

نگاه مترجم

در ایران تولد مردم‌نداشتیم

باشد، بنابراین اندیشهورزی اصیل در ایران چیزی خواهد بود شبیه کاری که علامه نائینی در دوران مشروطه انجام داد و استدلال کرد که استبداد از مصادیق شرک است و ما مسلمانان مدعی توحید نباید به آن تن دهیم. در ایران به دلیل سلطه فقه بر حقوق ویژه بزرگ ضعف فقه شیعه در حقوق عمومی هنوز نظر پیرداری عمیقی در حوزه عمومی انجام نشده است. علامه نائینی هم حداکثر نظریه سیاسی داده وقتی نوبت عرضه نظریه حقوقی رسید، چیزی بیش از شیخ انصاری ارائه نمی دهد و همان سخنان شیخ انصاری را تکرار می کند. نائینی در نظریه سیاسی اما پهلوانی می کند و ضمن مقابله با استبداد زمینه را برای ایجاد نظام مشروطه فراهم می آورد. در اینجا باید اشاره کرد که برخلاف نظر استاد ما شاء الله آجودانی که معتقد است ایرانی‌ها مشروطه را معوج و ایرانی کردند، مشروطه ذات خاصی ندارد و مشروطه ایرانی همیشه مشروطه ایرانی است همچنان که مشروطه انگلیسی همیشه انگلیسی است.

دغدغه لاگلین این است که مخروط نگاه حقوقی افراطی را کله‌ها و معکوس کند. این یعنی اینکه به جای آغازکردن از هنجارهای حقوقی از موضوع حقوق شروع کند. موضوع حقوق عمومی، حکمرانی دولت است و از نظر لاگلین توجه به موضوع حقوق عمومی جهت گیری نظری حقوق عمومی را تغییر می دهد. بنابراین کار لاگلین به یک معنا واقع گرایی و به یک معنا پدیدارشناسی است. او می خواهد پدیدارشناسی را وارد مطالعات حقوقی کند تا دانش حقوقی از یک هنجارگرایی افراطی نجات یابد. این جان کلام لاگلین است که گرایش تاریخی هم دارد و طبق آن معتقد است، با جست وجو و کوشش در ریشه‌های تاریخی این سخنان می توان به یک منطقی رسید. او اقرار می کند، شباهت اندیشگی کسانی که او روی اندیشه آنان کار می کند زیاد نیست و اختلافات نظری زیادی دارند اما تلاش می کند ریشه پیوند این متفکران را بیابد و بفهمد موضوع مسئله مشترک آنها چیست که آنها را ادا داشته راجع به تأسیس اقتدار فکر کنند. مسئله بعدی



محمد راسخ
استاد حقوق عمومی

به کارگیری برخی اندیشه‌های نو در کشور ما، نیازمند برخی تدقیق‌ها و دقت نظرهاست زیرا ما بر لبه تیزی قرار داریم و استنمام من در این ۱۰ سال اخیر این است که برخی از کوشش‌های نظری - آگاهانه یا ناآگاهانه - به سوی توجیه استبداد حرکت می کنند. کوشش نظری من این است که در نگاه به واقعیت و نگاه نو به حقوق عمومی، نخست این نگاه دانش‌گاهی و تحلیلی را بعدرستی دریابیم و در این تأمل کنیم که در ظرف و زمینه ایران چنین نگاه‌هایی در کجا قابل طرح است و موضوع بحث ما در بافت و زمینه خود از کجا شروع می شود. خوب است به این فکر کنیم که اگر قرار است تطبیقی بیاندیشیم، بدانیم ما در کدام برهه یا برش از تاریخ حقوق عمومی و فلسفه سیاسی در اروپا قرار داریم؟ من در مقدمه نخستین ترجمه‌ام از پروفیسور لاگلین، بدین نکته اشاره کردم که ما حداقل ۲۵۰ سال فاصله مفهومی با اروپا داریم. بنابراین سخنانی که امروزه در اروپا مطرح می شود، به عین‌ه در ایران قابل اعمال نیست. مادر مر حله تمدنی، سیاسی، فرهنگی و در بافت و زمینه‌ای نیستیم که آن سخنان عیناً راجع به ما صادق باشد. بنابراین قصد این نیست که با طرح و ترجمه آرای لاگلین یا جان موریس کلی یا هربرت هارت بگویم که ایده‌های آنها روی ما به طور مستقیم قابل اعمال است و مصداق دارد. خیر، اصلاً و ابدا چنین نیست. در مقدمه مقاله «مدرنیته و حقوق دینی» نوشتم که مدرنیته وارداتی نیست و این فرآیند شباهتی دارد با پیوند عضو که وقتی می تواند انجام شود که بالای ۷۰ درصد شباهت ژنتیک وجود داشته

همین تأسیس اقتدار است زیرا حقوق عمومی با تأسیس اقتدار سروکار دارد. لاگلین در این کتاب به کرات این نکته را هم تکرار می کند که قانون وجهی از تجربه انسانی است. به این امر باید دقت کرد زیرا آن تجربه انسانی که در مرکز حقوق قرار دارد، امر سیاسی (The Political) است. قانون وجهی از امر سیاسی است و برای همه کسانی که در حوزه حقوق به طور اعم فعالیت می کنند، چنین نکاتی می تواند مورد توجه قرار بگیرد.

لاگلین می خواهد موضوع را وارد مفهوم کند. اتفاقاً در ایران نگاه حقوقی نگاه حرکت از هنجار به واقعیت است. لاگلین قصد معکوس کردن این امر را دارد و آنچه دکتر کاشی گفت نزدیک بود من ایشان را وسط بحث بیوسم. ما از لاگلین یک چیز یاد گرفتیم و آن تولد مردم است. مادر ایران تولد مردم ندانستیم. به امید جشن تولد مردم. این پیام لاگلین است. ما در قرن‌های شانزدهم و هفدهم اروپا به سر می بریم و مردم هنوز تولد نیافته‌اند. لذا سخن گفتن از قواعد نانوشته حقوق اساسی در نظر نگرفتن این وضعیت کشور ماست. لاگلین از سنتی در ۵۰۰ سال اخیر صحبت می کند که پس از تولد مردم شکل گرفته است. مباحث ژان بدن و تامس هابز حول محور رضایت و چگونگی تأسیس اقتدار است. این بحثی است که به گوش ما حقوقدانان ایرانی اصلاً نخورده است. حقوق جدید در ایران به دلیل تأثر از سنت‌هایی خاص - چه سنت فقهی، چه سنت اروپایی - خیلی زمانبندیست است. من از لحاظ نظری با مارتین لاگلین اختلاف نظر دارم ولی دلیل اینکه می گویم او را در کنار هارت و دورکین معرفی کنم این است که لاگلین دست به کاری مهم می زند و آن اینکه، نگاه تیره هنجارگرایانه ما ایرانیان را می گیرد و به جای آن نگاهی واقع‌گرایی می گذارد. این همانی است که دکتر کاشی اشاره کردند و طبق آن، مادر ایران تولد مردم ندانسته‌ایم. این بدین معناست که در میان ما هنوز دوست شکل نگرفته است. این کتاب تعارض دو سنت آزادگرای مشروطه و سنت خرد دولت یا کشورداری است. ما هنوز فاقد این دو سنت هستیم. شق سومی به نام استبداد هم البته هست که در این کتاب غایب است زیرا ۵۰۰ سال است که به تدریج از اروپا غایب شده است. عصر روشنگری اوج حذف سنت استبداد و دولت مطلقه است. پس ما اگر می خواهیم در ایران نظر پیرداری حقوق عمومی داشته باشیم، نمی توانیم پرتیکس و رویه استبداد را قواعد نانوشته حقوق اساسی در نظر بگیریم.

نگاه منتقد / ۴

قانون اساسی شرکت سهامی نیست

آزاد باشند. هر گرایش فکری باید آزاد باشد که نظرش را بیان کند و میان دکتربین‌ها گفت‌وگو جریان داشته باشد. در ارتباط با نظم سیاسی و اینکه لیبرالیسم بتواند دولت آزادی خواه و برابری خواهی را تشکیل بدهد لازم است روشی در پیش گرفته شود که مردم در آنچه مربوط به نظم عمومی و منافع ملی و حاکمیت ملت است، به اجماع برسند. بنابراین نمی شود یک دکتربین، یک مذهب و... فرمانفرمایی کنند. رالز اینجا راه حل را در منافع عمومی و حقوق عمومی می یابد و می گوید بدین طریق می توان همکاری و همفکری داشت. یعنی نظری مشترک داشته باشیم و سبک زندگی ما هم با یکدیگر همراه باشد. در اینجا تکثر با همبستگی ملی گره می خورد. بنابراین خوب است استابید حقوق از منظر فلسفه سیاسی رالز هم نگاهی به حقوق داشته باشند و مسئله امر سیاسی و امر حقوقی را از این زاویه بنگرند.

رالز در کتاب «نظریه‌های درباره عدالت»، دو اصل آزادی و برابری را به عنوان اصول عدالت مطرح می کند و می گوید، جامعه‌ای می تواند از نظر سیاسی به اجماع برسد که این دو رکن را مورد توجه قرار دهد. صورتبندی رالز دقیق و روشن است و کمک می کند نظم سیاسی پدید آید، قانون اساسی تدوین شود و جامعه دموکراتیک شکل بگیرد. برای نمونه انقلابی رخ می دهد. کسانی چون رالز یا کانت می گویند رخ دادن انقلاب به اراده شخص یا سازمان و حزب خاصی نیست. وقتی انقلاب به پیروزی رسید، مجلس نمایندگان مردم قانون اساسی را تدوین می کند. این قانون اساسی چگونه باید تدوین شود؟ دکتر کاشی گفتند، در فضای غلیظ حماسی انقلابی این قانون تدوین می شود. رالز و کانت می گویند، قانون اساسی -وقیل از آن اصول عدالت باید در وضعیتی تدوین شود که افراد خردمندی در مجلس براساس خواست و اراده مردم و با در نظر گرفتن منافع شخصی، گروهی، سازمانی و دخالت‌های خارجی... و... آن را تدوین کنند. پس قانون باید از هرگونه امواج سیاسی، نفع طلبی، اعمال نفوذ و موج انقلابی یا ضدانقلابی فاصله بگیرد. اینجاست که ما با وضعیتی نخستین مواجه می شویم. از نظر کانت پس از تدوین و اجرای قانون اساسی، انقلاب پایان یافته است. انقلاب امری نیست که همیشه حضور داشته باشد، همه جاروحش با ما باشد و ما در فضای روحانی آن تنفس بکنیم. پس از وقوع انقلاب، تغییر رژیم و تدوین قانون اساسی جدید، دوره انقلاب تمام شده است. کانت با لطافت می گوید، می توان سالی یکبار انقلاب را به ی یاد آورد و با آن تجدید عهد کرد. انقلاب خیلی از قالب‌ها را می شکند و خیلی فضاها را باز می کند و به خیلی از استعدادها فرصت شکوفایی می دهد. البته خونریزی هم دارد که ای کاش نداشت. به هر روی اما بعد از این مراحل، پرونده چیزی به نام مشی و روش، نهاد انقلابی، انقلاب فرهنگی و... بسته می شود.

هم در قانون اساسی مشروطه و هم در قانون اساسی جمهوری اسلامی، ما شاهد چالش قدرت‌های داخلی برای تعیین چگونگی تدوین قانون اساسی بودیم. در قانون اساسی مشروطه نقش شریعت‌گرایان، به سرکردگی فضل الله نوری را نباید سدها گرفت. او تلاش‌هایی داشت و بالاخره توانست مشروطه را با چار خود را در تنظیم کند که در متمم دوم قانون اساسی مشروطه ذکر شد و بعدتر خود را در شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی نشان داد. به هر روی، اما اینکه اصناف گوناگون اعم از بازاری، روحانی، نظامی و... گمان کنند که تدوین قانون اساسی شرکت سهامی است و هر کسی باید سهم خود را داشته باشد و هر که زور بیشتری داشته باشد، باید سهم بیشتری به دست آورد، روش کارساز برای تدوین قانون نیست و آینده روشنی را رقم نمی زند.



سیدعلی محمودی
عضو هیئت علمی دانشکده روابط بین‌الملل

برخی از مطالب در این کتاب برای من پرسش برانگیز است. نکته اول، تقدم سازماندهی (institution) بر اصول اخلاقی و حقوقی است. طبق این تقدم، سازمان و تشکیلاتی وجود دارد و به سامان می رسد و بعد در فرآیندی اخلاقی و قانون موضوعیت پیدا می کنند. این روش را اگر با دوران روشنگری (از قرن هجدهم تا قرن بیستم) مقایسه کنیم، درمی یابیم که در دوران مورد اشاره، مینا و اساس، اصولی هستند که خود مسیر و باورهای سازمان و تشکیلات را معین می کند. بنابراین در کتاب لاگلین شاهد نوعی جابه‌جایی هستیم زیرا در کتاب سازمانی با کارکردی وجود دارد و این سازمان است که ما را به منزلگاه قانون، حقوق و اخلاق نزدیک می کند. پرسشی که اینجا مطرح می شود این است که کجای این فرآیند توقف می کنیم و درباره نظریه حقوق سیاسی بحث می کنیم و پاسخ پرسش‌ها و جواب‌ها به نیازهای حقوقی اتمکلی می شویم؟

نکته دوم، در ارزش‌های جهان شمول است. اینجا نیز باید فرآیندی سیاسی وجود داشته باشد که در این فرآیند، ارزش‌ها در پی نظمی که از آن صحبت کردیم، پیش می آیند. طبق این تفسیر، این فرآیند سیاسی است که ارزش‌ها و اصول را مشخص می کند. باز اینجا سیالیتی مشاهده می شود که مشخص نیست چه نوع سکنایی می تواند برای ما فراهم کند. در میان فلاسفه دوران مدرن، کانت از اصول شروع می کند. هابز از انسان شروع می کند. لاک از قانون طبیعی و حقوق طبیعی شروع می کند و در «رساله دوم حکومت مدنی» قانون طبیعی را قانون الهی می داند. البته در اینجا منظور لاک از الهی، نظامی تئولوژیک نیست. لاک به حاکمیت ملی، آزادی، عدالت، حقوق بشر و زیست‌بشری اعتقاد دارد. بنابراین وقتی از هنجارها در کتاب لاگلین صحبت می شود، نمی شود به‌طور کلی گفت که هنجارهایی وجود دارد. این هنجارها هم جایگاهی دارند و در مسیر سیاست‌سوزی باید هنجارها را معین کرد، در ضمن هنجارها نه جهانشمول، بلکه تابعی از روند سیاسی هستند. در این بحث از لاگلین انتظار می رود که بین مکتب‌های اخلاقی بحثی را باز کند و بگوید کدام مکتب اخلاقی مدنظر است. به هر روی این مکاتب سیر تحول و تطور زیادی داشته‌اند. برای نمونه فایده گرایی به چهار مرحله تقسیم شده است یا در مکتب وظیفه‌گرایی بحث «تزام فعالیت اخلاقی» پیش آمده و این پرسش پیش کشیده شده که چقدر وظیفه‌گرایی برای سیاست سودمند است؟

عبارتی در کتاب هست مبنی بر اینکه قدرت مردمی که آماده اند منافع شخصی آنی را فدای خیر عمومی کنند گونه‌ای از قدرت سیاسی است. در چنین وضعیتی شهروندان در ارتباط با نظم سیاسی کاری که انجام می دهند این است که یک مسیر عام و جامعه‌محور را در پیش می گیرند که در آن وقتی منافع جمع اقتضا کند، باید منافع شخصی را کنار گذاشت تا منافع ملی تأمین شود. این دیدگاه مرا به یاد نظریه جان رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» انداخت. رالز معتقد است دکتربین‌های مختلف سیاسی، دینی، اجتماعی، فرهنگی و مراسمی وجود دارد و همه این دکتربین‌ها و نهادهایی که این دکتربین‌ها تأسیس می کنند، باید در جامعه دموکراتیک

نگاه منتقد / ۳

لزوم همگرایی با ارزش‌های جهانی



حسن وکیلان
دانشیار حقوق عمومی

امروز ۴۵ سال از تأسیس جمهوری اسلامی می گذرد و در جایگاهی هستیم که نثره عملی اندیشه‌هایی را که در آغاز داشتیم، می توان مشاهده کرد. فکر نمی کنم از دو قانون اساسی سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۶۸، گواهی روشن دریافت شود که نشان بدهد ما درک درستی از مفاهیم مدرن در حوزه حکمرانی ندانسته‌ایم. کاری که در این ترجمه انجام شده است می تواند اهمیت مسئله رابطه امر سیاسی و امر حقوقی را نشان بدهد. دکتر راسخ در مقدمه کتاب به زیبایی از «داد و ستد» این دو امر سخن به میان آورده‌اند. موازنه بین نظر و عمل هم در این میان اهمیت دارد. طرح‌های انتزاعی و مبتنی بر محاسبات دقیق هیچ‌گاه در عمل محقق نمی شوند. تعاملی نیز باید میان هنجار و واقعیت اتفاق بیفتد. از همه مهمتر اینکه رابطه میان ارزش‌های جهانشمول و بومی تولیدشده در سنن و رویه‌های حکمرانی چگونه باید باشد؟ یکی از حقوقدانان می گوید قانون اساسی، سیاست به عبارت دیگر است. بدین ترتیب او شأنی حقوقی برای سیاست قائل نیست و آن را کاملاً به مدیریت تعارض، تزام منافع و غلبه قدرت نسبت می دهد. در مقابل کسانی هم هستند چون نیک باربر که روی ارزش‌های جهانشمول و ملی تأکید می کنند و می گویند ما در زمانه‌ای هستیم که نمی شود هر کشوری دور خود دیواری بکشد و ارزش‌های کاملاً بومی و ملی را مبنای حکمرانی خود قرار دهد. طبق این برداشت در جهان امروز ارزش‌های جهانشمول وجود دارند. من روی تأکیداتی که بر بومی گرایی می شود و اینکه بر چی می گویند ما باید حتماً از درون سنت خودمان قضایی جدید برای درک حکمرانی ایجاد بکنیم؛ خوش بین نیستیم. ما در موقعیتی تاریخی قرار داریم که اتفاقاً باید با ارزش‌های جهانی همگرا شویم، بنابراین باید بر هنجارگرایی (normativism) تأکید کنیم. البته اینجا هم موازنه‌ای میان ارزش‌های جهانشمول و ارزش‌های ملی لازم است زیرا نمی توان یکی از آنها را کنار زد و دیگری را به‌تنهایی برگرفت. در نظر همه خواهند گفت، پله چنین خواهیم کرد اما باید توجه داشت که این در سخن آسان است. گاه تصویر فریبنده‌ای از اصالت به ما عرضه می شود که می گوید فقط باید بومی سازی کنیم و باید همه افکار از درون نشأت بگیرد. من لزوماً آن را ناپسند نمی دهم و متوجه هم که لاگلین هم چنین تأکیدهایی دارد، اما من به موازنه بین درون و بیرون بیشتر معتقدم و آنچه از لاگلین نیز در می یابم این است که باید بین امر سیاسی و امر حقوقی موازنه‌ای برقرار شود. در چنین حالتی نمی توان امر حقوقی را از وجه هنجاری آنی تهی کرد. حتی با توجه به موقعیت تاریخی ما شاید لازم باشد که تأکید بیشتری بر هنجارگرایی داشته باشیم. ما نیازمند معیاری هستیم زیرا درون سنت دموکراتیک که آزادی در آن ستبر باشد، نبوده‌ایم. ازفضا، برعکس درون سنت استبداد بوده‌ایم که در آن استبداد به طرز بی‌مدام تولید و بازتولید می شود. جالب آنکه این بازتولید از مجرای همین مفاهیم مدرن نیز صورت می گیرد. البته در این زمینه دانشمندان علوم سیاسی همیشه از دانشمندان حقوق جلوتر بوده‌اند. بروس آکرمن می گوید، حقوق نباید در قالب و شکل باقی بماند و اهداف خود را فراموش کند. برای مثال سه قوه بودن در بحث تفکیک قوا موضوعیت ندارد، بلکه آنچه مهم است حفظ حقوق بنیادین و آزادی است.

حافظ گنجینه موسیقی ایران



عطا نویدی

پژوهشگر موسیقی ایرانی

تاریخ درگذشت هنرمند، آغاز جاودانگی اوست. از این تاریخ هر چه بگذرد غباری بر شخصیت فردی و قضاوت‌های شخصی می نشیند و جنبه‌های هنری و حرفه‌ای او جلوه‌ای بیشتر خواهد داشت. هر چه از ۱۲ اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۳ می گذرد، نقش محمدرضا لطفی در تاریخ موسیقی ایران نمایان‌تر شد و قضاوت‌ها درباره شخصیت فردی، گرایشات و عقاید او کم‌رنگ‌تر می شود.

تاریخ موسیقی ایران در سده‌های اخیر شاهد چند چهره برجسته و تأثیرگذار است که محمدرضا لطفی بدون تردید یکی از این چهره‌های انگشت‌شمار است. لطفی به یک نوازنده، نه یک سرپرست گروه و نه یک آهنگساز؛ بلکه یک جریان‌ساز در تاریخ موسیقی است. بررسی جنبه‌های مختلف حرفه‌ای او نیاز به یک پژوهش جامع و کامل دارد که امیدوارم روزی همکاران، هم‌دوره‌ای‌ها، شاگردان و دوستان او در کنار پژوهشگران موسیقی در کنار هم این مهم را رقم بزنند. چرا که شاید نقشی که صبا، وزیر و یا خالقی در زمانه خود در موسیقی ایران ایفا کردند، محمدرضا لطفی در دوره و زمانه خود برعهده داشت.

لطفی زمانی گروه شهیدا را تأسیس کرد که شاید به‌زعم او و معدود دغدغه‌مندان سنت و اصالت، موسیقی ایرانی از ریشه‌ها، سنت و حتی از خود دور شده بود.

آنچه لطفی در ذهن داشت همان اندیشه‌ای بود که داریوش صفوت را سال‌ها پیش ترغیب به تأسیس مرکز حفظ و اشاعه موسیقی ایرانی کرده بود. گروه شهیدا مانند هر پدیده دیگری در طول دوران فعالیتش شاهد فراز و فرودهای بسیاری بود اما آنچه لطفی در طول سالیان دراز سرپرستی گروه شهیدا بر آن تأکید داشت، نگاه ویژه به سنت، اصالت و به‌طور ملموس حفظ و نگهداری ردیف موسیقی ایرانی بود. شایان ذکر است که موسیقی لطفی، موسیقی ردیف دستگاهی بود و او تمام همت خود را در زندگی کاری‌اش برای حفظ این میراث و گنجینه ارزنده ایرانیان به‌کار برد.

یکی از موارد قابل توجه در آثار لطفی، نگاه اصیل و ریشه‌ای آن به سازهای ایرانی است. لطفی همواره تأکید جدی به این مورد داشت که هر ساز، صدای واقعی و اصیل خود را در گروه داشته باشد، نکته‌ای که در بسیاری از گروه‌نوازی‌های سال‌های اخیر مغفل مانده است. او تأکید داشت جملات نی باید آوایی باشد، نه آنکه بخواهد جملات تاز را بانی بنوازد. یا آنکه کم‌انچه صدای واقعی خود را داشته باشد، نه آنکه نقش ویولن در گروه داشته باشد و....

یکی دیگر از اثربخشی‌های لطفی در موسیقی ایران، وارد کردن ساز دف به گروه‌نوازی آنسامبل ایرانی بود که برای نخستین‌بار در کنسرت نوا (چهره‌به‌چهره) با نوازندگی بیژن کامکار آن را رقم زد و ساز دف که تا پیش‌ازین در موسیقی آئینی کردستان وجود داشت، به موسیقی ایرانی وارد شد و ازاین منظر ساز دف وام‌دار جسارت لطفی است.

لطفی در زندگی کاری‌اش دوران مختلفی داشته که بررسی آن نیازمند مجالی بیشتر است. از همکاری‌هایش با هنرمندان برجسته تا کانون چاووش و... اما دوره‌ای که به‌زعم نگارنده این سطور از برجسته‌ترین دوران کاری لطفی است، برمی گردد به دو دهه آخر زندگی لطفی یعنی دوران تأسیس مکتب‌خانه میرزا عبدالله که اتفاق برجسته در تاریخ موسیقی ایران بود. لطفی در مکتب‌خانه، استعدادهای پرورش‌یافتگان کانون موسیقی را شناسایی می کرد. پرورش و آموزش داد. این صادق ریشه‌های موسیقی ایرانی‌اند و همین برای ماندگاری هنرمند کفایت می کند.

شاید این تکرار بی‌پرده نباشد اگر بگویم نام محمدرضا لطفی در تاریخ موسیقی ایران کنار تأثیرگذارانی چون وزیر و خالقی و صبا قرار دارد. یادش گرامی باد.

