مهرداد قیومی

مزاج دهر

نظریهٔ «حیات زمانه» در دوره‌بندی تاریخ معماری ایران

تا کنون آنچه دربارهٔ تاریخ معماری ایران نوشته شده بر بنیادهای تاریخ‌نویسی غربی مبتنی بوده است. وقتی که این تاریخ از منظری بیگانه با گوهر آن نوشته شود، می‌توان انتظار داشت که بخشهایی از آن نادیده و مغفول بماند. برای تأسیس تاریخ‌نویسی حقیقی معماری ایران باید در پی بنیادهای نظری‌ای بود که از دل فرهنگ اسلامی و ایرانی برآمده باشد. ایرانیان در مدت هزار سال نشاط فرهنگی خود با آنکه تاریخ معماری ننوشته‌اند، در نوشتن تاریخ دستی توانا داشته‌اند. چون بدون بنیادهای نظری نمی‌توان تاریخ نوشت، پس ناگزیر آنان برای تاریخ‌نویسی بنیادهای نظری‌ای داشته‌اند که می‌توان آنها را بازخواند و یافت و توانایی آنها را برای ساختن دستگاه تاریخ‌نویسی معماری ایران آزمود. از جملهٔ منابع این بنیادها، آثار نثر فارسی در سده‌های نخست اسلامی است. در این منابع، تاریخ (زمانه) موجودی باشعور و جاندار تصویر شده است. و آنچه را از آدمیان در ادوار تاریخ به ظهور می‌رسد با احوال تاریخ در آن دوره‌ها متناسب شمرده‌اند. بر این مبنا می‌توان نظریه‌ای برای دوره‌بندی تاریخ معماری ایران پرداخت.

مزاج دهر تبـه شـد در این بلا حافظ
کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی

۱

در فرهنگ ایرانی، مانند همهٔ فرهنگهای نامدرن، تاریخ معماری ننوشته‌اند؛ زیرا معماری را امری نوشتنی نمی‌دانسته‌اند. اما امروز، چون از عالم فرهنگ ایرانی تا حدودی بیرون آمده‌ایم، چه برای شناختن معماری ایرانی و چه برای یافتن خود، نیازمند نوشتن تاریخ معماری ایرانیم. هیچ تاریخ‌نامهٔ معماری بدون بنیادهای نظری پدید نیامده است. اگر در تاریخ‌نامه‌ای سخن از بنیادهای نظری آن نیست، فقط بدین معناست که نویسنده بدانها تصریح نکرده یا از آنها غفلت داشته است. مورخ ناگزیر تاریخ خود را از همان نظرگاهی می‌نویسد که از آنجا به انسان و جامعه و فرهنگ و تاریخ و جهان می‌نگرد.

تاریخ‌نویسی معماری ایران کاری تازه نیست. پیش از این، بسیاری از محققان به نوشتن این تاریخ، دست‌کم در پاره‌ها و موضوعاتی از آن، پرداخته‌اند. لیکن چون تاریخ‌نویسی معماری در مغرب‌زمین پیدا شده است، همهٔ تاریخ‌نامه‌های معماری خواه‌ناخواه بر مبناهای نظری غربی نوشته می‌شود؛ مگر آنکه نویسنده آگاهانه قصد دیگری کند و بنیادهایی تازه بنهد. تا کنون کسی در تاریخ‌نویسی معماری ایران چنین نکرده و بنیادی تازه، متفاوت با بنیادهای تاریخ‌نویسی غربی، ننهاده است. وصف کار برخی از پیشگامان تاریخ‌نویسی معماری در ایران به «تاریخ‌نویسی ایرانیِ معماری ایرانی» مدحی است بی‌بنیاد. تاریخ‌نویسی معماری ایران با تغییر الفاظ و سره‌نویسی و احیای واژه‌های کهن و تسلط بر فنون و شیوه‌ها «ایرانی» نمی‌شود. تاریخ‌نویسی معماری ایرانی یا اسلامی آن‌گاه به‌حقیقتْ ایرانی یا اسلامی است که در آب فرهنگ این قوم و دین ریشه داشته و از همان‌جا رسته باشد.

اما بنیادهای نظری تاریخ‌نویسی ایرانی معماری ایران را از کجا می‌توان به دست آورد؟ ما که امروز در

فضای فرهنگ قومی و دینی خود تنفس نمی‌کنیم، نیاز به دهها، بلکه صدها سال تلاش داریم تا بتوانیم دستگاهی نظری پدید آوریم که حقیقتاً با فرهنگ بومی سازگار و بر آن مبتنی باشد. پیداست که در مسیر این روزگار دراز، تتمهٔ پیوند وجودی ما با این فرهنگ هم از میان خواهد رفت و دیگر توش و توانی برای بازشناسی و احیای آن نخواهد ماند. لیکن گذشتگان ما هم در این فرهنگ دم می‌زدند و می‌بالیدند، و هم صدها سال فرصت داشتند تا اندیشه‌هایی مبتنی بر دین و متناسب با صفات قومی پدید آورند. شاید استفاده از تجربهٔ آنان و تلاش برای تبیین آنها در قالبهایی که برای ما انسانهای بیرون‌افتاده از آن فضا هم به کار آید، راه میان‌بُر و بلکه تنها راه برای تأسیس تاریخ‌نویسی ایرانی معماری ایران بر بنیادهای نظری زادهٔ این فرهنگ باشد.

تاریخ معماری نوعی از تاریخ است؛ پس بنیادهای نظری آن در کلیات، چیزی جز بنیادهای نظری تاریخ عام نیست. گذشتگان ما اگرچه تاریخ معماری ننوشته‌اند، در نوشتن تاریخ دستی توانا داشته و از پرکارترین کسان در روزگار کهن بوده‌اند. می‌توان با کاوش در آثار آنان بنیادهای نظری تاریخ‌نویسی را به دست آورد و کارآمدی آنها را برای ابتنای تاریخ معماری ایران آزمود.

از این گذشته، آدمی با همهٔ حیثیتش در تاریخ به ظهور می‌رسد. حتی جنبه‌های معنوی و غیرمادی وجود انسان نیز، مادام که در این جهان است، ظهوری تاریخی دارد. از جهتی دیگر، آدمی یکسره در مکان می‌زید و برای زیستن خود، در مکان تصرف می‌کند و مکان می‌سازد. به سخن دیگر، آدمی در جایی می‌زید که محصول کار معماری است. او اثر معماری را متناسب با زندگی و نیازهای معنوی و مادی خود می‌سازد. پس اثر معماری تجلیگاه اندیشه‌ها و دیدگاهها و نیازهای انسان و ظرف زندگی اوست. انسان در تاریخ به ظهور می‌رسد و این ظهور در ظرف معماری است. پس ظهور تاریخی انسان به‌حقیقتْ ظهور در معماری است و تاریخ معماری یعنی تاریخ انسان و تاریخ زندگی او در این جهان. سخن از تاریخ انسان با تاریخ معماری ملازم است و سخن از تاریخ معماری با تاریخ انسان. تاریخ معماری نه‌تنها از آن جهت که نوعی تاریخ است با تاریخ قرابت دارد، بلکه از آن جهت که تاریخ انسان از معماری جدا و بیگانه نیست و بلکه معماری دربایستِ زندگی انسان است، با آن خویشاوند است. سخن از مبانی نظری تاریخ معماری کمابیش همان سخن از مبانی نظری تاریخ است؛ اگرچه می‌توان در بحث تفصیلی، وجوه اختصاصی مبانی نظری تاریخ معماری را نیز بدان افزود.

هدف از نوشتار حاضر تبیین یافته‌ای از متون نثر سده‌های نخست دوران اسلامی است که گمان می‌رود بتوان از آن به منزلهٔ بنیاد نظری برای یکی از مهم‌ترین مقوله‌های تاریخ‌نویسی، یعنی تبیین کلی سیر تاریخ و عرضهٔ طرحی برای سیر تحول در تاریخ و طبقه‌بندی و دوره‌بندی در آن، استفاده کرد.

نگارنده آگاه است که آنچه در اینجا بر مبنای متون حدود هزار سال پیش بیان می‌شود به برخی نظریه‌هایی شباهت دارد که عده‌ای از اندیشمندان اروپایی در سده‌های اخیر مطرح کرده‌اند. با این حال، به‌عمد این اندیشه‌ها و سخنان مفسران ایرانی آنها را، به‌رغم ارزشی که دارد، نادیده می‌گیرد تا بتواند حتی‌الامکان اندیشه‌های نهفته در متون فارسی را در بستر فرهنگی تبیین کند که این متون زادهٔ آن‌اند و بر قدر توان، آنها را از تأثیر اندیشه‌های متعلق به فرهنگهای دیگر دور نگاه دارد.

۲

واژهٔ «تاریخ» در تداول فارسی روزگار ما دگرگون شده و معانی‌ای افزون بر معناهای اصیل خود یافته است. در گذشته، مقصود از «تاریخ» نوشته‌ای بود دربارهٔ اخبار گذشتگان، یا اخبار معاصران از آن رو که زمانی به گذشته بدل خواهند شد. وقتی که ابوالفضل بیهقی می‌گوید: «می‌خواهم که داد این تاریخ به‌تمامی بدهم و گِرد زوایا و خبایا برگردم، تا هیچ از احوال پوشیده نماند»،[1] از نوشته‌ای به‌نام «تاریخ» یاد می‌کند که موضوعش احوال و اخبار گذشتگان است. به سخن دیگر، موضوع تاریخ «احوال و اخبار گذشتگان» بوده است و به خود آن موضوعْ «تاریخ» نمی‌گفتند. موضوع تاریخ، بسته به مورد، اخبار والیان دین یا دنیا یا احوال مکانی و شهری بود و به‌تناسب، نام حال و خبر و حدیث و واقعه و اثر و مأثر و سیرت و تذکرت و حکایت می‌گرفت. امروز ما، گویی متأثر از زبانهای اروپایی، هم به دانش تاریخ و گزارش

تاریخ و نوشتارِ تاریخْ «تاریخ» می‌گوییم، هم به موضوع آن. از همین‌روست که برخی برای پرهیز از خَلط، بدانچه گذشتگان «تاریخ» می‌گفتند، «تاریخ‌نامه» می‌گویند؛ و گاهی تاریخ چون امر خارجی (یا تاریخ چون رویداد) را «تاریخ درجهٔ یک» و تاریخ چون گزارش از آن امر بیرونی را «تاریخ درجهٔ دو» می‌خوانند. باری در بحث از تاریخ معماری، برای پرهیز از خلط و مغالطه، باید به این تفاوت توجه کرد.[۲]

اما «تاریخ درجهٔ یک» یا «تاریخ چون رویداد» را نیز می‌توان به صورتهای گوناگونی تلقی کرد. ممکن است تاریخ را مجموعه‌ای از رویدادها بدانیم که به‌تصادف در پی هم قرار گرفته‌اند؛ یا آن را مجموعهٔ رویدادهایی بدانیم که بنا بر «میل»های ویژه و ناشناخته‌ای در کنار هم قرار می‌گیرند؛ یا رویدادها و تتابع آنها را مبتنی بر قوانینی بدانیم که چون تکرارشدنی نیستند، شناختن آنها هم ناممکن است؛ یا این قانونها را شناختنی بدانیم؛ یا اینکه شناخت این قانونها را تنها از طریق اتصال به منبعی فراتر از انسان ممکن بشماریم. از سوی دیگر، ممکن است برای تاریخ موجودیتی حقیقی قایل نباشیم و آن را موجودی اعتباری بدانیم که انسانها از مجموعهٔ رویدادها در حرکت جامعه در طول زمان انتزاع کرده و برساخته‌اند؛ یا موجودی بی‌جان که مانند دیگر موجودات بی‌جان، بی‌شعور است. شاید هم برعکس، آن را موجودی بدانیم که همانند دیگر موجودات جهان ماده، از جاندار و بی‌جان، هوشمند است.

ادعای نگارنده در این نوشته این است که همهٔ نویسندگان متون نثر فارسی سده‌های نخست که به نحوی به تاریخ پرداخته‌اند معتقد بوده‌اند که اولاً، بر تاریخ قوانینی کلی حاکم است و می‌توان از وجود طرحی کلی در تاریخ سخن گفت؛ ثانیاً، تاریخ موجودیتی حقیقی دارد نه اعتباری؛ ثالثاً، چون تاریخ موجودی حقیقی است و از هستی بهره دارد، از صفات هستی هم به میزان حصّه‌اش از هستی بهره‌مند است، از جمله حیات و شعور. به سخن دیگر، تاریخ موجودی است زنده و باشعور و تابع قوانینی کلی که مانند دیگر مخلوقات، ناصیه‌اش در دست خدای قادر متعال است و خداوند با «قضا»ی خود آن را، گاهی آشکارا و گاهی نهان از چشم آدمیان، به پیش می‌برد. تاریخ، مانند دیگر موجودات جهان، جلوه و مظهری از خداست و به همین سبب، حیات و شعور دارد. اما این موجود زنده موجودی است دنیوی. پس مقیّد به قیود دنیوی هم هست؛ یعنی محدودیت و دگرگونی و اوج و حضیض و سلامت و بیماری و نشاط و فتور در آن راه می‌یابد. تاریخْ طفولیت و بلوغ دارد، سلامت و بیماری دارد، قوّت و ضعف دارد. اما نکته اینجاست که در زبان فارسی سده‌های نخست (و بلکه در فارسی تا پیش از روزگار جدید) به این موجود «تاریخ» نمی‌گفتند؛ بلکه از آن با الفاظی چون «زمانه» و «دهر» یاد می‌کردند.

۳

شاید مناسب‌تر باشد که پیش از پرداختن به نمونه‌هایی از متون که جنبهٔ نظری قوی‌تری دارد، شواهدی از *تاریخ بیهقی* بیاوریم و نکته‌های نهفته در لابه‌لای گزارشهای دقیق بیهقی را یاد کنیم که از برخی اندیشه‌های مذکور حکایت می‌کند.

تاریخ بیهقی از مناسب‌ترین متنها برای جستجوی مبانی نظری تاریخ است. این نکته برای کسانی که آن کتاب را یک بار خوانده‌اند نامقبول می‌نماید؛ زیرا بیهقی در تاریخ خود به مباحث نظری وارد نمی‌شود و کتاب او گزارشی دقیق از رویدادهای تاریخی دربارهٔ حیات سیاسی غزنویان، به‌ویژه مسعود، است. اما همین ویژگیِ کتاب که موجب دشواری یافتن بنیادهای نظری تاریخ می‌شود، آن را به نمونه‌ای مناسب برای این مدعا بدل می‌کند که هیچ تاریخی عاری از نظرگاه نیست. آری *تاریخ بیهقی* از آن رو متنی مناسب برای این منظور است که بر خلاف *تاریخ بلعمی*، تاریخی است کاملاً دنیوی و واقع‌نگرانه. ابوالفضل بیهقی نمونهٔ مورّخ دقیق و منصف است. پس بنیادهای نظری تاریخ او، اگرچه بسیار نهفته و تلویحی، شاید بیشتر به کار نوشتن تاریخ معماری بیاید. جستجوی نویسنده نشان داده است که چنان تاریخ دنیوی هم بر بنیادهایی استوار است ــ بنیادهایی که آنها را می‌توان در واژه‌های «ذکر» و «قضا» و «یاد مرگ» خلاصه کرد.[۳]

دربارهٔ اعتقاد بیهقی به حاکمیت سنّتها و قانونهایی بر «زمانه» شواهد بسیار است. مثلاً در جایی که از دگرگونی خُلق محمود غزنوی می‌گوید، بلافاصله به سنتی در زمانه

اشاره می‌کند: «و عادت زمانه چنین است که هیچ چیز بر یک قاعده بنماند و تغییر به همهٔ چیزها راه یابد.»[۴] گاه حیرت خود را از این دگرگونیهای نابیوسیده آشکار می‌کند که «ما أعْجَبَ الدّنیا ودُوَلُها و تقلّبُ احوالِها»؛[۵] و می‌گوید به چنین زمانهٔ متلوّن و ناپایداری دل نشاید بست.[۶]

این روزگارِ دگرگون‌احوالْ ادواری دارد. سختی و آسانی، تنگی و گشایش، درشتی و نرمی نوبت به نوبت می‌گردد. گاه زمانه به کسی ادبار می‌کند و گاه اقبال؛ اما هر دو گذرایند و به جای هم می‌آیند و می‌روند. می‌توان بوی ادبار زمانه را از قراینی استشمام کرد؛ و در چنین موقعی باید به خدا پناه برد.[۷] پس دراین «دنیای فریبندهٔ به یک دست شکرپاشنده و به دیگر دستْ زهرِ کُشنده» دل نباید بست، که «دل نهادن بر نعمت دنیا محالَ است.»[۸] دنیا آنچه می‌دهد دیر یا زود باز می‌ستاند؛ و از همین‌جا می‌توان خردمند و نابخرد را بازشناخت.[۹] «احمق کسی باشد که دل درین گیتی غدار فریفتگار بندد و نعمت و جاه و ولایت او را به هیچ شمارد.»[۱۰] آری، به دنیا دل نباید داد؛ اما قانونی دارد که بدان تن باید داد، چرا که قانونی الهی است. «در تواریخ تأمل باید کرد، تا مقرر گردد که از این نسخت بسیار بوده است در هر وقتی و هر دولتی».[۱۱]

از نظر بیهقی، همهٔ تاریخ را می‌توان در چارچوب «قضا» فهمید. قضای الهی نقشهٔ خدای تعالی برای سیر مخلوقات، از جمله جوامع بشری است. ارادهٔ آدمیان فقط در قالب این نقشهٔ کلی معنا دارد. قضای الهی شبکهٔ راهها را معیّن می‌کند و آدمیان، به ارادهٔ خود، از میان این راهها راهی را بر می‌گزینند ــ راهی که مسیر و غایت آن نیز از پیش، در قضای الهی، معین شده است. این‌چنین است که قضا از نظر بیهقی شأنی از شئون الهی است؛ پس شعور و حیات دارد. تصویر بیهقی از قضا موجودی است زنده و با شعور و فراتر از جهان که کارهای آدمیان را نظاره می‌کند. گاه آنان را یار است و گاه بر ایشان تسخر می‌زند و می‌نشیند تا عاقبت کار آنان را تماشا کند. بدین گونه، داستان تمامی تاریخ را می‌توان «داستان جنگ قضا و اراده» تلقی کرد. و تاریخْ صحنه یا ماجرای این کشاکش است ــ کشاکشی که پیروز آن در کل معلوم است: قضای آمده؛ اما در جزء معلوم نیست. پس از آنکه ماجرا رخ داد و تمام یافت، ناظر در می‌یابد که قضا چه بوده است. آنچه روی داده مطابق قضا بوده است؛ زیرا قضا محتوم است و همواره پیروز.[۱۲] خردمندان به تجربه می‌توانند قضای آمده را بازشناسند؛ قضایی که هیچ قدرتی از پس آن بر نمی‌آید.[۱۳] آنان با مطالعهٔ اخبار گذشتگان، قضا را به شمّ خود بازمی‌شناسند و از درافتادن با آن پا پس می‌کشند.[۱۴]

مورخ و خوانندگان او می‌دانند که فلان، که چنان جد و جهد می‌کند، چندی بعد خواهد مرد؛ اما برتر از ایشان و پیش از ایشان، کسی دیگر هم هست که اینها را می‌داند و همه بر حکم او رفته است. او این جد و جهد را با پوزخندی طعنه‌آمیز یا دل‌سوزانه نظاره می‌کند و هیچ نمی‌گوید: «و قضا بر وی[۱۵] می‌خندید که دو روز دیگر گذشته خواست شد.»[۱۶] اما حکمت الهی چنان است که قضای او با نیت و عمل و خُلق آدمیان تناسب دارد. از این روست که می‌توان در دل نقشهٔ محتوم الهی، راههایی را برگزید؛ راههایی که چون آنها را برگزیدی، قضای محتوم آن، خوب یا بد، در خواهد رسید.[۱۷]

این‌چنین، «زمانه» موجود جانداری است با شعور و اراده؛ اما مانند هر موجود دیگری لگامش به دست خداست، به دست خواست خدا و مشیت او، به دست قضا. آخر قضای الهی نیز چون جلوه‌ای از وجه اوست، جاندار و باشعور است و کار خود می‌کند.

۴

از نظر اندیشمندانی که آثار آنان مبنای این نوشته است، زمانه فراز و فرود و قوّت و ضعف دارد؛ اما به این دگرگونیهای زمانه در دو مقیاس می‌توان نظر کرد: در مقیاس تاریخ جهان و در مقیاس فروتر (مقاطعی از تاریخ جهان، تاریخ اقوام، تاریخ سرزمینها، ...). در مقیاس نخست، زمانه در کل از قوّت رو به ضعف می‌رود و هرگاه به نهایت ضعف و حضیض می‌رسد، پیامبری و ولی‌ای ظهور می‌کند و او را قوّت می‌بخشد. چون پیامبر اسلام (ص) آخرین پیامبر است، حرکت کلی زمانه پس از آن حضرت رو به فرود بوده است. اما در مقیاس خرد، زمانه را در عین این حرکت نزولی کلی، اولیای خدا برپا می‌دارند و قوّت می‌بخشند. زمانه پیر و فرتوت می‌شود و قوای خود را از دست می‌دهد؛ اولیای خدایند که در او می‌دمند و احیایش می‌کنند. انسانهای آگاه بر

قانون خدایی و اسباب قوّت و ضعف زمانه، به مقتضای آن عمل می‌کنند و در مقیاس کلان، می‌دانند که هرچه از منبع نوری که در زمانه تابیده، یعنی وجود رسول خدا (ص) بر روی زمین، دورتر شویم، زمانه فرتوت‌تر و بی‌بنیه‌تر می‌شود. چنین است که در هر پاره‌ای از زمانه، حقیقت علم و علم به حقیقت در قیاس با گذشته و سرچشمهٔ دین، مندرس و وامانده است و تحقیق (رسیدن به حقیقت) روی خود را از چنین روزگاری فروپوشانده:

> بدان که اندر این زمانهٔ ما این علم به‌حقیقت مندرس گشته است، خاصه اندر این دیار که خلق جمله مشغول هوا گشته‌اند و مُعرض از طریق رضا و علمای روزگار و مدعیان وقت را از این طریقت، صورت بر خلاف اصل آن بسته است. پس نیارند همت به چیزی که دست اهل زمانه، بِأسرها، از آن کوتاه بوَد، به‌جز خواص حضرت حق، و مرادِ همهٔ اهل ارادت از آن منقطع و معرفت همهٔ اهل معرفت از وجود آن معزول. خلق از آن به عبارت آن بسنده‌کار گشته و مر حجاب آن را به جان و دل خریدار گشته، و کار از تحقیق به تقلید افتاده، و تحقیق روی خود از روزگار ایشان بپوشیده. (هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۱۰)

راست است که سست‌عنصران و بیماردلان موجب بیماری و فساد زمانه می‌شوند؛ اما چون زمانه فاسد شد، فساد آن بر دلهای مردمان نیز اثر می‌کند. «فساد دلها متناسب با فساد زمانه و اهل آن است» و این دور مارپیچی است که دلهای روتافته از حق را به درون گرداب زمانه، که قعر و اسفل درکات نظام هستی است، فرومی‌بلعد:

> اما این جمله [که گفتیم] از نتیجهٔ فتور زمانه است و آفتهایی که پدیدار آمده است. و خداوند تعالی پیوسته اولیای خود را اندر میان قومی مستور داشته است و آن قوم را از جهت ایشان اندر میان خلق مهجور داشته. و نیکو گفته است آن پیر پیران و آفتاب مریدان، علی بن بندار الصیرفی، رحمة الله علیه: «فَسادُ القلوبِ عَلیٰ حَسَبِ فَسادِ الزّمانِ و أهلِه.» (هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۲۵)

«زمانه» بر مرکب «زمان» سوار است و در درون خود شبها و روزها دارد؛ اما کل زمانه، و به تعبیر امروزیْ کل «تاریخ»، نیز شب و روز دارد. هنگامهٔ فروماندگی و زوال و فترت زمانه شبانگاه آن است؛ یعنی گاهِ تاریکی و ظلمت و بی‌بهرگی از نور حقیقت، و در نتیجه، گاهِ شومی زمانه:

> آن‌گاه که زمین را بندگان نیک میراث داشتند، همه سعد بود، و آن «روز» بود. و آن‌گاه که بندگان نیک ایزد از نیکانْ زمین را میراث یابند، همه سعد بوَد، که روز بوَد. اکنون که زمین نه بندگان نیک ایزد میراث دارند، همه نحس است، و این «شب» است که دور است. و روشنی روز کلی این است از حین الابداع تا آن‌گاه که حکمت ایزد واجب کند: کوری از پس دوری، و دوری از پس کوری، چنانک اکنون شبی از پس روزی و روزی از پس شبی. (محمد بن سرخ نیشابوری، *شرح قصیدهٔ ابوالهیثم جرجانی*، ص ۴۸)

و نشان این روشنایی و خجستگی آن است که زمین در دست بندگان نیک خدا باشد. زمانه فقط زمان نیست؛ مجموعه‌ای است از زمان و مکان. به سخن دیگر، زمانه بر مرکب زمان و مکان سوار است یا با دو بال زمان و مکان می‌پرد؛ زمانه، با زمان و مکان، مردمان را در بر می‌گیرد و بر آنها سیطره دارد. چنین است که اگر زمانه قوی باشد، هرآنچه پدید آید، یعنی هرآنچه در دل زمان و مکان به ظهور رسد و ببالد، قوی و بسیار است؛ و اگر زمانه ضعیف باشد، به‌عکس:

> و متولّدات نبوَذ مگر مکانی و زمانی؛ و مکانهاء {آن} مختلف است و زمانهاء آن همچنین. و هرگاه کی مکان و زمان قوی بوذ، اشخاص بسیار گردذ؛ و هرگاه کی ضعیف بوذ، اشخاص کم شوذ. (ابویعقوب سجستانی، *کشف المحجوب*، ص ۶۷)

زمانهٔ قوی «شیر خدا و رستم دستان» پدید می‌آورد و زمانهٔ ضعیف «همرهان سست‌عناصر». پس یکی از نشانه‌های نشاط و خجستگی زمانه این است که آثاری که در آن پدید می‌آید پرقوّت و پرشمار است. نشانهٔ دیگر اینکه بندگان نیک خدا در آن بسط ید می‌یابند. و نشانهٔ سوم اینکه در زمانهٔ سالم، پادشاه نیک‌دیدار است و وزیران و کارگزارانش نیک و اصیل:

... چون روزگار نیک فراز آید و زمانهٔ بیمار بگردد، نشانش آن باشد که پادشاه نیک‌دیدار آید، و مفسدان را کم کردن گیرد و رایهاش صواب افتد، و وزیر و پیشکارانش نیک باشند و اصیل. (نظام‌الملک طوسی، *سیاستنامه*، ص ۲۱۶)

۵

گویا این حیات داشتن زمانه (تاریخ) قول مشترک اندیشمندان در سده‌های اول تا پنجم بوده است؛ قولی که هم متفکران اسماعیلی، محمد بن سرخ و ابویعقوب سجستانی، بر آن بوده‌اند و هم نظام‌الملک، دشمن سرسخت اسماعیلیان، و هم بیهقی مورخ و هجویری عارف. می‌توان حدس زد که شواهد برای این قول در متون نظم سده‌های نخست و نیز متون دوره‌های بعد بسیار باشد.

چنین قولی نه فقط در حافظ یافت می‌شود که مزاج دهر در زمان خود را تباه می‌یافت، بلکه طنین آن تا روزگار ما هم می‌کشد: پروین اعتصامی زمانه را نقّادی قابل اعتماد می‌شمارد که شاعر می‌تواند اثر طبع خود را به او بسپارد و مطمئن باشد که او قدرش را خواهد شناخت و آن را نگاه خواهد داشت:

من این ودیعه به دست زمانه می‌سپرم
زمانه زرگر و نقّاد هوشیاری بود
سیاه کرد مس و روی را به کورهٔ وقت
نگاه داشت به هر جا زرِ عیاری بود[۱۸]

آیا اندیشهٔ حیاتمندی زمانه که با چنین قوّتی سراسر زمانه ــ تاریخ ــ ما را فراگرفته است، ریشه در این سخن پیامبر خدا ندارد که «لاتَسُبّوا الدّهر، فإنّ الله هوَ الدّهر» (زمانه را دشنام مدهید، که خدای همان زمانه است)؟[۱۹] بر این مبنا، زمانه مظهر و مجلای خداوند است و مجرای تمشیت امور به ارادهٔ شریف او.

۶

سخن از طرحی کلی برای تاریخ (زمانه) است. مطابق این طرح یا الگو، زمانه زنده است و مانند موجودهای زنده بیمار می‌شود، سالم می‌شود، نشاط می‌یابد، یا در فترت و رکود می‌افتد. این احوال زمانه نشانه‌هایی دارد و می‌توان از آن نشانه‌ها به حال او پی برد. از آنچه از متون نقل شد می‌توان دست‌مایه‌ای برای پرداختن نظریهٔ تاریخ، و تاریخ معماری، ساخت؛ نظریه‌ای با این گزاره‌های اصلی:

۱. تاریخ موجودی حقیقی است، نه اعتباری.
۲. طرح یا الگویی کلی در کار است که تاریخ بر آن مطابقت می‌کند.[۲۰]
۳. مطابقت تاریخ با این طرح بدین معناست که با آن می‌توان تحولات تاریخی را توضیح داد و حتی برخی از آنها را پیش‌بینی کرد.
۴. تاریخ (زمانه) احوالی شبیه انسان دارد: او روح دارد، نفس می‌کشد، بیمار می‌شود، بهبود می‌یابد، گاه بانشاط است و گاه ملول، گاه مولّد است و گاه سترون.
۵. تاریخ مطابق این احوالِ انسان‌گونه «ادوار»ی دارد. مثلاً ممکن است چند بار در طول زمان، تاریخ در حال نیکویی و نشاط باشد؛ یعنی حال تاریخ در این زمانها در کل مشابه باشد، آن‌چنان‌که بتوان آنها را با صفاتی مشابه وصف کرد.
۶. این دوره‌های تاریخ هم در مقیاس کلان قابل شناسایی است و هم در مقیاس خُرد.
۷. «حالِ» هر دوره از تاریخ (زمانه) را می‌توان از برخی صفات شاخص آن بازشناخت. وقتی که حالِ «دوره» شناخته شد، می‌توان صفتهای دیگر آن را از روی آنچه آن حال اقتضا می‌کند حدس زد.
۸. این حدس موجب می‌شود هم نقاط پنهان و تاریک تاریخ شناسایی شود و هم برخی صفتهای دوره‌های کنونی و آینده پیش‌بینی گردد.

می‌بینیم که مجموعهٔ این گزاره‌ها همهٔ صفتهای نظریهٔ تاریخی را دارد.[۲۱] چنین نظریه‌ای را می‌توان در هر نوع تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نویسی، از جمله در تاریخ معماری، به کار برد. در این صورت، ممکن است دوره‌بندی دیگری از تاریخ معماری ایران به دست آید. فایدهٔ این نظریه در تاریخ معماری ایران این است که دستگاهی پدید می‌آورد که می‌توان با آن، برخی از نقاط مبهمِ تاریخ معماری ایران را روشن کرد یا توضیح داد. مثلاً ممکن است با این نظریه بتوان توضیح داد که چرا در دورهٔ قاجار از یک سو با فتور عمومی و سترونی فرهنگ و مظاهر معماریانهٔ آن مواجهیم و از سوی دیگر با زایندگی خیره‌کننده‌ای که در آثاری چون مسجد سید اصفهان و مسجد آقابزرگ کاشان به ظهور رسیده است. شاید از این راه بتوان برای برخی از پرسشها در تاریخ معماری

ایران پاسخی منسجم و پذیرفتنی یافت؛ پرسشهایی مانند: علت آشفتگی نماهای صحن مسجد جامع اصفهان، ابّهت و وقار خیره‌کنندهٔ مساجد دورهٔ ایلخانی و تضاد ظاهری این وقار و سادگی با تزیینات بسیار ظریف در محراب، سبب پیوستگی صوری معماری دوره‌های تیموری و صفوی، و علت ظهور شاهکار معماری دورهٔ صفویه (مدرسهٔ چهارباغ) را درست در پایان آن دوره. شاید بتوان توضیح داد که چرا پس از حدود یک قرن سکوت در معماری ایران پس از حملهٔ مغول، با چنان درخشش معماری و شهرسازی در دورهٔ ایلخانان مواجه می‌شویم. شاید بتوان نسبت میان فلسفه و معماری ایران را در دورهٔ صفویه به نحوی دقیق‌تر و قانع‌کننده‌تر از شیوهٔ معمول تبیین کرد. و شاید با این نظریه بتوان راهی برای یافتن پاسخ صدها پرسش در تاریخ معماری ایران و نیز راهی برای طرح صدها پرسش تازه و ژرف جست.

اگر بگویند: «این نظریه مستلزم دور است، زیرا از روی عوارض و شواهدی به حال «زمانه» در دوره‌ای معیّن پی می‌بریم و از آنجا دربارهٔ حال آن حکم می‌کنیم؛ اگر از ما بپرسند که آن حال را از کجا دریافته‌ایم، می‌گوییم از آن شواهد، و اگر بپرسند آن شواهد را از کجا می‌دانیم، می‌گوییم از آن حال ــ و این دور است ...» خواهیم گفت: «چنین دور ظاهری‌ای در هر نظریه‌ای هست؛ در حالی که در حقیقت، دور نیست. زمانه چون انسان است. پزشک از روی چند عارضهٔ اندک پی به بیماری او می‌برد و پس از تشخیص بیماری، عوارض دیگر را در گذشته یا آینده حدس می‌زند. کار نظریه چیزی بیش از این نیست.»

پیداست که این نظریه را باید در تاریخ معماری آزمود و به کارآمدی یا ناکارآمدی آن حکم کرد. در اعتبار نظریهٔ تاریخی، مسیر یافتن آن چندان مهم نیست و نمی‌توان نظریه‌ای را به صرف متکی نبودن به تجربهٔ حسی، از پیش محکوم کرد (به‌ویژه که چنین تجربه‌ای در خصوص پدیده‌های گذشته محال است). نظریهٔ تاریخی آن‌گاه مردود شمرده می‌شود که ناتوانی آن در توضیح پدیده‌های تاریخی یا در حدس زدن آنها آشکار شود.□

کتاب‌نامه

ابویعقوب سجستانی. *کشف المحجوب، رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم*، تصحیح هنری کربین، تهران، طهوری، ۱۳۶۷.

استنفورد، مایکل. *درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ*، ترجمهٔ احمد گل‌محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

اعتصامی، پروین. *دیوان پروین اعتصامی، بر اساس طبع ابوالفتح اعتصامی*، تهران، نی، ۱۳۸۴.

بیهقی، ابوالفضل. *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب، ۱۳۸۱، ۳ ج.

قیومی، مهرداد. «اصفهان صفوی و معضل طبقه‌بندی در تاریخ هنر»، در: *گلستان هنر*، ش ۵ (پاییز ۱۳۸۵)، ص ۵-۹.

ــــــــ. «جستجوی مبنایی دیگر برای تاریخ و تاریخ هنر در ایران: تاریخ ذاکرانه (بررسی ظهور ذکر در تاریخ بیهقی)»، عرضه‌شده در: دومین هم‌اندیشی هنر، سنت و سنت‌گرایان، تهران، فرهنگستان هنر و مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، خرداد ۱۳۸۵.

ــــــــ. «نظریه در تاریخ و علم»، در: «مجموعهٔ مقاله‌های دورهٔ آموزشی دکتری معماری»، تهران، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲ (منتشرنشده).

محمدبن سرخ نیشابوری (منسوب به). *شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی*، به تصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری کربین و *محمد معین*، *تهران*، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۴.

نظام‌الملک طوسی، *سیاست‌نامه (سیَر الملوک)*، به کوشش جعفر شعار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.

نوذری، حسینعلی (گردآورنده و مترجم). *فلسفهٔ تاریخ، روش شناسی و تاریخنگاری*، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹)،

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۴.

http://islamqa.com/

http://www.hadith.ac.ir

پی‌نوشتها

۱. ابوالفضل بیهقی، *تاریخ بیهقی*، ج ۱، ص ۱۰.

۲. مهرداد قیومی، «اصفهان صفوی و معضل طبقه‌بندی در تاریخ هنر»، ص ۴.
آنچه در این استحالهٔ معنایی اهمیتی دیگر می‌یابد این است که تاریخ در معنای امروزی خود بر جای واژه‌هایی دیگر نشسته است که رفته‌رفته از زبان امروز پا پس می‌کشند و چیزی نمانده است که فارسی‌زبان امروزی آنها را باز نشناسد. یکی از آنها «زمانه» یا «دهر» است. وقتی که امروزه از «زباله‌دان تاریخ» سخن می‌گوییم، بیش از آنکه متأثر از متفکران تاریخ‌باور مغرب‌زمین باشیم، آنچه را پیش‌تر از واژه‌های «دهر» و «زمانه» اراده می‌کردیم، بر «تاریخ» حمل می‌کنیم. از همین است که گاهی آشکارا و به‌درستی واژهٔ «دهر» در روایتهای دینی را هم به «تاریخ» برمی‌گردانیم. در روایتی معروف آمده است که «العلماء باقون ما بقی الدهر» (عالمان تا دهر باقی است، باقی‌اند). امام خمینی در بیان مصداقی از این روایت، آن را این‌چنین به زبان امروزی برگردانده‌اند: «مدرس زنده است تا تاریخ زنده است.»

۳. مهرداد قیومی، «جستجوی مبنایی دیگر برای تاریخ و تاریخ هنر

در ایران: تاریخ ذاکرانه (بررسی ظهور ذکر در تاریخ بیهقی)».

۴. بیهقی، *تاریخ بیهقی*، ج ۱، ص ۱۸۲.

۵. همان، ج ۳، ص ۱۱۱۵.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۸۴.

۷. مثلاً نک: همان، ج ۳، ص ۹۳۳.

۸. همان، ج۲، ص ۵۱۲.

۹. همان، ج۱، ص ۲۸۴.

۱۰. همان، ج۱، ص ۴۹.

۱۱. همان، ج۳، ص ۱۱۱۸.

۱۲. مثلاً نک: همان، ج۱، ص ۲۲۹، ج ۲، ص ۶۷۶، ج ۲، ص ۷۱۱، ج۳، ص ۹۵۰، ج۳، ص ۹۶۲.

۱۳. همان، ج۳، ص ۹۸۶.

۱۴. ج۳، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸.

۱۵. هارون پسر خوارزم‌شاه.

۱۶. یعنی خواهد مرد.

۱۷. همان، ج۳، ص۹۱۳.

۱۸. پروین اعتصامی، *دیوان پروین اعتصامی*، ص ۳۸.

۱۹. گویا در اعتبار این حدیث خلاف نیست. در وب‌گاه دانشکدهٔ علوم حدیث (در ایران)، این روایت متفقٌ علیه شیعه و سنی شمرده شده و منابع آن چنین یاد شده است: منتخب مسند عبد بن حمید، ص ۹۷؛ *السنن الکبری*، ج ۶، ص ۴۵۷؛ *المعجم الأوسط*، ج ۱، ص ۲۰۰.ـــ http://www.hadith.ac.ir/default.aspx?pageid=2051

در وب‌گاه «الاسلام، سؤال و جواب»، علاوه بر روایت یادشده (که آن را معتبر و متفق علیه شمرده)، این صورتهای دیگر آن را نیز نقل کرده است: «یقول الله: یؤذینی ابن آدم یسبّ الدّهر وأنا الدّهر بیدی الأمر أقلّب اللّیل والنّهار»؛ « لاتسبّوا الدّهر؛ فإنّ الله هو الدّهر، یقلّب اللّیل والنّهار»؛ «یقول ابنُ آدم یا خیبة الدّهر؛ و أنا الدّهر». ـــ http://islamqa.com/index.php?ref=97739&ln=ara

۲۰. پیداست که از طریق تجربه نمی‌توان به‌قطع از چنین طرحی سخن گفت؛ بلکه این قول متکی بر یافته‌های غیبی، در قرآن کریم و روایات، است.

۲۱. دربارهٔ تفاوتهای نظریه در تاریخ و علم، نک: مهرداد قیومی، «نظریه در تاریخ و علم»، ص ۹۱-۱۱۲.