

شراب آسمانی (تأویل در نگاه مولوی)

عبدالوهاب شاهرودی

عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم

و سقاهم ربهم شراباً طهوراً
(قرآن کریم)

چکیده:

تأویل^۱، شیوه‌ای کهن در تفسیر متون مقدس^۲ است که سابقه آن به حماسه "ایلیاد و اُدیسه"^۳ بر می‌گردد. در میان مسلمانان، این روش، نخست در تأویل حروف مقطعه^۴ رخ نمود و آن‌گاه فرقه‌های گوناگون مانند معتزله، باطنیه، اخوان الصفا، فلاسفه، حروفیه، عرفا و ... به تأویل «قرآن» و حدیث دست زدند. در عرفان، عروج از لفظ به معنا و سیر صعودی از عبارت به اشارت تأویل نام دارد که مبنای آن انسان است که با تحول و ارتقای وجودی به ادراک حقایق در هر مرتبه نائل می‌شود. مولانا در «مثنوی شریف» - که تفسیری عارفانه به شمار می‌رود - فراوان دست به تأویل می‌زند؛ روش او جمع بین ظاهر و باطن است. او الفاظ را به معنای حقیقی خود می‌گیرد که البته این جز با شهود باطنی و رؤیت درونی^۵ به دست نمی‌آید. او این معنا را با تمثیلهای متعدد و متنوع و دل‌انگیز به تصویر می‌کشد.

1. Hermeneutics.

2. Sacred.

3. Illiad and Odyssey.

4. Detached Letters.

5. Illumination.

کلید واژه‌ها: تأویل، قرآن‌کریم، تجربه، باطن، اشارت، تمثیل، تعبیر، ظاهر، عبارت.

تأویل شیوه‌ای کهن و باسابقه است که ریشه در باور به تقدس متن دارد و در واقع به نوعی محدود کردن دو جهان (بیرونی و درونی) به متن می‌باشد و بر این اندیشه استوار است که حروف نوشتاری حامل رمزهای بنیادین و نامکشوف است.

واژه یونانی هرمنیا - برگرفته از نام هرمس^۱ - ناظر به این باور است که هرمس رسول ز پیام‌آور خدایان است و گاه خدای آفریننده زبان و گفتار می‌باشد. او هم پیام‌آور است و هم تأویل‌گر؛ سپس تأویل در ادوار بعد به تمام متون در اندیشه بشری راه یافت^۲ (نصر، ص ۶۱).

سابقه تأویل به یونانیان و حماسه "ایلیاد و اودیسه" - و این بحث که آیا این اثر، افسانه است یا حقیقت - بر می‌گردد و سپس در عصر بلوغ اندیشه در یونان به افلاطون و آنگاه به اصحاب فیلون - در تفسیر تورات و اصولاً اخبار - در می‌پیوندد و در ادوار بعد نزد فرقه‌های زندیک مجوس - در تفسیر اوستا - این شیوه به چشم می‌خورد. ناصر خسرو (دیوان اشعار، ۶۶) تأویل را به یوشع بن نون نسبت می‌دهد و می‌گوید:

تأویل را طلب که جهودان را
این قول، پند یوشع بن نون است

در میان مسلمانان، نخست این معنا با تأویلهایی که در قرن اول هجری از حروف مقطعه نموده‌اند^۳ پدیدار شد و در دنباله با پیدایش فرق و مذاهب گسترش یافت. جهیمیه

۱. هرمس در قرون وسطی نزد مسیحیان، مسلمانان و یهودیان، بانی و پایه‌گذار علم و حکمت به شمار می‌رود و در عصر رنسانس نیز بسیاری از فلاسفه و دانشمندان نامی هرمس را مشعلدار دانش و خرد دانسته‌اند.

۲. او همان کلام الهی و صاحب ذکر مقدس بود که رهبر انسان به وصال حقیقت می‌باشد (احمدی، ۴۹۹/۲ - ۵۰۹).

۳. این اندیشه در مورد حروف مقطعه در قرون اولیه - و حتی تا به امروز - وجود داشته است که آن را آیه‌ای دانسته‌اند که کسی معنای آن را نداند و آیه متشابه را نیز آیه‌ای برشمرده‌اند که مفهوم روشنی ندارد و با این تطبیق، متشابه را تنها حروف مقطعه دانسته‌اند و سپس تنها حروف مقطعه (متشابه) را واجد تأویل دانسته‌اند که البته با اندیشه قرآنی، همخوانی ندارد، چرا که اولاً: تمام قرآن کریم حامل تأویل است نه

برای فرار از تجسیم؛ معتزله برای دوری از قول به جبر، رؤیت و امور دیگر؛ باطنیه در آثاری چون: کشف المحجوب، خوان الاخوان، جامع الحکمتین، و زاد المسافرین؛ و اخوان الصفا در جهت تألیف بین عقل و وحی و سازگاری خرد و دین، به تأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند. حتی کسانی مانند ابوالحسن اشعری و احمد حنبل - که حدیث‌گرا و ضد تأویل‌اند - نیز در موارد ضرورت تمسک به تأویل را تصدیق کرده‌اند. غزالی و بسیاری از مفسران نیز در پاره‌ای از مسائل، تأویل را یگانه راه‌حل شناخته‌اند و البته حشویه و ظاهریه از تأویل ابا داشته‌اند و ابن تیمیه کسانی را که به تأویل پردازند در ردیف قرامطه باطنیه، صابئین و فلاسفه شمرده است. ابن قدامه حنبلی نیز کتابی در ذم/التأویل نگاشته است (زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۲۱).

صوفیه نیز همانند باطنیه و اخوان الصفا در بسیاری موارد به تأویل پرداخته‌اند و تأویل قدمای آنان در باب آیات در آثار آنان به چشم می‌خورد و نیز در تفسیر احادیث قدسی و نبوی و تبیین شطحیات مشایخ.

در نهضت حروفیه، هر حرف نماد یا رمزی است بیانگر ارزشی ویژه؛ ابن عربی نیز ۲۸ حرف الفبای قرآن مجید و کلام محمدیه را کامل دانسته است و هر حرف را با یکی از اعیان ثابته در اندیشه خود همخوان می‌بیند و بدین سان کلام قدسی را زبانی می‌داند که تمام ترکیبات ۲۸ حرف را در بر می‌گیرد.

ملاصدرا، حروف رمزی قرآن را هدیه پروردگار به اهل اشارت می‌داند که در این جهان معنای آن دانستنی نیست، اما در آن جهان، این حروف به هم پیوسته، از هم جدا می‌گردند، زیرا آن روز روز جدایی و تمییز می‌باشد.

تأویل‌گرایی در عرفان به اوج خود می‌رسد. در عرفان تکرار حوادث عالم اعلا در دنیای خاکی، بحثی آشناست، و عارفان همواره میان ماده و معنا، واژه و استعاره، متن و تفسیر، تعبیر و تجربه و قال و حال و... تمایز و فاصله می‌دیدند و در اندیشه پرکردن این

متشابه (اعراف، ۳۵، یونس، ۳۹)؛ ثانیاً: در قرآن کریم، متشابه در برابر محکم است که از مقوله الفاظ است نه حروف؛ و حروف مقطعه نه محکم‌اند و نه متشابه؛ ثالثاً: متشابه و حروف مقطعه هر دو دارای معنا هستند و به معنای مبهم نیستند.

رخنه بودند. در عرفان - که اساس آن بر تجربه استوار است - تجارب عرفانی منتقل می‌گردند و از معنا به لفظ تنزل می‌یابند و از قلمرو حضور به ساحت حصول می‌رسند و در جامهٔ زبان ظاهر می‌شوند و سپس در مرحله‌ای دیگر الفاظ نازل شده به شرح و تفسیر در می‌آیند. عروج از لفظ به معنا و سیر صعودی از عبارت به اشارت را تأویل گویند^۱. مبنا و ملتها در این سیر، انسان است (چه بر اساس دیدگاه عارفان، که انسان را مظهر جامع اسم‌الله می‌دانند، و چه بر پایهٔ اندیشهٔ فیلسوفان، که مراتب و درجات عقل نظری را ملاک می‌گیرند) از معنا به لفظ باشد یا از لفظ به معنا.

مولانا و تأویل

کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب روی نماید به چشم ناصواب
 زیربنای تفسیری عارفان بر تأویل استوار است. آنان معنای ظاهری لفظ را به عنوان تشبیه و تمثیل می‌دانند که برای تقریب به ذهن خواننده، صورت پذیرفته است، و این خود با ملازمه، راهنمای معنای بعدی می‌گردد و تا آنجا که کمالات وجود بشر در مرتبهٔ صعود امکان دهد، این معنا اوج می‌گیرد، و از این رو تأویل متعدد می‌گردد و بی‌کرانه. حافظ (دیوان، ۱۸۳) فرماید:

هر مرغ فکرکز سر شاخ سخن بجست بازش زطرهٔ تو به مضراب می‌زدم
 هرچه پرندهٔ اندیشه - با ارتقای وجودی آدمی - اوج بگیرد، تأویل نیز عمیق‌تر می‌گردد و از این رو مراتب تأویل با مراتب فهم - که آن هم با گشودن حواس باطنی رخ می‌نماید - متعدد می‌شود. مولانا، خداوندگار عرفان، این حقیقت را در مثنوی، در تمثیل تسلی

۱. در این مرحله است که زبان دینی سمبولیک می‌گردد، اسطوره‌ها رخ می‌نماید و تأویل در ساحت زبان دینی وارد می‌گردد (تعبیر تجربه‌ها و تأویل تعبیرها) و از این جاست که عده‌ای زبان دین را زبان مرغان یا زبان مرغابیان دانسته‌اند و صد البته به قول ناصر خسرو (ص ۳۲۱):

چو جانت قوی شد به ایمان و حکمت بیاموزی آنگه زبان‌های مرغان
 بگویند با تو همه مور و مرغان که گفتند ازین پیشتر با سلیمان
 و به قول مولانا (دفتر دوم، ص ۲۰۷):

ما همه مرغابیانیم ای غلام
 پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر
 بحر می‌داند زبان ما تمام
 در سلیمان تا ابد داریم سیر

مجنون (دفتر پنجم، ص ۵۲۸) چنین بیان می‌دارد:

حقایق و معانی چون شرابه‌های آسمانی گونه‌گون هستند، لیکن کوزه و ظرف یکی است (الفاظ)، و این معانی از رهگذر الفاظ رخ می‌نمایند و این بدان سبب است تا بدانی که معانی از عالم غیب است و الفاظ از عالم شهادت و این جهانی است و کوزه بر همگان عیان است و معانی بس نهان؛ لیکن از نگاه و دیده آنان که با ورای الفاظ سر و کاری ندارند، نهان است و بر محرمان اسرار - که از عبارات به اشارات راه می‌برند - آشکار:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| گونه‌گونه شربت و کوزه یکی | تا نماند در می غیبات شکی |
| باده از غیب است کوزه زین جهان | کوزه پیدا باده در وی بس نهان |
| بس نهان از دیده نامحرمان | لیک بر محرم هویدا و عیان |

این همان حقیقت است که در قرآن کریم آمده است که:

«انه لقرآن کریم * فی کتاب مکنون * لایمسه الا المطهرون * تنزیل من رب العالمین»

(الواقعة، ۷۷-۸۰).

و صد البته باده غیبی و شراب طرب افزای معانی، آنگاه همچون باران آسمان بر جان انسان فرو می‌ریزد که عنایت حق، حواس باطنی را به روی آدمی بگشاید و از این رهگذر آدمی را به دیدار بکشاند که:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| فرق آنگه باشد از حق و مجاز | که کند کحل عنایت چشم باز... |
| گفت یزدان که: تریهم ینظرون | نقش حمام‌اند هم لا یبصرون |

مولانا در مثنوی شریف - که به سبب تنوع و کثرت و وفور اخذ و نقل آیات قرآنی و احادیث نبوی می‌توان آن را تفسیری صوفیانه (زرین‌کوب، بحر در کوزه، ۴) تلقی کرد - به اعتباری با تأویل موافق است و به اعتباری مخالف. او در مثنوی با معتزله، فلاسفه، باطنیه و اخوان‌الصفاء - که دستی گشاده در تأویل‌گرایی دارند - مخالف است و از آنان با تعابیری چون: ارباب وهم، ارباب عقول و اصحاب عقل جزئی و... یاد می‌نماید و بر آن است که تأویل‌گرایان چون به ادراک مراتب مافوق نرسیده‌اند به تأویل دست می‌زنند. او سه منشأ برای تأویل قائل است:

۱. زبان شناسانه، و آن درک ناقص از رابطه زبان و معناست که اگر فرد بتواند درک جدیدی از این رابطه به دست آورد، به یک معنا به تأویل مطلوب رسیده است. عارفان

هماره از تنگنای زبان نالیده‌اند^۱ و آدمیان را دعوت به قلمرو عیان نموده‌اند - که همان عالم جان است - مولانا حدیث «اغتنموا برد الربیع» را زبان شناسانه می‌داند (دفتر اول، ۸۵) و می‌فرماید:

گسفت پیغمبر ز سرمای بهار تن می‌پوشانید یاران زینهار...
 راویان این را به ظاهر برده‌اند هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند...
 آن خزان نزد خدا نفس و هواس عقل و جان همچون بهارست و تقاست...
 پس به تأویل این بود کانه‌فاس پاک چون بهارست و حیات برگ و تاک
 او در این تمثیل، بدون نفی ظاهر به تأویل دست می‌زند و بین ظاهر و باطن جمع
 می‌کند.

۲. روانشناسانه، و آن تأویل امور به سبب مسائل درونی و روانی می‌باشد؛ مثلاً گاه آدمی برای رفع تکلیف به تأویل پناه می‌برد. مولانا داستان آدم و گندم را از این مقوله می‌داند که آدم در برابر نهی خداوند به تأویل دچار گردید - و البته خوردن آدم هم به قضای الهی بود - او در این زمینه (دفتر اول، ۳۶) می‌گوید:

کی عجب نهی از پی تحریم بود یا به تأویلی بدو توهم بود
 در دلش تأویل چون ترجیح یافت طبع در حیرت سوی گندم شتافت
 مولانا تمثیل جفّ القلم را - که آدمی از روی سستی به تقدیر روی می‌نهد - از این نوع
 می‌داند (دفتر پنجم، ۵۲۴) و می‌فرماید:

همچنین تأویل قد جفّ القلم بهر تحریض است بر شغل امم
 کز روی جفّ القلم کز آیدت راستی آری سعادت زایدت
 قصه میوه و دزد در مثنوی شریف (دفتر پنجم، ص ۵۲۱) نمونه دیگری است که دزد

۱. مولانا در مواضع گوناگون در مثنوی، مقالات شمس و فیه مافیه از معانی - که آن را نامی نیست - به باران و بحر تعبیر می‌کند (عالم معانی یا وحدت = Logos) که چون از عالم جان به سوی جهان روان می‌شود، ناگزیر به ناودان ذهن و زبان فرو می‌ریزند و سپس فسرده، نقش و عبارت می‌شوند (عالم کثرت و طبیعت) او (دفتر پنجم، ۵۰۶) می‌فرماید:

آسمان شو ابر شو باران ببار ناودان بارش کند نبود بکار
 آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد

به مقوله جبر - در توجیه کار خود - چنگ می زند:

گفت از باغ خدا بنده خدا گر خورد خرما که حق کردش عطا...

گفت کز چوب خدا این بنده اش می زند بر پشت دیگر بنده اش...

گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیاریست اختیاریست اختیار^۱

تمثیلهای شیطان بر درگاه رحمان (دفتر پنجم، ۵۱۹) و تفسیر ماشاءالله^۲ نیز در این ردیف است و البته به طور کامل حصه خود را در قصه دیرپای نخجیران^۳ می توان یافت.

۳. خرد شناسانه، و آن محال دانستن امری با عقل جزئی است، که اگر به عقل کلی عبور نماییم و به ذوق و تجربه و کشف و شهود برسیم متن (طبیعت یا شریعت) را نارسا نمی بینیم و به تأویل دست نمی زنیم. تمثیل تسبیح موجودات در تاریخ اندیشه اسلامی - که معرکه آرا در تاریخ تفسیر و کلام و عرفان است - از این نمونه است. معتزله در این زمینه، تسبیح فطرت را پذیرفته اند و بر آنند که ساختمان خلقت موجودات به گونه ای است که ما را به یاد خدا می اندازد. مولوی بر این باور است که اگر ما تغییر وجودی بدهیم و به ولادت ثانوی^۴ - که همان پای بر علل نهادن، حواس غیبی را به روی خود گشودن و در یک کلمه، مرگ ارادی است - برسیم بدون کمترین تأویل تسبیح موجودات را می شنویم. و کریمه «و ان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (الاسراء، ۴۴) نیز ناظر به همین لطیفه است که نوعاً آدمیان پرده های پشت را نمی بینند و الحان غیبی را نمی شنوند و لذا امور (آیات در قلمرو تکوین و تشریح) را در معنای حقیقی و اصلی خود نمی یابند. او در مثنوی (دفتر سوم، ۲۳۷) می فرماید:

۱. بحث اراده انسان (جبر و اختیار) از محورهای سه گانه (همراه با آیات موهوم عدم عصمت و صفات پروردگار) است که در زمره آیات متشابه یاد شده اند.

۲. مولانا می گوید: چون حاکم خداست پس او را گیر و بس، حکم از آن دیگران نیست و تأویل حق در این مورد آن است تا تو را گرم و پر امید و چست و چالاک نماید، ولی اگر این امر را تو را سرد کند و از عمل روی گردان - یعنی بگوییم هر چه او بخواهد می شود پس ما چه کاره ایم - این تبدیل است نه تأویل (دفتر پنجم، ۵۲۳).

۳. در مقوله عدم تعارض جهد و جذب و کوشش و کشش و کسب و توکل (نک: دفتر اول، ۲۶).

۴. ناظر به روایت عیسوی: «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین» می باشد (فروزانفر، ۹۶).

از جمادی در جهان جان شوید
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 چون ندارد جان تو قندیلها
 بهر بینش کرده‌ای تأویلها
 غلغل اجزای عالم بشنوید
 وسوسه تأویلها بزدایدت

یادآور شدیم که روش مولانا در تأویل، جمع بین ظاهر و باطن است.^۱ او در این کار در صدد است تا تأویل خود را مدلل سازد و آن با عرضه پیش فرض‌هایی چون عدم نفی ظاهر الفاظ، خروج از تنگنای الفاظ با کمال وجودی و حقیقی دیدن معانی الفاظ و..... می‌باشد. او همین نظر را در مورد نور بودن خداوند دارد (سوره نور، ۳۵) و بر آن است که نور را در مورد خداوند به معنای حقیقی باید به کار برد و در مورد دیگران با احتیاط و به گونه مجاز باید اطلاق کرد. منتها لازمه نور دیدن خداوند تغییر وجودی خویش است. مولوی در این مورد (دفتر سوم، ۳۰۱) می‌گوید:

باغ گفتم نعمت بی کیف را
 کاصل نعمت‌هاست بی شک باغها
 ورنه لا عین رأی چه جای باغ
 گفت نور غیب را یزدان چراغ^۲
 در حقیقت تأویل درست نزد مولانا دعوت به دریافت اسرار امور است که با تجربه عرفانی، شهود باطنی و رؤیت درونی و قرار دادن الفاظ بر معانی حقیقی پدیدار می‌گردد و گرنه مواجهه با الفاظ مشترک و انجماد بر معنای ظاهری و تمثیلی آن رهنز انسان است. مولانا این حقیقت را در تمثیل شراب اولیا (دفتر ششم، ۵۷۳) چنین بیان می‌فرماید:

اشتراک لفظ دایم رهنز است
 اشتراک گبرو مؤمن در تن است
 الله الله چونکه عارف گفت می
 پیش عارف کی بود معدوم شی
 فهم تو چون باده شیطان بود
 کی تو را فهم می‌رحمان بود
 اساساً ریشه‌های تأویل، به نوع ذهنیت، تجارب باطنی^۳، پیش فرض‌ها، زمینه‌های

۱. جمع بین تشبیه و تنزیه است که اساس اندیشه اهل معارف بالله بر آن استوار است و کتاب خدا نیز به هر دو گونه - تشبیهی و تنزیهی - سخن رانده است و در این کار حکمت‌های فراوان نهان است.

۲. تمثیل نور در پدیده‌شناسی ادیان، رایج‌ترین و کامل‌ترین تشبیه در بیان حقیقت مطلق است که از دیر باز در عالم اسلام نیز در این مورد آثاری تألیف شده و تأویلهای ظریف پرداخته شده است. مولانا به پیروی از غزالی - در مشکاة الانوار و نیز احیاء علوم الدین - چنین دیدگاهی را عرضه داشته است. در این مورد بنگرید به: حکمت، ۲۴۳-۲۶۱.

روحی و فکری و جهان‌شناسی^۱ افراد باز می‌گردد که اگر بتوان از تنگنای الفاظ جدا شد و از عرصه پرتزاحم صورت و کثرت به فراخنای طربناک عالم معنا و وحدت بازگشت - که این هم تنها با کشاندن خویش به مرتبه بالا دست می‌دهد - به تأویل درست دست یافته‌ایم، چنانکه انبیا و اولیا و عرفا راه یافتند بدون آنکه به تأویلات نادرست و تکلف‌آمیز دست یازند.

نتیجه

تأویل دریافت باطن است و راه بردن به اشارت، با عدم نفی ظاهر و عبارت، لیکن با راه بردن به سرچشمه نزول الفاظ و عبارات. قطعاً این نوع تأویل از مقوله تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید، بلکه با دریدن حجابهای ظاهر و ورود به عالم قدس و اتصال روح عارف با دنیای نامرئی و غیب جهان و جهان غیب پدیدار می‌شود که البته هر دوی اینها را - تفسیر و تأویل - با استمداد از پروردگار باید یافت. مولانا در مثنوی (دفتر پنجم، ۵۲۴) این حقیقت را چنین می‌سراید:

| | |
|----------------------------|---|
| معنی قرآن ز قرآن پرس و بس | وز کسی کآتش زده است اندر هوس |
| پیش قرآن گشته قربانی و پست | تا که عین روح آن قرآن شده است |
| روغنی کو شد فدای گل به گل | خواه روغن بوی کن خواهی تو گل ^۲ |

منابع:

احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، شالوده‌شکنی و هرمنوتیک، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.

حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، با تصحیح و سه مقدمه و حواشی و تکمله و کشف‌الایات و کشف‌اللغات، به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳ ش.

1. Cosmology.

۲. مولانا یکی شدن روح انسان کامل را با قرآن و جان جهان، سبب یکی شدن اراده آنان می‌داند که به راهیابی به حقیقت کتاب خدا منتهی می‌گردد و این موضوع به دیگر زبان در حدیث «قرب نوافل» آمده است.

- حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
- همو، بحر در کوزه، تهران، انتشارات محمدعلی علمی، ۱۳۶۷ش.
- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.
- محمدخانی، علی اصغر، نامه شهیدی، چاپ اول، تهران، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی شریف، تهران، کتابفروشی اسلامیة، بی تا.
- ناصرخسرو، حمیدالدین، دیوان اشعار، به اهتمام و تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات علی اکبر دهخدا، تهران، دنیای کتاب، بی تا.
- نصر، سیدحسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱ش.