

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

- | | |
|---|-------------------|
| ریشه های زبان فارسی ادبی | ژلبر لازار |
| پلی بر فراز نهر سوون | نادر نادرپور |
| نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران | احمد کریمی حکاک |
| درونمایه های شعر مشروطه | ماشاءالله آجودانی |
| پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران | علی شرقی |
| جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار؛ پرسشی پیرامون آینده ایران | غلامرضا افخمی |
| گذری و نظری: | |
| پای صحبت شهرنوش پارسی پور | فرزانه میلانی |

نقد و بررسی کتاب:

- | | |
|---|---------------|
| روان پریشی فرهنگی و مجادله صد ساله با غرب | علی بنوعزیزی |
| باغی در دل کویر، باغی در کویر دل | جلیل دوستخواه |

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سورن
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاء الله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهروش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

سال یازدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۲ (۱۹۹۳)

ژیلبر لازار

ریشه‌های زبان فارسی ادبی

در نگاه نخست، عنوان این مقاله باید اندکی غیرعادی به نظر آید زیرا ریشه‌های زبان فارسی دیرگاهی است که شناخته شده. در واقع، بیش از یک صدسال پیش، ایرانشناس بزرگ فرانسوی، جیمز دارمستتر (James Darmesteter) در کتاب خود *Etudes iraniennes* [مطالعات ایرانی] نشان داد که زبان فارسی امروزی ادامه‌ی زبان فارسی باستان داریوش و خشایار شاه است، همان‌گونه که فرانسه و ایتالیائی ادامه‌ی زبان لاتین است. آنچه که در زبان فارسی پدیده‌ای ارزنده است در میان زبان‌های دیگر دنیا به ندرت دیده می‌شود و آن این است که آثار و اسناد تحول و تطوّر این زبان را در سه دوران تاریخی در دست داریم:

* عضو آکادمی زبان و ادبیات فرانسه.

فارسی باستان (فرس قدیم)، در نوشته های مانده از دوران هخامنشی، فارسی میانه (پهلوی) در نوشته ها و متون ادبی پهلوی و بالاخره فارسی نوین، که بیش از یک هزار سال زبان تکلم در کشورهای ایرانی، و زبان ادبی مورد علاقه در سرزمینی گسترده از شبه جزیره بالکان تا خلیج فارس و از آسیای میانه تا بنگال بوده است.

تاریخ تطّور زبان در جهان ایرانی چندان ساده نیست، زیرا آئینه تاریخ عمومی کشورهای عضو این جهان است که در آن در طول زمان کوچ ها و تهاجم ها روی داده، امپراطوری ها بنا گردیده و ویران شده و مرکز قدرت بارها از شمال به جنوب و از باختر به خاور و برعکس در حرکت بوده است. از آن جا که مرکز فلات ایران کویری خشک زار است شگفت آور نیست که کانون قدرت نه در این مرکز که گاه در این و گاه در دیگر کناره فلات مستقر شده باشد. بدینسان، سرگذشت زبان فارسی در درازنای تاریخ پُرماجرای سیاسی و اجتماعی این سرزمین شکل گرفته است.

فرامین و نوشته های پادشاهان هخامنشی در مراسم رسمی به فارسی باستان و به خط میخی بر بناهای سلطنتی یا صخره های سنگی بلند - که کمتر کسی توانا به خواندن آن بود - حک می شد. اما به نظر نمی رسد که این زبان نقش سیاسی و یا اداری ایفاء کرده باشد. زبان اداری آرامی بود. به این زبان بود که فرامین سلطنتی به ایالات ایران فرستاده می شد و یا پیام های فرمانداران ایالات به پایتخت می رسید. درباره این که آیا فارسی باستان زبان گفتاری آن دوران بوده اطلاعی در دست نیست. اما می توان حدس زد که این زبان به عنوان زبان گفتاری در ایالت فارس و نواحی همسایه آن به تدریج رایج شد، زیرا، پس از پایان تسلط یونانیان و سپس سلطنت اشکانیان، فارسی باستان به صورت فارسی میانه زبان مسلط در جنوب ایران گردید.

در سده سوم پس از میلاد نوشته های نخستین پادشاهان ساسانی به سه زبان ضبط شده اند: پارسی، فارسی میانه و یونانی. پارسی زبان فرمانروایان اشکانی بود که قلمرو حکومت خود را به تدریج از شمال خراسان بر همه ایران گسترش دادند و سرانجام تیسفون را در بین النهرین پایتخت خود کردند. فارسی میانه زبان فرمانروایان ایرانی ساسانی بود که از ایالت فارس برخاستند، بر پادشاه اشکانی چیره شدند و برجای او در تیسفون نشستند. در این دوران پارسی و فارسی میانه هر دو نه تنها زبان های رسمی بلکه بی تردید زبان گفتاری و

محاوره ای نیز بودند: پارتی در شمال و فارسی میانه در جنوب ایران. این هر دو زبان محل سنت های مهم فرهنگی نیز بودند و گرچه آثار چندانی از دستاوردهای فرهنگی آن دوران در دست نیست، شواهد غیرمستقیم حاکی از آن است که به این زبان ها مطالب مذهبی، فلسفی و ادبی بسیار بیان می شده است. بویژه، رامشگران اشکانی پُرآوازه بودند و سرودهای آنان مورد توجه و علاقه خاص قرار داشت. در سرزمین ایشان بود که خاطره افسانه های کهن از نسل به نسل نقل می شد و سنت حماسی که در شاهنامه فردوسی به والاترین و روشن ترین جلوه خود رسید پدیدار گشت.

در چهار سده فرمانروایی ساسانیان دگرگونی های اساسی در وضع زبان در ایران پدید آمد. پارتی دیگر به عنوان زبان رسمی بر جای نماند و از سده چهارم به بعد همه کتیبه ها به زبان فارسی نوشته شدند. از سوی دیگر، براساس یک متن کهن مانوی در سده سوم مردم خاور ایران، یعنی خراسان کنونی، تنها به پارتی سخن می گفتند و به زبان فارسی آشنا نبودند، زیرا هنگامی که مانی، پیامبر کیش تازه، که خود به فارسی وعظ می کرد، در پی آن بود تا مُبلّغی برای پراکندن کیش خود به خراسان بفرستد باید کسی را برمیگزید که به پارتی سخن می گفت.

با این همه سندی در دست نیست که در دوران اسلامی این زبان در خراسان برجای مانده باشد، و امروز نیز همه گویش های این منطقه از گونه های فارسی محلی به شمار می آیند. شگفت آور این است که هنوز در ایالات شمال باختری ایران به بسیاری از گویش های مشتق از زبان پارتی می توان برخورد. آشکار است که در دوران ساسانی، فارسی به عنوان زبان مکالمه به خطّه گسترده ای بیرون از جنوب ایران، به شمال و خاور ایران بویژه به خراسان، راه یافت و در این ایالت جانشین زبان پارتی شد. آرتور کریستنسن (Arthur Christensen)، ایرانشناس نامدار دانمارکی، معتقد است که رواج زبان فارسی در این مناطق ناشی از ایجاد مراکز نظامی در خراسان، به منظور دفاع از قلمرو امپراطوری در برابر هجوم ساکنان آسیای میانه، بود.

پس از پیروزی اعراب در ایران، فارسی گفتاری همچنان به سوی خاور پیش رفت و به وسیله سپاهیان و بازرگانان به ماوراءالنهر و افغانستان کنونی رسید. می توان فرض کرد که برای فاتحان عرب، فارسی، بسیار بیشتر از عربی، زبان تبلیغ و نشر اسلام در میان مردم این نواحی بود. از همین رو،

سرانجام فارسی جانشین زبان های محلی از جمله سغدی و دیگر گویش ها شد. و در همین مناطق، در مرزهای خاوری ایران، بود که فارسی زبان ادبی این جوامع گردید. این درست است که فارسی میانه ادبی در این زمان هنوز کاملاً از میان نرفته بود و زرتشتیان به آن سخن می گفتند و حتی بخشی بزرگ از آثار ادبی پهلوی که برجای مانده در قرن نهم میلادی در جنوب ایران نوشته شده. اما، این آثار عملاً به نوشته های مذهبی کیش زرتشتی محدود بود. تقریباً در همین اوان زبان تازه ادبی دیگری، بر پایه گویش های محلی این ناحیه، در خاور ایران جان گرفت. به نوشته مؤلف تاریخ سیستان، اندکی پس از نیمه سده نهم میلادی، در سیستان نخستین ابیات شعر جدید فارسی سروده شد. اما در ماوراءالنهر و خراسان، و در دوران سامانیان، بود که نخستین شاهکارهای شعر فارسی به قلم شاعرانی چون شهید بلخی، رودکی، ابوشکور، دقیقی و فردوسی بزرگ که خود از سده دهم به بعد الهام بخش بسیاری از شاعران دیگر در جهان ایرانی و همچنین در هند، آسیای میانه و کشورهای ترکی زبان در آسیای صغیر بود. نوشته شد.

بنابراین، فارسی گویش محلی جنوبی ترین ناحیه ایران بود که به عنوان یک زبان مکالمه به تدریج از جنوب به شمال و خاور ایران گسترش یافت و آنگاه در منتهی الیه شمال خاوری ایران به زبان ادبی آن ناحیه تبدیل گردید و از آن جا به باختر و جنوب ایران رفت و سرانجام در بخشی بزرگ از آسیا ریشه دواند.

تا این جا تاریخ پیدایش و بالندگی زبان فارسی روشن است. اما هنوز معطاهایی چند در این مورد باقی است که باید آن ها را بر رسید:

۲۱) معنای نخست و یا بهتر بگوییم دو معنای نخست را ابن مقفع، دانشمند نامدار ایرانی که پایه گذار نثر عربی و مترجم کلیله و دمنه از فارسی میانه به عربی بود، مطرح کرده است. او، در مروری بر تاریخ زبان های ایرانی می گوید که در این دوران (آشکارا در دوران پایانی عصر ساسانی) از پنج زبان می توان نام برد، پهلوی، دری، فارسی، خوزی، و سریان:

- پهلوی، به گفته ابن مقفع، زبان ساکنان اصفهان، همدان، نهاوند و آذربایجان؛
- دری، گرفته شده از واژه "دربار"، دربارشاهی (و از واژه فارسی "در" که مانند "درگاه" به معنای کاخ و دربار نیز می آید) زبان دربار و مردم شهرهای مدائن از آن جمله تیسفون. ابن مقفع به تلویح می گوید که در میان زبان های

خراسان بلخی بهترین گویش دری است؛
 - فارسی زبان مردم منطقه فارس و همچنین زبان موبدان زرتشتی و دانشمندان؛
 - خوزی، زبان مردم خوزستان؛
 - شریانی، زبان مردم جلگه عراق و زبان نوشتار.
 از آن چه که ابن مقفع می گوید چه استنتاجی می توان کرد؟ زبان های شریانی و خوزی نیازی به توضیح ندارند. شریانی آشکارا زبان آرامی است و خوزی، زبان مردم خوزستان، ممکن است از مشتقات زبان عیلامی باشد. سه زبان دیگر، یعنی پهلوی، دری و فارسی زبان های ایرانی اند. پهلوی بدون تردید همان زبان پارسی اشکانیان است و ابن مقفع آن را رایج در ناحیه مادباستان می داند. در این ناحیه هنوز به گویش هایی سخن گفته می شود که به زبان پارسی باز می گردند.
 در این جا بی مناسبت نیست یادآوری شود که واژه پهلوی دراصل همان "پارتی" است. تنها در سده نهم یا دهم میلادی بود که پهلوی به معنای "قدیمی" به زبان فارسی میانه اطلاق شد زیرا برای مردم آن زمان فارسی میانه همان "زبان قدیمی" بود.
 فارسی به اعتبار ابن مقفع زبان موبدان و دانشمندان، به تحقیق زبان ادبی فارسی میانه است. اما روشن نیست که چگونه می توان آن را زبان استان فارس نیز دانست. گرچه این زبان در همین استان ساخته شد، در همان حال فارسی میانه زبان نوشتاری، رسمی، اداری و ادبی و نیز زبان گفتاری سراسر امپراطوری بود. به این ترتیب، در نگاه نخست دلیلی به نظر نمی آید که این زبان را منتسب به استان فارس بدانیم. این نخستین معنای ما است.
 معنای دوم، درباره زبان دری، معنای مهم تری است زیرا به گونه ای مستقیم به آغاز فارسی نوین باز می گردد. زیرا، براساس بسیاری از متون عربی و فارسی، می دانیم که در سده های آغازین دوران اسلامی واژه دری به فارسی ادبی نوین اطلاق می شد. برای نمونه، بلعمی در مقدمه ای که به عربی، در ۹۶۳م، بر ترجمه تاریخ طبری نوشت می گوید: «من این را به فارسی دری ترجمه کردم.» مترجمانی که در همان زمان به ترجمه تفسیر بزرگ طبری بر قرآن مشغول بودند نوشته اند که: «این کتاب تفسیر بزرگ است که از روایت محمد ابن جریر طبری به زبان فارسی دری ترجمه شد.» سراینده منظومه ای درباره طبّ به نام دانشنامه که در ۹۷۸-۹۸۰ میلادی سروده شده می نویسد که نمی داند آن را به

تازی نویسد یا به دری و سپس می افزاید که:

دری گویش تا هرکس بداند و هرکس برزبانش بربراند

فردوسی نیز در شاهنامه بارها به زبان دری اشاره می کند. برای نمونه، در آن جا که از کتاب کلیله و دهنه - که از هند به ایران آمد و آن گاه به عربی ترجمه شد - سخن رانده است می گوید:

به تازی همی بود تا گاه نصر بدان گه که شد برجهان شاه عصر
گران مایه بوالفضل دستوراو که اندر سخن بود گنجور او
بفرمود تا فارسی دری بگفتند و کوتاه شد داوری

هشتاد سالی پس از این تاریخ، نزدیک پایان سده یازدهم، مؤلف قابوسنامه در اشاره به هنر نامه نگاری به فارسی می گوید شایسته نیست که همواره از به کار بردن واژه های تازی احتراز شود: «پارسی مطلق منویس که ناخوش بود خاصه پارسی دری.» از این عبارت برمی آید که در آن زمان فارسی چندگونه بوده است.

اطلاق واژه دری به فارسی ادبی به بحث های گوناگونی در میان دانشمندان ایرانی انجامیده است و باعث ارائه فرض های مختلف شده. پرسش نخست این است که چرا زبان فارسی "فارسی" یا "پارسی" نامیده نشد؟ بیست سال پیش، روایت ابن مقفع مرا رهنمون این فرض شد که در پایان عصر ساسانیان زبان هایی که او به ترتیب فارسی و دری می نامد تنها دوگونه از گونه های زبان فارسی بوده اند، یکی زبان نوشتاری، یا زبان فارسی ادبی میانه - که در سده های پیشتر از این دوره به شکلی قدیمی رایج شده بود - و دیگری زبان گفتاری که از زبان ادبی بسیار پیش رفته تر بود و به همین سبب نام دیگری به آن داده شده بود. به گمان من این فرض در مجموع فرض درستی است اما به همه پرسش ها در این زمینه پاسخ نمی دهد. به ویژه، توضیح نمی دهد که چرا، در سده های دهم و یازدهم میلادی، فارسی نوین، همواره دری یا پارسی دری خوانده می شد. و نیز روشن نیست هنگامی که، برای نمونه، مؤلف قابوس نامه می گوید: «پارسی مطلق منویس... خاصه پارسی دری» این زبان با کدام گویش دیگر

پارسی مقایسه می‌شود. از سوی دیگر، این پرسش به ذهن می‌آید که چرا ابن مقفع به هنگام سخن گفتن از "دری" تنها به پایتخت و به خراسان اشاره می‌کند و نه به هیچ بخش و شهر دیگری از ایران.

۳. معنای دیگر ماهیت زبانی است که یهودیان ایرانی، به خط عبری، در متون قدیمی فارسی به کار برده‌اند. دانشمندان نامنداری چون نولدکه (Theodor Noldeke) و هورن (Horn)، نزدیک به صد سال پیش برخی از این متون را بررسی کرده‌اند و از آن زمان تاکنون، متون دیگری از این دست کشف شده و برخی از آن‌ها به چاپ هم رسیده است. دو متن از این گونه متون به سده های دهم و یازدهم میلادی باز می‌گردد. متون دیگر گرچه تاریخ ندارند اما آشکارا بسیار قدیمی اند.

زبان این متون پرسش برانگیز است، زیرا گرچه فارسی است با فارسی ادبی که به خط عربی نوشته شده باشد تفاوت‌های بسیار دارد و آکنده از واژه‌ها و شکل‌های دستوری است که در زبان ادبی فارسی هیچ دیده نمی‌شود. برای نمونه، ضمیر اول شخص جمع نه "ما" بلکه "ایما" است. فعل "بودن" به شکل‌های "هَم"، "هی"، "هیم" و "هند" صرف شده است و نه به شکل "هستم"، "هستی"، "هستیم"، "هستند". به همین گونه، به جای "باشید"، "باشند" و "بوند"، "بید" یا "بند" آمده است. پسوندهای "اشن" یا "اشت" جای "اش" را گرفته است چون "آفرینش" "کششت" یا "بوزشت" و مانند آن‌ها. دیگر از ویژگی‌های چشمگیر این متون حضور واژگانی است که در فارسی میانه به کار می‌رفته اند اما از آن‌ها در فارسی ادبی جدید نشانی نیست، واژگانی چون "آشگاهان" (کاهل)، یا "آباری" (دیگر)، "اوستام" (اطمینان به نفس) و "همیمال" (مخالف). این ویژگی برخی از محققان را، صد سال پیش، به این گمان کشید که شاید میان یهودیان و زرتشتیانی که در سده نهم میلادی به فارسی میانه کتاب می‌نوشتند ارتباطی بوده است. دیگر محققان این ویژگی‌ها را به آنچه که برخی کهنه پرستی یهودیان می‌دانند نسبت داده‌اند. اما من بیست و پنج سال پیش نوشتم، و هنوز نیز براین باورم، که ویژگی‌های غریب زبان متون کهن یهودی مختص زبان یهودیان ایرانی نیست بلکه به زبان‌های محلی بخش‌های جنوبی ایران مرتبط است، زیرا برخی از این اسناد درخوزستان نوشته شده‌اند و من نشان داده‌ام که پاره‌ای از این ویژگی‌ها در گویش‌های محلی شیراز هم وجود دارد. با این همه، پرسش همچنان این است که چرا نشانی از این ویژگی‌های محلی

درمتونی جز متون فارسی منسوب به یهودیان دیده نمی شود و دیگر این که چگونه می توان همانندی این ویژگی ها را با آن چه در فارسی ادبی میانه بوده است توضیح داد.

۴. آخرین معماً مربوط به زبان نوشتاری غریبی است که پازند نامیده شده. این زبان را در دست نوشته های زرتشتی که در هند پیدا شده می توان یافت. این زبان همان فارسی ادبی میانه است که به خط اوستایی نوشته شده است. پس از استقرار حکومت اسلامی، برخی از جوامع زرتشتی ایران همراه کتاب های مقدس خود به هندوستان کوچ کردند. پس از چندی، از آن جا که خواندن فارسی ادبی میانه به خط رمزار آن بسیار سخت است، زرتشتیان کوچیده متون خود را به اوستایی، که دارای حروف مصوت و به سادگی خواندنی است، نوشتند. بدینسان، می توان گفت که زبان متون پازند زبانی جز فارسی ادبی میانه نیست. با این همه، در این متون واژگانی یافت می شوند که از آنان نه در فارسی میانه اثری وجود دارد و نه در فارسی نوین. برای نمونه، از فعل های "بودن" و "شدن" "بُهود" و "شهود" را به جای "بود" و "شود" فارسی ادبی میانه - که همان "بُود" و "شود" فارسی جدید است - داریم. این که این شکل ها از کجا آمده اند، همان گونه که خواهیم دید، پرسش چندان بی اهمیتی نیست.

چند سال پیش، یک محقق برجسته ایرانی، علی رواقی، به دست نوشته ناشناخته ای در کتابخانه آستان قدس در مشهد برخورد و برآن شد که به چاپ این دست نوشته زیر نام قوآن قدس دست زند. او از سر محبت ابتدا بخشی از آن دست نوشته و سپس همه کتاب را در دو مجلد نفیس برای من فرستاد. بررسی دقیق متن کتاب مرا به فرضیات و نتایجی رساند که به گمانم پاسخ همه پرسش ها و معماهایی است که به میان آورده ام. این دست نوشته ترجمه ای از قوآن، یا به دیگر سخن، قوآن به خط عربی و با حروف بزرگ و زیبا است که معادل های فارسی واژه های آن در لابلای خطوط نوشته شده اند. از آنجا که برگ های آغازین و پایانی کتاب آسیب دیده اند نام نگارنده یا تاریخی در آن به چشم نمی خورد. به گمان من کتاب به احتمالی در پایان سده یازدهم میلادی نوشته شده است. بر پایه برخی شواهد زبانی محل نگارش آن نیز سیستان یا نواحی همسایه آن بوده است. رواقی نیز مستقلاً به همین نتیجه رسیده و بنابراین می توان به درستی آن مطمئن بود.

نکته جالب فارسی غریبی است که در این کتاب به کار رفته. به عنوان نمونه،

چند خط از آغاز سوره ۲۶ (الشعرا) را از آن می آورم:
 آیه دوم: «آن آیاتای کتاب دیدور هند» [آیات این کتاب روشن اند].
 آیه سوم: «شاید که تو کشتاری نفس تو را که نبند مؤمنان» [شاید تو حاضر
 به کشتن نفس خود هستی (از بیم آن) که ایمان نیاورند].
 آیه پنجم: «نیامد بدیشان هیچ ایادکردی از خدای نو یا نی بودند از آن
 روی گردانستاران» [هیچ نشان تازه ای از خدا به آنان نرسید که از آن روی
 نگردانند].

آیه هشتم «درآن نشانی و نه بودند گویشتر ایشان مؤمنان» [در آن (کتاب)
 نشانه هایی است و بیشتر آنان ایمان نیاورند].

در این چندسطر چند واژه جالب می توان دید. "گویشتر" به جای "بیشتر"
 نمونه عنصر جالبی در این متن است: همه واژگانی که در فارسی با "ب" - "و"
 قدیمی شروع می شوند در این متن با "گ" یا "گو" آغاز شده اند. از "گواد" به
 جای "باد"، "گوافته" به جای "بافته"، "گیناد" به جای "بیناد" و "گهشت" به
 جای "بهشت" به عنوان نمونه های دیگر می توان یاد کرد. این یکی از
 نمونه هایی بود که توجه مرا معطوف به سیستان کرد، چه در زبان بلوچی چنین
 واژگانی رایج است.

در این متن واژه های جالب دیگر چون "ایاد" - که همان واژه "یاد" در فارسی
 امروزی باشد - و همچنین به افعال "هی"، "هند" و "بند" - از فعل "بودن" - به جای
 "هستی"، "هستند" و "بوند" دیده می شوند. همانگونه که در پیش اشاره کردم،
 شکل های همانندی در فارسی یهودیان نیز به چشم می خورد. از چنین
 همانندی می توان نتیجه گرفت که زبان این متن نزدیکی بسیار به زبان متون
 فارسی قدیمی یهودیان ایران دارد. شباهت های میان قرآن قدس و متون فارسی
 یهودیان بسیار است. در این جا تنها به گفتن این بسنده می کنم که بسیاری از
 شکل هایی که در متون فارسی یهودیان وجود دارد، و به برخی از آن ها در
 پیش اشاره کردم، در قرآن قدس نیز وجود دارد. نکته مهم این است که در این
 هر دو متن واژه های بسیاری به چشم می خورد که در فارسی ادبی میانه وجود
 داشته است اما در فارسی ادبی مصطلح نوین به کار نمی رود. این خود نشانگر
 گونه ای ارتباط ویژه میان زبان قرآن قدس، فارسی یهودیان و فارسی ادبی میانه
 است. دلیلی نیست فرض کنیم که زرتشتیان بر مسلمانان معتقدی که به کار
 استنساخ و ترجمه قرآن کویم همت می ورزیدند تأثیر و نفوذی داشته اند. از

این رو، توضیح درباره وجود این گونه واژه های غریب را باید درجای دیگری جستجو کرد.

چنین واژگانی را چگونه می توان توضیح داد و مهم تر از آن آگاهی ما به وجود این واژگان بر دانش ما نسبت به پیدایش زبان فارسی جدید چه تأثیری می تواند داشته باشد؟ به یقین تأثیر فراوانی.

نخست، باید دانست که ویژگی های متون یهودی بیشتر از آن که مرتبط با فرهنگ یهودیان باشند ریشه در ویژگی های زبان محلی دارند.

دوم، از آن جا که برخی از متون یهودی درخوزستان و برخی دیگر به ظاهر در جنوب غربی ایران نوشته شده و قرآن قدس نیز در سیستان و یا در نزدیکی های سیستان، همانندی های واژگانی آن ها بازتاب آن زبان فارسی است که در جنوب خاوری و جنوب باختری ایران، یعنی در بخش های جنوبی ایران، رواج داشته است.

این درست است که زبان قرآن قدس کاملاً با زبان فارسی یهودیان یکی نیست. اما در میان متون مختلف فارسی یهودی نیز ناهمانندی هایی وجود دارد، زیرا این متون و ترجمه قرآن قدس هریک در بخش های گوناگون جنوب ایران نوشته شده اند و از همین رو معرفت گویش های گوناگون محلی ایران اند. اما این ناهمانندی های اندک در برابر ویژگی های مشترک بسیار - که این متون را از متون نوشته به فارسی نوین متمایز می کند - رنگ می بازد.

سوم، از آن جا که فارسی ادبی جدید در شمال خاوری ایران شکل گرفت و عملاً همه آن چه که به این زبان در دوران اول، یعنی در سده دهم میلادی، نوشته شد در ماوراءالنهر و خراسان بود، فارسی ادبی نوین بیش از هرچیز معرفت زبانی است که مردم شمال خاوری ایران به آن سخن می گفته اند.

چهارم، از آن جا که زبان ادبی در دستنوشته هایی که به خط عربی نوشته شده اند و بر شالوده زبان گفتاری شمال خاوری قرار دارند، با زبان به کاررفته در متون یهودی و در قرآن قدس - که معرفت زبان گفتاری در جنوب ایران است - تفاوت هایی دارد، می توان به این نتیجه رسید که در سده های نخستین دوران اسلامی، زبان فارسی - آن گونه که در همه ایران به آن سخن رانده می شد - به دو گویش اصلی تقسیم شده بود، یکی گویش جنوبی و دیگری گویش رایج در شمال خاوری و احتمالاً در شمال باختری ایران.

افزون براین، واقعیت چشمگیر این است که گویش جنوب ایران به زبان اصلی

فارسی، یعنی فارسی میانه، نزدیک تر است تا گویش شمالی که از آن فاصله بسیار دارد. جنوب کانون اولیه زبان فارسی است و شگفت آور نیست اگر زبان جنوب کمابیش به زبانی که معرفت فارسی ادبی میانه است - یعنی به زبانی که سده ها پیشتر ظاهراً در جنوب خاوری ایران شکل گرفت و رایج شد - کمابیش نزدیک مانده باشد. چنین است که در فارسی یهودیان و در زبان قرآن قدسی بسیاری از واژه های فارسی میانه وجود دارند، واژه هایی که دیگر در فارسی ادبی نوین به چشم نمی خورند.

از سوی دیگر گویش شمالی گویشی کاملاً تازه در آن خطه بود: گویشی که در دوران ساسانی از محل پیدایش خود در جنوب نخست به قلمرو زبان دیگری، که پارتی باشد و آنگاه، در دوران اسلامی، به شرق و ماوراء النهر راه یافته بود. این زبان به تدریج، دستکم در خراسان، جانشین پارتی و سپس در ماوراء النهر جانشین زبان سفدی شد. بنابراین، شگفت نیست که این زبان، در دوران گسترش چشمگیر قلمروش، در دستور و واژگان خود دچار دگرگونی های مهم گردیده باشد. می دانیم که گویش شمالی بسیاری از واژگان پارتی را وام گرفت. ایرانشناس آلمانی، ولفگانگ لنتز (Wolfgang Lentz)، در دهه ۱۹۲۰ میلادی در نوشته خود فهرستی بلند از واژگان شمالی، یعنی پارتی، را که در فارسی جدید یافت می شود آورده است. پژوهشگران دیگری چون و. ب. هنینگ (W. B. Henning) و و. الف. لیوشیتز (V. A. Livshits) به واژگان سفدی در این زبان برخورده اند و واژگان وام گرفته شده دیگری نیز ممکن است از این پس یافت شوند.

از یک قطعه شعر مانوی که هنینگ سی سال پیش منتشر کرد به دامنه ورود واژگان غیرفارسی به فارسی نوین می توان پی برد. این شعر به دو زبان، یکی به فارسی میانه و دیگری پارتی، به ما رسیده است. از لحاظ ساختار دستوری شعری که به زبان فارسی میانه آمده به ساختار متداول در فارسی نوین شباهت بسیار دارد و، از سوی دیگر، شعری که به زبان پارتی است تنها از نظر واژگانی به فارسی نوین می ماند. برای نمونه، در این شعر واژه هایی چون "وژرگ" [بزرگ]، "راشن" [روشن] و "درود ابرتو" دیده می شوند. اما شعری که به زبان فارسی میانه آمده دارای واژگانی است که به گوش فارسی زبانان امروزی بیگانه می آید. از این رو، چنین نتیجه می توان گرفت که در گویش شمالی ایران و سپس در فارسی ادبی نوین، بسیاری از واژگان زبان فارسی

باستان جای خود را به واژگان پارتی و یا دیگر گویش های محلی شمال ایران دادند.

* * *

به این ترتیب، سیر تحول زبان فارسی را در سده های نخست دوران اسلامی به گونه زیر می توان خلاصه کرد. اگرگویش های غیرفارسی، چون پارتی، را که در گوشه های گوناگون ایران وجود داشتند، به کنار گذاریم، تنها با دو گویش اصلی از زبان گفتاری آن دوره، یعنی فارسی، بر می خوریم. یکی گویش شمال ایران، که هم از لحاظ دستوری و هم واژگانی، با فارسی میانه متفاوت بود، و دیگری گویش جنوبی که با فارسی میانه همانندی قابل توجهی داشت. در مورد زبان های ادبی و نوشتاری، از عربی که بگذریم، از نیمه سده نهم میلادی به بعد، در خاور ایران شاعران به سرایندهی به زبان مادری خود، که گویش شمالی فارسی بود، مشغول شدند. در جنوب، زرتشتیان دیرگاهی همچنان زبان ادبی سنتی، یعنی فارسی میانه را - که برای سده ها زبان نوشتاری آنان بود - به کار می بردند. چه بسا در سده های نخستین دوران اسلام زرتشتیان فارسی میانه را چندان از زبان گفتاری خود دور نمی دانستند.

در این مورد خاص نیز، که رابطه جامعه شناختی فارسی ادبی میانه با فارسی گفتاری باشد، قرآن قدس روشنگر است. در پیش اشاره کردم که پازند که خط فارسی ادبی میانه است دارای برخی واژه های غریب از ریشه های ناشناخته است. به عنوان نمونه از "بهد" به معنای "بود" یاد کردم. همین شکل ها بارها در قرآن قدس آمده اند. برای نمونه:

- آیه هفتم از سوره هشتم: «می دوست دارید که جُد خداوندان سلاح بهود شما را» [و شما دوست دارید که قومی بی سلاح از برای شما باشد].

- آیه سی و پنجم از سوره نوزدهم: «زمان قضا کندکاری گوهد آنرا بباش بههد» [هنگامی به کاری اراده کند می گوید "بباش" و خواهد بود].

واژگان نا آشنای دیگری را نیز که هم در پازند و هم در قرآن قدس می بینیم در جای دیگر نمی یابیم. دلیل چیست؟

زرتشتیان هند که فارسی میانه را به پازند می نوشتند به یقین همان تلفظ و اعرابی را به کار می بردند که از پیشینیان خود - که از جنوب ایران به هند کوچیده بودند - به یاد داشتند و به ارث برده بودند. بنابراین پازند معرف شیوه

تلفظ زرتشتیان در آغاز دوران اسلام است. حضور واژگانی نامأنوس در پازند، چون "بهدود"، که به زبان گفتاری جنوب ایران تعلق دارند، زیرا در قرآن قدس نیز آمده اند، گواه آن است که زرتشتیان جنوب ایران در آن دوران فارسی ادبی میانه (پهلوی) را همانند زبان گفتاری خود تلفظ می‌کردند. این خود به این معنا است که برای آنان زبان پهلوی زبانی بیگانه، مانند زبان لاتین برای اروپائیان، نبود، بلکه زبان نوشتاری اندکی پیچیده همان زبانی بود که روزانه بدان سخن می‌گفتند. این نکته بیشتر از این رو اثبات شدنی می‌نماید که زبان گفتاری زرتشتیان، یعنی گویش فارسی جنوب ایران، چندان از زبانی که زبان‌شناسان امروزی آن را فارسی میانه می‌دانند دور نبود.

در این جا است که می‌توانیم به گفته ابن مقفع باز گردیم و متوجه شویم که چرا وی معتقد است فارسی هم زبان مؤیدان و دانشمندان بود و هم زبان ایالت فارس. زبان مؤیدان و دانشمندان فارسی میانه ادبی بود و زبان مردم فارس زبان فارسی گفتاری که آشکارا، در پایان دوره ساسانی، چندان تفاوتی با زبان سده‌های نهم و دهم میلادی ایران نداشت. اگر زرتشتیان در دوره اسلامی فارسی میانه ادبی را زبان نوشتاری و رسمی زبان گفتاری خود می‌دانستند، به یقین همین امر در سده‌های پیش‌تر این دوره نیز حاکم بوده است. این همان زبانی بود که پارسی نام داشت که نوع نوشتاری آن زبان رسمی، اداری، مذهبی و ادبی سراسر امپراطوری بود.

در این بحث جای "دری" کجا است؟ پاسخ به گمان من روشن است. پاسخ در آن چه که درباره قرآن قدس گفته ام نهفته است و در پیوند زبانی این قرآن با فارسی یهودیان و یا پازند زرتشتیان و در اختلافی که میان آن و فارسی نوین وجود دارد، و در تقسیم زبان فارسی گفتاری به دوگویش اصلی. فارسی جنوبی میراث مستقیم زبان قوم‌های ایرانی بود که در دوران باستان در نواحی جنوب باختری ایران، به میان عیلامی‌ها آمدند و به تدریج زندگی را بر زبان آنان تنگ کردند و سر انجام آن را از میان بردند. همین زبان بود که، در دورانی و با شرایطی که از کم و کیف آن چندان آگاهی نیست، به شرق و سیستان راه بُرد. گویش شمالی‌پی‌آمد ورود زبان فارسی به قلمرو زبان پارتی در دوران ساسانیان بود. در این دوره این زبان متمایز از زبان‌های محلی، و به ویژه زبان پارتی، شد، بسیاری از واژگان اصلی خود را از دست داد و در عوض واژگانی تازه از زبان‌های رو به زوال محلی وام گرفت و بدینسان از زبان فارسی جنوبی

فاصله‌ای محسوس یافت. بدون تردید، در پایان دوران ساسانی محققان به تفاوت‌هایی که در نقاط مختلف ایران در زبان فارسی وجود داشت آگاه بودند. کافی است به یاد آوریم که [شمس الدین ابو عبدالله] مقدسی در اثر خود به دقت به ویژگی‌های هر شهری که مورد توصیف قرار می‌دهد اشاره می‌کند، هر قدر هم که این ویژگی‌ها اندک باشند.

اما سخن ابن مقفع درباره‌ی دری چیست؟ به گفته‌ی او دری زبان شهرهای مدائن و زبان درباریان بود و در معنا به حضور در دربار اشاره دارد. همانگونه که در آغاز اشاره کردیم، دری مشتق از "در" و "دربار" است. چنین بنظر می‌آید که دری تنها زبان گفتاری بوده است، آن هم در دربار شاهان و در پایتخت آنان. دری جز گویش شمالی فارسی چه می‌توانست باشد؟ پیش از سلسله‌ی ساسانیان مدائن پایتخت پادشاهان اشکانی بود. ظاهراً پارتی زبان شاه و درباریان و مردم پایتخت بوده است. هنگامی که مدائن پایتخت پادشاهان ساسانی شد فارسی زبان دربار و تاحدی زبان مردم شهر شد.

بدینسان، در تیسفون، همانگونه که در شمال ایران، زبان مشترک گفتاری زبان فارسی بود. دری چیزی جز گویش شمالی فارسی نیست ولی از آن جا که در پایان دوره‌ی ساسانی اختلاف میان این گویش و گویش جنوب ایران آشکار شد نام دری یا پارسی دری - پارسی درباری در برابر پارسی معمولی - به خود گرفت.

همچنین می‌دانیم که در خراسان و شرق و بلخ پارسی دری یکسره جای زبان‌های محلی پیشین را، چه پارتی و چه بلخی، گرفته بود. از آنچه ابن مقفع می‌گوید چنین برمی‌آید که به اعتقاد او دری تنها زبان این نواحی بوده است زیرا شیوه‌ی سخن گفتن مردم بلخ را بهترین شیوه‌ی سخن گویی در خاور ایران می‌شمرد. مقدسی نیز این گفته را تایید می‌کند و می‌گوید که زبان مردم بلخ، به ویژه برای نامه نویسی، بهترین زبان است.

در این میان جای شمال باختری ایران، ماد قدیم، یا آن چه که امروز تهران، اصفهان، همدان و تبریز در آن قرار دارند کجا است؟ آگاهی چندانی در این باره که فارسی به عنوان زبان گفتاری تا چه حد در این ناحیه از ایران به کار می‌رفت در دست نیست. به گفته‌ی ابن مقفع پهلوی یا پارتی زبان مردم این ناحیه بوده است. درستی این گفته‌ی ابن مقفع، با توجه به این که بسیاری از گویش‌های امروزی روستاهای این بخش از ایران بی‌شبهت به پارتی نیست، مسلم به نظر

می‌رسد. اما به احتمال زیاد پارسی دری به این ناحیه نیز راه یافته بوده است. در این مورد ابن مقفع سخنی نمی‌گوید شاید به این سبب که علاقمند بود هرزبانی را که نام می‌برد با بخشی از ایران مشخص کند: پارسی در فارس، پهلوی در ماد، و دری در پایتخت و خاور ایران.

از آن جا که دری به فارسی شمال ایران اطلاق می‌شود، طبیعی بود فارسی ادبی نوین نیز، که ریشه در گویش های شمالی و شمال خاوری ایران داشت، دری نامیده شود، به ویژه در دورانی که فارسی ادبی میانه یکسره از رواج نیفتاده بود، چرا که زرتشتیان در سده نهم هنوز کتاب های خود را به این زبان می‌نوشتند و نویسندگان عرب به "کتاب های پارسی"، یعنی کتاب هایی که به فارسی ادبی میانه نوشته شده است، اشاره می‌کردند. افزون بر این، می‌دانیم که در سده های دهم و یازدهم بسیاری از مردم ایران هنوز به ادبیات پهلوی دلبسته بوده اند، چنان که فخرالدین گرگانی مؤلف ویس و رامین می‌گوید:

در این اقلیم آن دفتر بخوانند	بدان تا پهلوی از وی بدانند
کجا مردم در این اقلیم هموار	بوند آن لفظ شیرین را خریدار

نویسندگان دیگری نیز به محبوبیت ادبیات پهلوی، دستکم تا سده یازدهم، گواهی داده اند. از همین رو، آنان که به زبان ادبی نوین یعنی به فارسی می‌نوشتند، تأکید می‌کردند که زبان آن ها نه زبان فارسی ادبی باستان بلکه فارسی از نوع دیگری است که دری نام دارد و به حروف عربی نوشته می‌شود. این زبان هم پارسی بود اما پارسی ویژه ای، پارسی دری. زآن پس، هنگامی که پهلوی ادبی عملاً به فراموشی سپرده شد، مگر در میان زرتشتیان، به کار بردن صفت "دری" دیگر ضرورتی نداشت و از این رو زبان جدید تنها فارسی یا پارسی نامیده شد.

از آنچه رفت می‌توان نتیجه گرفت که پیدایش و استقرار یک زبان ملی همواره و همه جا امری پیچیده و مستلزم آن است که گویشی اصلی برگزیده شود و آنگاه از دیگر گویش ها واژگانی به وام گرفته شوند و اغلب از زبانی که به نظر از اعتبار و وزن بیشتری برخوردار است تقلید شود. گاه در این میان ضروری است که زبان تازه با زبان محلی همروزرگار خود نیز به ستیز برخیزد. داستان ریشه ها و مبانی زبان فارسی ادبی داستانی است که، همانند تاریخ

ایران فراز و نشیب و پیچ و خم های بسیار دارد. این زبان در تمدن کهن و درخشان ایران ریشه گرفته و حامل میراثی گونه گون و ارزنده است. زبانی است که به زبان باستان دوران هخامنشی در جنوب باختری و سپس به زبان رسمی ساسانیان باز می گردد. زبانی است که به یاری دیگر گویش های ایرانی، به ویژه پارتی، بارور گردیده. بدینسان، زبان فارسی میراث بر شاخه های اصلی زبان های ایرانی است، همانگونه که ادبیات شکوهمند ایران نیز میراث بر خرد زبان فارسی میانه و شعر پارتی است.

این نوشته ترجمه سخنرانی پروفسور ژیلبر لازار به زبان انگلیسی است که در ۱۷ مارس ۱۹۹۳، در برنامه سخنرانی های نروزی استادان ممتاز ایرانشناسی - که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن آمریکا در این دانشگاه برگزار می شود- ایراد شد.

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادریپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأتلی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاء الله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:

- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویرِ دل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603
Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

پلی برفراز نهر "سورن"

فروردین ماه ۱۳۷۳ که در رسد، درست چهل و سه سال از تاریخ خودکشی "صادق هدایت" خواهد گذشت. شگفت این است که حوادث دگرگون کننده چهاردهه اخیر، نه از نفوذ آثار "هدایت" در نسل های بعد از او کم کرده و نه حسن کنجکاوی ادب دوستان را نسبت به زندگی و افکار این نویسنده کاهش داده است. چرا چنین است؟ - بی گمان، به این دلیل که تأثیر هیچ یک از اندیشه‌وران و هنرمندان ایرانی قرن بیستم، ژرفی و پهناوری تأثیر "هدایت" را در جامعه جدید ما نداشته است، و این خود از آن روست که ابعاد گوناگون شخصیت "هدایت"، به نام و آثار او ماهیتی بغرنج و چندگانه بخشیده و نفوذش را در ذهن و ضمیر شناسندگان، چند برابر کرده است.

"هدایت" را از نظرگاه "رتالیسم سوسیالیستی"، نویسنده‌ای "منحط" می‌توان خواند که آفریدگان تخیلش درصاف مقابل قهرمانان سالم و نیرومند "گورکی" و "شولوخف" ایستاده اند و بجای شکافتن سنگ‌ها و ساختن جاده‌ها و کاشتن مزرعه‌ها، فقط انگشت ستابه خود را در دهان می‌کنند و کودکانه می‌کنند. اما در همان حال، از دیدگاه کمال پرستان، او را هنرمندی آرمانخواه می‌توان پنداشت

* از نادر نادریور یک مجموعه تازه شعر، دو مجموعه مقالات (ادبی و اجتماعی)، و مصاحبه‌ای که زیر عنوان «طفل صد ساله‌ای به نام شعر نو» (با دکتر "صدرالدین الهی") در شماره‌های متعدده ماهنامه روزگار نو انتشار یافت، در دست طبع است.

که چون جهان برونی را مناسب طبع زیباپسند خود نمی‌بیند، روی به درون خلاق می‌آورد و در عالم مثالی خویش، زشتی‌های واقعیت را به سخره می‌گیرد و زیبایی‌های حقیقت را عریان می‌کند.

و نیز، "هدایت" را از چشم هواداران مذهب و اخلاق، قلمزنی کافر و فاسد می‌توان شمرد که تخم تردید را درکشتراز اندیشه‌ها و نهال فساد را در باغ دل‌ها می‌کارد و بسیاری از جوانان را به وادی گمراهی می‌کشاند و گروهی از آنان را نیز به سوی خودکشی سوق می‌دهد. لیکن، باز در مقابل این نظر، "هدایت" را از دیده‌ جویندگان حقیقت، راهنمایی دلیر می‌توان شناخت که پرده‌های وهم و جهل را از پیش چشم تفکر به یکسو می‌زند و به متفکران، جرأت ژرف نگری و موشکافی می‌بخشد. و سرانجام، "هدایت" را از نظرگاه "جهان‌میهنان"، وطن دوستی افراطی و نژاد پرست می‌توان دید که ایران باستان را کشور بی‌عیب و نقص یا "آرمانشهر" خود انگاشته و ایران بعد از اسلام را به سبب تأثیر آئین و اندیشه عرب، خوار شمرده و به دنبال این اعتقاد، ایرانی قدیم را نژادی برتر از همه و درمقایسه با او، تازیان و سامیان را نژاد فروتر پنداشته است. و باز، "هدایت" را در قاموس "ناسیونالیست‌ها"، نویسنده‌ای "ایرانخواه" می‌توان نامید که به هویت ملی ایرانیان دل بسته و در صدد احیای غرور و شخصیت دیرین آنان برآمده است. پس، چنانکه می‌بینیم، افکار و آثار "هدایت" ابعادی گوناگون دارد که هریک تا امروز به شکلی جلوه کرده است و بعد از این هم جلوه خواهد کرد و نیز، هرکدام تاکنون، به معیارهای متباین نقد سنجیده شده است و درآینده نیز، سنجیده خواهد شد. انا هدفی که من در این گفتار دنبال می‌کنم، به مقوله اخیر، یعنی: احساسات ملی "هدایت" مربوط می‌شود و کوشش من، مصروف آن است که با پژوهش درآثار و اندیشه‌های این نویسنده، چگونگی رابطه اش را با "ایران" و "ایرانی" از یک سو، و "زبان فارسی" از دیگر سو، آشکار سازم و از این طریق، حدّ خیالپردازی و یا حسّ حقیقت جوئی او را در قلمرو "میهن پرستی" معلوم دارم، و برای رسیدن به این هدف، بیان مقدمه‌ای را لازم می‌بینم که سرآغازش این است: شاعران و نویسندگان ایران (و شاید هم هنرمندان جهان) در مواجهه با عنصر "زمان" از سه دسته اصلی بیرون نیستند: نخست، آنان که زمان "حال"، یعنی روزگار خود را ادراک و بیان می‌کنند. دوم، آنان که از زمان "حال" چشم می‌پوشند و به "گذشته" و یا "آینده" روی می‌آورند. و سوم، آنان که به هیچ یک از زمان‌ها تعلق ندارند، یعنی: راه بی‌زمانی را می‌پویند.

به عنوان مثال، از شش تن شاعری سخن می‌گویم که قله‌های شعر و فرهنگ پارسی به شمار می‌آیند. از میان ایشان، سه تن یعنی: "ختیام" و "نظامی" و "مولوی" - هر یک به شیوه خود- آثاری "بی‌زمان" پدید آورده‌اند. "ختیام" از راز ازلی و ابدی آفرینش، "نظامی" از دنیای بی‌تاریخ افسانه‌ها، و "مولوی" از حیات جاودان عرفانی سخن گفته‌اند. اما "فردوسی"، زمان "گذشته" را باز آفریده و ایران اساطیری و پهلوانی و تاریخی را وصف کرده است، و "سعدی" و "حافظ" - هر یک با اسلوبی متفاوت- راهی از زمان "حال" (یا: روزگار خویش) به همه روزگاران (یعنی: بی‌زمانی) گشوده‌اند.

همین جا باید گفت که در میان قلمزنان دیروز و امروز ایران، کسانی که صرفاً در زمان "گذشته" زیسته باشند، کم نیستند اما از آنان که زمان "آینده" را درآینه جادویی آثار خویش به ما نشان دهند تقریباً خبری نیست و حال آن که در میان مغرب‌زمینیان، کسانی مانند "ژول ورن" (فرانسوی) و "هاکسلی" و "ولز" (انگلیسی) - که پیشگویان آینده‌ای روشن یا تاریک بوده‌اند- بسیارند.

در این تعریف‌ها، سخن بر سر این نیست که نویسنده یا شاعری در آثار خود به هیچ وجه از زمان "حال" سخن نگوید و فقط از "گذشته" یا "آینده" دم زند، و یا برعکس: زمان "حال" را باز نماید و مطلقاً از "گذشته" و "آینده" یاد نکند، بلکه "گذشته پرستی" و "اکنون پسندی" و "آینده گرایی" شاعر یا نویسنده بدین معنی است که برای توجیه این یک، آن دیگری را محکوم شمارد.

قلمزنان ایرانی، از میان این گرایش‌ها، بازگشت به "گذشته" را بیشتر دوست می‌دارند و برای رسیدن به این مقصود، از محکومیت زمان "حال"، سکوی پرشی به سوی روزگاران "گذشته" می‌سازند و انگیزه این گرایش، میهن دوستی افراطی ایشان است.

"صادق هدایت"، نمونه گویای این معنی و پیشاهنگ قلمزنان "گذشته پرست" در ایران امروز است و هرچند که بسیاری از داستان‌های کوتاه (و حتی، نوشته بلندش: **حاجی آقا**) از زمان "حال" یا روزگار خود او مایه گرفته، اما هر یک به منزله سندی است که دوران "حاضر" را به قصد توجیه و ترجیح دوران "گذشته" محکوم می‌کند. به عبارت ساده‌تر: گرچه "هدایت" در ایران اخیر زیسته، اما به هیچ روی، خاطر بدان نسپرد و آرزوی بازگشت به ایران باستان را در دل داشته است.

من برای این گرایش به سوی گذشته، دو علت قائلم که هیچ کدام اختصاص به شخص "هدایت" ندارند زیرا یکی از آن‌ها: بیش از هزارسال، و دیگری: فروتر

از یک قرن است که ضمیر آگاه برگزیدگان ایران را مشغول کرده و به ذهن ناهشیار مردم عوام نیز - مانند آبی در زیرکاه - نقب زده‌اند.

علت دیرینهٔ اول: "عرب ستیزی" است که از اواخر دوّمین سدهٔ هجری براندیشهٔ خواصّ ایرانی چیره شده و چندان دوام آورده که درآستان انقلاب مشروطیت، به علت دوّم یعنی: "عرب گرایی" پیوسته و از "ایران آریائی دیروز"، الگوئی برای "ایران اروپائی فردا" ساخته است. این هر دو علت در برخی از آثار "صادق هدایت" بازتابی نمایان یافته‌اند، و من درگفتار حاضر می‌کوشم که با استناد به نوشته‌های این نویسندگان، آن دو را - اجمالاً - بررسی کنم.

دربارهٔ علت نخست باید گفت که مغایرت نژادی و فرهنگی ایران باستان با ویژگی‌های بنیادی اسلام، شبهه پذیر نیست زیرا از یک سو، اقوام و مذاهب ایران قدیم: آریائی، و زبان‌هاشان از خانوادهٔ هند و اروپائی بوده و هیچ گونه نسبتی با ریشه‌های سامی اسلام نداشته‌اند و از دیگر سو، اسلام، گرچه مانند همهٔ ادیان، جهانگشا و جهان میهن بوده و مرز یا ملت نمی‌شناخته، اما خود - بیش از تمام مذاهب - وطن و ملیت خاص داشته است، زیرا این دین در شبه جزیرهٔ عربستان تولّد یافته است و پیامبر و خلفاء و پیروان نخستینش همه عرب بوده‌اند و نیز کتاب مقدّس و اذان و نماز و دعاهایش همه به زبان عربی رقم خورده‌اند. و بدین گونه، میان ویژگی‌های قومی و فرهنگی ایران باستان و خصائص مشترک اقوام عرب و دین اسلام تضادّی شگفت وجود داشته که یک چند در زیر پوشش حادثه ای تاریخی پنهان شده و پس از تقریباً دو قرن، دگرباره آشکار گشته است. آن حادثهٔ تاریخی: تسلط سپاهیان اسلام بر ایران است که علت هایش را در وقایع پیش از آن باید جست:

به گواهی تاریخ، در طول پنج قرنی که قبل از ظهور اسلام بر ایران گذشت، "زرتشتی" دین رسمی کشور بود و موبدان و دولتمردان، چنان در دوران شاهنشاهی ساسانی به هم پیوسته بودند که از اتحاد آنان، طبقه‌ای واحد و نفوذ ناپذیر پدید آمده و امتیازات بسیار و اختیارات ویژه یافته بود. و افراد همین طبقهٔ ممتاز، بر سر منافع بیشتر، دائماً با یکدیگر کشمکش داشتند و برای دست یافتن بر قدرت و ثروت همگنان، سراسر خاک آن روزی ایران را به خون رنگ می‌کردند.

اما توده‌های گوناگون مردم، نه تنها از امتیازات و اختیارات آن طبقه، بهره‌ای نداشتند بلکه روز به روز، عاصی تر و ناراضی تر می‌شدند. گواه این عصیان و ناخرسندی، قیام‌های مانوی و مزدکی بود که اولی بیشتر از دوّمی:

جنبه اخلاقی، و دومی فزون تر از اولی: جنبه اجتماعی داشت، و پیام " اخوت و مساوات" (یا به کلام فارسی: برادری و برابری)- که به رغم نصّ متون اسلامی مبنی بر تسجیل برده داری و نابرابری زن و مرد- شعار مسلمانان ایرانگشا شد، از نای کسی چون "سلمان فارسی" برخاسته بود که در باره گرایش‌های پیشین مانوی یا مزدکی اش، کم و بیش، سخن‌ها رفته است.

مردم ناراضی ایران، در آن پیام که لفظ بیگانه داشت، معنی آشنا یافتند و دل به گویندگان آن سپردند. در طول دو قرنی که پس از هجوم اعراب بر این سرزمین گذشت، ایرانیان شیفته، میراث مادّی و معنوی خود را- چندان که می‌توانستند- به تاراج بیگانگان دادند و گمانشان این بود که گوهر یگانه حقیقت را به چنگ آورده‌اند. از این روی به زبان خود شعری نسروند و کتابی ننوشتند، و چنان در این امتناع، اصرار ورزیدند که خطّ پیشین را از دست دادند و شصت درصد از واژگان زبان خود- (به ویژه: حاملان مفاهیم ذهنی و عاطفی)- را از یاد بردند و کلمات عربی را جانشین آن‌ها کردند و علاوه بر این، بهترین دستور صرف و نحو را به همت "سیبویه"، و شیوا ترین ترجمه کلیله و دهنه را به اهتمام "ابن مقفع" (هر دو: اهل فارس) در قلمرو زبان عربی فراهم آوردند.

همین معنی است که در داستان‌هایی به نام *آخرین لبخند* - از آثار "صادق هدایت"- بر زبان یکی از اعضای خاندان معروف "برمکی" گذشته است:

. . . این تقصیر خودمان بود که طرز سلکت داری را به عرب‌ها آموختیم، قاعده برای زبانشان درست کردیم، فلسفه برای آکینشان تراشیدیم، برایشان شمشیر زدیم، جوان‌های خودمان را برای آنها به گشتن دادیم، فکر، روح، صنعت، ساز، علوم و ادبیات خودمان را دو دستی تقدیم آن‌ها کردیم تا شاید بتوانیم روح وحشی و سرکش آن‌ها را رام و متعذّن بکنیم، ولی افسوس! اصلاً نژاد آن‌ها و فکر آن‌ها زمین تا آسمان با ما فرق دارد و باید هم همین طور باشد. این قیافه‌های درنده، رنگ‌های سوخته، دست‌های کوره بسته برای سرگردنه‌گیری درست شده. افکاری که میان شاش و پشگل شتر نشو و نما کرده، بهتر ازین نمی‌شود. تمام ساختمان بدن آن‌ها گواهی می‌دهد که برای دزدی و خیانت درست شده. این عرب‌هایی که تا دیروز، پای برهنه، دنبال سوسمار می‌دویدند و زیر سیاه چادر زندگی می‌کردند، نباید هم بیش ازین از آن‌ها متوقّع بود. . . . و حالا که به مقصود خودشان رسیدند و فکر عرب مثل ذمّلی که سر باز بکند دنیای متعذّن را ملوث کرده، واضح است که احتیاجی به ما ندارد. . . . عرب چه می‌خواهد؟ یک مشت طلا و نقره و یک حرمسرای پُر از زن. این منتهای آرزو و آمال آن‌هاست. . . .

همچنان که از گفته قهرمان قصهٔ آخوین بیخند می‌توان فهمید، تنها در اواخر قرن دوم هجری بود که احساس "فریب خوردگی"، ایرانیان را آزار داد زیرا به تدریج دیدند که همان امتیازات و اختیارات طبقاتی، و همان تبعیض‌ها و ستم‌کاری‌های دوران ساسانی، و نیز همان محرومیت‌های تودهٔ مردم، برجا مانده و تنها تفاوتی که این زمان با آن زمان یافته است، تکیه زدن خلفای عرب بر تخت پادشاهان ایرانی است. و چنین بود که پس از تجربهٔ موفق "یعقوب لیث صفاری" در زمینهٔ تشکیل حکومت، و آزمایش مظفرانهٔ وزیرش: "محمد وصیف سگزی" در قلمرو سخن سرائی به فارسی، قیام‌های سیاسی و فرهنگی رو به فزونی نهاد و در اوائل قرن سوم، با ظهور سامانیان، به استقلال نسبی ایران انجامید.

اما، نکته ای که در این مبحث، بسیار مهم - و به گمان من - قوهٔ محرکهٔ حوادث در تاریخ بعد از اسلام ایران است، آزار و یا عذاب وجدانی است که "ایرانی شیفته" را از "ایرانی فریب خورده" جدا می‌کند و درعین حال، آنان را به هم می‌پیوندد. این، نکتهٔ ظریفی است که درک آن، اندکی توجه می‌طلبد: روح ایرانی که در آغاز، اسلام را با آغوش گشاده پذیرفت و آنچه را که داشت، نثار قدمش کرد، بعد از دو قرن، خود را فریب خورده یافت و از آنچه کرده بود، پشیمان شد. اما بدبختانه، اندکی دیر شده بود زیرا نژاد و خط و زبان و فرهنگ و دستاوردهای دیگرش چنان با ویژگی‌های عرب درآمیخته بود که تصفیهٔ هیچ یک امکان نداشت و آئین آریائی قدیمش چنان به مذهب سامی جدید جای سپرده بود که بازگشتش از سوی این به سوی آن، محال می‌نمود.

و از آنجا که هیچ فریب خورده‌ای، خود را قاطعاً گناهکار نمی‌داند، روح ایرانی درمیان دو قطب هستی متضاد - که یکی به انکار، و دیگری به توجیه خطای او می‌انجامد - جاودانه سرگردان مانده و تاریخ چهارده قرن اخیر کشورش را جلوه گاه این دوگانگی شگفت - و غالباً خونین - ساخته و خاطرهٔ دردناک آن را - نسل به نسل - در "حافظهٔ قومی" خود نگهداشته است.

نخستین تجلی این تضاد یا دوگانگی روح، همان شیفتگی و ایمان عاشقانه به اسلام بوده که در طی قرون بعدی، به صورت مذهب شیعی درآمد است و از آن رو که بنیادی بیمارانه دارد، اغلب به تعصب می‌گراید و مراسمی از قبیل سینه زنی و روضه خوانی، و یا معتقداتی نظیر اجتناب از شادی کردن و شنیدن نوای موسیقی را در ایام سوگواری پدید می‌آورد و در اوج خطرناک خویش به تکفیرها و کشتن‌های فردی و جمعی می‌انجامد. و در قلمرو زبان و فرهنگ

(به ویژه: نزد دانشوران و متفکران اسلام زده ما)، به صورت "استعراب"، یعنی: گرایش افراطکارانه به استعمال واژه‌های تازی جلوه می‌کند.

اما شگفت این است که در بطن این تمایل، احساسی از نوع مخالف نطفه می‌بندد و کم کم رشد می‌یابد و در اوج قدرت اولی، به شکل کینه و نفرتی دیوانه وار نسبت به اسلام و عرب ظاهر می‌شود و دشنام فراوان به مبانی و اصول مسلمانی نثار می‌کند و همه سوگواری‌های مذهبی را پنهانی جشن می‌گیرد و در زمینه زبان، به تصفیه واژه‌های تازی دست می‌زند و به گمان خود: "پارسی سره" می‌سازد. این افراط و تفریط، ویژه روح ایرانی است و در هیچ یک از ملل عرب - که اسلام با هویت و فرهنگشان مغایرتی نداشته و به بیماری "دوگانگی روح" گرفتارشان نکرده است - دیده نمی‌شود.

آری، تضادی که در مواجهه "ایران" و "اسلام"، وجدان تاریخی و فرهنگی ما را به دونیم کرده و در ارکان اصلی ملیت ما خلل افکنده، شبیه سگه‌ای است که بر یک روی آن: نقش "شیر" تعصب نسبت به اسلام، و بر روی دیگرش: "خط" نفرت از اعراب ضرب شده و دوگانگی آن، طبعاً و قهراً در آثار ادبی قدیم و جدید ما نیز انعکاس یافته است و از میان آثار متأخران، نوشته‌های "هدایت"، نمودار روی دوم این سگه، یعنی: بیزاری از تازیان است. در بسیاری از داستان‌های این نویسنده، نفرتی آشکار را نسبت به ملیت عرب و یا مذهب اسلام می‌توان دید: تقریباً سراسر رساله *البعثة الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه* و سطوری از داستان‌های *طلب آموزش و شب‌های ورامین* و آخرین *لبخند نشانه‌هائی* از این نفرت آشکار است. من، رساله *بعثة الاسلامیه* را که هر سطرش گواهی بر این متعاست، به یک سو می‌نهم و از داستان‌هائی که نام بُردم، چند سطری را به عنوان نمونه نقل می‌کنم. اوصاف کاروانی که به سوی عتبات عالیات پیش می‌رود و مردمی که در شهرهای پُر آفتاب عربستان زندگی می‌کنند در داستان "طلب آموزش" چنین آمده است:

عرب پا برهنه‌ای با صورت سیاه و چشم‌های دریده و ریش کوسه، زنجیرکلفت آهنین در دست داشت و بر زخم ران قاطر می‌زد، گاهی بر می‌گشت و صورت زن‌ها را یکی یکی برانداز می‌کرد. . . . عرب‌های پاچه ورمالیده، صورت‌های احقر فینه به سر، قیافه‌های آب زیرکاه عتامه‌ای با ریش‌ها و ناخن‌های حنا بسته و سرهای تراشیده، تسبیح می‌گرداندند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. . . . زن‌های عرب یا صورت‌های خال کوبیده چرک، چشم‌های واسوخته، حلقه از پَرّه بینی شان گذرانده بودند. یکی از آن‌ها پستان سیاهش را تا نصفه در دهن بچه کثیفی که در بغلش بود فرو کرده بود. . . . جلو قهوه‌خانه‌ای، عربی

نشسته بود، انگشت در بینی اش کرده بود و با دست دیگرش چرک لای انگشت‌های پایش را در می‌آورد و صورتش از مگس پوشیده شده بود و شپش از سرش بالا می‌رفت.

"فریدون" - قهرمان اول داستان "شب‌های ورامین" - خوابی می‌بیند که شرحش چنین است:

... به نظرش آمد که در بندر ماری در رقاخانه کثیف و پستی بود. گروهی از کشتیبانان، گردنه‌گیران و عرب‌های بددک و پوز الجزایر کنار میزها نشسته بودند، شراب می‌نوشیدند و صحبت می‌کردند. . . . یک مرتبه در باز شد، فرنگیس با یک نفر عرب پابره‌نه که ریخت راهزنان را داشت دست به گردن وارد شدند، با هم می‌خندیدند و به او اشاره می‌کردند. . . . عربی که وارد شده بود کاردی از زیر عبایش درآورد، یخه یک نفر را گرفت، جلوکشید، سر او را بُرید.

همه این نمونه‌ها، مؤید سخنی از دکتر "پرویز ناتل خانلری" درباره "صادق هدایت" است. آن دوست بزرگ فقید، روزی به من گفت که بعد از انتشار مقاله دکتر "بروخیم" (استاد پیشین دانشکده ادبیات) در جریده فرانسوی زبان **ژورنال دو تهران** - که میهن پرستی افراطی و عرب‌ستیزی شدید "هدایت" را درونمایه اصلی آثار او دانسته بود - نویسنده **جوف کور** نزدوی (یعنی دکتر "خانلری") اعتراف کرده که: "این نامسلمان"، از همه بهتر به کُنه افکارش پی برده است!

همین میهن پرستی افراطی و عرب‌ستیزی شدید بوده است که اولاً: "زمان حال" و "ایران کنونی" را - به دلیل تأثیر پذیرفتگی از آئین و اندیشه تازی - در چشم "هدایت" خوار ساخته و او را، برای گریز از این خواری و شرمساری، به سوی "گذشته" سوق داده و "ایران باستان" را (که به گمان وی: همه نیکی‌ها و بزرگی‌ها را در برداشته) به آرمانشهری برتر از "مدینه فاضله افلاطون" بدل کرده است، و ثانیاً: این نویسنده را - پس از مسافرت و اقامت چند ساله در بلژیک و فرانسه - مانند مبشران یا متفکران اصلی مشروطیت، به این فکر انداخته است که اگر تازیان بر سرزمین ما تسلط نمی‌یافتند، سیر فرهنگ و تمدن ایران باستان، همان بود که اکنون در مغرب زمین می‌بینیم و بنابراین، ایرانیان - برای رسیدن به کاروان ترقی - چاره ای جز این ندارند که یکسره "غربی" شوند، یعنی: از دوران «واپس ماندگی‌های اسلامی» به سرعت عبور کنند و خود را به عصر "مدنیت اروپائی" برسانند. بر اثر این توجه دو گانه

به "گذشته" و "آینده" و نیز، بی اعتنائی به "حال" بوده است که "هدایت" در قصبه های تاریخی اش، از "ایران باستان" جانانه دفاع کرده، و در داستان های واقع گرایانه اش (که از عصر حاضر و ایران معاصر مایه گرفته اند) دلائل و شواهدی به سود دیار و روزگار کهن، یا به زیان زمین و زمان کنونی عرضه داشته، و در "نول" های علمی-تخیلی اش، از آینده و سرزمینی مجهز به جدیدترین اختراعات فنی و صنعتی سخن گفته است.

اما "هدایت" به قصد این که خط فاصلی میان ایران پیش از اسلام و ایران پس از اسلام ترسیم کند، بی اعتنا به زمان و مکانی که "تاریخ" برای شکست ایرانیان از مسلمانان ذکر کرده، نهر "سورن" را برگزیده و دو بخش متفاوت "زردشتی" و "اسلامی" تاریخ کشور ما را بر دو سوی آن نشانیده است.

آری، "سورن" همان نهری است که "هدایت" در نمایشنامه "پروین دختر ساسان"، نبردی سرنوشت ساز را به سود تازیان و به زیان ایرانیان، بر یکی از دو کرانه آن در نزدیک شهر قدیم "ری" باز آفریده است، و نیز، همان نهری است که راوی و دختر اثیری داستان **بوف کور** در زمان کودکی، بازم بر ساحل آن، "سرامک بازی" کرده اند و همین دختر است که به محض قدم نهادن بر کرانه این سوی نهر "سورن" (یعنی: در ایران بعد از اسلام) به "لکاته" بدل شده است. اما شگفت این است که آن میهن پرستی و عرب ستیزی افراطی که "هدایت" را به پشت کردن بر "زمان حال" و "ایران کنونی"، و روی نهادن به "روزگار گذشته" و "ایران باستان" برانگیخته و به آموختن زبان پهلوی نزد "بهرام انگلساریا" (یکی از پارسیان دانشمند هند) و گردانیدن چند نوشته از آن زبان به پارسی امروزیین واداشته، هرگز او را به ایران اساطیری و پهلوانی شاهنامه رهنمون نشده و یا به سوی "پارسی سره نویسی" سوق نداده است.

به راستی: این نکته، تأمل انگیز است که "هدایت" در هیچ یک از داستان های تاریخی خود، قهرمانان دنیای حماسی "فردوسی" را باز نیافریده و از ایران پهناور و رزمجوی او هرگز یاد نکرده، و نیز، در آثاری که از زبان های پهلوی و فرانسه به فارسی برگردانده و یا در داستان های گوناگونی که خود نوشته، هرگز به فکر بیرون راندن کلمات تازی از نوشته های خویش نیفتاده و یا به عبارت کوتاه تر: "پارسی سره" را به کار نبرده است. شیوه بیان "هدایت"، نه تنها هنگام ثبت گفتگوهائی که در میان اشخاص داستان های او می گذرد، بلکه هنگام توصیف مناظر و تحلیل اوضاع و یا شرح ماجراها، بسیار ساده و به زبان محاوره روزانه نزدیک بوده و طرز جمله بندی و عبارت پردازی او، به رغم لغزش های

دستوری، از هرگونه تکلف (به ویژه: صنعت "سره نویسی") کاملاً دور مانده است و این روش، نشان می‌دهد که "هدایت"، برخلاف کسانی مانند "آخوندزاده" و "کسروی"، هیچ گونه پیوندی میان "میهن‌پرستی" و "پاک‌سازی زبان" ندیده است، و حتی اعتقاد فراوانش به دانشمندی چون "ذبیح‌بهرورز"^{۱۰} که نمایشنامه در راه مهر را به "پارسی ناب" نوشته بود - موجب تغییری در اسلوب نگارش او نشده است، و این امتناع دوگانه "هدایت" از روی آوردن به شاهنامه و دل سپردن به "پارسی سره"، بدین معنی است که ایران دلخواه او: کشور جهانگشایان و رزم آوران بی باک، و یا سرزمین آریائی‌ان پاک نژاد و پاک زبان نبوده بلکه ایران آباد و اندیشه وری بوده که رفاه را تا حدّ تجمل می‌پسنید و گوشه‌چشمی نیز به سوی "یونان اپیکوری"^{۱۱} داشته است.

براساس این تعبیر، اگر تمثیل "نهرسورن" را که "هدایت" برای جدا ساختن ایران قدیم از ایران اسلامی آفریده است بپذیریم، می‌توانیم پنداشت که قوهٔ تخیل این نویسنده، از فراز همان نهر، پُلّی دراز به سوی فرهنگ و تمدن مغرب زمین زده و «آرمانشهر ایران باستان» را به «مدینهٔ فاضلهٔ اروپای جدید» متصل ساخته و از بالای همین پُلّ، نظری به دورنمای "ایران اسلامی" افکنده و در میان همهٔ اندیشه ورن و سخن‌سرایان: "حکیم عمر خیّام نیشابوری" را از دور، دیده و شناخته است: «... خیّام، نمایندهٔ ذوق خفه شده، روح شکنجه دیده و ترجمان ناله‌ها و شورش یک ایران بزرگ، با شکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زمخت سامی و استیلای عرب، کم‌کم مسموم و ویران می‌شده...»^{۱۲} و اما علت علاقهٔ "هدایت" به "خیّام"، در توجیه انتساب "نوروزنامه" به این شاعر حکیم، تجلی کرده است:

... خیلی طبیعی است که روح سرکش و بیزار خیّام، آمیخته با زیبایی‌ها و ظرافت‌ها که از اعتقادات خشن زمان خودش سرخورده، در خرافات عامیانه: یک سرچشمهٔ تفریح و تنوّع برای خودش پیدا بکند. سرتاسر کتاب: میل ایرانی ساسانی، ذوق هنری عالی، ظرافت پرستی و حسن تجمل‌مانی را به یاد می‌آورد. نگارنده، پرستش زیبایی را پیشهٔ خودش نموده... همین زیبایی که در لغات و در آهنگ جملات او به خوبی پیداست. خیّام شاعر، عالم و فیلسوف، خودش را یک بار دیگر در این کتاب معرفی می‌کند...^{۱۳}

و می‌بینیم که آنچه "هدایت" در "خیّام" و "نوروزنامه" اش یافته، همان توجه به شیوهٔ بهزیستی و شادخواری ایرانیان قدیم است که در داستان ویس و رامین (اثر

"فخرالدین اسعد گرگانی" نیز دیده و به همین سبب، تصحیح و انتشار مجدد آن منظومه را به دوستش: "مجتبی مینوی" توصیه کرده است. نکته مهم و ظریفی که در این دل‌بستگی "هدایت" به "خیام" نهفته است: کینه نویسنده یوف کوو نسبت به تازیان از یک سو، و دریغ او بر زوال فرّ و شکوه ایران کهن از سوی دیگر است که هر دو را در «مویه های غریبانه» حکیم نیشابوری نیز - به شرح زیر - بازجسته است:

. . . چیزی که غریب است، فقط یک میل و رغبت یا سمپاتی و تاستف گذشته ایران در خیام، باقی است . . . همان ایرانی که فاخته، بالای گنبد ویرانش کوکو می‌گیرد و بهرام و کاووس و نیشابور و طوسش با خاک یکسان شده . . . ممکن است از خواندن شاهنامه فردوسی، این تأثر در او پیدا شده و در ترانه های خودش، پیوسته، فرّ و شکوه و بزرگی پایمال شده آنان را گوشزد می‌نماید. . . از قهقه های عصبانی او، کنایات و اشاراتی که به ایران گذشته می‌نماید، پیداست که از ته قلب، از راهزنان عرب و افکار پست آن‌ها متنفر است و سمپاتی او به طرف ایرانی می‌رود که در دهن این اژدهای هفتاد سر فرو شده بوده و با تشنج، دست و پا می‌زده. نباید تند برویم، آیا مقصود خیام از یادآوری شکوه گذشته ساسانی، مقایسه بی ثباتی و کوچکی تمدن‌ها و زندگی انسان نبوده است؟

و من، به یاری سطورری که از "هدایت" نقل کرده‌ام، این نتیجه را می‌گیرم که نویسنده نامدار ما هیچ یک از شاعران و اندیشه وران ایرانی بعد از اسلام - حتی: "فردوسی طوسی" و "فخرالدین اسعد گرگانی" - راهم‌درد خود ندانسته و فقط "خیام" را به سبب حسرت بُردنش بر شکوه شادمانه ایران قدیم، و دل‌بستگی اش به زندگی تجمل آمیز ایرانیان آن روزگار، محرم خود شمرده و آرزوی پنهان شاعرانه یا تمایل دور دست حکیمانه او را برای باز آفریدن همان شکوه و شادخواری در "ایران موهوم" ستوده، و سلیقه خود را نیز در باره این "باز آفرینی"، با توصیف مجلسی از "ایران گذشته"، آشکار ساخته است:

. . . به قدری حرکات، لباس و وضع آن‌ها با هم جور می‌آمد، به قدری این مجلس با جلال و شکوه بود که به نظر می‌آمد یک تکه از زندگی اشرافی پایمال شده دوره ساسانیان، دوباره جان گرفته و زنده شده بود . . .

و اما در همدلی "هدایت" و "خیام"، اشتراک نظر نویسنده یوف کوو با سراینده و معانیات درباره زبان فارسی نیز دخالت تام داشته است، و این نکته را در توصیف

"هدایت" از سروده های "خیّام" می توان یافت:

... ترانه های خیّام، به قدری ساده، طبیعی، و به زبان دلچسب ادبی و معمولی گفته شده که هرکسی را شیفته آهنگ و تشبیهات قشنگ آن می نماید و از بهترین نمونه های شعر فارسی به شمار می آید. . . .

و این سخن "هدایت" بدان معنی است که "خیّام" هم، مانند او، به سراغ "سره نویسی" نرفته و زبان فارسی را - آن چنان که بوده و هست - پذیرفته است. به گمان من: این ثبات رأی "هدایت" در نگهداری زبان فارسی به صورت میراثی که از گذشتگان به اقوام ایرانی رسیده، علیرغم شور میهن پرستانه او، از ژرف نگری و واقع بینی اش حکایت داشته است، زیرا "هدایت" دریافته بود که رکن مهمّ ملیّت و راز دوام هویت ما، زبان فارسی بوده و فرهنگ ایرانی، تنها برمحور این زبان استوار گشته است، وگرنه قلمرو سیاسی و جغرافیائی ایران، درطول قرن های دراز، همچون "آکوردئون" باز و بسته شده و سرحداتش دگرگونی بسیار یافته است.

دلبستگی ذاتی و اکتسابی "هدایت" به فرهنگ ایرانی، او را براین نکته واقف کرده بود که زبان فارسی، نه تنها ثروت مشترک اقوامی است که در داخل محدوده جغرافیائی ایران کنونی به سر می برند، بلکه میراث یگانه ای است که از پیشینیان، به همه فارسی زبانان امروزی در افغانستان و تاجیکستان و شبه قاره هند رسیده است و طبعاً دخالت های خودسرانه یا یکجانبه ای که هرکدام از ما در این میراث روا داریم، موجب بروز اختلاف، و در نتیجه: بیگانگی اعضای این خاندان از یکدیگر خواهد شد و نه تنها رشته همدلی و همزبانی میان ما (فارسی زبانان داخل ایران) را از هم خواهد گسست، بلکه پیوند فرهنگی ما را با خویشاوندان ایران نیز از میان خواهد برد. همین علاقه به "زبان فارسی" بود که "هدایت" را به مخالفت با واژه سازی "فرهنگستان ایران" برانگیخت و نوشته ای طنز آلود را (که در مجموعه **ونگاری** چاپ شده است) از قلمش جاری ساخت.

می توان گفت که "صادق هدایت"، پس از آفریدن تمثیل "نهرسورن" (با دو کرانه تاریخی قبل و بعد از اسلامش)، به این نکته نیز پی برده بود که آب آن نهر، جز "زبان فارسی" نامی نمی تواند داشت زیرا علاوه براین که دوساحل قدیم و جدید "سورن" را از پهنا به هم می پیوندد، تداوم جریان آن را نیز از درازا تضمین می کند، و یا به عبارت دیگر: "زبان فارسی"، گذشته از این که ایران پیش

از اسلام را با ایران پس از اسلام پیوند می‌دهد، فرهنگ و ملیت ایرانی را نیز از گذشته به آینده می‌رساند و ما که در نقطه‌ای به نام "حال"، برکرانه این نهر ایستاده ایم، وظیفه داریم که به قول "سهراب سپهری": آب را گل نکنیم!

اکنون، پرسش من این است که آیا اصلاً "صادق هدایت" را به سبب خیال پُختن درباره ایران مُرقه و شادخوار آینده (با مشرب اپیکوری و ختّامی)، و یا دوری جُستن از سره نویسی در زبان فارسی، "میهن پرست افراطی" و "بیگانه ستیز متعصب" می‌توان دانست؟

لوس آنجلس - پنجشنبه ۲۰ آبان ماه ۱۳۷۲ = ۱۱ نوامبر ۱۹۹۳

پانوشت ها:

۱. واژه "منحط"، معادل کلمه *décadent* (به فرانسه و انگلیسی) است و نخستین بار از یک شعر "پُل ورنل" Paul Verlaine - شاعرنامدار فرانسوی - اقتباس شده و برای نشان دادن «فرسودگی - یا - فروریختگی روان» در ادبیات به کار رفته و بر شاعران و نویسندگانی اطلاق شده است که فی‌المثل در تاریخ ادب معاصر ایتالیا: "شامگاهی" لقب یافته‌اند. اما در سالیان اخیر، هواداران "رئالیسم سوسیالیستی" در ایران (که جُز طرفداران ادبی "استالین" و "اژدانیف" نیستند) این واژه را درباره هر مولف و یا هر اثری که با معیارهای اعتقادی آنان سازگار نباشد، به کار می‌برند (نگاه کنید به نقدها و یا مصاحبه‌هایی که آقایان "ا. ح. آریان پور"، "م. ا. به‌آدین"، "دکترمیترا" (سیروس پرهام) و "نجف دریابندری" به چاپ رسانیده‌اند).
۲. نگاه کنید به: سایه روشن (مجموعه داستان)، "صادق هدایت"، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۴۲، صفحات ۱۴۴ و ۱۴۶.
۳. برای تفصیل بیشتر، نگاه کنید به: «تضاد کفر و دین در شعر حافظ» (کتاب نهم، شماره دوم، نشریه کانون نیما، لوس آنجلس، زمستان ۱۳۶۷، از صفحه ۱۸ تا صفحه ۲۵) و یا: «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، (ایوان ناهه، شماره دوم، سال دهم، واشنگتن، بهار ۱۳۷۱، از صفحه ۲۵۱ تا ۲۶۴)، هر دو به قلم "نادر نادریپور".
۴. نگاه کنید به: سه قطره خون (مجموعه داستان)، "صادق هدایت"، کتاب‌های پرستو، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۴۴، صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱.
۵. نگاه کنید به: سایه روشن (مجموعه داستان)، "صادق هدایت"، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۴۲، صفحه ۱۳۶.
۶. از میان داستان‌های تاریخی: «آخرین لبخند، از میان داستان‌های واقع‌گرایانه: مُحَلّ، و از میان داستان‌های علمی-تخیلی: «سی. ک. ل. ل.»، نمونه‌هایی از آثار متعدد "هدایت" در هر سه زمینه یاد شده به شمار می‌آیند.
۷. نگاه کنید به: «روایاتی از گذشته یا زن روایتی در آثار هدایت»، "فرزانه میلانی" (ایوان ناهه، شماره اول، سال پنجم، واشنگتن، پائیز ۱۳۶۵)، از صفحه ۱۱ تا صفحه ۹۷.

۸. گزارش گمان شکن، گجسته ابله‌ی، زند و هومن یسن (و کولنامه اردشیر پهلکان) و یادگار زندیوان از آن جمله اند.
۹. یکی از نشانه های علاقه "صادق هدایت" به "ذبیح بهروز"، اهداء کتاب سایه ایوان است که شامل سه داستان کوتاه از آثار "بزرگ علوی" و "شین پرتو" و خود اوست.
۱۰. Epicure فیلسوف نامدار یونانی (۲۷۰ تا ۳۴۱ قبل از میلاد مسیح) که حسیات را معیار آدمی برای شناخت جهان می‌داند و لذت‌ها را - به شرط فرمانبرداری از اراده انسانی - سرچشمه خوشبختی می‌شمارد، و تاثیر تفکر او را در اندیشه "خیتام" می‌توان دید.
- ۱۱ و ۱۲. نگاه کنید به: توفان های خیتام (با انتخاب و مقدمه "صادق هدایت")، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۲، صفحه ۶۳.
۱۳. منظور از "مویه های غریبانه"، اشعاری است که حال و هوای این دوبیت "حافظ" را داشته باشند:

- نماز شام غریبان، چو گریه آغازم
به یاد یار و دیار آنچهان بگریم زار
که از جهان، ره و رسم سفر براندازم
به یاد یار و دیار آنچهان بگریم زار
۱۴. نگاه کنید به: توفان های خیتام (با انتخاب و مقدمه "صادق هدایت")، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۲، صفحات ۳۹-۴۰-۴۱-۶۲.
۱۵. نگاه کنید به: سایه روشن (مجموعه داستان)، "صادق هدایت"، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۴۲، صفحه ۱۴۱.
۱۶. نگاه کنید به: توفان های خیتام (با انتخاب و مقدمه "صادق هدایت")، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۲، صفحه ۵۴.

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:
- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

۷۲۱ فهرست سال یازدهم

۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzī)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

احمد کریمی حکاک*

چهار زبان که او شیوا بر زبان زد و همه در آن بی‌دریغ سخن می‌گفت، زبان فارسی، زبان اردی‌بیلی، زبان گیلکی و زبان لری بود. او در هر یک از این زبان‌ها به قدری تسلط داشت که می‌توانست با هر یک از آنها سخن بگوید و در هر یک از آنها شعر بگوید و در هر یک از آنها نثر بنویسد. او در هر یک از این زبان‌ها به قدری تسلط داشت که می‌توانست با هر یک از آنها سخن بگوید و در هر یک از آنها شعر بگوید و در هر یک از آنها نثر بنویسد.

مختار نامه احمد کریمی در این کتاب به بررسی و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی این بزرگوار پرداخته است. او در این کتاب به بررسی و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی این بزرگوار پرداخته است. او در این کتاب به بررسی و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی این بزرگوار پرداخته است.

نژاد، مذهب، زبان

تأملی در سه انکاره قومیت در ایران

جهان امروز جهان مرزها و نقشه‌ها، شناسنامه و گذرنامه، و احساس مشخص آدمیان از ملیت و قومیت خویش است. اما واقعیت جغرافیای جهان، احساس هویت و علقه آدمیان، و عواطف درونی ایشان درخصوص تعلق به خاک و خونی خاص همیشه به این صورت تجلی نمی‌یافته است. در جهان قدیم مرکزها وجود داشته‌اند و حواشی آنها: بخارا، هرات، ری و روم و بغداد و دامنه مفاهیمی که با این گونه واژگان تبیین می‌شده بر بسیط خاکی معین فراگسترده می‌شده است که آدمیان بسیاری، رها از دغدغه و مشغله حد و مرز، برآن به کار کاشت و داشت و برداشت، یا کسب و کار و سود و سودا، یا تعلیم و تعلم سرگرم بوده‌اند. نگاهی به واژگان جغرافیا در زبان‌های گوناگون و تأمل در معنای آنها را می‌توان بر این مدعا شاهد آورد. در زبان

* استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ و تمدن ایرانی در دانشگاه واشنگتن، سیاتل.

فارسی عباراتی همچون خطه طوس، سرزمین ری، قلمرو یعقوب لیث یا فلان امیر یا سلطان دیگر درعین حال که بر نواحی و مناطق کم و بیش شناخته شده‌ای دلالت می‌کند، مانند مفهوم امروز ایران، یا افغانستان، یا تاجیکستان، به شکل مشخصی برنقشه جهان اشارت ندارد. فرض بنیادی من در این بحث این است که مفهوم موطن یا وطن یا میهن - به معنای جایی که انسان خود را از آن برخاسته و بدان متعلق می‌داند - نیز مفهومی است فرآورده آرزوها و حسرت‌ها، بیم‌ها و امیدها، و شورها و شوق‌های آدمیان که مانند دیگر دستاوردهای بشر در فرایند اجتماعی مشخصی ساخته و عرضه می‌شود تا در فرایند اجتماعی دیگری به دست زوال و فراموشی سپرده شود. و آنچه در این جا به بازگشایی آن رو خواهم آورد لحظه‌هایی از فرایند تشکیل و تکوین این احساس در تاریخ "ایران زمین" است که من شواهد آن را، به اقتضای حیطه کار خود، از متون ادبی برخوام آورد.

نخستین لحظه تاریخی که می‌خواهم با این دیدگاه از نظر بگذرانم دورانی است، پس از رواج آئین اسلام در ایران، که ساکنان سرزمین میان دجله و جیحون از مفهوم هویت قومی مدد گرفتند تا شالوده فرهنگ زبانی مستقلی را بریزند. گسترده ترین تجلی این تلاش را در جنبش شعوبیه می‌توان یافت، که درباره آن سخن بسیار رفته است. اما فضائی که در آن گفت و شنود میان عرب و عجم در این باره انجام می‌شده هنوز چنان که باید شناخته نشده است. مبنای بحث من در این موضوع مقاله عالمانه روی متحده درباره شعوبیه است که می‌توان آن را آخرین سخن محققانه در این موضوع شمرد. متحده، در جست و جوی این فضا به تحقیق در تفاسیر قرآن می‌پردازد، به ویژه در خصوص آیه ای که یکی از مآخذ هر دوسوی مجادله در نهضت شعوبی بوده، و واژه "شعب" در آن به کار رفته است. آن آیه این است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیکم خبیر.» [ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم، و به گروه‌ها و قبایل گوناگون تقسیم کردیم، تا همدیگر را بشناسید، همانا کریم‌ترین شما نزد خداوند با تقوی‌ترین شماست و همانا خدا داننده و آگاه است.]

نظری به تفاسیر فارسی قرآن، خواه در بررسی شأن نزول این آیه و خواه در تأویل و تعبیر آن به سخن فارسی می‌تواند زمینه‌ای به دست دهد از فضای فکری و فرهنگی جنبش شعوبیه در قرن‌های نخستین اسلام در سرزمینی که نام

بردیم. سخن برخی از این تفاسیر را متحده در مقاله خود نقل می‌کند، و من در این جا تنها سخن یکی از تفاسیر فارسی را بر آن می‌افزایم تا شأن نزول آیه مشخص گردد. در کشف الاسرار و عذة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تالیف ابوالفضل رشیدالدین المیبیدی، در شأن نزول این آیه چنین آمده است:

سبب نزول این آیت آن بود که روز فتح مکه رسول خدا بلال را فرمود تا برپام کعبه بانک نماز گفت، عتاب ابن اسیدبن ابی‌العیص از سرعصبیت جاهلیت گفت: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ قَبَضَ اَبِیُّ حَتّٰی کَمْ یَرٰ هَذَا الِیَوْمِ [سپاس خدای را که پدرم درگذشت تا چنین روزی را نبیند]. حارث بن هشام گفت: «أَمَّا وَجَدَ مُحَمَّدٌ غَیْرَ هَذَا لِقُرَابِ الْأَسْوَدِ مُوَدِّئًا [آیا محمد موذنی بهتر از این کلاغ سیاه نیافت]. سهیل بن عمرو گفت: «إِنَّ یَرٰهُ اللهُ شَیْئًا یُغَیِّرُهُ» [اگر خدا بر چیزی اراده کند آن را دگرگون می‌سازد]. ابوسفیان گفت: «إِنِّیْ لَا أَقُولُ شَیْئًا أَخَافُ أَنْ یُخَیَّرَ بِهٖ رَبُّ السَّمَاءِ» [من نمی‌گویم چیزی را که بترسم خداوند آن را خیر دهد]. هریکی از سر تکبر و تجرّخ خویش بزرگی می‌نمودند و عیب درویشان می‌جستند. جبرئیل فرو آمد و رسول را از آن گفتار ایشان خبر کرد. آن که این آیت فرو آمد و ایشان را از آن ناسزا گفتن و عیب درویشان جستن و به مال و نسب تفاخرکردن بازداشت و زجر کرد.

اما غرض از نقل شأن نزول آیه آن است تا نتیجه ای را که متحده از مقایسه تفاسیر عربی و فارسی به آن می‌رسد با تأکید بیشتری مورد تأیید قرار دهد. متحده بر آن است که بسیاری از تفاسیر از تعبیر شعب به مثابه مفهومی که دلالت بر سرزمینی دارد آگاهند، و بعضی، مثلاً تفسیر فارسی معروف به تفسیر کمبریج، آن را تنها تعبیر از آن لغت می‌شمارند. او می‌گوید:

چنان که القشیری، مفسر خراسانی متوفی به سال ۴۹۵ هجری (۱۰۷۲ میلادی) می‌گوید: «شعوب، کسانی را گویند که اصل نسب ایشان دانسته نیست، همچون هندیان و ایرانیان و ترکان». ابوروق نیز در تفسیر ابوفی می‌گوید: «شعوب» آنانند که نمی‌توانند نسب خود را به شخص خاصی برسانند، بلکه خود را به شهرها (مداین) و روستاهایی منسوب می‌شمارند. «قبایل» اعرابند که خود را به نیاکان (آباء) خود منتسب می‌کنند. تفسیر فارسی ابوالفتح رازی، مفسر شیعی متوفی به سال ۵۳۸ هجری (۱۱۴۴ میلادی) این گونه تفاسیر را با این سخن نغز جمع بندی می‌کند: «ابورزین و ابوروق گفته اند: شعوب آنانند که پیوندهای خود را به صورت ارتباط با شهری یا سرزمینی بیان می‌کنند. قبایل آنانند که پیوندهای خود را به صورت ارتباط با پدران خویش بیان می‌کنند.» بسیاری از مفسران ایرانی، از همان زمان تاکنون، این تفسیر را ترجیح داده اند.

اختران می نگرد، در نامه ای به برادر خویش می نویسد:

همه بودنی ها ببینم همی	و از آن خامشی برگزینم همی
بر ایرانیان زار و گریان شدم	ز ساسانیان نیز بریان شدم
دریغ این سرو تاج و این داد و تخت	دریغ این بزرگی و این قزو بخت
کزین پس شکست آید از تازیان	ستاره نگرده مگر بر زیان
براین سالیان چارصد بگذرد	کزین تخمه گیتی کسی نشمرد ^۷

و در پایان نامه، با اشاره به غرور و خوش خیالی دیگر سرداران همرزم خویش در قادسی، نتیجه می گیرد:

بزرگان که در قادسی با منند	درشتند و بر تازیان دشمنند
گمانند کاین بیش بیرون شود	زدشمن زمین رود جیخون شود
زر از سپهری کس آگاه نیست	ندانند کاین رنج کوتاه نیست ^۸
چو بر تخمه ای بگذرد روزگار	چه سود آید از رنج و ز کارزار

و چنان که می دانیم، پیش بینی او درست از کار درمی آید، و رنج و کارزار ایرانیان سودی نمی بخشند. سعد وقاص در قادسی پیروز می شود، و روزگار بر رستم و یزدگرد و پادشاهی ساسانیان می گذرد. درست پس از این آخرین داستان شاهنامه است که صدای دیگر شاهنامه یعنی صدای شاعر طوس را می شنویم که می گوید:

چو این نامور نامه آمد به بُن	زمن روی کشور شود پُرسخن
از این پس نیرم که من زنده ام	که تخم سخن را پراکنده ام ^۹
هر آنکس که دارد هوش و رای و دین	پس از مرگ بر من کند آفرین

تخالف این دو دیدگاه را می توان از راه تفاوت مفهومی نهفته در دو واژه "تخمه" و "تخم سخن" کاوید. تخمه در لغت به معنای هسته و نطفه است، و در سخن رستم فرخ زاد به مفهومی نژادی دلالت دارد. شاید نزدیکترین معادل آن در زبان علم امروز "ژن" باشد. "تخمه" آدمی، تا هنگامی که با تخمه دیگری که پست تر انگاشته می شود درهم نیامیخته و آلوده نشده است ناب و خالص می ماند، و بدین سان است که نژادی معین خود را متمایز می خواهد تا

بتواند همچنان اسطوره ممتاز بودن خود را پیروید. بدین ترتیب، احساس سرسپردگی به آرمان پالودگی نژادی به ذهن اعضای تخمه ای معین القا می‌شود، و اسباب بقای آن نژاد را فراهم می‌آورد. نیز بدین ترتیب نسل‌های مختلف در عصرهای گوناگون از اصل و نسب نژادی خویش آگاه می‌گردند، و تقویت آن و دفاع از آن را وجهه همت خود می‌کنند. در نهضت شعوبیه نیز، چنان‌که متحده به درستی می‌گوید، « اعراب، ایرانیان و دیگر شرکت کنندگان، هریک آداب و مفاخر دیگری را چندان غیورانه به دشنام می‌گیرند که به راستی موجب دلگرمی همه ملی‌گرایان قومی امروزه نیز هست.»^{۱۱} در شاهنامه هم - آنگاه که در درون مقال قهرمانان و پهلوانان و شاهان ایران قرار داریم - به نمونه‌های فراوانی از بیان برتری و سروری و سیادت ایرانیان در برابر دشمنان غیر ایرانی آنها برمی‌خوریم که از زبان خود ایشان نقل شده است.

عبارت "تخم سخن"، اما، بر ترکیب دیگری از عناصر در ساخت و پرداخت انگاره قومی دلالت می‌کند، که در میان آن‌ها عمده ترین عنصر همانا زبان است. از دیدگاه شاعری به نام ابوالقاسم فردوسی زبان زیباترین دستکار جماعات انسانی و بزرگ ترین شاخص هویت قومی آدمیان است، و این نظر در مصرع «عجم زنده کردم بدین پارسی» نهفته است. مراد فردوسی از عجم، تا آنجا که در زبان او این واژه در برابر واژه "عرب" معنا می‌یابد، همه کسانی است که به زبان فارسی سخن می‌گویند و آگاهی‌شان در این زبان شکل گرفته. جهان فردوسی جهان گفت و شنود عرب و عجم است، که خود در دو زبان شکل می‌گیرد، نه جهان جریان خون سرخ‌تر در رگان یکی از این دو قوم. فردوسی از سعد وقاص نیز با همان وقار و احترامی یاد می‌کند که از قهرمانان ایرانی کتاب خود، او را "گرانمایه مرد" می‌نامد، احترام او را به پیروز شاپور، فرستاده رستم فرخ‌زاد، ذکر می‌کند، و از زبان سعد خطاب به او می‌گوید: «زدیبا نگویند مردان مرد ز زَر و زسیم و ز خواب و ز خورد.»^{۱۲}

آن گاه که به تصاویر نهفته در ابیات پایانی شاهنامه نیز می‌اندیشیم، نخست شاعری مسیحادم را می‌بینیم در کار زنده کردن مرده ای به نام عجم. سپس دهقانی را می‌بینیم در کار پاشیدن بذر سخن، و سوّم خلقی را می‌بینیم با «هش و رای و دین» در کار آفرین کردن برآن شاعر دهقان سخن پرور. و این همه از آن روست که فردوسی خود تنی از مردمی است که رستم فرخ‌زاد ظهور ایشان را بر پهنه تاریخ هشدار داده بود، همان مردمانی که - خواه از نژاد ترک

یا تازی یا دهقان. خود را با تعلق به سرزمینی مشخص و سخن گفتن به زبانی معین می شناسد و به دیگران می شناساند.

درک تفاوت بنیادی میان این دو نگرش به شالوده احساس قومیت و تنش های ناشی از برخوردهای آن دو در درازنای تاریخ عجمان یکی از مهم ترین ابزار درک مکانیسم حرکت تاریخی در ایران زمین و درمیان ایرانیان - شیوه سلوک ایشان با همسایگان خویش - است. زبان زنده و زاینده است، شکوفنده و بالنده است، دگرگون شونده است. از آن جا که انگاره نژادی نظامی است بسته و بی روزن هرآن گونه خیالواره تاریخی نیز که بر پایه آن انگاره بنا نهاده شود نظامی بسته خواهد بود که تعاطی با هرآنچه جز خود را نفی می کند و از آن رو برمی گرداند. زبان، برعکس، نظامی است باز، که در باز بودن خود به زبان های دیگر اجازه حضور می دهد و تعاطی با آن ها را نه تنها ممکن بلکه مطلوب می شمارد. انگاره نژادی در جهان آدمیان و نیاز اساسی ایشان به ایجاد رابطه با دیگران امکان تحقق ندارد، حال آن که انگاره زبانی از راه تعاطی با زبان های دیگر خود را غنا می بخشد و حیات خود را تضمین می کند. در آن یک، دادوستد و اختلاط و امتزاج امری است مکروه و منفور که از آن اجتناب باید کرد، حال آن که در این یک دادوستد و اختلاط و امتزاج شرط ادامه حیات و از سرچشمه های زندگی و زاینده گی است.^{۱۲} زبان نظامی است که در زبان بودن خود حضور زبان های دیگر - یعنی شیوه های دیگر بیان اندیشه انسانی - را می پذیرد، حال آنکه انگاره نژادی به اسطوره هایی وابسته است که همچنان حس سلطه جویی، سیطره خواهی و سیادت طلبی قومی را در درازنای قرون و اعصار در خود حمل می کند، و به اذهان آدمیان سرایت می دهد. فردوسی، ای بسا بیش از بسیاری از خوانندگان امروزی شاهنامه، فرجام کار نظامی را که براساس انگاره نژاد پاک پی ریزی شده، و از راه تداوم اسطوره برتری قومی بر اقوام دیگر در تاریخ راه پیموده باشد، به خاطر دارد، و از آن عبرت گرفته است. حقیقت این است که اعراب مسلمان، با آرمان تساوی طلب خویش، آن مفهوم را همراه با پیکر پاره پاره رستم فرخ زاد و سربازانش در شن زار قادیسه دفن کردند.

در قرن هایی که به دنبال پراکندن تخم زبان فارسی بر سرزمین عجمان پیش آمد، به یمن و برکت این گونه نگرش - که فردوسی تنها یک نمونه بارز آن است و نمونه های دیگر بسیارند - فرایند تفکر خلاق در ایران اوج گرفت. در این

دوران، به کمک شرح‌ها و تفسیرهای بسیار، اسلام از صورت آغازین خود به درآمد، و رفته رفته به مجموعه‌ای توانمند از تفکر نظری و حکمت عملی بدل گردید. عرفان اساس جهان‌نگری اسلام را از الگوی بندگی انسان در برابر خداوندی جبار به الگوی شوق عاشقانه آحاد موجودات و کائنات به یکدیگر بدل کرد. سنت درخشان ادب فارسی تشریفی برقامت شیوه‌ای از اندیشیدن گردید که اوج دستکار انسان است، آن‌گاه که خود را از چنگ اساطیر دست و پاگیر نژادی می‌رهاند، و ترک و تاجیک و عرب و عجم و رومی و زنگی را در جامعه‌ای یکسان درهم می‌آمیزد تا از گونه‌گونی‌های یک‌یک ایشان در راه ارتقاء هرچه بیشتر جامعه مایه گیرد.

آن ساختار اجتماعی و این سنت ادبی، اما، مانند همه دستکارهای انسان، ابدی نبودند، و در گذر زمان دگرگون شدند. رفته رفته واژه فارس در برابر واژه عرب معنا یافت، و واژه تاجیک در برابر ترک یا ازبک، یعنی محتوای واژه "عجم" آن‌سان که فردوسی و هم‌عصران او آن را درک می‌کردند به دو نیمه منشعب شد، و هریک از دو نیمه آن در رویارویی با دیگر "دیگری" معنای خود را جست و یافت. نگاهی به کار برد دو واژه "فارس"، و "تاجیک" - و به‌طور کلی به چرخش مفهوم قومیت - در آثار مورخان و شاعران و عارفان و حکیمان قرن‌های هفتم و هشتم هجری این نکته را به ثبوت می‌رساند.

دومین لحظه تاریخی که در این جا برآئیم از این دیدگاه مشخص بررسی کنیم، لحظه‌ی پاگرفتن تشیع است در مقام مذهب رسمی کشوری به نام ایران. البته از آغاز اسلام سرزمین ایران خاستگاه و پایگاه تفکر شیعی بوده است، اما تنها در دوران استقرار حکومت صفویان است - یعنی قرن‌های دهم تا دوازدهم هجری، یا شانزدهم تا هجدهم میلادی - که تشیع به عنوان عنصری در ترکیب قومیت ایرانی وارد می‌شود، و همین عامل به تحوّل بنیادین در ساختارهای مربوط به احساس قومیت در میان ایرانیان می‌انجامد. در این مورد به دو پدیده باید اشاره کرد. نخست شکل‌گیری تدریجی ایران به عنوان کشوری معین است با حدود و ثغوری کمابیش مشخص، و دوم حضور ترکان است نه تنها در دوسوی مرزهای شمالی ایران، بلکه در مقام قومی "دیگر" در ذهن و ضمیر ایرانیان. باید به یاد آورد که در این دوران اعراب خود به زیر سیطره امپراتوری عثمانی درآمده‌اند، و رفته رفته تخالف میان عجم و غیر عجم نیز بیشتر از راه تخالف عقیدتی میان شیعه و سنی صورت بیان می‌یابد. این همه بدان معناست که

در این دوران انگاره قومی ایرانیان از ساحت زبان و فرهنگ به ساحت مذهب و نظام عقیدتی منتقل می‌شود، یعنی ایرانیان خود را بیشتر به دلیل داشتن مذهب شیعی (در برابر مذهب سنتی) ایرانی می‌انگارند، تا به دلیل سخن گفتن به زبان فارسی دری. این انتقال از ساحت دیگر یا، به سخن دیگر، عمده شدن عنصری در احساس قومیت در قیاس با عنصر یا عناصر دیگر، خود به تحول مفهومی دیگری می‌انجامد.

پیش از این به این نکته اشاره شد که زبان در ذات خود وجود و حضور زبان‌های دیگر را می‌پذیرد، و مشروعیت آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. از دیدگاه زبان تفاوت‌های موجود میان دو قوم طبیعی (یعنی بخشی از طبیعت وجودی انسان) محسوب می‌شود. مذهب، اما، همیشه دیگری را در نفی مطلق رقم می‌زند، و از این دیدگاه به انگاره نژادی می‌ماند، و در عمل اجتماعی از آن نیز نابردبارانه‌تر رفتار می‌کند. در انگاره زبانی، یا حتی نژادی، نمی‌توان سخن از حق و باطل به میان آورد، حال آنکه در انگاره مذهبی حق و باطل پایه اصلی تمیز و تمایز خودی را از غیر تشکیل می‌دهد. به رغم تلاش همواره عالمان و عارفان، از یهودی و ترسا و مسلمان و هندو و بودایی در طول تاریخ، و به رغم گشاده نظری امروزین جهانی که در بسیاری از جوامع نوعی سازگاری میان پیروان مذاهب گوناگون را تجویز و ترویج می‌کند، انگاره مذهبی در بنیاد خود بر نفی نطفه‌های دیگران استوار است: برای مسلمان معتقد شیعی، حتی اهل سنت هم نه می‌تواند برادر انگاشته شود نه برابر، چه رسد به غیر مسلمانان.

اما عمده شدن عنصر مذهب در احساس قومیت ایرانیان لزوماً به معنای تضعیف عنصر زبانی در آن احساس نیست، چنان که بسیاری از عالمان شیعی دوران صفوی آثار خود را به زبان فارسی می‌نوشتند، و با این کار بر کوشش پیشینیان خود در تثبیت زبان فارسی در مقام زبان دوم جهان اسلام می‌افزودند. اما ظهیر ایدئولوژی تشیع، در متن مشخص تاریخ صفویان، به عنوان بخشی از احساس ملیت ایرانیان در برابر ازبکان و عثمانیان، به گونه‌ای شکل گرفت که سرانجام جهان فارسی زبان را دچار تفرقه کرد و موجبات تضعیف آن را فراهم آورد. اشاره من در این جا به همان پدیده‌ای است که شاهرخ مسکوب در کتاب زبان و ملیت آن را به این صورت بیان می‌کند:

البته فقیه یا عالم شیعه به نقش ملی تشیع اعتقاد ندارد، و آن را نمی‌پذیرد. مذهب را که امری الهی و حقیقتی کلی و ابدی است نمی‌توان به امری ملی و فقط دنیوی تنزل داد و محدود کرد. او به عنوان نایب امام و سرّوچ مذهب حقّه اثنی عشری با حکومت اهل سنت و در نتیجه با امرای ازبک و خلفای عثمانی مخالف است. نقش اجتماعی او در هیأت و با صورتی مذهبی آشکار می‌شود، و به عمل درمی‌آید. اعتقاد و عمل او در این جا با سیاست دولت صفوی یکی می‌شود، و عالم دین خواه ناخواه صاحب نقشی اجتماعی و ملی می‌شود. دستگاه دین و دستگاه دولت هر دو در جنگیدن با خان ازبک و سلطان و خلیفه عثمانی در امری مذهبی-ملی با هم متحد و شریک می‌شوند. این یک تفاوت عمده نقش اجتماعی علمای این دوره است با دوره های قبل.^{۱۴}

تفاوتی که مسکوب در این جا به آن اشاره دارد، در بحث من از تجلیات اجتماعی انتقال از انگاره "زبان محور" قومیت است به انگاره "مذهب محور" قومیت. اثری که این تحول، در متن مشخص تاریخ صفویان در ایران، برجای گذاشت، در عین حال که فرایند دولت‌سازی را در ایران قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی تسهیل کرد، موجب جدایی میان فارسی‌زبانان نیز گردید. بدین معنا که هندیان، افغانان و تاجیکان رفته رفته از مدار فکری ایرانیان دور شدند و در ذهن و ضمیر ایرانیان جای خود را به عنوان بخش مهمی از ساکنان سرزمینی که فردوسی بر سرتاسر آن تخم سخن پراکنده بود از دست دادند. بدین ترتیب، برداشتی "ایران محور" از زبان فارسی و میراث ادبی آن شکل گرفت که هنوز نیز بخشی از مقال ایرانیان را تشکیل می‌دهد. نیز از همین جا بود که جدالی تاریخی میان شاعران فارسی زبان هند با شاعران فارسی زبان ایران بر سر برتری زبان این برآن-درگرفت و سرانجام تلاش استعمارگران انگلیسی را در براندازی زبان فارسی از هند تسهیل کرد.^{۱۵} و بدین ترتیب، واژه های "شیعه" و "ایران" در ذهن ایرانیان مجاورت مفهومی یافت و امروز نیز همین مجاورت الهام بخش ایدئولوژی حاکم بر جمهوری اسلامی ایران است.

متأسفانه تحقیق در ادبیات دوران صفوی هنوز در سایه انگاره "انحطاط"، که ساخته و پرداخته دوران بازگشت و تجدّد ادبی است، انجام می‌گیرد، و این خود موجب شده است تا اولاً بسیاری از متون مهم این دوره از قلمرو ادبیات خارج انگاشته شود، و ثانیاً تفکر نهفته در آثار آن دوران همچنان درمضان تردید و بدگمانی باشد. به این دلایل، شاید تحلیل متونی همچون رموز حمزه، حسین کورد شستری، ابومسلم نامه، قصه شاه مردان علی، انواع تعزیه ها و نقالی ها،^{۱۶} با همان

دیدنی که شاهنامه فردوسی مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد، موجب شگفتی گردد. از سوی دیگر فقدان متن‌هایی ویراستاری شده و قابل اتکا، و نیز بررسی‌های تاریخی و ادبی مقدماتی موجب شده است پژوهشگران امروز هنوز زمینه را برای تحلیل این متون مهیا نینند. آنچه درنگاهی گذرا و به صورتی کلی می‌توان درباره این آثار گفت این است که اولاً نیروی شگرف نهفته در آن‌ها بیشتر از عرق مذهبی سرچشمه می‌گیرد تا از شناختی مستقل از روان و رفتار انسان، و ثانیاً خلّاقیت ادبی در این گونه آثار آشکارا در خدمت تهییج مؤمنان شیعی و ترویج مذهب تشیع به کار گرفته شده و نه در خدمت آفرینش سبک یا زبانی والا که دوام آثار ادبی را از فراز سرنسل و عصری خاص تضمین می‌کند. در این گونه آثار چهره شخصیت‌های تاریخی همچون حمزه، حضرت علی، یا ابومسلم خراسانی به صورت نمونه‌های اعلای ایمان و مبارزه ترسیم می‌شود، و پهلوانانی همچون حسین کرد شبستری تنها خدمتگزاران کمر بسته و سر سپرده شاهان و امیرانی هستند که خود را خدمتگزاران کمر بسته و سر سپرده آن بزرگان - و ادامه دهندگان راه آنان - می‌شمارند. در حقیقت، همین ویژگی‌ها، یعنی برجسته ترشدن ایدئولوژی مذهبی خاصی به بهای زیورها و آرایه‌های ادبی و بلاغی، و کاربرد چهره‌های تاریخی شناخته شده به عنوان الگویی ازلی برای کار و کردار قهرمانان و پهلوانان دوران آفرینش عصر، خود به معنای کاسته شدن از اهمیت زبان (و میراث ادبی نهفته در آن) در برابر مذهب (و کردار اجتماعی ملهم از آن) می‌تواند بود.

درخصوص تعزیه‌ها و داستان‌های عامیانه دوران صفوی به تفصیل بیشتری می‌توان سخن گفت، ولی نتیجه‌ای که از تحلیل این گونه آثار حاصل می‌شود همان است که از بررسی حکایات پهلوانان به دست می‌آید: در تعزیه نیز نیروی عاطفی نهفته در متن سرانجام به اعتقاد مذهبی مردمی مربوط می‌شود که حکایت کربلا را به شکل مشخص زندگی در شهر یا روستای خود گره می‌زنند، و رویدادهای خرد و کلان زندگی خود را در سایه فاجعه کربلا می‌بینند، و در مصیبت تاب می‌آورند. بی دلیل نیست که در اجرای تعزیه‌ها در شهرها و روستاهای ایران بازیگران نقش امام حسین و اهل بیت او غالباً به لهجه محلی سخن می‌گویند (یعنی به زبان نوحه خوانان و سینه زنان و دیگر عزاداران)، حال آن‌که شمر و هرمله و دیگر ملاعین به لهجه غلیظ عربی حرف می‌زنند. در این جا تفاوت در شیوه تکلم نقش خود را، که تقویت هم‌حسی میان عزاداران

شیعی با امام حسین و اهل بیت او، و ایجاد تخالف میان ایشان و دشمنان آن حضرت است، از درون انگاره مذهب ایفا می کند، و نهایتاً خواننده، شنونده یا بیننده شیعی مذهب را به همان نظری درباره فاجعه کربلا رهنمون می شود که خواندن یا شنیدن رموز حمزه یا حسین کود شبستری در ارکان و اتباع دولت صفوی درباره رویارویی سپاه قزلباش با ازبکان ایجاد می کرد. این جدال ها صف آرایی حق است در برابر باطل.

در افسانه های عامیانه ای که در پیرامون داستان های شاهنامه شکل گرفته نیز موارد مشابهی را از نظر ساختاری می توان یافت. ابوالقاسم انجوی شیرازی بخشی از این داستان ها را در روایات مختلف در سه جلد زیر عنوان کلی *فردوسی نامه* منتشر کرده، که از نظر گردآوری و ضبط روایات عامیانه ای که در آن ها مقال های گوناگون درهم گره می خورد، کاری است یگانه و دارای اهمیت فراوان. در جلد دوم این اثر به نام *مردم و شاهنامه* چندین داستان (و هریک به چندین روایت) هست که در آن ها رستم با حضرت علی رو به رو می شود. نخستین این داستان ها به نام *رستم و مولای متقیان* به هشت روایت نقل شده است. در هفت روایت این دو باهم کشتی می گیرند یا با کندن کوهی یا درآوردن نیزه ای از زمین زور آزمایی می کنند. از این میان، روایت چهارم را که در بردارنده بسیاری از عناصر اصلی داستان است به عنوان نمونه در این جا نقل می کنیم:

روزی رستم زال می رفت که تخت و تاج حضرت سلیمان را بگیرد. بین راه به تنگه ای رسید و دید از آن طرف تنگه سوار دیگری دارد می آید. آن سوار حضرت علی (ع) بود. رستم به حضرت علی (ع) گفت: «اسبت را نگه دار.» حضرت به رستم گفت: «تو اسبت را نگه دار.» بالاخره حضرت علی (ع) اسبش را نهیب زد، و رکابش را به تنگه گیر داد. تنگه گشاد شد، و راهی درست شد که می شد دو نفر از آن عبور کنند. هنگامی که به هم رسیدند حضرت علی (ع) پرسید: «کجا می خواهی بروی؟» رستم زال جواب داد: «می خواهم بروم تخت و تاج حضرت سلیمان را بگیرم.» حضرت علی گفت: «من یکی از غلامان حضرت سلیمان هستم؛ اگر مرا زمین زدی تخت و تاج حضرت سلیمان را هم می توانی بگیری.» رستم قبول کرد و با حضرت علی در افتاد، و به قدری زور زد که خون از بینیش جاری شد؛ اما نتوانست حضرت را زمین بزند. بعد به حضرت گفت: «نوبت توست.» حضرت با دو انگشت رستم را گرفت و به هوا پرتاب کرد. رستم به قدری بالا رفت که به ملائک رسید. آن ها به رستم گفتند: «بگو: منم رستم و پهلوان جهان، یا علی، الامان، الامان.» رستم این حرف را تکرار کرد تا به زمین رسید. حضرت علی با دو انگشت او را گرفت و روی زمین گذاشت،

و رستم به حضرت ایمان آورد و مسلمان شد، و چون رستم ایمان آورده بود حضرت امیر (ع) او را کمر بسته کرد، و رستم از گرفتن تاج و تخت حضرت سلیمان چشم پوشید. مردم عقیده دارند رستم زور هفتاد گاو میش داشت، و همچنین عقیده دارند که در زمان ظهور حضرت صاحب الزمان رستم در رکاب آن حضرت خواهد بود.^{۱۸}

تحلیل ساختاری این گونه داستان ها در عین پیچیدگی آسان است چرا که در آن ها زیورهای بلاغی و کلامی چندان نقشی ندارند. به عنوان نمونه، روشن است که سازندگان این داستان رویارویی آغازین و آشتی نهایی میان رستم و علی را نمادی از رویا رویی تاریخی میان ایران و اسلام شیعی گرفته، و آرزوی رفع تنش میان این دو هویت را در قالب این داستان - و داستان های بسیار دیگری نظیر آن - ریخته اند. روشن است، نیز، که "کمر بستگی" رستم در خدمت حضرت علی، و حضور آن پهلوان در رکاب حضرت صاحب الزمان، این انگاره را بر درازنای زمان از اساطیر الاولین ایران تا پایان جهان گسترده می خواهد، و ایران را در پناه مذهب شیعی رقم می زند. آنچه از ورای روایات مختلف این حکایت درک می شود، تلاش آدمیان است در آفریدن خیالوارهای از تاریخ که در آن تنش موجود میان ایران و اسلام جای خود را به آشتی و همدستی دهد، و ابزار این کار "کمر بسته" کردن انگاره نژادی قومیت ایران است در خدمت انگاره مذهبی تشیع. بیسوده نیست که در هر هشت روایتی که نقل کردم نیروی نهفته در انگاره قومی، پس از آن که به گونه ای مورد تایید خداوند قرار می گیرد، جاودانه می شود، و تا ابد برای ایران شیعی پیروزی به بار می آورد.

بدین سان، همچنان که رفته رفته، با نضج گیری انگاره مذهبی قومیت، پیوندهای ایرانیان با فارسی زبانان خارج از قلمرو صفویان، که عمدتاً سنی مذهب بودند، می گسست، این فرهنگ ها در مدار نفوذهای دیگری قرار می گرفتند. در آسیای میانه تاجیکان خود را در دریایی از فرهنگ های جوان و پرتوان ترک زبان تنها یافتند، و افغانستان، همراه با هند، ناخواسته با تهاجم فرهنگی غرب دست درگریبان گردید. یورش های و حشیانه نادرشاه به دهلی نه تنها آخرین امکان پایداری را از شبه قاره هند سلب کرد، بلکه به گسستن پیوندهای فرهنگی میان ایران و هند نیز انجامید، و بدین سان جهان فارسی زبان - در نهایت پریشانی و پراکندگی - به دوران به اصطلاح جدید گام نهاد.

رخنه فرهنگ اروپائی درجهان فارسی زبان خیالوارهای تاریخی و ادبی جدیدی را به همراه آورد که برخاسته از تجربه درونی ساکنان این جهان نبود. از سویی وجود واحدی سیاسی-جغرافیایی به نام میهن، که جا و شکل و حدود و ثغور آن بر نقشه جهان معلوم باشد، بدین معنا بود که تعلق فرد به شهر یا روستای مسقط الرأس خویش یا مدفن و مزار پدرانش محدود نمی شد. اکنون هر وجب از خاک کشوری خاص در ذهن ساکنان آن مفهوم میهن را می یافت. از سوی دیگر، ابزار و ادواتی همچون پرچم و سرود ملی و نشان های گوناگون مجازاً ناقلان احساس تعلق فرد بودند به خطه ای به نام میهن که در آن تفاوت میان همزبان و غیر همزبان، هم نژاد و غیر هم نژاد، و همکیش و جز آن تقلیل می یابد. برای ایرانی اوایل قرن بیستم از سویی افغان و تاجیک نیز می باید مانند چینی و فرانسوی خارجی انگاشته شوند و از سوی دیگر اعضای همه اقوام ساکن ایران، از کرد و بلوچ و قشقائی، در قالب میهنی به نام ایران باید هموطن شمرده می شدند. در روابط میان دولت ها نیز قراردادهای و مقاوله نامه ها، ایلچیان و سفیران، و نقشه همیشه حاضر جهان یادآور حضور دیگران بسیاری بود درجهانی که روز به روز کوچکتر می شد، تا به "روستای جهانی" امروز برسد. در این میان، ایران به مثابه بزرگ ترین و توانا ترین میراث خوار فرهنگ مشترک فارسی زبانان، تمامی مفاخر تاریخی و گنجینه ادبی آن زبان را به تعلق خود درمی آورد، و چند نسل از روشنفکران ایرانی - از آقاخان کرمانی و ملکم و سراغه ای گرفته تا پور داود و ذبیح بهروز و محمد تقی بهار - هم خود را مصروف این مهم داشتند تا از یک سو میراث مشترک عجمان به نام کشور امروزی ایران ثبت تاریخی یابد، و از سوی دیگر اندام این کشور به تشریف اروپائی آراسته گردد.

در این فرایند تاریخی - که اصطلاحاً آن را دوران تجدید می نامیم - بود که دو رشته جدای موجود در شاهنامه یعنی جهان نگری نژادی شاهان و پهلوانان ایران باستان از یک سو، و جهان نگری زبانی رودکی و فردوسی و ناصر خسرو و ابن سینا و مولوی و دیگران، از سوی دیگر - درهم تنیده می شد و به کلافی سردرگم بدل می گردید، کلافی که هنوز نتوانسته ایم آن را از هم بگشائیم. به سخن دیگر، هنوز مقام عناصری مانند زبان، مذهب، و نژاد در انگاره قومی ایرانیان سامانه مشخصی نیافته، و هر گروه از ما برداشتی از قومیت یا ملیت دارد که در آن هریک از این عناصر وزن و قدر ویژه خود را داراست.

امروز ما از یک سو افتخارات مشترک ادب فارسی دری را، از فردوسی و

ناصر خسرو گرفته تا نظامی و مولوی و بسیاری دیگر، به دلیل فارسی زبان بودنشان ایرانی می خوانیم، و از سوی دیگر، درعین حال که زبان فارسی (یعنی زبان این بزرگان) را عاشقانه دوست می داریم، آن را از برخی از واژگان که هزار و اندی سال است با آن درآمیخته پالوده می خواهیم. از سویی با همتی بلند به سمت تدوین شاهنامه ای تصحیح شده و منقح پیش می رویم، و از سوی دیگر به ذهن هم میهنان خود القا می کنیم که اشعار سرودهای ملی و میهنی امروزی (که اکثراً از تکه پاره های شاهنامه سرهم بسته شده، و در محتوی، دیدگاه نژادی رستم دستان و رستم فرخ زاد را بازمی تابد) سروده فردوسی و نشان دهنده عاطفه آن شاعر به سرزمینی به نام ایران (در مفهوم کشور کنونی ایران) است.^{۱۹} در همین فرایند است که فردوسی از "حکیم" به "سپهبد" بدل می شود، سعدی در قالب اومانیسیم دوران رنسانس اروپا قرار می گیرد،^{۲۱} و حافظ به رندی ژنده پوش بدل می گردد که گویا یکسره خدانشناس و بی دین بوده است.^{۲۲} از نتایج این فرایند یکی هم آن است که دوگانگی موجود میان دو نگرش متفاوت در شاهنامه - یعنی تفاوت جهان نگری فردوسی با جهان نگری شاهان و پهلوانان شاهنامه از میان می رود، و فردوسی نیز در برداشت های نژاد پرستانه از احساس قومیت ایرانی سهیم شمرده می شود.

وضع در دیگر جوامع فارسی زبان نیز چندان متفاوت نیست، یعنی تاجیکان و افغانان کنونی نیز اساطیر خود را آفریده اند، و داعیه حصر وراثت خود را از میراث ادبی به هم میهنان و همیاران خود تسلیم کرده اند، و این خود زمینه برخوردها و منازعه های نامیمونی گردیده که در صد سال اخیر به جدایی ها و گسست های ناخوشایندی در جهان فارسی زبان راه داده است. و این ها همه زمینه های اجتماعی ظهور لحظه سومی است که اندکی درنگ بر آن ضرور است. ولی پیش از پرداختن به این لحظه باید به این نکته اشاره کرد که در این فرایند، و در نتیجه این انگاره مغشوش، ما ایرانیان، نه تنها زبان فارسی را که جلوه گاه خلاقیت شگفتی آور هندیان و تاجیکان و افغانان و ایرانیان - یعنی زبان همه آن اقوامی که فردوسی آنان را "عجم" خوانده بود - ملک طلق خود می شماریم، بلکه شیوه های سخن گفتن در سایر کشورهای فارسی زبان را نیز به صورت انحراف هایی از فارسی ایرانی (آنهم تنها گویش تهرانی) می پنداریم.

مأمور مرزی انزلی از راوی داستان «فارسی شکر است» می پرسد: «چطور! آیا شما ایرانی هستید؟»^{۲۳} و با این پرسش روایتی آغاز می شود که من آن را

نشانه ای از فرایند حصر زبان فارسی به ایران، و پیدایش رابطه امروزی میان زبان و هویت قومی، از نوع خاص ملی-میهنی آن، در میان ایرانیان می‌شمارم. به یاد داشته باشیم که در این داستان شیخی را می‌بینیم که زبان فارسی را با الفاظ عربی بسیاری درمی‌آمیزد، و کلمات خود را به سیاق تلفظ عربی ادا می‌کند. و فرنگی‌مآبی را می‌بینیم که زبان فارسی را بی‌محابا با واژگان فرانسه درمی‌آمیزد و به شیوه فرانسویان سخن می‌گوید. رمضان را هم داریم - جوانی ایرانی از شهر انزلی - که به لهجه محلی رایج در زادگاه خود حرف می‌زند و سخن هیچ یک از آن دو تن را نمی‌فهمد. تنها حضور راوی است که سخن هر سه را می‌فهمد، که نشانه ای از معیار زبان و زبان معیار در داستان بر جا می‌گذارد. پیام داستان - یعنی موضع ایدئولوژیک جمال زاده در آن - روشن است: زبان فارسی عمده ترین نشانه ایرانی بودن است، و ایرانیان باید بر تشبث ناشی از تفاوت گویش های محلی یا مقال های حرفه ای خود فائق آیند تا "ایرانیت" قوام گیرد.

در این جا باید اندکی بیشتر به تحلیل نشانه های این داستان پرداخت: داستان با ورود راوی به بندر انزلی، و ارائه تذکره اش به مأمور مرزی، آغاز می‌شود. این بدان معناست که افق داستان بسته است، یعنی مشخصاً در ایران اوایل قرن بیستم هستیم. مأموران مرزی موقتاً راوی را در "هولدونی" - یا به اصطلاح امروز "هلفدوننی" - تاریکی می‌اندازند، و در این جاست که او ابتدا شیخ و فرنگی مآب، و بعد رمضان را می‌بیند. بدین سان اتاقک تنگ و تاریک پشت گمرکخانه انزلی رفته رفته به نمودناکی^{۲۴} از کشور ایران بدل می‌گردد. تأمل در شیوه شکل گیری این نشانه مرا به این نتیجه رسانیده است که شگرد جمال زاده در این جا کاملاً بدیع و جدید است. تا آنجا که من می‌دانم، در ادب کلاسیک فارسی، هرگز زندان رمز و استعاره‌ای، یا نمود و نشانه ای از سرزمین مشخصی نبوده است.^{۲۵} تن آدمی به مثابه قفس و زندان روح او، و این جهان به مثابه محبس یا تبعیدگاهی برای انسان،^{۲۶} البته نمونه های فراوانی دارد. حتی در سنت حبسیه سرایی در شعر فارسی نیز، چنان که از آثار مسعود سعد سلمان و ناصر خسرو قبادیانی می‌توان استفاده کرد، محبس تمثالی است از جهان و در محبس گرفتار بودن نمایشگر وضعی از کار کرد بخت و زمانه و تقدیر بی‌تدبیر انسان. آنچه در "فارسی شکر است" بدیع می‌نماید تلاش نویسنده داستان است در کار تبیین مجازی زندان در مقام تمثال یا شمایی برای وطن خویش. به تصویر دیگری در این داستان بیندیشیم. راوی جوان

فرنگی مآب را چنین توصیف می کند:

آقای فرنگی مآب ما با یخه‌ای به بلندی لوله سماوری که دود خط آهن های نفتی قفقاز تقریباً به همان رنگ لوله سماورش هم در آورده بود در بالای طاقچه‌ای نشسته و در تحت فشار این یخه که مثل کبیدی بود که به گردنش زده باشند در این تاریک و روشنی غرق خواندن کتاب "رومانی" بود.

هم او شیخ را در چنین حالتی وصف می کند:

. . . در وهله اول گمان کردم گریه براق سفیدی است که به روی کیسه خاکه زغالی چنبر زده و خوابیده باشد، ولی خیر معلوم شد شیخی است که به عادت مدرسه دو زانو را در بغل گرفته و چمباتمه زده . . . و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلوات ایشان بود.

هر دو تصویر سرشار از نشانه‌های بدیع و جالب است، که من از این میان تنها به یکی اشاره می کنم، تا نشان داده باشم که انگاره های هویت زاده خیال خلاق انسان است. هردو شخصیت در حال خواندن چیزی هستند، منتها جوان فرنگی مآب کتاب رمانی در دست دارد و در سکوت از روی آن می خواند، و جناب شیخ بدون نیاز به کتاب آیه هایی از قرآن را به صدایی نسبتاً بلند می خواند و صلوات می فرستد. حضور "قرآن" و "رمان" - که یکی عربی است و دیگری فرنگی- خلأتی را باز می نماید که متنی "ایرانی" باشد، و احیاناً به زبان فارسی، یا به قول جمال زاده، «فارسی راستاحسینی!» در واقع نیز، متونسی همچون «فارسی شکر است»، یا تمامی یکی بود و یکی نبود، یا بخش بزرگی از نوشتار ادبی ایرانیان از آن زمان تاکنون، خود نتیجه کوشش روشنفکرانی بوده است که با کار و آثار خود احساس هویت ملی ایرانیان را در قرن بیستم شکل داده اند.

مروری چنین مختصر در فرایند تکوین و دگرگونی احساس قومیت و تعلق خونی، زبانی، مذهبی یا خاکی نشان می دهد که انگاره های تاریخی نیز مانند همه پدیده های این جهان تغییر یابنده و دگرگون شونده اند. تحولات دهه های اخیر در ایران و جهان ناگزیر فرایند تاریخی دگردیسی انگاره "ایران محور" قومیت را در میان ایرانیان فارسی زبان تسریع و ترکیب امروزی احساس قومیت را تعدیل خواهد کرد. باز اندیشی امروزی ایرانیان - به ویژه پژوهشگران ایرانی خارج از کشور- در میراث فرهنگی خویش این نوید را در بر دارد که مقال

ایران گرایی شووینیستی افراطی رفته رفته جای خود را به مقالی دهد که در آن نقطه تعادل میان زبان و نژاد بیشتر به سمت انگاره ای از آن نوع که فردوسی آن را با پراکندن تخم سخن بر سرزمین عجمان آغاز کرده بود گرایش گیرد.^{۲۹} استقلال تاجیکستان - به رغم دشواری هایی که بی تردید گذرا خواهد بود - از هم اکنون رشد فرهنگ جدیدی را نوید می دهد که در آن پیوندهای دیرین میان فارسی زبانان جهان تقویت خواهد شد. درمقالنامه ای که دو سال پیش در تاجیکستان نوشتم، این آرزو را در تصویری بیان کردم که آنرا در اینجا نیز می آورم و با آن این بحث را پایان می دهم: «روای من این است که نسل آینده ایرانیان، افغانان و تاجیکان جغرافیای فرهنگی خود را به گونه ای رقم زنند که در آن آمودریا و سیر دریا و پنج و زرافشان نیز همان زمینی را آبیاری کنند که تجن و زاینده رود و کارون.»

* این مقاله براساس سخنرانی این نویسنده است در گردهم آیی آشنائی با تاجیکستان، که در تاریخ چهارم اوت ۱۹۹۳ از سوی بنیاد مطالعات ایران در دانشگاه جورج واشنگتن برگزار گردید. پایگاه نظری این مقاله براساس کتابی است در موضوع احساس قومیت به این نشان: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Lonon, Verso, 1983.

پانویس ها:

1. Roy P. Mottahedeh, "The Sha'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," in *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7 (1976), pp. 161-182.
۲. قرآن کریم، سوره حجرات (۴۹)، آیه ۱۳.
۳. کشف الاسوار و غده الابوار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به کوشش علی اصغر حکمت، جلد نهم، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱، ص ۲۶۳. همچنین ن. ک. به: محمد باقر محقق، نمونه بیّنات در شان نزول آیات، مشهد: چاپخانه حیدری، ۱۳۵۰، صص ۷۴۷-۸.
4. Mottahedeh, *op. cit.*, p. 169.

- ترجمه نوشته متحده از نویسنده این مقاله است.
۵. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل "عجم".
۶. همان جا.
۷. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه فردوسی (جلد نهم، تصحیح متن به اهتمام آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین)، مسکو ۱۹۷۱، ص ۳۱۴.
۸. همان، ص ۳۲۰.
۹. همان، ص ۳۸۲.
10. Mottahedeh, *op. cit.*, p. 161.
۱۱. شاهنامه فردوسی، ص ۳۲۴. مقایسه واژه هائی که فردوسی در وصف سعد و سپاه اعراب مسلمان به کار می برد. در مقایسه با وصفی که او از زبان رستم فرخ زاد از ایشان نقل می کند، به خوبی نمایشگر تفاوت این دو دید می تواند بود.
۱۲. به نظر من، از علل عمده شکست هواداران زبان پاک، از شعربیان قرن های سوم و چهارم گرفته تا کسانی همچون اسماعیل مرآت و ذبیح بهروز و احمد کسروی یکی هم همین است که اینان ماهیت اجتماعی زبان را به خوبی درک نمی کنند، و آن را چیزی کمتر از آن که هست می پندارند.
۱۳. در این مورد، به ویژه در خصوص تحولات در مفهوم واژه "تاجیک"، ن. ک. به : اکبر تروسونوف، احیای عجم، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۸۹.
۱۴. شاهرخ سسکوب، ملیت و زبان: نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی، بی نا، بی تا، صص ۲-۱۴۱.
۱۵. ن. ک. به: احمد کریمی حکاک، «بشت رنگ های خزان: تأملاتی درباره زبان شعر فارسی درهند» ایران نامه، سال هشتم، شماره ۲ (۱۳۶۹/۱۹۹۱)، صص ۲۲۵-۴۵.
۱۶. در تاریخ های ادبیات فارسی، به این گونه متون عموماً اعتنای چندانی نشده است. در دوران جدید، تنها معدودی از سخن شناسان ایرانی، از جمله استاد دکتر محمد جعفر محبوب، به تدوین و تصحیح این آثار همت گماشته اند، اما تحقیق در آن ها هنوز چنان که باید سامان نگرفته است. اشاره هایی که پژوهشگران اروپائی ادب فارسی، همچون هرمان اته و ای. اس. براگینسکی، به این گونه آثار دارند حاکی از اهمیت آن هاست. ن. ک. به:
- Ian Rypka, *History of Iranian Literature*, Ed. Karl Jahn, Durdrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 633.
17. Ian Rypka, *Ibid.*
۱۸. سید ابوالقاسم انجوری شیرازی، فردوسی نامه (ج ۲، مردم و شاهنامه) چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۰-۱۱.
۱۹. موضوع سرودهای میهنی که در عصر حاضر با استفاده از واژگان و عبارات شاهنامه ساخته شده، و اکثراً به فردوسی و شاهنامه منتسب می گردد از مسائل پیچیده ای است که نیاز مبرم به پژوهش دارد. نویسنده این مقاله سیاستدار کسانی خواهد بود که بتوانند در این کار او

را راهنمایی کنند. آن چه مسلم است این است که ابیاتی همچون «چو ایران نباشد تن من مباد / بدین بوم و برزنده یک تن مباد» یا «همه جای ایران سرای من است / که نیک و بدش از برای من است» را به این صورت در شاهنامه فردوسی نمی توان یافت، یا دست کم چنین عواطفی از زبان قهرمانان یا شاهان شاهنامه صورت بیان یافته، و نشانی از آرمان ابوالقاسم فردوسی در آن ها نیست.

۲۰. ن. ک. به: احمد بهارست، نه نبوه، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۴۷.

۲۱. دراین مورد جدال معروف به «مکتب سعدی» که در دههٔ دوم قرن بیستم میان سنت گرایان و تجدید خواهان ایران بر سر سعدی درگرفت، و بخشی از آن در کتاب از صبا تا فیما ثبت شده، شایان توجه است. ن. ک. به: یحیی آریان پور، از صبا تا فیما، جلد دوم، تهران، جیبی، ۱۳۵۱، صص ۴۳۷-۴۵. همچنین ن. ک. به: محمدعلی مهמיד، «آرمانگرایی در شعر پارسی»، ده شب: شب های شاعران و نویسندگان، به کوشش ناصر مؤذن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، صص ۳۳۱-۴۵.

۲۲. بحث بر سر بیدینی یا خدانشناسی حافظ نیز دامنه دار است، ن. ک. به: مقدمه احمد شاملو بر حافظ شیراز: به روایت احمد شاملو، چاپ دوم، تهران، مروارید، ۱۳۵۴، صص ۲۵-۵۸.

۲۳. محمدعلی جمال زاده، یکی بود و یکی نبود، چاپ هفتم، تهران، کانون معرفت، ۱۳۴۵، ص ۲۴.

۲۴. واژهٔ «نمودناک» را در فرهنگ آریانپور در برابر *Simulacrum* یافتیم، و متأسفانه پیشینهٔ آن را نمی دانم. مفهوم *Simulacrum* در نظریه پردازانی نوین ادبی نمایانگر رابطهٔ مجازی میان الگوی کوچکی از چیزی است با ماهیت اصل آن چیز در ذهن انسان، چنان که مثلاً ماکت ساختمانی یا نقشهٔ کشوری بنای آن ساختمان یا آن کشور را به ذهن بیننده متبادر کند.

۲۵. البته گهگاه در شعر کلاسیک فارسی به اشاره واری بر می خوریم که أحياناً اطلاق ویژه ای به شهر یا دیار مشخصی دارد، ولی این که آیا این اطلاق تعبیر خوانندگان متن است از متن یا بخشی از قصد و منظور شاعر برای من معلوم نیست. مثلاً در این بیت حافظ «دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت / رخت بر بندم و تاملک سلیمان بروم» آیا به راستی منظور شاعر از «زندان سکندر» شهر یزد، و از «ملک سلیمان» شهر شیراز بوده است؟

۲۶. نمونه های این گونه تمثیل پردازی، به ویژه در شعر عرفانی فارسی فراوان است، مثلاً در داستان «بازرگان و طوطی» از هتوی معنوی.

۲۷. جمال زاده، همان، ص ۲۶.

۲۸. همان، صص ۲۶-۷.

۲۹. اشارهٔ مشخص من در اینجا به چند اثر از پژوهشگران ایرانی است که مساعی خود را صرف باز اندیشی ساختارهای قدرت در فرایند تجدد در ایران کرده اند، از میان آثار اینان می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

۱. Afsaneh Najmabadi, "Introduction," in Bibi Khanm Astarabadi, *Ma'ayib al-Rijal* [Vices of Men], Chicago, Midland Press, 1992, pp. 1-29.

2. Mohamad Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran: Language and Culture During the

Constitutional Revolution," *Iranian Studies*, Vol. XXIII, Nos. 1-4 (1990) pp. 77-101.

3. Mustafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York, Paragon House, 1993.

۳۰. احمد کریمی حکاگ، «جغرافیای فرهنگی زبان فارسی»، کنگ، ۲۱ آذر ۱۳۷۰، ص ۵۳.

۳۱. ...

۳۲. ...

۳۳. ...

۳۴. ...

۳۵. ...

۳۶. ...

۳۷. ...

۳۸. ...

۳۹. ...

۴۰. ...

۴۱. ...

۴۲. ...

۴۳. ...

۴۴. ...

۴۵. ...

۴۶. ...

۴۷. ...

۴۸. ...

۴۹. ...

۵۰. ...

۵۱. ...

۵۲. ...

۵۳. ...

۵۴. ...

۵۵. ...

۵۶. ...

۵۷. ...

۵۸. ...

۵۹. ...

۶۰. ...

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرستی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسى پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

درونمایه های شعر مشروطه

هدف اصلی این نوشته این است که اساسی ترین درونمایه های شعر مشروطه را بطور عام، مورد بحث قرار دهد تا روشن شود که در مجموع، میراث شعر مشروطه، در حیطه محتوا، حاوی چه مضامینی است. البته بحث در پیرامون درونمایه های شعر این دوره به مفهوم اصطلاحی این لفظ در ادب اروپائی محدود نخواهد شد.

اصطلاحاً "درونمایه" و "مضمون" (theme)، با "موضوع" (subject یا topic) دارای تفاوت های بنیادی است. چرا که ممکن است درونمایه های چند اثر هنری، اندیشه های متفاوتی باشد در پیرامون یک موضوع واحد. فی المثل، "وطن" یا "عشق"، می تواند موضوع خاصی باشد که اندیشه های متفاوتی در باره آنها مطرح شود. این نوشته هم "مضمون"، هم "موضوع" را در بر می گیرد. به عبارت دیگر، درونمایه را در معنای توسعه ای به کار برده ایم که هم ناظر به مفهوم اصطلاحی آن، theme، باشد و هم شامل موضوع در معنای subject.

* محقق و منتقد ادبی و سردبیر مجله فصل کتاب (لندن). کتاب ماشاء اله آجودانی با نام بودی تحلیلی و انتقادی اسلوب های شعر مشروطه به زودی در ایران منتشر خواهد شد.

توضیح این نکته نیز ضروری است که بحث ما در چگونگی درونمایه های شعر مشروطه مربوط می شود به مباحث کلی در این زمینه. گفتگو در جزئیات و چند و چون حدود مفاهیمی چون وطن، آزادی و . . . در شعر هر یک از شاعران این دوره خود مطلب در خور توجهی است که باید بطور اختصاصی در ذیل نام آنان مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، تا مشخص شود حوزه مفهومی وطن یا آزادی در شعر بهار چیست و فی‌المثل از چه دیدگاهی با همین مفاهیم در شعر فرّخی یا عشقی متفاوت است.

آنچه را که ما از آن به عنوان درونمایه شعر مشروطه یاد می کنیم، همان مفاهیم مشروطه خواهی است که اساسی ترین ویژگی شعر مشروطه است در قلمرو محتوا. ویژگی ای که در عین حال مهم ترین وجه تمایز شعر این دوره با شعر دوره بازگشت هم هست.

درونمایه ها و موضوعات شعر مشروطه را بطور عام می توان در ذیل چند عنوان اصلی و چندین عنوان فرعی مورد بحث و بررسی قرار داد:

"وطن"، شامل مباحثی چون ملیت و حق حاکمیت ملت، ناسیونالیسم، شووینیزم و اندیشه اتحاد اسلامی؛

"آزادی"، شامل مباحثی در زمینه دموکراسی اجتماعی و سیاسی چون آزادی بیان، قلم، افکار، احزاب، قانون خواهی و حکومت قانون، پارلمانتاریسم، استقلال سیاسی و استقلال اجتماعی، اندیشه های ضد استبدادی و ضد استعماری، زن و مسائلی چون حجاب و کشف حجاب، علل عقب ماندگی فرهنگی و اجتماعی زنان، لزوم تعلیم و تربیت زن، و به رسمیت شناختن پاره ای حقوق اجتماعی برای زنان؛

"مدنیت غربی"، لزوم اخذ علم و صنعت غربی، اندیشه ایجاد مدارس و دانشگاه ها به شیوه اروپائی، لزوم اخذ شیوه ها و نهادهای حکومتی غرب، سوسیالیسم و نوعی الحاد؛

"انتقادهای اجتماعی و سیاسی"، انتقاد از شیوه های حکومت های استبدادی، انتقاد از نظام سیاسی و اجتماعی و اداری و شخصیت ها. دایره انتقاد در شعر مشروطه چنان گسترده است که از پیش پا افتاده ترین مسائل اجتماعی گرفته تا پیچیده ترین مسائل سیاسی و اجتماعی را در بر می گیرد.

وطن: معنای جدید وطن به عنوان یک واحد جغرافیائی و سیاسی مشخص که با مفهوم ملیت و حاکمیت سیاسی ملت ها ارتباط تنگاتنگ دارد در فرهنگ بشری

سابقهٔ چندان دیرینه ای ندارد. در ایران در دوره ناصری و در جریان نهضت مشروطه خواهی، در نتیجهٔ آشنائی با مظاهر فرهنگ و مدنیت غرب، مفهوم جدید وطن، به عنوان یک عنصر فرهنگی، به فرهنگ ایران راه یافت. البته تا این معنی جذب فرهنگ ملت ایران بشود سال‌ها طول کشید. همین نکته را عارف در یکی از گزارش‌های خود متذکر شده است. می‌گوید: «وقتی تصنیف وطنی ساخته‌ام» که از هر «ده‌هزار» نفر ایرانی یک نفرش نمی‌دانست که وطن یعنی چه؟ «تصور می‌کردند وطن، شهر یا دهی است که انسان در آنجا زائیده شده باشد.»

نه تنها در کشور ما، بلکه در غرب هم، وطن در مفهوم جدید آن چندان سابقهٔ دیرینه‌ای ندارد و کم و بیش پیدائی این مفهوم در غرب، «از قرن هجدهم [میلادی] و با مقداری گذشت، هفدهم آغاز می‌شود.» در واقع مفهوم جدید وطن آنگاه در قلمرو فرهنگ اروپائی پدیدار شد که بورژوازی جدید در حال رشد بنیان نظام قرون وسطائی فئودالیسم را متزلزل ساخت. در نتیجه، ضربه‌های اساسی بر کلیسای کاتولیک، «مظهر وحدت سیاسی جامعهٔ غربی» وارد آمد و وحدت سیاسی ملی که با معنای جدید وطن ملازمت تمام عیار داشت به عنوان مقوم قومیت و ملیت جایگزین آن شد.

در ایران نیز مفهوم جدید وطن، عمدتاً در دورهٔ ناصری - تحت تأثیر اندیشهٔ غربی - به طور مشخص شناخته و معرفی گردید. در حالی که پیش از آن و پیش از پیدایش فلسفهٔ ناسیونالیسم در اروپا، «همهٔ عناصر سازندهٔ آن در ایران وجود داشته و شناخته گردیده بود.» حتی «احساس نوعی همبستگی در میان افراد جامعهٔ ایرانی (بر اساس مجموعهٔ آن عوامل که سازندهٔ مفهوم قومیت هستند) در طول زمان وجود داشته» است.

با این همه، تا شرایط اجتماعی و تاریخی جامعهٔ ایرانی دگرگون نگردید، این مفهوم جذب فرهنگ ایران نشد. شرایطی که ما از آن در جای دیگری از این گفتار به عنوان «وضعیت نیمه استعماری» یاد کرده ایم. وضعیتی که مبارزات گستردهٔ ضد استعماری را، در کنار مبارزات ضد استبدادی - استبداد قاجار - باعث شده است.

پیدایی مفهوم جدید وطن، در شکل تکامل یافتهٔ ناسیونالیستی آن در فرهنگ ایرانی، محصول همین شرایط استعماری قرن نوزدهم بوده است. به عبارت دیگر، شاعران و متفکران این دوره ناگزیر بودند که در مبارزات ضد استعماری بیشتر بر ناسیونالیسم ایرانی، و گاه اسلامی، تکیه کنند. و در

مبارزات ضد استبدادی خودمتمکی باشند بر دستاوردهای فرهنگی غرب، از قبیل پارلمانتاریسم، قانون خواهی، دموکراسی و حق حاکمیت ملت. به همین دلیل سرنوشت ناسیونالیزم ایرانی از سرنوشت مبارزات و حتی مفهوم مبارزات ضد استعماری آنان جدا نیست.

وطن بزرگترین مایه الهام همه شاعران این دوره است.^۷ اگر دواوین شعرای این دوره یا روزنامه های این زمان را بگشائیم کمتر صفحه ای است که به نوعی در آن با مفهوم جدید وطن آشنا نشویم. تأثیر گذاری و شور انگیزی این نوع سروده ها، دستمایه ای بوده است برای برانگیختن احساسات ملی و ضد استعماری مردم. دو نمونه زیر از ملک الشعراء بهار حال و هوای شعر های "وطنی" آن دوره را به خوبی به نمایش می گذارد.

ای خطه ایران مهین، ای وطن من	ای گشته به مهر تو عجین جان و تن من
ای عاصمه دنیی آباد که شد باز	آشفته کنارت چو دل پر حزن من
دور از تو گل و لاله و سرو و سمن نیست	ای باغ گل و لاله و سرو و سمن من

...

دردا و درینا که چنان گشتی بی برگ	کز بافته خویش نداری کفن من
----------------------------------	----------------------------

...

و امروز همی گویم با محنت بسیار	دردا و درینا وطن من، وطن من
--------------------------------	-----------------------------

(دیوان، ج ۱، ص ۲۱۶)

نیز:

وطنیاتی با دیده تر می گویم	با وجودی که در آن نیست اثر می گویم
تا رسد عمر گرانمایه بسر، می گویم	بارها گفته ام و بار دگر می گویم
که وطن باز وطن باز در خطر است	
ای وطن خواهان زنهار وطن در خطر است	

(دیوان، ج ۱، ص ۲۰۸)

وطن، به عنوان یک واحد جغرافیائی مشخص و با معنای خاص سیاسی آن با وحدتی تاریخی و ملی، مضمون شعر شاعران این دوره است. از این رو، شاعران تاریخ پُر افتخار وطن را ورق می زنند، وحدت تاریخی آن را پاس می دارند و "ملتی" را که در عرصه آن زیسته و می زید بزرگ می دارند و در آرزوی بقای آن به مقام مقایسه گذشته و حالش بر می آیند:

عشقی:

آبروی و شرف و عزت ایران قدیم نکبت و ذلت ایران کنون می ریزد
(دیوان، ص ۲۳۲)

عارف:

به اردشیرغیور دراز دست بگو که خصم ملک توراً جزو انگلستان کرد
(دیوان، ص ۲۴۷)

اشرف:

آن قدرت و شجاعت و جوش و خروش کو شیران جنگجوی پلنگینه پوش کو
جمشید و کیقباد چه شد داریوش کو
(دیوان، ص ۱۵۱)

فرّخی:

این همان ایران که منزلگاه کیکاوس بود
خوابگاه داریوش و مامن سیروس بود
جای زال و رستم و گودرز و گیو و طوس بود
نی چنین پامال جور انگلیس و روس بود
این همه از بی حستی ما بود کافسرده ایم
(دیوان، ص ۱۸۶)

گرچه همه شاعران دوره مشروطه برداشت روشن و صریحی از واژه "وطن" در مفهوم تازه آن دارند، باز می توان جلوه های خاصی از این مفهوم را در شعر این روزگار نشان داد. در یکی از جلوه ها «وطن ایرانی . . . در شکل موجود و اسلامی و حتی شیعی آن مورد نظر قرار می گیرد.» و در جلوه ای دیگر، بیشتر تحت تأثیر نگرش اروپائیان، «وطن . . . مجرد از رنگ اسلامی آن» مطرح است. در هر دو شیوه مورد نظر با اندیشه ناسیونالیسم ایرانی روبرو می شویم.

در چشم اندازی دیگر، در بخشی از شعر مشروطه، جلوه ای دیگر از وطن: وطن اسلامی و وطن بزرگ مسلمانان رخ می نماید که این نوع برداشت از وطن بازتاب اندیشه های سید جمال اسدآبادی است که کمی بعد درباره آن سخن خواهیم گفت.

ناسیونالیسم و حق حاکمیت ملت ها

قبلاً گفتیم که ناسیونالیسم در این دوره، در دامن مبارزات ضد استعماری مردم بالیده است. این مطلب را کمی بشکافیم: متفکران این روزگار در مبارزات ضد استعماری شان، چون ناظر زوال تاریخی یک ملت بودند و نابودی ملتی که پهنسال را در عرصه تاخت و تاز استعمارگران به چشم می دیدند، برای برانگیختن احساسات مردم علیه بیگانه، سعی می کردند عظمت گذشته ایران را دستمایه ای قرار دهند تا با تذکار آن به مردم گوشزد کنند که ایران ذلیل شده امروزی، روزی دارای حیثیتی دیگر و عظمت و شکوهی درخشان بوده است.

از این طریق، با مرور افتخارات گذشته ایران و نشان دادن اقتدار ملت ایران در عرصه پهنای تاریخ و تذکر به موقع عظمت گذشته، در پی آن بودند تا احساسات مردم را علیه نفوذ بیگانگان و دست نشاندهگان داخلی شان برانگیزانند. هیچ گاه ادبیات ایران این همه بجا و نابجا ستایشگر افتخارات گذشته خود نبوده است.

از سوئی کاوه و رستم و مزدک، و از سویی کورش و داریوش و انوشیروان و امثالهم مورد ستایش و افتخار واقع می شدند. در حقیقت یادآوری "گذشته" و عظمت و اقتدار آن، نوحه و مرثیه ای بود بر "حال" آن زمان ایران. ایرانی که در مانده و زبون قدرت های استعمارگر، به خصوص روس و انگلیس شده بود. اینان در پی ایجاد یک هویت ملی غرور آفرین که عناصر آن در فرهنگ دیرپای ما موجود بود، در صدد بودند تا در کالبد ملتی که می رفت در ایلغار فرهنگی و اقتصادی استعمارگران به نابودی کشیده شود، روح تازه ای بدمند و از این راه حماسه های خاص عصر خود را بیافرینند. چرا که دیگر عصر حماسه سرایی به شکل کلاسیک آن سرآمده بود و روزگار ادبیات جامعه گرا آغاز شده بود. شعر اجتماعی و سیاسی با محتوای نوین ضد استبدادی و استعماری شعر مورد پسند جامعه شده بود و بر جای معشوق دیرین ادب که پهنسال، "عروس وطن" نشسته بود.

احساسات وطن خواهی، عشق به عظمت گذشته ایران، مخالفت با دشمنان ایران، به روشنی یکی از عناصر مشخص فرهنگ جامعه شده بود تا جایی که فقیه و حکیم بزرگی چون هیدجی که حاشیه او بر شرح منظومه سبزواری معروف است در همین شرایط تاریخی با تکیه بر احساسات وطن خواهی ندا در می دهد:

سزد گر کشم آه و آرم فسوس بر ایران که ویران شد از دست روس

کجایند شاهان باطل و کوس که خواهند این کین ایران ز روس
همان نامداران ایران زمین که از این خسان باز جویند کین^{۱۱}

بدین ترتیب، ایران‌خواهی و افتخار به گذشته ایران، به عنوان وطن تاریخی، در سرتاسر شعر مشروطه به چشم می‌آید و عنصر غالب دونوع اندیشه وطن‌خواهانه این دوره است: یکی اندیشه‌ای که رنگی صرفاً ایرانی دارد، و دیگری اندیشه‌ای که با آمیزه‌ای از ایران و اسلام ترکیب شده و به یاری معنای جدید وطن به ترسیم ایران اسلامی می‌پردازد.

میرزاده عشقی از نمایندگان برجسته ناسیونالیسم از نوع خالص ایرانی آن است که در سروده‌هایش گاه با نوعی شوینیزم و تحقیر سایر ملل روبرو می‌شویم:

جای پای عرب برهنه پایی دیدم نسبت تاج شه و پای عرب سنجیدم

آنچه بایست بضمم ز فلک فهمیدم بعد از آن هرچه که دیدم ز فلک خندیدم

(دیوان، ص ۲۱۱)

منظومه "کفن سیاه" او، و "رستاخیز شه‌ریاران ایران" او چیزی نیست مگر ستایشی از عظمت ایران باستان، و بیزاری از هر آنچه که رنگ غیر ایرانی دارد. البته، نباید از لحن و جهت ضد استعماری اشعار و منظومه‌های عشقی غافل ماند که براساس همان نوع ناسیونالیسم او شکل گرفته است.

این ویژگی در سروده‌های عارف قزوینی، هم مسلک دیگر عشقی، نیز به چشم می‌آید:

زبان ترک از برای از قضا کشیدن است صلاح، پای این زبان زملکت بریدن است

تا که شد پای عرب باز در ایران زآن روز خبر خرمی از کشور ساسان نرسید

(دیوان، ص ۲۶۲)

او نیز همانند عشقی به ناسیونالیسمی خالص از نوع صرفاً ایرانی آن معتقد بوده است.^{۱۲} گرچه همچنان که گفتیم، در این نوع ناسیونالیسم، گاه با نوعی شوینیزم

یا تمایلات شبه شوونیستی نیز روبرو می‌شویم. اما در مجموع، چون ناسیونالیسم در ادبیات این دوره عمدتاً در جهت مبارزات ضد استعماری شکل می‌گرفت و وسیله‌ای بود برای برانگیختن مردم در جهت حفظ استقلال کشور و مقابله با تجاوزات بیگانه، در نهایت پدیده‌ای بود نسبت به زمان مترقی، و تاریخاً پیشرو و در خدمت اهداف ملی، و از سمت گیری‌های کاسبکارانه و سیاستمدارانه بعدی عاری.

اگر این صبغه وطن دوستی و ناسیونالیسم را که اصولاً در ارتباط تنگاتنگ با مبارزات ضد استعماری شکل گرفته است و سرنوشت خاص خود را دارد، بخواهیم از ادب مشروطه بزدائیم از شعر و هنر راستین مشروطه چیز شکوهمندی باقی نمی‌ماند.

بررسی آثار و نکات منقول از پیشگامان ناسیونالیسم ایرانی امثال آخوندزاده، جلال الدین میرزای قاجار، میرزا عبدالرحیم طالبوف، یوسف خان مستشارالدوله، آقاخان کرمانی و نظایر اینان، به خوبی مؤید این معنی است که سمت گیری ضد استعماری، درونمایه اصلی تفکرات آنان بوده است.

درحقیقت، ناسیونالیسم در این دوره، دژ پولادینی بوده است که نویسندگان و هنرمندان، از سنگر آن، علیه استعمار و اهداف شوم آن به مبارزه بر می‌خاستند. درست به همین دلیل است که ما معتقدیم که آنچه در ناسیونالیسم این دوره مطرح است با آنچه که بعدها، در دوره پهلوی‌ها، با رنگ و بوی تند شوونیسم درهم آمیخت، از بن متفاوت است، و باید به عنوان دو مقوله جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

اما وطن، در مفهوم ایران اسلامی، نوعی تلقی است که جلوه‌های اسلامی و غیراسلامی ایران را با هم و در کنار هم، به عنوان یک واقعیت تاریخی به نمایش می‌گذارد و متضمن مفهوم خاصی از جهت سیاسی نیز هست. در شعر شاعرانی چون ادیب، بهار، اشرف و فرّخی، با چنین تلقی و مفهومی از وطن روبرو هستیم. اینان، چون عشقی و عارف، در مبارزات ضد استعماری‌شان، صرفاً برعواطف ناسیونالیستی مردم تکیه نمی‌کنند. چرا که می‌دانند با ملّتی مسلمان سر و کار دارند. از این رو با مطرح کردن مظلومیت اسلام و مسلمانان و با نشان دادن زبونی و اسارت ملل مسلمان در چنگال استعمارگران غیرمسلمان، برآن می‌شوند تا راهی تازه برای مبارزه با استعمار بیابند. از این جهت، کمتر شعری را در دیوان این شاعران می‌توان یافت که به نوعی از بار عاطفی ملّی-مذهبی تهی باشد.

ایران و اسلام، هردو، بطور محسوس موضوع مورد بحث شاعرانی از این دست است. اینان با بهره‌گیری از فرهنگ ملی و مذهبی مردم با برانگیختن احساسات ناسیونالیستی و عواطف مذهبی‌شان، آنان را از نظر روانی و فرهنگی در برابر بیگانه تجهیز می‌کنند.

این شیوه بهره‌گیری از عواطف مذهبی مردم را باید در ارتباط با همان تمایلات عام ناسیونالیستی (ناسیونالیسم در معنای وسیع آن) مورد توجه قرار داد و حد فاصلی بین این مسئله و مسئله اندیشه اتحاد اسلامی که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت، مشخص کرد. در این نوع تلقی از وطن، هم ایران پیش از اسلام، و هم ایران دوران اسلامی، به عنوان یک واحد جغرافیائی و سیاسی مشخص مطرح می‌شود که تاریخ ملتی واحد را به نمایش می‌گذارد. ملتی که وارث گرانبها ترین و پرافتخارترین میراث ایران پیش از اسلام و ایران دوران اسلامی است. و هم ایرانی است و هم مسلمان، با گرایشی دوسویه.

در این نوع نگرش، تصور وطن یا ایران بدون اسلام رنگ و بوئی ندارد و هر قیامی برای حفظ وطن، در حقیقت، قیامی برای حفظ اسلام هم هست. شعر مشروطه، واجد نمونه‌های بسیاری است که وطن را در معنای یاد شده به نمایش می‌گذارد.

وطن اسلامی در پرتو اندیشه اتحاد اسلام

یکی دیگر از جلوه‌های وطن در شعر مشروطه ملازم است با نوعی مفهوم وطن اسلامی که در پرتو اندیشه اتحاد اسلامی مطرح شده است. این نوع تلقی از وطن یا بهتر بگوئیم این نوع برداشت از اندیشه اتحاد اسلامی، گرچه به مقتضای سیاسی در دوره ای از شعر مشروطه بازتاب گسترده ای یافته است، اما جنبه عام نداشته است. نمی‌توان از میان شاعران عصر مشروطه شاعری را نشان داد که تمام اندیشه او یا حتی بخش مهمی از جهان بینی او برمبنای چنین تصویری از وطن شکل گرفته باشد یا در طرح و ترویج این نوع تلقی با شاعر بزرگ شبه قاره هند، محمد اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷ هـ. ق)، که «بهترین مفسر وطن اسلامی یا اسلامستان»^{۱۴} قلمداد شده است، قابل قیاس باشد.

اندیشه اتحاد اسلامی، که بذر آن به دست سید جمال الدین اسد آبادی پراکنده شد، درسرنوشت ملل مسلمان تأثیر بسزایی نهاد. در واقع، فکر اتحاد اسلامی در دوران تحوّل و تنوع ناسیونالیسم اروپائی و در زمانی که ناسیونالیسم

کشورهای تحت استعمار غرب در حال تکوین بود، مهم ترین وسیله و ضروری ترین حربه مبارزه بود برای بعضی از کشورها، کشورهایی که به علت عدم سابقه متدّ تاریخی و فقدان عناصر اصیل و سازنده ناسیونالیسم در فرهنگ شان، نمی توانستند به طور فراگیر ایدئولوژی ملی را تدوین کنند. حتی در کشوری چون مصر که ناسیونالیسم عرب را پی نهاد، تکوین ناسیونالیسم عربی «در مرحله نخستین نتیجه کار سید جمال اسد آبادی بود که تصوّر ناسیونالیسم اسلامی را به وجود آورد»^{۱۵}

گرچه مبانی تفکّرات سیدجمال درباره وحدت اسلامی ریشه در قوّان و حدیث و سنت داشته است، اما آنچه که او در مجموع مطرح کرده است، به کلی موضوع نوینی بوده است. چرا که همه آنچه که اندیشه سیدجمال را در مطرح کردن اتحاد اسلامی به خود مشغول داشته بود، رهایی مسلمانان جهان بود از چنگال استعمار و استبداد.

درحقیقت، درونمایه اصلی تفکّرات سیدجمال، در زمینه اتحاد اسلامی، مبتنی بود بر تمایلات ضد استعماری و ضد استبدادی او که خود به نوعی دیگر در تفکّرات ناسیونالیستی این دوره بازتاب گسترده ای داشت. از این روی، تصادفی نیست که در آثار متفکران و شاعران مشروطه به تبعیت از سیدجمال نوعی اندیشه اتحاد اسلامی مطرح و تبلیغ شده است. میرزا آقاخان کرمانی نیز که یکی از تدوین کنندگان نظریه ناسیونالیسم ایرانی است مدتی در جهت همگامی با سید همین اندیشه اتحاد اسلامی را در نوشته ها و سروده های خود بطور واضح و آشکار تبلیغ کرده است.^{۱۶} حتی شاعرانی چون عارف و عشقی که چندان پای بند به مذهب نبوده اند، در دوره ای از زندگی خود، این اندیشه را در سروده های خود پرورانده اند. بازتاب اندیشه سید جمال در موضوع اتحاد اسلامی در سروده های بهار، ادیب و اشرف، خود می تواند موضوع یک رساله قرار گیرد.

عارف در یکی از تصانیف خود که در سال ۱۳۳۶ ه. ق. درباره اتحاد ایران و عثمانی سروده است، همین اندیشه را به روشنی مطرح کرده است:

کفر و دین بهم در مقاتله است	پیشرفت کفر در نفاق ماست
کعبه یک، خدا یک، کتاب یک،	این همه دوئیّت کجا رواست
بگذر از عناد، باید اینکه داد دست اتحاد	کز لحد برون دست مصطفی است

(دیوان ص ۳۸۲)

و عشقی نیز، در همان سال در دوره اقامت خود در استانبول در پایان منظومه "نوروزی نامه"، «از اتحاد اسلام سخن می‌گوید و ایجاد مودت در میان دو ملت آرزو می‌کند.»^{۱۷} بهار عالی‌ترین نمونه‌های شعری را در زمینه همین اندیشه از خود به یادگار گذاشته است.^{۱۸}

حق حاکمیت ملت‌ها

به رسمیت شناخته شدن اصل حاکمیت ملی یکی از نشانه‌های برجسته رشد ناسیونالیسم در متحول‌ترین شکل تاریخی آن است.^{۱۹} نیز شگفت‌ترین دستاورد دموکراسی غربی، یا بهتر بگوئیم مدنیت غربی، در جوهر همین تفکر یعنی اصل حاکمیت ملی متجلی شده است. چرا که براساس چنین باوری هم در مبارزات ضد استعماری علیه تجاوزات بیگانگان، مسئله استقلال سیاسی ملت‌ها به صورت واحدهای مشخصی مطرح می‌شد، و هم در مبارزات ضد استبدادی در داخل کشورها با مسلم شناخته شدن حقانیت چنین اصلی راه مبارزه با استبداد فردی و حتی دولتی، فراهم می‌آمد.

به عبارت دیگر، برقراری حاکمیت ملی امکان نداشت مگر از طریق نهادهای دموکراتیک اجتماعی و سیاسی. این نکته را از آن جهت گفتیم که شکل متحول ناسیونالیسم را از صورت انحرافی آن، یعنی فاشیسم، جدا کرده باشیم.

آنچه که در این مورد در ایران عصر مشروطه مطرح بود شکل متحول ناسیونالیسم غربی، و در معنای عام تر، دموکراسی غربی بوده است. چرا که روشنگران این عصر به درستی استبداد قاجار را پایگاه داخلی استعمار بیگانه می‌دانستند. پس در دید اینان مبارزه با استعمار بدون مبارزه با عوامل داخلی آن، یعنی استبداد قاجار، مفهومی نداشت. از این رو مبارزه با قدرت مطلقه مستبدان قاجاری، در متشکل‌ترین شکل آن، با طرح مسئله حق حاکمیت ملی و حاکمیت ملت شروع شد. به همین دلیل مهم‌ترین بخش از درونمایه‌های شعر مشروطه، برحول محور مبارزات ضد استبدادی، مربوط می‌شود به همین اندیشه حاکمیت ملی و حاکمیت ملت.

این معنی به شیوه‌های گوناگون در شعر این دوره مطرح شده است. هیچ شاعر مشروطه‌خواهی را نمی‌توان سراغ کرده که به نوعی در شعرها و سروده‌های خود با این مسئله درگیر نشده باشد. بی اغراق تمامیت شعر مشروطه حق حاکمیت ملت را ندا درمی‌دهد:

بهار:

شه که به ملت سپرد اختیار از دل ملت بزدايد غبار
(دهوان، ص ۱۴۲)

اديب:

بيا که ملت ايران حقوق خويش گرفت شبان دادگر از چنگ گرگ ميش گرفت
(دهوان، ص ۱۰۷)

عارف:

هميشه مالک اين ملک ملت است که داد قباله دست فريدون، سند به دست قباد
(دهوان، ص ۲۸۲)

اشرف:

مالک اين آب و خاک و مملکت ملت بود تاج گير و تاج بخش سلطنت ملت بود
(دهوان، ص ۱۵۱)

فرخی:

دولت هر مملکت در اختيار ملت است آخر ای ملت به کف کی اختيار آيد ترا
(دهوان، ص ۷۹)

تو در طلب حکومت مقتدری ما طالب اقتدار ملت هستيم
(دهوان، ص ۲۵۱)

و چون شاهان قاجاری با آزادی ملت در تعیین سرنوشت خود مخالف بودند، شعر این دوره ستایشگر بزرگ آزادی هم هست. و همان گونه که در برخورد با استعمار، شعر مشروطه در پی استقلال سیاسی است، در رویارویی با استبداد نیز جویای خستگی ناپذیر آزادی است.

آزادی

ستایش از آزادی، قانون خواهی، استبداد ستیزی، خواست آزادی قلم و بیان و تشکیل پارلمان، استقرار حکومت مشروطه و . . . مفاهیم نوینی است که بخش عظیمی از درونمایه های شعر مشروطه را به خود اختصاص داده است.

سخن از آزادی، در مفهوم دموکراسی غربی، با ظهور مقدمات مشروطیت شروع می شود. پیش از آن، مفهوم آزادی به معنای اخیر، به هیچ وجه وجود نداشت.^۲ شعر مشروطه ستایشگر بزرگ آزادی است. دو واژه آزادی و استبداد، واژه هایی است که صور متعدد خیال را در شعر این دوره برانگیخته

است. گرچه حدود مفاهیم این واژه‌ها در اندیشه شاعران این دوره همیشه همسان و همانند نبوده‌است، اما، جز در پاره‌ای موارد^{۲۱}، لفظ آزادی در شعر مشروطه عمدتاً مترادف است با آنچه که در دموکراسی غربی در قرن نوزدهم مطرح بوده است.

از میان شاعران برجسته و معروف عصر مشروطه، نخستین شاعری که از آزادی در مفهوم جدید به جد سخن گفته است، ادیب الممالک فراهانی است.^{۲۲} البته این سخن بدان معنی نیست که پیش از او، دیگر مشروطه خواهان از آزادی یا وطن در معنای جدید آن سخن نگفته باشند.

آزادی در این دوره بیشتر مترادف است با مفهوم حاکمیت قانون در معنای غربی آن. چه در ذهن بهار و چه در ذهن فرّخی، با همه تفاوت‌هایی که در دیدگاه‌هایشان وجود دارد، موجد و مقوم آزادی "قانون" است و استقرار آزادی فقط به نیروی قانون امکان پذیر است. از فرّخی^{۲۳} است: «چون موجد آزادی ما قانون است/ ما محو نمی شویم تا قانون است.»^{۲۴} و از بهار: «گفتم که مگر به نیروی قانون/ آزادی را به تخت بنشانم.»

برداشت اینان از حاکمیت قانون یا آزادی، همان چیزی است که عمدتاً در قانون اساسی فرانسه آمده است، و متضمن مفاهیمی است چون آزادی قلم، آزادی بیان،^{۲۵} آزادی احزاب، تساوی همه آحاد ملت در برابر قانون اساسی،^{۲۶} حق حاکمیت ملت و پارلمانتاریسم^{۲۷} که همه این‌ها عناصر تشکیل دهنده نظام مشروطیت هم هست. به همین جهت شعر این دوره آزادی را در تمام جلوه‌های اجتماعی و سیاسی آن مورد ستایش قرار می‌دهد و آبادی کشور و وطن را در سایه آزادی ملت و "قانون"^{۲۸} امکان پذیر می‌داند.

از مظاهر دیگر آزادی خواهی در شعر این دوره که باز مربوط می‌شود به همان نوع تلقی از آزادی که در دموکراسی غربی مطرح بوده است، مسئله حجاب و موضوع آزادی زن، را باید یادآور شد که به طرز گسترده‌ای در شعر این دوره انعکاس یافته است. این موضوع از چند جهت شایسته بررسی است. نخست از جهت تعلیم و تربیت زن و این اعتقاد که زن نیز باید همانند مرد، به طور آزاد، از امکان تحصیل و آموزش برخوردار باشد. دیگر، مسئله حقوق سیاسی و اجتماعی زن است در تعیین سرنوشت خویش. اما عمده کردن مسئله حجاب به عنوان مهم‌ترین عامل عقب ماندگی زنان، موضوعی است که نوعی ساده نگری را در نگرش بسیاری از شاعران این دوره نسبت به مسائل پیچیده اجتماعی نشان می‌دهد چرا که در اصل علت سیه روزی زنان، شرایط

نابسامان اجتماعی بوده است. با این همه، اشرف، فرّخی و ادیب الممالک، با مسئله حجاب برخورد خاص خود را داشته اند و مثل عشقی، عارف و ایرج حجاب را به عنوان مهم ترین عامل عقب ماندگی زنان جامعه معرفی نکرده اند. فی المثل، اشرف، با آنکه یکی از مدافعان سرسخت حقوق زنان و تحصیل و آموزش آنان بود و به همین جهت مورد اعتراض هم واقع می شده است،^{۲۹} در برخورد با حجاب و مسئله آموزش زنان راه افراط و تفریط نپیموده است. سخن او در نهایت این گونه است:

یک چادری از عفت و ناموس بسر کن و آنگاه برو مدرسه تحصیل هنر کن^{۳۰}

اما برخلاف او، ادیب و فرّخی، شعر ایرج، عشقی، عارف و حتی بهار در مورد حجاب و تربیت زنان از لونی دیگر است:

عارف:

ترک حجاب بایست ایماه رومگیر درگوش و عظمی واعظ بی آبرو مگیر

آشفته کن ز طره آشفته کار زهد یک موی حرف زاهد خودبین برومگیر
چون شیخ مغز خالی پُر حرف یاهو گوی ایرادی جهت سر هرگفتگو مگیر

(دیوان، ص ۵۲۴)

عشقی:

چیست این چادر و روبنده نازینده گرگفن نیست پس بگو چیست این روبنده

(دیوان، ص ۲۱۰)

ایرج:

فقیه شهر به رفع حجاب مایل نیست چرا که هرچه کند حیل درحجاب کند

(دیوان، ص ۱۳)

بهار:

نشود منقطع ازکشور ما این حرکات تا که زن بسته و پیچیده به چادر باشد
حفظ ناموس زمعجز نتوان خواست بهار که زن آزادتر اندر پس معجز باشد

(دیوان، ج ۱، ص ۴۵۲)

از این نمونه‌ها شواهد دیگری نیز می‌توان نشان داد.^{۳۶}

اخذ علم و مدنیت غربی

نخستین برخورد ایرانیان با صنعت و تکنولوژی غربی، برخوردی از سرشیفتگی و اعجاب بوده است. پیروزی ملل اروپایی و گسترش دایره نفوذ استعماری اینان در شرق از سوئی، و عقب ماندگی و زبونی ملل مسلمان از سوئی دیگر، اندیشه شرقی را متوجه مسائلی تازه ساخت. تأسیس دارالفنون در ایران، از نشانه‌های روشن این اعتقاد بود که "راه نجات" در اخذ علم و تکنیک غربی است. این اعتقاد و اندیشه اخذ صنعت غرب، از برجسته‌ترین تم‌های شعر مشروطه است و شاعر مشروطه خواهی را نمی‌توان سراغ کرد که به نوعی با این مسئله درگیر نبوده باشد.

شیوه برخورد شاعران با موضوع صنعت غرب، کار را به مقایسه بین غرب و شرق نیز می‌کشاند، و از همین جهت، این مقایسه جنبه سیاسی و اجتماعی هم پیدا می‌کرد. شعر مشروطه سرشار از این گونه مقایسه‌هاست. مقایسه‌هایی که در بیشتر موارد از زیبایی طنزگونه برخوردار است و گاه نیز حاکی از نوعی هوشیاری تاریخی و ملی.

از اشرف است:

ای فرنگی اتقاق و علم و صنعت مال تو
عدل و قانون و مساوات و عدالت مال تو
نقل عالمگیری و جنگ و جلالت مال تو

حرص و بخل و کینه و بغض و عداوت مال ماست

اختراعات جدید و علم و صنعت زان تو
از زمین برآسمان رفتن زهقت زان تو
مکتب و تشویق براطفال ملت زان تو

غوطه خوردن اندرین دریای ذلت مال ماست

شیخی ازما، بابی ازما، پطر و ناپلئون ز تو
دهری از ما، صوفی از ما، مکتب قانون ز تو
خرقه و عمامه از ما مکتب و قانون ز تو

گمشو ای احمق مجاز از تو حقیقت مال ماست

(دیوان، صص ۳۵۲ و ۳۵۴)

از برجسته ترین درونمایه های دیگر شعر مشروطه که از مهم ترین وجوه امتیاز شعر مشروطه با شعر دوره بازگشت است، و ریشه در آشنائی با مدنیت و فرهنگ غربی دارد، باید از نوعی اندیشه سوسیالیستی یاد کرد که موجب آن شد که بخشی از ادبیات مشروطه به ادبیات کارگری اختصاص یابد،^{۳۳} و از این راه بهره ای از تفکر جدید سوسیالیستی وارد عرصه شعر فارسی شود. یکی از صداهای رسایی که از شعر این دوره در این زمینه به گوش می رسد چنین است: «توده را باجنگ صنفی آشنا باید نمود / . . . آنچه را باکارگر سرمایه داری می کند / . . . گفتم میان خلق که خلاق دهر کیست / گردن کشید کارگری زان میان که من.» و در همین ارتباط نوعی اندیشه الحاد و رفرم مذهبی در شعر مشروطه راه می یابد. اندیشه رفرم و اصلاح در آداب و سنن مذهب و حتی باورهای مذهبی را می توان در شعر بسیاری از شاعران این دوره نشان داد.^{۳۴}

الحادی که در شعر دوره مشروطه راه یافته است «چیزی نیست که حاصل تفکر سنتی ادبا باشد.» «این ها نتیجه قاطع تماس فکری با غرب» است.^{۳۵} و حتی تأثیر مستقیم متفکران غربی را در این شیوه تفکر به نام و نشان می توان دید:

عشقی:

به پندار دانای مغرب زمین پدید آور پند نو داروین
طبیعت زیمون دمی کم نمود سپس ناسزا نامش آدم نمود

(دیوان، ص ۳۹۵)

منکرم من که جهانی بجز این باز آید چه کنم درک نموده است چنین ادراکم
قصه آدم و حوای دروغ است دروغ نسل میمون و افسانه بود از خاکم

(دیوان، ص ۳۷۲)

بشر مگوی بر این نسل فاسد میمون بشر نه! افعی با دست و پاست این ددردون

(دیوان، ص ۱۸۳)

گذشت آنگه که می گفتند می خوردن گنه دارد

بزن جامی به جام من چه خوش ضوئی قدح دارد

(دیوان، ص ۲۷۱)

و نگاه کنید به این ابیات از ایرج:

کو خدا؟ کیست خدا؟ چیست خدا؟ بی جهت بحث مکن نیست خدا

...

آنچه عقل تو در آن‌ها مات است تو بمیری، همه موهومات است
(دیوان، پیشگفتار، ص ۸)

پانویس‌ها:

۱. در این مقاله سعی کرده‌ام که تنها اساسی‌ترین درونمایه‌های شعر مشروطه، و نه همه آن‌ها را، با ارائه نمونه‌هایی - به طور عام - مشخص کنم. نیز در این بررسی شاعرانی که مشروطه‌خواهی در شعرشان جلوه بارزی نداشته است (چون ادیب نیشابوری و پیشاوری) مورد اشاره و بحث قرار نگرفته‌اند. بحث دقیق‌تر در مورد این درونمایه‌ها را باید با بررسی دیوان تک تک این شاعران، به طور جداگانه دنبال کرد. قطعاً حاصل چنین بررسی‌های جداگانه رنگ و روی دیگری خواهد داشت. م. آ.
۲. ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ص ۳۳۴.
۳. محمد رضا شفیعی کدکنی، «تلقی قدما از وطن»، انباء، شماره ۲، ص ۲.
۴. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، چاپ اول، تهران، انتشارت خوارزمی، ص ۱۱۶.
۵. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات پیام، ص ۲۶۴.
۶. شفیعی کدکنی، همان، ص ۳.
۷. ادیب: هرکه ز حب الوطن نیافت سعادت . . .
اشرف: ای غرقه در هزار غم و ابتلا وطن . . .
عشقی: خاکم به سر چو خاک وطن رفت چون کنم . . .
عارف: ناله مرغ اسیر این همه بهر وطن است . . .
۸. شفیعی کدکنی، همان، ص ۲۲.
۹. همانجا.
۱۰. نگاه کنید به بخشی از قصیده زیر از میرزا حسن خان بدیع نصرت الوزاره:

حرف محمود و سرگذشت ایاز	عُتمه قیس و قصه لیلی
کن حدیث نوی ز سر آغاز	کهنه شد این فسانه‌ها یکسر
دیگر از این قبل فسانه مساز	بگذراز این فسون و این نیرنگ
از وطن لااقل سخن گو باز	گر هوای سخن بود در سر
با وطن هم قمار عشق بیاز	هوس عشق بازی از داری

از وطن نیست دلبری بهتر به وطن دل بده ز روی نیاز
(سپاهنامه ابراهیم بیگ، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۱)

نیز نگاه کنید به این ابیات از ادیب الممالک فراهانی:

ای ادبا تا بکی معانی بی اصل می بتراشید اِبجد و کلمن را
ای شعرا چند هشته درطبق فکر لیموی پستان یار و سیب ذقن را
ای عرفا چند گسترید در این راه دانه تسبیح و دام حیل و فن را
ای وکلا تا بکی دهید به دشمن از ره جهل و هوس "عروس وطن" را

و نگاه کنید به این بیت مورد استناد عارف که چه زیرکانه در آن عشق به زیبارویان ایرانی با عشق به وطن گره خورده است:

مرا زعشوق وطن دل به این خوشست که گر
زعشوق هرکه شوم کشته زاده وطن است

(دیوان، ص ۷۵)

۱۱. هیدجی، کلیات دیوان، به کوشش علی هشترودی، تبریز، کتاب فروشی علویون، ۱۳۷۷ ه. ق.

ص ۱۴۷.

۱۲. مرا قومیت از زردشت و گشتاسب بود محکم به پیشانی باز این فخر از پیشینیان دارم
مسلمان یا که ترسا این دودر دستور ملت ندارد فرق زآن بیگانگی با این آن دارم

...

توگر کور و کر و لال و خمش باشی از این بهتر

که گوئی از زبان ترک و تازی این نشان دارم

(دیوان، صص ۲۶۲، ۲۲۵ و ۲۲۶)

۱۳. برای نمونه نگاه کنید به این ابیات:

بهار:

هان ای ایرانیان! ایران اندر بلاست مملکت داریوش دستخوش نیکلاست
مرکز ملک کیان در دهن اژدهاست غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست
برادران رشید اینهمه سستی چراست ایران مال شماست ایران مال شماست
به کین اسلام باز، خاسته برپا صلیب خصم شمال و جنوب داده ندای مهیب
روح تمدن به لب آیه امن یحییب دین محمد یتیم کشور ایران غریب
براین یتیم و غریب نیکی آکین ماست ایران مال شماست، ایران مال شماست
دولت روس از شمال رأیت کین بر فراشت به محدودین مبین به خیره همت گماشت

به خاک ایران نخست تخم عداوت بکاشت به غضب ایران سپس، پیش‌کنند یادداشت
کنون به مردانگی پاسخ دادن سزاست ایران مال شماست ایران مال شماست

(دیوان، ج ۱، ص ۲۵۷)

فرخی:

ای وطن پرور ایرانی اسلام پرست همتی زآنکه وطن رفت چو اسلام زدست
بیرق ایران ازخضم جفا جو شده پست دل پیغمبر را ظلم ستمکاران خست
خلفاراهمه دل غرقه به خون است زکفر حال حیدر نتوان گفت که چون است زکفر

...

مسجد ارباید امروز کلیسا نشود یا وطن فردا منزلگه ترسا نشود
سبحة زنار و حرم دیر بحیرا نشود شور اسلامی بایست ولی تا نشود
بُود ایران ستم دیده چو اسلام غریب وین دو معدوم ز جور و ستم اهل صلیب

(دیوان، صص ۱۹۱ و ۱۹۲)

نیز از فرخی است:

آخر ای بی شور مردم عرق ایرانی کجاست شد وطن از دست آئین مسلمانی کجاست
شمتت هرمز چه شد، شاپور ساسانی کجاست سنجر سلجوق کو منصور سامانی کجاست
گنج بادآور کجا شد ز دست افشار کو صولت خصم افکن نادر شه افشار کو

(دیوان، ص ۱۸۷)

اشرف:

اسلام رفت، غیرت اسلامیان چه شد
ناموس رفت همت ایرانیان چه شد
دست بلند نادرگیتی‌ستان چه شد

ای تیره بخت، دست زپیکر جدا وطن

بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن

درهیچ کس حمیت و دین و ثبات نیست

جان‌کنندست زندگی ما حیات نیست

از هیچ سمت راه گریز و نجات نیست

ای مبتلا به درد و غم بی دوا وطن

بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن

(دیوان، ص ۴۷)

ادیب:

گر خواننده ای به مدرسه اندر کتاب فقه فصل جهاد و مسئله واجبات را
دانی که حفظ دین و وطن بهر مرد حق فرض است آن چنان که طهارت صلا را
(دیوان، ص ۱۰)

۱۴. شفیمی کدکنی، همان، ص ۷.

۱۵. آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۶۴.

۱۶. ن. ک. به: مقدمه محمد جواد مشکور در: میرزا آقا خان کرمانی، هفتاد و دو ملت، تهران،

۱۳۶۲، ص ۷. نیز ن. ک. به بخشی از سروده آقاخان کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص
۲۲۹ و ۲۳۰ خاصه آن جا که می گوید:

همه خیر اسلامیان خواستم	دلم را به نیکی بیاراستم
همی خواستم تا که اسلامیان	به وحدت ببندند یکسر میان
همه دوستی با هم افزون کنند	زدل کین دیرینه بیرون کنند
مراسلمیان را فزاید شرف	نفاق و جدایی شود برطرف
در اسلام آید به فرّ حمید	یکی اتحاد سیاسی پدید
شود ترک ایران و ایران چو ترک	نماند دوئی در شهبان سترگ
همان نیز دانندگان عراق	به سلطان اعظم کنند اتفاق
زدلها زدایند این کیسه زود	نگویند سنی و شیعی که بود
وزان پس بگیرند گیتی به زور	زجان مخالف برآرند شور

۱۷. یحیی آرین پور، از صبا تا نیمه، ج ۲، ص ۳۶۸.

۱۸. برای مثال نگاه کنید به ترجیع بند معروف بهار با نام "اتحاد اسلام" که ظاهراً در

۱۲۸۷ ه. ش. سروده شده است. بخش هائی از این ترجیع بند را نقل می کنیم:

هند و ترکیه و مصر و ایران
تونس و فاس و قفقاز و افغان
درویت دو، انا بدین یک
مختلف تن ولی متحد جان
جملگی پیرو دین احمد
جملگی تابع نص قرآن
مسلمی گر بگیرد به طنجه
مومنی نالد اندر بدخشان
آری این راه و رسم عباد است
روز یکرنگی و اتحاد است
وقت حق خواهی و حق گزاری است

روز دینداری و روز یاری است
 حکم اسلام و حکم پیمبر
 بر تو و او و ماجمله جاری است
 ما و او بی نباشد در اسلام
 کاین سخن ها ز دشمن شماری است
 تیشه ریشه دین عناد است
 روز یکرنگی و اتحاد است
 (دهوان، ج ۱، ص ۱۵۱)

نیز ن. ک. به: همان، ج ۲، ص ۱۳۶.

۱۹. داریوش آشوری، فرهنگ سیاسی، چاپ ششم، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۵۲، ص ۱۶۷.

۲۰. محمد رضا شفیعی کدکنی، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، تهران، انتشارات

توس، ص ۳۷.

۲۱. قطعاً تفاوت های اساسی‌ای وجود دارد بین آنچه که فرخی و لاهوتی از آزادی می‌شناختند با آنچه که بهار، عارف و عشقی آزادی می‌شناختند. آزادی، در شعر بهار و عشقی و عارف عمدتاً در مفهومی مترادف با دموکراسی غربی استعمال شده است. اما در شعر فرخی و لاهوتی، گرچه آزادی به همین مفهوم (دموکراسی غربی) شکل مشخص و بارزی دارد، اما در دوره ای از زندگی پُر تلاطم اینان، آزادی در معنای آزادی رنجبران از قید ستم سرمایه داری، در مفهومی نزدیک با آنچه که درسوسیالیسم از آن مراد می‌شود، به کار رفته است و بررسی چند و چون آن خود می‌تواند موضوع یک مقاله قرار گیرد. برای مثال نگاه کنید به نمونه های زیر:

فرخی:

در مملکتی که جنگ اصنافی نیست
 آزادی آن منبسط و کافی نیست

(دهوان، ص ۲۲۰)

به روزگار، قیامت بپا شود آن روز
 کنند رنجبران چون قیام آزادی

(دهوان، ص ۱۸۱)

لاهوتی:

آزادی و راحت شدن رنجبران است
 مقصود من اندر همه دنیا و دگر هیچ

(دهوان، ص ۹۱۷)

آزادی ما برضد داراست

نفع امیران در ذلت ماست

(دیوان، ص ۶۶۱)

خواهی ار آزادی از ظلم توانگر ای دهاتی

متحد شو با دهاتی های دیگر ای دهاتی

(دیوان، ص ۶۳۳)

۲۲. از سروده های اوست:

خود تو میدانی نخستین کس منم کاین خلق را

سوی آزادی شدستم رهنما و راهبر

(دیوان، ص ۲۴۴)

۲۳. میرزا محمّد فرخی یزدی، دیوان، به کوشش حسین مکی، تهران، انتشارات امیرکبیر،

ص ۲۱۳.

۲۴. محمّد تقی بهار (ملک الشعرا)، دیوان اشعار، ج ۱، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر،

ص ۳۲۶.

۲۵. فی المثل نگاه کنید به این ابیات از بهار و فرّخی در بزرگداشت آزادی قلم و بیان:

بهار:

ملک را آزادی فکر و قلم قوت فزای

خامه آزاد نافدتر زنوک خنجر است

(دیوان، ج ۱، ص ۷۱۸)

گشت آزاد فکر و اندیشه

قلم و نطق و حرّفت و پیشه

(دیوان، ج ۲، ص ۶۲)

فرّخی:

تا قلم نگرده آزاد از قلم نمی کنم یاد

گر قلم شود زبیداد همچو خامه هر دو دستم

(دیوان، ص ۱۶۷)

نیز نگاه کنید به این بیت فرّخی که در اعتراض نسبت به عدم آزادی مطبوعات سروده است:

آزادی است و مجلس و هر ریزنامه را

هر روز بی محاکمه توقیف می کنند

(دیوان، ص ۱۴۸)

۲۶. چنین است برداشت اشرف از تساوی در برابر قانون اساسی:

مشروطه درختی است پر از میوه و اثمار
عدلیه و انصاف و مساوات ورا بار
قانون اساسی است درو ناظر هرکار
فرقی به میان غنی و شاه و گدا نیست

(دیوان، ص ۱۷۵)

قانون حقوق مردم دنیااست داش حسن
ایران از این حقوق مجزاست داش حسن

(دیوان، ص ۱۹۰)

۲۷. در این باره بهار چنین سروده:

جز مجلس ملی نزنند بیخ ستبداد
افریشتگان قهر کنند اهریمن را

(دیوان، ج ۱، ص ۲۷۹)

و فرخی:

لایق شاه بود قصر نه هر زندانی
حاکم جامعه گر ملت و قانون باشد

(دیوان، ص ۱۱۹)

۲۸. فرخی:

جز به آزادی ملت نبود آبادی
آه اگر مملکتی ملت آزاد نداشت

(دیوان، ص ۱۰۰)

بهار:

مادر باید که پرورد پسر خویش
قانون باید که ملک یابد زیور

ملکی کوراست عدل وقانون دردست
سر بفرزند همی به برج دو پیکر

(دیوان، ص ۲۷)

ارجو کزین بنای فرخ قانون
ملک بماند همیشه خرم و آباد

(دیوان، ص ۲۶)

فرّخی:

محکوم زوال کسی شود آن ملت
درملکتی که حکم با قانون است

(دیوان، ص ۲۱۳)

درملکتی که نام آزادی نیست

ویرانی آن قابل آبادی نیست

(دیوان، ص ۲۲۰)

۲۹. ن. ک. به: اشرف الدین حسینی (نسیم شمال)، دیوان اشعار تکلیات نسیم شمال: انتشارات

رجبی، بی تاریخ، ص ۳۲.

۳۰. همان، ص ۱۱۹.

۳۱. عارف:

بفکن نقاب و بگذار در اشتباه ماند تویر آن کسی که می گفت رُخت به ماه ماند
پدر این حجاب و آخر بدر آبر چون خور که تمدن ارنیائی تو، به نیم راه ماند

یا:

حقوق خویش ز مردان اگر زنان گیرند در این میان من و صد دشت زن سپاه من است

(دیوان، صص ۲۱۲ و ۲۲۹)

عشقی:

زنان ما زنده‌اند و در کفن‌اند که این اصول سیه بختی از سیه رختی است

(دیوان، ص ۳۴۹)

ایرج:

زنان را عصمت و عفت ضرور است نه چادر لازم و نه چاق‌چور است
زن رویسته را ادراک و هوش نیست تاتر و رستوران ناموس کش نیست

(دیوان، ص ۷۹)

۳۲. بهار:

ساز چوگانی ز رسم مشرق و علم فرنگ پس برای بردن گوی از فرنگ آماده شو

(دیوان، ص ۶۶۷)

در ره فرهنگ و آئین وطن غفلت موز ملک بی فرهنگ و بی آئین درختی بی بر است

(دیوان، ص ۷۱۷)

از شیمی و جغرافی و تاریخ نفوریم

از فلسفه دوریم

از قال و ان قلت بهر مدرسه غوغاست

از ماست که برماست

(دیوان، ص ۱۶۲)

۳۳. فرخی:

شوریده دل به سینه به عنوان کارگر
شاه و گدا، فقیر و غنی کیست آن که نیست
شورید و گفت جان من و جان کارگر
محتاج زرع زارع و مهمان کارگر
سرمایه دار از سرِ خوان راندش زجور
با آنکه هست ریزه خورِ خوان کارگر
(دهوان، ص ۱۴۹)

عشقی:

اعلان زوال سیم و زر خواهم داد
دولت همه را به رنجبرخواهم داد
(دهوان، ص ۴۰۹)

فرخی:

مسکنت را زدم داس درو باید کرد
فقر را با چکش کارگران باید کشت
(دهوان، ص ۱۱۱)

دسترنج کارگر را تا به کی سرمایه دار. . .
(دهوان، ص ۱۲۹)

لاهوئی:

شاد بمان ای هنری رنجبر ای شرف دوده نوع بشر

...

باعث آبادی عالم توئی رنجبرا معنی آدم توئی
(دهوان، ص ۱۵۶)

ای رنجبران بدن برهنه
ای کارگر شکم گرسنه
زحمت ز تو، نعمت از تو نبود
زیرا که حکومت از تو نبود

(دهوان، ص ۶۳)

عارف:

به رنجبر بیتر از من پیام کز اشراف
دگر بدوش تو بارگران نخواهد ماند

...

بماند از پس سی قرن عدل مزدک لیک
بغیر ظلم زنوشیروان نخواهد ماند
عارف اگر کهنه شد ترانه مزدک
نغمه ای از نو علاوه کن تو به تنبور
(دهوان، صص ۲۲۸، ۲۳۷ و ۲۳۸)

۳۴. بهار:

بزدای ز دین زنگ های دیرین
بازان پیش که شد روز ملک تاری
با نیروی دانش برون کن از دین
این خرخری و جهل و زشتکاری
(دهوان، ج ۱، ص ۶۶)

نیز نگاه کنید به دیوان، ج ۱، صص ۳۲۸-۳۲۹ و ۴۲۰-۴۲۲.

۳۵. شفیمی کدکنی، ادوار شعر فارسی، ص ۴۷.

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

تاریخچه

... که در این کتاب به تفصیل آمده است و به شرح زیر است...

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سورن
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاء الله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران

تمدن بشری، چون کاخ عظیمی است که در طول هزاران سال ملل گوناگون جهان، هرکدام در دوره شکوفائی فرهنگی خود، پاره ای و پایه ای از آن را پی افکنده اند. از این رو اگر امروز کشورهایی به خاطر دستاوردهای علمی و تکنولوژیک مدرن دو سده گذشته توانمند شده و پیشرفته نام گرفته اند به هیچ روی نباید وانمود گردد که از عمر پیشرفت و تمدن بشری بیش از همین چند سده نمی گذرد. انقلاب صنعتی یا انقلاب فرانسه در اروپا و یا جنبش‌های آزادیخواهانه آمریکا را نباید سرآغاز تمدن علمی و صنعتی جوامع بشری دانست. تمایل جوامع مدرن صنعتی، یا به تعبیر دقیق تر، جوامع غربی، به ارائه و گسترش فرهنگ و جهان بینی خود امری طبیعی است. همچنین با توجه به پیشرفت هایی که در سده های اخیر در زمینه دانش های بشری، به ویژه در زمینه صنعت و تکنولوژی مدرن در جهان غرب روی داده است انسان غربی^۱ حق دارد به دستاوردهای شگفت انگیز خود در این زمینه ها بیبالد. اما این دستاوردها و پیشرفت ها نباید بهانه و دلیلی برای نادیده گرفتن و یا کم بها جلوه دادن سهم سایر ملت ها، که بنیان گزاران واقعی تمدن کنونی بشری بوده اند، باشد. باید در نظر داشت که شناختن آتش و استفاده از نیروی اهرم و

* اقتصاد دان، پژوهشگر و رئیس شورای مشورتی دانشگاه ایالتی نورفولک.

استخراج آهن و تهیه مفرغ و ساختن کاغذ و کشف مواد شیمیائی و اصولاً بنیاد نهادن اساس علوم فیزیک و شیمی و نجوم و پزشکی و هزاران دستاورد علمی دیگر در زمان خود نه تنها کمتر از کشف نیروی بخار و الکتریسته یا اتم نبوده است، بلکه بدون آن کشفیات و اختراعات و دانش ها دستیابی به تکنولوژی مدرن غیر ممکن می بود.

اما فرض متداول در بسیاری از جوامع غربی معمولاً این است که همه پیشرفت های عمده بشری از سده شانزدهم به بعد انجام گرفته است. به عنوان نمونه، در آزمون ساده ای که دو سال پیش در ایالات متحده آمریکا انجام گرفت از پانصد دانشجوی دوره لیسانس و فوق لیسانس ستوال شد که «بانکداری از ابتکارات کدام ملل بوده و از چه زمانی معمول گردیده است؟» بیش از ۶۵٪ از این دانشجویان بانکداری را پدیده های نسبتاً نوینی پنداشته بودند که در اروپا نضج گرفته و مربوط به بعد از سده شانزدهم میلادی است. هنگامی که همین پرسش درباره زمان و محل آغاز چاپ و نشر اسکناس مطرح شد بیش از ۷۸٪ دانشجویان که بسیاری از آنها دانشجویان مدیریت و اقتصاد و علوم انسانی بودند چاپ و نشر اسکناس را پدیده نوینی دانسته بودند که در ۲۰۰ سال گذشته و به ابتکار اروپائیان روی داده است. و این درست در زمانی است که ما هفتصدمین سال چاپ و نشر نخستین اسکناس را در ایران پشت سر می گذاریم.

پیش از آغاز بحث اصلی این نوشتار اشاره کوتاهی به چگونگی پیدایش و رشد صنعت بانکداری در عهد باستان، که باید آنرا گام نخست برای چاپ و نشر اسکناس دانست، ضروری به نظر می رسد.

به بیانی ساده، بانکداری یعنی تجارت پول و اعتبار. بنابراین، در هر کشوری که پول وسیله مبادله کالا شده، طبعاً معاملات مربوط به آن نیز که اساس بانکداری است معمول گردیده است. در ایران باستان، از دوره هخامنشیان نشانه هایی از وجود مؤسساتی که امروز بانک نامیده می شوند، وجود داشته است. سازمانهای برادران «موراشوازیپ پور» و بانک «اجی بی» از نخستین بانک های هستند که در امپراطوری هخامنشیان تأسیس شده بودند.^۴ بر اساس متون تاریخی مربوط به این دوران روشن است که در بابل، در زمان داریوش اول هخامنشی، «اجی بی» بانک معتبری بوده است. در قراردادهای این بانک نشانه هایی از ارتباط آن با بخت نصر که برداریوش یاغی شده بود، به چشم می خورد. از سوی دیگر، اسناد منتسب به اسرای یهودی زمان بخت نصر سوم

حاکمی از آن است که برادران "موراشواز نیپ پور"، بانکداران مشهور آن زمان، نیز زمانی چند در اسارت او به سر می برده اند.

در قانون مشهور حمورابی نیز که به ۱۹۳۰ سال قبل از میلاد بر می گردد، موادی درباره سپرده ها و چگونگی وام های مختلف وجود دارد و در آن حتی مقرراتی درباره حق العمل کاری (Commission) پیش بینی شده است. بر روی خشت هایی که در بابل کشف شده است نیز قراردادهائی منقوش است. برای نمونه، بر روی یکی از آنها سندی است که حکایت از انتقال پول از بابل به "لارسا" می کند. فنیقی ها نیز که به کار تجارت و دریانوردی مشغول بودند به خاطر داشتن روابط تجارتي با امپراطوری ایران، به تدریج اصول بانکداری را فرا گرفتند و آن را به یونانی ها آموختند و بدین سان بانکداری در یونان هم رواج گرفت. قوانین سولون (Solon) که در قرن هفتم قبل از میلاد در یونان تنظیم گردید، اخذ بهره را مجاز اعلام کرد و این باعث رونق بانکداری در آن سرزمین شد.

رومی ها بانکداری را از یونانیان آموختند. در اواخر دوره جمهوری یا اوایل دوره امپراتوری، بانکداری در روم رونق یافت. دو گروه بانکدار عمده در این امپراتوری یکی بانکداران نومیلاری "Numilari" بودند که صرفاً کارهای تبدیل پول و صرافانی را انجام می دادند و گروه دوم آرژانتاری "Argentari" که تقریباً کلیه خدمات بانکی را عرضه می داشتند.^۸ اما در آغاز قرون وسطی امپراتوری روم با حمله قبایل وحشی غرب اروپا نابود گردید و نه تنها تجارت و بانکداری رو به افول گذاشت بلکه اساس تمدن در مغرب زمین متزلزل شد، در حالی که بانکداری در ایران و سایر کشورهای متمدن شرق در حال رشد و گسترش بود.

پس از یک رکود ۴۰۰ ساله، در اوایل قرن یازدهم میلادی، شهرنشینی و تجارت دوباره در مغرب زمین رونق گرفت، جنگ های صلیبی رابطه آسیای میانه و مرکزی را با اروپا برقرار کرد و بانکداری و تجارت خارجی از سر گرفته شد. کشور ایتالیای کنونی بر پایه سابقه تاریخی خود پیشتاز بانکداری اروپا گردید و شهرهای فلورانس و ونیز و لمباردی مراکز مهم بانکداری آن زمان شدند.

واژه بانک نیز از همین زمان معمول گشت زیرا بانکداران لمباردی و ونیزی روزهای ویژه ای در میدان های عمومی روی نیمکت های کوچکی می نشستند و خدمات بانکی به مردم عرضه می کردند و چون در زبان ایتالیائی نیمکت "بانکو" (Banco) نامیده می شود و مردم همیشه این کسان را نشسته بر روی این نیمکت ها یا پیشخوان ها می دیدند به تدریج آن ها را نیز بانکو و بانکیری (Banchieri)

نام نهادند و به این ترتیب در سایر زبان ها واژه بانک برای این صنعت به کار برده شد.

در همین زمان که حدود پایان سده یازدهم یا اوایل سده دوازدهم است بانک‌های ونیزی، و بخصوص بانک های فلورانس که در بانکداری پیشگام دیگران شده بودند، به گسترش شبکه های بانکی خود پرداختند و برای اولین بار در غرب اروپا و انگلیس شعبه هائی دائر کردند. اما درست هنگامی که کشورهای اروپای غربی با پدیده بانکداری برای اولین بار آشنا می شدند رویدادی بزرگ در کشورهای چین و ایران در صنعت بانکداری و چاپ رخ داد و آن ابداع اسکناس بود.

تا قبل از انتشار اسکناس بانک ها به صورت واحدهای کوچک محلی اداره می شدند زیرا واحد پول آن ها، سکه های طلا و نقره و سایر فلزات بود و جابجائی و انتقال پول را به خاطر وزن زیاد سکه از یک سو و نا امنی راه ها از سوی دیگر تقریباً ناممکن می ساخت. ابداع و رواج پول کاغذی بود که راه را برای توسعه شبکه های بانکداری هموار کرد.

چاپ و توزیع اسکناس در ایران در سال ۶۹۳ هجری قمری برابر با ۱۲۹۴ میلادی و در عهد پادشاهی گیخاتو از سلسله ایلخانیان صورت گرفت.^۹ گیخاتو پادشاهی گشاده دست و خراج و بی اعتنا به مال و منال بود و « زر و سیم و جواهر و نفایس را به این عنوان که زینت زنان است مانند ریگ بیابان خوار می شمرد و در بذل و بخشش به اوگتای قا آن تشبّه می کرد [و] به زودی خزانه را خالی کرد.»

در همین زمان بیماری عجیبی در میان دام ها در سراسر کشور شایع شد که وصّاف آن را "یوت" و میر خواند آن را "یوت میشی" خوانده اند. این بیماری اسرار آمیز که از آن به عنوان وبای گاوی یا طاعون رمه نیز یاد شده است شماری بسیار از دام های ایران بخصوص در ایالات خراسان، دیار بکر و بغداد را نابود ساخت و بدینسان قسمت عمده درآمد کشور که از راه گله داری تأمین می شد قطع و خزانه مملکت تهی شد. صدر اعظم ایران، صدرالدین احمد خالیدی زنجانی که به صدر جهان ملقب و به «صاحبدیوانی کل ممالک» منصوب شده بود، از عهده رفع این بحران مالی بر نیامد و عاجز ماند. هرچند پادشاه به حمایت از صدر اعظم خود «یرلیقی» صادر کرد که از کنار جیحون تا حد مصر، عموم امرا و حکام و عمّال و منشیان معزول باشند و همه خود را مطیع امر صدر جهان بدانند تا او هرکه را به هرکاری که

می‌خواهد بگمارد و شاهزادگان و خواتین به هیچ کس موجب و اقطاعی ندهند. . .»^{۱۲} لیکن نه تنها گره مالی کشور گشوده نشد بلکه فقر مالی دولت و نایابی پول تا به آنجا کشید که «گاهی برای خرید یک سر گوسفند جهت مطبخ ایلخان پول در خزانه فراهم نبود»^{۱۳}.

عزالدین محمدبن مظفر عمید، مشاور صدر جهان، که شخصی با تدبیر و جهان دیده بود و در باره چین و مسائل مالی آن کشور اطلاعات بسیار داشت، به صدر جهان پیشنهاد کرد که بهتر است برای رفع بحران مالی کشور، همان گونه که در چین مرسوم است به جای زر و سیم "چاو" یا پول کاغذی در کشور رایج شود:

اکنون که خزانه خالی است و نیاز به مال جهت پرداخت حواله ها و سایر مخارج بسیار است و وام کردن هم بعد از این دشوار شود و اگر به ناگاه لازم شود که سپاهی آماده کنیم از عهده برنیائیم. از سوی دیگر نمی توان از رعایا خراج گرفت چه سبب تنفر خاطر آنان و تخریب بلاد می شود بهتر آنست که مانند ممالک قآن بجای زر و سیم "چاو" را معمول سازیم تا ابواب معاملات مفتوح شود و مال به خزانه باز گردد.

صاحب‌دیوان پیشنهاد مشاور خویش را کارساز تشخیص داد و درباره آن با "پولادچنگ سانگ"، سفیر چین در دربار ایران، نیز مشورت کرد و سپس پیشنهاد چاپ اسکناس را به پادشاه عرضه داشت:

ایلخان حکم داد که در تمام ممالک به زر و سیم معامله نکنند و پارچه های زربفت جز آن چه مخصوص پادشاه و خواص امر است نیافند و از ساختن زر و سیم اجتناب کنند . . . و به اطراف ممالک عراق عرب و عجم و دیار بکر و ربیع و موصل و میافارقین و آذربایجان و خراسان و کرمان و شیراز امیری بزرگ فرستاده شد تا در هر ملکی چاوخانه بنیاد کنند.

حکم ایلخان آن بود که دیگر سکه طلا و نقره به کار برده نشود و به جای آن اسکناس یا "چاو" چاپ و در جریان گذاشته شود و برای این منظور ده مرکز چاپ و نشر اسکناس در ولایات نامبرده ایجاد گردید. سازمان مرکزی چاوخانه در تبریز قرار داشت و از اداره مرکزی برای هر یک از شعبات چاوخانه در سایر ولایات یک مدیر (متصرف) و یک بازرس مالیات (بیتکچی) و یک حسابدار (خازن) فرستاده شدند.

به این ترتیب، مقدمات چاپ اسکناس، که آن را "چاو مبارک" نامیده بودند

فراهم گردید. طرح اسکناس را به صورت وارونه بر روی قطعه های چوبی (به گونه ای که امروز کلیشه خوانده می شود) حکاکی کردند و کاغذ را از خمیر پوست درخت توت ساختند بدین گونه که از پوسته های درخت توت و رشته هائی که در برگ این درخت است (کرم ابریشم قسمت های نرم برگ درخت توت را می جود ولی از خوردن رشته های داخل برگ عاجز است) خمیری درست می کردند و این خمیر را در میان دو لایه نمد می گذاشتند تا خشک شود و به صورت کاغذ درآید.

مارکوپولو سیاح معروف ونیزی که در همین زمان، یعنی در حدود هفتصد سال پیش، از طریق ایران به چین رفت در سفرنامه خود چگونگی تهیه کاغذ و چاپ پول کاغذی در چین را یادداشت کرده است: «از درخت توت که برگ هایش خوراک کرم ابریشم است، پوست های آن را جدا می کنند و آن رشته های باریک را که در میان پوست و برگ و ساقه درخت است خیس می کنند آن گاه در هاون کوبیده خمیر می کنند و از آن کاغذ می سازند.»^{۱۶}

از چا و اسکناس که بگذریم، ابداع صنعت چاپ نیز به نوبه خود درخور اهمیت و توجه است. بیشتر اروپائیان گوتمبرگ را مبتکر چاپ می شناسند در صورتی که ۷۰۰ سال پیش از او حداقل ۱۰ مرکز چاپ اسکناس در ایران وجود داشته است و تعداد بیشتری از آن در چین. از همین رو، صنعت چاپ را نیز باید یکی دیگر از ابتکارات و اختراعات عمده ملت های شرق شمرد. جان وال، پژوهشگر آمریکائی، که مدتی نیز در ایران به سر برده است در این باره می نویسد: «ایرانی ها و چینی ها زمانی صنعت چاپ را ابداع نموده اند و هنر چاپ کردن را معمول داشته اند که اروپا غرق در توحش بود.»^{۱۷}

صد و یکسال پیش (۱۸۹۲) ژوزف روبینو اولین رئیس بانک شاهی ایران ضمن مقاله مفصل و عالمانه ای که درباره وضع اقتصادی و بانکی ایران تا زمان سلطنت ناصرالدین شاه تهیه کرده بود و در مجمع بانکداران اروپائی که در لندن برگزار شده بود قرائت می کرد چنین گفت:

جالب توجه است اینکه که ما اسکناس را با معیارهای اروپائی آن در ایران معرفی می نمایم، به خاطر داشته باشیم که نظیر چنین تجربه ای را ایرانیان در شرایط سختی در قرن سیزدهم میلادی یعنی قرن ها پیش از آن که حتی چنین تصویری برای ما اروپائیان وجود داشته باشد، به جهانیان عرضه داشته اند.

پیش از بررسی چگونگی چاپ و انتشار "چاو" اشاره به این نکته ضروری است که واژه های چاپ و چاپخانه که امروز در زبان فارسی به کار برده می شوند همان دو واژه "چاو" و "چاوخانه" عهد گیخاتو و صدر جهان اند.

اولین اسکناس ایران روز شنبه نوزدهم شوال سال ۶۹۳ هجری قمری (۱۹۲۴ میلادی) در شهر تبریز منتشر شد. این اسکناس قطعه کاغذی بود به شکل مربع مستطیل که در بالای آن در دو طرف عبارات لاله الله و محمد رسول الله چاپ شده. در زیر این دو عبارت، نام و عنوان ختائی پادشاه به چشم می خورد. در وسط اسکناس دایره ای چاپ کرده بودند که در آن ارزش اسمی اسکناس از نیم درهم تا ده دینار قید شده بود. درپائین اسکناس نیز این جمله اخطار گونه به چاپ رسیده بود: «پادشاه در سنه ۶۹۳ این چاو مبارک را در ممالک روانه گردانید. تغییر و تبدیلی کننده را با زن و فرزند به یاسا رسانیده مال او را جهت دیوان بردارند.»

با آن که خوشبختانه مشخصات و جزئیات این اسکناس توسط مورخین آن زمان به دقت یادداشت و ضبط شده است، نمونه ای از این اسکناس در هیچیک از موزه های بزرگ جهان یا مجموعه های خصوصی به نظر نگارنده نرسیده. اما نمونه اسکناس مشابهی با همان مشخصات، که در همان سال و با همان کاغذ و چاپ درچین چاپ شده در مجموعه شخصی نگارنده در دسترس است. هرچند اسکناس از ویژگی های بنیادی سیستم بانکی امروز جهان است، اما چاپ و نشر آن در آن روزگار نه در چین و نه در ایران با استقبال مردم روبرو نشد. در آن دوران کارگزاران حکومتی علاقه چندانی برای آماده کردن اذهان مردم نداشتند و به جای آشناساختن تدریجی بازرگانان و پیشه وران با این ابتکار به همان روش معمول به تعریفات و تملقات بی معنی پرداختند:

چاو نامه به شیراز آوردند بغایت مطول، زبده تقریرات آن که چون چاو مبارک در عوض زر مانند اشک مهجوران جاری شود، فقر و فاقه و ضرر و مسکنت از میان خلائق مرتفع گردد. . . . و غنی و فقیر در درجه تساوی گیرد و شعرا و افاضل دردمح آن نتایج فکر خود به اظهار رسانیدند. نمودار را این بیت از قطعه یکی از افاضل ثبت کرده شد.

چاو اگر در جهان روان گردد رونق ملک جاودان گردد.

و آنگاه که مردم به اسکناس روی نیاوردند عمال حکومت بزور متوسل شدند و هرکس به زر و سیم معامله می کرد، مورد بازخواست قرار می گرفت: «روز شنبه

نوزدهم شوال در شهر تبریز چاو بیرون آوردند و روان کردند و فرمان چنان بود که هر آفریننده‌ای نستاند او را به یاسا رسانند. یک هفته از بیم شمشیر می‌ستدند»^{۲۴}

فشار حکومت و اعمال زور نتیجه معکوس به بار آورد و بی اعتمادی پیشه‌وران و بازرگانان نسبت به این پدیده جدید، یعنی پول کاغذی، عمیق‌تر گردید. در تبریز غوغائی برپا شد. مردم که مایل نبودند زر و سیم یا کالای خود را تحویل دهند و در مقابل، به گمان خود، "تکه کاغذی" دریافت کنند، باوجود همه سخت‌گیری‌ها و فشار عمال دیوانی، عکس‌العمل‌های شدید نشان دادند. بازار تبریز بسته شد و بازرگانان به بهانه‌های گوناگون شهر را ترک کردند. کالاهای ضروری به سرعت نایاب شد و در پی آن بی‌نظمی و هرج و مرج در شهر حکمفرما گردید آن گونه که:

رنود بشب بر کوچها باغ [کوچه باغ‌ها] کمین کردند و اگر مسکینی خرواری غله یا سبزی میوه به حیلت بدست آورده بودی تا بخانه برد آنرا از وی می‌ستدند و اگر مانع شدی گفتندی بفروش و بهاء آن چاو مبارک بستان.^{۲۵}

بزودی ارزش پول جدید "چاو" سقوط کرد و به یک دهم ارزش اسمی آن رسید. وصاف که با پدیده پول کاغذی و اسکناس مخالف بوده است می‌نویسد: «دوستی برای من حکایت کرد که در آن روزگار در بازار اسب‌فروشان تبریز بودم. اسبی را که پانزده دینار نمی‌ارزید صدو پنجاه دینار چاو می‌دادند و صاحب آن نمی‌فروخت.»^{۲۶}

مردم تبریز سر به شورش برداشتند و اعتراض آنان از هرسوی بلند شد و آشکارا به طعن و لعن پرداختند و حتی گروهی در صدد قتل عزالدین محمد مظفر که مبتکر چاو بود برآمدند. «درویشی بر سر بازار عنان صدرالدین بگرفت و گفت: بوی جگر سوخته عالم بگرفت، گرنشیدی زهی دماغی که تراست.»^{۲۷} امرا و لشکریان و مأموران حکومتی تبریز به تدریج نگران شدند، چه بیم شورش مردمان می‌رفت. سرداران سپاه نگرانی خود را با صدر جهان در میان نهادند و او ایلخان را از وخامت اوضاع آگاه ساخت. این گونه بود که روز بعد ایلخان یرلیقی صادر کرد تا چاو را از جریان خارج کنند.

هر چند در هفتصد سال پیش بازرگانان و پیشه‌وران تبریز این قطعه‌های

کاغذ را به عنوان پول رسمی به جانشینی سکه های طلا و نقره نپذیرفتند و ابتکار حکومت وقت ایران به فرجام نرسید. اما، پس از گذشت چند سده، نوآوری چین و ایران آن دوران بنیاد مؤسسات اقتصادی و مالی جهان را دگرگون ساخت آنگونه که امروز تصوّر شبکه های عظیم اقتصادی و بانکی بدون اسکناس در خیال هم نمی گنجد.

* این نوشتار ترجمه گسترده مقاله ای به زبان انگلیسی است که در بهار ۱۹۹۳ در کنفرانس بررسی و تحلیل مسائل ایران در دانشگاه UCLA ارائه گردید و بخشی از کتاب نگارنده به نام: *Contribution to the Modern Banking* خواهد بود که در دست نگارش است. ع. ش.

پانویس ها:

۱. مراد از "انسان غربی" میراث بر مجموعه اندیشه ها و رویدادهائی است که از قرن شانزدهم در مغرب زمین پدیدار شد و تجدد نام گرفت. برای بحثی در این باره ن. ک. به: جمشید بهنام، "درباره تجدد"، ایران نامه، شماره ۳، سال هشتم، تابستان ۱۳۶۹، صص ۳۴۷-۳۷۴.
۲. واژه اسکناس در اصل همان assignat فرانسوی است که در زبان روسی assignanas شده و به زبان فارسی راه یافته. ن. ک. به: ابراهیم پورداود، هموید نامه.
۳. پول در زبان فارسی به معنی جسر است که بعداً به پُل تبدیل شده است. در نوشته های قدیم اولین بار واژه پول در سفرنامه ناصرخسرو به معنای وسیله داد و ستد به کار رفته است: «دراین شهر اخلاط (از شهرهای ارمنستان) به سه زبان سخن گویند . . . و معامله آنجا به پول باشد» سفرنامه ناصرخسرو، صص ۸-۹. به نوشته کریستن سن دانمارکی، ظاهراً این کلمه از زمان اشکانیان از واژه "بول" یونانی گرفته شده است: آ. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ص ۲۷. ابراهیم پورداود ریشه این واژه را obolos یونانی یا obole فرانسوی می داند: ابراهیم پورداود، هموید نامه، تهران، صص ۲۳۳-۲۷۴.
- ۴ - مجله بانک سپه، شماره ۱، سال اول.
- ۵ - حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، تاریخ ایران باستان، تهران، شرکت مطبوعات، ۱۳۱۱، ج دوم، صص ۹۵۰-۹۵۱.
۶. همان، صص ۵۵۳-۵۵۴ و ۹۵۰-۹۵۱.
۷. عبدالحمید زنگنه، بانک، تهران، ۱۳۱۸، صص ۱-۲.
۸. همان، صص ۶-۹.
۹. ن. ک. به: شهاب الدین و صاف، تاریخ و صاف، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶؛ سرجان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت، تهران، ۱۳۰۳ ق.
۱۰. عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، تهران، امیر کبیر، ص ۲۴۸.
۱۱. یرلیغ واژه مغولی است به معنای فرمان و منشور پادشاه.

۱۲. عباس اقبال، همان، ص ۲۴۷.
۱۳. همان، ص ۲۴۸.
۱۴. تاریخ و صاف، ص ۱۶۵.
۱۵. همان جا.
16. *The Travels of Marco Polo*, New york, 1926, pp. 156-158.
17. John wall, "The Paper Money of Persia," in *The Currency Collector*, Vol.14, No.2, (1973), p. 61.
18. Joseph Rohino, "Banking in Persia," in *Journal of The Institute of Bankers*, Vol.13, January 1892, p. 24.
۱۹. ابراهیم پور داود، همان، صص ۲۳۳-۲۷۳. مجتبی مینوی چاپ را مشتق از واژه "چپاپه" هندی می داند. اما هم پورداود و هم مینوی "چپاپه" را نیز شکل دیگری از واژه چاو می شعرند.
۲۰. و صاف به جای شوال ماه ذیعقده سال ۶۹۳ هجری قمری را آورده است، همان، ص ۱۶۶.
۲۱. درهم ظاهراً معرب درم فارسی است که معادل ده یک دینار است. دینار مأخوذ از واژه دیناریوس یونانی، به معنای "ده تایی" است. از این رو هر دینار برابر ده درهم یادرم است.
۲۲. تاریخ و صاف، ص ۱۶۶.
۲۳. همانجا.
۲۴. رشید الدین فضل الله، *جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۳۸، ص ۸۳۵.
۲۵. همانجا.
۲۶. تاریخ و صاف، صص ۱۶۶-۱۶۷.
۲۸. *جامع التواریخ رشیدی*، نسخه خطی.

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:

- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

غلامرضا افخمی*

جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار پرسی پیرامون آینده سیاسی ایران

سقوط نظام شوروی نه تنها روابط عینی قدرت را در عرصه بین المللی دگرگون کرد، بلکه بسیاری از مفاهیم راه بر اندیشه سیاسی و اجتماعی را نیز در دست اندازهای ژرف ذهنی انداخت. مارکسیزم و لیننیزم، که دست کم یک سده بر الگوهای اندیشه در غرب و شرق سایه افکنده بودند، اینک رنگ باخته اند. مبانی نظری رابطه میان عینیت و ذهنیت، که از دست آوردهای محکم مارکسیزم به شمار می‌رفت، به سستی گرائیده و حتی رابطه میان زبان و واقعیت، که همواره پل وصل کننده تاریخ و حقیقت بود، اکنون در بسیاری از حوزه‌های روشنفکری مورد پرسش قرار گرفته است.

از سوی دیگر، واژه‌هایی مانند دموکراسی، آزادی، حقوق بشر، برابری زن و مرد، اقتصاد آزاد، و امثال آن جزء لاینجزای اعلامیه‌های سیاسی گروه‌های فشار و دولت‌های غربی شده‌اند و در محافل روشنفکری شرق و غرب دست به دست می‌گردند. در غرب گفته می‌شود که "روح زمان" در جهت دموکراسی و

* استاد سابق علوم سیاسی دانشگاه ملی و عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران.

سرمایه داری نو است و همان گونه که بورژوازی مولیر فریاد برآورد که استاد شمشیر با "خردبارز"^۳ حقانیت خود و هنرش را نشان داده، پیروزی غرب بر کمونیزم نیز همچون آفتابی که خود دلیل آفتاب آمده، حقانیت سیاسی و برتری اخلاقی غرب را اثبات می‌کند. غرب اگرچه تصورش از نظام آینده، «نظام نوین جهانی»، به درستی روشن نیست، خود را خالق و حافظ این نظام می‌شناسد و دراین راستا برای خود حق و نقشی نزدیک به مطلق قائل است.

در برابر، جنبش‌های غرب ستیز، از آن جمله بنیادگرایی‌های اسلامی، این ادعای غرب را نفی می‌کنند، با آن به ستیز برخاسته‌اند و خود مدعی و دست‌اندرکار در انداختن طرحی دیگرند. این اوضاع فی‌نفسه برای ایران خطرناک است، نه تنها از این رو که هر ترکیب قدرت اقتصادی-نظامی و اعتقاد به حقانیت معنوی خطر می‌آفریند، بلکه، و به ویژه، از این رو که جنگ دوم خلیج فارس نشان داد که در نبود نیروی "توازن بخش"، غرب هم آمادگی و هم توان دارد که هرگاه و هرکجا منافع "اقتصادی" اش ایجاب کند، وارد عمل شود.

دراین راستا، ساموئل هانتینگتون، یکی از اساتید بنام علوم سیاسی در آمریکا، در مقاله‌ای زیر عنوان "برخورد تمدن‌ها" غرب، ژاپن، نظام‌های کنفوسیوسی، هندو، اسلام، اسلاو، امریکای لاتین، و احتمالاً آفریقا را، هریک تمدنی خاص می‌بیند، که برخی از آن‌ها، مانند ژاپن، از یک ملت و برخی دیگر، مانند تمدن‌های کنفوسیوسی و اسلامی، از ملت‌های گوناگون تشکیل شده‌اند. او استدلال می‌کند که با سقوط ایدئولوژی، ضعیف شدن دولت-ملت (nation-state) و افزایش ارتباطات منطقه‌ای، تنش‌های بین‌المللی در آینده بیشتر پیرامون تضاد میان تمدن‌ها دور خواهند زد تا ساختارهای دیگر، زیرا میان این تمدن‌ها گسست‌های تاریخی‌ای هست که با پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیکی از میان نمی‌رود.

هدف اصلی هانتینگتون دراین مقاله اعلام خطر به غرب درباره‌ی نزدیکی و اتحاد احتمالی تمدن‌های اسلامی و کنفوسیوسی است. او محور این نزدیکی را ارتباط نظامی و تسلیحاتی می‌بیند و به غرب هشدار می‌دهد که با بهره‌گیری از پیوندهای ضعیف این رابطه و ایجاد شکاف میان این تمدن‌ها از دست‌یابی هریک از آن‌ها، به ویژه تمدن اسلامی، به سلاح‌های هسته‌ای و شیمیائی مژدرن پیش‌گیری کند.

در برابر رابرت رایس، استاد جامعه شناسی و اقتصاد و وزیر کار کنونی ایالات متحده در کتابش به نام *موز بعدی امریکا*، سمت جوئی تکنولوژی را عامل حرکت تاریخ می شناسد و می نویسد که "انقلاب ارتباطات" و تحوّل فریافت بازار از فضائی ملموس، که موضع داد و ستد است، به فضای غیرملموس "امواج الکترونیکی" نه تنها مبانی تولید ثروت را منقلب کرده، بلکه رابطه میان مرزهای سیاسی و مرزهای اقتصادی را عمیقاً تغییر داده است. از این رو، سازندگی اقتصادی و اجتماعی نه از منابع مادی و طبیعی، که روز افزون از اندیشه و در رابطه با علم و تکنیک جدید پایه می گیرد. هر روز بیشتر آشکار می شود که ثروت واقعی ملت ها در کیفیت مردم آنهاست. اما گستره فرامرزی نظام اقتصادی عملاً جامعه امریکا را به دو رده تقسیم می کند. رده ای که توانسته است خود را با ویژگی های اقتصاد نو تطبیق دهد و در نتیجه ارتباطاتش منطقه ای و یا جهانی است؛ و رده ای که محدوده رفتار و کارش موضعی است و خدمات پائین جامعه را انجام می دهد. تفاوت بهره گیری مادی و معنوی از زندگی میان این دو طبقه زیاد و رو به افزایش است. نیروهای اقتصادی نه تنها خود متضمن ایجاد یک نظام متعادل اجتماعی نیستند، بلکه جامعه را به سوی نظامی شکسته سوق می دهند.

نگرانی رایس متوجه شرایط امریکاست و استواری نظام اقتصادی امریکا بر ساختارهایی که به نظر او به گذشته متعلق اند، اما تصویری که به دست می دهد برای آینده ایران و سایر کشورهای درحال توسعه قابل تأمل است، زیرا جزایر عقب مانده ای را نشان می دهد که در دریائی از پیشرفت قرار گرفته اند؛ تصویری که به وضوح در امریکا دیده می شود. قرینه این تصویر درجهان سوّم، تصویر جزایری پیشرفته در دریائی از عقب ماندگی است، شکلی که شاید روشن تر از هرکجا، درهند به چشم می خورد. ارتباط این دو "جهان توسعه" از رابطه میان گروه بندی های اقتصادی-تکنیکی در سطح جهانی به دست می آید و شکل گیری مداوم آن مرز میان شرق و غرب و یا شمال و جنوب را در ذهن کدر می کند، زیرا به دلیل حضور همه جانبه ساختارهای فرا-ملّی، از قبیل شرکت های چند ملیتی، در سطح جهانی، و مشارکت افراد از ملیت ها و فرهنگ های گوناگون در آن ها، تفسیر روابط درچارچوب دولت-ملت و یا فرهنگ های گسترده دیگر فایده چندانی نخواهد داشت. مگر این که فرض کنیم دولت ها و فرهنگ ها می توانند با برپا داشتن حصارهای کارآمد فرهنگی،

اقتصادی و تکنیکی خود را از شرایط جهانی توسعه ایمن نگاه دارند. کشیدن چنین حصاری البته نه بخردانه است و نه، تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، ممکن. آشکارا، جوامع جهان سوم، از جمله ایران، بیش از هر وقت به شناختن درست ویژگی‌های زمان و موضع خود در آن نیاز دارند. دگرگونی ژرف در روابط جهانی قدرت، جهش‌های تند تکنولوژیکی، به ویژه انقلاب مداوم در قلمرو ارتباطات، منطقه‌ای شدن ساختارهای اقتصادی، شفاف شدن مرزهای جغرافیائی، اقتصادی و فرهنگی، توان یابی مفاهیمی از قبیل محیط زیست و حقوق بشر، بویژه حقوق زنان، و ضعیف شدن فریافت‌هایی از قبیل حاکمیت ملی، به تنهایی و در مجموع، روابط میان ملت‌ها را در چارچوب نوینی گذاشته که در آن اجزاء سازنده تاریخ آینده الزاماً همان‌ها نیستند که بنیان روابط و رویدادهای درون-ملتی و میان-ملتی گذشته را برپا داشته‌اند.

در این آشفته بازار، بر اندیشه است که میان غرب به عنوان "نظام سیاسی" و غرب به عنوان "حرکت تاریخ" تمیز دهد، زیرا غرب دیگر یک اصطلاح جغرافیائی نیست، بلکه عملاً تمام کشورهای پیش‌رفته را - از ژاپن تا آمریکا، از سوئد تا استرالیا - در بر می‌گیرد. توانمندی اقتصادی-تکنولوژیکی این غرب چنان است که رفتار خود به خودسازنده شرایط هادی تاریخ و فلسفه توضیحی آن می‌شود.^۷ در مقابل، جوامع ضعیف، جوامع غیر غربی، مجبوراند وضع خود را در قبال حرکت جهانی تکنولوژی "تئوریزه" کنند. فرایندی که الزاماً شیوه تحول آن‌ها را از مسیر طبیعی منحرف می‌کند.

این جستار به برخی مسائل مترتب بر فرایند "تئوریزه کردن" اوضاع سیاسی ایران نظر دارد. هدفش طرح پرسش‌هایی پیرامون جامعه مدنی و دموکراسی در قالب نظام سیاسی دولت-ملت (nation-state) در رابطه با گذشته، حال و آینده ایران است، از آن جمله این که این مفاهیم کجا، چرا و چگونه شکل گرفته‌اند، و جایگاه منطقی آن‌ها در متن تاریخ اخیر ایران چیست. این جستار به ویژه به نکات زیر توجه دارد.

- ۱- دموکراسی در غرب برپایه "جامعه مدنی" استوار است.
- ۲- جامعه مدنی با اولویت یابی آگاهانه نظام اجتماعی بر نظام سیاسی در شرایط خاص تاریخی غرب شکل گرفته است.
- ۳- استعمار (چه نوع مستقیم و چه نوع غیرمستقیم آن) رابطه میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی را در جوامع استعمار زده در جهت اولویت یابی نظام

سیاسی دگرگون می‌کند.

۴- استعمار حالت طبیعی نظام جهانی در شرایطی است که جوامع با اقتصاد و تکنولوژی پیشرفته با جوامع با اقتصاد و تکنولوژی عقب مانده برخورد می‌کنند. استعمار نه با انقلاب از میان می‌رود و نه با موضع‌گیری سیاسی.

۵- قالب تاریخی اعمال استعمار دولت-ملت است. دولت-ملت در همان حال قالب تاریخی مبارزه با استعمار نیز هست. همه جوامع استعمار زده، از جمله ایران، از مراحل گوناگون رویارویی با استعمار گذر کرده‌اند.

۶- نیازمندی‌های "تکنیک" در شرایط کنونی با مرزهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی دولت-ملت در کشورهای پیشرفته در تضاد آمده‌اند. احتمالاً شکسته شدن مرزها در "غرب" به تزلزل این مرزها در جهان سوم می‌انجامد. با توجه به تضعیف مارکسیزم-لنینیسم از یک سو، و بیگانگی بنیادگرایی‌های مذهبی با تاریخ از سوی دیگر، تزلزل (احتمالاً جبری) فریافت دولت-ملت نه تنها ستیز عینی با استعمار را از بستر تاریخی خود خارج می‌کند، بلکه مبانی نظری مفاهیمی از قبیل آزادی، برابری، رفاه، حقوق انسانی و عدالت را نیز که معمولاً در قالب دولت-ملت مطرح شده‌اند، مورد پرسش قرار می‌دهد.

۷- هرگونه نگرش نظری جدی به آینده سیاسی ایران باید اقلاً برخی از موارد بالا را بازنگری منتقدانه کند. شرط لازم (اما نه الزاماً کافی) برای این بازنگری منتقدانه فراتر رفتن از الگوهای دوگانه (binary models) تحلیلی است.

الگوهای دوگانه و استعمار

به بیانی، هرگونه تحلیلی از اجتماعات غیر غربی نوعی "شرق شناسی"^۱ است، زیرا، به علت شرایط استعماری حاکم، در قالب ممیزی آن‌ها از جوامع غربی صورت می‌گیرد. بنیان نظری این "شرق شناسی" تصویری است از دو کیهان منقطع، دو جهان بینی متفاوت، دو ساختار اجتماعی-فرهنگی، هریک با روش‌ها و خصلت‌های خاص و مردمانی که از گفت و شنود با مردمان کیهان دیگر عاجزند. در این برداشت همانطور که در شعر کیپلینگ آمده، شرق شرق است و غرب غرب، و رسیدن این دو به هم محال^۲.

صورتی از این تصور را در فرضیه "دوگانگی اجتماعی" (social dualism) می‌توان دید که شاید اول بار آن را جولیس بوکه (Julius Boekke)، از مدیران هلندی اندونزی در نیمه اول این قرن، مطرح کرد^۳. مطابق این فرضیه، در

مستعمراتی مانند اندونزی رویه نازکی از سرآمدان اجتماعی (elite)، که پتیاره استعمارگرانند، فرهنگ غرب (استعمارگر) را به خود گرفته و به نیابت جامعه استعمارگر براهیثرت جامعه بومی، که فرهنگ سنتی و روش‌های دیر پا را حفظ کرده اند، حکومت می کنند. این دو گروه با هم سنخیت فرهنگی ندارند و اگرچه به یک زبان تکلم می کنند، هم را نمی فهمند.^{۱۱} رویه حاکم به غرب و فرهنگ بیگانه گرایش دارد و میان آن و توده حائلی است از تضادهای ارزشی، اعتقادی، و عاطفی که هر روز ضخیم تر می شود.

اگر چه این مفهوم خاص دوگانگی اجتماعی از تجربه استعمار در سده های نوزده و بیست سرچشمه می گیرد، اما مبانی فلسفی و معرفت شناختی^{۱۲} آن در اولین کندوکاوهای ذهنی انسان گذاشته شده و از آن پس همواره یکی از ستون های نیرومند اندیشه به شمار آمده است. ایرانیان اولین تبلور این روش فکری را در زرتشت و سپس با تاکید فزاینده ای در مانی و نوشته های مانوی تجربه کرده اند. از آن پس، الگوهای دوگانه (binary models) گستره فلسفی و ایستمولوژیک وسیع تری یافتند و شمول آن ها در دوران کلاسیک به دیالکتیک افلاطونی و مذاهب ابراهیمی رسید و، در عصر معاصر، در فلسفه هگل و مارکس چندی و چونی تحول تاریخ را کلاً در برگرفت.

نظام های فرهنگی ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت، و اسلام - با الهام از آئین زرتشتی، عموماً در تکاپوی حل تضاد در الگوهای دوگانه بوده اند.^{۱۳} غلبه خدا بر شیطان، نیکی بر بدی، روشنائی بر تاریکی، راستی بر دروغ، و دیگر اجزای مثبت الگوهای دوگانه بر اجزای منفی آن ها، از ارکان اصلی اعتقادی این فرهنگ ها است. از فریافت مهدویت در ادیان یهودی، مسیحی و اسلام تا جامعه بی طبقه مارکس، اندیشه ابراهیمی در جستجوی حل نهائی تضاد میان اجزای الگوی دوگانه ذهنیت گام برداشته است^{۱۴} هر چند که، محتوای این ذهنیت در قلمرو مذهب مابعد طبیعی و در ساحت فلسفه مارکسیستی و پوزیتیویستی (positivist) ماده گرا بوده است.

الگوهای دوگانه آن چنان توانمندند که نه تنها بر روش و محتوای فلسفه و علم، که بر اخلاق و عواطف نیز مهارمی زنند، و زبان را به قلمرو حکومت خود می کشند. خصلت عمده آن ها تبدیل شکل های پیچیده و مختلط اجتماعی به انواع ناب آرمانی است، خصلتی که آشکارا در ادبیات سیاسی مارکسیستی و پوزیتیویستی هر دو به چشم می خورد.

ادبیات علوم سیاسی و سیاست مقایسه‌ای، به ویژه شاخه مارکسیستی آن برجهان گرائی روابط اقتصادی و سیاسی تاکید کرده است. بخش بزرگتر ادبیات مارکسیستی مویید این است که شرایط تاریخی کنونی، یعنی استعمار، امپریالیزم و مترادف های آن ها، بر شکل گیری عملی مفاهیمی از نوع "جامعه مدنی"، "دموکراسی" و "توسعه اقتصادی" در کشورهای جهان سوم تأثیر می گذارند و آن ها را مرزبندی می کنند.^{۱۵} در این نوشته ها رهائی از استعمار از طریق انقلاب و بریدنی قاطع و همه گیر از شرایط استعماری ممکن می شود. تحلیل های "راستین" سیاسی-اقتصادی در ارتباط با شرایط و احتمالات این برش انجام می گیرند.

این برداشت از استعمار سابقه تاریخی نسبتاً طولانی و چارچوب نظری منسجمی دارد. ریشه آن نظریه لنین درباره امپریالیزم است.^{۱۶} لنین اصرار داشت که امپریالیزم مرحله ای است از تکامل سرمایه داری و نه سیاستی که سرمایه داری اتخاذ می کند. نتیجه عملی این ممیزی این است که اگر امپریالیزم نه یکی از سیاست های سرمایه داری که خود سرمایه داری است، تنها با دگرگونی نظام، و نه با زرفرم آن، از میان می رود. این دگرگونی نیاز به انقلاب دارد و انقلاب جبراً به آزادی انسان ها ختم می شود. این میراث مارکسیزم، که آموزه های است از اخلاق یهودی-مسیحی، خوش بینی روشنگری، دیالکتیک هگلی، و جزمیت علم گرائی، با بخش قابل ملاحظه ای از روشنفکری جهان سوم باقی ماند.

بخش دیگری از ادبیات سیاسی، که عمدتاً از چشمه پوزیتیویزم سیراب می شود^{۱۷} و در چارچوب اندیشه لیبرال قوام می گیرد می کوشد الگوهای بدست آمده از علوم سیاسی غرب را به تن جوامع استعمار زده پیوشاند و بی آن که تضادهای حاصل از عینیت استعمار را در نظر بگیرد، نوعی دموکراسی ملهم از غرب را می طلبد.

این ترکیب اندیشه دست کم از دو مسیر به جهان سوم جاری شد. یکی، اندیشه پرداخته انقلاب کبیر فرانسه، صادره از فلسفه روشنگری (Enlightenment) و افکار و عقاید اندیشمندانی مانند مونتسکیو و روسو (معمولاً بی توجه به نتایج گهگاه شوم مترتب بر شیوه تفکر و جمع بندی روسو)^{۱۸}؛ دیگری نوعی "متافیزیک فرایند" و "پراگماتیزم فرهنگی" که در امریکا پس از سال های ۱۹۵۰ عمدتاً از طریق تفسیرهای تالکوت پارسونز از نوشته های آرتور بنتلی و

ماکس وبر نضج گرفت^{۱۹} و با دانشجویانی که در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در آمریکا و اروپا تحصیل می‌کردند به جهان سوم ساری شد.

میان این دو موضع عمومی، مواضع دیگری هستند که چارچوب نظری آنها دقیقاً روشن نیست، اما از دیدگاه عاطفی جذابند و از جهت فرم، بیشتر شکل مویه و گلایه دارند، مانند نفی و شماتت "غربزدگی" و یا تاکید بر لزوم به بازگشت به "فرهنگ اصیل" ایرانی.^{۲۰} فرض خموش مانده این مواضع این است که هر ملتی را فرهنگی است "اصیل" که مخصوص اوست. این فرهنگ پدیده‌ای است کم و بیش مجرّد از دگرگونی‌های عینی تاریخی، و بنابراین قابل اعمال در هر مرحله از تحول تاریخ. شرایط نا به سامان استعماری نتیجه بدکاری عده‌ای زورمند است که از نظر سیاسی، اقتصادی، و به خصوص فرهنگی زور می‌گیرند و گروهی اخلاقاً ضعیف که زورگویی را می‌پذیرند. اگر مستکبرین زور نگویند و مستضعفین زور نپذیرند، استعمار از میان خواهد رفت. آشکارا، این موضع بر سیاست گرائی و اخلاق اتکاء دارد و در قلمرو کارآمدی «امر به معروف و نهی از منکر» و احتمالاً سودای رفتارهای "قهرمانانه" قرار می‌گیرد. این برداشت، چنان که خواهیم دید، از مرحله دوم گذار از استعمار سرچشمه می‌گیرد و پایگاه آن نیاز روانی انسان‌ها به نفی "دیگری" و بازیابی "خود" است.^{۲۱}

در این نوشتار، فرهنگ واسطه ذهنی ارتباط میان فرد یا گروه با محیط فیزیکی و اجتماعی خود است و از سه بُعد ارزشی (طیف خوب و بد)، اعتقادی (طیف هست و نیست) و عاطفی (طیف عشق و نفرت، زشتی و زیبایی)، که مدام برهم تأثیر می‌گذارند، تشکیل می‌شود.^{۲۲} به جز در شرایط سنتی، یعنی شرایطی که در پژوهش‌های مردم شناسان غربی در جوامع بدوی (primitive society) آمده، هریک از این ابعاد تحول پذیر است، و زمانی که هریک متحول می‌شود، با ابعاد دیگر و یا با بخش‌های دیگر همان بُعد، در تضاد می‌آید. تجدد، نتیجه دگرگون شدن فرهنگ و ابعاد آن است. به گفته دیگر، هیچ انسان متجددی از فرهنگ "اصیل" نه برخوردار است و نه می‌تواند برخوردار باشد.

این نوشته همچنین استعمار را به عنوان حالت "طبیعی" (تاریخی) روابط میان ملت‌ها در دوران کنونی مطرح می‌کند و آن را وضعیتی مترتب بر برخورد متقابل گروه بندی‌های اجتماعی با توانمندی‌های تکنولوژیکی، اقتصادی، و نظامی نامتوازن در سطح جهانی می‌بیند. بحث درباره دلایل تاریخی بروز

توانمندی‌های تکنولوژیکی و اقتصادی نامتوازن از حوصله این نوشتار خارج است، اما می‌توانیم به اختصار حرکت قدرت را در فرایند تاریخی ای که به شرایط استعماری منجر شده است ردیابی کنیم.^{۲۳}

به نظر می‌رسد که در جوامع اروپائی از اواخر سده های میانی به دلائلی برخی گروه‌ها با جهشی تاریخی از جهان بینی مذهبی به جهان بینی غیرمذهبی گذر کردند و با دست یابی به بینش علمی و تکنولوژیکی توانمند شدند و به قلمرو جوامع دیگر نفوذ کردند و در تنش سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی با مدافعین این حوزه‌ها پیروز شدند. در راستای زمان، قدرت اقتصادی، تکنولوژیکی و نظامی این گروه‌ها، که بعدها خود تحول یافته و بورژوازی نام گرفتند، در قالب نهاد سیاسی "دولت-ملت" و اقتصاد سرمایه داری چنان افزون شد که توانستند مستقیم یا با واسطه بر سرتاسر جهان غیر غربی تسلط یابند. از آن زمان شناخت تاریخ جوامع غیر غربی بی‌شناخت استعمار عملاً ناممکن شد، زیرا همه ابعاد جامعه غیر غربی-قدرت، ثروت، ارزش‌ها، اعتقادات، عواطف - چه تنها و چه در رابطه باهم، زیر سلطه استعمار دگرگون شدند.

از آنجا که استعمار حالتی است تاریخی و نه نتیجه رفتار ارادی (سیاسی)، هیچ نیروئی، چه غربی و چه شرقی، نمی‌تواند آن را با اعمال اراده از میان بردارد و یا با "حدیث آرزومندی" و "الطاف خداوندی" نفی کند. در همان حال، مبارزه با استعمار جبری است، زیرا استعمار مبانی شناخت استعمار زده از خود را متزلزل می‌کند و او را برای بازیابی "انسانیت" خود به تلاش وامی‌دارد.

این مبارزه تنها در مسیر تاریخ و در شرایط خاص تاریخی امکان توفیق می‌یابد (خروج از شرایط استعماری)، زیرا، در تحلیل نهائی، همانطور که لازمه استعمارگری توانمندی نسبی تکنولوژیکی در شرایط نسبتاً پیشرفته تکنیک است، لازمه مقابله با استعمار دست یابی متقابل به چنین توانمندی است.^{۲۴}

حال اگر از سوئی خوشبینی تاریخی لنین را نداشته باشیم و بنابراین نه انقلاب را جبری بدانیم و نه اطمینان داشته باشیم که هر انقلابی به بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی و یا فرهنگی جامعه می‌انجامد، و از سوی دیگر بیندیشیم که استعمار حالت تاریخی زمان است و از آن نه گریزی است و نه گزیر، الزاماً با مسائل تحلیلی و نیز اخلاقی روبرو می‌شویم که رویارویی با آنها دست کم نیازمند شناخت متفاوتی از مفاهیم کلیدی سیاسی و محدودیت‌های ناشی از مرزبندی‌های شرایط استعماری خواهد بود.^{۲۵} حرف ما این است که گروه بزرگی

از روشنفکران جهان سوم، از آن جمله روشنفکران ایرانی، محدودیت های مولود این مرزبندی ها را نادیده گرفته اند و نتیجتاً، به جای رویارویی با واقعیت، بیشتر بر شقوق سیاسی دست نایافتنی تاکید کرده اند. این حالت، به نوبه خود، میان آرمان و واقعیت گسست پدید آورده و در نتیجه فرصتی مناسب برای اسب قدرت که بی عنان و بی محابا بتازد. به گفته ای دیگر، اگرچه روشنفکران ایرانی احتمالاً به دنبال آزادی و استقرار دموکراسی بوده اند، شیوه ای که دموکراسی را مطرح کرده اند، برعکس به استقرار انواع نظام های غیر دموکراتیک کمک کرده است.

رخنه استعمار در جوارح جامعه استعمار زده یکسان و یک نواخت نیست. ما ایرانیان، با نگاهی به خود، کم و بیش شیوه نفوذ ارزش های غربی را در جامعه در می یابیم. ارزش های غیر بومی ابتدا از طریق افرادی در طبقات بالاتر اجتماع شهری به جامعه وارد می شوند و سپس به آن گروه کوچکی که بدیل طبقه متوسط شهری است گسترش می یابند. روشنفکران متجدد عموماً از همین گروه بر می خیزند. این ارزش ها، سپس، آهسته آهسته از طریق نظام آموزشی، رسانه های جمعی و دیگر برخوردهای انسانی به دیگر گروه بندی های اجتماعی اشاعه پیدا می کنند.

به آسانی می توان دید که تقریباً در هیچ موردی ارزش های غیربومی درست جای ارزش های سنتی بومی را نمی گیرند. به بیانی دیگر، دگرگونی فرهنگی نه خلق الساعه است و نه فراگیر و در همه موارد با تضادهای درونی فردی و گروهی همراه است. اگر فرهنگ را بر پایه ابعاد شکل دهنده آن، یعنی ارزش ها، اعتقادات و عواطف، تعریف کنیم، برخورد داده های بومی و غیر بومی نه تنها درهیک از ابعاد فرهنگ، بلکه میان ابعاد سه گانه فرهنگی نیز تنش و تضاد می آفریند. انسان درگیر این تضادها آسان تر به "حقیقت" های مجازی که، معمولاً ولی نه همیشه، از درون ایدئولوژی برمی خیزند پناه می برد. زیرا، از ویژگی های ایدئولوژی یکی هم سطح کردن پستی و بلندی های واقعیت است، که کارآمدترین روش آن قراردادن پدیده ها، انسان ها، ساختارها، عملکردها، و دیگر اجزاء زندگی فردی و اجتماعی انسان در طبقه بندی های مشخص دوگانه است، مانند خوب و بد، زشت و زیبا، پرولتاریا و سرمایه دار، مستضعف و مستکبر،

خلق و دشمن خلق و از این دسته؛ دیالکتیکی که پایه آن تز و آنتی تز در قلمرو اندیشه است.

درحقیقت، دگرگونی جامعه استعمار زده همیشه چند سویه است؛ انگار اجزاء فرهنگی غیر بومی با بومی باهم درفضا آمیخته اند و هر گروه اجتماعی، بسته به موضع فضائی و زمانی خود، ترکیبی از این اجزاء درهم آمیخته را به خود می‌گیرد. تصویری که به دست می‌آید به گونه های اجتماعی موسکا^{۲۶} بیشتر شباهت دارد تا به الگوهای دوگانه هگلی و جز آن. چنین الگوی چند سویه‌ای برخی از مفاهیم، از جمله مفهوم "فرهنگ اصیل" ملی و شبیه به آن را، زیر سؤال می‌کشد، و می‌کوشد آن‌ها را در جایگاه درست ذهنی خود قرار دهد. به جای اینکه حقیقت را در "انگاره‌های لایتغیر" متعالی ببیند، آن را در تحول و تکامل جستجو می‌کند. به عبارت دیگر، معرفت شناسی از سکون به حرکت متمایل می‌شود.

درچنین شرایط پُرتنش، مردم مشکل درچارچوب الگوهای دوگانه به توافق عملی می‌رسند. اگر بنای مشروعیت (legitimacy) سیاسی نظام حکومتی را برخواست و واکنش گروه های اجتماعی بگذاریم، هر رفتار سیاسی که خواستار به کرسی نشاندن الگوئی باشد که حول فریافتی از "مدینه فاضله" ساخته شده، الزاماً با مخالفت بسیاری از گروه های اجتماعی برخورد می‌کند و نتیجتاً نیاز به اعمال جبر در آن افزایش می‌یابد. درمقابل، برای به حداقل رساندن نیاز به اعمال جبر، گروه های اجتماعی باید فرصت یابند که درچارچوب نظام سیاسی، به گونه ای، مشارکت سازنده داشته باشند. این مهم، به معنای استقرار نوعی دموکراسی است، ولی، آشکارا، نه دموکراسی ای که مجرد از ویژگی های جامعه تعریف می‌شود.

در دیدگاه تاریخی، مشکل دموکراسی درجهان سوم با ورود ارزش های مربوط به آن از طریق فراشدهای استعماری آغاز می‌شود. نخبگان استعمارزده، تجلیات نمادین فرهنگ سیاسی غرب - چون پارلمان، تحزب، نمایندگی، رأی گیری، و حکومت قانون- را می‌بینند و از آنجا که پایه های فرهنگی این نظام برایشان روشن نیست، نهادها (institutions) را با سازمان ها، ساختارها و یا قوانین یکی می‌گیرند. درابتدای کار، همه جوامع استعمار زده به تقلید از غرب ساختارهای دموکراتیک بنا می‌کنند.

در ایران این ساختارها با انقلاب مشروطیت بنا شدند.^{۲۷} شناخت واقعیت

تاریخی آن‌ها مستلزم نگرشی کوتاه به ویژگی‌های این ساختارها (نهاده‌ها) در غرب و بی‌گانه (غیر منطقی) بودن آن‌ها در ایران در ابتدای این قرن است.

پایگاه نظری اولویت نظام اجتماعی درغرب

مارکسیست‌ها و پوزیتیویست‌ها هم‌کلامند که عامل محرکهٔ دموکراسی درغرب قدرت‌یابی بورژوازی بوده است. از آنجا که قدرت‌یابی بورژوازی در سدهٔ هفدهم انگلیس درنوشته‌های توماس هابز (Thomas Hobbes) (۱۶۷۹-۱۵۸۸)^{۲۸} و جان لاک (John Locke) (۱۷۰۴-۱۶۳۲)^{۲۹} به اندیشهٔ فلسفی برگردانده شده است، کاوش کوتاهی درآن احتمالاً به روشن کردن نتایج سیاسی و ایدئولوژیکی مترتب بر قدرت‌یابی بورژوازی کمک می‌کند.

هابز، با نقل دادن مفهوم سیاست و دولت از عرصهٔ الهی-مذهبی-طبیعی به عرصهٔ کوشائی انسان‌ها، در اندیشهٔ سیاسی قرن هفدهم و پس از آن انقلابی بزرگ آغاز کرد. او دولت (state) را مخلوق ارادهٔ انسان دانست و نه، مانند گذشته، تمثیلی از طبیعت روابط بشری که جوهر و حقیقتش با توسل به خرد انسانی کشف می‌شود. بر ساختار فلسفی هابز سه نتیجه مترتب شد. یکم، هابز تفاوتی را که همواره میان دو مفهوم بنیادین ارسطوئی، یعنی ساختن (poesis) و انجام دادن (praxis)، در درازنای تاریخ اندیشهٔ سیاسی وجود داشت، تیره کرد. از این پس دیگر نمی‌شد سیاست را همچون رفتاری تعریف کرد که هدف آن انجام خود رفتار به نحو احسن است. بلکه، هدف سیاست، همچون گونه‌ای مهندسی اجتماعی، ساختن نظام قانونی‌ای بود که بتواند سلامت، امنیت و آرامش آحاد جامعه را حفظ کند. دوم، از دید هابز، سیاست می‌تواند همچون "علم" (science) مورد بحث قرار گیرد، زیرا محتوای آن را انسان معین می‌کند. به عبارت دیگر، درطبیعت ضابطه‌ای نهفته نیست که با کشف آن طبیعت شناخته شود. آنچه ما به عنوان دانش می‌شناسیم نتیجهٔ نظامی است که انسان‌ها برای شناخت طبیعت برآن تحمیل می‌کنند. از آنجا که فرض هابز بر این است که میان دانش انسان و واقعیت جهان هم‌گونگی پیش ساخته‌ای نیست که بر اساس آن واقع از غیر واقع ممیزی شود، تنها ضابطهٔ درستی پیش فرض‌های انسان کارآمدی (efficiency) آنهاست. سوم، هابز می‌خواست نشان دهد که تنها در صورتی می‌توان برای شهروندها تکلیف (obligation) شناخت، که انسان خود خالق جامعهٔ سیاسی باشد. بنابراین، اگر جامعهٔ مصنوع انسان است،

محتوای سیاست دیگر پیرامون پرسش سنتی ارسطویی، یعنی، «چگونه خوب (با تقوا) زندگی کنیم» و یا «بهترین (با تقواترین) زندگی برای انسان کدام است؟» دور نمی زند. بلکه، پرسش اساسی در جامعه ساخته انسان این است که «چرا باید از قانون اطاعت کرد؟» به بیان دیگر، مسأله اساسی علوم سیاسی جدید «شرایط ایفای وظیفه شهروندی» است و نه «تقوا».^{۳۰}

از دیدگاه فلسفی، هابز اندیشه اجتماعی را به قلمرو کیهان ساخته و پرداخته کوپرنیک و گالیله انتقال داد. از نظر سیاسی، او راه را برای مشروع ساختن نظام نوین، که می رفت زیرسلطه بورژوازی قوام گیرد، هموار ساخت. نتیجه استدلال "منطقی" هابز تفویض همه قدرت های جامعه به جز قدرت دفاع از زندگی، از طریق قرارداد اجتماعی، به دولتی بود توانمند که مشروعیتش را از توافق همه جانبه مردم گرفته بود، و قدرتش، به گفته هابز، به نهنگی عظیم (Leviathan) می ماند.

در آخر قرن هفدهم، در رویدادی که در انگلیس به انقلاب شکوهمند (Glorious Revolution) معروف است، در نبردی که میان شاه، اعیان و بورژوازی در گرفت، بورژوازی پیروز شد. و جان لاک، فیلسوف بورژوازی، دولت و اجتماع - نظام سیاسی و نظام اجتماعی - را چنان ترسیم کرد که از آن پس قدرت سیاسی نه بر اساس زور به دولت تعلق می داشت و نه بر اساس حق؛ بلکه از رابطه متقابل نیروهای اجتماعی جاری می شد. در کیهان سیاسی لاک، اولویت نظام اجتماعی بر نظام سیاسی قطعی شد.

این برتری نتیجه پیدایش و توانمندی "جامعه مدنی" (civil society) است. لاک اصول هادی جامعه مدنی را حق زندگی، حق آزادی، و حق مالکیت اعلام کرد. از این پس، اصل ارسطویی "زندگی با تقوا" (good life) از نظام هائی حادث می شد که این اصول سه گانه را حفظ کنند و به پیش برند. منجزترین فلسفه لاک در پیشگفتار اعلامیه استقلال آمریکا آمده است، با این تفاوت که مالکیت به "دنبال کردن خوشبختی" تغییر شکل داده است.

پایگاه ساختاری رابطه میان جامعه مدنی و قدرت سیاسی فریافت دولت - ملت (nation-state) است. تعاریف دولت - ملت گوناگون اند ولی همگی در یک نکته مشترک اند و آن این که دولت نقطه وصول والاترین و متعالی ترین وفاداری شهروندها است.^{۳۱} شهروند عضوی است از "جامعه مدنی" که بر پایه انسانیت خود از یک سو و عضویت در جامعه مدنی از سوی دیگر، وارد در قراردادی

شده برای تشکیل دولتی با اقتداری محدود و وظایفی مشخص، که در قبال اعمال آن اقتدار و انجام آن وظایف از پشتیبانی شهروندها براساس وظایف متقابل شهروندی برخوردار می‌شود. صرفنظر از این که آیا این تعریف درغرب عملاً در همه کشورها جامه عمل پوشید یا نه، نخبگان ایران و دیگر کشورهای غیرغرب آن را پذیرا شدند، درحالی که اجزاء دیگر ملی‌گرائی از قبیل هم‌زبانی، هم‌دینی، هم‌مسلکی، هم‌فرهنگی و امثال آن، نه اصل که زیور فرهنگی این جزمیت سیاسی گردیدند. در تمام دولت‌هائی که برای مثال درافریقا براساس تقسیم بندی‌های اداری استعماری به وجود آمدند، ملت گرائی، درحداً امکان تاریخی، علی‌رغم سوابق هم‌تیرگی و هم‌ریشگی و هم‌ایلی که در فراسوی مرزها گسترده بود و هست، درچارچوب این تقسیم بندی‌ها اعمال شد. در ایران، علی‌رغم تفاوت‌های آشکار در دین، قومیت و زبان مردمی که در داخل مرزهای سیاسی ایران زندگی می‌کنند و برعکس با وجود گسترش زبان، دین، و قومیت این مردم به منطقه‌ای بس فراتر از مرزهای سیاسی ایران، ملی‌گرائی عمدتاً درچارچوب مرزهایی که عرض تاریخ تعیین کرده بود، مستقر گشت.

مهم‌ترین پیش فرض نظام دموکراسی در قالب دولت‌ملت در غرب محدود بودن حیطه قدرت سیاسی است، یعنی حفظ حرمت شهروندها به اعتبار شهروند بودن آن‌ها و علی‌رغم شیوه تصمیم‌گیری سیاسی از یک سو، و مشروط بودن تصمیم‌های سیاسی به پیروی از یک سلسله روش‌های قبول شده از سوی دیگر. در این برداشت مفهوم "حکومت اکثریت" هیچگاه از نظر اهمیت فلسفی همپایه "حقوق اقلیت" نیست. در برخی تفسیرهای دموکراسی، از آن جمله در فلسفه بنیانی قانون اساسی امریکا، اندیشه مسلط همواره در جستجوی راه‌ها و روش‌های محدود کردن قدرت اکثریت بوده است.^{۳۲} در همه حال، آحاد جامعه مدنی، به صرف شهروند بودن، از حقوق غیرقابل برگشت (لاینفک) (unalienable) برخوردارند، که معمولاً، ولی نه همیشه، در متمم‌های قوانین اساسی آمده است. در همه حال، نظام اجتماعی بر نظام سیاسی اولویت دارد. جامعه مدنی، برای برآوردن نیازمندی‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خود، ساختارهایی ایجاد می‌کند که به تدریج به "نهاد" تبدیل می‌شوند. تفاوت اصلی این نهادها با نهادهای سنتی در بنیان مشروعیت آنهاست.^{۳۳} مشروعیت سنتی بر قدمت تاریخی رفتار و بر بی‌نیازی از میانجی‌گری خرد و منطقی در قبول حقانیت رفتار استوار است. در برابر، نهادهائی که برای برآوردن

نیازهای جامعه مدنی ایجاد می شوند، آغازشان همیشه با اعمال خرد و منطق همراه است. طبیعتاً، در درازنای زمان، نهادهای منطقی-حقوقی کارآمد حقانیت سنتی نیز پیدا می کنند و از این رو، نهادهائی که استوار می مانند، معمولاً آمیزه‌ای از سنت و منطق اند. در همه موارد، برای اینکه ساختاری تبدیل به نهاد شود، باید در ذهن اجتماعی به مثابه ابزار کارآمد و مقبول داد و ستد اجتماعی جای خود را باز کند. بخش قابل ملاحظه ای از این نهادها، از انجمن های خانه و مدرسه گرفته تا سندیکاهای کارگری و اطاق های تجارت، رسانه های اصلی برقراری ارتباط سیاسی میان اجزاء شکل دهنده جامعه و میان این اجزاء و حکومت اند. به بیان دیگر، این نهادها ابزار اعمال قدرت سیاسی جامعه مدنی هستند و از طریق آنهاست که اولویت تئوریک نظام اجتماعی برنظام سیاسی جامعه عمل می پوشد.

چهار لحظه تاریخی رویارویی با استعمار در ایران

لحظات تاریخی گذار از استعمار در ایران همواره براساس الگوهای دوگانه تبیین شده اند. در ابتدای این سفر، نخبگان مجذوب نهادهای غربی می شوند، سپس به ضدیت با غرب می پردازند، سپس می کوشند که خود را از نظر اقتصادی و تکنولوژیکی به غرب برسانند، و سرانجام یک باره غرب را نفی می کنند. مهم در این فرایند این است که ارزش های هر مرحله با جامعه می ماند و در نهایت معجونی از تضاد می آفریند.

۱- از دوران امیر کبیر، کم و بیش هم زمان با "میجی" در ژاپن،^{۳۴} تا جنگ جهانی دوم، یعنی در درازنای یک سده، انگاره مسلط در چالش ضد استعماری در ایران تجددخواهی و، به بیانی دیگر، تقلید از نهادهای غربی است. در این مرحله، که نماد آن انقلاب مشروطه است، چالشگران بی پروا به بزرگداشت ارزش های غربی می پردازند و بی هیچ دغدغه خاطر از استعمارگران پشتیبانی می جویند. ازجالب ترین نمادهای این لحظه در ایران هم طرازی بست نشینی به عنوان حربه مبارزه در سفارت انگلیس، سفارت روس، کاخ پادشاه، مقبره شاهزاده عبدالعظیم، و یا حرم حضرت معصومه در قم است. قانون اساسی ایران، به استثنای ماده دو متمم آن، که از جهتی معترف اصیل تری از فرهنگ اجتماعی ایران در این دوره است، از غرب به عاریت گرفته می شود. بسیاری از متجددین این دوره آمرزش تاریخی ایران را در طرد فرهنگ سنتی و جذب هرچه کاملتر و

سریعتر فرهنگ غربی می‌بینند. این دوره شامل سلطنت رضا شاه پهلوی نیز می‌شود، که در آن نهادهای شاخص فرهنگ سیاسی غربی، از آن جمله جدائی مذهب و حکومت، غیرمذهبی کردن آموزش، غیرمذهبی کردن نظام حقوقی، و منطقی کردن نظام اداری و مالی، یکی پس از دیگری، و به درجات گوناگون، تحقق می‌یابد. در همین دوره است که اندیشه ناسیونالیزم، که با استعمار از غرب به ایران وارد شد، با ربط یافتن با مفهوم، "دولت-ملت" حداقل نزد نخبگان شکلی ملموس می‌گیرد^{۳۵} و بنیان ذهنی مرحله بعدی، یعنی مرحله ضدیت با غرب، را تبیین می‌کند.

۲- برای بسیاری از جوامع استعمار زده مرحله دوم گذار از استعمار همراه با ضدیتی عمومی با غرب و نهادهای غربی است. نخبگانی که ابتدا نجات را در تقلید از فرهنگ غربی و نهادهای حقوقی و سیاسی آن می‌دانستند، درمی‌یابند که غرب در زندگی آنها حضوری ژرف تر از روابط روبنائی دارد و عمیقاً بر ارتباطات اقتصادی و زیربنائی آنها نیز مسلط است. در این مرحله است که آگاهی‌های "ملی‌گرا"، در دشمنی با نیروی مسلط خارجی و اشتیاق به رهایی از آن، به فواصل درجهان سوم شکل می‌گیرد. به عبارتی، ناسیونالیزم جهان سوم پیش از آن که خود را بشناسد و به خود بگراید، "دیگری" را در تصویر خود می‌سازد و در تنش با آن خود را باز می‌یابد.^{۳۶} این آفرینش ذهنی فرایندی است توانمند و گهگاه در بازتاب جمعی خود، در آزمون مبارزه با حریف، تا پای نیستی پیش می‌رود.

این مرحله عموماً به شکست می‌انجامد زیرا پایه‌های روابط استعماری برچگونگی توانمندی‌های اقتصادی و تکنولوژیکی از یک سو، و توزیع نامتعادل آن در جهان از سوی دیگر، قرار دارد و عینیت آن مستقل از خواست‌های ملی‌گرایانه است. با این وجود، ذهنیت ضد استعماری به کارآمدی و قدرت عواطف ضد استعماری تلولوتی دوچندان می‌بخشد، چنان که در مبارزه ملی‌کردن نفت در ایران اعتقاد به اینکه ایران با بهره‌گیری از حربه سهمگین نفت پشت استعمار را به زمین خواهد رساند کم و بیش همه گیر شد.

در تجربه ملی شدن نفت در ایران، انگاره مسلط ضدیت با استعمارگر غربی است.^{۳۷} در این دوران ناسیونالیزم آن چنان با ضدیت با خارجی به هم آمیخته که پناه بردن به یک کشور خارجی، مثلاً به صورت بست نشینی، عملاً از تصور سیاسی خارج است. ویژگی این دوره آمیختن عواطف و احساسات ملی با

سیاست‌گذاری است. پیروزی سیاسی مستلزم بسیج عواطفی است که با اعلام وجود در برابر نیروی استعمارگر به هیجان می‌آید. از این دیدگاه تجربه ایران در دوره مصدق شبیه به تجربه مصر در دوره جمال عبدالناصر، اندونزی در دوره سوکارنو، غنا در دوره انکرومه و بسیاری دیگر از کشورهای درحال توسعه است. همچنان که توجه به نهادهای غربی در مرحله یکم در قاموس فرهنگی اجتماع جای گرفته و باقی می‌ماند، عاطفه ضد استعماری نیز در این مرحله جزئی از فرهنگ سیاسی ملت‌های جهان سوم می‌شود.

۳- مرحله سوم، مرحله دریافت عینیت روابط استعماری است، و انگاره مسلط در آن کوشش برای دست یابی به توانمندی تکنولوژیک و اقتصادی به مثابه تنها راه عملی خروج از رابطه استعماری. ویژگی این مرحله هم‌زمانی آن است با دوره دوقطبی بودن جهان و کشمکش میان غرب و اتحاد جماهیر شوروی. این دو قطب، علی‌رغم تنش مدام و متقابل، هردو پشتیبان فلسفه توسعه بودند. برای آمریکا و دیگر کشورهای غربی، توسعه اقتصادی یکی از راه‌های اصلی مبارزه با کمونیزم بشمار می‌آمد و روش درست دست‌یابی به آن برنامه ریزی متناسب با نیازمندی‌های جهانی اقتصاد سرمایه‌داری بود.^{۳۸} شوروی خود نمونه جامعه‌ای بود "عقب افتاده" که با جای‌گزین کردن بازار با برنامه ریزی دولتی و متمرکز ظاهراً اقتصادی قدرتمند را، به ویژه در زمینه صنایع سنگین و نظامی، پایه ریخته بود. پس از جنگ جهانی دوم و حضور فعال شوروی در صحنه جهانی به مثابه یکی از دو ابرقدرت، جنبه "واپس ماندگی" نظام شوروی در پرتو قدرت ایدئولوژیکی و نظامی آن کم‌رنگ شد، و در نتیجه شباهت ساختاری رابطه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی در شوروی (جهان دوم) و کشورهای در حال توسعه (جهان سوم) کمتر مورد توجه قرار گرفت، درحالی که این رابطه از مهم‌ترین عوامل تبیین مرزهای نظام سیاسی و در نتیجه تعیین‌کننده گرایش نظام به دموکراسی و یا جز آن است.^{۳۹}

نماد مرحله سوم در ایران، انقلاب سفید سال ۱۳۴۲ است. تجربه ایران در این دوره، که از اواسط دهه ۳۰ آغاز شد و تا سقوط نظام پادشاهی در سال ۱۳۵۷ به درازا کشید، برای دریافت چالش‌های استعمار ستیز قابل تامل است. در این دوره ایران در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی به سرعت دگرگون شد. در زمینه سیاست خارجی به پیروزی‌های عمده رسید. در منطقه به نیروی برتر تبدیل شد. در زمینه اداره نفت و نیز کنترل حرکت آن در

بازار جهانی به توانمندی های قابل ملاحظه دست یافت. به واقع، ایران از حالت کشوری ضعیف و بازمانده، به بازیگری توانمند در سطح منطقه ای و بالنسبه نیرومند در سطح جهانی گذر کرد.^{۴۰} اما این حرکت هرگز با هیجان اجتماعی همراه نشد، زیرا تاکید نظام سیاسی بر روابط دوستانه با همه کشورهای جهان، به ویژه کشورهای استعمارگر، عامل هیجان ضد استعمار را از قلمرو مبارزه ضد استعمار خارج کرد. ارتباط متقابل میان سیاست رشد و توسعه سریع اقتصادی و تکنولوژیک و نیاز به برقراری تماس نزدیک و پیوسته با غرب مانع بسیج عواطف ملی شد، اگرچه سیاست رشد و توسعه اقتصادی، به ذات خود، از موثرترین سیاست های ضد استعماری بود.

۴- لحظه چهارم در ایران با انقلاب اسلامی و "گفتمان"^{۴۱} بنیادگرایی اسلامی شکل می گیرد و ویژگی تاریخی آن نفی انگاره توسعه است.^{۴۲} برای دریافت اهمیت تاریخی این گفتمان باید آن را از پوشش اسلامی زبان بیرون کشید و در ساحت تاریخ قرار داد. از این دیدگاه، عصاره این گفتار این است:

در چارچوب رابطه با غرب و در قالب گفتمان غربی، یعنی در شرایطی که روابط سرمایه داری، آگاهی های تکنولوژیک، و فرهنگ مادی گرا مسلط بر زندگی انسان ها است، ملت های در حال توسعه همیشه شهروند های درجه دو خواهند بود، زیرا غربیان، بر اساس نیروی حاصله از تکنیک، در این مبارزه همواره پیروز شدند. تنها راه آزاد شدن از بند غرب، نفی غرب است و روی آوردن به گفتمانی دیگر. در مورد مسلمانان، این گفتمان از اسلام سرچشمه می گیرد، و آن چه که در گفتمان اسلامی مهم است بخشی است که به کار این مبارزه می خورد: یکم، ارزش های اسلامی همواره بر ارزش های غیر اسلامی مرجحند؛ دوم، این ارزش ها را گروه خاصی از رهبران اسلامی تبیین می کنند؛ سوم، از آنجا که فرهنگ، اقتصاد، و سیاست غرب جهان شمول است، با اسلام در تضاد مدام قرار می گیرد و از این رو مبارزه با آن نه تنها از دید اسلام الزامی، بلکه عملاً اجتناب ناپذیر است؛ چهارم، در قلمرو گفتمان اسلامی، برخلاف قلمرو گفتمان غربی، مسلمانان مبارز همواره پیروز خواهند بود، زیرا اگر دشمن را شکست دهند هم در این دنیا و هم در آن دنیا پاداش خواهند گرفت، و اگر کشته شوند نیز به بهشت خواهند رفت.

روشن است که گفتمان بنیادگرای اسلامی در پاسخ به چالش استعماری غرب، به ویژه چالش اقتصادی و تکنولوژیک آن، شکل گرفته و از این بابت

پدیده‌ای است نو و متعلق به زمان حال. مُدرن بودن این گفتمان، انقلاب ایران را در بستری تاریخی قرار می‌دهد و به آن اهمیت خاص می‌بخشد. در این مورد این اهمیت نه در اسلام که در روش بهره‌گیری از اسلام از سوی گروهی است که از نظر سیاسی با فضای کنونی تاریخ به مبارزه برخاسته‌اند. به بیان آلتوسری،^{۴۳} اندیشه‌کردار (پراکسیس) تئوریک بنیادگرایی اسلامی در نوع خود اندیشه‌کردار کارآمدی است. مسأله رهبران بنیادگرایی اسلامی، این بوده و هست که اندیشه‌کردار بنیادگرایی اسلامی را بر اساس تلاش سیاسی خود به عنوان ایدئولوژی مسلط بر جامعه ایران مستقر کنند. این کار، با وجود اتخاذ روش‌های توتالیتار، با توفیق روبرو نبوده و نمی‌توانسته باشد، زیرا تئوری بنیادگرایی حاکم بر جمهوری اسلامی با نیازمندی‌های تاریخی جامعه کنونی ایران بیگانه است. بی دلیل نیست که با فروکش کردن هیجان انقلاب گفتمان بنیادگرایی در عمل رنگ باخت و جامعه به گفتمان توسعه بازگشت.

رابطه نظام سیاسی و نظام اجتماعی در ایران

تجربه ایران در گذار از استعمار نشان می‌دهد که چگونه استعمار رابطه میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی را در کشورهای استعمار زده وارونه می‌کند. آن زمان که نخبگان جهان سوم درمی‌یابند که آینده آن‌ها در مصاف با نیروهای استعمارگر با آینده هموطنانشان پیوند خورده است، تنها راه رویارویی با نظام استعماری را بسیج و تجهیز هموطنان خود می‌بینند. از آنجا که جامعه سنتی جامعه‌ای است کم و بیش ایستا، و بنیان آن بر روابطی است که خود راه را برای تسلط استعمار هموار کرده، تجهیز و بسیج اجتماع مستلزم گذر از موانع نهادی اجتماعی است که علی‌رغم ذهنیت نخبگان فرهنگی، توانمندی سیاسی سنتی را تعریف می‌کنند. از این رو، مبارزه با استعمار همواره با مبارزه با سنت توأم است و مبارزه سیاسی با سنت به معنی درهم شکستن نهادهای سنتی است. از سوی دیگر، دگرگون کردن نهادی جامعه مستلزم دست‌یابی به توان سیاسی است که محمل آن کنترل حکومت و از طریق آن کنترل دولت است. با توجه به اینکه در نظام سنتی دولت در ید نیروهای سنتی است، و نیروهای سنتی قاطبه مردم را کنترل می‌کنند، طبیعتاً دست‌یابی به قدرت سیاسی از راه‌هایی به جز مشارکت دموکراتیک مردم صورت می‌گیرد. نتیجه این که در عموم کشورهای استعمار زده، قدرت به تمرکز گرایش می‌یابد، قوه اجرائی بر

قوای تقنینی و قضائی تفوق پیدا می‌کند، و فرد (رهبر) به جای نهاد قرار می‌گیرد.

بار دیگر از تاریخ تجدید ایران گواه می‌آوریم. همانطور که در بالا آمد، مرحله یکم آگاهی به روابط استعماری با مجذوب شدن نخبگان با نهادهای روینائی کشور استعمارگر آغاز می‌شود. در ایران، این مرحله به انقلاب مشروطیت و استقرار قانون اساسی مشروطیت انجامید. ابتدا، انتظار این بود که عصر نوینی که با مشروطیت آغاز شد جامعه را از ورطه ای که در آن بود بیرون کشد و آن را در مسیر ترقی و پیشرفت قرار دهد. اما در فاصله میان انقلاب مشروطیت و کودتای سوم اسفند هیچ یک از آمال انقلاب مشروطیت برآورده نشد. کشور از نظر اقتصادی بازهم رو به قهقرا رفت، از سال ۱۹۰۷ به مناطق نفوذ تقسیم شد و در جنگ بین الملل اول تمامیت ارضی آن از شمال و جنوب مورد تهدید جدی قرار گرفت. همه این ها با این که مجلس اول تا چهارم، احتمالاً، طبیعی ترین مجلس‌های دوران مشروطیت ایران بودند روی داد.

علت این نابسامانی را باید در ویژگی‌های جامعه ایران در ابتدای قرن بیستم جستجو کرد. اگر فرض کنیم که نظام سیاسی دموکراتیک مکانیزمی است که از یک سو خواسته‌های جامعه را تبیین و تنظیم و از سوی دیگر آن‌ها را تبدیل به داده‌های سیاسی می‌کند،^{۴۶} باید انتظار داشته باشیم که نتیجه نهائی نظام‌های دموکراتیک در جوامع سنتی کم و بیش تثبیت روابط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سنتی است. چرا که، تصمیم سیاسی در هر نظام دموکراتیکی نتیجه ترکیب‌های قدرتی موجود در جامعه است و این ترکیب‌ها خود را بر روابط سیاسی تحمیل می‌کنند. از آنجا که ترکیب‌های قدرتی در جامعه سنتی از ریشه دار ترین ترکیب‌ها هستند، دگرگونی آن‌ها مستلزم تجهیز قدرت از راه‌های غیر سنتی است. در این زمینه، تجربه همه کشورهای در حال توسعه، اگر نه یک سان، از نظر تاریخی موازی بوده است.

در دوره سلطنت رضا شاه پهلوی حکومت، علی رغم مخالفت نیروهای سنتی، برای اولین بار دست به کار دگرگون کردن جامعه شد. بینش دولت در این مرحله هنوز محدود به تغییرات حقوقی، اداری و آموزشی بود. نظام سیاسی برای خود هم طرازی نمی‌شناخت؛ خود تصمیم می‌گرفت و برای اجرای تصمیم‌هایش حق راه می‌طلبید. اما، تا آنجا که خواست‌هایش مورد چالش قرار نمی‌گرفت، مردم را آزاد می‌گذاشت. تفاوت اصلیش با نظام‌های سیاسی

سنتی در این بود که برخی از ارزش های حاکم بر آن ارزش های غیر بومی بودند.

در همین دوره مفهوم دولت-ملت در صدر مفاهیم سیاسی قرار گرفت. در ذهنیت سیاسی نخبگان متجدد، چه موافقین حکومت و چه مخالفین آن، مصلحت عمومی و منافع ملی بر منافع خصوصی، از آن جمله حقوق خصوصی، اولویت یافت. دولت نه تنها به خود حق داد، بلکه بر خود فرض دانست، که بی توجه به منافع این و آن، آنچه را که به عنوان منافع عمومی (ملی) تعریف کرده است به اجرا بگذارد. از آنجا که هنوز رسانه های جمعی محدود، ارتباطات ناکافی، حرکت انسان ها کند، و دگرگونی های فرهنگی در مراحل ابتدائی بود، حکومت نیاز به بسیج گسترده مردم در پشتیبانی از سیاست های خود نداشت. با توجه به محدود بودن حجم توده های تجریز پذیر، بوروکراسی و ارتش برای کنترل روابط سیاسی کافی بود. در این مرحله، اولویت نظام سیاسی بر نظام اجتماعی منظم افزایش یافت.

مقارن با همین دوران، در روسیه، بلشویزم رابطه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی را یک سره دگرگون کرد. دولت به خود حق داد که براساس یک الگوی ایدئولوژیک، اساس جامعه را تماماً برهم ریزد. از آنجا که ایدئولوژی فراگیر بود، و نیاز به کنترل نظام اجتماعی همه جانبه، حکومت علاوه بر ادعای اولویت در رابطه با نظام اجتماعی، خواستار اعتقاد کامل شهروندان به ارزش های نظام سیاسی و مشارکت مدام و مؤثر آنها در دگرگون ساختن زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی جامعه شد. حزب مطلق، با بهره گیری از ایدئولوژی فراگیر و تکنولوژی جدید، اقتصاد، ارتباطات و ابزار رزم مؤثر را به انحصار خود درآورد و با اعمال رژیم وحشت نظام توتالیتر را مستقر ساخت.^{۴۷} مستمسک این سیاست، استعمار و امپریالیزم بود که اردوگاه سوسیالیزم را در محاصره گرفته و مبارزه با آن مستلزم بسیج همه نیروها بود.

در پایان جنگ جهانی دوم، شوروی، به عنوان یکی از دو ابرقدرت، همچون نماد جهانی مبارزه با استعمار و امپریالیزم برای بسیاری از روشنفکران و نخبگان سیاسی الگو شد. روشنفکران غیرغربی، از این پس، مارکسیزم را پس از گذر از صافی استالینیزم دریافت کردند. به بیانی، مارکسیزم، پس از گذر از صافی اندیشه روسی، به یک پدیده جهان سومی تبدیل شد، و به همین دلیل، با شرایط کشورهای استعمار زده تطابق بیشتری یافت. در ایران، فرهنگ سیاسی

نسل جوان تر در دوره جنگ، و پس از آن، از تجربه شوروی متأثر شد، حتی آنگاه که افراد، به دلایل ملی یا طبقاتی، با روسیه و نظام شوروی عمیقاً مخالف بودند. این پدیده، از یک سو در تبلیغات و سازمان حزب توده منعکس شد، و از سوی دیگر، کمی دیرتر و به گونه ای دیگر، در انقلاب سفید جلوه یافت.^{۴۸} در هر دو مورد، هدف درهم شکستن روابط سنتی و پی ریزی جامعه ای نو بود، جامعه ای که توان رویارویی با کشورهای توسعه یافته را داشته باشد.

فرایافت "جامعه نو"، به مثابه جامعه ای که از سوی طراحان حاکم برنظام سیاسی ایجاد می شود، با اندیشه "جامعه مدنی" در تضاد می آید. دیالکتیک این تضاد چند سویه است. در ایران، در مرحله سوم گذار از استعمار، یعنی در دوران توسعه اقتصادی و اجتماعی، نظام سیاسی، با درهم شکستن بسیاری از نهادهای سنتی و ایجاد توانمندی های بالقوه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جامعه را عملاً دگرگون کرد، اما نتوانست روشی اتخاذ کند که در آن ساختارهای جدیدی که منطقی برای داد و ستد میان توانمندی های جدید جامعه ایجاد شده بودند، به نهادهای اجتماعی بدل شوند. شرط اساسی تبدیل این ساختارها به نهاد دست یابی آنها به قدرت سیاسی بود، که در شرایط اولویت نظام سیاسی برنظام اجتماعی عملاً انجام ناپذیر ماند. به بیان دیگر، نظام سیاسی نتوانست قابلیت های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را به قابلیت سیاسی تبدیل کند و در نتیجه در مقایسه با نیازمندی های سیاسی عینی جامعه ایستا ماند.^{۴۹} این محدودیت، در ایران، به انهدام نظام انجامید.

روی دیگر این سکه این است که در جوامع در حال توسعه، پس از گذر از حد مشخصی، تداوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مستلزم ایجاد شرایط ضروری برای مشارکت نهادی جامعه در نظام سیاسی است. با توجه به مرزبندی های مولود شرایط استعماری، مسأله اساسی این جوامع این است که در چه زمان و چگونه می توان بر نیازمندی تاریخی جامعه مدنی و مشارکت سیاسی از یکسو، و ضرورت عینی مبارزه با استعمار، از سوی دیگر، اولویتی مناسب قرار داد.

به جای نتیجه گیری

در بالا اشاره کردیم که فرایافت دولت-ملت در رویارویی با استعمار، به عنوان میراث غرب، به جهان سوم، از آن جمله ایران، وارد شد. از آنجا که غرب در

چارچوب سیاسی دولت-ملت بر ایران سلطه یافت، ایرانیان نیز، در حدی که امکان داشته اند دولتی متمرکز، با مرزهای مشخص، ایجاد کردند و کوشیدند با برقراری ارتباطی عاطفی میان این دولت و بخشی از تاریخ آغازین کشور با استعمار مبارزه کنند. در این مبارزه همه چیز، از آن جمله تفاوت ها و تضادهای زبانی، مذهبی، قومی، منطقه‌ای، و طبقاتی، ناچیز شمرده شد.

آشکارا ایرانیان به برداشتی از دولت-ملت اعتقاد پیدا کرده اند که نه از تاریخ گذشته خودشان، که از تاریخ و تجربه غرب حادث شده و مولود یک رابطه استعماری است. پرسش این است که بقای این اعتقاد با چه چندی و چونی نیازمند پشتیبانی تاریخی غرب است و اگر غرب، که دیگر تنها یک پدیده جغرافیائی نیست، از نظر تاریخی از مرحله ناسیونالیزم گذر کند، آینده ناسیونالیزم و دولت-ملت در ایران، و یا در کشورهای شبیه به ایران، چگونه خواهد بود؟

این پرسش صوری نیست. از یک سو، غرب عملاً در فرایند گذار از عرصه روابط و ویژگی های ملی به محدوده های بزرگتر و کوچکتر است و اثر آن را در سراسر جهان می توان دید. نه تنها در زمینه های اقتصادی، که در قلمرو فرهنگ و سیاست نیز، "محلی گرائی" و "منطقه گرائی" دست بالا را گرفته اند. محرک عمده این سمت جوئی ها تکنولوژی است که هم با انقلاب در ارتباطات فاصله های فضائی و زمانی را از میان برداشته، و هم برخلاف پیش بینی های بدبینانه این قرن، به افراد و گروه های کوچک توانمندی نسبی متعالی بخشیده است. این ویژگی هم در تضعیف و گهگاه انهدام نظام های تولیدی متمرکز متجلی است و هم در گسترش روز افزون ساختارهای اقتصادی-تکنیکی چندملیتی.

از سوی دیگر، حداقل از دوران رضا شاه به این طرف، برای بیشتر اندیشمندان ایرانی اندیشه سیاسی بیرون از چارچوب دولت-ملت یا بی معنا بوده و یا حالتی ضالّه به خود گرفته است. مفاهیم محدودتر مانند ده، شهر، ایالت، قوم، تیره، ایل و شبیه به آن، که در طی تاریخ با مفهوم "وطن" الفت داشتند، به دوران پیش از اقتدار ذهنی دولت-ملت گسیل شدند. مفاهیم گسترده تر دین-شمول و جهان-شمول نیز در برابر ملی گرائی و دولت-ملت یا مانند مارکسیزم پا نگرفتند و یا مانند بنیادگرائی زود مجبور به عقب نشینی شدند. افزون بر این، برداشت های مربوط به توسعه و پیشرفت، چه مادی و چه

معنوی، در قالب دولت-ملت نضج گرفتند و اجرا شدند. مفاهیمی از قبیل آزادی سیاسی، برابری، رفاه، عدالت اجتماعی، قدرت ملی و بسیاری دیگر از فریافت‌هایی که بنیان ایدئولوژیک دارند و یا به گونه‌ای گرایش‌های سیاسی مختلف را مشخص می‌کنند در چارچوب دولت-ملت معنا یافتند. همانطور فریافت برنامه ریزی، که وسیله عمده سیاسی و اداری برای تئوریزه کردن نیازهای مبارزه با استعمار و پیدا کردن ابزار فکری و عملی آن بود، تنها در قالب ملی عمل شد.^{۵۱}

اینک، قالب‌هایی که اندیشه‌های روشنفکران ایرانی در گذشته در آن نضج گرفتند، هریک به گونه‌ای شکاف برداشته‌اند. مارکسیزم، حداقل آن صورتش که قابل اطلاق به ایران بود، کلاً نفی شده است. بنیادگرایی اسلامی آشکارا با اوضاع تاریخی ایران در تضاد آمده و به هر حال به نظر نمی‌رسد که به صورتی که هست در آینده تاریخی ایران نقش داشته باشد. بالاخره، ملی‌گرایی، به معنایی که در ایران پیش از انقلاب تجربه شد، پاسخ نیازمندی‌های آینده نخواهد بود. به بیانی دیگر، آینده ایران، مانند آینده بقیه کشورهای توسعه یافته و توسعه نیافته، دقیقاً روشن نیست. با این تفاوت که، همانطور که در بالا آمد، در غرب عینیت زندگی فلسفه سیاسی-اجتماعی را تبیین می‌کند اما ایران نیاز به تئوریزه کردن شرایط سیاسی خود دارد. احتمالاً، این مهم تنها با بیرون آمدن از الگوهای دوگانه ذهنی یعنی بر پایه اندیشه‌ای نو، ممکن می‌شود.

در آستانه سده بیست و یک کشورهایی از چنبره استعمار بیرون می‌آیند که در نیمه دوم سده بیست الگوهای سرمایه داری و تکنولوژیکی غربی را به عاریت گرفتند و علی‌رغم جنبش‌های مخالف درون مرزی و برون مرزی، و غالباً همراه با اعمال قدرت و زور حکومت، آن‌ها را در جامعه به کار بستند. در حالی که کره جنوبی، تایوان، سنگاپور، شیلی و مانند آن‌ها به ژاپن‌های تازه تبدیل می‌شوند، مصر و تانزانیا و کوبا و دیگر نمادهای درخشان جنبش ضد امپریالیستی و ضد سرمایه داری، همچنان در تنگناهای عقب ماندگی گرفتارند.

آشکارا، استعمار نه با انقلاب از میان می‌رود و نه با موضع‌گیری سیاسی. استعمار، همانطور که گفتیم، حالت طبیعی زمان است و تفاوت میان کشورهای استعمارگر و استعمار شده در این است که در متن این حالت طبیعی در چه موضع اقتصادی-تکنیکی قرار گرفته‌اند. خرد تاریخی حکم می‌کند که به جای مبارزه با تاریخ باید در جهت تاریخ گام برداشت. اما این امر نه خود به خود

بدیهی است و نه الزاماً عملی. زیرا، از یک سو، اندیشه روشنفکرانه، به ویژه نوع چپ ایده آلیستی و نوع لیبرال آن، با آرمانی ساختن ارزش هایی چون آزادی، برابری، وفاق اجتماعی و مشارکت، درستیزه با ناپسامانی های اجتماعی و تضادهای جبری تاریخ، همه چیز را با ضابطه غایت آن می سنجد و در نتیجه هیچ حالت میانی را کافی به مقصود نمی داند؛ و از سوی دیگر، هر اندازه گسست میان جوامع پیشرفته و جوامع عقب مانده افزایش می یابد، و هر اندازه نسبت منابع مادی و تکنیکی موجود و بسیج پذیر به جمعیت کاهش می یابد، فشار اجتماعی افزایش یافته و حرکت در مسیر تاریخ مشکل تر می شود.

اگر تاریخ خود به خود متضمن خوشبختی نهائی انسان ها نیست، خردمندانه تر آن که در حد امکان ایده آل و واقعیت را از دو سو به هم نزدیک کرد. در آن صورت، باید اندیشید که هر تز چند آنتی تز و در نتیجه چند سنتز دارد، چنان که هرکس که دست اندر کار برنامه ریزی و یا پیش بینی اوضاع در جامعه بوده است، به آسانی به این بدیل دیالکتیک ایمان می آورد؛ و هر ساختاری (Structure) چند عملکرد (Function) متضاد، که هر یک احتمالاً نتیجه رفتار ساخت های دیگر نیز هست؛ چنان که هرکس که در جوامع در حال توسعه و جز آن به نیت آموزش و آفرینش دانش دانشگاهی تأسیس کرده باشد درمی یابد که عملکردهای پولی، مالی، سیاسی (از آن جمله ضدیت بانظام سیاسی حاکم)، و عاطفی نیز مترتب بر رفتار ساخت خواهند بود. اگر چنین باشد، ضابطه ارزش داوری کارآمدی اندیشه، کردار، و یا ساختار سیاسی را باید بر پایه توانائی اندیشه، کردار، و یا ساختار در ایجاد و حفظ تعادلی پویا میان نیازمندی های متضاد و چندگونه ساختی و عملکردی نظام بنا کرد. آیا می توان امید داشت که اندیشه روشنفکرانه مسلط در ایران، در آینده قابل پیش بینی، بر اعتدال تأکید ورزد؟

شاید هم با یکی از طنزهای تاریخ مواجهیم. به نظر می رسد که علی رغم مسائل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و بین المللی ایران، و علی رغم مواضع و سیاست های آمالی رژیم جمهوری اسلامی، گروه های اجتماعی، با بهره گیری از ارزش های جهانی و آگاهی های تاریخی که در مراحل چهارگانه گذار از استعمار به دست آورده اند، برای خود زندگی ای جدا از مرزبندی های نظام حکومتی ترتیب داده اند. خلاقیت این گروه ها در زمینه های گوناگون - از هنر تا تولید اقتصادی، از آموزش فرزندان تا روابط زن و مرد - در سطوح مختلف

اجتماع متجلی است. ارتباطات حاصل معمولاً غیر رسمی و غالباً بیرون از دید حکومتی است، اما گرایش ساخت یافته جامعه به استقلال از نظام سیاسی، خود می‌تواند پایه ای برای "جامعه مدنی" آینده باشد و از ویژگی های جامعه مدنی یکی این است که می‌تواند، آسان تر، خود را از گزند اندیشه های روشنفکرانه در امان نگاه دارد.

پا نویس ها:

۱. ن. ک. به:

Terry Eagleton, *Literary Theory*, Minneapolis, MN, University of Minneapolis Press, 1983, pp. 127-150; Harold Bloom, et.al., *Deconstruction and Criticism*, New York, Continuum, 1979; Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Evanston, Ill., 1973.

۲. "Zeit Geist"، مفهوم هگلی، که در تفسیر ساده شده به معنای ترکیب عمومی نیروهای است که بر مبنای منطق درونی خود در هر زمان به تاریخ و حرکت آن شکل می‌دهند. ویژگی بنیانی "روح" گرایش به "آزادی" است، که در هیچ پدیده متناهی به کمال نمی‌رسد. ر. ک. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, Trans. J.B. Baillie, London, 1931.

۳. "خرد بارز" به جای "raison demonstrative" آمده است.

۴. مفهوم، "نظم نوین جهانی" ابتدا بوسیله جورج بوش، رئیس جمهوری سابق آمریکا، پس از تضعیف اتحاد جماهیر شوروی و در بحبوحه جنگ دوم خلیج فارس، مطرح و اشاعه شد و اکنون به گونه‌ای مستمر در مباحث سیاسی به کار می‌رود. برای ابعاد سیاسی آن ن. ک. به: Harlan Cleveland, *Birth of a New World: An Open Moment for International Leadership*, San Francisco, Jossey-Bass, 1993.

5. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, 72: 3 (Summer 1993), pp. 22-49.

این مقاله عملاً صدای بخشی از روشنفکری محافظه کار آمریکا و غرب است و نیز شاید بازتاب انتلکتوئل جنبش های متمایل به "دژ آمریکا" در ایالات متحده و جنبش های ضد خارجی در کشورهای اروپائی، به ویژه آلمان پس از وحدت. هانتینگتون در این مقوله احتمالاً بیش از حد جلو می‌رود. او از یک سو تضادها و چندگونگی های درونی هریک از "تمدن" های مورد بحث خود را کوچک می‌گیرد؛ و از سوی دیگر گرایش های اقتصادی را با تمامی "تمدن" مترادف می‌بیند. به بیان دیگر، با از میان رفتن شوروی به مثابه نیروی همسنگ ساز قدرت در سطح جهانی، هانتینگتون به یک باره خود را از نیاز به تحلیل تضادهای درونی غرب و دیگر جوامع آزاد می‌بیند، توانمندی و پیروزی اقتصادی و نظامی غرب را به مثابه تأیید مشروعیت عمومی غرب می‌گیرد،

خطر را در بنیاد گرائی اسلامی و احتمالاً موضع گیری آتی چین تشخیص می‌دهد، و پاد زهر را در ضعیف نگهداشتن این تمدن‌ها تجویز می‌کند.

۶. پیش فرض رایش، بی آن که آن را روشن بیان کند، این است که علی‌رغم جزمیت جهانی شدن اقتصاد، دولت‌ها می‌توانند با اتخاذ برنامه‌های سودمند اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جامعه را به سوی تعالی سوق دهند. این پیش فرض اقل‌از دو جنبه مساله انگیز است. از سوئی در همان حال که جهان مداری تکنیک و اقتصاد را الزامی و از دید تاریخی لایتغیر فرض می‌کند، به تأثیر احتمالی انقلاب تکنولوژیکی در دگرگون ساختن عینیت دولت‌ملت و ذهنیت ملی گرائی کم بها می‌دهد. از سوئی، با مسائل مترتب بر تأثیر گذاری برنامه ریزی دولتی بر تحول اجتماعی رویرومی‌شود، پرسشی که پس از سقوط نظام شوروی احتمالاً پرسش اساسی برای کشورهای جهان سوم در دوران گذار به سده بیست و یکم است. ن. ک. به:

Robert B. Reich, *The next American Frontier*, New York, Times Books, 1983, particularly part iv.

۷. «به قول هگل، تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ یکی است، و این دو چنان در سیر تفکر غربی به هم آمیخته اند که نمی‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد.» ن. ک. به: داریوش شایگان، آسمان در بوابه غروب، تهران، چاپخانه سپهر، ۲۵۳۶، ص ۴۵.

۸. ن. ک. به:

Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.

9. East is East and West is West, and Never the Twain Shall Meet.

در مصراع چهارم همین شعر، که معمولاً فراموش می‌شود، آمده که «اتا زمانی که دو "مرد" در میدان مبارزه با یکدیگر رویرو می‌شوند، جهان یکی می‌شود.»

10. Julius Herman Boekke, *Economics and Economic Policy of Dual Societies As Exemplified by Indonesia*, New York, Institute of Pacific Relations, 1953.

۱۱. بحث "دوفرهنگی بودن در زبان" (linguistic biculturalism) اشاره به این دارد که از آنجا که مفاهیم غیر بومی در فرهنگی دیگر ریشه دارند، حتی آن زمان که به زبان بومی ترجمه و گفته می‌شوند، برای بسیاری نامفهومند.

۱۲. معرفت شناسی معادل "اپیستمولوژی" آمده و به معنای نظریه و یا علمی است که به بحث پیرامون زایش، ماهیت، روش و محدوده دانش می‌پردازد. چنان که در زیر خواهیم دید، معرفت شناسی "جامعه مدنی" و "دموکراسی" برای آینده جوامع استعمار زده ای که خواستار دست یابی به نظام های سیاسی آزادترند، اهمیت خاص دارد. در زمان حال به نظر می‌رسد دو جریان فکری بر شیوه رویرو شدن با معرفت شناسی مسلط شده اند. یکی، جریانی که معمولاً با نام میشل فوکو ارتباط داده می‌شود و پیرامون این پرسش می‌گردد که چگونه آنچه به نام علوم انسانی می‌شناسیم از نظر تاریخی امکان پذیر شده اند و نتایج تاریخی مترتب بر وجودشان چیست. این پرسش با رابطه میان قدرت و دانش سر و کار دارد و پایه آن برنوعی نسب شناسی (genealogy) استوار ست. دومی، با نام T. S. Kuhn شناخته می‌شود و میان علم به معنای متعارف و قبول شده آن و علم به معنای زایش پارادیگم‌های نو تمیز قایل می‌شود. آشکارا، این دو برداشت از دیدگاه

حصاری که علم/ قدرت متعارف ایجاد می کند و کوشش برای آزاد شدن از راه شکستن حصارها، با یکدیگر الفت دارند. ن. ک. به:

Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1922-1977*, Colin Gordon, ed., New York, Pantheon, 1980; T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

13. Mary Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, CA and New York, Mazda, 1992.

بسیاری از مفاهیمی که در یهودیت، مسیحیت و اسلام نقش محوری ایفا کرده اند درآئین زرتشت پایه دارند. از آن جمله، مفهوم "آخر زمان" به معنای آخر زمان تاریخی در قالب ابدیت، و همراه با آن پایان دور تولد و مرگ، انهدام و بازسازی، و درنهایت "دگرگونی" همه با زرتشت آغاز شد. ص ۸۶

۱۴. ن. ک. به:

Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, London, New Left Books, 1976.

۱۵. این ادبیات بسیار گسترده است و نه تنها نوشته هایی مشخصاً مارکسیست را شامل می شود، بلکه زمینه های دیگر اندیشه های منتقدانه، از آن جمله نومارکسیست، وابستگی، نظام جهانی، و جز آن را در برمی گیرد. برای نمونه ن. ک. به:

Shlomo Avineri, ed. *Marx on Colonialism and Modernization*, New York, Doubleday, 1969; Ann M. Bailey and Joseph R. Llobera, *The Asiatic Mode of Production*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981; Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press, 1967; Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, New York, Monthly Review Press, 1974; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974.

16. V. I. Lenin, "Imperialism," in *Collected Works*, New York, International Publishers, 1967.

۱۷. بخش بزرگتر ادبیات علوم سیاسی دراین زمینه زیر عنوان "نظریه توسعه" مطرح شده است. لئونارد بایندر، یکی از رهبران فکری نظریه توسعه در شورای علوم اجتماعی در امریکا، یکی از جالبترین نقدها را براین ادبیات ارائه کرده است:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

به ویژه فصل دوم زیرعنوان "تاریخ طبیعی نظریه توسعه"، صص ۲۴-۸۴. همچنین ن. ک. به: Gabriel a Almond, "The Development of Political Development," in *Understanding Political Development*, Myron Weiner and Samuel P. Huntington, eds., Boston, Little, Brown and Company, 1987, pp. 437-490.

۱۸. امیل دورکیم (Emile Durkheim) در تفسیری از مفهوم "اراده عمومی" روسو می نویسد اراده عمومی به معنای اراده اکثریت مردم و یا حتی عموم مردم نیست، و عملاً نمی تواند باشد،

بلکه به معنای انتخابی (اراده ای) است که مردم طبیعتاً به آن روی می آورند اگر منافع حقیقی خود را درست بشناسند. بی دلیل نیست که اندیشه آزادی خواهانه روسو در درازنای تاریخ، چه در غرب و چه در شرق، به آسانی به ابزار دیکتاتوری تبدیل شده است.

۱۹. برداشت لیبرال از نظریه توسعه و نوسازی از دو عنصر نظری تشکیل شده است. یکی پراگماتیسم فرهنگی است که اجازه می دهد فرهنگ سنتی در درازنای زمان با فرهنگ "نو" مرتبط شود. مفهوم پراگماتیسم فرهنگی (cultural pragmatism) هسته اصلی نظریه پارسونز درباره نظام های رفتاری است (systems of action) و در آن فرهنگ عملاً به ایجاد و اعمال خواسته افراد و رابطه میان آن ها شکل می دهد و مرزهای این خواسته را تبیین می کند. درارتباط با این شیوه تفکر هابرماس براین است که نوسازی نظام های اعتقادی فرایندی است طبیعی و منطقی (rational). عنصر نظری دیگر تاکید بر مرکزیت مفهوم فرایند (process) است که ابتدا در نوشته آرتور بنتلی مطرح شد. برای بنتلی، گروه های اجتماعی عوامل واقعی در رابطه سیاسی هستند، و دیگر مفاهیم، مانند دولت، قانون و امثال آن، بیشتر به سراب شباهت دارند. ن. ک. به:

Arthur Bentley, *The Process of Government: A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press, 1908; Talcott Parsons, *The Structures of Social Action*, New York, Free Press, 1949; Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975, pp. 7, 89, and 117.

برای بحث بیشتر در این زمینه ن. ک. به:

Binder, *op. cit.* and Almond in Weiner and Huntington, *op. cit.*

۲۰. جلال آل احمد، غریب‌دگی، تهران، ۱۳۴۱. آل احمد در مقدمه چاپ دوم کتاب می نویسد که واژه "غریب‌دگی" را ابتدا احمد فردید به کار برده است. نمادهای متفاوت مفهوم "فرهنگ اصیل" را در نوشته هائی از قبیل آنچه خود داشت احسان نراقی می توان دید. داریوش شایگان این نوع برداشت را تاریک اندیشانه (obscurantist) خوانده است: داریوش شایگان، *آسیا در پراپوگن*، صص ۲۹۳ به بعد.

۲۱. ن. ک. به: پانویس ۳۶ در این نوشته.

۲۲. این برداشت از فرهنگ در اغلب نوشته های جامعه شناختی و جامعه شناختی - سیاسی انگلوساکسون مبنای تحلیل سیاسی فرایند توسعه بوده است. پایگاه فکری آن نوشته های پارسونز براساس نظریه های وپری است. ن. ک. به:

Talcott Parsons and Edward Shils, eds., *Toward A General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

برای نمونه، ن. ک. به:

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York, Free Press, 1958; Gabriel A. Almond & J. S. Coleman, *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

۲۳. در آغاز قرن شانزدهم، آن زمان که شاه اسمعیل اول تبریز را گشود و اعلام کرد که هرکس را که از گفتن علی ولی الله سر به پیچد با شمشیر سرخواهد زد، در غرب کوپرنیک و

گالیله و لئوناردو داوینچی به نوآوری مشغول بودند و ماکیاوول به نگارش کتاب شهپر مشغول بود. برای مروری بر شرایط و روابط کشورها در اروپا و آسیا در حوالی ۱۵۰۰ میلادی، نگاه کنید به: *The New Cambridge Modern History*, Vol. 1, *The Renaissance, 1493-1520*, ed., G. R. Potter, Cambridge, 1961, chs. 7-14; Vol. 2, *The Reformation, 1520-1529*, ed. G. R. Elton, Cambridge, 1958, chs. 10-11 and 16; G. R. Elton, *Reformation Europe, 1517-1559*, London, 1963, ch. 2; and E. L. Jones, *The European Miracle: Environments, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, 1981.

۲۴. ن. ک. به نتیجه‌گیری در همین نوشتار.

۲۵. اندیشهٔ چپ و اندیشهٔ لیبرال در ایران غالباً از واقعیت‌های جامعه به دور بوده‌اند. به جز حرکت توده‌ای دهه بیست، که به علت نزدیکی فکری و سازمانی آن با اتحاد جماهیر شوروی و در نتیجه واقع‌گرائی آن در ارتباط با قدرت می‌توانست نقشی عملی بر اساس الگوئی مشخص ایفا کند، چپ "زمانیک" ایران عمدتاً در حاشیه جامعه عمل کرد و در نهایت، چه در زمینه ایدئولوژی و چه در زمینه استراتژی، نسبت به خود و جامعه مخرب بود. لیبرالیسم در ایران، به ویژه نوع "ملی" و "مذهبی" آن، اگرچه با بخش‌های دگرگون شده جامعه الفت فرهنگی بیشتری داشت، ولی عملاً در شناخت تأثیر همه جانبه استعمار بر ساختارها و روش‌های سیاسی ضعیف ماند و نتیجه عملکردش باز کردن فضای سیاسی برای حرکت آزادانه دیکتاتوری شد. ن. ک. به:

Gholam R. Afkhami, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*, Washington, D.C., The Middle East Institute, 1985, pp. 17-47 and 173-193.

۲۶. ن. ک. به:

Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, Hannah D. Kahn, trans., New York and London, 1939.

۲۷. هریک از کتاب‌های متعددی که درباره انقلاب مشروطیت نوشته شده به این پدیده توجه دارد. برای نمونه ن. ک. به: احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰، همچنین جمشید بهنام، "دربارهٔ تجدید ایران" ۱ و ۲، ایران نامه، سال هشتم، شماره ۳ و ۴.

28. Thomas Hobbes, *Leviathan*, New York, Cambridge University Press, 1991.

لوایتان حیوان دریائی عظیمی است که در کتاب ایوب (Job xli) در عهد قدیم آمده و در موارد دیگر هم در تورات ذکر شده و معمولاً نهنگ و یا سوسمار تصور شده است. هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) لوایتان را در ۱۶۵۱ میلادی در بحبوحه درگیری‌های جنگ داخلی انگلیس نوشت و طبیعتاً شرایط خشونت‌آمیز زمان و نیاز به ایجاد نظم و قانون بر تأکید می‌کند که در این کتاب بر قدرت "حاکم" (sovereign) به مثابه نماد دولت می‌کند مؤثر بوده است.

29. John Locke, *Two Treatises of Government*, Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, London, Cambridge University Press, 1960.

رسالهٔ دوم جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) که نظریهٔ قرارداد اجتماعی او را در برمی‌گیرد، در سال ۱۶۸۹ همزمان با انقلاب شکوهمند و پایان ستیزه‌جویی‌های داخلی در انگلیس چاپ شد. لاک، با دنبال کردن کم‌وبیش همان روشی که هابز اتخاذ کرده بود، به نتایجی بسیار متفاوت می‌رسد، زیرا

برخلاف هابز که برداشتی بسیار منفی (واقع گرا؟) از خوی انسان داشت، معتقد بود که در شرایط طبیعی (خارج از تاثیرگذاری جامعه) انسان ها معمولاً در صلح و آرامش با یکدیگر زندگی می کنند. هر دو اتفاق نظر دارند که مشروعیت نظام سیاسی استوار بر قراردادی است که از تصمیم آحاد جامعه مدنی سرچشمه می گیرد.

۳۰. ن. ک. به:

Steven Smith, *American Political Science Review*, Vol. 80, p.124.

۳۱. ارنست رنان ملت را این چنین تعریف می کند: «ملت همبستگی متعالی ای است مولود ایثارها و از خود گذشتگی ها که فرد در گذشته کرده و آماده است درآینده نیز آن ها را تکرار کند. ملت برگزیده قائم است و در حال با اعمال و رفتارهای ملموس و پیوسته خود را از نو می سازد. اعمالی که نماداً میل به زندگی جمعی را تأیید و تأکید می کنند. تجربه "ملت" تجربه همه پرسی همه روزه است؛ همانند بودن خود انسان، "ملت" نیز تأیید مدام زنده بودن است.» ن. ک. به:

"Que-ce qu'une nation? in Louis L. Snyder, *The Dynamics of Nationalism*, New York, Van Nostrand, 1964, pp. 9-10.

ماکس وبر می نویسد، ملت «همبستگی عاطفی [است] که تنها در قالب دولتی از خود می تواند تبیین شود و از این رو معمولاً به زایش چنین دولتی گرایش دارد.» ن. ک. به:

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Mcmillan, 1946, p. 583, n.16.

۳۲. ن. ک. به رساله های فدرالیست، شماره های ۱۰ و پنجاه و یک، نوشته جیمز مدیسون. رساله های فدرالیست را جیمز مدیسون، الکساندر هامیلتون و جان جی برای توجیه و تبلیغ قانون اساسی تازه آمریکا نوشتند. مدیسون، که نظریه پرداز اصلی در تدوین قانون اساسی آمریکا شناخته شده، اصل را بر این قرارداد که هر زمان فردی یا گروهی، چه اقلیت و چه اکثریت، فرصت یابد که بر فرد و یا گروه دیگری مسلط شود، از این فرصت استفاده خواهد کرد. بنابراین، پرنسپ مسلط ساخت دهی سیاسی برای حفظ آزادی باید ایجاد تعادل قدرت باشد.

۳۳. ماکس وبر قدرت مشروع (authority) را بر سه نوع می داند: سنتی (traditional)، منطقی-حقوقی (rational-legal)، و فرهمند (charismatic). مشروعیت سنتی بر قدمت، مشروعیت منطقی-حقوقی بر خرد، کارآمدی، و قانون، و مشروعیت فرهمند بر خصائل و جذابیت فرد استوار است. نمونه اتوریته فرهمند برای وبر موسی پیامبر بود. این قرن اشخاصی نظیر هیتلر، موسولینی، و یا جمال عبدالناصر از این کیفیت فردی برخوردار بوده اند. در ایران، نزدیک ترین نمونه آن را در دکتر مصدق و آیت الله خمینی می بینیم. ن. ک. به:

Max Weber, *The Theory of Social & Economic Organization*, New York, 1947.

۳۴. دوره ای است تاریخی در ژاپن به نام بازسازی میجی که با پادشاهی امپراطور میجی (Meiji) در سال ۱۸۶۴ آغاز می شود و تا ۱۹۲۱ به درازا می کشد. در این دوره ژاپن با اقتباس تکنولوژی و روش های سازمان دهی غربی، و تلفیق آن با ابعادی از فرهنگ خود، به سرعت از عقب ماندگی تکنیکی بیرون آمد، به گونه ای که تا جنگ بین الملل اول عملاً به نوعی هم تراز با کشورهای اروپائی رسید. می توان گفت که حداقل بعضی از دولتمردان ایران در نیمه قرن

نوزدهم، از جمله امیرکبیر، به نیازمندی های ایران آگاه بودند و در پاسخ به آن کوشیدند. اما قدرت نظام سنتی و کیفیت شرایط استعماری مانع توفیق سریع آنها شد.

۳۵. ن. ک. به: جمشید بهنام، "درباره تجدید ایران" ۱ و ۲، ایران نامه، سال هشتم شماره ۳ و

۴.

۳۶. این واکنش در بسیاری از نوشته های دهه های ۵۰ و ۶۰، بویژه در آن هائی که از مارکسیزم اومانستی (humanist Marxism) نشأت می گیرند، دیده می شود. تاکید بیشتر این نوشته ها بر آزادی فردی و گروهی، روان کاوی فرویدی، و ایده "authenticity" در فلسفه های دیگر است. برای نمونه ن. ک. به:

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove, 1968; Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Jeremy Shapiro, trans., Boston, Beacon Press, 1971.

۳۷. برای نمونه های تحلیل مثبت از ناسیونالیزم در ایران این دوره، ن. ک. به:

Richard Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1979; Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, London, Macmillan, 1981.

۳۸. در تقریباً همه پژوهش ها، ارزش داوری ها، و دستورالعمل های نهادهائی از قبیل بانک جهانی، صندوق بین المللی پول، و آژانس توسعه بین المللی (Agency for International Development)، که دوتای اول سازمان های بین المللی و سومی یک سازمان امریکائی است بر این برداشت تاکید شده است.

۳۹. برای بحثی درباره کمونیزم به عنوان پاسخی به عقب ماندگی، ن. ک. به:

John Kautsky, *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism & Communism*, New York, Wiley, 1962. pp, 38 ff.; Afkhami, op. cit., ch. 2.

۴۰. ن. ک. به:

Jahangir Amuzegar, *Iran: An Economic Profile*, Washington, D.C., The Middle East Institute, 1977.

۴۱. گفتمان مترادف واژه "discourse" در سنت میشل فوکو آمده است. تا آنجا که این نگارنده می داند واژه گفتمان را اول بار داریوش آشوری در «نظریه غربزدگی و بحران تفکر در ایران»، ایران نامه سال هفتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۸، صص ۴۵۴-۴۶۰ آورده است. در این نوشتار گفتمان نماد زبانی رابطه میان دانش و قدرت است. گفتمان در نوشته فوکو بر پایه توانمندی ذهنی نسب شناختی در اندیشه نیچه استوار است. در اندیشه نیچه، روشنفکر منتقد در هیئت نسب شناس (genealogist) ظاهر می شود. ذهن نسب شناس مدام به ترکیب های ملموس قدرت، امکان و مشروعیت حرکت قدرت در فرایند تحلیل و تفسیر، و نیز اثرات عینی ساختارهای قدرت بر زندگی فردی و اجتماعی انسان توجه دارد. مضافاً این توجه بر اعتقاد به شناخت والاتر نسب شناس از معانی ساختارهای قدرت و اثرات آن ها بر فرهنگ و زندگی انسان ها استوار است. ن. ک. به:

Paul A. Bove, *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, New York, Columbia University, 1986, p. 10; Michel Foucault, *Power/Knowledge: 1972-1977*, Colin Gordon, ed., New York, Pantheon, 1980; _____, "Nietzsche, Genealogy, History," in Donald A. Bouchard, ed.,

Language, Counter-Memory, Practice, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 139-6.

نیز ن. ک. به: ع. ق. عضدانلو، «گفتاری در باره گفتمان» ایوان نامه، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، صص ۴۵۴-۴۶۵.

۴۲. آیت الله خمینی همواره بر این نظر تاکید داشت که هیچکس به خاطر بهبود وضع اقتصادی خود، خود را به کشتن نمی‌دهد. از همین رو انقلاب ایران، از دید او، انقلابی بود به خاطر اسلام و ارزش های اسلامی. جنگ با عراق، عملاً نماد جنگ اسلام راستین با کفر در حیطه محدود تر بود. استراتژی سربازگیری و اعزام افراد به جبهه و نیز استفاده از تاکتیک موج های انسانی حمله و قبول تلفات بسیار سنگین، همه براساس نظریه پیروزی و شکست در قالب گفتمان اسلامی معنا می یافت. تلفات ایران تنها در نبرد خیبر در فوریه و مارس ۱۹۸۴ درهیزه بیش از ۲۰ هزار نفر بود. ن. ک. به:

Colonel Edgar O'Ballance, "Iran-Iraq: The War and Prospects for a Lasting Peace," in A. Ehteshami and M. Varasteh, eds., *Iran and the International Community*, London and New York, Routledge, 1991. pp. 124-142, 127

برای نوشته ها و گفته های آیت الله خمینی ن. ک. به:

Khomeini, Ruhollah, Islam and Revolution; Writings and Declarations of Imam Khomeini, Trans. and Annotated by Hamid Algar, Berkeley, CA, Mizan, 1981

43. Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay in Structural Marxism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

لویی آلتوسر محدوده ذهنی تئوری، ایدئولوژی، سیاست، و اقتصاد را مستقل از یکدیگر می بیند. فی المثل مارکسیزم بمثابه تئوری مستقل از روندهای ایدئولوژیکی و یا اقتصادی است و می بایستی در قالب خودش، براساس ارتباطات درونی، شمول، و انسجام منطقی متغیرها سنجیده شود. درهرجامعه ای ارزش های گوناگون وجود دارد، چنانکه درجامعه غربی ارزش ها و نیز نهادهای مارکسیستی و درجامعه کمونیستی ارزش ها و نیز نهادهای سرمایه داری همزیستی دارند. درکشوری مانند اتحاد جماهیر شوروی، فی المثل، گروه حاکمه می خواهد پراکسیس تئوریک مارکسیزم را از راه پراکسیس سیاسی به ایدئولوژی مسلط درجامعه تبدیل کند.

۴۴. پراکسیس به معنای رفتار توأم با اندیشه، و یا رفتار متأثر از اندیشه و مؤثر براندیشه، به کار رفته است.

45. Afkhami, *op. cit.*, Introduction.

۴۶. الگوی "نهادم داده" (input-output model) ساده ترین الگوی تجریدی نظام سیاسی به مثابه یکی از زیر نظام های (subsystems) نظام اجتماعی در ادبیات سیاسی رفتارگرای غربی است. بنیان آن، همانطور که قبلاً آمد، در نوشته های جامعه شناختی پارسونز براساس مفاهیم وبری و مرکزیت مفهوم فرایند، صادره از نوشته بنتلی است. براساس این الگو گروه های ذینفع (interest groups) خواست های (demands) خود را تبیین می کنند. احزاب سیاسی این خواست ها را ترکیب (aggregate) و بعنوان نهاد (input) به نظام سیاسی وارد می کنند. این خواست های تجمیع

شده در این فرایند به داده (output) های سیاسی تبدیل می‌شوند و دوباره بر نظام اجتماعی از طریق پس‌خور (feedback) تأثیر می‌گذارند و پایه‌های خواست‌های بعدی را ایجاد می‌کنند. آشکارا، این الگو بر ساختارهای ایده‌آل بورژوازی غربی (لاک) بنا شده و با واقعیات سیاسی جهان سوم در دوران استعمار عملاً بی‌گانه است. اخیراً این الگو به دلایل گوناگون، از آن جمله ایستائی و غرب‌گرائی، به نقد گرفته شده و عوامل دیگر، از آن جمله گونه‌ای استقلال عملی دولت به مثابه عامل فعال، در آن وارد شده است. ن. ک. به ترتیب به:

David Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems," *World Politics*, 9:3 (April 1957), pp. 383-400; Almond & Coleman, *op. cit.*, Introduction; Theda Skocpol, "Bringing the State Back In," *SSRC Items* 36: 1/2 (June 1982), pp. 1-8.

۴۷. یکی از اولین تعاریف رسمی نظام‌های توتالیتر در کتابی به قلم زیگنیف برژنسکی و کارل فریدریش آمده است. در این کتاب مجموعه علائم توتالیتریزم ایدئولوژی فراگیر، حزب مطلق، انحصار کنترل بر وسایل ارتباطی، انحصار کنترل بر وسایل تولید و توزیع، انحصار کنترل بر وسایل رزمی، و برقراری رژیم وحشت (ترور) شناخته شده است. نمادهای عمده نظام توتالیتر شوروی، به ویژه در زمان استالین، و آلمان نازی هستند. عامل عمده در پدیده توتالیتریزم کیفیت فراگیر ایدئولوژی است که با همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زندگی احاد جامعه سروکار دارد. ن. ک. به:

Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Authoritarianism and Totalitarian Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

48. Afkhami, *op. cit.*, pp. 51-53.

49. *Ibid.*, 7-10.

۵۰. از معروف‌ترین این نویسندگان آلدوس هاکسلی و جورج اورول، به ترتیب نویسندگان کتاب‌های *Brave New World* و ۱۹۸۴ هستند، که پدیده "برادر بزرگ" و نظام حاکم و ناظر بر همه رفتارها و پندارهای انسان را تصویر کرده‌اند.

۵۱. خاطرات ابوالحسن ابتهاج، دو جلد، لندن نشر پاک، ۱۹۹۱. به ویژه صص ۲۹۷ و بعد.

۵۲. عملکرد به معنای وضعیت مترتب بر رفتار ساخت آمده، نه خود رفتارن. ک. به:

Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. ed., Glencoe, Ill, 1957.

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادریپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:

- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

نقد و بررسی کتاب

علی بنوعزیزی*

روان پریشی فرهنگی و مجادله صد ساله با غرب

Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confront the West*. Translated from the French by John Howe.
London, Saqi Books, 1992, vii+188pp.

در سده گذشته هیچ مقوله ای بیش از مقولهٔ رویارویی ایران با تمدن غرب، و اثرات اجتماعی و فرهنگی ناشی از آن، توجه روشنفکران ما را به خود جلب نکرده است. از آغاز نهضت روشنفکری ایران، در آخرین دهه‌های سده نوزدهم میلادی، تاکنون متفکرانی چون ملکم خان، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، نائینی، تقی زاده، کاظم زاده (ایران‌شهر)، کسروی، شادمان، فردید، آل احمد و شریعتی مسائل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دوران خود را در پرتو اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی، و نفوذ آن‌ها در ایران، بررسی کرده و هریک بنا بر گرایش‌های فلسفی و مسلکی خود و به درجات مختلف، راه و شرط رستگاری ملت را در پیروی از این ارزش‌ها و اندیشه‌ها، یا رد و نفی آنها، و یا آمیزه‌ای از این دو تشخیص داده‌اند. درنوشته‌های آنها و ده‌ها روشنفکر ایرانی دیگر، "غرب" با چهره‌های گوناگون تجلی پیدا کرده است: گاه به صورت نمونهٔ اعلای

* استاد روانشناسی اجتماعی و تاریخ ایران در کالج بوستن. آخرین اثر علی بنوعزیزی، با همکاری Myron Weiner، با نام: *The Politics of Transformation in Afghanistan, Iran and Pakistan* بزودی منتشر خواهد شد.

حکومت قانون و عدالت اجتماعی، گاه به عنوان الگویی برای نوسازی اقتصادی-اجتماعی کشور، گاه به صورت منشأ دسیسه های شوم و شیطانی برای انقیاد و عقب نگاه داشتن ایران، و گاه به عنوان علت غائی نا بسامانی های اجتماعی و سیاسی و آشفتنی ذهن فرهنگی و انحطاط اخلاقی مردم. در دو دهه پیش از انقلاب ۱۳۵۷، مبحث غرب و "غرب زدگی" از یک مجادله فلسفی بین گروهی از روشنفکران به یکی از خاستگاه های مهم ایدئولوژیک و مآلاً سیاسی مخالفان برای مبارزه با رژیم پیشین بدل گردید. در جمهوری اسلامی نیز دیری است که «مقابله با هجوم فرهنگی غرب» به عنوان یکی از شعارها و هدف های "انقلاب فرهنگی" مطرح شده است. از سوی دیگر، پیامدهای انقلاب اسلامی و دگرگونی های ژرف سیاسی اخیر در سطح جهانی شماری از روشنفکران ایران را برانگیخته که دوباره به این مبحث صد ساله باز گردند و به بازنگری و گاه تغییر برداشت ها و مواضع گذشته خود در این باره پردازند. کتاب جدید داریوش شایگان، که در سال ۱۹۸۹ تحت عنوان:

Le Regard mutilé: schizophrénie culturelle

در فرانسه منتشر شد نگرشی است دیگر درباره برخورد بین شرق و غرب، منتها با بینشی ژرفانگر و حکیمانه از نویسنده ای که سالیان دراز دست اندر کار تدریس و پژوهش و فعالیت های فرهنگی در زمینه های مربوط به موضوع کتاب حاضر بوده و به خصوص در معرفی فلسفه و فرهنگ آسیا (ادیان و مکتب های فلسفی هند، ۲ جلد، تهران ۲۵۳۶؛ آسیا در بوابه غرب، تهران، ۲۵۳۶) و جلوه های عرفانی تشیع در اندیشه های هانری کربن به خوانندگان فارسی زبان نقشی به سزا داشته است. چنین آشنایی گسترده ای با تاریخ فرهنگی و فلسفه های آسیایی به شایگان امکان داده است که مفهوم شرق را در تحلیل خود به دنیای اسلام و ایران محدود نسازد و با بررسی چگونگی تجربه های چین و ژاپن و هند درمقابله با غرب برجامعیت و عمق کتاب بیفزاید. هدف کتاب آن گونه که نویسنده در پیشگفتار خود بیان کرده، چنین است:

"روان پریشی فرهنگی" رساله ای است در باره کژدیدی ها (distortions)ی ذهنی تمدن هایی که درکناره تاریخ باز مانده و در مسیر تحولات آن هیچ نقشی نداشته اند. گرچه این نوشتار نتیجه تجربیات شخصی من در دنیای اسلام ایرانی است، ولی به گمان من گستره آن از چنین محدوده ای فراتر می رود و (حداقل تا اندازه ای) شامل کلیه تمدن هایی می شود که ساختارهای ذهنی آنها هنوز سنتی است و با تجدید سازگاری ندارند. (ص vii)

به نظر شایگان، ریشه های این روان‌پرسی فرهنگی و مجادله کنونی بین شرق و غرب را می‌بایست در تحولات بنیادی و گسترده ای یافت که از دوره رنسانس در دانش و فلسفه اروپا آغاز گردید و با دگرگون ساختن مبانی کیهان شناسی و شیوه های شناخت و نظام های ارزشی پیشین، جهان بینی نوینی در سده های هفدهم و هیجدهم به دنبال آورد. در این جهان بینی جدید، نگرش انسان به خدا و طبیعت و به خود عمیقاً تغییر یافت و برپایه خود-محوری انسان و مآلاً عقلانیت علمی قرار گرفت. پس از این دگرگونی ها بود که تمدن غرب، یعنی زادگاه و بستر فرهنگی این ذهنیت مدرن، توفیق یافت که با بهره گیری از علم کاربردی و تکنولوژی جامعه و اقتصاد خود را با سرعتی شگرف به پیش برد و بسیاری از پدیده ها و رویداد های طبیعت را به سود خود به کار گیرد. اما تمامی دگرگونی ها و پیشرفت هایی که در غرب روی داد خارج از "حوزه شنوایی" تمدن های آسیائی بود و برای قرن ها این فرهنگ ها نسبت به آنچه در غرب بالیدن می گرفت کاملاً بی اعتنا بودند.

به گمان نویسنده کتاب، در طی مدت زمانی بیش از سه سده که از شروع این تحولات در غرب می گذرد، شرقیان هرگز قادر نبوده اند که ذهنیت مدرن غرب را آن طور که هست درک کنند و با آن روبرو شوند. برداشت های انسان شرقی از فرهنگ غربی غالباً متأثر از پیامدهای ناخوش آیند برتری جویانه تمدن غرب برجوامع آنها بوده است و به همین دلیل تصاویر ذهنی شرقیان از غرب شکسته و معوج و مخدوش است. آنان گاه تجدد را بر قبای قدیمی سنت وصله می زنند و از آن معجونی چون "اسلام انقلابی" می سازند و گاه ارزش ها و نمادهای سنتی را احیاء می کنند و چون حجاب اسلامی بر سر جامعه و فرهنگ امروزی خود می کشند. یکی از جالب ترین مباحث کتاب شایگان توصیف پیامد های بیمارگونه ای است که وجود مشترک و تنازع بین این دو جهان بینی در روان انسان شرقی، که بین دو دنیای نامتجانس شرق و غرب سرگردان مانده است، به وجود می آورد. شاید به همین دلیل است که در عنوان کتاب واژه "شیزوفرنی"، که در کار برد روانشناسی به وخیم ترین نوع جنون اطلاق می شود، به کار رفته است.

مانند هر تحلیل فلسفی، اهمیت رساله داریوش شایگان بیشتر در پرسش‌هایی است که به پیش کشیده و نه الزاماً در پاسخ‌هایی که خود به آنها می دهد. دید شدیداً انتقادی او نسبت به فرهنگ و رفتار شرقی دیدی که روشنفکران ما معمولاً از آن پرهیز می‌کنند. نیز قابل تمجید و لازمه هرگونه تفکر

سنجشگرانه دربارهٔ مسائل بنیادینی است که وی در کتاب حاضر مطرح کرده. با این وجود، در چند مورد مشخص داوری‌ها و نتیجه‌گیریهای کتاب از رابطه بسیار پیچیدهٔ میان سنت و دین و تجدد قابل تأمل و تا اندازه‌ای افراطی است و به نظر می‌آید که تا حد زیادی از پیامدهای ناخوش آیند انقلاب ایران و سرخوردگی روشنفکران لائیک نشأت گرفته باشد.

در این مورد می‌توان به طرح چند سؤال پرداخت. یکی شکاف بزرگ هستی‌شناسانه‌ای است که شایگان بین ذهنیت شرقی و غربی قائل می‌شود و سپس همین نگرش دوقطبی مطلق را در توصیف رابطهٔ بین سنت و تجدد (مُدرنیته) به کار می‌برد. این که آیا می‌توان شرق را با سنت و غرب را با تجدد یکسان دانست خود بحثی جداگانه و مفصل است. در این جا تنها به این تذکر کوتاه بسنده می‌شود که شاید مهم‌ترین وجه تمایز "شناخت مُدرن" دقیقاً عدم وابستگی آن به محدودهٔ جغرافیائی و یا فرهنگی مشخص و امکان کاربرد آن در هر زمینهٔ فرهنگی است. چنین قضاوتی البته در مورد "ذهنیت غربی" - که دارای پیشینه و ویژگی‌های فرهنگی خود است - نمی‌تواند صادق باشد. در بررسی تفاوت بین ذهنیت سنتی و متجدد، سؤال اصلی این است که کدام یک از نهادهای اقتصادی و اجتماعی و تجربیات گروهی و فردی، مانند زندگی شهری، نظام جدید آموزشی، اشتغال در کارخانه‌ها و مؤسسات اداری جدید، و دسترسی به رسانه‌های گروهی، می‌توانند ساختارهای ذهنی و نگرش‌ها و ارزش‌های اجتماعی و مآلاً رفتار اعضا یک جامعه را تدریجاً به سوی ذهنیتی متجدد سوق دهند. این یک پرسش انتزاعی فلسفی نیست، بلکه پرسشی است که سال‌ها مورد بحث و بررسی مردم‌شناسان و روانشناسان اجتماعی قرار داشته. مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این پژوهش‌ها به دست آمده این است که این دو بینش، نه به صورت دوقطب متضاد، بلکه در درجات مختلف و در رابطه با میزان پیشرفت اقتصادی و اجتماعی یک جامعه وجود دارند. حتی در جوامع فراصنعتی غرب نیز هر دو بینش را می‌توان یافت. در این جوامع نیز موقعیت اجتماع افراد کم و بیش تعیین‌کنندهٔ ذهنیت سنت گرا یا تجدد طلبانه آنها است.

سؤال دوم مربوط به برخوردی است که کتاب به طور اخص با مفهوم سنت دارد. با رو در رو نهادن سنت و تجدد، به عنوان دو پدیده و ذهنیت متضاد، شایگان یکی را برآیند یک جهان بینی خردمندانه و ترقی خواه و بارور، و دیگری را حاصل نگرشی متحجر و فاقد هرگونه خلاقیت فرض می‌کند؛ اولی را

مانند چشمه ای جوشان و آن دگر را همچون باتلاقی نیمه خشک. چنین برداشتی از سنت منطقی و قابل توجیه به نظر نمی رسد. زیرا پیروان تفکر سنتی نیز بالقوه دارای همان توانائی ها و خلاقیت ها هستند که متجددین، اما در جهت پاسداری و اشاعه ارزش های معنوی و خواست ها و منافع دنیوی خود. این که "روشنفکران"، در شرایط تاریخی معینی و به عنوان یک گروه مشخص اجتماعی، رسالت خود را ضدیت و ستیزه گری با سنت قرار دادند و آن را یکی از میانی اصلی استبداد سیاسی و مذهبی قلمداد نمودند، نمی بایست تنها ضابطه برای ارزیابی نقش و کاربرد سنت در همه جا و برای همیشه باشد. تفکر دینی نیز، به عنوان تفکری سنت گرا، الزاماً جنبه ارتجاعی یا "دفاعی" ندارد. سنت و تجدید تنها در یک رابطه دیالکتیکی با یکدیگر قابل تبیین هستند و هیچ کدام بدون دیگری نمی تواند آفریننده یک نظام ارزشی پایدار و اصیل در یک جامعه امروزی و پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی اعضا آن باشد.

سؤال سوّم مربوط به عدم توجه نویسنده کتاب به این واقعیت است که سنت گرائی و "بازگشت به دین"، چه در شرق و چه در غرب، صرفاً ناشی از نا آشنائی با جهان بینی غربی (مُدرن) و بدفهمی پایه های فلسفی آن نیست. سنت و دین در دنیای امروز جاذبه ای دارد که تنها محدود به کسانی که در حاشیه تاریخ زاده شده و در تحولات آن نقشی نداشته اند نیست. در واقع، بر خلاف تصور روشنفکران لائیک، در هیچ دوره از تاریخ اکثریت اعضا هیچ جامعه ای نتوانسته اند، یا نخواسته اند، که خود را یکسره از قید سنت هایشان رها سازند. اصولاً این نگرش که لازمه پیشرفت اجتماعی و سیاسی در یک جامعه گسستن از سنت هائی است که اعضا آن بدان پای بندند به نظر نمی رسد که پایه های چندان محکمی در تاریخ و تجربه جوامع بشری داشته باشد.

پرسش هایی که در این نقد مطرح شده به هیچ روی از ارزش کتاب به عنوان مطالعه ای جدی درباره ابعاد و مسائل رابطه بین شرق و غرب نمی کاهد. داریوش شایگان در نهایت صراحت و بدون هیچ نوع مصلحت جوئی تحلیلی حکیمانه از این مقوله اساسی در کتاب خود عرضه داشته و زمینه را برای بحث و کنکاش بیشتر آماده تر از همیشه کرده است. ترجمه کتاب به زبان فارسی به یقین می تواند به گسترش دایره این بحث مدد کند.

جلیل دوستخواه*

باغی در دلِ کویر، باغی در کویرِ دل!

شاهرخ مسکوب، گفت و گو در باغ

۹۶ ص / ژرفی (۲۱×۱۴)، نرم جلد،

تهران، انتشارات باغ آینه، ۱۳۷۱.

باغ، باغ، باغ . . .

باغ اسطوره، باغ حماسه، باغ تاریخ . . .

باغ خیال، باغ غرور، باغ آگاهی . . .

باغی که "جمشید" کرد در "ایرانویج" تا آفرینش "هرمز" را از پتیارگی‌ی زمستان دیوآفریده بیاید. باغی که "فریدون فرخ" کرد در پای دماوند سرفراز تا "اژی‌دهاک" پتیاره‌ی اهریمنی را در چاه‌سار آن به بندکشد. باغی که "پور داستان" به خون جگرگوشه آبیاری کرد تا "انیران" ناکام شود و "ایران" برجای بماند. باغی که "سیاوش" کرد در سنگلاخ توران تا بذر زندگی‌ی "کیخسرو" جاودانه را در آن بیفشاند. باغی که "کیخسرو" رهایی بخش کرد برجای "بهمن دژ" جادوان تا دژخویی و خودکامگی از ایران زمین رخت بریندد و آزادگی و مردمی جایگزین آن شود. باغی که "زرتشت" کرد با سروهای سبز «اندیشه و گفتار و کردارنیک» برکرانه‌ی چشمه‌سار "گاهان". باغی که "فردوسی" کرد در فراخنای فرهنگ و خرد و آزادگی. باغی که "ابوریحان" فروغ کهکشان دانش را بر آن تاباند. باغی که "پورسینا" تناور درخت اندیشه را در خاک آن پرورد. باغی که "ناصرخسرو" گل‌های دانش و آزادگی را در آن

* ایرانشناس، محقق، نویسنده و مترجم؛ آخرین اثر جلیل دوستخواه به نام اوستا در دو جلد در تهران

شکوفان کرد. باغی که "نظامی" هفت گنبد سپهر را در آن آذین بست. باغی که "سعدی" سرود همیشه خوش مهر را در آن سرداد. باغی که "مولوی" در پرتو "شمس" فروزان در آن دست افشان و پای کوبان شد. باغی که "حافظ" در آن "گل برافشانند" و «می در ساغر انداخت» تا «سقف فلک را بشکافد» و «طرحی نو در اندازد» و «عالمی و آدمی از نو بسازد». باغی که "نیما"ی بیدار دل در آن «نازک آرای تن ساق گلی» را «به جان کشت» و «به جان آب داد». باغی که "بامداد" در آن «آینه‌یی در برابر آینه»ی مهربان خویش نهاد تا ازو «ابدیتی بسازد». باغ "امید" که با همه‌ی خزان زدگی، زیباست. باغ گل سرخ همیشه بهار "فروع"...

باغ، باغ، باغ . . .

باغ منش و گویش و کنش هزاران ایرانی دل آگاه و رنج بردار از دشت‌های هموار اسطوره و افسانه تا سنگلاخ پُرفراز و نشیب تاریخ و از پهنه‌ی میهن و زیستگاه نیاکان تا دورترین کرانه‌های سرزمین‌های ایران . . .

باغی که هزاران فرهیخته و هنرمند نامدار یا گمنام، پلکان‌ها، دروازه‌ها، سرستون‌ها، تالارها، سنگ نگاره‌ها، سنگ نوشته‌ها، سردرها، رواق‌ها، طاق‌نماها، شبستان‌ها، محراب‌ها، گنبد‌ها، مناره‌ها، گلدسته‌ها، کتابخانه‌ها، دست‌نوشته‌ها، قلمدان‌ها، مینیاتور‌ها، و قالیه‌های آن را با گوهر اندیشه و هنر و با شوردل و جان آراسته‌اند.

چنین باغ سرسبز نورباران همیشه بهاری (انگاره و باز نمود همه‌ی باغ‌های تن و جان، باغ‌های صورت و خیال ما) است که نویسنده‌ی گفت و گو در باغ درسایه سارِ رامش بخش درختان برومند آن، به گفت و گویی درونی نشسته است. "شاهرخ مسکوب" نویسنده و پژوهنده و ترجمان هوشیار و چیره دست روزگار ما که از چند دهه‌ی پیش تاکنون، پژوهش‌ها و تحلیل‌ها و دریافت‌های یگانه و ارجمندی در همه‌ی پهنه‌های فرهنگ ایرانی، از اسطوره و حماسه گرفته تا ادب عرفانی و شعرغنایی کهن و ادب امروز، از خواننده‌ایم، یکی از فرهیختگان انگشت شماری است که برخوردارش با همه‌ی دستاوردهای اندیشه و فرهنگ و هنر و ادب ایران و جهان، برخورداردی ریشگی و بنیادی است. او - به تعبیر "مولوی" - پای‌بند «نگرش بیرون و قال»ن مانده و به «بینش درون و حال رسیده است. رویکرد وی همواره به جان جان و گوهر والای فرهنگ آدمی است.

"مسکوب" درین دفتر کوچک نمای گرانمایه، باخویشتن به گفت و گو نشسته است. کارمایه‌ی نوشتارش - به گفته‌ی خود او: «صحبت درونی و درازی است

با خود که به صورت گفت‌وشنودی خیالی و آزاد، میان یک نویسنده و یک نقاش درآمده.»

"دایی فرهاد" (که ازو با حرف "ف" یاد می‌شود) نقاشی انگاشته شده که: «چند سال است که دارد باغ می‌کشد؛ دارد به باغ فکر می‌کند و خیال باغش را به روی پرده می‌آورد؛ روی تابلوهای کوچک و بزرگ . . .» (ص ۷) نویسنده (که درین گفت‌وگو، حرف "ش" نمودار نام اوست) به دیدن تابلوهای "دایی فرهاد" رفته‌است. فرهاد، انا نقاش منظره پردازی نیست که باغ‌های زیبا و آراسته و بسامان و چشم‌نواز بکشد یا به باغ ویژه و جداگانه‌یی گوشه‌ی چشم و تعلق خاطر ی داشته باشد. او مینیاتورسازی نیست که باغی از روی "خیال باغ" بکشد: سروی یا بیدمجنونی بر لب جویی و «پیرمردی ژولیده با گردن کج، دست دراز و نگاه پرتوقع به دختر یا پسری ایستاده در کنار با بدنی پُر پیچ و تاب و ثنگی به دست، یعنی شاعر و ساقی.» (ص ۱۵)

"ش" می‌گوید کارهای او (یعنی "ف") «هیچ کدام نقش باغ با طرح و ساخت معین، باغچه بندی و درخت و شاخ و برگ و پرند با آبنما و چپر، پیچک و گل سرخ رونده، بیدمجنون و فواره نبود. بیشتر خیالی از باغ بود در رنگ و وارنگ چند خط . . . باغی در ذهن باخط بلند افق در بالای تابلو، نزدیک آسمان و آسمانی کوتاه و باریک و دشت باز جلو. تابلوها را یکی یکی می‌دیدم؛ همه یک جور بودند و با این همه، هر کدام باغی دیگر . . .» (ص ۷)

"ش" آنگاه برداشت و دریافت خود از نقاشی‌های "ف" را با ایجاز هرچه تمامتر به وصف درمی‌آورد. درین وصف‌ها (همچنان که در بسیاری دیگر از وصف‌ها درین دفتر) زبان و بیان و باز نمود خیال، هیچ دست کمی از شعر ناب ندارد:

آسمان کوتاه است و نوری از جایی نمی‌تابد و با این همه، روشنی خاکستری و سردی، باغ وهم انگیز رادر برگرفته؛ مثل مپی در صحرا یا ملالی در روح. آسمان تهدید آمیز، تیره، بارانی و زمین سیاه است. . . . (ص ۹)

باغ خالی از آدم است؛ هیچ کس! آدم در باغ نیست؛ باغ در آدم است. تصویری در ذهن که با چشم درون دیده می‌شود. زمینه، سبز لیمویی است و ردیف درختان پُر پشت درهم دویده. از سرکوه نور تاریکی سرمی‌کشد و کوه سیاه است و سیاهی ضخیم و پُر است. دل کوه بدجوری گرفته! (ص ۱۱)

در پی دیدارِ نویسنده و نقاش و توصیف کوتاهی از نقاشی‌ها، گفت‌وگوی آن دو آغاز می‌شود که گرچه بهانه‌ی آن، کارهای "ف" و چگونگی نقش و نمای "باغ" یا "خیال باغ" در آن هاست، در دیدگاهی گسترده‌تر هنرنقاشی‌ی ایران و دستاوردهای دیگر نقاشان را دربر می‌گیرد و بویژه در توصیف ساختار "مینیاتور" یکی از دقیق‌ترین و هوشمندانه‌ترین تحلیل‌ها را عرضه می‌دارد. اثنا بحث درین راستا نمی‌ماند و پیوسته به چشم‌اندازهای دورتری می‌رسد و هرچه بیشتر رنگ اندیشه‌ی ژرف فلسفی و هستی‌شناختی می‌یابد، بی آن که به فلسفه بافی و قلمبه‌گویی بکشد و از حساسیت و شور و عاطفه‌ی آدمی دور شود و یا زبان مفاوضه‌یی فیلسوفانه جای زبان نرم و رنگین و خیال‌انگیز شعر را بگیرد:

ش : باغ کودکی تو شب‌های تنهایی دارد.

ف: شب و روز تنهاست؛ چون درگذشته‌ی من - دریکی از منزل‌های سر راه - جا مانده و به اندازه‌ی چندین سال دور شده.

ش : از این دید، باغ همیشه از ما دور است؛ با این که درماست، در دسترس ما نیست. باغ در بهار گل می‌کند؛ وقتی آدم به خزان برسد، مهلت باغ سرآمده.

ف : اشکال کار این است که همیشه وقتی فصل گذشت، آدم یاد بهار می‌افتد.

ش : برای این که در جوانی، باغ در حال شدن و شگفتن است. باغ در تن است و تن جای آگاهی نیست. وقتی در روح جوانه می‌زند که کار تن دارد ساخته می‌شود. آگاهی وقتی می‌آید که باغ رفته است. فقط آگاهی به باغ، یاد آن، درخاطره می‌ماند.

ف : پس، این آگاهی باید با حسرت گذشتن و از دست دادن توأم باشد.

ش : و آرزوی محال باز یافتن گم شده‌ای که در ما حضور دارد. دست‌ها از آن خالی و چشم‌ها از آن پُر است. برای همین، آرزویش رها نمی‌کند.

ف : مخصوصاً برای ما مردم خشکی زده . . . « (صص ۱۶-۱۷)

نویسنده هیچ یک از خاستگاه‌ها و سرچشمه‌های فرهنگ ایرانی و یا آنچه را در گذشت روزگاران از فرهنگ‌های دیگر بدین فرهنگ راه یافته و با آن هم‌خانه شده است، از چشم دور نمی‌دارد. از "باغ جمشید" (وَرَجَمَکَرْد) گرفته تا «باغ جان زرتشت» درگاهان پُر شور و نور باران او و از آن جا تا نقاشی‌هایی که: «زمینی فرمند و مینوی را تصویر می‌کند؛ کوه درکوه، همه البرز بلند و قلّه‌های مقدس، آشیان "سیمرغ" و "زال" و زندان "ضحاک ماردوش"، سرزمینی در آسمان، جایگاه ایزد آب و سرچشمه‌ی آب‌ها و رودها و درختی و دل دریای فراخ،

درمان بخش همی دردها و دارنده‌ی تخمه‌ی همی رویدنی‌ها و از جمله سرو بهشتی "زرتشت"، درخت همیشه سبز، همیشه جوان، بهار جاوید و ایمن از آسیب روزگار. و خوشه‌های انگور که «آن را خدای از قیل شادی آفرید.» (ص ۴۱) در راستای همین نگرش، وصفی دارد از مینیاتور نمایشگر "معراج" پیامبر اسلام یا به تعبیر وی "گلزار نور":

رفته‌ها با بال‌های بازطلایی و نارنجی، سبز و آبی، سفید و بنفش، زعفرانی و ارغوانی، برزمینه‌ی آسمان نیلی و ستاره نشان شب، "پیغمبر" را که سوار بُراق‌های آسمان‌های بالا عروج می‌کند، دربر گرفته‌اند. در سپهر شبنامه، با ابرهای پاره پاره و درهم دهنده، هاله‌ی ماه تمام، روشنی آبیگونی دارد. "پیغمبر" که از افق ماه گذشته، ردایی سبز برتن دارد و بُراق با چهره‌ای زنانه و تاجی بر سر، سبک و آسان، افلاک را پشت سر می‌گذارد. گرداگرد "پیغمبر" و جبریل را نوری شعله‌ور و زرتین گرفته و قندیل‌هایی همین‌گونه از آسمان بی‌سقف آویزان است. مینیاتور درحقیقت گلزار نور است در شب شفاف و روشن. (صص ۴۰-۴۱)

نویسنده بخشی از «غزل غزل‌های سلیمان» را می‌آورد و می‌گوید که باغ آرمانی "سلیمان"، بیش از آن که "باغ جان" یا "ماوای روح" باشد، "باغ تن" و توصیف دلدارست بسان زیباترین باغ جهان. آنگاه در سیر و سلوک خود به باغ یگانگی "مولانا" و "شمس" می‌رسد:

باغ عجیبی است با آتش شعله‌ور عشق، جوشیدن سرمست می و خروشیدن چنگ و زخمه‌های دست نوازنده‌ای که همی زخمه‌ها از اوست و رقصیدنی بی‌خویشتن زیر این گنبد گردنده و آوارگی در پرتو نور "شمس" و روشنی روی "یوسف کنعان" و دیدار خوب آن که همه دیده‌ها از اوست و عشقی که از بالا و پست در چشمه‌های جان می‌جوشد و آرزوی باغ سبز و بی‌منتها با گل‌ها و میوه‌هایی که در وهم نمی‌گنجد و سروی همبوی قامت یار در گلزار دل. «(ص ۵۲)

"مسکوب" این دوگونه "باغ" را با یکدیگر می‌سنجد و در برداشتی ظریف، می‌گوید: «سلیمان جاننش در باغ تن و "مولانا" تنش در باغ جان است.» (ص ۵۶) نویسنده که به فرهنگ ایران به مثابه‌ی یک کُل - بی‌غفلت از هیچ یک از جزء‌های آن - می‌نگرد، در سرزمین‌های رؤیایگونه‌ی اسطوره و حماسه و یا شهرهای غبارگرفته‌ی تاریخ و کوچه‌باغ‌های ادب کهن و نهان‌گاه‌های خانقاه و خرابات جاخوش نمی‌کند و زندگی‌ی پُر آشوب و توفان زده‌ی امروز را از دیده دور نمی‌دارد:

ش: در آن ها (پیشینیان) واقعیت و آرزو و کویر و باغ، طبیعت و خیال، پیری و جوانی، آزادی رویا و مرزهای ضرورت، درهم آمیخته و یک پارچه شده اند. گاه حتا مرگ و زندگی در آنها . . .

ف: درست برخلاف ما که آدم های دیگری هستیم درعالمی دیگر، که انگار از میان به دنیای شده ایم.

ش: آرزو و عمل و رویا و واقعیت مان چنان از هم دور افتاده اند که همدیگر را نمی شناسند. از باغ جان پرت افتاده ایم.

ش: خود "باغ" هم، آنجا که ماوای تن ماست خواه طبیعت و خواه اجتماع در خود گسیخته و ویران است.

ف: و تازه ما در «گسیخته‌ی ویران» دیگران^۳ افتاده ایم. (ص ۵۶)

آنگاه با اشاره یی به تابلو مشهور "پیکاسو" به نام "گرنیکا"، آن را نموداری از پراکندگی و تکه پارگی هستی انسان امروز می بیند و درین میان، آزمون تلخ "آوارگی" و "غربت" را - که دردناک ترین جنبه‌ی زندگی انسان کنونی (و از جمله بسیاری از ایرانیان) ست - به بحث می گذارد:

ف: پس طبیعی است که باغ سبز خاطره‌ی من، خزان زده روی پرده بیاید؛ مخصوصاً که در غربت، همان باغ سوخته را نیز از دست داده ام.

ش: می دانم. اساساً آدم امروز از زمین و آسمان، از درون و بیرون، تهدید می شود و درجایی تکیه گاهی ندارد. هرکسی درخودش تنهاست. کسی با خودش هم نیست تا چه رسد با دیگران . . . (ص ۵۸)

ف: در چنین دنیایی، ما که از خانه و کاشانه‌ی خودمان بیرون افتاده ایم، درخاک دیگران بی باغ تریم. این حسرت خانه و خاک دامنگیر است و وقتی که گرفت، دیگر رها نمی کند . . . (صص ۵۹-۶۰) ما در گرماگرم زندگی از مکان خودمان بیرون افتاده ایم و در سرگردانی، چهاراسبه می تازیم . . . « (ص ۶۲)

"مسکوب" برای پرهیز از کلی گویی و ویژه نکردن بحث به زندگی‌ی فرهیختگان و روشنفکران به غربت رانده و به منظور نمایش گوشه‌یی از زندگی‌ی محنت بار ساده ترین آوارگان و غریبان، به سراغ دو تن از آنان می رود و وصفی درد انگیز و عبرت آموز از چگونگی‌ی گذران خفت آمیز آن از ریشه برکنندگان و از "باغ" خود دورماندگان، به خواننده عرضه می دارد که در نوع خود نمونه است. "واژگن" قهرمان پیشین مشت زنی‌ی ایران که در ده سال قهرمانی‌ی خود، دو مدال طلا و چهار مدال نقره برای ایران آورده بود و در ایران شغل تراشکاری

و زندگی آبرومندی داشته، اکنون که کارش به غربت کشیده، از غم نان و برای زیست حقیر روزمره ناگزیر شده است در شرایطی نابهنجار و درجایی پرت و دور افتاده، انباردار یک فروشگاه شود و گاه که فیلش به یاد هندوستان می‌افتد، ششش را حواله‌ی حریفی خیالی در خالی‌ی هوا می‌کند! دوستش «حاج آقا محمود جلیلود»، قهرمان پیشین زیبایی اندام ایران نیز که در میهن، دارنده و راننده‌ی تریلی بوده، اکنون که بنا بر ضرورتی به غربت افتاده، ناچارست سر پیری در کنار دست داماد خود (که او هم مهندس ماشینست؛ انا حالا کاشی می‌چسباند!) به عملگی و بندکشی کاشی‌کاری‌ها پردازد! او که در کابوس‌های شبانه‌اش در جاده‌های سراسر ایران، رانندگی می‌کند و گاه در پی بگو مگو با کمک راننده، سراسیمه و فریادکشان از خواب می‌پرد، برای آرام کردن تن بی‌تاب در شب‌های سیاه غربت، به زهرابه‌های تباہ کننده پناه می‌برد.

نویسنده فاجعه‌ی زندگی‌ی این دو انسان را که هزاران همانند دارد با هوشیاری و دردمندی تحلیل می‌کند و می‌نویسد:

وقتی که ماوایت را از دست بدهی، نمی‌دانی روی چه ایستاده‌ای و در کجایی. منظورم جای جغرافیایی نیست؛ جای آدم است در برابر چیزها، دنیای اطراف، آدم‌های دیگر با اعتقادات و رفتار و چگونگی بودنشان. آدم، نهالی بیرون از فصل و بی‌هنگام است؛ در زمان خودش نیست؛ خزان است در میانه‌ی بهار یا برعکس. در چشم تو که با نورد دیگری دیدن را یاد گرفته و آموخته‌ای، آنچه می‌بینی، اگر دگرگونه و عجیب نباشد، دست کم غریب است و با کُنه ضمیر تو از یک سرچشمه نیست. آن وقت برای خودت واقعیت دیگری اختراع می‌کنی و با آن به سر می‌بری؛ یک محیط یا فضای مصنوعی، ولی سازگار با حال و هوای روح خودت که چون ساختگی و تصنعی است، به هر بادی فرومی‌ریزد و روح ترا هم مثل دود، آشوب و پراکنده می‌کند. (صص ۷۲-۷۳)

"مسکوب" در تجزیه و تحلیل فاجعه، ازین هم فراتر می‌رود و شکاف هولناک میان اکنون و گذشته‌ی آدمیزاد جدامانده از اصل را می‌کاود و به دریافت‌های دهشت‌باری می‌رسد:

ف: گمان می‌کنم در توافق عجیبی افتاده، زلزله‌ای شده و شکاف هولناکی میان تو و گذشته ات باز کرده؛ شکاف عبورناپذیر با گذشته‌ای که نابود شده؛ به طوری که وقتی ازت می‌پرسم فاصله‌ی تهران و قزوین چند کیلومتر است، بدون توجه، می‌گویی صد و سی کیلومتر بود. یادت می‌آید؟ مثل این که چون تو از جای خودت پرت شده‌ای، زمان و مکان هم به هم

ریخته‌اند؛ یا نه، بهترست بگویم دستی نقشه‌ی جغرافیای ذهن تو را مجاله و پاره کرده. اما در عین حال، این گذشته‌ی نابود شده، با چنان شدتی در تو حضور دارد که زمان حالت را درهم پیچیده. گاه آدم به یاد سایه‌ای می‌افتد که فقط در گورستان گذشته پرسه می‌زند و کابوس تماشا می‌کند. (ص ۸۰)

اما یاد ایاد لحظه‌های زندگی‌ی پیش از برکنندگی از "باغ" خود در ذهن و ضمیر آدمیزاد آواره، همواره به کابوس‌های سیاه شبانه نمی‌کشد و گاه، راه به روزهای روشن در دامنه‌ی البرز سرفراز می‌برد؛ آن جا که :

... نورش را از فرط روشنی می‌توان لمس کرد و کوشش از فرط سنگبارگی و همناک تر، با شکوه تر و کوه تر از کوه است. مثل تاج سفید "البرز" در آبی بی انتها. . . (ص ۸۲-۸۳)

در شور و شیرینی‌ی دم‌های این خیال فریبنده است که انسان گرفتار غربت، همچون پرنده‌ی بی در قفس، خواب پرواز آزاد و دلخواه می‌بیند:

... در بیابان هموار و روز روشن باز، فاصله‌ها از میان می‌رود و من هر وقت که بخواهم، به هر جا که بخواهم می‌روم و باغم را هر جور که بخواهم می‌سازم؛ شب‌ها می‌خوابانمش تا صبح با تکان نسیم بیدارش کنم. گل‌هایی را که دوست دارم، در باغچه‌هایش سبز می‌کنم و پرنده‌های غریب‌مهاجر را روی شاخه‌های چنارهای کهن و تناور می‌نشانم. در سایه‌ی درخت‌هایش قدم می‌زنم. دیوارهایش را هوار می‌کنم و باغ را تا ریشه‌ی کوه، تا دامنه، می‌کشانم و بالا می‌روم. . . (ص ۸۳)

دریغاً که خیال‌رهایی و آزادی، دمی بیش نمی‌پاید و پرسشی جانکاه چون ماری زهرآگین بر ریشه‌های روان انسان بی "باغ" مانده‌ی حسرت به دل نیش می‌زند و رهرو چالاک کوه و بیابان را از چکادهای روشن و برفپوش به پستوی تاریک و نمور دگانی و کناره‌ی نکبت بار چاهکی در ژرفای غربت فرود می‌آورد:

... گاه از خودم می‌پرسم: کجا هستم؟ روی سره‌ی کوه‌های بختیاری که تا چشم کار می‌کند، تا آن طرف آسمان، کوه در کوه است: "سفید کوه"، "سیاه کوه"، بلندی‌های "کوه رنگ" و سرچشمه‌های "زاینده رود". . . یا در پستوی دگانی، در کنار چاه حیاط خلوتی تاریک بادیوارهای بلند؟ می‌گویی با خودم چه کار کنم؛ روحم را به کدام دیاری فرار بدهم؟ (ص ۸۳)

اما به زغم همه‌ی این تلخ‌کامی‌ها و شوربختی‌ها، واپسین برگ‌های این دفتر

ارجمند، به وصف گونه‌یی کشف درونی و بازیافتن گم شده‌یی رازآمیز و رسیدن آدمی به حالی بیان‌ناشدنی و به "باغی" جدا از همه‌ی "باغ" ها که پناهگاه راستین است، ویژگی یافته است و این، همان "باغ" همیشه بهار و جاودانه‌ی فرهنگ ماست:

ف: هرکسی در ته دلش یک باغی دارد که پناهگاه اوست. هیچ کس از آن جا خبر ندارد؛ کلیدش فقط در دست صاحبش است. آن جا، آدم هر تصوّر ممنوعی که دلش می‌خواهد می‌کند. عشق‌های مُحال، هر آرزوی ناممکن و هر خواب و خیالی خوش، هر چیز نشدنی، آن جا شدنی است؛ یک بهشت یا شاید جهنم خودمانی و صمیمی که هرکس برای خودش دارد. این باغ اندرونی چه بسا از دید باغبانش هم پنهان است؛ انا یک روزی و یک جوری آن را کشف می‌کند.

ش: یا باغ در او باز می‌شود. مثل جوشیدن آب در چشمه، یا پیدایش تصویر در آینه.
ف: گاه انگیزه یا تجربه‌ای نفسانی، درهای آن را باز می‌کند؛ سفر، زمان، مرگ، درد یا لذت، درخت و پرواز یک پرنده. . .
ش: یا دشمنی و دوستی، "مولانا" و "شمس"، شوق بی تاب دیدار جام جهان بین، نور و روشنی چشم دل در زرتشت. . . (صص ۸۷-۸۸)

نویسنده آن گاه با بیانی سخت‌حسّی و تصویری، از آزمون "عشق" که می‌تواند روان آدمی را به فراخنای گشایش و رهایی رهنمون شود، سخن می‌گوید و در واپسین سطرهای "گفت و گو"، بایستگی‌ی پایداری‌ی هرکس در مقام "باغبان" و داشتن هوای "باغ" خود در برابر "کویر" را یادآور می‌شود:

ش: به هر حال، اگر بخواهی بمانی باید هوای باغت را داشته باشی، شاخ و برگش را هرّس کنی و ریشه‌ها را هرچند دیده نشوند. آبیاری کنی؛ [باغ هم] مثل پرنده، مثل آدمی زاد است، پیری و بیماری دارد، توفان و تگرگ دارد، هزار آفت دارد.
ف: مخصوصاً اگر کنار کویر باشد.

ش: در کویر، باغ دیگری هست که نه تنها پناهی نیست و بُنه گاهی ندارد؛ بلکه بیننده را از ماوای خودش بیرون می‌کشد و تشنه و ازدست‌رفته، زیر تیغ آفتاب، متلاشی می‌کند. نزدیک افق، درآینه مواج آفتاب، ساقه‌ی کشیده‌ی درخت‌ها در کنار قلعه یا کاروانسرا و چند خانه و جوی و برکه‌ی آب زلال، از فرط روشنی، شبح وار دیده می‌شوند؛ صورتی از وهم و گرما و تشنگی، در آرزوی آب و آبادانی و پناه سایه که هرچه نزدیکتر شوی، دورتر می‌شود.

ف: باغ دل کویر؛ سراب!

ش: یا باغی که در کویر دل سبز می‌شود؛ بهشت. (صص ۹۱-۹۲)

* * *

گفت و گو در باغ از آن کتاب هایی نیست که خواننده بتواند از آغاز تا انجام آن را در پیگیریی رویدادهای داستان بخواند یا با دقتی پژوهشی و رویکردی دانشجویانه بررسد و پژوهد و در هنگام های ضرورت، یادداشت هایی برکناره ی برگ های آن بنویسد و آنگاه کنارش بگذارد تا مگر نیازی پیش آید و برای نگاهی به بخشی یا بخش هایی از آن، دوباره بردستش گیرد. نه، ازین دفتر سرشار از آگاهی و شور و تپش زندگی نمی توان دل برکند و خواندن آن را پایان یافته انگاشت. باید آن را بارها و بارها خواند و با جزء به جزء آن دمساز شد و در آن دم زد و به شور آمد تا بتوان هر بار بیش از بار پیش به "باغ" راه یافت و از "باغ" سرشار شد.

درونمایه ی این دفتر، اگرچه به دیدار ساده می نماید و نویسنده ی فرهیخته و وارسته ی آن ادعای هیچ کشف و کرامتی ندارد، به تعبیر پیشینیان "سهل مُمتنع" است و در عرصه ی شناخت و هستی نگری و ژرفکاوی در هزارتوی جان آدمی از پشتوانه ی کوششی والا بهره می گیرد و نگرش و بینشی ممتاز را در گستره ی اندیشه و فرهنگ و هنر به نمایش می گذارد.

خواندن گفت و گو در باغ برای نگارنده ی این گفتار، یاد آور خاطره ی خواندن رساله های بلند آوازه ی "افلاطون" ست با آن فضای فلسفی دلپذیر گفت و شنودهای "سقراطی" که در چند دهه ی پیش ازین، مدت زمانی سرگرمی دلپذیر هر روزه ی او بود؛ با این تفاوت که درین دفتر، به جای نگرش ها و تأمل های فلسفی و فرهنگی روزگار باستان و آن هم از ذهن و زبان فیلسوف و اندیشه وری یونانی، با بینش و برداشت فرهنگی و هنری فرزانه یی امروزین و ایرانی سروکار داریم. به دیگر سخن، میان فضای آن رساله ها و جوّ این نوشتار، نه تنها بیش از دو هزاره فاصله ی زمانی هست، بلکه دیگرگونی مکانی و فرهنگی آن از یونان به ایران و آن هم از دیدگاه نویسنده ی تیزبینی که جهان امروز را نیک می شناسد و چندین دهه آزمون پُر فراز و نشیب را در پویه ی فرهنگی خود، پشت سر گذاشته و در تنگنای "ایران" (به معنی بسته و محدود راییج در نگرش قومی) گرفتار نمانده است، بدان ویژگی چشم گیری می بخشد. گفتنی بسیارست و مرایاراییی گفتن نه. («من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست!») پس، سخن را کوتاه می کنم و می گویم:

آفرین بر فرزانه یی چون "شاهرخ مسکوب" که درین روزگار "کویر شدن" باغ ها، با اندیشه و هنری والا و پویا و زبان و بیانی توانا و گویا، درهای همه ی "باغ" های فرهنگ و زندگی و مهر و فروغ را به روی مردم تشنه کام

و سوخته جان عصر فریب‌ها و سراب‌ها گشوده است. . . و بشارت باد گنجور زبان فارسی (قیمتی دژ لفظ دری) و اندیشه و فرهنگ ایرانی را به پدیداری گوهری گرانبمایه که بر تارک زمانی ما خواهد درخشید.

پانویس‌ها:

۱. شاهرخ مسکوب: درآمدی بر بخشی از «گفت و گو در باغ»، ایوان نامه ۹: ۴، پاییز ۱۳۷۰، ص ۵۳۳.

۲. باریکی (؟)

۳. نویسنده درین جا رویکردی دارد به زندگی و روزگار ایرانیان آواره از میهن و ناگزیر از گذران در سرزمین‌های آنیسانی، بویژه در چهارده سال اخیر که خود نیز در شمار آن هاست.

فهرست سال یازدهم

زمستان ۱۳۷۱، بهار، تابستان و پائیز ۱۳۷۲

نام نویسندگان و عنوان نوشته ها:

- آجودانی، ماشاءالله : درونمایه های شعرمشروطه ۹۸۴
- آفاری، (پیرنظر)، ژانت: سوسیال دموکراسی و انقلاب مشروطه ۴۰۳
- اتحادیه، (نظام مافی)، منصوره: نخستین دهه انقلاب مشروطه ۳۷۳
- (۱۳۲۴-۱۳۳۴ق)
- استعلامی، محمد: مفهوم علم درمثنوی مولانا جلال الدین ۹۱
- اشرف، احمد: چهار روایت از انقلاب مشروطه، زمینه اجتماعی سنت گرای و تجدّدخواهی ۳۶۳
- افخمی، غلامرضا: جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار ۶۵۷
- امین رضوی، مهدی: اهمیت آثار فارسی سپهروردی ۷۵
- انتخابی، نادر: ناسیونالیسم و تجدّد در فرهنگ سیاسی ایران ۱۸۵
- بهنام، جمشید: منزلگاهی در راه تجدّد ایران: اسلامبول ۲۷۱
- بهنام، ویدا: زن، خانواده و تجدّد ۲۲۷
- پارسی نوژاد، ایرج: احمد کسروی و نقد ادبی ۴۸۱
- جلیلی، محمد رضا: تجدّد سیاسی در ایران ۲۰۹
- جهانگلو، رامین: اندیشه تجدّد: روشنفکران و دموکراسی ۲۴۹
- چیتیک، ویلیام: خواجه خرد و رساله نور وحدت وی ۱۰۱
- خاوند، ایرج: فراز و نشیب های "تجدّد اقتصادی" در ایران ۲۱۹
- دباشی، حمید: عین القضاة همدانی و رساله شکوی الغریب او ۵۷
- رهنما، مجید: علم، دانشگاه ها و دانش های سرکوب شده ۳۱۵
- شوقی، علی: پژوهشی درباره چاپ اولین اسکناس در ایران ۵۱۳
- فتحی، علی اصغر: سید جمال الدین و اهمیت منبر درشورش مشروطه ۵۱۳
- کریمی حکاک، احمد: نژاد، مذهب، زبان: تأملی درسه انگاره قومیت ۵۹۹
- در ایران ۵۰۵
- گلسرخی، شهره: بازتاب انقلاب مشروطه در نشریات عربی

- لازار، ژیلبر: ریشه های زبان فارسی ادبی ۵۶۹
 محبوب، محمد جعفر: جوانمردی در ایران اسلامی ۷
 مسکوب، شاهرخ: قصه پر غصه یا رمان حقیقی ۴۵۱
 —: "مریم ناکام" عشقی و "عشق کامروای" نظامی و خواجو ۲۸۳
 مقتدر، رضا: دوران صد ساله تجدّد در شهرسازی و معماری ایران ۲۵۹
 مهدوی دامغانی، احمد: سهم ایرانیان در ادب صوفیانه عرب ۱۷
 میو، سیروس: نسیم شمال و مسأله زن در نهضت مشروطه ۴۲۷
 نادرپور، نادر: پلی بر فراز نهر سوون ۵۸۵
 نصر، سید حسین: عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوّف ۱۲۱
 نظامی، خلیق احمد: تأثیر ایران بر ادبیات و تصوّف در آسیای جنوبی ۳۳

گذری و نظری:

- توحیدی، نیره: یادهایی از سفر باکو ۵۳۷
 میلانی، فرزانه: پای صحبت شهرنوش پارسی پور ۶۹۱

گزیده ها:

- خلخالی، عماد الدین: رساله در معنی سلطنت ۵۲۷
 نوری، شیخ فضل الله: «کتاب تذکرة الفافل وارشاد الجاهل» ۵۳۲

نقد و بررسی کتاب:

- احمدی، ولی: نمونه های شعر امروز افغانستان ۳۵۰
 اشرف، احمد: قانون قزوینی ۵۵۸
 انتخابی، نادر: حدیث نامکرّر ایران و غرب ۱۴۰
 انصاری، عبدالمعبود: پژوهشی درباره مهاجرت و پناهندگی ۳۲۷
 بنوعزیزی، علی: روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب ۷۰۵
 دوستخواه، جلیل: باغی در دل کویر، باغی در کویر دل ۷۱۰
 شهیدیان، حامد: در حاشیه ی چاپ و شرح خاطرات تاج السلطنه ۵۴۷
 کامشاد، حسن: نقدی بر ترجمه هلیت و زبان ۳۳۹
 کشاورز، فاطمه: در پرده زیستن و سرودن ۵۵۴
 لوئیزان، لئونارد: طریق صوفیانه معرفت ۱۲۹
 نصر، سید ولی رضا: ازدواج موقت و ضرورت های اجتماعی ۱۳۵

- فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، تاریخ عالم آرای امینی، همراه با ترجمه مختصر متن به انگلیسی توسط ولادیمیر مینورسکی، با تصحیح جان وودز، لندن، انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی، ۱۹۹۲.
- نذیر احمد، قند پارسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار (مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، شماره ۳۹) ۱۳۷۱.
- خسرو حمزوی، وقتی سموم بوتن یک ساق می‌روید، روشنگران، ۱۳۷۱، تهران.
- بهمن فرسی، آوا درکاوای، لندن، دفتر خاک، ۱۹۹۳.
- سلام به جیدر بابا، همراه با متن ترکی منظومه شهریار، برگردان به شعر فارسی، لندن، دفتر خاک، ۱۹۹۳.
- احمد اداره چی گیلانی، شاعران همعصر رودکی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار (مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، شماره ۳۶)، ۱۳۷۰.
- غلامعلی رعدی آذرخشی، گفتارهای ادبی و اجتماعی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار (مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، شماره ۳۴)، ۱۳۷۰.
- دکتر سید عبدالله، ادبیات فارسی درمیان هندوان، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، (مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، شماره ۴۰)، ۱۳۷۱.
- حسین نوش آذر، اجاره نشین بیگانه، نشر باران، سپانگا (سوئد)، ۱۳۷۲.
- سعید یوسف، تأملی در راه، صنوبر، تهران، ۱۳۷۲.
- هما سرشار، درکوچه پس کوچه های غربت، ج ۲، شرکت کتاب، لوس آنجلس، ۱۳۷۲/۱۹۹۳.
- ب. دهقانی تفتی، مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان، ج ۲، شرکت کتاب، لوس آنجلس، ۱۳۷۲/۱۹۹۳.
- محی الدین محرابی، معرفی کتاب (مجموعه اول) کتابشناسی کتاب های فارسی منتشره در خارج از کشور، افق، کلن، ۱۹۹۳.
- مهدی مهدوی (شویه) شکوه با سنگ، مجموعه اشعار، ج ۱، آرش، استکهلم، ۱۹۹۰.
- بهرام بیضائی، ندبه، انتشارات تصویر لس آنجلس، ۱۳۷۱.

- هوشنگ گلشیری، آینه های دردار، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.
- شکوه میرزادگی، بیگانه ای درمن، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۲.
- نامه های امیرکبیر، تصحیح و تدوین سیدعلی آل داود، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۷۱.
- کسرا احمدی، در باره جهاد و شهادت، خاوران، پاریس، ۱۳۷۱.
- حمید احمدی، تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و "گروه ارانی" (۱۳۱۶-۱۳۰۴)، مرتضوی، برلن، ۱۳۷۱.
- جمال میر صادقی، درازنای شب، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.
- بهمن فرسی، با شما نبودم، دفتر خاک، لندن، ۱۳۷۱.
- شکوه میر زادگی، بیگانه ای در من، چاپ دوم، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.

* * *

- آینده، شماره های ۱-۳، سال نوزدهم، فروردین-خرداد ۱۳۷۲، تهران.
- فصل کتاب، شماره دوم و سوم، سال چهارم، بهار ۱۳۷۲، لندن.
- زنده رود، شماره دوم و سوم، زمستان ۱۳۷۱، بهار ۱۳۷۲، تهران.
- پیام زن، نشریه جمعیت انقلابی زنان افغانستان، شماره مسلسل ۳۳ و ۳۴ - تابستان، ۱۳۷۲، کویت.
- پسر، شماره ۹۵، سال هشتم، آذر ۱۳۷۲، واشنگتن.
- صوفی، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۷۲، لندن.
- قلمک، شماره ۵، دوره جدید، ۱۳۷۲، مالمو (سوئد).
- کسک، شماره ۴۰، تیر ۱۳۷۲، تهران.
- کبود، شماره ۸، شهریور ۱۳۷۲، هانور.
- نامه پاریسی، شماره سوم، سال هفتم، پاییز ۱۳۷۰.
- علم و جامعه، شماره ۱۱۲، سال چهارم، شهریور ۱۳۷۲، واشنگتن.
- پژواک، شماره ۳۱، مهر ۱۳۷۲، کلمبوس.
- نشر دانش، شماره ۴، سال سیزدهم، خرداد و تیر ۱۳۷۲، تهران.
- ماتورا، شماره ۲۲ و ۲۳، تابستان ۱۳۷۲، میشن هیلز (کالیفرنیا).
- شوفاژ، نشریه فدراسیون یهودیان ایرانی، شماره ۷۵، سال یازدهم، مرداد ۱۳۷۲، لس آنجلس.
- پژواک، شماره ۲۷، فروردین ۱۳۷۲، کلمبوس.

- کک، شماره ۳۴، اسفند ۱۳۷۱، تهران.
- گنجینه اسناد، سال دوم، دفتر سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، تهران.
- بررسی کتاب، سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۱، لس آنجلس.
- تحقیقات اسلامی، سال ششم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۰، تهران.
- زن ایرانی، سال هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۱، تورانتو.
- اسپند، سال سوم، شماره ۱۱، مهر، آبان، آذر ۱۳۷۱، فیلادلفیا.
- فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، تهران.
- فصلنامه فرهنگ، ادب و تاریخ، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۱، تهران.

* * *

-Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

-Mehdi Marashi, ed., *Persian Studies in North America: Studies in Honor of Mohammad Ali Jazayeri*, Wash. DC, Iranbooks, 1994.

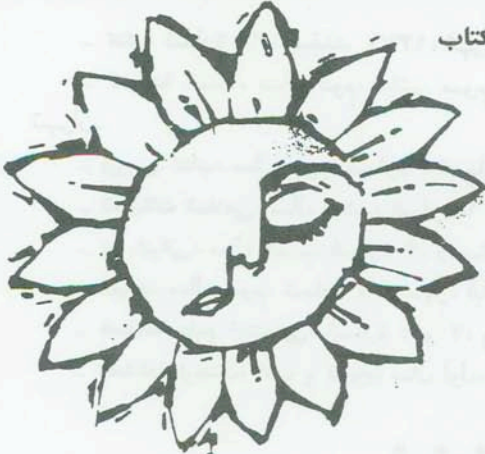
- John Foran, *Fragile Resistance; Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Boulder, Westview Press, 1993.

- Tim McDaniel, *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

- *Studia Iranica*, tome 21, fascicule 1, 1992.

- *Periodica Islamica*, Vol. 2, No. 1, 1992.

ویژه نامه نقد و بررسی کتاب



فصل کتاب

شماره دوم و سوم، سال چهارم (بهار ۱۳۷۲) منتشر شد

با نوشته هایی از:

داریوش آشوری، ماشاء الله آجودانی، احمد ابراهیمی، علی اوحدی

اصفهانی، هایده ترابی، حبیب الله جوریندی، جلال خالقی مطلق،

جلیل دوستخواه، بشیر سخاورد، سعیدی سیرجانی، محمد ک،

محمدعلی همایون کاتوزیان، تورخان گنجه ای، علی اکبر مهدی، پرتو نوری علاء

Fasl-e Ketâb, Chief Editor M. Ajoudani

P.O. Box 387, London W5 3UG England, U.K

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by
The Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XI):

Seyyed Hossein Nasr, Jamshid Behnam
Vida Behnam, Ahmad Ashraf and
Shahrokh Meskoob

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Guity Azarpay, University of California, Berkeley
Peter J. Chelkowski, New York University
Richard N. Frye, Harvard University
M. Dj. Mahdjoub
S. H. Nasr, George Washington University
Roger M. Savory, University of Toronto
Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center,
dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

*The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the
Internal Revenue Service Code.*

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1992
by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals, \$20.00 for students,
and \$55.00 for institutions.**

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00
for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

CALENDAR CONVERSION TABLES

Hijri Shamsi (Solar)-Hijri Qamari (Lunar)-A.D. Gregorian
Shamsi 1250-1400/Qamari 1288-1443/A.D. 1871-2020

With a Supplement
Hijri Qamari (Lunar)-Gregorian
Hijra 1-1288/A.D 622-1871

BY

Ibrahim V. Pourhadi

New Edition

Foundation for Iranian Studies

1993

Contents

Iran Nameh

Vol. XI, No. 4, Fall 1993

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

The Origins of Literary Persian

Gilbert Lazar

A Bridge Over the River Suren

Nader Naderpour

Race, Religion, Language: Three Conceptualizations of
Collective Identity in Iran

Ahmad Karimi-Hakkak

The Main Themes in The Literature of
the Constitutional Movement

Mashallah Ajoudani

The First Paper Money in Iran

Ali Sharghi

Civil Society, Democracy, and Colonialism: A query About
Iran's Future

Gholam Reza Afkhami

The Origins of Literary Persian*

Gilbert Lazard

It has been known for more than a hundred years that New Persian is the direct continuation of Darius's Old Persian through Middle Persian, whose main representative is Pahlavi. Originally the Persian language was the language of Fars, in south-west Iran. However, it was in the extreme north-east, in Transoxiana, that new Persian first appeared as the language of literature, with the brilliant poetry of Rudaki and the succeeding poets. It is obvious that during the Sasanian era, Persian both as a colloquial language and as the language of religion, literature, government, and all official activities, rapidly spread toward the North and East of Iran. Following the Arab conquest, it continued to spread out as the main colloquial language of the Muslim conquerors. Thus in most of the Northern provinces of Iran, Persian superseded Parthian, the former language of those regions.

At the same time it borrowed many words from Parthian and was also strongly influenced by Soghdian language. Eventually, therefore, the Persian language used in the North was perceived as being somewhat different from the original language which remained in use in the South, and was thus given a new name. As this language was used in the Sasanian capital, it was named *dari*, or the language of the court, or *parsi dari* [court Persian], in contradistinction to the Persian of Fars. Literary new Persian, in its outset, was Northern Persian, or *dari* Persian, as it was commonly called in the tenth and eleventh centuries. Thus, the new Persian language is heir to both Old Persian (through Pahlavi) and Parthian, just as the great Persian literature is heir to both Pahlavi literature and Parthian poetry.

* Abstracts marked by an asterisk have been prepared by the author. Others have been prepared by *Iran Nameh*.

A Bridge Over the River Suren

Nader Naderpour

Hedayat's inimitable influence on Iran's literati has remained unaffected over the years. The reason is his complex personality and extraordinary effect on the structure and direction of literary thought in modern Iran. Although there are many ways in which his personality and his work may be studied, this essay focuses on Hedayat's "national feeling": his attitude toward Iran and the Persian language.

Iranian (and perhaps all) writers and poets, including those who constitute the highest peaks of our literary achievement, fall in three categories: those who articulate the present (Sa'di, Hafez), those who forego the present in favor of the future or the past (Ferdowsi), and those whose trek is timeless (Khayyam, Nezami, and Rumi). For most Iranian writers, the past has been the favorite intellectual abode. They denigrate the present in order to prepare the ground for eulogizing the past. Their motive seems to be nationalism. Hedayat is the example *par excellence* of this genre.

There are two reasons for this attitude. The first is a profound anti-Arabism that goes back to the 2nd century AH and has remained one of the strongest national forces throughout the Iranian history. The second is a propensity toward the West, which, at least since the Constitutional Revolution, has been a force propelling the "Aryan Iran of yesterday" toward a "European Iran of tomorrow."

The divide between the pre-Muslim and Muslim Iran in Hedayat's writings is symbolized by the River Suren. In *Parvin Daughter of Sasan* a fateful combat between Arabs and Iranians is enacted on a bank of the Suren, which ends in Arab victory, signaling the fall of Iran. In *Būf-e Kūr*, the ethereal girl in pre-Islamic Iran turns into the *Lakkateh* as soon as she crosses the river to the Islamic period.

Interestingly, Hedayat's anti-Arab disposition does not spill over to his language. He was never a "purifier" of Persian. Rather, he saw the Persian language as the common heritage of all Iranians regardless of national boundaries. For him, the water that passed through the Suren was also a symbol of this language, carrying the glory of Iranian culture for the ages that lay ahead in the future. In the light of his intransigence toward the Arabs, on one hand, and his liberal attitude toward Persian, on the other, the question remains: Is it possible to consider Hedayat a "fanatic nationalist"?

Race, Religion, Language: Three Conceptualization of Collective Identity in Iran*

Ahmad Karimi-Hakkak

Based on literary evidence, this essay surveys the emergence and transformations of the concept of ethnic identity in Iranian culture since the advent of Islam. It focuses on three originary moments in the process of group identity formation, and argues that, once more in the last decades of the twentieth century, that concept is being rethought.

The first historical moment occurred in the Iranian plateau during the early centuries of the Islamic era. Following the *Sho'ubiyyeh* movement, Iranians reconstructed their sense of ethnic belonging with an appeal to the Persian language, the primary distinction between them and their Arab overlords. The text that both reflects and fosters that conceptualization is the *Shahnameh* of Ferdowsi, a work in which two concepts of ethnic identity--a racial one belonging to the kings and heroes of ancient Iran, and a linguistic one proposed and promoted by the poet himself--are juxtaposed and contrasted. The linguistic identity eventually goes beyond defining the *Ajam* in contradistinction from the Arab, and helps transform Islam into a transnational belief system capable of accommodating plurality and propagating interethnic tolerance.

A second conceptualization of collective identity begins with the official adoption of Shi'ism as the national religion of Iran in the sixteenth century. Faced with Sunni Turks of Central Asia and of the Ottoman empire as an ascending "other," the Safavids forge and foster a religion-based concept of collective identity which integrates and/or subordinates language and race in a new and primarily religious system of conceptualizing its distinctness. While solidifying the basis of the Safavid state, this new identity separates Iranians from other speakers of Persian in India, in Afghanistan, and in Central Asia. This sense of ethnic identity is most evident in the texts of the *ta'zieh* and the popular tales woven around the stories of the *Shahnameh* or in imitation of its epic style.

Finally, with the penetration of the European idea of the nation-state into the Persian-speaking world, a modern way of conceptualizing collective identity emerges in Iran. Patriotic nationalism, replacing the earlier systems of conceptualizing collective identity, is essentially an amalgam of discordant elements in a precarious balance. As a part of its discourse, this new system tries to appropriate the cultural and literary heritage of all the speakers of Persian, including the Persian language itself, in the name of the modern country of Iran. The text that best illustrates this effort is Jamalzadeh's famous short story, "Persian is Sweet."

The essay argues at its close that in the aftermath of the dissolution of the Soviet empire, new efforts at identity formation appear to be underway, efforts which may well give rise to a new ascendance of the language component in the concept of ethnic identity among Iranians, Afghans and Tajiks.

The Main Themes in the Literature of the Constitutional Movement

Mashallah Ajoudani

Discussing the main themes and subjects recurring in the literature of the period during and immediately following the Iranian constitutional movement, the author refers to a number of well-known Iranian poets and provides, in some detail, the socio-political imperatives that led to the salient themes in some of their poetry. Beginning with the theme of "motherland," the author suggests that the new concept of Iran as a distinct national entity entered into Iranian consciousness during the latter part of the Qajar period and particularly during the constitutional movement. The Iranian awareness of the interrelated concepts of "motherland," "patriotism," and "nationalism" was partly a consequence of the increasing contact with the west and partly the result of the growing anti-colonial feelings among the Iranian intellectual and political elite. "Motherland" thus became the most prevalent theme in the poetry of this period, albeit with different connotations for different poets, all of whom shared the desire to arouse the nationalistic feelings of their compatriots. In this context, Iran's political impotence, its social and cultural decay, and its degradation in the hands of foreign powers were constantly compared to its glorious past. References to the pre-Islamic history of Iran, its epic heroes, and victorious kings and conquerors abounded in the poetry of this period.

The themes of "Popular sovereignty," "democracy," "rule of law," and "freedom" also dominated the works of such poets as Aref, Eshqi, Bahar and Farrokhi. For them, according to the author, the struggle against foreign domination and control could not be successfully waged until Iran's despotic political system was replaced by democratic institutions similar to those in the Western world. The rights of Iranian women, particularly their right to education and to the abandoning of the traditional veil, were also taken up by some of the more enlightened of these poets.

The necessity to acquire and adopt advanced Western scientific and technological know-how was another major theme pursued by these poets. In most cases this theme was accompanied by broad and at times satiric comparisons between Iranian and Western societies, which inevitably involved references to political and social issues.

The First Paper Money in Iran

Ali Sharghi

Despite the commonly-held belief among many Westerners, paper money was not first introduced in a European country but in elsewhere in the world. Indeed, it was introduced in Iran almost 700 years ago. The first known reference to this event, in a Persian document, is found in a historical account written by the famous Persian historian Vassaf, and the first such reference in English is in Sir John Malkolm's *History of Persia* published in 1815. More specifically, and in an article published in 1892, entitled "Banking in Persia," Joseph Robino, the president of the Imperial Bank of Persia, stated that as early as the 13th century, and "long before they [paper money] were thought of in Europe," Iranians had attempted to introduce bank notes in their country.

In fact, it was in 1294 A.D., in the midst of a serious financial crisis during the reign of Kaikhatu of the Ilkhanid dynasty, when "nothing in the shape of gold or silver remained in the treasury of the Shah," that the idea of issuing *chaw* or paper money was proposed by one of the advisors to Kaikhatu's grand vizier. A *yerligh*, imperial command, was issued in the same year, which ordered all the gold and silver smiths to close up their shops, prohibited the manufacture of gold or silver items and their use in all transactions, and declared that *chaw* would henceforth be the legal tender in the country.

According to *Tarikh-e Vassaf* [History of Vassaf], the bank note or *chaw*, for which all gold and silver had to be exchanged, was a rectangular piece of paper, made of the inner bark of the Mulberry tree, on whose top side appeared the names of God, the Prophet and the emperor. The date of the issue and the value of the note appeared in a circle at the center of the note. A note warning all would-be counterfeiters of the dire consequences of their act appeared at the bottom of the note.

Tabriz, where the main *chaw* house was established, was the first city to print these notes which were also printed in a number of other Iranian cities and towns. The popular reaction to the new tender was less than enthusiastic. Many shopkeepers and artisans closed their businesses rather than accept the notes. The notes, therefore, were immediately depreciated and fell to one tenth of their face value. Within days, fearing a full-fledged public revolt and further deterioration of the economy, the royal edict was rescinded and the *chaw* houses closed down. However, Iran's revolutionary innovation, which did not come to fruition seven centuries ago, eventually helped change the whole concept of banking and commerce of the world.

Civil Society, Democracy, and Colonialism: A Query About Iran's Political future*

Gholam Reza Afkhami

The article discusses the genealogy of civil society and democracy within the nation-state frame of reference and suggests the following:

1. The development of civil society has been a precondition of Western democracy.

2. Civil society came into existence, among other things, as a result of processes that led to the subjective and objective precedence of the social system over the political system.

3. Colonial conditions (whether direct or indirect) invariably causes the precedence of the political system over the social system, thus reversing the democratic process.

4. Colonialism is the natural state of relations among high-tech and low-tech countries under conditions of relatively advanced technology. Hence, neither revolutions nor political positioning change the essentials of colonial relations.

5. The historical context for the political imposition of colonial relations is the nation-state. Concurrently, nation-state is the framework for fighting against colonialism. All Third World countries, including Iran, have gone through several historically determined stages of anti-colonial struggle.

6. Recently, technological requirements in the developed countries have come into conflict with nation-state's traditional economic, cultural, and political boundaries. Since major concepts dealing with political structure and process in the Third World are results of the colonial experience, it is likely that the weakening of the aforementioned boundaries in the West will lead to their weakening in the Third World as well. Given the demise of Marxism-Leninism and historical alienation of various types of religious fundamentalism, the (perhaps mandatory) weakening of nation-state problematizes the theoretical bases of many concepts that in recent times have been developed and materialized within the nation-state framework, including freedom, equality, justice, social welfare, human rights, and the like. Furthermore, the possible weakening of nation-state may cast serious doubt on the efficacy of anti-colonial struggle.

7. Any serious analysis of the political future of Iran (and perhaps other Third World countries) should at least consider the implications of these questions critically.