

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

- | | |
|--|---------------------|
| تخلیلی از تاریخ و تاریخ‌نگاری دوران صفویه | راجر سیوری |
| میرزا فتحعلی آخوندزاده: بنیانگذار نقد ادبی در ایران | ایرج پارسى نژاد |
| مروری بر آثار مهرداد بهار | حمید محامدی |
| مسئله اشتغال زنان در جمهوری اسلامی ایران | فاطمه مقدم |
| | گزیده‌ها |
| اوضاع دینی ایران در دوران صفویه | ذبیح آله صفا |
| تبار و کیش صفویان | احمد کسروی |
| | نقد و بررسی کتاب: |
| در باره سیاست و اجتماع (علی بنوعزیزی، شاهرخ مسکوب) | حورا یاورى |
| «ادبیات کلاسیک ایران» (ویلر تاکستون) | محمد رضا قانون پرور |
| عمران خوزستان (ع. ر. انصاری، ح. شهمیرزادی، ا.ع. احمدی) | کاوه احسانی |
| «منصور حلاج» (لویی ماسینیون) | مهدی امین رضوی |

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۷۴

مقاله‌ها:

- | | | |
|-----|-----------------|--|
| ۲۷۷ | راجر سیوری | تحلیلی از تاریخ و تاریخ نگاری دوران صفویه |
| ۳۰۱ | ایرج پارسى نژاد | میرزا فتحعلی آخوندزاده: بنیان گذار نقد ادبی در ایران |
| ۳۲۱ | حمید محامدی | مروری بر آثار مهرداد بهار |
| ۳۴۹ | فاطمه مقدم | مسئله اشتغال زنان در جمهوری اسلامی |

گزیده ها

- | | | |
|-----|--------------|---------------------------------|
| ۳۷۲ | دبیح اله صفا | اوضاع دینی ایران در دوران صفویه |
| ۳۷۷ | احمد کسروی | تبار و کیش صفویان |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------------|--|
| ۳۸۷ | حورا یاوری | درباره سیاست و اجتماع (علی بنوعزیزی، شاهرخ مسکوب) |
| ۴۰۱ | محمد رضا قانون پرور | «ادبیات کلاسیک ایران» (ویلر تاکستون) |
| ۴۰۳ | کاوه احسانی | عمروان خوزستان (ع. ر. انصاری، ح. شه میرزادی، ا.ع. احمدی) |
| ۴۱۰ | مهدی امین زئوی | «منصور حلاج» (لویی ماسینیون) |
| ۴۱۶ | | ایران به زبان عکس‌ها |
| ۴۱۹ | حامد شهیدیان | نامه ها |
| ۴۲۱ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| ۴۲۳ | | اصلاحات شماره ویژه اقتصاد |
| | | فشرده مقاله ها به انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد
Fascicle 3, Volume VII

دفتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dastūr al-Afāzel*)
Fascicle 2 (*Dastūr al-Afāzel* - Dehqān I)
Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603
COSTA MESA, CA 92626
Tel: (714) 751-5252
Tel: (714) 751-4805

راجر سیوری

تحلیلی از تاریخ و تاریخ نگاری دوران صفویه*

شاید اگر این گفتار به فارسی بود عنوان «تاریخ چیست؟»، یا از آن اندکی متواضعانه تر «تاریخ نگاری چیست؟»، را نیز می توانستیم برای آن برگزینیم. اگرچه شخصیتی چون هانری فورده تاریخ را «یاوه» خوانده است، من انرض را بر این می گذارم که از مطالعه تاریخ سودی بر می آید. در یونانی واژه تاریخ به معنای «جست وجوی دانستنی ها» است.^۱ جمله مصطلح «تازه چه خبر؟» در فارسی نیز همین معنا را می رساند. در واقع تاریخ چیزی جز دانش، یا خبرهایی نیست که به شکل روایت نوشته شده باشد.

در این گفتار هدف من بررسی علل بی عنایتی آشکاری است که، دست کم تا دوران اخیر، نسبت به تاریخ دوران صفویه به چشم می خورد. در این بی عنایتی، تاریخ نگاران ایرانی و خارجی را یکسان می توان متهم کرد و گناهکار دانست. اما برای پرداختن به علل این بی اعتنائی ابتدا به مروری بر تحول تاریخ نویسی، هم در ایران و هم در دنیا، تا آنجا که به تاریخ دوران صفوی ارتباط پیدا می کند، نیازمندیم.

* این نوشته ترجمه سخنرانی دکتر راجر سیوری، استاد ممتاز تاریخ در دانشگاه تورانتو، کانادا، به زبان انگلیسی است که در ۱۶ مارس ۱۹۹۵ در برنامه سخنرانی های نوروزی ستادان ممتاز ایران شناسی - که هر ساله به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج و شنگتن آمریکا در این دانشگاه برگزار می شود - ایراد شد.

اهمیت صفویه در چیست؟

تأسیس حکومت صفویه در سال ۱۵۰۱ میلادی، همانند حمله اعراب در قرن هفتم و هجوم مغول در قرن سیزدهم میلادی، نقطه عطفی در تاریخ ایران بود. اول این که برای نخستین بار پس از گشودن و مسلمان کردن ایران به دست اعراب، همه سرزمین ایران، یعنی سراسر "ایران‌شهر"، یکپارچه زیر فرمان یک پادشاه ایرانی قرار می‌گرفت، در حالی که در طول نخستین هشت سده و نیمی که از حمله اعراب گذشت خلفای عرب، سلاطین ترک و یا خان‌های مغول بر ایران حکومت رانده بودند. تنها استثنا دورانی است که مینورسکی آن را "میان‌پرده ایرانی" خوانده است؛ دوران پادشاهی آل بویه بر بخشی بزرگ از سرزمین ایران که از سال ۹۴۵ تا ۱۰۵۵ میلادی به درازا کشید. پادشاهی صفوی، با اعاده حاکمیت ایران، هویت مشخصی را نیز برای ایرانیان زنده کرد؛ همان هویتی را که حافظ فرمانفرمایان آن را "ایرانیت" (Iranism) نامیده است. البته این احساس هویت را با ایدئولوژی ملت‌گرایی که پدیده‌ای معاصر است یکی نباید پنداشت. در این مورد بی‌مناسبت نیست به این نکته اشاره کنم که بیشتر نویسندگان شماره‌های اخیر *ایران نامه* که به "هویت ایرانی" اختصاص یافته بود،^۳ گرچه در باره اهمیت زبان فارسی در پاسداری از هویت ایرانی هم‌رای اند، همگی ناچار به استفاده از یک واژه عربی برای مفهوم مورد نظر شده‌اند.

دوم آن که شاه اسماعیل شیعه اثنی عشری را مذهب رسمی کشور کرد. در واقع، برای نخستین بار در تاریخ اسلام یکی از کشورهای مهم اسلامی چنین گامی را برمی‌داشت.^۴ انگیزه شاه اسماعیل در این مورد هم رنگی مذهبی داشت و هم از یک مصلحت‌بینی سیاسی سرچشمه می‌گرفت. این مصلحت‌بینی خود از دو عامل ناشی می‌شد: یکی علاقه به جداکردن ایران از همسایگان قدرتمند و سنی‌مذهب - یعنی ترکان عثمانی در شمال باختری و ازبکان در شمال خاوری - و دیگری بهره‌گیری از یک ایدئولوژی پویا و نیرومند برای همسو ساختن و بسیج کردن مردم ایران در برابر دشمنان. انگیزه شاه اسماعیل هرچه بود، این گام برای آینده ایران پیامدهایی ژرف داشت. به گفته توفین بی در اثر معتبرش، *A Study of History* [بررسی تاریخ]: «احیای انقلابی و غیر منتظره تشیع به عنوان یک عامل توانمند به دست [شاه] اسماعیل یکبارزه و به گونه‌ای باورنکردنی مسیر تاریخ اسلام را دگرگون کرد.»^۵ به اعتقاد توفین بی: «متملاً به استثنای لنین، مشکل بتوان در تاریخ به یک رهبر سیاسی این چنین انقلابی برخورد.»^۶

سوم، نباید فراموش کرد که ایران، در دوران بزرگ‌ترین پادشاه صفوی، شاه‌عبّاس کبیر، به درجه‌ای از قدرت و ثروت رسید که در تاریخ پس از اسلام ایران بی‌مانند بود. پس از بیرون راندن عثمانیان و ازبکان - که به هنگام ضعف حکومت در دوران سلطان محمدشاه قلمرو صفویان را مورد تاخت و تاز قرار داده بودند - شاه‌عبّاس تمامیت ارضی ایران را باز گرداند و با رایج کردن اقتصاد پولی در کشور و تشویق بازرگانی خارجی، اقتصاد سنتی کشور، یعنی زراعت و دامداری، را گسترش داد و بر ثروت ایران افزود. توفیق شاه‌عبّاس در این زمینه‌ها مدیون کوشش او برای ایجاد جامعه‌ای چندفرهنگی و تأکیدش بر مسالمت و مدارای مذهبی بود. او از این راه موفق به تشویق و بسیج بازرگانان غیرمسلمان شد - بازرگانان یهودی و هندی در تجارت داخلی و بازرگانان ارمنی در تجارت خارجی - از توانایی‌ها و مهارت‌های آنان بهره‌گیری کرد. رونق جاده ابریشم، که شاه‌عبّاس آن را به‌انحصار خود درآورد، یکی از «بزرگترین دستاوردهای او در کار تشکیلاتی و سازماندهی» شناخته شده است.^۷ بازشدن راه آبی بین اروپا و هند از راه دماغه امید نیک دولت‌های اروپایی، به ویژه پرتغال، انگلیس و هلند، را برای کنترل بازرگانی پرسود در خلیج فارس، هندوستان و خاور دور به رقابت با یکدیگر برانگیخت. شاه‌عبّاس توانست از این رقابت به سود ایران بهره‌گیرد. در سال ۱۵۹۸ میلادی، شاه‌عبّاس پایتخت خود را از قزوین به اصفهان انتقال داد و شهری نو که در خور اقتدار صفویه باشد در کنار اصفهان کهن بنا کرد. دو شاهکار معماری دوران صفویه، مسجد شاه و مسجد شیخ لطف‌آله اصفهان نیز در زمان همین پادشاه به پایان رسید. هنرها و صنایع دستی دیگر نیز در دوران او رونق گرفت، از آن جمله قالی بافی، نساجی (گفته‌اند که در این زمان در حدود ۲۵,۰۰۰ بافنده به تولید نفیس‌ترین انواع مخمل و پارچه‌های زربفت مشغول بوده‌اند)، سفالگری و فلزکاری. هنرهای زیبا، از جمله نقاشی و تذهیب کتاب نیز، که میراث دوره تیموریان بود، با حمایت دربار صفوی رونقی تازه یافت.

شاه‌عبّاس روابط دیپلماتیک کشور را، بر پایه احترام متقابل، با فرمانروایان همسایه ایران مانند امپراتوران مغول، شاهزادگان مسکو و خان‌های تاتار کریمه و همچنین با پادشاهان کشورهای بزرگ اروپایی چون انگلیس، اسپانیا و پرتغال گسترش داد. بنابر این، چنداز شگفت‌آور نیست اگر شاردن دوران حکومت شاه‌عبّاس را دورانی طلایی نامیده است.

به گفته او «با مرگ این پادشاه بزرگ دوران بزرگی ایران هم به پایان رسید.»^۸ واقعیت این است که کشور در مانده دوران صفویه دیگر به آن میزان از قدرت سیاسی و نظامی، پیشرفت‌های اقتصادی، ثبات و امنیت داخلی و شکوفایی هنری که در دوران شاه عباس حاصل شده بود نرسید.

اگر دوران صفویه در تاریخ ایران دارای چنین اهمیتی است و گرنه «این پادشاهان صفوی بودند که ایران را به عرصه تاریخ جهان بازگرداندند»^۹ چرا تاریخ این دوران تا نزدیک به نیم قرن پیش مورد غفلت و بی‌عنایتی تاریخ‌نگاران داخلی و خارجی بود؟ نخست به مورخان خارجی پردازیم. تا سال‌های اخیر، آثار غربی در باره جهان اسلامی بیشتر به دست محققانی نوشته می‌شد که تخصصشان بیشتر در زمینه کشورهای عربی و امپراطوری عثمانی بود. این محققان زبان فارسی نمی‌دانستند و، همانگونه که هاجسون اشاره کرده است اگر انسان زبان عربی را به عنوان نقطه آغاز برگزیند، بدیهی است که جای ایران در حاشیه صحنه اصلی خواهد بود.^{۱۰} کارل براکلمن، در *History of the Islamic Peoples and States* [تاریخ ملت‌ها و دولت‌های اسلامی] تنها ده صفحه را به دوران صفویه، اختصاص داده است آن هم در قالب تاریخ عثمانی.^{۱۱} سرهمیلتون گیب، عرب‌شناس برجسته انگلیسی، در مقاله‌ای در باره تاریخ نگاری اسلامی، که در ضمیمه جلد اول دانشنامه اسلام [Encyclopaedia of Islam] (۱۹۳۸م) منتشر شد هیچ اشاره‌ای به تاریخ نگاری دوران صفوی نمی‌کند. حتی ایران‌شناس نامداری چون ای. جی. براون دیدی تحقیر آمیز نسبت به تاریخ صفویه داشت:

تاکید بیش از اندازه بر مقولات نظامی در تواریخی مانند تاریخ عالم آرای عباسی این گونه آثار را برای خواننده‌ای که به مسائل نظامی علاقه خاصی ندارد ملال آور می‌کند.^{۱۲}

البته علاقه شخص براون در جای دیگر و معطوف به ادبیات و شرایط مذهبی و اجتماعی ایران بود،^{۱۳} و، برخلاف توماس هاردی، عقیده نداشت که «جنگ دستمایه یک تاریخ جذاب است».^{۱۴}

در سده‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی وضع رو به بهبود رفت. در سال ۱۹۳۲، *Chah 'Abbas: sa vie, son histoire* [زندگی و تاریخ شاه عباس] اثر لوسین بلان (Lucien Bellan) منتشر شد که تا امروز تنها زندگی نامه یک پادشاه صفوی است که در مغرب زمین نوشته شده. دریغ که ارزش این کتاب برای

پژوهشگران چندان نیست زیرا مؤلف آن از تذکره‌ها و تواریخ فارسی که به یقین مورد استفاده او بوده اند نامی نبرده است. در سال ۱۹۳۴، توین بی «مطالعه‌ای در تاریخ» را، که پیشتر به آن اشاره شد، منتشر کرد. با انتشار کتاب والتر هینتز *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* [حرکت ایران به سوی کشورملت در قرن پانزدهم] و ترجمه ولادیمیر مینورسکی از *تذکره الملوک*، همراه با حواشی و یادداشت‌های مترجم، در سال ۱۹۴۳، بررسی تاریخ صفویه از سوی پژوهشگران غربی جهشی چشمگیر گرفت. گرچه هینتز با ارائه این فرض که تبار خاندان صفوی احتمالاً به اعراب می‌رسید راهی خطا پیموده بود، برای نخستین بار گاه‌شماری معتبر در باره دوران آغازین صفویه به دست می‌داد. پیش از انتشار *دستور الملوک* در سال ۱۳۴۶ به همت محمد تقی دانش پژوه، *تذکره الملوک* تنها اثر موجود در باره دستگاه اداری صفویه بود. این اثر نه تنها بیشتر مشاهدات شاردن را تأیید کرد بلکه بر آگاهی ما در باره نهادهای سیاسی و اداری دوران صفویه افزود. پژوهشگران روسی، از جمله پتروشفسکی، نیز جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی این دوران را بررسی‌دند. در سال ۱۹۵۸ اثر سودمند لارنس لاکهارت زیر عنوان *The Fall of the Safavid Dynasty and the Afghan Conquest of Persia* [انقراض سلسله صفویه و تسلط افغانه بر ایران] منتشر شد.^{۱۶} به این ترتیب، تا دهه ۱۹۶۰ چهارچوب تاریخی دوره صفوی و خطوط اصلی پژوهش در این زمینه کمابیش مشخص گردید.

اگر به پیشینه کار مورخان ایرانی در این دوره نیز بنگریم با چشم‌انداز مشابهی روبرو می‌شویم: صحرایی کمابیش برهوت و مسطح که تنها با چند قله مرتفع نشان خورده است. در سال ۱۳۰۶ احمد کسروی با انتشار سه مقاله اساسی پیشگام در بررسی تاریخ این دوره شد: *نژاد و تبار صفویه*، *صفویه سید نبوده اند و باز هم صفویه*.^{۱۷} کسروی در این نوشته‌ها تبارشناسی رسمی صفویه را که در *صفوة الصفا* و تذکره‌های پس از آن منعکس بود مردود دانست^{۱۸} و ثابت کرد که نیاکان شیخ صفی‌الدین، بزرگ طریقت صفوی، از بومیان ایران باستان بودند و جز نژاد آریایی نداشتند. امروزه، پژوهشگران تاریخ صفویه بر این هم رأی‌اند که خاندان صفوی از ساکنان کردستان ایران بوده‌اند. مقالات کسروی در مجله *آینده* که در اروپا در دسترس نبود منتشر شد. گرچه این نوشته‌ها در سال ۱۳۲۳ به صورت گسترده و با اصلاحاتی در یک، جلد منتشر

شد متأسفانه همچنان مورد غفلت بسیاری از محققان غربی قرار گرفت. از جمله این محققان زکی ولیدی توگان مورخ ترک بود که به استناد قدیمی‌ترین نسخه خطی *صفوة الصفا* به همان نتایجی رسید که کسروی سی سال پیش از او رسیده بود.^{۱۹} در همان زمان، توگان به ردّ این ادعای مورخان ترک که شاه اسماعیل اول از تبار ترک بوده است کوشید. اما این ادعا باز هم گاه به گاه در نوشته های مورخان ترک‌گرایی، چون دوید آیالون،^{۲۰} به چشم می خورد. مبنای این ادعا معمولاً این است که اسماعیل به ترکی آذری سخن می گفته - به ربانی که توین بی آن را «یکی از زبان های درباری» خوانده -^{۲۱} و به آن زبان، ب تخلص «خطایی»، شعر می سروده است.

پس از انتشار مقالات کسروی، نسلی گذشت تا اثر معتبر دیگری در باره تاریخ صفویه نگاشته شد. این اثر همانا *زندگانی شاه عباس اول* به قلم نصرآله فلسفی بود که در چهار جلد بین سال های ۱۳۳۴ و ۱۳۴۰ - و در پی مقاله راه‌گشای همین نویسنده در باره نبرد ایران و عثمانی در چالدران (۱۵۱۴م) - در تهران منتشر گردید.^{۲۲} چند سالی بعد، کتاب جامع لطف آله هنرفر، *کنجینه آثار تاریخی اصفهان*، نیز به چاپ رسید.

با این همه، در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ پژوهشگران ایرانی از راه تصحیح و چاپ متون و فرامین و دیگر اسناد تاریخی این دوره به پیشبرد مطالعات تاریخی صفویه خدمتی شایان کردند و در همان حال راه را برای پژوهش محققان غربی در همین زمینه هموارتر ساختند. این پژوهشگران ایرانی در باره تاریخ نیز در نشریات معتبر علمی مقالاتی می نوشتند. *بررسی های تاریخی* که به همت ستاد ارتش ایران از سال ۱۳۴۵ به بعد منتشر می شد از جمله نمونه های ارزنده این نشریات بود. در همین سال ها در ماهنامه *سخن* نیز نوشته هایی «در باره تاریخ‌نویسی در ایران منتشر می شد. ماهنامه *یادگار*، که «حرکتی توانا در زمینه بررسی علمی تاریخ» بود، بیش از پنج سال انتشار نیافت.^{۲۳} در زمینه کتابشناسی نیز کار ایرج افشار کاری بی مانند بود و همچنان مانده است.

برای یافتن پاسخی به این پرسش که «چرا تاریخ صفویه تا دوران اخیر مورد بی‌اعتنایی بوده است» از نوشته های دو مورخ معاصر ایرانی یاری جسته ام: «نکاتی چند در باره مشکلات تاریخ‌نویسی در ایران» از حافظ فرمانفرمایان و «انحطاط تاریخ نگاری در ایران» از فریدون آدمیت.^{۲۴} فرمانفرمایان تاریخ‌نویسی در باره ایران را به چهار طبقه تقسیم می کند: وقایع نامه ها یا تواریخ ایام؛ تواریخی که به قلم مأموران سیاسی غربی نوشته شده است؛ نوشته هایی تاریخی،

اثر برخی از مستشرقان؛ و آثار دانشمندان «متبحر در هنر ایران». فرمانفرمائیان در این نوشته به انتقاد از وقایع نگاران عمده ایران در سده نوزدهم می پردازد زیرا به اعتقاد او آنان کمابیش از سبک و شیوه اخلاف خود تبعیت می کردند و نوشته هایشان آکنده از تعقید و تکلف و اطناب بود که اغلب مانعی برای دست یابی به گنه رویدادهای تاریخی است.^{۲۵} در این مورد وی را با ای. جی. براون باید هم‌رای شمرد زیرا او نیز اعراب را در تاریخ نگاری از ایرانیان برتر می داند و از هیچ متن تاریخی که به قلم ایرانیان «در شش تا هفت قرن گذشته نوشته شده است» به احترام یاد نمی کند.^{۲۶} به اعتقاد وی تاریخ و صاف، که در دوران مغول نگاشته شد: «تأثیری بسیار منفی بر مورخان بعدی ایرانی گذاشته است».^{۲۷}

در رده «تواریخی که به قلم مأموران سیاسی مغرب زمین» نوشته شده است، فرمانفرمائیان به سه مورخ انگلیسی که آثاری در باره تاریخ ایران نوشته اند اشاره می کند: سرجان ملک، آر. جی. واتسون، و سر پرسی سایکس.^{۲۸} اهمیت واتسون برای تاریخ نگاران دوره صفویه چندان نیست زیرا کارهای او بیشتر در باره عصر قاجار تا سال ۱۸۵۸ میلادی بوده است، گرچه این سخن او که حتی در میانه سده نوزدهم نیز بیشتر ایرانیان خاندان صفوی را به «سیادت و کرامت»^{۲۹} می شناخته اند، قابل توجه است. به اعتقاد فرمانفرمائیان کار این هر سه مورخ امروز «از هیچ لحاظ کمترین ارزشی ندارد».^{۳۰} اما داوری آدمیت در باره ملک، و یکی دیگر از مورخان قرن نوزدهم انگلیس، سرکلمنتز مارخام^{۳۱}، که تاریخی در باره ایران نوشته، کاملاً منفی نیست. به نظر آدمیت نوشته های این دو:

حداقل این فایده را داشت که کسانی دانستند تاریخ را به سبک دیگری جز آنچه در ایران متداول بود می توان نگاشت. با این که هیچ کدام از آن دو مؤلف خبره فن تاریخ نبودند آثارشان از تاریخ های معمولی فارسی با معنی تر بود.

جان امرسون راجع به تاریخ ملک می نویسد که «با توجه به این واقعیت که کتاب در آغاز قرن نوزدهم نوشته شده از بسیاری جهات، و برخلاف انتظار، نوشته ارزشمند ای است» او همچنین به این نکته اشاره می کند که ملک از منابع ایرانی و غربی هر دو بهره جسته است.^{۳۲} به اعتقاد هاجسن، در پژوهش های غربیان در قرن نوزدهم سه جریان اصلی را می توان از یک دیگر تمیز داد: (۱) بررسی در باره امپراطوری عثمانی از دید تاریخ دیپلماتیک؛ (۲) سنت مأموران اداری انگلیس در هند؛ و (۳) کارهای محققان سامی که بسیاری از آنان از راه زبان عبری به

آموختن زبان عربی می‌پرداختند و تخصصشان بیشتر در زبان شناسی بود. افزون بر این، هاجسن به دو جریان فرعی نیز در این مورد اشاره می‌کند: نوشته‌های پژوهشگران فرانسوی که به مطالعه در اسپانیا و آفریقای شمالی علاقمند بودند و آثار محققان روسی در باره تاریخ آسیای میانه. اما، ب. اعتقاد او هیچ‌یک از این جریان‌ها نواحی بین‌النهرین و ایران را در بر نمی‌گرفت.^{۳۴} در این جا اشاره به این نکته هم بی‌مناسبت نیست که لرد کرزن افتخار «بهترین و دقیق‌ترین بررسی در باره ایران را، که از صد صفحه تجاوز نکند، نصیب الیزه رکلو (Elisee Reclus)، نویسنده فرانسوی، می‌داند که در سال ۱۸۷۶ اثر بزرگ خود را تحت عنوان *Géographie Universelle* [جغرافیای جهانی] در پاریس منتشر کرد.

انتقادهای فرمانفرمایان از تاریخ‌نویسان ایرانی را باید در مقایسه با حملات تند آدمیت به آنان ملایم دانست. آدمیت تاریخ ایران را به دو دوره تقسیم می‌کند: تاریخ ایران باستان و تاریخ ایران اسلامی. جملات آغازین نوشتار آدمیت مؤید تندی انتقاد او است:

با وجود آن که تاریخ ما قدیم است و در نتیجه مباحث مطالعات تاریخی گسترده و با آن که در رشته تاریخ نویسی سنت دیرین داریم، و به علاوه یک صد و پنجاه سال می‌گذرد که با دانش و مدنیت غربی کم یا بیش آشنایی یافته ایم، فن تاریخ پیشرفت منظمی نکرده است، و معدل کارنامه مورخان ما بی‌مقدار است. نه تنها از نظر روش علمی تحقیق تاریخ نقص‌های عمده و اساسی وجود دارد بلکه با مسائل تاریخ نگاری جدید و اسلوب نقد رشته‌های مختلف تاریخ، نظریه‌های گوناگون تفکر تاریخی آشنائی درستی ندارند.^{۳۵}

تأیید آدمیت از برخی از «مورخان نامدار» دوران ایران اسلامی، مانند طبری، بیرونی، ابن خلدون، ابن الاثیر، بیهقی و رشیدالدین، این تعمیم کلی او را تا حدی تعدیل می‌کند. اما این تأیید استثنایی بر اصل است و آدمیت بلافاصله می‌افزاید که از قرن چهاردهم تا نوزدهم «فن تاریخ چون رشته‌های دیگر دانش و هنر به پستی گرائید.» به اعتقاد او این دوران را «دوران انحطاط و فترت تاریخ‌نویسی می‌توان نام نهاد.» چرا؟ برای آن که:

رویم رفته در این مدت نه سنجش تاریخی در کار بود، نه نقد و ارزش‌یابی منابع و نه نتیجه‌گیری تاریخی. وقایعی را بدون ارتباط علت و معلول سرهم می‌کردند، از ذکر حقایق

بسیاری (خواه از راه مصلحت اندیشی، خواه از ترس و به علت نالیمنی اجتماعی، و خواه از جهت عدم درک معنی واقعیات) چشم می پوشیدند.^{۳۶}

البته دو قرن ونیم دوران حکومت صفویان نیز جزیی از دوران مورد انتقاد آدمیت است، اما او لبه تیز حمله خود را به ویژه متوجه مورخان دوران صفوی کرده.

خاصه در عصر صفوی جنگ شیعه و سنی و استیلای خرافات پرستی عامل مهم تنزل تاریخ‌نویسی در ایران و عثمانی گردید و سیاست هردو کشور مسئول آن بود. تنزل افق فکری در آن دوره و بعد از آن به حدی رسیده بود که با وجود توسعه مراودات و مناسبات ایران و اروپا کمترین اثری از نهضت علمی و فرهنگی مغرب (رنسانس) در ایران مشهود نیفتاد و هیچ کس به عظمت جریان های علمی و فرهنگی دنیای غرب که در حال تکوین بود برنخورد. مجموع تواریخی که در آن دوران فترت و تا زمان قاجاریه نوشته شده آئینه سخافت فکری ادیبان و مورخان ماست. این تألیفات قطور به مثابه انبانه های پر از کاه پوسیده ای می‌باشند که مقداری دانه های گندم میان آن ها پراکنده شده است. کم ترین معایب این شیوه تاریخ نگاری اغراق گوئی های فراوان و مغلق نویسی و پرحرفی و فضل فروشی های بی‌خردانه است.^{۳۷}

آنان که بخشی قابل ملاحظه از عمر خود را صرف خواندن تواریخ صفوی کرده‌اند ممکن است تشبیه او از این تواریخ را به «انبان های پر از کاه پوسیده‌ای که مقداری دانه های گندم میان آن ها پراکنده شده است» چندان بی مورد ندانند. اما، به گمان من او در مجموع مرتکب همان گناهی شده است، که مورخان دوران صفوی را بدان متهم می کند: گناه اغراق گوئی.

آدمیت به مورخان غربی نیز به همان شدت می تازد:

از اکثر مؤلفان خارجی هم که فقط با مقدمات تاریخ و ادبیات ایران آشنائی دارند کاری ساخته نیست.^{۳۸}

به نسخه انگلیسی این مقاله^{۳۹} جمله زیر افزوده شده است:

به نظر ما، نوشته های ایران شناسان [مدرن] از لحاظ تاریخ نگاری ارزش چندنی ندارند، زیرا تنها معدودی از آنان در رشته تاریخ به تخصص رسیده اند.

شاید این بازتابی از آن جهان بینی ایرانی باشد که الیزه رکلو به عبارتی موجز بیان کرده است:

ایرانیان با غرور خاص خود و با آگاهی که به تمدن کهن خویش دارند، به مردم، کشورهای همسایه به دیده حقارت می نگردند زیرا آن ها را، در فرهنگ، در حد خود نمی دانند و تازه واردان به جهان متمتد می شمارند. در دید ایرانیان تمدن غربیان، به هر حدی از پیشرفت در زمینه های علم و هنر و صنعت رسیده باشد، تازه پا است و به هیچ روی نمی تواند با تمدن ایرانی پهلوی زند.^{۴۰}

هنگام آن است که ایرادهایی را که به تاریخ نویسی دوران صفوی گرفته می شود خلاصه کنیم و آنگاه به تجزیه و تحلیل این ایرادها بپردازیم. نخستین نقص گرفته شده بر تواریخ و وقایع نامه های دوران صفوی پر بودن آنان از انبوهی از جزئیات و رویدادهای بی اهمیت است و تهی بودنشان از دیدگاهی منبخص و قالبی روشن. دوم آن که در این وقایع نگاری ها از «بسیاری از رویدادها و اموری که ما نیازمند داشتن اطلاعاتی در باره آن ها هستیم غفلت شده است و اشاره های روشنگر در باره شرایط اجتماعی و مذهبی دوران مورد بحث تنها به ندرت و تصادف در آن ها به چشم می خورد.»^{۴۱} سوم، این تواریخ آکنده از ایهام، تکلف، پرگویی،^{۴۲} و همچنین اطناب، اغراق و تعقید اند.^{۴۳} چهارم، در این دوران تاریخ نگاری هنوز بخشی از ادبیات به شمار می آمده است. پنجم، در این تواریخ روشمندی غربی وجود ندارد. ششم، تاریخ نگاری این دوران از رهگذر جدال میان شیعه و سنی آسیب دیده است.

اما در باره ایراد نخست که وقایع نگاری دوران صفوی به سبب «پر بودن از انبوهی از جزئیات بی اهمیت و فقدان یک دیدگاه و قالب روشن» نقصی اساسی داشت. مثالی که ادوارد براون در تأیید این انتقاد می آورد *تاریخ عالم آرای عباسی* است که به ادعای او باید آن را نمونه ای از نوع تاریخ نگاری های «ملال آور» دوران صفوی دانست. ادعای براون در این مورد کاملاً خطا است، زیرا این کتاب نه تنها ملال آور نیست بلکه مؤلف آن، اسکندر بیگ، قالب کار خود را به روشنی بیان کرده و دقیقاً به آن وفادار مانده است. در واقع، بسیاری از محققان غربی *تاریخ عالم آرای عباسی* را نه تنها برترین تاریخ دوران صفوی می شمارند بلکه آن را از بسیاری جهات اثری منحصر به فرد می دانند. به گفته ج. ر. والش:

نوشته های این دو سده (یعنی سده های ۱۶ و ۱۷) چنان تحت الشعاع *عالم آرای* اسکندربیک قرار دارند که هر نوع مقایسه ای میان آنان بی معنا و بی تناسب به نظر می رسد به ویژه که یک طرف این مقایسه عظیم ترین کسار دوران اسلام و، با توجه به محدودیت های زمان خود، کاری کامل باشد.^{۴۴}

هاجسن نیز به درستی مطالب و بینش روانشناسانه *تاریخ عالم آرای عباسی* و به توجیهی که مؤلف آن به پی آمد وقایع دارد اشاره می کند.^{۴۵} ن. د. میخلمو-مکلای این اثر را «منبعی اصلی برای بررسی تاریخ ایران در ربع آخر سده شانزدهم و ثلث نخست سده هفدهم می داند و همچنین مآخذی بسیار ارزنده برای مطالعه تاریخ برخی از کشورها و نواحی همسایه ایران در همین دوره»^{۴۶} و سرانجام، آن لمبتون به برخی از ویژگی های منحصر به فرد *تاریخ عالم آرای عباسی* اشاره می کند و می نویسد که به خصوص روش آن در مورد زندگی نامه ها:

روشی کمابیش متمایز از روش معمول در آثار دیگر است و نشان می دهد که توجه مؤلف (به گونه ای کاملاً غیر متعارف) بیشتر معطوف به دولت، از دیدگاهی عملی و زینی است، و نه به جامعه اسلامی. در مطالب مربوط به زندگی نامه ها وزنی خاص به طبقت مذهبی داده نشده است. برعکس، توازنی میان طبقات سپاهی، مذهبی و دیوانی به چشم می خورد که می توان آن را تاحدی بازتاب تقسیم قدرت در جامعه دانست . . . ضوابطی که اسکندربیک، آگاهانه یا ناآگاهانه، در کار گزینش شخصیت ها به کار برده آشکارا با ضوابط متعارف در میان مورخان پیش از او متفاوت است: در مجموع او تنها کسانی را بر می گزیده که اعمالشان از نظر سیاسی و حکومتی اهمیتی داشته است و داده هایش هم در این موارد بیشتر مربوط به عزل و نصب آن ها است و نه تاریخ زایش و مرگشان.^{۴۷}

مروری بر این زندگی نامه ها به مورخ آگاهی های بسیار می دهد به ویژه در باره نظام اداری صفویه، اهمیت نسبی مقامات گوناگون حکومتی، و تغییرات در موازنه قدرت میان ترک و تاجیک و (از سلطنت شاه طهماسب به بعد) میان این دو و یک "نیروی سوم" شامل صاحب منصبان کشوری و لشکری که نه ترک بودند و نه تاجیک بلکه "غلامانی" از تبار ارمنی، گرجی یا چرکسی.

چنین ستودنی از *تاریخ عالم آرای عباسی*، به عنوان مهم ترین منبع تاریخ دوران صفویه، گرچه کاملاً بجا است اما از آنجا که تنها از قلم محققان غربی صادر شده مرا همیشه اندکی دچار بدگمانی کرده است. آیا هیچ مورخ ایرانی نیست که این داوری های تحسین آمیز را تأیید کند؟ اخیراً به چنین مورخی

برخورده ام و او کسی جز احمد کسروی نیست که به گمان من یکی از برجسته ترین تاریخ نگاران معاصر ایران است. او در مقاله ای تحت عنوان «تاریخ و تاریخ نگار»^{۴۸} به تحسین پلوتارخ، مورخ و زندگی نامه نویس یونانی سده نخست میلادی، پرداخته است زیرا این مورخ یونانی میان ایرانیان، یونانیان و رومیان فرقی نمی نهاده (برای مثال از اردشیر دوم به نیکی سخن گفته) گرچه ایرانیان دشمن یونانیان بودند،^{۴۹} از برشمردن جنایات و رفتار نکوهیده هم میهنان خود ابا نمی داشته و به بزرگ و کوچک یکسان می نگریسته است. به اعتقاد کسروی در میان همه مورخان ایرانی تنها دو کس چنین ویژگی هایی داشته اند: بیهقی، مورخ دوران غزنوی، و اسکندر بیگ. به گمان کسروی گرچه هدف اسکندر بیگ از ستودن دستاوردهای صفویان چه بسا پاداش سادی از شاه عباس هم بوده است، «با این همه در هیچ جا رشته راست گویی را از دست نمی دهد و گزاف گویی نمی کند و چیزی را پوشیده نمی دارد و بر دشمنان آن خاندان بی آزر می روا نمی شمارد. هرگاه در جایی کاری را ناستوده می داند و نمی تواند آزادانه به نکوهش پردازد باری ناخشنودی خود را نشان می دهد.» اما به گفته کسروی، در برابر این ها «هستند تاریخ نگارانی که جز چاپلوسی و ستایش گری خواست دیگری نداشته اند و در بند راست و دروغ نبوده اند. . . این است که به کتاب های اینان نام تاریخ نتوان داد. . . اینان می توانستند همچون بیهقی و اسکندر بیگ باشند. . . و اگر نمی توانستند به خاموشی گرایند.»^{۵۰}

در حدود بیست سال پیش من در باره ابوالفضل بیهقی به عنوان یک مورخ مطالبی نوشتم^{۵۱} که امروز مشابه آن را در مورد اسکندر بیگ به کار می برم. در آن مطالب به این نکته اشاره کردم که گرچه بیهقی یکی از بزرگ ترین مورخان ایران، و از جهاتی یک تاریخ نگار بی مانند، بوده است، تا کنفرانس بیهقی، که در سال ۱۳۵۰ شمسی در مشهد برگزار شد، مورد غفلتی شگفت آور قرار داشت. بیهقی بر اهمیت تاریخ نگاری دقیق و درست که بتواند برای خواننده باور کردنی و برای محققان قابل استفاده باشد تأکید داشت. متأسفانه، به اعتقاد من شمار چنین مورخان اندک است. بیشتر تاریخ نگاران حکایات در باره دیوان و فرشتگان و ارواح ساکن در صحراها و کوه ها و دریاها را ترجیح می دهند. این همه دال بر این نیست که بیهقی خود از سنت ایرانی حکایت پردازی در تاریخ پرهیز می کند. در واقع، همانگونه که بارتلد نوشته است بیهقی «کاملاً آگاهانه اثر خود را با چنین وقایع نامه هایی مقایسه می کند؛ با آثاری که در آن ها چیزی جز این نمی توان یافت که در فلان روز فلان سلطان فلان سردار را به

جنگ فرستاد؛ در فلان تاریخ به جنگ پرداخت یا با دشمن صلح کرد؛ بر دیگری پیروز گردید یا از او شکست خورد و عازم جایی دیگر شد.^{۵۲} در باره سبک بیهقی آراء مختلف است. سعید نفیسی سبک او را «کهنه و مغلط» می‌شمارد. انا من با مجتبی مینوی هم رأیم که تاریخ بیهقی را «نمونه انشایی مناسب زبانی دقیق و موجز» و سبک آن را «جان‌دار» خوانده است.^{۵۳} ایراد دوم براون در باره این که «اشاره های روشنگر در باره شرایط اجتماعی و مذهبی دوران مورد بحث تنها به ندرت و تصادف در آن‌ها به چشم می‌خورد» اعتبار بیشتری دارد و مورد تأیید فرمانفرمائی‌ان نیز قرار دارد:

پس از مطالعه دقیق تمام این اسناد خسته کننده در باره قتل و غارت نویسنده امروزی با زحمت بسیار احیاناً [می‌تواند] واقعیاتی چند را از سطور آن‌ها بیرون بکشد که احتمالاً ممکن است اماره و قرینه مبهمی از اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی مملکت به هنگامی که این تهاجمات و خونریزی‌ها به وقوع می‌پیوست به دست دهد.^{۵۴}

واقعیت این است که برای آگاهی یافتن به اوضاع و احوال اجتماعی ایران در دوران صفوی باید به نوشته های ستیاخان غربی رجوع کرد. لرد کرزن در *Persia and the Persian Question* [ایران و مسئله ایران] (۱۸۹۲) از هفتاد جهان‌گرد غربی که بین سال‌های ۱۵۰۰ و ۱۷۲۲ به ایران سفر کرده بودند نام می‌برد. به اعتقاد آدمیت «... سفرنامه های ستیاخان از معتبرترین مآخذ تاریخ اجتماعی به شمار می‌رود و کم‌تر جنبه ای از احوال اجتماعی ایران است که در آن‌ها منعکس نگردیده باشد»^{۵۵} در میان این جهان‌گردان ژان شاردن جایی برجسته دارد و سفرنامه او که زیر عنوان *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* [سفرهای شوالیه شاردن به ایران و دیگر ممالک شرقی] در ده مجلد در سال ۱۷۱۱ در آمستردام منتشر شد برای بررسی تاریخ دوران صفوی منبعی اساسی است. به اعتقاد مینورسکی:

شم سیاسی صائب او، آگاهی اش بر ظرایف آداب و عادات ایرانیان، و، مهم‌تر از همه، نگاه مساعد و بی‌غرضانه اش به مردمی که در باره آن‌ها می‌نوشت که چون نگه دیگر ستیاخان با تعصبات ملی و مذهبی آلوده نبود. کار او را در زمان خودش بی‌همتا کرده است.^{۵۶}

ارزنده ترین بخش های خاطرات شاردن بخش هایی است که در باره «جنبه های سیاسی، نظامی و اداری حکومت ایران» و «مذهب ایرانیان» نوشته شده است. آن بخش خاطرات راجع به مذهب جامع ترین و دقیق ترین توصیفی بود که تا آن زمان از شیعه اثناعشری در غرب منتشر شده بود. در واقع، شاردن نخستین کسی بود که به دشواری های حکومت کردن در کشوری اشاره می کرد که در آن مذهب رسمی تشییع بود؛ دشواری هایی که امروز نیز به چشم می خورند. مشکل بتوان بر مورخان ایرانی و غربی دوران صفوی خرده گرفت که چرا در کار خود از شیوه امروزی تاریخ نگاری که بر علوم اجتماعی متکی است بهره نمی گرفتند. به گفته ج. ر. التون، «تاریخ شاهزادگان و سیاست، جنگ و دیپلوماسی، اغلب ملال آور و نارسا شمرده می شود» پرسش این است که «چرا در باره مردمان عادی، زندگی بی نویان، کل جامعه، سخنی در تواریخ به چشم نمی خورد؟» به اعتقاد التون این ایراد هنگامی وارد است که شواهد و اسنادی برای چنین بررسی هایی در دسترس باشد:

بررسی های علمی در باره خانواده، طبقات، مشاغل، تحرک اجتماعی و مانند آن، که امروز مورد توجه است، تنها اندکی بیشتر از یک سده پیش به گونه ای منظم و قانون مندانه آغاز شد. قبل از آن، علاقه به این گونه بررسی ها نادر بود و به هر حال پایه ای علمی نداشت. جستجوی منابع جامع در باره این گونه مسائل که بتواند پاسخ گوی این علاقه باشد کوری عبث است و موزخی که در صدد جمع آوری ارقام و آمار در باره روندها و رویدادهای پیش از سال ۱۸۰۰ برآید با مشکلات بسیار روبرو خواهد بود. . . هر قدر هم آگاهی بر آمارساز و میر و تحرک جمعیت در دوران های گذشته مطلوب و سودمند باشد واقعیت این است که در مورد بخشی عمده از تاریخ جوامع بشری دانش ما در باره این گونه مسائل همیشه محدود خواهد ماند.

به سخن دیگر، خرده گیری بر وقایع نگاران دوران صفوی به خاطر نپرداختن به زندگی کشاورزان مفهومی جز این ندارد که مورخ وقایع روی نداده را واقعیت یافته تلقی کند.

سومین و چهارمین ایرادی که از مورخین دوران صفوی گرفته می شود در حقیقت مرتبط با یکدیگر است. این ایرادات در مجموع به سبک تاریخ نگاری این دوران، و به این واقعیت مربوط می شود که مورخان دوره صفوی تاریخ نگاری را اساساً شعبه ای از ادبیات و تمرینی در انشا نویسی تلقی می کردند. اتا، ادوارد هاید (Edward Hyde)، ارل کلارندون، نامی ترین مورخ سده ۱۷ انگلیس، و

مؤلف *History of the Rebellion* [تاریخ شورش] در باره جنگ داخلی انگلیس، نیز به همین سبک می‌نوشت: «به سبکی پرطمطراق» آکنده از گریزها و جمله‌های طولانی و پرانتزهای متعدد که با «شیوه‌های نگارش نوین سازگار نیست». با این وجود، کلارندون، به عنوان یک نویسنده و مورخ، در ادبیات انگلیس دارای مرتبه‌ای والا است.^{۵۸} در دید گیبون، مورخ نامدار سده هیجدهم و مؤلف «زوال و سقوط امپراطوری روم» سبک نگارش از همه چیز دیگر مهم‌تر بود و کیفیتی سخن‌ورانه داشت. جالب این که یکی از زندگی‌نامه‌نویسان او صفت «آسیایی» را در توصیف سبک نگارش وی به کار برده است.^{۵۹} حتی مکالی [Macaulay]، که کتاب مشهورش، *History of England* [تاریخ انگلیس]، را در تیمه سده نوزدهم نوشت، سبک نگارشی نه تنها پرآب و تاب که اغراق‌آمیز داشت و در نوشته‌های خود رنگ‌های تند و تکان‌دهنده را می‌پسندید.^{۶۰}

پنجمین انتقاد نه تنها از وقایع‌نگاران دوران صفوی بلکه از همه مورخان ایرانی سده‌های چهاردهم تا نوزدهم این است که در این دوران:

نه سنجش تاریخی در کار بود، نه نقد و ارزشیابی منابع و نه نتیجه‌گیری تاریخی. وقایعی را بدون ارتباط علت و معلول سرهم می‌کردند.^{۶۱}

باید گفت که در مورد سنجش و ارزشیابی منابع، داوری بالا نه در مورد بی‌بیهی صادق است و نه اسکندریبگ. اسکندر بیگ:

به کرات به خواننده اطمینان می‌دهد که اگر خودش هم شاهد مستقیم وقایعی که به شرح آن‌ها پرداخته نبوده است کوشیده تا به روایت آن‌ها از منابع موثق دست یابد. . . هنگامی که اسکندریبگ خود در باره درستی روایتی تردید دارد، خواننده را با به کار بردن عبارت «واله اعلم از این تردید خود آگاه می‌کند. افزون بر این کسی نمی‌تواند تأکید او بر این اصل مهم را نادیده بگیرد که او وقایع را به قصد تحت‌تأثیر قرار دادن صاحبان قدرت و یا پیشبرد مقام خود قلب و مسخ نخواهد کرد.^{۶۲}

ایراد آدمیت به مورخان ایرانی که وقایع را بدون پرداختن به ارتباط میان علت و معلول توصیف می‌کنند تا این حد درست است که وقایع‌نگاران ایرانی قرون شانزدهم و هفدهم تاریخ تحلیلی به مفهوم مدرن آن نمی‌نوشتند؛ انادر این مورد هم خطای او این است که از این وقایع‌نگاران انتظار به پیشباز رفتن آینده را

داشته است. همانگونه که التون یادآوری می کند، وقایع نگاران سده های مابانه گاه «به قصد تأمل و توضیح از صرف نگارش رویداد ها فراتر می رفتند.» این خلدون نمونه برجسته چنین وقایع نگارانی است. با این همه در غرب، تا سده هفدهم، «هیچ پژوهش جدی تاریخی انجام نگرفت.» و تنها از آن پس بود که مورخان به جستجوی علل وقایع برآمدند. اما، «بررسی علمی، منظم و سامان مند تاریخ در واقع از ابتدای سده نوزدهم آغاز گردید.» به همین دلیل، او مورخان انگلیسی نام آوری چون کلارندون، گیبون و حتی مکالی را - که به قرن نوزدهم تعلق داشت - جزء مورخان «ماقبل تاریخ» می خواند.^{۶۳} ذهن مکالی «نوانا به ارزشیابی و مقایسه سنجیده اسناد و شواهد، که نخستین تکلیف مورخ است، نبود.»^{۶۴} به دیگر سخن، مورخان برجسته انگلیسی در سده های هفدهم، هیجدهم و در مورد مکالی نوزدهم - به همان کاستی های دچار بودند که مورخان ایرانی و غربی در قرن بیستم تاریخ نگاران دوران صفوی را به آن متهم می کنند. در آن دوران، تاریخ نگاری هنوز شعبه ای از ادبیات شمرده می شد و در آن، بر روی هم، شکل از محتوا پیشی می گرفت.

به اعتقاد فیروز کاظم زاده،^{۶۵} تا حدود سال ۱۹۳۰ میلادی در ایران متون تاریخی هنوز به سبک سنتی نگاشته می شد و در مجموع از مرز وقایع نگاری فراتر نمی رفت و تاریخ نگاری هنوز عمدتاً بخشی از رشته ادبیات بود. اما، به گفته او، از ۱۹۳۰ به بعد تاریخ نگاری در ایران متأثر و ملهم از ایدئولوژی های گوناگون غربی چون ملت گرایی و مارکسیزم و اشکال مختلف استدلال منطقی مانند علم گرایی، و نظریه هایی نظیر شکاکیت علمی شده است. در عین حال، برخی از مورخان ایرانی متدلوژی غربی - از جمله ذکر منابع و مآخذ مورد استفاده، ارجاع به مطالب در پانوش، آوردن برخی از اسناد در متن - را نیز اقتباس کرده و از این راه بر دقت و اعتبار علمی آثار خود افزوده اند. مهم تر از همه، با تمرکز مورخان ایرانی بر ریشه ها و علل رویدادها، تاریخ نگاری در ایران به تعلیل و تحلیل بیشتری روی آورده است.

ششمین و آخرین انتقاد بر مورخان دوران صفوی این است که نوشته های آنان از رهگذر جنگ میان صفویان و عثمانیان که از جدال شیعی-سنتی سرچشمه می گرفت مخدوش شده است. دست کم، یک مورخ غربی نیز با چنین داوری موافق است. به اعتقاد او «انزوای مذهبی کشور نیز عاملی در ضعف تاریخ نگاری ایرانی شد.»^{۶۶} این درست است که انزوای جغرافیایی ایران از غرب با تصمیم شاه اسماعیل به استقرار تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور عمیق تر

گردید زیرا با این تصمیم صفویان به دشمنان مستقیم امپراطوری عثمانی، که بر سر راه ارتباطی ایران با اروپا قرار داشت، تبدیل شدند. این نیز درست است که بیگانه‌ستیزی فطری شیعه اثنی عشری تا هنگامی که شاه عباس به اجرای سیاست خود برای ترویج جامعه ای چند فرهنگی در کشور پرداخت - استقرار روابط بازرگانی با غرب را مشکل تر از آنچه بود می کرد. در این مورد، یادآوری داستان معروف برخورد شاه طهماسب با انتونی جنکینز (Anthony Jenkins)، بازرگان و ماجراجوی انگلیسی، که به ایران سفر کرده بود بی‌مناسبت نیست. او در سال ۱۵۶۲ میلادی همراه با نامه ای از ملکه الیزابت اول، حاوی طرح پیمانی بین ایران و انگلستان در زمینه آنچه امروز بازرگانی آزاد نامیده می شود، به ایران رسید. استقبال شاه از جنکینز در آغاز دوستانه بود، اما هنگامی که به شیعی نبودن جنکینز پی برد فریاد برآورد: «ای کافر، ما احتیاجی به دوستی با کافران نداریم»^{۶۷} با این همه، من دلیلی ندیده‌ام که اختلاف شیعی‌ستنی، به خودی خود تأثیری نامطلوب بر تاریخ نگاری دوران صفویه گذاشته باشد. به عنوان نمونه، اسکندریگ با عثمانیان ابراز دشمنی نمی کند. برعکس، این وقایع نگاران عثمانی اند که نسبت به «اوباش قزلباش» نفرتی برخاسته از تعصب مذهبی نشان می دهند. «حکومت شاه عباس اساساً حکومتی غیر مذهبی و ایرانی بود»^{۶۸} و تاریخ اسکندر بیگ بازتابی از این واقعیت است. تنها در دوران حکومت آخرین پادشاهان صفوی، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، بود که مجتهدین به قدرتی سیاسی دست یافتند، تاریخ نگاری تحت الشعاع مسائل مذهبی قرار گرفت و کتاب های بسیار در باره فقه و حدیث نوشته و منتشر شد. به گفته م. ب. دیکسون (M. B. Dickson) «منابع اصلی معتبر در باره دوران صفویه به نحوی شگفت‌آور و به دلائلی که هنوز روشن نشده بسیار اندک است»^{۶۹} اما به نظر من در این مورد دلائل روشنی وجود دارد. دوران سلطنت شاه سلطان حسین، که به سخره ملأ حسین لقب گرفت،^{۷۰} با افزایش نفوذ و قدرت روحانیون شیعه و در نتیجه با ضعف نظامی و سیاسی کشور قرین بود. در چنین شرایطی، مورخان، که از حمایت و پشتوانه مالی پادشاه محروم شده بودند، از دست زدن به تألیف متون جامع تاریخی که بخشی بزرگ از عمر آنان را می طلبید پرهیز کردند. بدیهی است که علما نیز علاقه‌ای به تشویق این گونه تاریخ نگاری نداشتند.

از آنچه بیان شد به چه نتایجی می توان رسید؟ به نظر من نتیجه عمده آن است که خرده گیری های دوجانبه میان مورخان ایرانی و غربی کارساز نیست.

افزون بر این، همانگونه که در این گفتار به آن اشاره کرده ام، به اعتقاد من بسیاری از ایرادات و انتقاداتی که متوجه نسل های پیشین و در واقع مورخان دوران چند صد ساله دوران صفوی می شود یا بی معنا است و یا غیرموجه. آدمیت چنان از تاریخ نگاری گذشتگان منزجر است که به یکباره دست خود از آن شسته:

انتظار نداشته باشید آن نکات را که گفتیم در اوراق کهنه تاریخ های فارسی بیابید. پس ما هم از سنت تاریخ نویسی روی برتافته ایم.^{۷۱}

گفته اند که «مورخان فطرتاً زبانشان تند است».^{۷۲} چه بسا نکته ای درست باشد. اما به نظر می رسد که در پنجاه سال اخیر پیشرفت هایی در این زمینه به دست آمده است. به عنوان نمونه، در سال های اخیر در پاریس و کمبریج کنفرانس هایی، به ویژه برای متخصصان تاریخ صفوی برپا شده است و در آن ها پژوهشگران ایرانی و غربی هردو شرکت کرده اند. گرچه برای آدمیت «تعجب آور است» اما حتی او هم پذیرفته که در دوره اخیر «کسانی فن تاریخ را. . . تا درجه ای ترقی داده اند». در این مورد او از میرزا حسن خان مشیرالدوله، احمد کسروی، عباس اقبال و محمود حمرد نام می برد.^{۷۳}

نتیجه دومی که می توان گرفت شاید این باشد که مورخان ایرانی و غربی از آن رو دوران صفوی را مورد غفلت قرار دادند که ایران قرن نوزدهم را از ایران سده های پیشتر جالب تر می دانستند. آثار دردناک شکست های ایران در رویارویی با روسیه در آغاز قرن نوزدهم و هجوم ارزش ها و نظریه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی غربی به کشور، روشنفکران ایران را به این واقعیت آگاه کرد که کشورشان در زمینه های بسیار از غرب واپس مانده است. اما این آگاهی به جای آن که ایشان را به پژوهش در باره تاریخ ایران وادارد به تمرکز بر «راز» تفوق غربیان در تکنولوژی و دیگر زمینه ها برانگیخت.^{۷۴} در نتیجه، به قصد دستیابی به کلید این رمز، روشنفکران ایران به مطالعه تاریخ اروپاییان، به ویژه زندگی رهبران بزرگ آنان، چون ناپلئون و پتر کبیر، پرداختند. سال ها پیش احسان نراقی با نقل بیتی از غزل معروف حافظ به بیهودگی این جستجو اشاره کرد:^{۷۵}

سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

در افسانه های ایرانی آمده است که همه جهان را در جام جمشید می توان دید. طنزپرداز انگلیسی، ساموئل باتلر (Samuel Butler) عقیده داشت که در وجود مورخان غایتی الهی می توان دید و می گفت:

خداوند توانا به تغییر گذشته نیست، مورخان هستند. شاید به خاطر همین ناپدهای که برای او دارند آنهارا تحمّل می کند.^{۷۶}

چه بسا بهترین پاداش برای مورّخی که خود را در متون تاریخی فرهنگ خاصی غرق می کند انس و الفتی است که با شخصیت های تاریخی دوران مورد بررسی خود می یابد. مونتزو (Mo-tzu)، فیلسوف سده پنجم چین در باره آرشیه های تاریخی کشورش سخن زیبایی دارد:

با آن ها آشنایم نه از این رو که در آن عصر و زمان زیسته یا صداهای آن ها را به گوش خود شنیده و یا چهره های آن ها را دیده ام، بلکه آن ها را از آنچه برای نسل های آینده به یادگار گذاشته اند می شناسم؛ از آن چه بر خیزران و ابریشم نوشته، بر آهن و سنگ کنده و بر ظرف و جام حک کرده اند.^{۷۷}

از این که توانسته ام از راه خواندن تاریخ با سرگذشت دورانی از دوران های گذشته ایران، که تا دیرباز ناشناس مانده بود، آشنا شوم خشنود و سپاس گزارم.

پانویست ها:

۱. تنها محققان ایرانی نیستند که به گزینش چنین عناوین پرطمطراق گراشی دارند. برای نمونه، ای. اچ. کار، مورخ انگلیسی کتابی با عنوان *What is History?* [تاریخ چیست؟] نوشته است.

۲. ن. ک. به. *Fran: Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden, 1952, 8:*

۳. *ایران نامه*، شماره های ۳ و ۴ سال دوازدهم، تابستان و پاییز ۱۳۷۳.

۴. در باره دعوی حکمران قطب شاهی گلکنده ن. ک. به:

Roger M. Savor, "The Shi'i Enclaves in the Deccan (15th-17th Centuries: An Historical Anomaly," in *Corolla Torontonensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith*, eds, Emmet Robbins and Stella Sandahl, Toronto, 1994, pp.180 ff.

۵. ن. ک. به: Arnold B. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, 1934, I, p. 349.
۶. ن. ک. به: *Ibid.*, I, p. 398.
- البته امروزه متداول این است که بر این کار توین بی خرده گیرند و او را "سیستم ساز" بنامند و حتی صفت مورخ را از او دریغ کنند. در این باره ن. ک. به التون که برای توین بی لقب پیشگو را از مورخ مناسب تر می داند:
- G. R. Eton, *The Practice of History*, Fontana Books, 1969, p. 58 and note 4.
۷. ن. ک. به:
- N. Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century*, Chicago, 1973, p. 381.
۸. ن. ک. به: Lt.-Col. P. M. Sykes, *A History of Persia*, 2 Vols., London, 1915, Vol. II., p. 268.
۹. ن. ک. به:
- H. R. Rcemer, "The Safavid Period," in *Cambridge History of Iran*, Vol. VI, Cambridge University Press, 1986, p. 190.
۱۰. ن. ک. به:
- Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, 1974, I, p. 32.
۱۱. این اثر به آلمانی با عنوان زیر در سال ۱۹۳۹ منتشر شد و ده صفحه نخست آن نیز پر از خطاهای ماهوی بود: *Geschichte der Islamischen Volker und Staate*
۱۲. ن. ک. به: Leiden 1938: "Tarikh", pp. 233-45.
۱۳. ن. ک. به:
- E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge University Press, 1930, IV, p. 107.
- برای آگاهی از نظری متفاوت ن. ک. به:
- Roger M. Savory, "Very dull and arduous Reading: A Reappraisal of the History of Shah Abbas The Great by Iskandar Beg Munshi," in *Studies on the History of Safawid Iran*, Varionum Reprints, London 1987, XII, pp. 19-37.
۱۴. برای یک بررسی درخشان در این زمینه ن. ک. به:
- John Emerson, *Some General Accounts of the Safavid and Afsharid Period*, Pembroke Papers I, 1991, p. 29.
۱۵. ن. ک. به: *The Dynasts*, London, 1978, II. V, p. 88
۱۶. متأسفانه نقد مفصل ام. ب. دیکسون از کتاب لاکهارت را باید یکی از نمونه های نخستین "ادب سیاسی" (political correctness) شمرد. در این مورد ن. ک. به:
- Journal of the American Oriental Society*, 82/1962, pp. 503-17
- امید دیکسون به این که «از قصد [من] در این نقد سوء تعبیر نشود» به حقیقت نپیوست. به عنوان نمونه، امرسون به دیدگاه هایی که در نقد «مورد حمله شدید» دیکسون قرار گرفته است اشاره می کند. ن. ک. به: Emerson, *op. cit.*, p. 30.
۱۷. آینده، ج. ۲، ۱۹۲۷-۸، صص ۳۵۷-۶۵، ۴۸۹-۹۷، ۸۰۱-۱۲

۱۸. برای مثال، حبیب السیر، لب التواریخ، تاریخ عالم آرای عباسی و سلسله‌المنسب صفویه.
۱۹. ن. ک. به:
- Zeki Velidi Togan, "Sur l'origine des Safavides", in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, pp. 345-57.
۲۰. «اسماعیل صفوی ترکمن بود و نه ایرانی»:
David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, London, 1956, p. 109.
۲۱. ن. ک. به: Toynbee, *op. cit.*, I, p. 353.
۲۲. «جنگ چالدران» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱-۲، ۱۳۲۲، نقل شده در: چند مقاله تاریخی و ادبی، ۱۳۴۳.
۲۳. حافظ فرمانفرمایان، «نکاتی چند در باره مشکلات تاریخ نویسی در ایران»، بررسی های تاریخی، سال اول، شماره ۵-۶، ۱۳۴۵، ص ۱۶۷.
۲۴. این مقاله آدمیت در شماره ۱، دوره ۱۷ سخن، ۱۳۴۵ (صص ۱۷-۳۰) منتشر شد.
۲۳. فرمانفرمایان، همان، ۱۷۵.
۲۴. ن. ک. به: Browne, *op. cit.*, IV, p. 443, 446.
۲۵. ن. ک. به: *Ibid.*, p. 443, 41.
۲۶. که به ترتیب مؤلفان آثار زیراند:
- History of Persia*, London 1815; *A History of Persia from the Beginning of the 19th Century to the Year 1858, with a review of the principal events that led to the Establishment of the Kajar Dynasty*, London 866; and *A History of Persia*, 2 Vols., London, 1915.
- دیکسون بر آنچه مکتب کرزن-سایکس می نامد قدری نمی نهد. در این باره ن. ک. به
- Martin B. Dickson, "The Fall of the Safavi Dynasty," in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, 1962, p. 510.
۲۷. ن. ک. به: Watson, *op. cit.*, p. 38.
۲۸. فرمانفرمایان، همان، ص ۱۷۰. در این جا باید اشاره کرد که یپ، مورخ انگلیسی همزمان ملکم و سایکس نیز آثار این دو را به شدت محکوم می کند و معتقد است که شاید کاستی های این دو مؤلف ناشی از دوران تحصیل آنان در مدارس خصوصی انگلیس دوران ویکتوریا بوده:
- M. E. Yapp, "Two British Historians of Persia," in Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East*, (hereinafter *HME*) Oxford University Press, 1962, pp. 343-56.
۲۹. ن. ک. به: *A General Sketch of the History of Persia*, London, 1847.
۳۰. آدمیت، همان، ص ۲۰.
۳۱. ن. ک. به: Emerson, *op. cit.*, p. 28.
۳۲. ن. ک. به: Hodgson, *op. cit.* I., pp. 39-40.
۳۳. آدمیت، همان، ص ۱۷.

۳۶. همان، ص ۱۹.
۳۷. همانجا.
۳۸. همان، ص ۲۹.
۳۹. برگردان فشرده ای از این مقاله آدمیت به قلم توماس ریکس منتشر شده است. در مقدمه مترجم به این نکته اشاره می کند که در این برگردان «برخی از بخش ها، با همکاری مؤلف و برای ارائه به خوانندگان غربی، تغییر یافته و یا اصلاح شده اند»
- Thomas Ficks, Problems in Iranian Historiography," *Iranian Studies*, Autumn 1971, Vol. IV, No. 4, pp. 132-156.
۴۰. ن. ک. به:
- Elisee Reclus, *Nouvelle Geographie universelle: la terre et les hommes*, 19 vols, Paris, 1876, Vol. 9, L'Asie anterieure, Chap. IV: La Perse, p. 139.
۴۱. ن. ک. به: Browne, *op. cit.* IV, p. 107.
۴۲. فرمانفرمایان، همان، ص ۱۶۷.
۴۳. آدمیت، همان، ص ۱۹.
۴۴. ن. ک. به:
- "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the 16th and 17th Centuries," in *HME*, p. 200, note 8.
۴۵. ن. ک. به: Hodgson, *op. cit.*, III, p. 42.
۴۶. ن. ک. به:
- Opisanie persidskikh i tadjhiksikh rukopsei instituta vostokovedeniia*, vypusk 3, Moscow 1975, quoted by R.D. McChesney, "A Note on Iskandar Beg's Chronology," in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 39, 1980, p. 1.
۴۷. ن. ک. به: "Persian Biographical Literature," in *HME*, pp. 147-8.
۴۸. احمد کسروی، *چهل مقاله کسروی*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۵، صص ۳۳۲-۳.
۴۹. ن. ک. به: Plutarch, *Lives*, London and New York, 1926, pp. 129 ff.
۵۰. مورخان تیموری مورد اشاره در این جا شرف الدین یزدی و عبدالرزاق سمرقندی اند و اثر یاد شده از قرن نوزدهم *نسخ التواریخ میرزا محمد تقی سیمبر (لسان الملک)* است: کسروی، همان، صص ۳۲۱-۳.
۵۱. "Abo'l-Fazl Beyhaqi as an Historiographer" در *یادنامه ابوالفضل بیهقی*، مشهد، ۱۳۵۰، صص ۸۴-۱۲۸.
۵۲. ن. ک. به:
- W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1928, p. 22.
۵۳. ن. ک. به: "The Persian Historian Bayhaqi," in *HME*, p. 140.
۵۴. فرمانفرمایان، همان، صص ۱۶۷-۸.

۵۵. آدمیت، همان، ص ۲۶.

۵۶. ن. ک. به:

Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725), translated and explained by V. Minorsky, London, 1943, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series, XVI, p. 7 and footnote No. 5.

۵۷. ن. ک. به: Elton, *op. cit.*, pp. 43-50.

۵۸. ن. ک. به: *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., Cambridge 1911, VI, p. 433.

۵۹. ن. ک. به: G. M. Young, *Gibbon, Short Biographies* No. 22, Nelson and Sons, 1939, p. 85.

۶۰. ن. ک. به: *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., XVII, p. 196.

۶۱. آدمیت، همان، ص ۱۹.

۶۲. ن. ک. به: *Variorum*, XII, p. 36.

۶۳. ن. ک. به: Elton, *op. cit.*, p. 14.

۶۴. ن. ک. به: *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., XVII, p. 1962.

۶۵. ن. ک. به: "Iranian Historiography," in *HME*, pp. 430-4.

۶۶. ن. ک. به:

H. A. R. Gibb, "Ta'rikh," in *Studies on the Civilization of Islam*, eds. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Boston 1962, p. 134.

۶۷. ن. ک. به:

Early Voyages and Travels to Russia, Hakluyt Society, 1st Series, Nos. LXXII, and LXXIII, 2 vols., London, 1886, Vol. I, p. 147.

۶۸. ن. ک. به:

Hafez F. Fannayan, *The Beginnings of Modernization in Iran: Reforms of Shah 'Abbas I (1587-1687)*, Research Monograph No. 1, Middle East Center, University of Utah, 1969, p. 17.

۶۹. ن. ک. به:

Martin B. Dickson, "Review of The Fall of Safavi Dynasty," in *Journal of the American Oriental Society*, Vol, 82, 1962, p. 503.

۷۰. ن. ک. به:

Pere Tadeusz Juda Krusinski, *History of the Revolutions of Persia*, London, 1728, p. 71.

۷۱. آدمیت، همان، ص ۳۰.

۷۲. ن. ک. به: Elton, *op. cit.*, p. 17.

۷۳. آدمیت، همان، ص ۲۹.

۷۴. همان، ص ۲۰.

۷۵. ن. ک. به:

Ehsan Naraghi. "Iran's Cultural Identity and the Present Day World," in *Iran: Past, Present and*

Future, ed. Jane W. Jacqz, Aspen Institute for Humanistic Studies, New York, 1976, pp. 421-32.

۷۶. ن. ک. به: *Erewhon Revisited*, Everyman's Library, New York, 1965, p. 293.

۷۷. از دوست و همکارم، پروفیسور وین شلپ، سپاسگزارم که مرا به این جمله رهنمون شد.

میرزا فتحعلی آخوندزاده: بنیانگذار نقد ادبی در ایران

مقدمه

پیش از این از میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۸-۱۲۹۵ هـ/ ۱۸۱۲-۱۸۷۸ م) به عنوان فیلسوف، مورخ، مصلح اجتماعی، نویسنده نمایشنامه، داستان‌نویس و مبتکر اصلاح خط و تغییر الفبا در جامعه‌های اسلامی سخن گفته شده است، اما حق او در نقد ادبی ادا نشده و از این نظر همچنان گمنام ماند. در حالی که حاصل تحقیق ما نشان می‌دهد که او در نقد ادبی هم، مانند نمایشنامه‌نویسی و داستان‌نویسی به شیوه اروپائی، از پیشروان این فن در سرزمین‌های شرقی است.

این مقاله تنها به سهم آخوندزاده به عنوان بنیانگذار و پیشرو نقد ادبی در ایران می‌پردازد و از عقاید علمی و انتقادی او در مسائل سیاسی و اجتماعی و دینی زمانی سخن می‌گوید که به نظریات ادبی او مربوط باشد.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مطالعات خارجی توکیو.

سنت و سابقه نقد ادبی در ایران

در مطالعه میراث ادبیات کلاسیک ایران به این نتیجه می‌رسیم که نقد ادبی - به مفهوم علمی و اروپائی آن - وجود نداشته است؛ زیرا از دوران قبل از اسلام اثر مستقلی در این زمینه به جا نمانده که بتوان از لحاظ نقد ادبی مورد مطالعه قرار گیرد. آنچه هم از دوران بعد از اسلام باقی مانده به علت کلیت و ابهام آن از ارزش چندانی برخوردار نیست. به طور خلاصه می‌توان گفت که بخشی از این آثار از نوع نکته‌گیری هائی است توأم با طنز و ظرافت که در مجالس شاهان و حاکمان و شاعران نقل می‌شده و بخش دیگر از نوع عیب جوئی هائی است که ضمن شرح احوال شاعران در تذکره‌ها آمده است. هرچند در این آثار گاه طعنه و تعریض انتقادی می‌توان یافت، اما در آنها کمتر از تحلیل موضوع و قضاوت و استدلال در باب ارزش ذاتی آثار ادبی، براساس معیارهای نقد، اثری دیده می‌شود و از حدّ نکته‌گیری‌های پیش پا افتاده، دشنام، هجو و یا تملّق و مدح تجاوز نمی‌کند. تنها آثاری که از نظر مطالعه معیارهای فنی نقد شعر در ادب گذشته فارسی در خور توجه است رساله هائی است که در عروض و بدیع و قافیه نوشته شده و در بعضی از آنها در باره نقد شعر بحث‌های کلی مطرح شده است. اما این آثار، با همه اهمیتی که از نظر تاریخی دارند، در حوزه نقد ادبی از چنان ارزشی برخوردار نیستند که بتوان از آنها به عنوان آثار و اسنادی معتبر از سنت و سابقه نقد ادبی، در مفهوم واقعی، یاد کرد.^۲

آخوندزاده: بنیانگذار نقد ادبی نو در ایران

تا آن جا که تحقیق ما نشان می‌دهد نقد ادبی، در مفهوم نوین آن، نخستین بار در مقاله *قرتیکه* (۱۲۸۳ هـ/ ۱۸۶۶ م) نوشته میرزا فتحعلی آخوندزاده ارائه شد.^۳ او در این مقاله مبحث نقد ادبی را از محدوده بسته قدما، که بحث درباره صنایع بدیعی و لفظی و معنوی کلام بود، خارج کرد و به نقد و سنجش و انضاوت در باب ارزش مضمون و شیوه بیان کشاند و به آن معنی علمی و امروزی بخشید. به این ترتیب او معیارهای عینی نقد را جانشین ملاک‌های مبهم و کمپنا ذهنی کرد؛ نقد پُر تحرک و زنده رئالیستی را به جای مباحث موشکافانه و "ملانقطنانه" ابیات و عبارات نشاناند و برای نخستین بار به اندیشه مندرج در آثار ادبی از نظر سود و زیان آن به حال اجتماع توجه نشان داد و سنجش و ارزیابی در باب ارزش اجتماعی آثار ادبی را در نقد مطرح کرد.^۴ به عقیده آخوندزاده نقد حقیقی باید، به کمک دلایل، درست یا نادرست

بودن اندیشه مندرج در یک اثر ادبی را ثابت کند. دلایل نیز باید عینی و مستند باشد و روایت و جعل نباشد. به عبارت دیگر، آخوندزاده در نقد اعتقاد به دلیل و سند دارد و نقدهای ذهنی و پیشداوری‌های حکم‌مانند را زیان بخش می‌داند.

قاطعیت و صراحت از خصوصیات دیگر نقد آخوندزاده است. و با آن که خود توصیه می‌کند که در نقد «هرآنچه گفته می‌شود از راه ظرافت و ملایمت گفته شود، به شرطی که حرف دل آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد»^۶ این اصل را تنها درباره آنها که با افکارشان موافق است مراعات می‌کند و درباره شاعران و نویسندگانی که مورد عنایت او نیستند احنی تند و پرخاشگرانه دارد. مثلاً وقتی از شعر *سروش* به ستوه می‌آید چنین می‌خروشد:

وای سروش! وای خانه خراب سروش! این چه رسوائی است که تو بر سر ما آورد، ای؟ آخر چه منفعت ازین بدگوئی بر تو حاصل است که همکیشان خود را در ممالک اجنبیه هدف تیر بلا و ملامت کرده مورد سرزنش و سزاوار تحقیر و بغض بیگانگان نموده ای؟

آخوندزاده موعظه و نصیحت را در نقد نمی‌پسندد و توسل به آن را جایز نمی‌داند:

امم یوروپا بدین درجه معرفت و کمال از دولت کرتیکا رسیده اند، نه از دولت مواعظ و نصایح. شما باید از تصنیفات و *تسو* [Voltaire]، یوغنی سو [Eugene Sue]، الکساندر دوما [A. Dumas] و از تالیفات سایر حکمای آن اقلیم مثل بوکل [Buckle] و رنان [Renan] و غیره اطلاع داشته باشید، تا این که این حقیقت بر شما ثابت گردد و برشایقین حاصل شود که مواعظ و نصایح در امزجه بشریه بعد از انقضای دور طفولیت و اوایل جوانی هرگز تأثیر و فایده ندارد.

و بی اثر بودن موعظه و نصیحت را چنین توجیه می‌کند:

اگر نصایح و مواعظ موثر می‌شد، *مستان* و *بوستان* شیخ سعدی، *رحمة الله من اوله الی آخره* وعظ و نصیحت است. پس چرا اهل ایران در مدت شش صد سال هرگز ماتفت مواعظ و نصایح او نمی‌باشند؟ ما طایفه اسلام از هجرت تا امروز پیوسته در منابر و مساجد و مجامع و مجالس به توسط علما جهال را به نیکوکاری و حسن اخلاق دعوت می‌کنیم و به ایشان درین باب انواع و اقسام وعظ و نصیحت می‌دهیم. آیا وعظ و نصیحت ما در طبیعت ایشان چه تأثیر

بخشیده است و نتیجه زحمت ما در مدت هزار و دویست و هشتاد و شش سال چه شده است؟ از طایفه جهّال همیشه دزدان و راهزنان و قاتلان بوده اند و هستند و زحمت ما به جهت تهذیب اخلاق ایشان به واسطه موعظه و نصیحت بیپوده بوده است.

اما، آخوندزاده هرچه در نفی تأثیر موعظه و نصیحت تأکید می‌کند، در اثبات فایده نقد اصرار دارد. در جواب پرسش «سبب این نوع فضیلت کرتیکا بر نصیحت و موعظه چیست؟» می‌گوید:

سبب فضیلت این است که کرتیکا بر سمت استهزا و تمسخر و سرزنش نوشته شده است و حرص به خواندن کرتیکا ازین رهگذر است. این سرّیست خفی که حکمای یورپا این را دریافت کرده اند. ملت من هنوز ازین سرّ غافل است.

و زمانی که می‌خواهد در رد نصیحت و لزوم کرتیکا مثالی بیاورد به نمایشنامه تمثیلی و طنز آمیز نوشته خود (ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر) اشاره می‌کند:

مثال فضیلت کرتیکا بر وعظ و نصیحت در پیش نظر خود شماست. چرا دور تر می‌رویم؟ مثلاً واعظی و ناصحی کتابی نوشته مشفقانه و پدرانۀ عدم وجود کیمیا را در عالم به مردم حالی می‌کند. از طرف دیگر شخصی پیدا شده نمی‌گوید که کیمیا وجود ندارد و نمی‌گوید که به وجود کیمیا اعتبار نباید کرد؛ فقط حکایت ملا ابراهیم خلیل را برسمت کرتیکا و استهزا نوشته بین الناس منتشر می‌سازد. کدام یک ازین دو تصنیف در طبایع بشریه مؤثر تر است؟ آشکار است که حکایت ملا ابراهیم خلیل، چون که برسمت کرتیکا و استهزا نوشته شده است.

آخوندزاده گاه مقوله‌های متفاوت نقد (criticism)، طنز (satire) و هجو (lampoon) را درهم می‌آمیزد و در جاهائی این معانی را مترادف هم به کار می‌برد:

امروز در هریک از دول یورپا روزنامه‌های ساطریق [satiric]، یعنی روزنامه‌های کرتیکا، و هجو در حق اعمال شنیعه هموطنان در هر هفته مرقوم و منتشر می‌گردد.

و درجائی دیگر می‌نویسد:

به تجارب حکمای یورپا و براهین قطعی به ثبوت رسیده است که قبایح و ذمایم را از طبیعت بشریه هیچ چیز قلع نمی کند، مگر کرتیکا و استهزا و تمسخر.^{۱۲}

زمانی هم که از اجرای نمایشنامه های طنز آمیز در تئاترهای اروپائی زمان خود خبر می دهد، دو معنی انتقاد (criticism) و استهزا (ridicule) را در معنی مترادف به کار می برد:

دول یورپا کروها خرچ کرده درهرشهر بزرگ عمارت های رفیع البنا به اسم تئاتر احداث کرده اند که در آنها مردان و زنان حکایات کرتیکا و استهزا را در حق هموطنان خودشان استماع کنند و مجالس تشبیهات استهزاشدگان را مشاهده نمایند و از آنها عبرت اندوز شوند.^{۱۳}

در توجیه درهم آمیختن معانی متفاوت "طنز" و "هجو" و "استهزا" با "انتقاد" باید گفت که آخوند زاده همه این معانی را جزء لازم و ذاتی انتقاد می داند و معتقد است که: «کرتیکا بی عیب گیری و سرزنش و بی استهزا نوشته نمی شود.»^{۱۴} ظن قریب به یقین ما این است که آخوندزاده در رسیدن به این عقیده متأثر از آثار *وترو* و *مولیر* بوده است. وی به ترجمه روسی آثار این نویسندگان دست یافته و معانی انتقادی آنها را در قالب طنز درک کرده است. به اعتقاد آخوندزاده اگر شیرینی مزاح و مسخرگی از انتقاد گرفته شود، سخن منتقد لحن خطابی موعظه و نصیحت پیدا می کند که آن را هم، چنان که دیدیم، بی اثر می داند.

نقد ادبی و نقد اجتماعی

چنین به نظر می رسد که انگیزه اصلی آخوندزاده در نقد ادبی انتقاد از مسائل اجتماعی جامعه ایران بوده است. به عبارت دیگر، نقد ادبی آخوندزاده زاده نقد اجتماعی اوست. ازین رو، در تمامی مقالات نقد ادبی این منتقد نظرگاههای اجتماعی او را درکنار ارزیابی های ادبی اش می بینیم. او وقتی می بیند طرح مسائل قابل انتقاد جامعه ایرانی، از قبیل بی عدالتی و جهل و خرافات، تعرض شناخته می شود، و از طرف دیگر سکوت در باره این مسائل را هم ناروا می داند، چاره ای جز انتقاد نمی بیند:

اگر این حرکت ها را خاطر نشان نکنی آگاه و متنبه نمی گردند و در غفلت می مانند؛ اگر خاطر نشان کنی تعرض شمرده می شود. پس چه باید کرد؟ انا صلاح ملک و ملت این است که خاطر نشان شود. فن کرتیکا همین است.^{۱۵}

آخوندزاده در زمانی می زیست که نظام فتووالی پدر سالاری بر زندگی و مناسبات اجتماعی مردم ایران حاکم بود و سلطنت استبدادی بر آنان فرمان می‌راند. این شیوه زندگی و حکومت، بخصوص در زمان او، در بر-نورد با تمدن اروپائی و ظاهر شدن نهادهای جدید اجتماعی غرب معایب خود را بیش از پیش نشان داد. او که با مبانی فرهنگ و تمدن اروپائی، از طریق روسیه، آشنائی یافته بود نمی توانست این معایب را نبیند و یا در برابر آن ساکت بنشیند. او برای مبارزه با آنچه در سیاست و اجتماع و اندیشه و هنر و ادبیات نادرست می دید می کوشید تا از تمام انواع قالب های ادبی، از داستان و رمان و نمایشنامه گرفته تا مقالاتی در نقد ادبی، بهره گیرد. او به عنوان روشنگری آگاه و دردمند از این افسوس می خورد که در همان زمان که فرهنگ اروپائی زاینده صدها کتاب علمی و فنی و فلسفی شده ایران هنوز به نشر قصه های عامیانه ای چون *چس طوطی* یا کتاب های عوامانه خرافی چون *مصائب الابرار* یا *ابواب الجنان* دل خوش کرده است:

درمقابل کتاب های ملل اروپائی و ینگه دنیائی در زمینه طب، فلسفه، ریاضیات، جغرافیا، فنون نظامی، دریانوردی، مهندسی، معدن شناسی، طبیعیات، اخترشناسی، هیئت شناسی، شیمی و کتاب های دیگر مربوط به صنایع و فنون اکثر کتاب های ما عبارتند از آثاری شبیه *چس طوطی* و چیزهای بی اهمیت دیگر. ما باید برای *مصائب الابرار* متأسف باشیم و یاغصه *ابواب الجنان* را بخوریم. بگذار چنین آثاری که دلالت بر نادانی ما خواهند کرد و گواه ناقص بودن عقل ما نزد اروپائیان شمرده می شوند یکباره گم و گور شوند.^{۱۶}

آخوندزاده تنها با آگاهی بر نیازهای زمانه و شناختن دانش و هنر و ادبیات اصیل روزگارش توانسته بود به چنان بینشی دست یابد که در مقام منتقدی هشیار شاعران معاصرش را از سرودن مضمون های تکراری و مبتذل بر حذر سازد و آنها را به خلق آثاری که «مبیین احوال و اطوار طوایف مختلفه اند» تشویق کند. او خود از حاصل توصیه ها و هشدارها و راهنمایی های خود در نقدی که بر ادبیات روزگارش می نوشت آگاه بود، زیرا چنین پیش بینی می کرد:

اگر این قاعده [نقد ادبی] به واسطه روزنامه های تهران در ایران نیز متداول شود هر آینه شاعران از نظم غزل و قصاید، که در این اوقات بی مضمون و بی لذت گفته می شود و هیچ فایده ندارد، دست برداشته به گفتن شعر در سیاق مثنوی مثل *شاهنامه* فردوسی و *بوستان* شیخ سعدی و امثال آنها، که متضمن حکایت و مبیین احوال و اطوار طوایف مختلفه اند، شروع

خواهند کرد و در نثر نیز از قافیه و اغراض کودکانه و تشبیهات ابلهانه بکلی اجتناب نموده، فقط در پی مضمون مرغوب خواهند رفت.^{۱۷}

محیط اجتماعی، فرهنگی و ادبی

برای آگاهی از سیر فکری آخوندزاده و توجه به عوامل مؤثر اجتماعی و فرهنگی در رشد و پرورش ذهنیات او نظری اجمالی به شرح حالش می‌توان، سودمند باشد.

فتحعلی آخوندزاده زاده پدری از مردم قصبه خامنه تبریز است که قبلاً کدخدای همان قصبه بوده و بعداً به تجارت پرداخته است. مادرش نیز اهل نوخه از محلات شکی، از شهرهای قفقاز، بود که در آن زمان هنوز در قلمرو ایران قرار داشت. فتحعلی یک سال بعد از ازدواج پدر و مادرش در ۱۲۲۸هـ/۱۸۱۲م در همین شهر زاده می‌شود. دوساله است که همراه پدر و مادرش به قصبه خامنه کوچ می‌کند و شش ساله است که در اثر جدائی آنان به مشکین، روستائی از توابع اردبیل، می‌رود و در حمایت عمویش، آخوند حاجی علی اصغر، قرار می‌گیرد. او که ملای فاضلی است آموزش فتحعلی را از سن هفت سالگی آغاز می‌کند و فارسی و عربی به او می‌آموزد. آخوند علی اصغر، که فتحعلی کوچک را به فرزندپذیرفته است، تا سال ۱۲۴۱هـ/۱۸۲۵م در بیلاقات قره داغ می‌ماند و در این سال با فرزند خوانده خود و مادر او رهسپار گنجه می‌شود. در سال ۱۲۴۲هـ/۱۸۲۶م که جنگ میان ایران و روسیه در می‌گیرد آواره می‌شود و، پس از شکست ایران و پایان جنگ و جداشدن قفقاز از ایران و الحاقش به روسیه، فتحعلی، که اکنون جوانی شانزده ساله است، به همان نوخه شکی باز می‌گردد و تا سال ۱۲۴۸هـ/۱۸۳۲م، یعنی تا سن بیست سالگی، در آن جا اقامت می‌کند. در این سال آخوند علی اصغر راهی سفر مکه می‌شود و برای آن که فتحعلی درس دین بخواند و به سلک ملایان درآید او را به یکی از مدرسه‌های علوم دینی در شهر گنجه می‌سپارد. میرزا فتحعلی در شرح حال خود می‌نویسد: «تا این تاریخ من به غیر از خواندن زبان فارسی و عربی چیزی نمی‌دانستم و از دنیا بی‌خبر بودم.»^{۱۸} اما میرزا شفیع، شاعر عارفی که معلم خط فتحعلی در آن مدرسه است، او را از ادامه تحصیل علوم دینی منصرف می‌کند. آخوندزاده در این باره می‌گوید: «میرزا شفیع شروع کرد به کشف مطالبی که تا آن روز از من مستور بود... و پرده غفلت را از پیش نظرم برانداخت. بعد از این قضیه از روحانیت نفرت کردم و نیت خود را تغییر دادم.»

پس از بازگشت آخوند حاجی علی اصغر از مکه، فتحعلی با او به نوخه باز می‌گردد، یک سال زبان روسی می‌خواند و سپس در ۱۲۵۰هـ/۱۸۲۴م به تفلیس می‌رود و به عنوان دستیار مترجم زبان‌های شرقی در دفتر فرمانفرمای قفقاز استخدام می‌شود.

از این سال به بعد است که دومین مرحله تحول فکری آخوندزاده در تفلیس آغاز می‌شود. بنا به نوشته «تاریخ ادبیات آذربایجان»^{۲۰} در دهه چهارم سده پیشین، تفلیس به مرکز اجتماعی و ادبی ماورای قفقاز بدل شده بود. از نقاط گوناگون جهان مانند پترزبورگ، مسکو، لندن، پاریس، برلین، قاهره، کلکته و دیگر شهرها بازرگانان، جهانگردان، سیاستمداران، نویسندگان و شاعران به تفلیس می‌آمدند. این شهر، که مقر فرمانفرمای روس در قفقاز بود، پیوسته با مرکز روسیه ارتباط داشت و در نتیجه هر تحول سیاسی و اجتماعی که در پایتخت تزار رخ می‌داد در تفلیس نیز انعکاس می‌یافت. از سوی دیگر قفقاز میدان نبرد استقلال طلبان قفقاز، شیخ قاضی ملا و پسرش شیخ شامل، بانبروهای روسیه تزاری بود که گروه بسیاری از نویسندگان و شاعران را به سوی خود کشاند. شاعران و نویسندگان دکابریست^{۲۱} از جمله: بستوزف (A. A. Bestuzhev) (۱۷۹۷-۱۸۳۷)، که با نام مستعار مارلینسکی (Marlinsky) می‌نوشت و از آخوندزاده ترکی می‌آموخت، و همچنین شاهزاده اُدیوسکی (A. Odoyevsky) (۱۸۰۲-۱۸۳۹)، شاعر و از دوستان آخوندزاده، بر افکار او اثر گذاشتند.

آخوندزاده در دسامبر ۱۸۳۶ (رمضان ۱۲۵۲هـ) به عنوان معلم زبان‌های فارسی و ترکی مدرسه ولایتی قفقاز در تفلیس تعیین شد و مدت چهارسال در آنجا تدریس کرد، تا سرانجام به درخواست خود از آن کار کناره گرفت. در همین زمان با برخی نویسندگان روسی و ارمنی آشنا شد. همزمان با این آشنائی‌ها به مرور زمان توانست بر زبان روسی تسلط یابد^{۲۲} و به کمک این زبان آثاری از این نویسندگان را به زبان اصلی بخواند و به واسطه این زبان با ترجمه‌هایی از آثار نویسندگان و متفکران فرانسوی و انگلیسی نیز آشنا شود و همچنین مقاله‌ای درباره نظریات اقتصادی سیسموندی (J. Sismondi)، مورخ و اقتصاد دان سویسی بنویسد.^{۲۳}

آخوندزاده از رساله معروف جان استوارت میل، «تفهیم حریت» (On Liberty)، نام برده و از آن نقل قول کرده و همینطور به مقاله‌ای از سیسموندی، به عنوان ترجمه‌ای از «اکنومی پللیتیک» اشاره کرده است. اما او از آثار نویسندگان و متفکران اروپائی دیگر ذکری نکرده تا ما با منابع فکری او، به طور دقیق، آشنا

شویم، با این همه در زمینه ادبیات، جز اشارت خود او، قرائتی هم در دست است که اثر پذیری او را از نویسندگان روسی و اروپائی تایید می‌کند. از جمله از شعری که به نام «منظومه شرق در مرگ آ. س. پوشکین» به فارسی سروده و در آن از شعرهای «طلسم» و «فواره باغچه سرای» پوشکین یاد کرده چنین پیداست که با آثار این شاعر به خوبی آشنا بوده است. این شعر آخوندزاده بعدها توسط بستوژف، براساس ترجمه خود شاعر به روسی، ویراسته شد و در روزنامه *Moscow Observer* (ناظر مسکو) به چاپ رسید.^{۲۴}

همچنین گفته اند که آخوندزاده توانست در تئاتر تفلیس نمایشنامه «بورژوازی نجیب‌زاده» (*Bourgeois gentilhomme*) اثر مولیر و «درد سر عقل» (*Woe From Wit*) اثر گریبایدوف (*Griboedov*) و آثار دیگری از این قبیل را تماشا کند و با بیشتر نمایشنامه های مهم و معتبر صحنه های تئاتر روس، از جمله آثار گوگول و آستروفسکی آشنا شود و از مولیر و شکسپیر الهام گیرد.^{۲۵} -عاصل این آشنائی‌ها خود او را به نوشتن نمایشنامه برانگیخت. در فاصله بین سال های ۱۲۶۶-۱۲۷۳هـ/ ۱۸۵۰-۱۸۵۷م شش نمایشنامه کم‌دی به نام تمثیلات و داستانی به نام *ستارگان فریب خورده* نوشت و سنگ بنای نمایشنامه نویسی و داستان‌پردازی به سبک اروپائی را در آسیا گذاشت.^{۲۶}

در ۱۲۷۳هـ/ ۱۸۵۷م رساله *النبای جدید* را در اصلاح الفبای عربی، براساس حروف لاتین، تنظیم کرد. در ۱۲۷۹هـ/ ۱۸۶۳م رساله *ایراد* را در انتقاد به شیوه تاریخ نویسی مورخان و سپس *مکتوبات کمال الدوله* را در بیان نظریات فلسفی خود و اصلاح دین و جامعه نوشت. در ۱۲۸۳هـ/ ۱۸۶۶م بانوشتن مقاله *قرتیکا*، که نقد شعر بود، نمونه‌ای از نقد ادبی نو را، که تا آن زمان در ایران بی سابقه بود، ارائه کرد. علاوه بر این ها، مقاله های دیگری هم در نقد ادبی نوشت و شعرهایی به فارسی و ترکی سرود و نامه های بسیاری در توضیح نظریات، فلسفی و اجتماعی و ادبی خود پرداخت که همه در «*آرشیو میرزا فتحعلی آخوندوف*» در تفلیس محفوظ است.^{۲۷}

میرزا فتحعلی آخوندزاده در ۱۲۹۵هـ/ ۱۸۷۸م در سن شصت و شش سالگی، به سکنه قلبی، در تفلیس درگذشت.

نظریات آخوندزاده در نقد ادبی

زندگی آخوندزاده همزمان بود با دوره تحرک و گسترش نقد رئالیسم اجتماعی در ادبیات روس که صرفاً بیان وجدان اجتماعی عصر بود. میرسکی در توضیح

خصوصیات آثار رئالیستی در روسیهٔ این زمان می نویسد:

تعهد دیگری که رئالیست‌ها عموماً برای خود می‌شناختند، انتخاب موضوعاتی بود که صرفاً از زندگی معاصر، یا تاحدودی معاصر، مردم روس برگرفته شده باشد. این تعهد تنها به علت خواست صادقانهٔ آنها نبود که از چیزی جز آنچه به راستی می‌دانند سخن نگویند، بلکه معلول موضع اجتماعی داستان بود که در اواخر قرن نوزدهم در روسیه مورد نظر قرار گرفت. در این دوره از داستان نویسان انتظار می‌رفت که در آثارشان در قبال زندگی روزمرهٔ مردم با حساسیت زیاد واکنش نشان دهند. داستان نویسی از دههٔ چهل به بعد، تا حدی به علت سختگیری سانسور در زمینه‌های دیگر ادبی، اهمیت یافت و وسیلهٔ تبلیغ بسیار مصلحان اجتماعی قرار گرفت. منتقدان برآن بودند که هربار که داستان نویس اثر خود را به جهان ادب عرضه می‌کند آن اثر باید شامل مضامینی باشد که از نظر مسائل اجتماعی روز ارزش تجزیه و تحلیل داشته باشد.^{۲۸}

درچنین اوضاع و احوالی طبیعی است اگر آخوندزاده نیز در تأثیر محیط ادبی روسیهٔ آن زمان در نقد ادبی خود شاعران و نویسندگان را به پیروی از اصول رئالیسم تشویق کند. محققان روسی و آذربایجانی نیز بر این اعتقادند که اصول نظریات آخوندزاده در نقد ادبی و زیبایی‌شناسی متأثر از مکتب رئالیسم اجتماعی حاکم بر ادبیات روسیه در آن زمان بوده است. م. ح. رفیعی در این باره می‌نویسد:

آخوندزاده با ملاحظهٔ بسیاری از نظریات زیبایی‌شناختی انقلابیون روسی و با تطبیق آن بر اوضاع جامعه ای دیگر نظریات تازه‌ای مطرح کرد که از آنها درمطالعهٔ نظریات زیبایی‌شناختی جهان در قرن نوزدهم نمی‌توان چشم پوشید.^{۲۹}

ع. شریف نیز در، مقدمهٔ ترجمهٔ داستان ستارگان فریب خورده به روسی، این نظر را تأکید می‌کند:

نظریات آخوندزاده در زمینهٔ نقش هنر در زندگی اجتماعی نزدیک به نظر دموکرات‌های انقلابی روسی نظیر بلینسکی، کرتسن، چرنیشفسکی، دوپرولیوف است که هنوز «ام اهمیت خود را از دست نداده‌اند، به ویژه گفته‌هایش علیه نظریهٔ "هنر برای هنر" و خالی بودن هنر از اندیشه قابل توجه است.^{۳۰}

همچنین نظر نویسندهٔ «تاریخ ادبیات آذربایجان» تأیید دیگری است در این مورد:

از لحاظ زیبایی‌شناسی، آخوندزاده چون بلینسکی، چرنیشفسکی و دوبرولیویف اصل "زیبائی زندگی است" را در معنی وسیع کلمه حمایت و تبلیغ می‌کند.^{۳۱}

اما گذشته از تأثیر محیط اجتماعی و فرهنگی و ادبی روسیه آن زمان، که مبلغ اصل رئالیسم در ادبیات بود، و طبعاً آخوندزاده نیز برکنار از تأثیر نفوذ آن نمی‌توانست باشد، محققان معاصر آذربایجان نیز که در آثار ادبی آخوندزاده به تحقیق پرداخته‌اند معتقدند که رئالیسم آخوندزاده حاصل انعکاس نذرگاه کلی فلسفی اوست. از جمله ش. میرزایوا (Sh. Mirzayeva) می‌نویسد:

مسئله رابطه هنر با واقعیت از سوی آخوندزاده متناسب با درک مادی او از نظرگاه کلی فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرد. بنا به عقیده او واقعیت و طبیعت بنا به قوانین خاص خود وجود دارند و با قدرت خارجی و جداگانه‌ای نیاز ندارند. او واقعیت را موضوع ادراک هنری می‌شناسد. به عقیده او پدیده‌های زندگی اجتماعی، و نیز طبیعت، باید انعکاس مناسب خود را در هنر بیابند.^{۳۲}

میرزایوا از مقدمه گفتار خود چنین نتیجه می‌گیرد:

مبالغه نخواهد بود اگر گفته شود رئالیسم آخوندزاده دارای خصوصیات دید تاریخی اوست. او انعکاس واقعیت را در هنر از موضع واقعیت تغییرکننده و گسترش‌یابنده بررسی می‌کند. اگر می‌گویند، دورگستان گذشته، نه به خاطر این است که این اثر زیبایی‌هنری و تأثیر زیبایی‌شناختی خود را از دست داده، بلکه به این دلیل که واقعیات تاریخی عوض شده است.^{۳۳}

ج. جعفروف، پژوهشگری دیگر، در این زمینه چنین می‌نویسد:

نظریه هنری آخوندزاده به تمامی بر بنیاد نظریات ماتریالیستی او بنا شده و جزئی از ترکیب عقاید عمومی فلسفی او را تشکیل می‌دهد. در زمینه هنری آخوندزاده ناگزیرند با هرگونه نظریات ایده‌آلیستی دینی، صوفیانه و مدرسی به شدت مبارزه کند. . . . آخوندزاده مسئله اساسی هنر، یعنی رابطه آن را با واقعیت، به درستی حل می‌کند. او موضوع بحث هنر را طبیعت، جامعه و زندگی آدمی می‌داند و نظریه هنر محض، و ذهن‌گرائی (subjectivism) هنرمند را قاطعانه رد می‌کند. آخوندزاده می‌نویسد که مضمون و موضوع اثر هنری باید از واقعیت گرفته شود، در غیر این صورت هیچ اثری نمی‌تواند ارزش داشته باشد.^{۳۴}

چنانکه می‌بینیم محققان معاصر آذربایجان، در تأثیر خط‌مشی فکری و عقیدتی روسی حاکم و معمول در آن زمان، بر نظریات رئالیستی آخوندزاده در هنر و ادبیات تأکید دارند و آن را جزئی از نظرگاه کلی فلسفه ماتریالیستی او می‌دانند. چنین به نظر می‌رسد که این محققان آخوندزاده را بیشتر از دیدگاه یک "ماتریالیست دیالکتیک" معمول در زمانه خود دیده‌اند و در واقع او را از دیدگاه عقاید فلسفی خود بررسی کرده‌اند. هرچند که آخوندزاده از جریان فکری و فرهنگی زمانه‌اش متأثر بود، اما می‌توان گفت که رئالیسم ادبی مورد اعتقاد او عکس‌العملی بود به ادبیات قراردادی و تصنعی و غیرواقعی گشتگان که همچنان از جانب ادیبان محافظه‌کار درباری زمان او حمایت می‌شد. همین واکنش او را بر می‌انگیزد که در انتقاد به رضاقلی‌خان هدایت، از رجال دربار ناصرالدین شاه، رساله‌ای بنویسد و از کتاب تاریخ *روضه‌الصفای* او انتقاد کند. آماج این انتقاد اغراق‌گوئی مورخان، عبارت‌پردازی آنان، به کارنبردن لغت در معنی خود و آمیختن تاریخ با شعر و ادبیات است. او به این وسیله به شیوه ادیبان تاریخ‌نویس معاصرش، که به جای انعکاس واقعیات تاریخی، به قصه و افسانه روی آورده‌اند و آن‌ها را با عبارات پُر آب و تاب پرداخته‌اند می‌نازد. او در پایان این رساله انتقادی، ضمن یادآوری ضرورت انتقاد، یکی از نتایج رواج انتقاد ادبی را در این می‌داند که شاعران از سرودن شعر بی‌مضمون، دست برخواهند داشت و به گفتن شعرهایی که «متضمن حکایت و مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه‌اند» خواهند پرداخت «و در نثر از قافیه و اغراقات کوه‌کانه و تشبیهات ابلهانه بالکلیه اجتناب نموده فقط در پی مضمون مرغوب خواهند رفت.»^{۳۵} غرض او از "مضمون مرغوب"، همان گونه که دیدیم، مضمون رئالیستی است که منعکس‌کننده زندگی واقعی باشد.

آخوندزاده در مقاله *قرتیکه* نیز با همین دید رئالیستی به قصیده مدحیه *سروش* نگاه می‌کند و از این که در آن شعر اغراق‌گوئی‌های غیر واقعی می‌بیند برآشفته می‌شود و سخت از شاعر انتقاد می‌کند و در نقد بر شعر فارسی زمانه‌اش می‌نویسد:

ابداً نمی‌دانند که پوئزی چگونه باید باشد. هرگونه منظومه پوچ را "پوئزی" حساب می‌کنند و چنان پندارند که پوئزی عبارتست از نظم کردن چند لفظ بی‌معنی در یک وزن معین و قافیه دادن به آخر آنها و وصف نمودن محبوبان با صفات غیر واقع و ستودن بهار و خزان با تشبیهات غیرطبیعی، چنانکه دیوان یکی از شعرای متأخر طهران متخلص به قاتنی از این گونه

مزخرفات مشحونست. دیگر خیال نکرده اند که در پوئزی مضمون باید به مراتب از مضامین منشآت نثریه موثرتر باشد و پوئزی باید شامل شود برحکایتی یا شکایتی درحالت جودت موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح افزا یا حزن انگیز موثر و دلنشین، چنانکه کلام فردوسی رحمة الله است.^{۳۶}

آخوند زاده درمیان آثار کلاسیک ادبیات فارسی بیش از همه به شاهنامه فردوسی و مخزن الاسوار و هفت گنبد نظامی علاقه نشان می دهد، زیرا که به نظر او حتی قصه و افسانه زاده خیال این شاعران نیز از عالم واقع نشان دارند:

اگرچه فردوسی رستم را با دیوسفید به میدان می آورد و سیمرخ را نقل می کند و نظامی نقل سیاهپوشان را می کند، اما به مطلب خلل نمی رساند. حالات ایشان را نیز مثل حالات و اطوار جنس بشر ذکر می کند، چنانکه شکسپیر، شاعر بی نظیر انگلیسبان، اطوار و اخلاق مردم را در موجودات خیالی مثل جن و شیاطین و دیو و امثال ذلک بیان می کند.^{۳۷}

آخوندزاده در شعر درجستجوی "حسن مضمون" است و غرضش از آن مضمون واقعی (رنالیستی) است:

حسن مضمون عبارت است ازحکایت یا شکایت، و حکایت و شکایت نیز باید موافق واقع باشد و درمضمون امری بیان نگردد که وجود خارجی نداشته باشد، بلکه جمیع بیانات، باید مطابق احوال و طبایع و اطوار و خیالات جنس بشر یا جنس حیوان و یا مطابق اوضاع نباتات یا جمادات یا اقالیم بوده باشد. پس هرشعری که مضمونش مخالف این شروط است، یعنی مضمونش برخلاف واقع است و وجود خارجی ندارد، شعر نیست و این را پوئزی نتوان نامید.^{۳۸}

گذشته از مضمون واقعی در شعر و نثر، که همواره مورد تأکید آخوندزاده است، مسأله بیان و تأثیر و تناسب آن با مضمون نیز موضوع مهم دیگری است که این منتقد درمقاله های خود در نقد ادبیات پیوسته یادآور آن است. از جمله در مقاله قوتیقا دراین زمینه چنین می نویسد:

دوچیز از شرایط عمده شعر است: حسن مضمون و حسن الفاظ. نظم که حسن مضمون داشته حسن الفاظ نداشته باشد، مثل مثنوی ملای رومی، این نظم مقبول است، اما در شعریتش نقصان هست. نظم که حسن الفاظ داشته حسن مضمون نداشته باشد، مثل اشعار قاتلی، این نظم رکیک و کسالت انگیز است، اما باز نوعی از شعر است و باز هنری است. نظم که هم

حسن مضمون و هم حسن الفاظ داشته باشد، مثل شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی و دیوان حافظ، این نظم نشاط افزا و وجدآور و مسلم کل است.^{۳۹}

در مقاله فهرست کتاب درباره تأثیر سخن، که حاصل مهارت شاعر و نویسنده در فن سخنوری است، می نویسد: «اکثر اوقات از مصیبتی که با وعظی نامرغوب خواننده شود کسی متأثر نمی شود، اما اگر همان مصیبت با وعظ پسندیده‌ای نقل شود کمابینگی تأثیر می بخشد.»^{۴۰}

شاهد او، در تأثیر سخن، شکسپیر است:

در میان ملت انگلیس چندصد سال قبل شاعری پیدا شد شکسپیر نام که مصائب سلاطین انگلیس را به رشته نظم کشیده به طرزی مؤثر که در حالت سماع، شنونده هر قدر سخت دل باشد، از گریه خودداری نمی تواند کرد.^{۴۱}

با ملاحظه نظریات آخوندزاده در نقد ادبی چنین می توان نتیجه گیری کرد که او ضمن پای بندی به واقعیت به زیبایی و زبان و صورت و ساختار اثر ادبی نیز بی اعتنا نبوده است و وحدت قالب و مضمون را در آثار ادبی مورد توجه و تأکید قرار داده است.

نقد برونظریات آخوندزاده در نقد ادبی

در بررسی مقالات نقد ادبی آخوندزاده می بینیم که او در تأثیر رئالیست های روسی همزمانش بر "موافق واقع" بودن آثار نویسندگان و شاعران تأکید می کند و ارزش و اصالت آثار ایشان را بسته به پیروی از واقعیت می داند. در صورت قبول این نظریه آخوند زاده و همفکران روسی او، ما عامل خلاقیت هنری را نادیده گرفته ایم و کار ادبیات و هنر را تا حد گزارش واقعیات تنزل داده ایم. حال آنکه می دانیم نویسنده و شاعر با تغییر دادن و دگرگون کردن و تصرف در واقعیت، طبق قواعد خاص هنری، به باز آفرینی واقعیت می پردازند و خلاقیت هنرمندان خود را ظاهر می کنند. با این همه، تأکید بسیار آخوندزاده، را بر وفاداری به واقعیت عکس العملی باید دانست به ادبیات سرشار از خرافه و پندار و مدح و تزویری که بدون توجه به واقعیات تاریخی و نیازهای اجتماعی زمانه و صرفاً به تقلید گذشتگان همچنان در ایران و کشورهای آسیائی رواج داشته است. انتقاد دیگر بر نظرگاه های نقد ادبی آخوندزاده تلقی و دید تعقلی او در

سنجش و داوری شعر است. او برآن است که ملت باید از مضامین اشعار حکیمانه کسب حکمت و معرفت کند.^{۴۲} این جاست که باید گفت او «منطق شعر را از منطق حکمت و اخلاق باز نمی شناسد و از شعر و هنر انتظار تبلیغ و موعظه و حکمت آموزی دارد. این تأثیری است که او برمتفکران ایرانی پس از خود، از میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا احمد کسروی، گذاشته است. هرچند ادبیات و هنر در روشنگری ذهن جامعه موثر تواند بود، اما غایت و غرض این هردو چیز دیگری است که ظاهراً آخوندزاده و همفکران او متوجه آن نبوده اند. آخوندزاده در نوشتن مقاله «قرتیه» دچار اطناب و پراکنده گویی می شود. او چندین صفحه را در رد نسبت نجم ثانی، به عنوان جدّ سروش، سیاه می کند و می کوشد تا با استفاده از کتاب های گوناگون تاریخی ادعای خلاف شاعر و ستمگری نجم را ثابت کند. حال آن که برای برآوردن این منظور نبازی به آن همه نقل قول نیست. او با عیب جوئی نادرست از وزن قصیده سروش یا واژه های به کار رفته در آن قصیده پا جای پای نکته گیران ملانقطی نقد سنتی ایران می گذارد. خللی که او در وزن بعضی بیت های قصیده سروش می یابد، از نوع سکتته ای است که در وزن برخی از آثار شاعران کلاسیک فارسی، بویژه گویندگان قصیده های سبک خراسانی، معمول بوده و عیب بزرگی نمی تواند بود. خاصه آنکه ظاهراً نادرست خواندن بیت های آن قصیده او را «ر استنباط درست از وزن آن بیت ها دچار انحراف کرده است.

حقیقت این است که زبان مادری آخوندزاده ترکی بوده و او زبان فارسی را، مانند زبان عربی، در مدرسه آموخته است. از این رو طبعاً تأثیر زبان ترکی را در تلفظ بعضی کلمه های اروپائی و همچنین طرز تعبیر برخی عبارت ها و جمله های فارسی او می توان دید. گذشته از این از بعضی نظریات او می توان دریافت که وی بر ادبیات وسیع و غنی کلاسیک فارسی احاطه لازم نداشته است. از جمله آنکه او از شاعران کلاسیک ایران تنها پنج تن (فردوسی، نظامی، سعدی، مولانا جلال الدین و حافظ) را شاعر واقعی می داند و بسیاری از آثار معتبر ادب کلاسیک فارسی را شعر نمی شناسد، زیرا که به تعبیر او «برخلاف طبیعت و عادت» سروده شده است^{۴۳} و یا از ناصر خسرو، شاعری که شعر او طبعاً می تواند موافق با عقیده و سلیقه او باشد، یاد نمی کند.

خردگرایی آخوندزاده، از سویی، و ارزیابی او از میراث شعر قرین وسطائی فارسی با معیارهای رئالیستی جدید متداول در قرن نوزدهم، از سوی دیگر، او را در نقد شعر فارسی به نتیجه گیری های نادرست کشانده است.

انتقادما از اطناب و پراکنده گوئی در مقاله *قرتیک* بر *رساله ایراد* آخوندزاده هم وارد است. او با نقل بخشی از شرح محاصره هرات در زمان محمدشاه قاجار به استناد *روضه الصفا* کوشیده است عامل تصنع و لفاظی را در یک اثر تاریخی نشان دهد و، با طرح گفتگوئی خیالی بین خود و مؤلف *روضه الصفا*، اشیاء نقل شده در متن آن تاریخ را مسخره کند. این کوشش، خود به پُرگوئی ملال آوری کشیده شده و او را از ارائه و توضیح اصول جدید تاریخ نویسی، که با آن آشنا بوده، باز داشته است.

درمقاله *دوباره رومی و تصنیف او* چنین به نظر می رسد که آخوندزاده در فهم تمثیلات عارفانه قصه های *مثنوی* دچار سوء تفاهم شده و آن را از دیدگاه افکار مادی خود بررسی کرده و چنین پنداشته که مولانا ملحدی است که از ترس تکفیر متشرعان متعصب زمانه افکار الحادی خود را در پرده تمثیل پوشانده است. درمقاله *دوباره نظم و نثر* این ادعای آخوندزاده که «از تاریخ هجری تا به عصر ما در میان ملت اسلام کسی میان شعر و نظم فرق ننهاد» ناشی از بی عنایتی او به نظریات ابوعلی سینا در *الشفاء* -مقتبس از *صناعت شعر (Art Poetique)* - رسطو- و ناآگاهی او از آراء خواجه نصیر طوسی در *اساس الاقتباس و معیار الاشعار* و غفلت او از عقاید نظامی عروضی در *چهار مقاله* است. این نویسندگان همگی شعر را «کلام مخیّل» می خوانند و وزن و قافیه را جزء ماهیت شعر نمی دانند.

دیگر آن که آخوندزاده، همانگونه که اشاره شد، بیش از پنج تن از شاعران کلاسیک ایران را شاعر نمی داند و از میان شاعران کلاسیک ترک زبان حتی فضولی را نیز به شاعری قبول ندارد، در حالی که از شاعران میانمایه همزبان و همزمانش از واقف و قاسم بیگ (ذاکر) ستایشی مبالغه آمیز می کند. خلاصه آن که نظریات آخوندزاده در نقد ادبی هرچند که بیشتر نو، اصیل و درست است، بکلی از خطا و لغزش برکنار نیست. انا این خطاها و لغزش ها نمی تواند از اهمیت نقش پیشرو و اساسی او در ارائه موازین جدید نقد ادبی اروپائی در ایران بکاهد.

حاصل گفتار

نقد ادبی، در مفهوم جدید علمی و اروپائی آن، در ادب کلاسیک فارسی، اصلاً وجود نداشته است. نمونه های به جا مانده سنتی نیز فاقد معیارهای مستدل نقد است و قابل اعتبار و اعتنای زیاد نیست. بحث های نقد شعر در کتاب های قدیم عروض و بدیع و قافیه فارسی نیز مبهم و کلی و از دقت علمی کم بهره

است. از همین رو، میرزا فتحعلی آخوندزاده را به یقین باید بنیانگذار نقد ادبی در ایران دانست. او با نوشتن *قوتیکه* و مقاله هائی در نقد شعر و نشر مبحث نقد ادبی را از حوزه محدود و تنگ نظرانه سنتی بحث درباره صنایع لفظی و بدیعی کلام خارج می کند. آخوندزاده، متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان و متفکران اروپائی و نویسندگان و منتقدان انقلابی روسی، به سنجش و داوری در باب ارزش موضوع و شیوه بیان می پردازد و نقد عینی و علمی مضمون را جانشین خرده گیری های سطحی و لفظی می کند. همچنین او، ملزم از بینش عینی و رئالیستی زمانه خود، برای نخستین بار ارزش آثار ادبی را براساس مضمون فکری آن آثار مورد توجه قرار می دهد و یادآور تعهد شاعر و نویسنده در خدمت به جامعه می شود و در این زمینه تا آن جا پیش می رود که ادبیات و هنر را وسیله تهذیب و اصلاح اخلاق اجتماعی می شناسد. آخوندزاده در نقد ادبی خود ارزیابی دقیق از مضمون آثار معتبر ادبی شاعران معاصر و کلاسیک را وظیفه خود قرار می دهد و در این زمینه، هرچند که از خطاهایی برکنار نمی ماند، اما جرأت و جسارت انتقاد از آثار معروف گذشتگان را در آیندگان برمی انگیزد.

آخوندزاده در *قوتیکه* نظریات نوین خود را در نقد شعر مطرح می کند و «حسن مضمون و حسن الفاظ» را به عنوان دو معیار اصلی نام می برد و بر بنیاد آن اثر شاعر درباره همزمان خود، سروش اصفهانی، را مردود می شناسد. او در *رساله ایواد*، در تحلیل انتقادی از *روضه الصفا*، اثر معروف رضاقلی خان هدایت، مورخ معاصر خود، از تصنع و لفاظی و اطناب در کلام، که از خصوصیات اصلی سبک نویسندگی او و نویسندگانی مانند اوست، به سختی انتقاد می کند و در این مورد بر بی دقتی او در انتخاب کلمات در معنی دقیقشان تأکید دارد. در مقاله *رومی و تصنیف او* هرچند که از پرگویی و پراکنده گویی های *مثنوی* داوری درستی دارد، اما در بررسی افکار و اعتقادات مولانا از دیدگاه تفکر مادی خود دستخوش سوء تفاهم هایی می شود. در مقاله *درباره نظم و نشر* مجال آن را می یابد که بر نظریات رئالیستی خود در حوزه شعر تأکید کند، هرچند که در ترفیع آثار کسانی چون واقف و ذاکر و تحقیر شاعری چون فضولی زیاده روی می کند.

در *اصول نگارش* از تصنع و پیچیدگی و لفاظی و عبارت پردازی در نشر انتقاد می کند و در *فهرست کتاب و نامه به میرزا آقا تبریزی* نظریات خود را در هنر نمایشنامه نویسی، که خود بنیانگذارش در کشورهای اسلامی است، ارائه می کند

و هدف های آموزشی و تربیتی آثار دراماتیک را یادآور می شود. درباره اصول و ضوابطی که آخوندزاده بر اساس موازین جدید نقد ادبی اروپائی و به ویژه با توجه به مکتب رئالیسم اجتماعی زمان خود، بیش از یک قرن پیش ارائه کرده، می توان گفت که، با همه ایرادهایی که امروزه بر آن ها وارد است، همچنان تازگی و اصالت خود را حفظ کرده است.

پانویست ها:

۱. این مقاله تحریر فارسی بسیارفشرده ای است از رساله های مفصلی که نویسنده به انگلیسی درباره آخوندزاده و نقد ادبی نوشته و آثار او را در حوزه نقد ادبی به انگلیسی ترجمه و منتشر کرده است. ن. ک. به:

Iraj Pars nejad, *Mirza Fath 'Ali Akhundzadeh and Literary Criticism*, Institute For the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1988;

_____, *Mirza Fath 'Ali Akhundzadeh: A Litarary Critic*, Jahan Book, Piedmont, CA, 1990

۲. برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: عبدالحسین زرین کوب، *نقد ادبی*، تهران، ۱۳۳۸، فصل ششم.

۳. *قوتیقا*، خطی، شماره ۲۴، ۲۷۷۶، ورق، تهران، کتابخانه مدرسه عالی مطهری (سپهسالار)،

۱۲۸۳.

۴. مضمون جدل آمیز *قوتیقا*، از همان آغاز ارائه آن به *روزنامه ملت سنیه ایران*، واکنش مخالف و موافق را برانگیخت. از جمله منشی (سردبیر) آن روزنامه (مرتضی قلی خان، معروف به حکیم سامانی) به نکته های انتقادی مندرج در *قوتیقا* یک به یک پاسخ داد. مطالعه پاسخ سردبیر روزنامه دولتی وابسته به دربار ناصرالدین شاه به نظریات انتقادی متفکر روشن اندیش می تواند نشان دهنده دوناظرگاه پیشرو و سنت گرا در مسائل ادبی آن روزگار باشد. برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: *جواب مرتضی قلی خان*، خطی، شماره ۲۲، ۲۷۸۰، ورق، تهران، کتابخانه مدرسه عالی مطهری (سپهسالار). همچنین برای آگاهی از نظر معاصران ما درباره *قوتیقا* ن. ک. به: محمدعلی تربیت، *دانشمندان آذربایجان*، تبریز، کتابخانه فردوسی، ۱۳۱۴، ص ۷؛ رضا صفی نیا، *روزنامه امید*، شماره ۴۷۵، تهران، ۱۳۲۳؛ عباس اقبال آشتیانی، *مجله یادگار*، شماره ۱، تهران، ۱۳۲۴، صص ۳۱-۳۵؛ جلال الدین همائی، *دیوان شمس الشعرا سروش اصفهانی*، مقدمه، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰؛ عبدالحسین زرین کوب، *نه شرقی، نه غربی، انسانی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، ص ۲۸۹؛ و فریدون آدمیت، *اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، صص ۲۴۶-۲۵۸. برای آگاهی از جزئیات این نظریات ن. ک. به:

Iraj Parsinejad, *Mirza Fath 'Ali Akhundzadeh and Literary Criticism*, pp. 40-53.

۵. میرزا فتحعلی آخوندزاده *رساله ایراد*، آثار آخوندوف، باکو، علم، ۱۹۶۱، ج ۲ صص ۲۷۴-۳۹۲.

۶. *قوتیقا*، خطی، ورق ۲۱.

۷. میرزا فتحعلی آخوندزاده، *الفبای جدید و مکتوبات*، باکو، علم، ۱۹۶۳، ص ۲۱۳.
۸. همان، ص ۲۰۶.
۹. همان، ص ۲۰۷.
۱۰. همان جا
۱۱. همان، ص ۲۱۳.
۱۲. همان، ص ۲۰۶.
۱۳. همان، صص ۲۰۷-۲۰۸.
۱۴. همان، ص ۲۰۶.
۱۵. همان، صص ۲۱۲-۲۱۳.
۱۶. همان، ص ۱۶۲.
۱۷. میرزا فتحعلی آخوندزاده، *رساله ایواد*، ص ۳۹۱.
۱۸. *الفبای جدید و مکتوبات*، سرگذشت میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۳۵۰.
۱۹. همان، ص ۳۵۱.
۲۰. ن. ک. به:

Semed Vurgun et al, *Azerbaijan Edebiyati Tarikhi*, Baku, Akademii Nauk Azerbaydzhansoki, SSR, 1960, p. 12 ff.

۲۱. دکابریست‌ها (منسوب به دکابر، صورت روسی دسامبر) عنوان یکی از انجمن‌های سری مرکب از اعضای جوان و آزادیخواه گارد سلطنتی روسیه است که پس از مرگ الکساندر اول سر به شورش برداشتند و خواستار پادشاهی کنستانتین، برادر ارشد الکساندر اول، شدند. هرچند که توطئه دکابریست‌ها سرکوب شد و به برقراری یک رژیم تروریستی پلیسی انجامید، با این همه پراکنده شدن نظریات انقلابی در میان تحصیلکردگان زمینه انقلاب‌های بعدی را در روسیه فراهم آورد.

۲۲. آخوندزاده در نامه‌ای به جلال‌الدین میرزا، شاهزاده قاجار، می‌نویسد: «من زبان روسی را خوب می‌دانم. در این عصر، زبان روسی هم در فن انشا و در سایر جهات روز به روز ترقی می‌کند و برای افاده مطالب باریک زبان بی‌عدیل است»، *الفبای جدید و مکتوبات*، ص ۱۷۲.

۲۳. میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات کمال الدوله*، آثار آخوندزاده، *ملحقات ج ۲*، صص ۲۵۵-۲۵۸.

۲۴. ن. ک. به: Vurgun, *op. cit.*, p. 195.

۲۵. ن. ک. به: Jafar Jafarov, *M. F. Akhundov Dramaaturgiyasi*, Baku Ushag Genj Neshr, 1953.

۲۶. فریدون آدمیت در پژوهش اصیل، دقیق و مستند خود ثابت می‌کند که آخوندزاده پیشرو فن نمایشنامه‌نویسی و داستان‌نویسی به شیوه اروپائی در آسیاست. ن. ک. به: آدمیت، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، صص ۳۲ به بعد.

۲۷. ن. ک. به:

A. A. Ibragimov, *Opisanie Arkhiva M. F. Akhundov*, Baku, Akademii Nauk

Azerbaydzhansoki SSR, 1962.

۲۸. ن. ک. به:

D. S. Mirsky, *History of Russian Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1949, p. 172.

۲۹. ن. ک. به: M. H. Rafi li, M.F. Akhundov: *zhizn'i Tvorchestvo*, Baku, 1957, p. 182.

۳۰. ن. ک. به: 'Aziz Serif, *Obmanutie Zvezdi*, Per. S. Azerbaydjanskogo, Moskva, 1962.

۳۱. ن. ک. به: Vurgun, *op. cit.*, p. 283.

۳۲. ن. ک. به:

Shukufa Mirzaeva, *Esteticheskie Vzgl'yadi M. F. Akhundov*, Baku, Akademii Nauk Azerbaydzhansoki SSR, 1962,

۳۳. ن. ک. به: *Ibid*, p.13.

۳۴. ن. ک. به: Jafar Jafarov, *M.F. akhundov*, Baku, Azemeshr, 1962, p. 25.

۳۵. آخوندزاده، رساله ایراد، ص ۳۹۱.

۳۶. مکتوبات کمال الدوله، خطی، شماره ۱۱۲۳، تهران، کتابخانه ملی ایران، ورق های ۳۳-۳۴.

۳۷. مکتوبات کمال الدوله، ملحقات، آثار آخوندزاده، ص ۵۳۷. این گفته آخوندزاده یادآور سخن

بلینسکی است درباره شکسپیر که «شکسپیر شعر را با زندگی واقعی سازش می دهد.» ن. ک. به:

Rene Wallek, *A History of Modern Criticism*, Vol. 3, Jonathan Cape, London, 1970, p. 247.

۳۸. مکتوبات کمال الدوله، ملحقات، آثار آخوندوف، ج ۲، ص ۵۳۷.

۳۹. قرتیکا، خطی، ورق های ۱۳-۱۴.

۴۰. فهرست کتاب، آثار آخوندوف، ج ۲، ص ۱۹۸.

۴۱. مکتوبات کمال الدوله، خطی، ورق ۳۵.

۴۲. قرتیکا، خطی، ورق ۲.

۴۳. درباره نظم و شعر، آثار آخوندوف، ج ۲، ص ۲۰۳.

حمید محامدی*

مروری بر آثار مهرداد بهار
در زمینه های
فرهنگ ایرانی، ادبیات فارسی میانه،
و داستان های شاهنامه

آخرین جلوه فصل پائیز
پنجه خون نشان چناراست
دلفریب این نگارپراز رنگ
آبرویش زخون بهار است

مهرداد بهار در پائیز سال ۱۳۷۳ درگذشت. او نویسنده ای توانا و دانشمند و پژوهشگری عالم و بزرگ بود. ذهنی پویا و جویا داشت و تخیلی بس شاعرانه. هرگز به خود و دانش خود مغرور نبود و پیوسته با روش علمی تحقیق در پی یافتن نکته های تاریک اساطیری و ناشناخته های فرهنگ ایران و خواندن و گشادن واژه های نامعلوم و مشکل متن های فارسی میانه بود. به ایران و ایرانی و

* محقق رشته زبان ها و فرهنگ ایران باستان و سرپرست بخش خاورمیانه و خاور نزدیک کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا در برکلی.

فرهنگ ایرانیان سخت مهر می‌ورزید. اهل بحث و گفتگو بود و هیچ‌گونه تعصبی نسبت به عقاید و یافته‌های علمیش نداشت. در کار پژوهش سخت ننگاک بود و جستجوگر و این خود از دانش بسیار او حکایت می‌کرد. اگر می‌توانستی در موردی یا نکته‌ای او را قانع کنی نظرت را می‌پذیرفت و از تو سپاسگزار می‌شد و پیوسته نامت را به عنوان آورنده نظر جدید، یادآور می‌گردید.

افسوس که دیگر در میان ما نیست. با رفتن او، بی‌گمان جامعه ایرانیان یکی از پُرکارترین و علاقه‌مندترین پژوهشگران و استادان خود را از دست داده است. اما نمی‌توان درسوگش نشست، چه آثار مهرداد خواهند ماند و نه تنها امروزیان که نسل‌های آینده از کودکان و جوانان گرفته تا دانش پژوهان و پژوهشگران و متخصصان از آن فیض‌ها خواهند بُرد. یاد مهرداد و یادگار دوستی‌هایش پیوسته زنده خواهد ماند که انسانی دلاور، درست و پرهیزگار بود.

روانش انوشه و فروهرش جاودانه ستوده باد! ایدون و ایدونتر باد!

* * *

این نوشتار مروری است بر آثار مهرداد بهار در زمینه‌های فرهنگ ایرانی، زبان و ادبیات فارسی میانه و داستان‌های شاهنامه برای نوجوانان. معدودی از آثار بهار در زمینه اساطیر ایرانی را در مقاله دیگری معرفی کرده‌ام^۱ و در این جا دیگر آثار او را معرفی می‌کنم تا خواننده نمائی کامل از نظرات و کارهای او به دست آورد. بیشتر آثار بهار درباره اساطیر ایرانی است. او از راه مطالعه اساطیر ایرانی با روشی عینی و دور از تعصب و با برگردان متون اساطیری ادبیات پهلوی، کوشید تا تاریخ اجتماعی مردمی را که در اعصار باستانی در مرز و بوم ایران می‌زیستند، بهتر و دقیق‌تر به ما بشناساند.

دوکار او که به کلی با هم متفاوت اند. اما چگونگی تحول و تأثیر اساطیر را در زیربنا و رو بنای جامعه ایرانی و برداشت ایرانیان را از وقایع تاریخی روشن می‌کنند، شاید نمونه گویائی باشند برای روش تحقیقی بهار در تبیین و تحلیل اسطوره و تاریخ. با معرفی این دو اثر مطالعه کارهای او را در زمینه فرهنگ ایرانی آغاز می‌کنیم:

پژوهش نخست درباره ورزش باستانی ایران و ارتباط آن با آئین مهر و کار

دوم دیباچه ای است که بهار بر کتاب درباره قیام زانداومری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسین نوشته است.

در مقاله ای که بهار به عنوان مقدمه بر کتاب بررسی فرهنگی و اجتماعی زورخانه های تهران^۳ نوشته به تفصیل ارتباط احتمالی و شباهت های ورزش باستانی ایران را با آئین مهر مطالعه کرده است. این ارتباط ها عبارتند از: شباهت معابد مهری اروپائی با بناهای زورخانه در ایران، ارتباط میان آئین رومی مهر و آئین زورخانه، شباهت های شخصیت خدای مهر ایرانی و رومی با شخصیت پهلوان زورخانه.

در این مقاله، بهار نخست معابد طبیعی مهری را که در غارها مستقر بودند، و یا در زیر زمین ها به شباهت غار بنا می شدند، توصیف می کند و پس از آن شباهت های زورخانه های ایرانی را با این معابد بررسی می کند: زورخانه های قدیمی، چون معابد مهری در زیر زمین قرار داشتند و با پلکانی طولانی به سطح زمین می رسیدند و از نور بسیار کمی برخوردار بودند. زورخانه ها مانند معبد های مهری معمولاً در کنار آبی قرار داشتند. در زورخانه ها، چنانچه در معابد مهری، گودی وجود داشت برای اجرای مراسم. در زورخانه ها این گود چند ضلعی یا مربع بود و در معابد مهری، صحنه ای مستطیل با گودی در میان آن. در زورخانه ها دورا دور گود چند ضلعی یا مربع سکو قرار داشت که تماشاگران بر آن ها می نشستند. در معابد مهری هم در دوسو، دو ردیف سکو بود برای نشستن شرکت کننده در مراسم. نقاط اشتراک دیگر بین زورخانه و معبد مهری: وجود آبدان، اجاقی با آتش گرم، تصاویر و نقش هائی، از رستم و پهلوانان دیگر در زورخانه ها است که به ترتیب با آبدان، (ظرفی پایه دار برای آب تبرک شده)، دو آتشدان، تصویر مهر در حال کشتن گاو و تصاویر نقش های مقدس مهر همخوانی دارد.

نکته مشترک دیگر، کوچک بودن محیط زورخانه و معبد مهری است. تنها نقطه اختلاف بین این دو بنا آن است که در زورخانه نقش مهر در حال کشتن گاو وجود ندارد. علت حذف این نقش را در زورخانه، بهار، از یه‌سو مسلمان بودن زورخانه روندگان می داند، و از سوی دیگر انتساب کشتن گاو به اهریمن که باوری است میراث آئین زرتشتی.

گروه دوم ارتباط ها را می توان در شباهت های آئین زورخانه و آئین مهر رومی جستجو کرد. نخست کشتی گیری دو پهلوان در زورخانه است، که شباهت به آئین کشتی گرفتن ایزد مهر با ایزد خورشید دارد در افسانه های رومی. پس

از پیروزی ایزدمهر بر ایزد خورشید، آنها با دست راست بهم دست دادند و پیمان دوستی بستند. آداب زورخانه هم بر همین منوال است. دو پهلوان، پس از گرفتن کشتی و پیروزی یکی بردیگری، دست راست همدیگر را می فشارند و پیمان دوستی می بندند. دوکشتی گیر هرگز نباید با یکدیگر کینه و دشمنی داشته باشند.

دیگر از شباهت های این دو آئین، سنت برهنگی است. پهلوان زورخانه در گود تنها لنگی بر میان خود می بندد و مهر به هنگام زاده شدن، تنها با برگ انجیر مستور بود. رسم دیگر زورخانه، به صدا درآوردن زنگ سردر زورخانه است به وسیله شُرشد، هنگام ورود پهلوانان. بنا بر یافته ها، در معابد مهری هم زنگی بوده است که آن را به احتمال، به هنگام نشان دادن تصویر مهر و یا در ورود بزرگان دین به صدا در می آورده اند.

پهلوانان ایرانی تنها با قمه و دشنه به نبرد می پرداختند. سلاح اصلی مهر نیز دشنه بود که از هنگام تولد آن را با خود داشت. بهار سلسله مراتب زورخانه را هم قابل قیاس با مراتب هفتگانه پیروان مهر می داند و چنین حدس می زند که هردو از یک منشاء و اصل بوده اند. در زورخانه اگر پهلوانی به مقام استاد می رسید و تن و روانش کمال می یافت، تاج فقر بر سرش می نهادند. شبیه این رسم را هم می توان در آداب مهری یافت. در زورخانه ها نوچه ها، پیش خیزها، نوخاسته ها و خاسته ها، دارای همان مرتبه و مقامی بودند که تازه واردان به آئین مهر داشتند.

تنها مردانی می توانستند به زورخانه یا معبد مهری وارد شوند که به ارنائی سن رسیده بودند و زنان حق ورود به هیچکدام را نداشتند. در هردو آئین ثروت و مقام اجتماعی بی ارزش بود. پهلوانان زورخانه و مهریان، هردو گروه، یکدیگر را برادر یا هم مسلک خطاب می کردند. هم در زورخانه و هم در آئین مهر پیش کسوتان حق تقدم داشتند.

سومین گروه ارتباط ها در میان دو آئین را بهار در شباهت های شخصیت پهلوان با شخصیت مهر ایرانی و رومی می داند. از خصوصیات شخصیت پهلوان، دلیری و دلاوری و بی باکی و بخشندگی، طهارت، سحر خیزی، و پاکسی نظر است. پهلوان باید شب زنده دار، حامی بینوایان، نابودکننده زورگویان و پرهیزگار باشد و دارای خلقی نکو. او باید فرائض و سنن را پیوسته ادا و از خلاق پست پرهیز کند. در سنت ایرانی، مهر دارای خصایصی مشابه است. بنا بر مهریشت، او دشمن دروغ است و نماینده اندیشه و گستاخ و

کنش خوب. ایزدی بی خواب است که پاسبانی آدمیان را برعهده دارد و یاری دهنده همه آفریدگان است. پیش از طلوع خورشید ظاهر می‌شود، و پس از غروب آفتاب به زمین می‌آید و آنچه را در میان زمین و آسمان است پاسبانی می‌کند. نگهبان پیمان است و هرگز فریبش نمی‌توان داد. مهر دلاوری جنگاور و داناست و نیرومندترین و چالاکترین و تیزترین و پیروزمندین‌ترین خدایان است.

به گمان بهار، این تشابهات نه تنها می‌تواند نمایانگر این باشد که آئین زورخانه و پهلوانی ملهم از آئین مهری است، بلکه می‌تواند مؤید این فرض باشد که ساختار و آداب ویژه مهری در روم باستان، ریشه در ایران باستان داشته است.

بهار، سپس به این نکته می‌پردازد که در آثار فارسی، مانند *فتوت نامه سلطانی*^۱، آئین پهلوانی و کشتی‌گیری به پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای تورانی منسوب شده است، از جمله یعقوب و آدم ابوالبشر. او این انتساب را طبیعی می‌داند زیرا بسیاری از شخصیت‌های آسمانی و زمینی زرتشتی رنگ و نام اسلامی گرفته‌اند، مثلاً کیوسرث به جای آدم یا فرزندان او درآمده است. بهار می‌نویسد: «این از خصوصیات آئین‌ها و اسطوره‌ها است که برای دوام و بقای خود در هر دوره فکری و اجتماعی تازه، می‌کوشند رنگ محیط تازه را بپذیرند و خود را با تحولات زمان هماهنگ کنند.»

بخش دیگر مقاله بهار، اختصاص به تحلیل افسانه‌های پهلوانی اسطوره‌ای و افسانه‌های جوانمردی و عتباری دارد. او بر این نظر است که پهلوانی افسانه‌ای با پهلوانی تاریخی در ایران، با وجود داشتن بعضی ارتباط‌های کلی یکی نیست و اصل و منشاء این دو متفاوت است. شخصیت‌های کتاب *اوستا* و *شاهنامه*، مانند گرشاسب یا رستم همان ویژگی‌های ایندیره، خدای کهن هند و ایرانی، را دارند، در حالی که پهلوانان دوره اسلامی، با شراهدی که می‌توانیم از داستان سمک عتبار - کهن‌ترین افسانه جوانمردی و عتباری - به دست آوریم، ربطی به شخصیت‌های رستم و یا گرشاسب ندارند و غالباً متعلق به قشر متوسط شهری و پیشه‌ورانند. بهار پس از تحلیل این موضوع، بر پایه داستان سمک عتبار به این نتیجه می‌رسد سمک عتبار یک اثر اسلامی نمی‌تواند باشد و به احتمال قوی مربوط به زمان اشکانیان است.

از نظر بهار، دوره اشکانی، دوران شکل‌گرفتن نیروی عظیم در سرزمین ایران بود که بر عقاید عامه اتکاء داشت و به گرد ستایش ایزد مهر می‌گردید.

این نیروی عظیم مهر پرستی علاوه بر جنبه فکری و دینی، روبناهای اجتماعی ویژه‌ای را نیز به همراه داشت.

مهرداد، سپس تحول آئین مهر را از مرحله هند و اروپائی تا عصر اشکانیان بررسی می‌کند و می‌نویسد اگر به قدرت مهر در زمان اشکانیان و ساسانیان و به آئین مهر پرستی توجه کنیم، خواهیم دید که او در مرکز قدرت قرار گرفته است. اهورا مزدا هنوز آفریدگار و خدای خدایان است، اما قدرت، عمل درجهان مادی به مهر تفویض شده. مهر ایزدی بود پشتیبان جهان نباتی- حیوانی و متعلق به طبقات غیر اشرافی که توانست در طی زمان به محور قدرت و مرکز نیایش همه طبقات اجتماعی تبدیل شود. این فرایند با توسعه شاهنشاهی هخامنشی که نیازمند به مدیران و حاکمان بسیار از سطوح مختلف بود، پدید آمد. مردمانی کاردان از طبقات متوسط به درون اشرافیت هخامنشی راه یافتند و اعتقادات و آئین‌های خود را نیز به اشرافیت راه دادند. پس از هخامنشیان، مهر همچنان نیرو و نفوذ خود را حفظ کرد «و حتی بر تنکر و آداب ایران دوران اسلامی نیز تأثیر شگرف نهاد. او، علاوه بر برکت بخشندگی، مظهر کلام و تقدس ایزدی، مظهر مهر و دوستی، مظهر دلاوری و مردانگی گشت و الگوهای رفتاری، دینی، عرفانی، شهریاری و پهلوانی از او ملهم شد.»

سرانجام آن که: «بانظر گرفتن مطالعه آئین مهر و زورخانه و ارتباط زورخانه با جوانمردی، می‌توان گمان برد که زورخانه‌ها باید در ایران قدمتی بسیار داشته باشند و اصل آنها اقلأً به دوره اشکانیان برسد. زیرا در این دوره است که آئین مهرگسترشی جهانی می‌یابد، به اروپا می‌رود و معابد مهری که از بسیاری جهات مانند زورخانه‌های ماست، در آنجا برپا می‌شود و آئین عبّاری در ابرن پا می‌گیرد.»^۹

* * *

کتاب درباره قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسیان^۹ که به کوشش بهار در سال ۱۳۶۹ به چاپ رسید، مشتمل بر اسناد و مدارکی (تگراف‌ها، اعلامیه‌ها، ابلاغیه‌ها و بیانیه‌ها) است مربوط به قیام ژاندارمری خراسان به سال ۱۳۰۰ هجری شمسی که منجر به شهادت رهبر آن قیام کلنل محمدتقی خان پسیان شد. این مدارک در اختیار عموی مهرداد، محمد ملکزاده بود و پس از مرگ او به مهرداد تفویض شد. بهار درباره علت نشر این مدارک بوسیله خودش گفته است: «اسنادی درباره این قیام از عمویم به من رسید، به

دوستی تاریخ دان رجوع کردم. گفتم چنین مدارکی هست، من تاریخ دان نیستم، آنها را به شما می‌دهم، بنشین و بنویس، ایشان نپذیرفتند، ناچار خود اقدام کردم»^{۱۰}

آنچه در اینجا مورد بحث ماست، تنها دیباچه^{۱۱} جالب این کتاب است که طنزی تلخ دارد و نظرات بهار را در مورد چگونگی تداوم فرهنگ انصار کهن در جامعه امروز ما در برمی‌گیرد. این تداوم فرهنگی موجب آن شده است که ایرانیان هنوز هم، در پی نمونه "ازلی" باشند: «درفرنگ ما . . . حنایق وقایع و ذکر دقائق تاریخ ارزشی چندان ندارد، یا بهتر بگوئیم، در نظر بسیاری اصلاً ارزشی ندارد، آنچه ارزشمند است هماهنگی با نمونه ازلی است»^{۱۲}

یکی از نمونه های ازلی که ایرانیان را سخت برمی‌انگیزاند شهادت و تقدس آن است. اما تنها شهادت یک قهرمان بی‌گناه و مظلوم کافی نیست، حماسه باید کامل و سوگ آور شود و بنابراین به یک آدم پلید هم چون افراسیاب یا گرسیوز، که موجب شهید شدن قهرمان شده باشد، نیاز هست. اگر هم در یک واقعه تاریخی چنین شخصیتی را پیدا نکنیم، آن را می‌آفرینیم، یا چنان واقعه را شرح و تفسیر می‌کنیم تا سرانجام یک شخصیت دیگر، دشمن قهرمان جلوه کند و به صورت یکی از پلید ترین آدم‌ها درآید. بدین سان "تراژدی" تاریخی فراهم می‌شود. این رو در روئی و برخورد دوشخصیت، یکی منزه و مظلوم و دیگری گناهکار و ظالم «ریشه ای بسیار کهن در فرهنگ و آئین های آسیای غربی دارد و منشاء آن به اعصار پیش از تاریخ می‌رسد و در فرهنگ بویژه دوآلستی ایرانی هنوز هم کارآئی خود را حفظ کرده، سخت طبیعی و جا افتاده به نظر می‌رسد»^{۱۳}

بهار ماجرای قیام خراسان و قتل کلنل پسیان را، آن گونه که در کتاب های تاریخ اخیر فارسی روایت شده، یکی از این تراژدی ها می‌داند که با قضاوت های احساساتی و سطحی مؤلفان آمیخته است. او عقیده دارد برای آن که واقعه قیام ژاندارمری خراسان به درستی روشن شود و جای واقعی خود را در تاریخ معاصر باز کند، به تحقیقی جامع و موزخانه نیاز هست، «بدون حب و بغض ها و زنجیر گسیختگی های احساسات»^{۱۴}

بهار مدارک جمع آوری شده در کتاب را به دقت بررسی می‌کند و می‌نویسد کلنل «مسلماً یک شهید است، اما مانند بسیاری از قهرمانان، فدای رؤیاهای اسفندیار گونه خویش گشته و به تیر زال روزگار از پای درآمده است»^{۱۵}

بهار، پس از آن که وقایع خراسان را برای خواننده، برمبنای آگاهی های داده شده در دوکتاب، یکی تألیف نارسای س. آذری^{۱۶} و دیگری به قلم پدرش ملک الشعراء بهار^{۱۷}، و درمقایسه با اسناد منتشره شده در کتاب حاضر، بازسازی می کند می نویسد: «این بود شرح مختصری از وقایع تلخ و بیهوده ای که، همانند نمونه های دیگر خود درگذشته، جوانانی احساساتی آزاده و میهن دوست را به کام مرگ زودرس فرستاد و جز لرزشی کوتاه برسطح گنداب سیاست ایران، در آن عصر، اثری دیگر برجای نگذاشت. ولی همه وقایع این دوران و دیگر وقایع دراز مدت باعث ورشکستگی دولت هائی شد که سعی کافی در برخورد با خواست ها و نیازهای مردم نکردند.»^{۱۸}

او سپس چنین نتیجه گیری می کند: سرزمین ایران درطول نزدیک به یک قرن و نیم اخیر دستخوش ناآرامی ها و خیزش های مردمی بوده است که «اغلب آنها به شکست انجامید، یا به انحراف کشیده شد. زیرا ملت ما می دانسته است که چه چیزهایی را نمی خواهد، ولی نمی دانسته است که چه چیزهایی را واقعاً باید بخواهد. و هنوز نیاموخته بوده است که باید خردگرایی را بنیان کارهای خویش قرار دهد و دستخوش تصمیم گیرهای مبتنی بر احساسات و اطلاعات ناقص نگردد.

این خود قیام و انقلاب و شور و غوغا نیست که نجات بخش است. این آگاهی، خرد و تصمیم گیری های عقلائی مردم و رهبران انقلاب است که می تواند انقلاب را به سازندگی و کشور را به تحول عمیق برساند.»^{۱۹}

* * *

جستاری چند در فرهنگ ایران گزیده ای از رساله ها مقالات و گفت و شنودهایی است که بهار در طی سال ها آن ها را نوشته و به چاپ رسانده است. این کتاب زمانی کوتاه پس از مرگ او انتشار یافت با پیش گفتاری دوصنحه ای از خود او و سخنی کوتاه از ناشر در سوگش. بهار در پیش گفتار این کتاب می نویسد:

این کتاب درتمامیت خود، دیدی مشخص را دنبال می کند. این دید اجتماعی-تاریخی است که در جست و جوی حقیقت ملموس و منطقی است و براساس عینی، و نه ذهنی، به پدیده های اجتماعی-تاریخی می نگرد.

و ادامه می دهد:

نکته این جاست که نه هرکه مدعی برداشتی عینی است، در واقع به درستی گام برمی‌دارد، و نه هرکس که در عینی دیدن تاریخ دچار تعصب گردد، راه راست می‌پیماید. این نظر که همه‌ی اقوام در اعصار کهن راه مادرسالاری را پیموده‌اند و این که همه‌ی جوامع بشری عصر بردگی را طی کرده‌اند، هرچند برداشتی عینی به نظر می‌آید، اما به کلی با -حقیقت بیگان است و گویندگان آنها حتی تعریفی درست از مادرسالاری و بردگی در دست ندارند، یا چنان تعریفی محدود و اروپائی از مادرسالاری و بردگی ارائه می‌دهند که با حقیقت تاریخ جوامع دیگر قاره‌های زمین هماهنگ نیست.^{۲۰}

کتاب *جستاری چند در فرهنگ ایران*، علاوه بر دواثری که در صفحات پیش معرفی شده، رساله‌های *سخنی چند درباره شاهنامه*^{۲۱} و *در باره‌ی اساطیر ایران*^{۲۲} و نیز دوازده مقاله و گفت و شنود دیگر را در برمی‌گیرد. از این دوازده، تنها دو مقاله یکی *دیپاچه دیوان محمدتقی بهار*، تحت عنوان «زندگی محمدتقی بهار»^{۲۳} و دیگری *بازسازی «شعری چند به گویش همدانی از باباطاهر»*^{۲۴} در ارتباط با فرهنگ ایران باستان نیست.

از ده مقاله و گفتگو درباره‌ی فرهنگ ایران باستان، دو گفت و شنود درباره‌ی *شاهنامه* است، با عناوین «*شاهنامه از اسطوره تا حماسه*»^{۲۵} و «*عمرآثارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است*».^{۲۶}

این دو گفت و شنودها حاوی نظرات گوناگون بهار درباره‌ی *شاهنامه*، اساطیر و حماسه و چگونگی تحول آن است که در دیگر آثار بهار به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. اهم مطالب مورد بحث مهرداد در این دو گفتگو را می‌توان چنین خلاصه کرد: تحول اساطیر هر قوم معرف تحول شکل زندگی و ساختارهای اجتماعی و تحول اندیشه و دانش آن قوم است. بیشتر مطالب حماسه‌ها و یا روایات حماسی پیشینه‌ای اسطوره‌ای دارند و در طی اعصار و قرون از اسطوره به حماسه درآمده‌اند. تقدیر نقشی مهم در اساطیر و حماسه بازی می‌کند و تمام حوادث تا ابد در آن قابل پیش بینی است. تا هنگامی که ذهن اسطوره‌ای وجود داشته باشد، اسطوره هم وجود دارد. *شاهنامه* اثری حماسی است با اشاراتی تاریخی و تقسیم *شاهنامه* به دوره‌های اساطیری و پهلوانی و تاریخی دقیق نیست. حماسه‌ها، از جمله *شاهنامه* پایه‌های نظری دارند و نمودار و مبلغ ساختار اجتماعی ویژه‌ای هستند که از آن خاندان‌های شاهی و پهلوانان انترافی بوده

است.

دوران اسطوره به طور کلی درجهان به سرآمده است و در این عصر با جهان بینی علمی غربی، دیگر اسطوره ای به وجود نمی آید؛ اما افسانه های حماسی و پهلوانی درباره شخصیت پهلوانان و نیز انسان هائی که خادم ملتشان بوده اند به وجود می آید و در تاریخ ملت ها باقی خواهد ماند.

شاهنامه براساس کتاب های زرتشتی تدوین نشده، بلکه مبتنی بر روایات کهن حماسی شفاهی است و **خدااینامه** گرچه یکی از مآخذ مورد استفاده فردوسی بوده، اما **شاهنامه** تنها براساس آن سروده نشده است. **شاهنامه**، بسان دیگر آثار حماسی، انتقال دهنده فرهنگ و الگوهای رفتاری بوده است، اما از آنجا که روش های زندگی درجهان امروز تغییر کرده، دیگر آن کاربرد گذشته را ندارد. در دوران ما **شاهنامه** تنها یک اثر ادبی است و نیز منبعی مفید برای شناختن فرهنگ گذشته ایرانی.

شاهنامه در قیاس با حماسه های هندی و یونانی از آنها جامع تر به نظر می رسد، زیرا حماسه های هندی و یونانی بیشتر درباره ماجراهای محدود و محلی است، اما **شاهنامه** تاریخ حماسی چند هزار ساله قوم و دولتی جهانی است و از نظر به کار بردن موضوع های تراژیک در نهایت غنای هنری است.

دوگفت و شنود دیگر بهار در این مجموعه درباره اساطیر و تحول آن است. در "ریشه های نخستین"^{۲۷}، بهار در پاسخ پرسش کننده، عقایدش را که در آثار اساطیری اش به تفصیل بیان شده، به اختصار توضیح می دهد. از جمله آن که: مجموعه اساطیر هند و ایرانی با اساطیر بومی آسیای غربی آمیختگی دارد و تأثیر بسیاری بر فرهنگ های دره سند و نجد ایران گذارده است. بهار شباهت عناصر اسطوره ای ایرانی با غیر ایرانی را در دو عامل می داند: یکی وام گیری فرهنگی و دو دیگر عکس العمل های روانی و طبیعی مشترک آدمی است در اثر زندگی در طبیعت و محیطی هم گونه و واحد. دومین عامل سبب شده است که در نقاط گوناگون دنیای کهن شباهت های بسیاری میان واکنش های ذهنی اقوام مختلف پدید آید.

اهوره مزدا به عنوان خدای یکتا در سرودهای زرتشت، از یک سو با برداشت های آسیای غربی ارتباط دارد و، از دیگر سو، از آن برداشت ها متعالی تر است. اهوره مزدا در سرودهای زرتشت، مفهومی انتزاعی و مجرد و تهی از اسطوره را داراست و این نمودار جهشی بزرگ در یکتاپرستی است. همان گونه که انقلاب صنعتی قرن هیجدهم و نوزدهم اروپا، تأثیر شگرفی بردنیای

امروز گذاشت، نهضت بزرگ یکتاپرستی زرتشت هم انقلابی فکری را در اواخر هزاره دوم و هزاره نخست پیش از میلاد، در آسیای غربی موجب شد. دومفهوم ازلی و ابدی اشه (asha) یا ارته (arta) به معنای خیر و دروغ یا دروغ که هم درگاهان (سرودهای زرتشت) و هم درکتیبه‌های هخامنشی آمده اند، آفریننده‌ای ندارند. اهوره مزدا، ارته، یا اشه، یعنی نظم را انتخاب می‌کند. مفهوم ضد آن یعنی دروغ را هم به ناچار، اهریمن، موجودی که در تضاد با اهوره مزداست برمی‌گزیند، و بدین ترتیب است که می‌توان پدیده اهریمن را توجیه کرد. این‌که در سرودهای زرتشت آمده که سپندمینو (Spanta Mainyu) و اهریمن همزاد یکدیگرند، بدان معناست که چون خیر و شر به عنوان دو اصل متضاد ازلی و ابدی درجهان هستی وجود دارند، آنچه درجهان خیر می‌گذرد، برابری هم درجهان شر خواهد داشت.

در همین گفت و شنود، بهار زروان (Zurvān) را یک خدای بومی آسیای غربی می‌داند که مانند تیامت (Tiāmat) و اپسو (Apsu)، در بین النهرین و کروئوس (Cronus) در یونان و خدای متأخر ودائی هند پوروشه (Purusha)، خدایان و ضد خدایان از آنها به وجود آمده و با زمان مربوط اند. این قبیل خدایان یا به قتل می‌رسند یا زخمی می‌شوند، تا هستی شکل بگیرد و این ایشار نخستین است. شکم زروان توسط اهریمن دریده می‌شود تا هردو اهوره مزدا و اهریمن، دو پسر او به وجود آیند و هستی از آنها زاده شود. زروان، بعدها به جای اهوره مزدا زرتشت درگاهان که مافوق سپندمینو و اهریمن قرار داشت، می‌نشیند و در رأس جهان اهوره مزدا و اهریمنی قرار می‌گیرد. این همان تثلیث است که ریشه در آسیای غربی دارد و درگاهان زرتشت، به صورت متعالی درمی‌آید. نوشته‌های متأخر زروانی که به عصر ساسانیان برمی‌گردد، اسطوره‌ای و ابدائی است و این موضوع سلطه عقاید عوام برخواص را می‌رساند. به عبارت دیگر **گاهان** زرتشت معرف موقعیت اجتماعی گروه‌های اندیشمند جامعه بوده است و زروانی‌گری نشانه تباهی اندیشه متعالی زرتشتی و نتیجه تسلیم به فکر و برداشت عامیانه.

بخش دیگر این گفتگو درباره اساطیر مانوی و وام‌گیری مانویت از فرقه‌های گنوستی^{۲۸} است. بهار اظهار می‌دارد که با این‌که مانویت زیر تأثیر اساطیر ایرانی است، اما برداشت‌های کلی و دیدهای آن گنوستیگ و عرفانی است. در مانویت نیز عوامل بین النهرینی بویژه نجوم آن، تأثیر بسیار گذاشته است. تفاوت عمده مانویت با دیگر ادیان و فرقه‌های گنوستی، برداشت ثنویت متفاوتی است

که این دین دارد. مانی دو جهان ماده و روح را که در عقاید گنوستی به صورت هبوط روشنی و پدید آمدن جهان مادی بوده است، با مفاهیم خیر و شر و روشنی و تاریکی درمی آمیزد و بدان رنگ ثنویت ایرانی می دهد. در اندیشه مانوی ماده و روح هر دو از اصلی جدا و بیگانه از هم اند و یکی هبوط دیگری نیست.

بهار در «اسطوره: بیان فلسفی با استدلال تمثیلی»^{۲۹} درباره کاربرد اسطوره چنین نظر می دهد: اسطوره در زمان خود علاوه بر آن که برداشت آدمی را درباره جهان پیرامونش در برمی گرفت، پاسخگوی نیازهای مادی و روانی و معنوی او هم بود و جهان و نقش انسان را در آن توجیه می کرد و بدین طریق بیان فلسفی ابتدائی بود مبتنی بر استدلال تمثیلی. اسطوره همچنین بیانگر و توجیه کننده ساختار اجتماعی کسانی بود که آن اسطوره را از آن خود داشتند. بسیاری عناصر فرهنگی از جمله اسطوره، در ناخودآگاه آدمیان باقی می ماند و با تداوم فرهنگ ادامه پیدا می کند و آموزش غیرمستقیم آن را از نسلی به نسل دیگر منتقل می سازد. آموزش غیرمستقیم فرهنگی، در بسیاری از جوامع بتدائی و سنتی، عنصر اساسی آموزش است.

در همین گفتگو، بهار عوامل عمده ای را که موجب شده تا کاربرد اسطوره در ادبیات ایرانی کمتر از ادبیات غرب باشد، در دو موضوع می داند: نخست آن که یونانیان در قرن هشتم یا نهم پیش از میلاد اساطیر خود را به صورت مکتوب درآوردند، در حالی که در مشرق زمین و ایران اساطیر به صورت شفاهی جاری بودم. دوّم آنکه دین زرتشت پیشرفته تر از دین های یونان باستان بود و موجب شد تا دین ایرانی از مرحله اسطوره ای بگذرد. همانطور که پیش از این اشاره شد، اهوره مزدا در سرودهای زرتشت خدائی یکتا و متعالی بود و دیگر جائی برای دیگر خدایان، نظیر آنچه در اساطیر و دین یونانی یافت می شود، وجود نداشت. در اساطیر یونانی خدایان هم مثل انسان دچار نسق و فجور بودند و بنابراین شخصیتشان می توانست در ادبیات راه پیدا کند، اما در ایران با پدید آمدن دید یکتا پرستی زرتشت و عمومیت یافتن آن، جهان فکری ایرانیان هم تغییر کرد و دیگر محلی برای افسانه سازی درباره خدایان یافت نمی شد.

* * *

در جستاری چند در فرهنگ ایران، یک نوشتار و یک گفتگو دربارهٔ نوروز می‌خوانیم. در مقاله «نوروز، زمان مقدس»^{۳۰}، بهار با دیدی جهانی به جشنی چون نوروز نگاه می‌کند. می‌نویسد: انسان باستانی دو زمان را قائل بود، زمان مقدس که صرف امور مقدس می‌شد و زمان نامقدس که به مصرف کارهای روزمره زندگی می‌رسید. زمان مقدس سه قسم داشت: ۱- زمانی که برای شعایر ایمانی به کار می‌رفت. ۲- زمانی که به تکرار کارهایی می‌گذشت که براساس نمونه‌های کهن اسطوره‌ای بود. تکرار این امور از آن جهت بود که آدمی خود را با خدایان و قهرمانان افسانه‌اش یگانه‌گرداند و به این وسیله به اصل خود باز گردد. ۳- زمانی که یادآور هماهنگی (ریتم) های کیهانی بود. در این زمان ستایش جنبه‌های فیزیکی پدیده‌های کیهانی و طبیعی مورد نظر انسان نبود، بلکه روح و جان جهان بود که تقدس زمان را از آن خود می‌کرد. «درواقع ستایش پدیده‌های ریتمیک و پدید آمدن آئین‌های سترگ وابسته به آنها به سبب اعتقاد به وجود متافیزیکی آن‌ها و براساس معتقدات دینی-ایمانی انسان آن اعصار بود. امر اساسی، درجهان گیاهان، تولد گیاه، باززایی طبیعت و نو شدن زندگی بود و نه صرفاً سبزشدن دانه و جوانه زدن گیاه، و نیز امر اساسی مرگ گیاه بود و نه پژمردن آن»^{۳۱}.

علاوه بر این، انسان کهن اعتقاد داشت که هر اتفاق کیهانی و طبیعی که همه‌ساله تکرار می‌شود، تکرار همان است که در ازل اتفاق افتاده است. اعتقاد به ساخت ریتمیک جهان شاید موجب پیدائی مفهوم "نظم و قانون" ازلی یعنی نخستین معنای واژه ارته (arta) یا اشه (asha) باشد که بعدها، همانطور که پیش از این اشارت رفت، معنای خیر و راستی پیدا کرده و در برابر مفهوم دروغ قرار گرفته است.

بهار این توجه انسان کهن را به نظم و قانون کیهانی موجب پدید آمدن گاه‌شماری می‌داند و معتقد است که جشن‌ها با زمان مقدس ریتمیک ارتباط دارند. این جشن‌ها می‌توانستند ماهانه و سالانه باشند، اما بهر حال ازلی و ابدی محسوب می‌شدند. برگزاری جشن‌های فصلی و سالانه موجب آن بود که یک دورهٔ زمانی پشت سر گذاشته شود و دوره‌ای تازه آغاز گردد. یکی از هدف‌های برگزاری این گونه جشن‌ها آن بود که به انسان فرصت می‌داد تا زمان نامقدس گذشته و خطاهای اجتماعی و فردی خویش را پشت سر بگذارد و زندگی نوی آغاز سازد. این نو شدن دورهٔ زمانی، آئین‌ها و سنت‌هایی را پدید آورد که در جوامع گوناگون بشری مشترک است و آن‌ها را

می توان بدین گونه برشمرد: ۱) پاکسازی محیط و تطهیر؛ ۲) فروکشتن و دوباره برافروختن آتش؛ ۳) راه افتادن دسته هائی با صورتک های سیاه که می توان آنها را معرف روان مردگان انگاشت؛ ۴) برقرار کردن مسابقاتی پهلوانی چون کشتی؛ ۵) برگزاری عیاشی و مراسم هم بستری گروهی یا ارجی (Orgy) که نموداری است از برهم زدن نظم موجود.

آغاز سال از نظر آئینی، معمولاً با تکراری از بی نظمی و سپس نظم همراه است و مراسم نوروز هم بسیاری از این آئین ها را در برمی گیرد. بهار ظاهر شدن افرادی با چهره های سیاه (حاجی فیروز) را پیش از فرارسیدن نوروز در معابر عام، نمادی برای از میان رفتن نظم و مرزهای هستی و نیستی می داند. نشانه دیگری از آن را نیز می توان در این باور زرتشتی پیدا کرد که فرهوشی ها، که به جای ارواح مردگان در اسطوره های اقوام دیگر می توانند به شمار آیند، در آغاز فروردین به خانه های خود باز می گردند. ایرانیان هنوز هم پیش از عید نوروز از گور مردگانشان دیدار می کنند و برگور آنها شمع می افروزند.

مراسمی که پیش از نوروز انجام می یابد و از عهد باستان رایج بوده است، مانند پاکیزه ساختن خانه و به حمام رفتن، افروختن شمع، قرائت کتاب های دینی در مراسم تحویل سال و طلب بخشایش گناهان فرد از خداوند، همه بر آن است که دیوان از محیط خانه و جامعه رانده شوند زیرا در نوروز، گذشته ترک و زندگی نو آغاز می شود.

هنوز هم کشتی گرفتن و زورآزمائی، این نماد نبرد خدایان و دیوان، در ایام نوروز در بسیاری از روستاهای ایران متداول است. آئین هم بستری گروهی که به عقیده بهار، نشانه هائی از آن در عهد کهن در ایران رواج داشته و نیز عیاشی های مربوط به عید بهاری، در اثر دخالت اخلاقی دین به شادمانی عمومی تبدیل شده است.

یکی دیگر از آئین های مربوط به در هم ریختن نظم عادی اجتماع که در بین اقوام بسیاری رایج بوده، و در ایران هنوز هم آثار آن دیده می شود، جا به جا شدن ارباب و بنده است که در ایران امروزی میرنوروزی نام دارد. هنگام نوروز، برای پنج روز، به جای امیر و حاکم، کس دیگری را بر تخت می نشاندند که حکومت صوری داشت. نشانه های کهن این آئین از عهد تمدن بابل در دست است.

رسم کهن دیگری که اثری از آن دیگر باقی نمانده آئین های سیاوشی است

که احتمالاً در آغاز تابستان و سال نوی صیفی انجام می‌گرفت و سپس تحت تأثیر نوروز، که به عقیده بهار در اصل بابلی بوده، در زمان هخامنشیان به آغاز بهار منتقل شده است. به اعتقاد بهار افسانه‌های مربوط به سیاوش به خدای دموزی (Dumuzi) یا تموز (Tammuz) خدای شپید شونده و برکت بخشنده سومری و بابلی مربوط می‌شود که هر ساله به هنگام نوروز، از جهان مردگان باز می‌گردد. سیاوش را که احتمالاً به معنای مردسیاه است، نمودری از این خدای بین‌النهرینی می‌توان شمرد.

بهار، در این مقاله سیزده نوروز را چنین توجیه می‌کند: اساطیر نجومی در ایران زیر تأثیر نجوم بین‌النهرین بوده است که بنا برآن هریک، از دوازده اختر حاکم بر برج‌های دوازده گانه، هزارسال برج‌ها حاکم خواهد بود و بدین ترتیب عمر جهان دوازده هزار سال است. جشن‌های دوازده روزه نوروز با دوره دوازده هزار سال عمر جهان ارتباط دارد. در پایان دوازده هزارسال، جهان آشفته می‌شود و نظم و قانون از میان می‌رود. بنابراین می‌توان انگاشت که روز سیزده و نحسی آن معرف پنجه یا خمسه مستتره است که در تقویم امروزی در آخرسال قرار می‌گیرد و دلالت بر آشوب ازلی دارد و نمادی است برای آشفته‌گی جهانی پس از پایان دوازده روز آغازین که دوازده سال عمر جهان را می‌نمایاند. از این روست که در روز سیزده نمی‌باید کارکرد و نظمی را حافظ بود. درباره هفت سین نیز بهار عقیده‌ای ویژه دارد و حدس می‌زند که هفت سین در ارتباط با هفت ستاره است که بر سرنوشت آدمی حکم می‌راند.

«نوروز جشنی آریائی نیست»^{۳۲} عنوان گفت و شنود مهرداد درباره نوروز با ابوالقاسم اسماعیل پور است. پاسخ‌های بهار به پرسش‌ها، در این گفتگو معرف بعضی نظرات اوست که اغلب آنها در دیگر آثارش به تفصیل آمده است. اهم مطالب این گفتگو را چنین می‌توان برشمرد: نوروز ریشه در آسیای غربی دارد و به نخستین خاندان شاهی اور (Ur) در هزاره سوم پیش از میلاد مربوط می‌شود. بعدها بابلیان و سومریان آن را به ارث بردند. نوروز پیش از ورود آریائیان در میان بومیان ایران رواج داشت و عید باز زائی و برکت بخشی بود و یادآور تجدید زندگی خدای باروری. در ایران روایات سیاوش و مردئش و آمدن کیخسرو، جای اسطوره آسیای غربی، درباره نوروز را گرفت.

علاوه بر جشن نوروز، جشن مهرگان در آغاز پائیز که یادآور پیروزی فریدون بر ضحاک یعنی پیروزی نظم بر آشوب بود، نیز در ایران باستان اهمیت وافری

داشت. در بین النهرین نیز در زمان سومریان دوجشن پائیزی و بهار وجود داشت که بعدها در عصر بابلیان با یکدیگر ادغام شدند.

درباره چهارشنبه سوری بهار می‌گوید: با این که می‌توان احتمال داد که در ایران باستان هم جشن سوری بوده، اما چهارشنبه سوری پیشینه‌ای در ایران باستان و سنت زرتشتی نداشته است. برپا کردن آتش در جشن سوری را می‌توان نمادی برای زدودن سرما و پرمردگی از تن به‌شمار آورد و شاید برپا شدن آن در شب چهارشنبه آخرسال در دوره اسلامی، اشاره‌ای باشد به چهارفصل.

مقاله دیگر بهار در این مجموعه «در درباره‌ی جشن سده» است.^{۳۳} او پس از بررسی مدارک مختلف و نظراتی که تاکنون درباره‌ی جشن سده ارائه شده، نتیجه می‌گیرد که واژه سده از اوستائی Sada به معنای آشکارائی و پیدائی است که خود از ریشه Sand به معنای به نظر رسیدن است. بنابراین جشن سده، آئینی بوده برای آن که دوران کودکی خورشید به سر رسد و گرمای آن پدید آید و باروری زمین از نو آغاز گردد.

در مقاله «گنگ دژ و سیاوش گرد»^{۳۴}، مهرداد پس از مطالعه گنگ دژ در شاهنامه در داستان جنگ کیخسرو با افراسیاب و نیز متون پهلوی به این نتیجه می‌رسد که سیاوش گرد صفت شهر گنگ دژ بوده است که بعدها صفت به جای موصوف نهشته است. بهار همچنین عقیده دارد که بنا بر آنچه در کتاب روایات پهلوی آمده، گنگ دژ شهری زمینی نبود و در آسمان قرار داشته و در زمان کیخسرو فرود آورده شد و برجای سیاوش گرد قرار گرفت. این بدان معناست که سیاوش گرد، مانند صورت گنگ دژ آسمانی نباشد.

در مقاله کوتاه "زندیق"^{۳۵} پس از بررسی معانی که برای این واژه آمده، بهار آن را به واژه اوستائی Zantay به معنای آگاه شدن، از ریشه Zan به معنا و معادل فارسی دانستن نسبت می‌دهد و زندیق را در اصل به معنای عارف و آگاه و معادل واژه گنوستیک یونانی می‌داند. از آنجا که کیش‌های مانوی و مزدکی، از فرقه‌های آئین گنوسی بوده‌اند، مؤبدان زرتشتی معادل فارسی واژه یونانی را در مورد مانویان و مزدکیان به کار می‌برده‌اند که در کاربرد مجازی خود معنای ملحد را هم در بر می‌گرفته است.

بهار، در آخر این مقاله واژه صوفی را هم به واژه یونانی Sophos به معنای خردمند و آگاه مربوط می‌داند و آن را مشتق از صوف عربی به معنای پشمینه پوشی نمی‌داند.

* * *

یکی از مقاله های جالب مهرداد که در این مجموعه تجدید چاپ شده است «دیدگاه های تازه درباره مزدک»^{۳۱} است که ظاهراً نخست به صورت سخنرانی در محفلی با شرکت تعدادی از نویسندگان و شاعران ایرانی ایراد شده و پرسش های آنها و پاسخ های بهار را نیز در برمی گیرد.

در این مقاله دو مطلب اساسی مورد کنکاش بهار قرار گرفته است. نخست، مزدک و نهضت مزدکیان و دوم بازسازی جامعه پیش اسلامی ایران. به عقیده بهار، در مطالعه مزدک و نهضت منسوب به او باید به چند نکته توجه داشت. مزدک شخصیتی اشرافی-موبدی داشته و از این رو می توانسته با شاهان در ارتباط مستقیم باشد. از طرف دیگر با آگاهی هایی که از او به طور غیرمستقیم در دست داریم می دانیم که او زاهد و روحانی و فارغ از مسائل مادی زمانه بوده و در معبد زندگی می کرده و از گوشت خوردن و ازدواج کردن پرهیز داشته است. ظاهراً او یکی از برگزیدگان مانوی بوده و بدین جهت عقایدش دنباله مانویت است و در نتیجه مخالف خشونت و کشتن و کشتار بوده است.

نکته دیگر آن است که ساختمان دینی مزدک نمودار نوعی ساختار اجتماعی و طبقاتی است: خدا و یا «مدیرخیر»، یا «پادشاه نور» بسان شاه شاهان در عالم علیا بر تخت نشسته است، آن گونه که خسرو در این جهان حکمرانی می کند و در حضورش نیروهای چهارگانه، تمیز، فهم، حفظ و سرور، مانند موبدان موبد، هیربدان هیربد، سپاهبدان سپاهبد و رامشگر حاضرند. این چهار نیرو، کارهای دنیا را به وسیله هفت وزیر می گردانند و آنان در دایره دوازده روحانی دور می زنند.

آخرین نکته آن که: آن گونه که از شخصیت و عقاید مزدک برمی آید، او خواستار اصلاحات اجتماعی مسالمت آمیزده بوده و در حقیقت، برخلاف هدف های انقلابی منسوب به او، یک انقلاب سفید را می خواسته است. نمی توان باور کرد که شعارهای منسوب به او از آن وی باشد. چون این شعارها با روش زندگی و خاستگاه طبقاتی او همخوان نیست.

انقلاب منسوب به مزدک یک انقلاب دهقانی بود که سی سال طول کشید و بسیاری از مالکان بزرگ و متوسط در طی آن از میان رفتند و اوالشان به تصاحب توده های دهقانی درآمد. مزدک به عنوان یک مصلح اجتماعی نزدیک به دربار می خواست بین طبقه حاکم و دهقانان صلحی به وجود آورد؛ ولی اشرافیت ایران به کمک موبدان زرتشتی که با مزدک به خاطر عقایدش دشمنی

داشتند، نه تنها انقلاب دهقانی را از بین بردند، بلکه او را هم به اتهام انقلابی بودن و پشتیبانی از شعارهای آن هلاک کردند.

بهار در این مقاله استدلال می کند که دو شعار مزدکیان یعنی خواسته وزن، پیش و بعد از مزدکیان هم به وسیله توده های دهقانی به میان آمده است. او شعار اشتراکی شدن زن را یک شعار دهقانی می داند که دنباله سنت هم بستری گروهی از بقایای جوامع مادرسالاری آسیای غربی بوده و در جوامع ابتدائی و باستانی از جمله ایران ادامه یافته و ظاهراً از نظر آئینی مهم به شمار می آمده است. در طی مراسمی در یک شب ویژه، تمام مردم یک قبیله در محلی گرد هم می آمدند و در تاریکی هم بستری گروهی انجام می دادند و آن نمادی بوده است برای وحدت و یگانگی در قبیله و طایفه.

بهار علت شکست قیام دهقانی منسوب به مزدک را در ایران، آن می ناند که روستاها، به علت پراکندگی نمی توانند بدون کمک شهرها، در انقلاب پیروز شوند و آن انقلاب برخلاف قیام ابومسلم خراسانی از پشتیبانی شهرها برخوردار نبود و به پیروزی نرسید.

در بخشی از این مقاله که به ساختار جامعه ایران باستان اختصاص دارد، بهار نظر می دهد که در عهد باستان، خودکامگی شرقی مناسب با شرایط محیطی و جغرافیائی نجد ایران نبود و نمی توانست در جامعه ایران تریبیر باشد. حکومت های مادی و هخامنشی آن را از بین النهرین به ارث برده بودند. اما شاهان هخامنشی تنها در ظاهر خودکامگی می کردند و با این که مالک مطلق همه زمین ها بودند، بر آنها نمی توانستند حکومت بکنند. به ناچار زمین ها را به شکل اقطاع، در قبال مبالغی هنگفت، در اختیار فرماندهن خود می گذاشتند. این شکل اقطاع هخامنشی در زمان سلوکیان نیز باقی ماند، با این تفاوت که اقطاع کنندگان مالک موروثی زمین ها شناخته شدند و به صورت فتودال های مستقل محلی و با قدرت درآمدند. استقلال فتودال ها در دوره اشکانی هم ادامه داشت.

عامل تازه ای که در دوران اشکانیان پدید آمد و در عصر ساسانیان به اوج خود رسید، گسترش تجارت بود. گسترش تجارت نیاز به یک دولت متمرکز شهری داشت. ساسانیان چنین حکومتی بودند و توجهی به کشاورزی روستا نداشتند و روستائیان را به شدت استثمار می کردند. در نتیجه روستائیان فقیر و فقیرتر شدند و سرانجام قیام کردند، قیامی که به مزدک منسوب است.^{۳۶}

مهرداد در زمان حیاتش و در زمینه تخصصش، علاوه بر دو کتاب *اساطیر ایران*^{۳۸} و *پژوهشی در اساطیر ایران*^{۳۹}، سه اثر دیگر از خود به یادگار گذاشت: دو واژه نامه پهلوی به فارسی و برگردان بندهش^{۴۰} بزرگ ایرانی به فارسی. واژه نامه ها عبارتند از *واژه نامه بندهش*، و *واژه نامه گزیده های زاد اسپرم*.

بندهش ایرانی یا زند آگاهی از متن های مهم و با ارزش پهلوی است که در قرن سوم هجری به وسیله یکی از مؤیدان زرتشتی به نام فرنبرغ، مشهور به دادگی به رشته تحریر درآمده و یا بقول بهار گردآوری و تألیف شده است. *بندهش* را از نظر تنوع مطالب مربوط به بن آفرینش و چگونگی آفرینش، گان مادی از آغاز تا فرجام، آن گونه که از دین مزدیسنان پیداست و نیز درباره آنچه که جهان داراست و چرایی و چگونگی آن، می توان دائرة المعارف دینی و اساطیری زمان ساسانیان به شمار آورد. *بندهش* ظاهراً براساس آثار گم شده اوستائی از جمله "دام دادنسک"، "سپندنسک" و "چهردادنسک" و نیز یشت های اوستائی نوشته شده است.

بندهش ایرانی مشتمل بر بیش از سی هزار واژه و دارای یک دیبچه کوتاه و چهل و دو فصل می باشد که بهار آن را به بیست و دو بخش تقسیم کرده است. مطالب و مسائل طرح شده در *بندهش* را می توان چنین خلاصه کرد: دو جهان اوهرمزد (اهوره مزدا) و اهریمن؛ نبرد این دو نیرو و آفرینش های آغازین مینوی و مادی اوهرمزدی و آفرینش اهریمنی در مقابله با آن؛ آگاهی های جغرافیائی و گیاه شناسی و جانورشناسی و قوم شناسی و تاریخ؛ پیشگوئی ها؛ نجوم و تقویم و دودمان شناسی خاندان های پیشدادیان و کیانیان و نیز مؤیدان از *بندهش* ایرانی سه دستنویس کامل (TD1, TD2, DH) وجود دارد و ترجمه بهار براساس مقابله بر سه نسخه است.

کار ترجمه متنی چون *بندهش*، با معضلات و مشکلات خط پهلوی و اغلاط دستنویس ها و پیچیدگی کلام، کاری است عظیم و ترجمه بهار که محصول بیش از بیست سال کار مداوم اوست بر روی متن های *بندهش* ایرانی و هندی^{۴۱} اثری است ماندنی که پژوهشگران فرهنگ ایرانی را رهنمایی ارزنده خواهد بود.

یادداشت های افزوده بر هریبخش که حاوی نسخه بدل ها و خواندن و تصحیح و توضیح واژه های مشکل و نیز مطالب پیچیده کتاب است، خود نشان دهنده وسعت دانش بهار بر زبان های باستانی ایران به ویژه فارسی میانه غربی و آثار پهلوی است و نیز دقت او در امر تحقیق.

به عنوان نمونه می توان از یادداشت‌های بخش هفتم و نهم ۴۲ به ترتیب، درباره احکام نجومی، آفرینش دریاها، رودها، گیاهان و جانوران نام برد که با دقتی بس ویژه، و در مقایسه با دیگر متن‌های پهلوی چون گزیده‌های زاد اسپرم، برای روشن ساختن مطالب متن آورده شده است.

مهرداد در برگردان فارسی خود، همچنان که در ترجمه متن‌های پهلوی کتاب‌های اساطیرش، کوشش کرده است تا ترجمه در حد امکان برای خواننده مفهوم و روشن باشد. از این رو از به کار بردن واژه‌های معمول فارسی و عربی، به جای واژه‌های فراموش شده و یا دور از ذهن، ابائی نداشته است.

کار پُر ارزش بهار بر روی بندهش، همانطور که خود او اذعان دارد کار آخر نیست و هنوز این کتاب، مانند دیگر متون پهلوی، نیاز به چاپ‌های انتقادی و برگردانده شدن به زبان‌های گوناگون، و به ویژه فارسی را دارد. بهار با فروتنی جبلی‌اش، پیشگفتار بر این کتاب را چنین پایان می‌دهد: «شادم که سرانجام، پس از بیست و اندی سال، توانسته‌ام ترجمه‌ای از بندهش را بی ادعای خردی همه‌آگاه تقدیم دارم. اگرچه این نیز چون دیگر ترجمه‌های مترجمان قبلی بندهش، ترجمه نهائی نیست، اما، به هر حال، گامی است محتملاً مثبت در راه واپسین قرائت‌ها و ترجمه‌های درست‌تر بندهش. چا خوش گفته‌اند که دیگران کاشتند و ما خوردیم، ما نیز می‌کاریم تا دیگران بخورند!»^{۴۳}

بخشی از بند دوم دیباچه بندهش بر ترجمه بهار چنین است:^{۴۴}

از آمدن تازیگان به ایرانشهر و رواج بخشیدن ایشان دُشدینی و دُشخواهی را، از کیان نیکودینی و از دین بُرداران آزرم فرابرده و گریزان شد و شود. سخنان گاهان ژرف، نابود و روش نیکوی چیزها. اندیشه نیکو، کردار راست و سخن جیمی. از یاد و دانش مردم پدُرشد. بدزمانگی را، او نیز (که) از دوده بزرگان و کیان و دین بُرداران (بود)، به آئین و مَنش آن دُشدینان آمیخت و برای (نگهداشتن) اورنگ (خویش)، آن سخن، آئین، پرستش و کُرده بهدینان را به آهر و شرک^{۴۵} داشت.»

* * *

واژه نامه بندهش^{۴۶} نخستین کتاب بهار بود که در سال ۱۳۴۵ به چاپ رسید. کار او در این واژه نامه بر اساس سه دستنویس بندهش ایرانی بود، که بعدها، مبنای کار ترجمه فارسی‌اش قرار گرفت و پیش از این به آنها اشاره

شد. او همچنین از دستنویسی به خط دارمستتر، (Darmesteter) ایرانشناس معروف فرانسوی، که در کتابخانه ملی پاریس موجود است، و نیز از بندهش هندی چاپ یوستی، در این مورد استفاده کرده بود. *واژه نامه بندهش* از خط پهلوی به فارسی است، با فهرستی از آوانویسی واژگان پهلوی. مهرداد با تواضع خاص خود در گفتگوش با مجله *کک اظهار* می دارد که این نخستین کار او «امروز دیگر ارزش علمی اش را تقریباً از دست داده است».^{۴۷} اما چنین نیست، زیرا همه آن‌ها که بر روی زبان و ادبیات پهلوی کار می‌کنند، به چنین کتابی نیاز دارند. گرچه ممکن است تعدادی از فرائد های بهار، بنا بر دانش و تحقیقات امروزی، مورد تردید قرار گیرد و احتمالاً نادرست به شمار آید، اما این بدان معنا نیست که *واژه نامه بندهش* ارزش علمی اش را از دست داده باشد. به جرأت می توان گفت که این کتاب هنوز یکی از بهترین واژه نامه های پهلوی، برای مراجعه به بسیاری از کلمات پهلوی است. آنچه می تواند مورد اختلاف باشد، تنها واژه های ناشناخته و مبضلی است که خواندنش به آسانی امکان ندارد و می تواند مورد تعبیر و تفسیر گوناگون قرار گیرد.

واژه نامه گزیده های زاد اسپرم^{۴۸}، تألیف دیگر بهار، در سال ۱۳۵۱ به چاپ رسید. زاد اسپرم (به معنای "آزادگل") مؤلف این کتاب یکی از هیبریدان دیانت زرتشتی در قرن سوم هجری است. *گزیده های زاد اسپرم* در حدود پانزده هزار واژه و مشتمل بر سه کتاب و چهار بخش است و عمدتاً این مطالب را در برمی گیرد؛ برخورد اوهرمزد و اهریمن؛ آفرینش و نبرد اوهرمزد با اهریمن (مانند آن چه در نخستین بخش بندهش آمده است)؛ زندگی زرتشت؛ بخش های اوستا؛ ترکیب مردمان از تن و جان و روان و آن چه برایشان پس از مرگ می رسد؛ پایان جهان؛ رستاخیز و فرشکرد (جهار) نو پس از رستاخیز).

دستنویس های متعددی از *گزیده های زاد اسپرم* وجود دارد و واژه نامه بهار براساس چاپ انتقادی این متن به وسیله بهرام گور آنکلساریا به سال ۱۹۶۴ میلادی است که بر پایه مقابله پنج دستنویس قرار دارد. *نثر گزیده های زاد اسپرم* از *نثر بندهش* پیچیده تر و عبارات معترضه طولانی که غالباً در میان جمله ها آمده، در موارد بسیاری، محل فهم روشن مطلب می شود. این واژه نامه هم پهلوی به فارسی است و مانند واژه نامه *بندهش*، خط خوش پهلوی آن را همکار آن زمان مهرداد، هوشنگ رهنما نوشته است. این واژه نامه، مانند *واژه نامه بندهش*،

فهرست آوانویس واژه های پهلوی را در پی دارد با فهرستی از واژه های اوستائی، با املاي اوستائی، یونانی و ارمنی.

واژه نامهٔ *مزیده های زاد اسپرم*، نیز کتاب بسیار مفیدی است برای آنها که دست اندرکار یادگیری یا پژوهش در زبان های ایرانی و زبانشناسی ایرانی اند. دریغ که این واژه نامه، همچنان که *واژه نامه بندهش* فاقد فهرست فارسی به پهلوی است. چنین فهرستی در هردو کتاب می توانست پژوهشگران زبان فارسی را هم بیشتر فایده رساند.

این را هم باید افزود که مهرداد خود این کارش را بهتر و معتبر تر از واژه نامهٔ بندهش می دانست.^{۴۹}

* * *

نمونه های زیر از سه فرگرد کتاب *پژوهشی دواساطیر ایران* می تواند، زبان ترجمه های بهار را از متون پهلوی به ما بهتر بشناساند که خالی از تعقید است و درعین حال معرفت زبان و نثر فارسی میانه.

نمونه ای از فرگرد نخست:

هنگامی که این پتیاره آفریدگان را پلید ساخت، آن گاه بدان به دروج آلودن همه، بزرگ، دستی (حداکثر نیرو) خویش را نشان داد. زیرا چون به درون آسمان آمد، آن گاه مینوی آمدن چون ارتشتاری دلیر که زرهی فلزین پوشیده باشد. که خود آسمان فلزین است. به بانگ بلند و خروش سخت به اهریمن گفت که «اکنون که اندر آمده ای، پس ترا باز نهم.» (آسمان مقابلهٔ اهریمن را) بیاراست تا آن که هرمزد پیرامون آسمان دیگر بارویی سخت تر بیاراست که آگاهی پرهیزگاران خوانده شود. فروهر ارتشتاران پرهیزگار را پیرامون آن بارو، سواره و نیزه (در) دست، آن گونه بیاراست که موی بر سراست، به مانند زندانبانان که زندان را از بیرون پایند و دشمن از درون محصور است، که (اورا) به بیرون نگذارند آمدن.

در همان زمان اهریمن کوشید که به بنهٔ خویش که تاریکی است، باز شود و گذر، یافت و بدبینانه، از بیم به سر رسیدن نه هزار سال و آغاز فرشگرد به خود براندیشید. . . این بود نخستین نبرد آسمان با اهریمن.

نمونه ای دیگر، از فرگرد دوم:

دربارهٔ پریشی کردن زرتشت

(زرتشت) پرسید از هرمزد که «کدام است اندرجهان مادی نخستین شکوه، کدام دیگر، کدام سه‌دیگر؟»
 هرمزد پاسخ آورد که «نخستین شکوه اندیشهٔ نیک است، دیگر گفتار نیک، سه‌دیگر کردار نیک.»
 پرسید زرتشت که «کدام است به، کدام بهتر و کدام از همگان برتر؟»
 هرمزد پاسخ آورد که «نام‌امشاسپندان به، دیدار ایشان بهتر و ایشان را فرمانبرداری از همه برتر.»^{۵۱}

سومین نمونه، از فرگرد سوم:

چنین گویند که چون زرتشت پرهیزگاردین پذیرفت و اندر جهان بپراگند، تا برسیدن سیصد سال، دین در پاکی و مردم در بی‌گمانی بودند. سپس، گجسته اهریمن دروند برای شک بردن مردمان به این دین، آن گجسته اسکندر رومی مصری مسکن را گمراه کرد. با ستم گران و نبرد و ویرانی به ایران‌شهر آمد. آن شاه ایران را بکشت و دربر و شاهی را بیاشفت و ویران کرد و این دین، از جمله همهٔ اوستا و زند را (که) بر پوست، های پیراستهٔ گاو به آب زر نبشته، اندر استخر پاپکان و دژ نِشِت نهاده بود. آن پنیارهٔ بدبخت، اهریمنی، دروند، بدکردار، اسکندر رومی مصری مسکن، برآورد و بسوخت و بسیار ستوران و داوران و هیربیدان و مؤیدان و دین‌برداران و نیرمندان و دانایان ایران‌شهر را بکشت و در میان مهان و کدخدایان ایران‌شهر، با یکدیگر کین و ناآشتی افکند و خود، شکسته، به دوزخ تاخت.^{۵۲}

مهرداد از زمان جوانی، علاقه ای بس وافر به فردوسی داشت و یکی از معدود کسان زمانش بود که تمام شاهنامه را بارها و بارها خوانده بود. علاقه داشت تا در ایام فراغت، داستان های شاهنامه را برای دوستانش بازگو کند و در این کار چون نقالی خوش سخن و پُرتجربه متبحر بود. همین علاقه موجب آن شد که مهرداد داستان هائی از شاهنامه را با نثری دلپذیر، برای کودکان و نوجوانان بنویسد. تا به هنگام مرگش چهار کتاب مصور از داستان های شاهنامه به قلم او به چاپ رسیده بود.^{۵۳} در آخرین دیداری که در اواسط اردیبهشت ۱۱۳۷۳ در تهران

با او داشتم، به من گفت که برآن است که در یکی دو سال آینده، ده کتاب از داستان های شاهنامه را برای کودکان و نوجوانان انتشار دهد. در این آخرین دیدار او نسخه ای از کتاب رستم و دیو سفید را به من هدیه کرد با امضائی و عبارتی مهر آمیز.

در این کتاب مهرداد نثری ساده و زیبا دارد و آن را خطاب به خزاننده نوجوانش چنین آغاز می کند:

دوست عزیز:

داستانی را که می خوانی، از شاهنامه است. شاهنامه را فردوسی طوسی، شاعر و داستانسرای بزرگ ما، هزار سال پیش از این سروده است. او با داستان های کهنی که درباره پادشاهان قدیم ایران و دربارهای آنان و پهلوانان بزرگ درخراسان رواج داشت، بسیار آشنا بود و از میان همه خواننده ها و شنیده ها، مطالب شاهنامه اش را برگزید و سی سال عمرش را به سرودن آن گذراند.

شاهنامه از نظر هنر داستانسرایی در ادبیات گذشته ما مانندی ندارد، و خود یکی از پایه های استوار زبان ما به شمار می آید.

من در این داستان دنبال شاهنامه را گرفته ام، اما بعضی تفاوت های کوچک میان این داستان و روایت شاهنامه وجود دارد. بزرگتر که شدی، حتما خود شاهنامه را بخوان، نمی دانی چه قدر زیبا است؛ خسته نخواهی شد، قول می دهم!

برای حُسن ختام "خوان اول" از کتاب نامبرده هم در این جا آورده می شود، تا خواننده با مهرداد قصه گو و سبک نوشتن داستان های شاهنامه پیش تر آشنا شود:

خوان اول جنگ رخس با شیر

رستم و رخس رفتند و رفتند و رفتند و راه دو سه روزه را به یک روز پیمودند. عصر بود؛ به دشتی درپای کوهی رسیدند. چشمه آبی از زیرکوه می جوشید و بیرون می آمد. رخس و رستم هردو خسته و گرسنه بودند. رستم از رخس پایین آمد. رخس شروع به چریدن علف های کنار چشمه کرد. رستم هم گورخری را شکار کرد، از بوته ها آتشی افروخت، گور را کباب کرد و خورد و بعد از زمانی کوتاه، از خستگی به خواب رفت.

آتا کنار آن چشمه لانه شیری بود که رفته بود شکار. وقتی رستم تازه خواش برده بود، شیر به لانه اش بر می‌گشت. ناگهان رخس را دید که نزدیک لانه او می‌چرد. شیر به عادتش که داشت، خودش را لای بوته‌ها پنهان کرد و آرام آرام به سوی رخس آمد. بی‌خواست از پشت به روی او پیرد. آتا رخس زرنگ تر و باهوش تر بود. در یک لحظه بوی او را شنید و به یک سو جست و شیر که پریده بود تا گردن او را بدرد، زمین خورد. رخس به شیر مهلت نداد، پاهای جلوییش را فوراً بلند کرد و تا شیر خواست نگاهی به او کند و دوباره پیرد، با پای‌های جلو چنان بر سر شیر زد که شیر سرگیجه گرفت و افتاد. خون از بینی شیر بیرون ریخت.

رستم از خواب پرید، آتا تا خواست بجنید، رخس کار شیر را تمام کرده بود. چند تا لگد دیگر رخس سر شیر را خرد و خمیر کرد؛ شیر مُرد. کارشیر که تمام شد، رخس نگاهی به رستم انداخت. دید که رستم از خواب پریده است. نزدیک رستم آمد. رستم او را نوازش کرد، بوسید و گفت: «ای رخس نازنین، من! چرا به تنهایی با شیر جنگیدی؟ اگر تو را می‌گشتم، من بی تو چه می‌کردم؟ دیگر بی من به جنگ هیچ آدم و حیوانی نرو.»
رخس سری تکان داد و دست‌های رستم را بویید.^{۵۵}

پانوشت‌ها:

۱. بیت اول شعر چاپ نشده‌ای از دکتر بدرالزمان قریب، استاد سُغدی و زبان‌ها و فرهنگ باستانی ایران در دانشگاه تهران و دوست و همکار و نیز همکلاس مهرداد بهار در دانشکده ادبیات تهران. این شعر را خانم قریب در جلسه‌ای که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات ایرانی، در سوگ و بزرگداشت مهرداد، پس از مرگش، ترتیب داده شده بود، قرائت کردند. خانم قریب اشعار دیگری نیز به بهار تقدیم کرده‌اند که از آن جمله است: «به مناسب سخنانی چند درباره شاهنامه»، و «بهشت مانی» چاپ شده در مجله چیتا، سال دوازدهم، شماره ۵، بهمن ماه ۱۳۷۳، صص ۳۴۱ و ۴۰۳-۴۰۲.

۲. حمید محامدی، «اساطیر، آوازگیتی است و موسیقی سپهر: در معرفی آثار اساطیری مهرداد بهار»، مجله ایران شناسی، (به یاد مهرداد بهار)، واشنگتن، دی. سی. سال ششم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۳- صص ۷۲۵-۷۰۲. برای شناخت بیشتر شخصیت بهار و آگاهی از خاطراتی چند از او، ن. ک. به: حمید محامدی، «مهرداد بهار، آن نازنین یار» علم و جامعه، آکسائندریا، ویرجینیا، شماره ۱۲۸، سال شانزدهم، صص ۲۶-۳۶.

۳. مهرداد بهار، زورخانه‌های تهران: بررسی فرهنگی و اجتماعی، [تهران] شورای عالی فرهنگ و هنر ایران- مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، شماره ۴۲، ۱۳۵۴، صص ۴۱-۴. این مقاله در مجله چیتا، سال اول، شماره ۲، ۱۳۶۰ و نیز در مهرداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران،

- انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳، صص ۱۷۵-۱۵۵، تجدید چاپ شده است.
۴. از مولانا حسین واعظ کاشف سبزواری. این کتاب به اهتمام دکتر محمد جعفر محبوب در ۱۳۵۰ در تهران انتشار یافت.
۵. بهار، زورخانه های تهران، ص ۱۴.
۶. از فرامرزیبن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی. این کتاب با مقدمه و تصحیح دکتر پرویز نائل خانلری در پنج مجلد از ۱۳۴-۵۳ در تهران منتشر شد.
۷. بهار، زورخانه های تهران، ص ۲۹.
۸. همان، صص ۳۲-۳۱. صدرالدین الهی در مقاله «نگاهی دیگر به سنتی کمین: زورخانه» نظرات بهار را در مورد ارتباط زورخانه با آئین مهری به نقد کشیده است. ن.ک. به: مجله ایران شناسی (به یاد مهرداد بهار)، سال ششم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۳، صص ۷۲۶-۷۴۵.
۹. مهرداد بهار، درباره قیام ژندایمری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسیان، (اسناد ومدارک تازه)، تهران، انتشارات معین، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۱۰. «گفتگو با دکتر مهرداد بهار»، کلک، شماره ۵۴، شهریور ۱۳۷۳، صص ۱۹۷-۱۹۶.
۱۱. بهار، درباره قیام ژندایمری خراسان . . . صص ۳۵-۹، و نیز مهرداد بهار، جستاری چند . . . ، صص ۳۳۹-۳۱۷.
۱۲. همان، ص ۱۰.
۱۳. همان، ص ۱۱.
۱۴. همان، ص ۱۲.
۱۵. همان، ص ۱۹.
۱۶. س علی آذری، قیام کلنل محمدتقی خان پسیان در خراسان، تهران، ۱۳۲۹.
۱۷. محمدتقی بهار، ملک الشعراء، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول: انقراض قاجاریه، تهران، ۱۳۵۷.
۱۸. بهار، درباره قیام ژندایمری خراسان . . . ص ۳۴، و نیز بهار، جستاری چند . . . ، ص ۳۳۱.
۱۹. همان، صص ۳۵ و ۳۳۸-۳۳۹.
۲۰. همان، ص ۱۰-۹.
۲۱. برای معرفی این اثر ن.ک. به: حمید محامدی، «اساطیر، آواز گیتی است . . .» صص ۷۱۰-۷۰۵.
۲۲. برای معرفی این اثر ن.ک. به: همان، صص ۷۲۱-۷۱۵.
۲۳. بهار، جستاری چند . . . ، صص ۳۱۵-۲۸۱.
۲۴. همان، صص ۲۸۰-۲۶۷.
۲۵. همان، صص ۱۳۵-۱۲۱.
۲۶. همان، صص ۱۵۳-۱۳۷.
۲۷. همان، صص ۱۹۱-۱۷۷.
۲۸. فرقه های گوناگون مذهبی-عرفانی که از قرن دوم پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی در

بین النهرین، فلسطین، سوریه و مصر وجود داشتند و معتقد به رستگاری و رهایی آدمی تنها از راه نوعی معرفت باطنی، روحانی و فوق طبیعی بودند. واژه gnosis در یونانی به معنای معرفت و شناخت است.

۲۹. همان، صص ۲۰۸-۱۹۳.

۳۰. همان، صص ۲۱۵-۲۰۹.

۳۱. همان، ص ۲۱۰.

۳۲. این گفت و شنود در ماهنامه آدینه، شماره نوزدهم ۱۳۷۲ به چاپ رسیده است.

۳۳. همان، صص ۲۳۰-۲۲۳.

۳۴. همان، صص ۷۰-۶۵.

۳۵. همان، صص ۲۶۶-۲۶۳.

۳۵. همان، صص ۲۶۲-۲۳۱.

۳۷. همچنین ن. ک. به: هرمز مزدک، «بزرگسردی چو مهرداد بهار» تقه، (نشریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی)، پاریس، برکلی، کالیفرنیا، شماره یک سال اول بهار ۱۳۷۴، صص ۶۹-۶۷.

۳۸. مهرداد بهار، اساطیر ایران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.

۳۹. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، (پاره نخست متن ها و یادداشت ها)، تهران انتشارات توس، (۲۴۹) چاپ اول، زمستان ۱۳۶۲. برای آشنا شدن با این دو اثر ن. ک. به: مجله ایران شناسی، سال ۶، شماره ۴، صص ۷۲۳-۷۱۵.

۴۰. فرنیغ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۹.

۴۱. متن پهلوی بندهش هندی از بندهش ایرانی کوتاه تر است و تفاوت هایی با آن دارد. علت وجه تسمیه دو روایت این کتاب آن است که دستنویس های بندهش ایرانی در ایران نوشته شده و نسخه بندهش هندی در هندوستان.

۴۲. بندهش، گزارنده مهرداد بهار، صص ۱۶۹-۱۶۷ و ۱۸۹-۱۷۰.

۴۳. همان، ص ۱۷. تاکنون دو معرفی و نقد از بندهش به گزارش بهار به نظر نگارنده این سطور رسیده است. نخستین از زنده یاد بهرام فره وشی در یکی از شماره های سال هفتاد مجله دنیای سخن و دو دیگر از جلیل دوستخواه در کک، شماره ۵۴، صص ۲۴۶-۲۳۶.

۴۴. بندهش، گزارنده مهرداد بهار، ص ۳۳.

۴۵. این واژه در پهلوی Erang به معنای فریب است.

۴۶. مهرداد بهار، واژه نامه بندهش، (واژه نامه های پهلوی ۱)، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

۴۷. کک، شماره ۵۴، ص ۱۹۶.

۴۸. مهرداد بهار، واژه نامه مزبده های زاد اسپرم، (واژه نامه های پهلوی ۸)، تهران انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.

۴۹. کک، شماره ۵۴، ص ۱۹۶.

۵۰. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص [۸۲] همچنین ن. ک. به: بهار، اساطیر ایران، صص ۲۲- [۲۱] متن پهلوی از گزیده های زاد اسپرم است.
۵۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۰۴. همچنین ن. ک. به: بهار، اساطیر ایران، ص ۱۶۶. متن پهلوی از گزیده های زاد اسپرم است.
۵۲. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص [۲۵۰]. متن پهلوی از ارداویرافنامه (ارداویرافنامه) است.
۵۳. مهرداد بهار، جمشید شاه، تهران، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۴۶؛ —، بستور، تهران، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۴۷؛ —، رستم و دیو سفید: هفت خوان رستم، تهران، انتشارات نگار، ۱۳۷۰؛ —، رستم و سهراب، تهران، انتشارات نگار، ۱۳۷۳.
۵۴. بهار، رستم و دیو سفید. . . ص ۱.
۵۵. همان، صص ۱۴-۱۵.

مسئله اشتغال زنان در جمهوری اسلامی

بررسی‌هایی که تاکنون در باره فراگرد اشتغال زنان در ایران انجام شده معدود است. بیشتر این بررسی‌ها زمینه‌ای نسبتاً گسترده دارند و به غیر از مسئله اشتغال به مسائل گوناگون دیگری نیز می‌پردازند.^۱ تکیه نوشتار حاضر بر شرکت زنان در نیروی کار کشور در دوران پس از انقلاب است. همانگونه که در جدول شماره ۱ دیده می‌شود، در سال ۱۳۵۵ سهم زنان فعال در کل جمعیت زنان ده ساله و بالای کشور ۱۲/۹ درصد بود. این سهم در سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۷۰ به ترتیب به ۸/۲ و ۸/۷ درصد کاهش یافت. به مرزات افزایش سهم کارگران مرد سهم نیروی کار زنان در کل نیروی فعال کشور نیز از ۲۰/۳ در سال ۱۳۳۵ به ۱۰/۳ درصد در سال ۱۳۵۵ پایین آمد (جدول، شماره ۷). همانطور که اشاره خواهد شد میزان و انواع تبعیض در اشتغال نیز افزایش یافته است.

* استاد اقتصاد در دانشگاه هافسترا، نیویورک.

فرضی که این مقاله به اثبات آن می‌کوشد این است که تقلیل سهم زنان در کل اشتغال و در نیروی کار فعال ناشی از کندی عملکرد و تغییرات ساختار اقتصاد و آموزش کشور و تحولات ایدئولوژیک پس از انقلاب بوده است. در واقع، ریشه اصلی تبعیض در اشتغال را باید در عوامل ایدئولوژیک جستجو کرد. معمولاً چنین استدلال می‌شود که اشتغال زن در بیرون از خانه تسلسل و تسلسل را بر درآمد ناشی از کار و همچنین قدرت نسبی او را در تصمیم‌گیری درباره تقسیم منابع مالی خانواده می‌افزاید. بر اساس این استدلال است که گفته می‌شود شرکت زن در بازار اشتغال به طور کلی عاملی مثبت در فراگرد رهایی و برابری اوست.^۳ اما، حتی هنگامی که زنان وارد بازار کار می‌شوند، در بسیاری از موارد محدود به مشاغل مشخص‌اند و دسترسی آنان به مشاغل دیگر معمولاً به کندی روی می‌دهد. از همین رو تبعیض در اشتغال را باید از مشخصات منفی شرکت زنان در بازار کار دانست. در همان حال که این گونه تبعیض در بسیاری از کشورهای پیشرفته جهان رو به کاهش می‌رود، در کشورهای جهان سوم، در مقیاس‌ها و الگوهای گوناگون، هنوز کاملاً ملموس و آشکار است. بررسی‌هایی که در بسیاری از کشورهای جهان انجام شده است این واقعیت را تأیید می‌کند که سرمایه‌های انسانی (دانش و مهارت‌های فنی) از عوامل مهم تبعیض در اشتغال‌اند. به عبارت دیگر، اختلاف در سطح تحصیل و مهارت‌های فنی زنان و مردان به تبعیض در اشتغال میان این دو گروه می‌انجامد. از آنجا که دانش و مهارت‌های زنان عموماً کمتر با نیازهای بازار کار سازگار است، اشتغال زنان بیشتر در کارهایی است که به سرمایه انسانی نیاز کمتری دارند و در نتیجه مزد کمتری هم می‌پردازند.^۴ عامل مؤثر دیگر در روند تبعیض در اشتغال برداشت عمومی از نقش مناسب زن در جامعه و در بازار کار است. از همین رو، در برخی از مشاغل، کارگران زن با کارایی برابر نیز مورد تبعیض قرار می‌گیرند.^۵ تبعیض بر اساس جنسیت در نظام آموزشی هم به چشم می‌خورد و در نتیجه برخی از داوطلبان تحصیل که دارای توانایی برابر با دیگرانند از دسترسی به آموزش عالی و در نتیجه افزودن بر سرمایه انسانی خود محروم می‌شوند. مطالعاتی که در زمینه شرکت زنان در نیروی کار فعال صورت گرفته به وجود رابطه‌هایی اساسی میان متغیرهای زیرین دلالت می‌کند: آموزش، باروری، سن ازدواج، رشد و تغییرات ساختاری در اقتصاد-شهرنشینی، رشد بخش‌های خدمات و صنعت و تغییرات در بخش کشاورزی.^۶ عوامل زیر تأثیری مثبت در اشتغال داشته‌اند: افزایش سطح آموزش زنان، کاهش میزان باروری، و بالا رفتن

سن ازدواج در زنان. با کاهش باروری و بالارفتن سن ازدواج مسئولیت های زن در خانه تقلیل می یابد و همراه با بالارفتن سطح آموزش امکان اشتغال و کسب درآمد در بیرون از خانه برای وی افزایش می یابد و در نتیجه به کار مزده می گردد. با این همه، در مورد کشورهای در حال رشد افزایش سال های آموزش در مدرسه ممکن است در آغاز، به تقلیل شمار زنان در کار خانوانگی یا در مشاغل کم درآمد و در نتیجه به کاهش سهم آنان در بازار کار منجر شود. از سوی دیگر، تأثیر رشد اقتصادی بر سهم زنان در بازار کار نه چندان روشن است و نه همیشه مثبت و به هر حال، در مورد روند های حاصل از رشد اقتصادی در زمینه اشتغال زنان در بازار کار توافق نظر کلی میان صاحب نظران حاصل نشده است.^۷ اگرچه نشانه هایی وجود دارد که کندی عملکرد اقتصادی ممکن است سهم زنان را در بازار کار را کاهش دهد، دلائل عینی و تجربی در این زمینه قاطع و کاملاً قانع کننده نیستند.^۸ به این ترتیب، اگرچه هنگام بررسی فراگرد اشتغال زنان در بازار کار، عملکرد اقتصاد، نیز باید جزء عوامل مورد مطالعه قرار گیرد از تأکید بر اهمیت نقش این عملکرد باید احتراز جست.

در بسیاری از بررسی هایی که در زمینه اشتغال زنان در کشورهای جهان سوم صورت گرفته بر عوامل فرهنگی، وضع حقوقی زنان و سیاست های دولت تأکید شده است.^۹ در مورد عوامل فرهنگی چنین استدلال می شود که هر نظام مردسالاری تا حدی تابع قالب فرهنگی خاصی است و هر قالب فرهنگی نیز بر دامنه و نوع شرکت زنان در نیروی کار تأثیری مختص به خود دارد. وضع حقوقی زن در خانواده و وجود موانع قانونی در مورد شرکت زنان در بازار کار نیز طبیعتاً در اشتغال آنان مؤثر است و به این ترتیب هر تغییری در این وضع رخ دهد نحوه شرکت آنان در بازار کار را تا حدی دگرگون می کند. سرانجام، سیاست های دولت در مورد زنان نیز در شرکت آنان در این بازار مسلماً بی تأثیر نیست. این تأثیر به ویژه در کشورهای تولید کننده نفت، چون ایران، که در آن سیاست های دولت دارای پی آمدهای گسترده و عمیق اقتصادی است چشمگیرتر به نظر می رسد.

بر پایه ملاحظات بالا، این نوشته تغییراتی را که در اقتصاد، آموزش، باروری، سن ازدواج، وضع حقوقی زنان و سیاست های دولت در این زمینه صورت گرفته به عنوان عوامل مؤثر در اشتغال زنان مورد بررسی قرار خواهد داد. در این میان، تغییرات پس از انقلاب در زمینه باروری، سن ازدواج، وضع حقوقی زنان،

دسترسی به آموزش عالی، و تأکید بر ارزش های اخلاقی سنتی را بایستی مجموعاً به عنوان عوامل اساسی ایدئولوژی دولت در مورد زنان شمرده شوند. بر این نکته نیز باید تأکید کرد که این ایدئولوژی در مراحل نخست پس از انقلاب پی آمدی مشهود داشت اما در طول زمان و به ویژه پس از مرگ آیت الله خمینی در سال ۱۳۶۸ از شدت و آثار آن کاسته شد.

مآخذ اصلی این نوشته بررسی های آماری جمعیت کشور در سال های ۱۳۳۵، ۱۳۴۵، ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵، به ویژه آخرین سرشماری پیش و نخستین سرشماری پس از انقلاب است. نتایج یک بررسی نمونه ای نیز که در سال ۱۳۷۰ انجام شده در این نوشته مورد استفاده قرار گرفته است. داده های این بررسی ها در قالب عملکرد و تغییرات ساختاری اقتصاد ایران و با توجه به مشخصات ایدئولوژیک نظام سیاسی پس از انقلاب ایران مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته شده است.

عملکرد اقتصاد

اقتصاد ایران پس از انقلاب، به استثنای سال های ۱۳۶۵-۱۳۷۰، دچار رکود بوده است. با این همه، در سال های ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵ متوسط رشد سالانه اشتغال مردان ۴ درصد بود.^{۱۰} بنابراین اقتصاد ایران قابلیت جذب شاغلین جدید را داشته است. در این جا به این نکته نیز باید اشاره کرد که بررسی هایی که در زمینه اشتغال در سایر نقاط جهان انجام شده مؤید ارتباط مستقیم و قاطعی میان رشد یا رکود اقتصادی از سویی و میزان شرکت زنان در نیروی کار، از سوی دیگر، نیستند. با این همه، از آنجا که در فرهنگ مردسالار ایران مسئولیت تأمین زندگی خانواده چه از لحاظ قانونی و چه اخلاقی بر دوش مردان خانواده است احتمالاً رکود اقتصادی تبعیض شغلی علیه زنان را تشدید کرده و آنان را بیش از پیش منزوی ساخته است. در این تبعیض شغلی همچنین عوامل دیگری را نیز که به آن ها اشاره خواهد شد باید در نظر گرفت.

ایدئولوژی، قانون و سیاست دولت

بر طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی هیچکس را نمی توان به کار معینی اجبار کرد و همینطور هیچکس حق ندارد از کار دیگری بهره کشی کند. مطابق همین قانون هرکس حق دارد کاری را که مایل به آن است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند.^{۱۱} با این همه، ایدئولوژی رژیم

جمهوری اسلامی بر مکمل بودن ویژگی‌های مختلف زن و مرد تأکید می‌کند و خانواده، و نه فرد، را واحد اصلی جامعه می‌شمرد.^{۱۲} با وجود تأکید نظری که بر اصل برابری زن و مرد در انتخاب شغل به چشم می‌خورد، ضرورت رعایت احکام و ارزش‌های اسلامی مانع دسترسی کامل و برابر زنان به بازار کار و مشاغل شده است.

در دوران پس از انقلاب، قوانین مربوط به اشتغال زنان چندان تغییر نیافتند. در واقع، مقایسه میان قوانین موضوعه پیش و پس از انقلاب در زمینه کار شبانه، مرخصی دوران بارداری، تغذیه کودکان شیرخوار، مهد کودک و مانند آن نیز نشان می‌دهد که تغییرات این قوانین چه در جهت مثبت و چه منفی اندک بوده و در هر دو دوره حقوق زنان کارگر مورد حمایت قانون قرار گرفته است. افزون بر این، قانون در مورد حق زن به مزد برابر با مرد به ازای کارایی برابر صراحت داشته است.^{۱۳} اما، در دوران پس از انقلاب، زنان نه تنها موظف به رعایت حجاب اسلامی شدند بلکه در باره مسئولیت‌های آنان به رعایت موازین اخلاقی خاص و جای ویژه آنان در اجتماع دولت جمهوری اسلامی به تبلیغات گسترده و تأکید بر موازین مشخصی دست زد.

چندی پس از استقرار جمهوری اسلامی، بخش عمده‌ای از محافظه کاران سنتی به ارائه و ترویج این نظر پرداختند که کار زن تنها باید به درون خانه محدود شود. به احتمال قوی اشاعه و تبلیغ چنین نظری بسیاری از خانواده‌ها را به جلوگیری از اشتغال زنان و دختران خانواده برانگیخت. از سوی دیگر، گروه‌های چپ‌گرا و تجدد طلب به هواداری از اصلاح قانون کار با سود زنان برخاستند. اگر خواست‌های این گروه‌ها تصویب می‌شد هزینه استخدام زنان نیز افزایش می‌یافت. اما، علی‌رغم تحقق نیافتن این پیشنهادها، محتملاً بسیاری از کارفرمایان، از بیم قانونی شدن چنین خواست‌هایی، از استخدام زنان خودداری کردند.^{۱۴} به این ترتیب آراء و خواست‌های کاملاً متضاد گروه‌های سیاسی گوناگون در زمینه اشتغال زنان پی‌آمدهای منفی در برداشت.

یکی از هدف‌های آشکار انقلاب این بود که به آنچه روحانیان فساد اخلاقی حاکم بر نقش و حضور اجتماعی زن در دوران پهلوی می‌دانستند. پایان داده شود و به جای آن با ترویج و تثبیت ارزش‌های اسلام راستین "مقام اخلاقی و اجتماعی زن" اعتلا یابد. در این دیدگاه بسیاری از زنان شاغل در دوران پیش از انقلاب از نظر اخلاقی فاسد شمرده شدند. از همین رو، رژیم به منظور "پاکسازی" نهادها و مؤسسات عمومی و خصوصی بسیاری از زنان شاغل را از

ادارات دولتی و مؤسسات خصوصی بیرون راند. در اجرای این سیاست، و برای وادار کردن زنان به ترک بازار کار، تهدید، بازخرید، و بازنشستگی زودرس از ابزار مورد بهره برداری رژیم بود. مطابق قانونی که در سال ۱۳۵۸ به تصویب رسید، کارگران می توانستند پس از گذشتن پانزده سال (بجای بیست و پنج سال) از آغاز استخدام تقاضای بازنشستگی کنند. گرچه قانون شامل کارگران زن و مرد هردو بود، در عمل بیشتر مشوق زنان به ترک خدمت شد.^{۱۵} از سوی دیگر، جمهوری اسلامی حجاب را برای زنان اجباری و در مجموع سیاست جداسازی زنان و مردان را در اجتماع تعقیب کرد. همانگونه که خواهیم دید، این جداسازی در مورد تبعیض در زمینه آموزش و اشتغال پی آمدهای عبده ای داشته است.

در دوران شاه، سن قانونی ازدواج زن که در ابتدا شانزده سال بود به هیجده سال افزایش یافت، گرچه زنی شانزده ساله نیز می توانست پس از اخذ اجازه ویژه ازدواج کند. دولت جمهوری اسلامی، با تکیه بر یک سنت دیرینه مذهبی، سن قانونی ازدواج زن را، به شرط اجازه دادگاه ویژه و موافقت سرپرست دختر، به نه سال کاهش داد. دادگاه های ویژه در صدور چنین اجازه ای چندان سخت گیری به خرج نمی دهند و معمولاً، پس از احراز رضایت دختر به ازدواج، در ظرف چند دقیقه موافقت خود را اعلام می کنند.^{۱۶} همانگونه که در جدول شماره ۲ آمده است، در سال ۱۳۵۵، درصد دختران ازدواج کرده در سنین ده تا چهارده سال در حدود صفر بود. اما این نسبت در سال های ۱۳۶۵ و ۱۳۷۰ به ترتیب به ۲/۵ و ۲/۲ رسید. کاهش سن قانونی ازدواج از عوامل مؤثر در کاهش سهم زنان در نیروی کار در سال ۱۳۶۵ بود. اما در مقایسه با سال ۱۳۶۵، آمار سال ۱۳۷۰ کاهش قابل ملاحظه ای در شمار زنان ازدواج کرده در رده سنی ۱۵ تا ۲۴ ساله و بالارفتن کلی سن ازدواج نخستین را تاکید می کنند. به این ترتیب، گرچه سنت ازدواج دختران خردسال از میان نرفته، آمار موجود حاکی از آغاز روندی به سوی بالارفتن سن زنان در ازدواج نخست است.

باروری را باید عامل دیگری در پائین رفتن اشتغال زنان دانست. نرخ رشد سالانه جمعیت کشور در سال های ۱۳۴۵-۱۳۵۵ به حدود ۲/۷ درصد می رسید.^{۱۷} این نرخ در سال های ۱۳۵۵-۱۳۶۵ به ۳/۹ درصد^{۱۸} و در سال های ۱۳۶۵-۱۳۷۰ به ۳/۲۸ درصد^{۱۹} بر آورد شده است. در دوران پس از انقلاب سقط جنین ممنوع شد و دیگر راه های جلوگیری از بارداری نیز به عنوان اعمال غیراخلاقی و منافی با اصول حاکم بر یک جامعه اسلامی تلقی گردید. همزمان

با چنین اقدام هایی، حمایت از مستضعفین و ضرورت فراهم آوردن مسکن رایگان و امکانات بهزیستی برای آنان به ویژه برای خانواده های پرفرزند از اهداف انقلاب اسلامی اعلام شد. در دوران جنگ با عراق، دولت کوشید تا با افزودن بر کمک های غذایی و دیگر سوبسیدها خانواده ها را به داشتن فرزندان بیشتر تشویق کند. اما در سال های بعد آیت الله خمینی، که کشور را با انفجار جمعیت روبرو می دید، در فتوایی عقیم کردن زن و مرد را مجاز اعلام کرد. در سال های اخیر، دولت رأساً به توزیع رایگان قرص های ضد حاملگی دست زده است و تنها سه فرزند نخست هر خانواده حق دریافت کمک های غذایی و مانند آن دارند. در این میان سقط جنین هنوز غیر قانونی مانده است.^۲ همانگونه که از آمار رشد جمعیت در سال های اخیر بر می آید، این کوشش ها تا حدتی در کاهش نرخ رشد جمعیت مؤثر بوده اند.

آموزش

در سال های پس از انقلاب، نسبت دانش آموزان دختر به جمعیت ۱۰ ساله و بالاتر افزایش یافت و از ۱۴/۸۵ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۶/۵۸ درصد در سال ۱۳۶۵ و ۲۲ درصد در سال ۱۳۷۰ رسید. این افزایش را می توان یکی از عوامل کاهش شرکت زنان، به ویژه نویاوان در بازار کار دانست. افزایش نسبت دانش آموزان دختر در نواحی روستایی مشهودتر از این افزایش در مناطق شهری است: ۶/۵ درصد در سال ۱۳۵۵، ۱۱/۸ درصد در سال ۱۳۶۵، و ۱۷/۶ درصد در سال ۱۳۷۰. اما، مجموع درصد دانش آموزان دختر و درصد زنان فعال در نیروی کار در سال ۱۳۵۵ (۳۲/۸ درصد) بیشتر از این مجموع در سال ۱۳۶۵ (۲۸/۸ درصد) است. به عبارت دیگر، عواملی جز افزایش نسبت دانش آموزان دختر را باید مؤثر در کاهش سهم زنان در بازار کار دانست. با این همه، در مناطق شهری مجموع درصد این سهم ها در سال ۱۳۷۰ (۳۴ درصد) اندکی بیش از مجموع آن ها در سال ۱۳۵۵ بود (جدول شماره ۱).

از مشخصات آموزش عالی پس از انقلاب سیاست تبعیض جنسی است که به قصد جداسازی زن و مرد دانشجو اتخاذ شده و معرف دیدگاه حاکم در باره مشاغل مناسب زن در یک جامعه اسلامی است. در این دیدگاه تدریس و اشتغال به خدمات مرتبط با بهداشت و درمان از حرفه های مناسب برای زنان است. آموزش دانش آموزان دختر باید بر عهده آموزگاران زن و مداوای بیماران زن

باید بر عهده پزشکان زن قرار گیرد. افزون بر این، رشته هایی مانند مهندسی نیز با فطرت زنان سازگار شمرده نمی شود. باوجود گسترشی قابل توجه در شمار دانش آموزان دوره های راهنمایی و دبیرستان در سال های ۱۳۶۴ تا ۱۳۶۵، شمار دانش آموزان دختر در دبیرستان ها ثابت مانده است. بسته شدن مدارس فنی مختلط زنان را از دسترسی به آموزش در رشته های فنی محروم ساخته و آموزشگاه های فنی دخترانه ای هم که تأسیس شده اند به رشته هایی چون بهداشت، کمک های اولیه، خیاطی، آشپزی و بافندگی محدوداند. در سال های ۱۳۶۳-۶۴، از میان ۱۶۹ رشته تحصیلی که در ۱۲۰ مؤسسه آموزش عالی ارائه می شد، ۹۱ رشته (۵۴ درصد)، که بیشتر در زمینه های فنی و علمی بود، در دسترس دانشجویان زن قرار نداشت. در دیگر رشته ها نیز سهم دانشجویان زن بین ۲۰ تا ۵۰ درصد بود. این روند هنوز نیز کمابیش ادامه دارد. در سال ۱۳۶۹ رشته های گشوده بر زنان در حدود ۱۰ درصد بیشتر شد. در سال ۱۳۶۴، ۸۵ درصد از دانشجویان زن آموزشگاه های عالی در علوم پزشکی آموزش می دیدند.^{۲۱}

کشاورزی

سهم زنان در کشاورزی که در سال ۱۳۵۵ افزایش چشمگیر داشت، در سال ۱۳۶۵ به شدت کاهش یافت. در سال های ۱۳۵۵-۱۳۶۵، کشاورزی تنها بخش اقتصاد کشور بود که از رشدی قابل ملاحظه (سالانه ۴/۵ درصد، برخوردار بود. بنابراین رکود اقتصادی در بخش کشاورزی باعث کاهش اشتغال زنان نبوده است. اما، باید به خاطر داشت که ارقام سال ۱۳۵۵ متأثر از افزایش فوق العاده درآمد نفت، گسترش مشاغل غیروابسته به کشاورزی در شهرها و روستاها، و رشد واحد های مزروعی کلان بود. بنابراین، کارهای مزده و بی مزد بیشتری در دسترس زنان روستایی قرار گرفت (جدول شماره ۳). ارقام سال ۱۳۴۵ می تواند پایه دیگری برای این مقایسه ها شود، گرچه این ارقام نیز به خاطر هم زمانی با اصلاحات ارضی ۱۳۴۷-۱۳۴۶ حالت خاصی دارند. سهم قابل ملاحظه کارگران زن مستقل در این سال (۱/۳۳ درصد کل) احتمالاً تا حدی ناشی از اصلاحات ارضی بوده است زیرا در آغاز، به علت کوچک بودن زمین های تقسیم شده، کشاورزان مرد به کارهای غیرکشاورزی روی آوردند و کشاورزی در ملک خود را به زنان خانوار واگذار می کردند. اما تا سال ۱۳۵۵ با یکی شدن بسیاری از این قطعات کوچک واحدهای نسبتاً کلان کشاورزی، ایجاد

شده بود که توسط کشاورزان مرد اداره می شد. به همین ترتیب، افزایش شمار کشاورزان و مباشران زن در ۱۳۶۵ (۲/۲ درصد کل) به احتمالی ناشی از مهاجرت مردان روستایی به شهرها بوده است. کاهش زنان مزد و حقوق بگیر از ۲ درصد به ۰/۹۵ درصد نیز محتملا ناشی از وضع حقوقی نامعلوم و بلااستفاده ماندن بسیاری از واحدهای کلان کشاورزی در دوران بلافاصله پس از انقلاب بوده است و بی شبهات به وضع مردان مزد و حقوق بگیر نیست. به این نکته نیز باید اشاره کرد که در بسیاری از کشورهای در حال رشد هم سهم نیروی کار زنان در بخش کشاورزی رو به کاهش بوده است. در ایران، همراه با این کاهش شمار دانش آموزان دختر در روستاها رو به فزونی بوده و از ۶/۵ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۱/۸ درصد در سال ۱۳۶۵ رسیده است (جدول شماره ۱). علاوه بر این، زنان روستایی بر روی هم آماج تبلیغات ایدئولوژیک رژیم جمهوری اسلامی نبوده اند. به سخن دیگر، از ارقام و آمار موجود به این نتیجه می توان رسید که عوامل ایدئولوژیک در کاهش نیروی کار زنان در مناطق روستایی نقش عمده ای ایفا نکرده و عامل اصلی در این کاهش تغییرات بنیادی اقتصادی بوده است.

صنعت

تا سال ۱۳۶۵ تعداد کلّ زنانی که در بخش صنایع ایران اشتغال داشتند به یک سوّم تعداد آنان در سال ۱۳۵۵ کاهش یافت. بخش عمده ای از این کاهش در زمینه کارکنان بدون مزد خانوار بود. سهم کارگران زن در کل این بخش از ۲۱/۳۵ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۳/۷ درصد در سال ۱۳۶۵ پایین آمد. این کاهش بیشتر معلول رکود اقتصاد کشور از سویی و افت کلی در تولید کارگاه های کوچک خانوار - چون قالی بافی و مانند آن - از سوی دیگر، بود. روند مشابهی در اشتغال مردان در این بخش نیز دیده می شود. شمار زنان مزد و حقوق بگیر در صنعت نیز به یک سوّم شمار آنان در سال ۱۳۵۵، و سهم آنان در کل نیروی فعال این بخش از ۱۰/۵ درصد به ۳/۹ درصد، کاهش یافت. اما در همین دوره شمار مردان مزد و حقوق بگیر افزایش یافت و سهم آنان در کل نیروی فعال کار از ۴۳ درصد به ۵۲/۲ درصد رسید (جدول شماره ۴).

از دیرباز صنعت نساجی ایران بزرگترین استخدام کننده کارگران زن بوده است. اما، از شمار کارگران زن در این صنعت تا سال ۱۳۶۵ ۴۱۹,۰۰۰ نفر

کاسته شده بود - یعنی کاهش معادل ۹۷/۴ درصد کل کاهش در شمار کارگران صنایع کشور- در حالی که در همین دوره از تعداد کارگران مرد تنها ۱۶۰۰۰ نفر کم شده بود.^{۲۲} کاهش تولید پنبه، رکود اقتصاد کشور و مهاجرت از روستا به شهر را باید از عوامل کاهش تولید منسوجات و بسته شدن بسیاری از کارگاه های کوچک قالی بافی، که بیشتر در مناطق روستایی قرار داشت، دانست. از آن جا که در سال های ۱۳۵۵-۱۳۶۵ دگرگونی عمده ای در تکنولوژی و ماشین آلات مورد بهره برداری در این صنعت روی نداده بود، کاهش نیروی کار در این صنایع را نمی توان معلول حذف مشاغل زاید دانست.

در بررسی این کاهش، نقش سیاست و ایدئولوژی دولت را نیز نمی توان نادیده گرفت. بر اثر این سیاست، واحدهای تعاونی در صنایع نساجی و لباس دوزی افزایش عمده ای یافت. اما، در این واحدها فقط مردان می توانستند به عنوان کارگر مستقل شاغل باشند. بنابراین بر اثر دگرگون شدن ساختار کارخانه ها و واحدهای تولیدی، از تعداد مشاغل زنان کاسته شد. در دوران اولیه پس از انقلاب، بسیاری از کارخانه های بزرگ نساجی به کنترل دولت درآمدند. متعاقب این تغییر، به زنانی که با بازنشستگی زودرس خود موافقت می کردن مزایایی تعلق گرفت. افزون بر این، مطابق قانونی که در این زمان به تصویب رسید، کارگران مردی که همسرانشان از ادامه کار منصرف می شدند محق به دریافت ۱۰۰۰۰ ریال اضافه حقوق می شدند. تصویب این قانون بسیاری از کارگران زن کم بضاعت را به ترک شغل خود برانگیخت.^{۲۳}

ویژگی های دیگر ساختار نیروی کار زنان

همان گونه که در جداول ۷ و ۸ نشان داده می شود، تا سال ۱۳۶۵ شمار زنان در طبقه کارکنان حرفه ای و تکنیکی تقریباً دوبرابر شده و سهم آنان در کل نیروی کار فعال زنان از ۹/۵ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۲۶ درصد در سال ۱۳۶۵ رسیده بود. این افزایش را در درجه اول معلول افزایش شمار آمرزگران زن و در درجه دوم ناشی از افزایش زنان شاغل در خدمات بهداشتی و پزشکی باید دانست. در سال ۱۳۶۵، ۴۲ درصد از زنان شاغل در استخدام بخش دولتی بودند در حالیکه این رقم در سال ۱۳۵۵ تنها ۳۰ درصد بود. در واقع، نرخ افزایش سالانه اشتغال زنان در بخش دولتی به ۵ درصد رسید در حالی که این نرخ در مورد مردان سالانه ۸ درصد بود.^{۲۴} اما افزایش سهم زنان شاغل در خدمات حرفه ای و تکنیکی در کل نیروی کار فعال تنها از ۱/۹ درصد در سال

۱۳۵۵ به ۲/۷ درصد در سال ۱۳۶۵ رسید. در حدود ۸۳/۲ درصد زنان شاغل در بخش دولتی به کار تدریس و ۸/۹ درصد آنان به کارهای مربوط به بهداشت و درمان مشغول بودند. سیاست جداسازی زن و مرد، پایین بودن میانگین سن جمعیت و تصمیم دولت به گسترش امکانات آموزش در سطح دبستان و دبیرستان را باید از عوامل مؤثر در افزایش تقاضا برای آموزگاران زن شمرد. افزایش شمار زنان شاغل در طبقه مدیران و مسئولان اجرایی از سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵ چندان قابل ملاحظه نیست (جدول شماره ۵). نسبت این افزایش به کل نیروی کار فعال زنان کشور از ۰/۰۶ در صد به ۰/۱۱ درصد در سال ۱۳۶۵ رسید (جدول شماره ۶) اما نسبت آن به کل نیروی کار فعال در ۰/۰۱ درصد. که نسبت قابل ملاحظه ای نیست. ثابت ماند (جدول شماره ۷). تقریباً همه زنان شاغل در این طبقه مدیران مدرسه اند و شمار زنانی که مشاغل دیگری را در رده مدیریت در بخش دولتی به عهده دارند نزدیک به صفر است. در این جا باید به این نکته نیز اشاره کرد که به طور متوسط زنان شاغل در بخش دولتی از مردان شاغل در این بخش تحصیلات بیشتری داشته اند. از همین رو اختلاف سطح اشتغال میان زنان و مردان نه مرتبط با میزان توانایی حرفه ای آنها بلکه احتمالاً ناشی از عوامل دیگری از جمله تبعیض برخاسته از فرهنگ و ایدئولوژی است. زنان، در دوران پیش از انقلاب، علی رغم سهم اندکی که در مشاغل دولتی داشتند عهده دار مسئولیت های متنوع و گوناگون اجرایی و مدیریت از جمله در رده های عالی دولتی بودند و حتی به مقام وزارت رسیدند. از جمله مشاغل دیگر زنان که پس از انقلاب مورد انتقاد ایدئولوژیک قرار گرفت کارهای دفتری و منشی گری بود. زنانی که با حجاب غیر اسلامی به چنین کارهایی اشتغال داشتند در معرض اتهام به فساد اخلاق و خودفروشی قرار گرفتند. ۳۷ درصد کاهشی را که در شمار زنان شاغل در این رده روی داد می توان معلول این انتقادات و اتهامات دانست (جدول شماره ۷). در واقع، سهم زنان در رده مشاغل دفتری نسبت به کل نیروی فعال کار از ۰/۶۵ درصد به ۰/۳۶ کاهش یافت.

نتیجه گیری

ارقام و شواهد ارائه شده در این نوشته مؤید این واقعیت است که عوامل خاصی منجر به کاهش نیروی کار زنان ایران در دوران پس از انقلاب شده اند. این ارقام حاکی از آن است که تقلیل اشتغال زنان در واحدهای خانگی و کوچک

نساجی بیشتر معلول رکود اقتصاد کشور بوده است. کاهش سطح اشتغال زنان در بخش کشاورزی نیز تا حدی ناشی از کاهش مشاغل غیر کشاورزی بود زیرا در دهه ۱۳۵۰ نیروی کار مردان روستایی به سوی این گونه مشاغل جذب می شد. با کم شدن این مشاغل، اشتغال زنان در بخش کشاورزی نیز رو به کاهش گذاشت. تقلیل مشاغل مزده در بخش صنعت را نیز باید تاحدی ناشی از رکود اقتصادی کشور شمرد. به سخن دیگر، این رکود از علل اصلی کاهش سطح اشتغال زنان در مجموع بوده است. البته، افزایش تعداد دانش آموزان دختر را نیز باید به عنوان عامل دیگری در تقلیل نیروی کار زنان به حساب آورد.

سایر عوامل مؤثر در این تقلیل را باید در دیدگاه های ایدئولوژیک و تبعیض گرایانه ای جستجو کرد که پس از انقلاب بر جامعه حاکم شد. کاهش سن قانونی ازدواج، افزایش باروری، و تلاش دولت برای وادار کردن زنان به ترک مشاغل خود در کارخانه ها و مؤسسات دولتی، همه تأثیری منفی بر سطح اشتغال زنان داشته اند. افزون بر این، سیاست پی گیرانه دولت در جداسازی زنان و مردان مانع از آن شده است که زنان بتوانند در حرفه های که برمیگزینند پیشرفت چندانی داشته باشند.

اثر دیگر سیاست جداسازی زنان و مردان را در زمینه تبعیض شغلی نسبت به زنان می توان دید. سطح اشتغال زنان تنها در حرفه های معلمی و پرستاری است که افزایشی نشان می دهد. از سوی دیگر، در مشاغلی که از دیر باز به زنان اختصاص داشته، مانند منشی گری و نساجی، کاهش اشتغال زنان کاملاً مشهود است. سیاست دولت در مورد آموزش عالی برای زنان نیز از دیدگاه های تبعیض گرایانه آن در مورد اشتغال سرچشمه گرفته است. از همین رو، زنان از ادامه تحصیلات عالی در بیشتر رشته های فنی و علمی محروم شده اند و سهم ورود آنان به دانشگاه ها و مؤسسات آموزش عالی نیز به گونه ای تعیین شده که آنان را بیشتر به سوی رشته هایی چون تدریس و بهداشت که مناسب زنان تشخیص داده شده است هدایت کند.

جدول ۱

اشتغال و آموزش جمعیت ده ساله و بالاتر

۱۳۷۰	۱۳۶۵	۱۳۵۵	۱۳۴۵	۱۳۳۵	
۳۸۶۵۵	۳۲۸۴۷	۲۳۰۰۲	۱۷۰۰۰	۱۲۷۸۵	کل جمعیت (هزار نفر)
۱۹۹۹۷	۱۶۸۴۱	۱۱۷۹۶	۸۷۹۴	۶۵۴۲	زن
۱۸۶۵۸	۱۶۰۳۳	۱۱۲۰۶	۸۲۰۶	۶۲۴۲	مرد
					درصد کل مردان
۶۵/۵۳	۶۸/۳۵	۷۰/۷۶	۷۷/۴۱	۸۳/۹۳	فعال
۵۹/۳۳	۵۹/۵۳	۶۴/۳۲	۷۰/۱۸	۸۱/۵۳	شاغل
۲۶/۹۴	۲۲/۹۸	۲۳/۵۵	۱۵/۱۳	۷/۶۳	محصل
					درصد کل زنان
۸/۷۳	۸/۱۶	۱۲/۹۳	۱۲/۵۹	۹/۱۸	فعال
۶/۶۰	۶/۰۸	۱۰/۸۱	۱۱/۵	۹/۱۸	شاغل
					خانه دار*
۲۱/۹۹	۱۶/۵۸	۱۴/۸۵	۷/۴۳	۲/۹۸	محصل
					درصد کل مردان شهرنشین
۶۴/۵۵	۶۶/۷۸	۶۳/۹۱	۶۹/۲۴	۷۸/۵۴	فعال
۵۸/۵۸	۵۷/۶۷	۶۰/۷۰	۶۵/۱۱	۷۴/۶۳	شاغل
۲۷/۲۶	۲۴/۵۲	۲۹/۶۳	۲۳/۶۹	۱۶/۱۱	محصل
					درصد کل زنان شهرنشین
۸/۸۶	۸/۳۵	۹/۰۴	۹/۹۴	۹/۲۸	فعال
۶/۹۵	۵/۱۰	۸/۵۰	۹/۵۷	۹/۲۳	شاغل
۶۱/۴۷	۶۶/۴۸	۶۴/۱۹	۶۸/۰۹	۷۷/۱۰	خانه دار
۲۵/۲۵	۲۰/۵۰	۲۳/۷۵	۱۶/۳۹	۸/۳۹	محصل
					درصد کل مردان روستائی
۶۶/۸۷	۷۰/۲۶	۷۷/۸۸	۸۲/۹۱	۸۶/۶۱	فعال
۶۰/۰۶	۶۱/۷۷	۶۸/۰۹	۷۳/۶۰	۸۴/۹۷	شاغل
۲۶/۵۶	۲۱/۱۷	۱۷/۲۲	۹/۳۸	۳/۴۱	محصل
					درصد کل زنان روستائی
۸/۵۶	۷/۹۳	۱۶/۵۶	۱۴/۲۹	۹/۱۸	فعال
۶/۱۴	۶/۲۹	۱۲/۹۷	۱۲/۷۳	۹/۱۵	شاغل
۶۶/۶۲	۷۱/۸۲	۷۳/۰۳	۷۶/۶۹	۸۰/۷۷	خانه دار
۱۷/۵۷	۱۱/۸۲	۶/۵۴	۱/۶۸	۰/۰۴	محصل

مأخذ: مرکز آمار ایران، سالنامه آماری کشور، ۱۳۶۹، تهران، صص ۶۲-۶۳ و مرکز آمار ایران، نتایج مقدماتی بررسی جمعیت، ۱۳۷۰.

* این رده منحصر به زنان خانه دار نیست و همه اعضای خانوار را که عمدتاً به خانه داری مشغولند در برمی گیرد.

جدول ۲

جمعیت زن بر حسب سن و وضع ازدواج

رده‌های سنی (۱۰۰۰ نفر)	*۱۳۵۶		۱۳۶۵		۱۳۷۰	
	کل	حداقل یکبار ازدواج** (درصد)	کل	حداقل یکبار ازدواج (درصد)	کل	حداقل یکبار ازدواج (درصد)
۱۰-۱۴	۳۰۳۴	۰/۰۰	۲۷۰۴	۲/۴۳	۲/۲۱	۳۶۱۹
۱۵-۱۹	۱۷۸۲	۳۴/۲۵	۲۴۵۶	۳۴/۲۹	۲۵/۴۶	۲۸۳۱
۲۰-۲۴	۱۴۵۱	۷۹/۳۱	۲۰۵۶	۷۴/۵۰	۶۸/۳۷	۲۴۱۴

* شامل ازدواج کرده، بیوه و جدا شده.

** کل تعداد ثبت شده ۱۱۲ نفر یا ۰/۰۰۳۶۹ درصد کل در رده سنی.

مآخذ: مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن، کل کشور، سال ۱۳۵۵، جدول ۷، ص

۱۹؛ مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن، کل کشور، سال ۱۳۶۵، نتایج تفصیلی، جدول

۳۱، ص ۲۴۷؛ مرکز آمار ایران، سالنامه آماری ایران، ۱۳۷۰، صص ۴ و ۴۸.

جدول ۳

جمعیت فعال
کشوری، شکار، صید و جنگل داری
(درصد کل)

۱۳۶۵	۱۳۵۵	۱۳۴۵	۱۳۳۵	
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	همه بخش ها
۹۱/۸۰۸۰۲	۷۷/۲۰۰۰۲	۹۳/۵۸۶۰۲	۹۵/۶۹۳۲۳	کل
۸/۱۹۱۰۷۸	۲۲/۷۹۹۹۸	۶/۴۱۳۹۸۳	۴/۳۰۶۷۶۵	مرد
				زن
				کارفرمایان و کارکنان مستقل
۷۵/۵۸۱۵۱	۴۸/۱۷۱۲	۵۸/۱۱۶۲۵	۵۴/۹۰۱۲۱	کل
۷۳/۳۱۴۴۸	۴۷/۶۵۸۹۳	۵۶/۷۸۲۶۳	۵۴/۰۸۸۷۲	مرد
۲/۲۶۷۰۲۳	۰/۵۱۲۲۶۵	۱/۳۳۳۶۲۲	۰/۸۱۲۴۸۵	زن
				کارگران
۱/۰۳۴۷۱۵	۱۸/۳۱۲۹۹	۲۵/۲۵۵۰۵	۲۸/۶۸۷۲۲	کل
۹/۳۹۷۲۰۷	۱۶/۲۳۴۹۴	۲۳/۱۵۰۶۲	۲۷/۶۹۵۶۵	مرد
۰/۹۴۹۹۴۳	۲/۰۷۸۰۴۹	۲/۱۰۴۴۲۴	۰/۹۹۱۵۷۴	زن
				کارکنان بدون مزد خانگی
۱۲/۱۶۲۲۱۸	۱۶/۲۴۸۳۸	۱۶/۳۵۷۷۳	۱۶/۱۰۷۳۹	کل
۷/۳۲۷۵۵۹	۱۲/۵۳۶۵۶	۱۳/۳۹۴۰۳	۱۳/۶۰۹۵۶	مرد
۴/۸۳۴۹۲۴	۳/۷۱۱۸۲۱	۲/۹۶۳۶۹۱	۲/۴۹۷۸۳۴	زن
				طبقه بندی نشده
۱/۹۰۸۸۶۲	۱۷/۲۶۷۴۴	۰/۲۷۰۹۷۹	۰/۳۰۴۱۷۵	کل
۱/۷۶۹۶۷۴	۰/۷۶۹۵۸۷	۰/۲۵۸۷۳۳	۰/۲۹۹۳۰۴	مرد
۰/۱۳۹۱۸۸	۱۶/۴۹۷۸۵	۰/۰۱۲۲۴۵	۰/۰۴۸۷۱	زن

مأخذ: ILO, Yearbook of Labor Statistics, Geneva, 1965, 1975, 1989 and 1991

جدول ۴

جمعیت فعال در بخش صنعت

(درصد) %	۱۳۶۵	(درصد) %	۱۳۵۵	
				همه بخش ها
۱۰۰/۰۰	۱۴۶۰۱۳۲	۱۰۰/۰۰	۱۶۸۲۱۸۸	کل
۸۵/۱۸	۱۲۴۳۸۱۲	۶۱/۵۷	۱۰۳۵۷۶۱	مرد
۱۴/۸۲	۲۱۶۳۲۰	۳۸/۴۳	۶۴۶۴۲۷	زن
				کارفرمایان و کارکنان مستقل
۳۴/۶۱	۵۰۵۴۰۰	۲۱/۲۶	۳۵۷۶۰۷	کل
۲۸/۳۹	۴۱۴۵۷۳	۱۵/۱۸	۲۵۵۳۴۴	مرد
۶/۲۲	۹۰۸۲۷	۶/۰۸	۱۰۲۲۶۳	زن
				کارگران
۵۶/۰۳	۸۱۸۰۸۳	۵۳/۵۵	۹۰۰۸۵۶	کل
۵۲/۱۷	۷۶۱۶۷۹	۴۳/۰۷	۷۲۴۵۱۰	مرد
۳/۸۶	۵۶۴۰۴	۱۰/۴۸	۱۷۶۳۴۶	زن
				کارکنان بدون مزدخانگی
۵/۰۵	۷۳۶۸۱	۲۴/۴۵	۴۱۱۲۴۹	کل
۱/۲۶	۱۸۴۴۵	۳/۱۰	۵۲۱۶۷	مرد
۳/۷۸	۵۵۲۳۶	۲۱/۳۵	۳۵۹۰۸۲	زن
				طبقه بندی نشده
۴/۳۱	۶۲۹۶۸	۰/۷۴	۱۲۴۷۶	کل
۳/۳۶	۴۹۱۱۵	۰/۲۲	۳۷۴۰	مرد
۰/۹۵	۱۳۸۵۳	۰/۵۲	۸۷۳۶	زن

مأخذ: ILO, Yearbook of Labor Statistics, Geneva, 1965, 1975, 1989 and 1991

جدول ٥
جمعيت فعال بر حسب مشاغل عمده و جنس

١٣٦٥	١٣٥٥	١٣٤٥	١٣٣٥
			كل همه بختي ها
١١٥٣٤٩٩٧	٧٨١٠٣٢٨	٥٩٤٨٤١٣	٥٤٤١٨٦٥ مرد
١٣١٩٧٠٥	١٩٨٥٧٢٨	٩٠٩٩٨٣	٥٧٤٤٤٨ زن
١٢٨٥٤٧٠٢	٩٧٩٦٠٥٦	٦٨٥٨٣٩٦	٦٠١٦٣١٣ كل
			حرفه اي، فني، وابسته
٧١٠٨٠٥	٣٦٨٩٠٨	١٥٠٧٧٥	٧٦١٣٩ مرد
٣٤٣٢٧٣	١٨٨١٦٤	٥٢١٦٩	١٨١٢٣ زن
١٠٥٤٠٧٨	٥٥٧٠٧٢	٢٠٢٩٤٤	٩٤٢٦٢ كل
			اداري، اجرائي، مديريت
٤٢٨٩٥	٣٩٢٨٧	١١٥٤٨	٢٨٣٦٧ مرد
١٥٣٤	١٣٥٦	٣٨٩	٧٥٢ زن
٤٤٤٢٩	٤٠٦٤٣	١١٩٣٧	٢٩١١٩ كل
			دفتري
٣٢٠٦٩٨	٣٧٥٢٥٨	١٨٧٤٢٦	١٤٦٧٧٨ مرد
٤٦٧٨٧	٦٣٥٣٨	١٣٧٢٢	٦٧٨١ زن
٣٦٧٤٨٥	٤٣٨٧٩٦	٢٠١١٤٨	١٥٣٥٥٩ كل
			فروشندگي
٧٥٠٤٩٠	٥٩٠٧٥٥	٤٩٩٣٤٥	٣٤٠١٦٥ مرد
١١٣٢٩	٥٣٩١	٥٥٣٣	٥١٩٦ زن
٧٦١٨١٩	٥٩٩١٤٦	٥٠٤٨٧٨	٣٤٥٣٦١ كل
			كشاورزي، صيدماهي، شكار
٢٩٩٩٢٨٢	٢٧٨٤٠٨٨	٢٩٣٧٠٣٠	٣١٢٤٠٦٥ مرد
٢٦٣١٧٥	٨٢٢٧٧١	٢٠٠٨٤٦	١٥٧٠٦٠ زن
٣٢٦٢٤٥٧	٣٦٠٦٨٥٩	٣١٣٧٨٧٦	٣٢٨١١٢٥ كل
			خدمات، ورزش، تفریحات
٤٢٣٣٢٣	٣٦٥٩٣٠	٣٩٨٥٠٨	٣٤٥٩٠١ مرد
٣٢٠٥٢	٦٨٢٨٦	١١٢٢٧٣	١٠٨٧٣٣ زن
٤٥٥٣٧٥	٤٣٤٢١٦	٥١٠٧٨١	٤٥٤٦٣٤ كل
			ساير بختي ها
٦٢٨٧٥٠٤	٣٢٨٦١٠٢	١٧٦٣٧٨١	١٣٨٠٤٥٠ مرد
٦٢١٥٥٥	٨٣٣٢٢٢	٥٢٥٠٥١	٢٧٧٨٠٣ زن
٦٩٠٩٠٥٩	٤١١٩٣٢٤	٢٢٨٨٨٣٢	١٦٥٨٢٥٣ كل

مأخذ: ILO, Yearbook of Labour Statistics, Geneva, 1965, 1975, 1989 and 1991

جدول ۶

توزیع زنان شاغل در بخش های اقتصاد

(ده ساله و بالاتر)

(هزار نفر)

۱۳۶۵ (درصد)	کل	۱۳۵۵ (درصد)	کل	
۱۰۰/۰	۹۷۵/۳	۱۰۰/۰	۱۲۱۲	کل
۲۶/۶	۲۵۹/۰	۱۸/۸	۲۲۷/۹	کشاورزی
۲۱/۶	۲۱۰/۸	۵۲/۷	۶۳۹/۱	صنعت
				خدمات دولتی، اجتماعی
۴۲/۵	۴۱۴/۲	۲۳/۶	۲۸۶/۶	و خصوصی
۹/۴	۹۱/۳	۴/۸	۵۸/۴	سایر بخش ها*

* در هر یک از بخش های اقتصادی در این رده شرکت زنان کمتر از ۲ درصد کل بوده است. اما برای سال ۱۳۶۵، رده «فعالیت طبقه بندی نشده» شامل ۴/۶ کل است.

مأخذ: م. باقریان، «بررسی ویژگی های اشتغال زنان در ایران»، سازمان برنامه و بودجه، تهران ۱۳۶۹، (منتشر نشده) ص ۸۷.

جدول ۷

نیروی کار فعال برحسب نوع
اشتغال و جنس (درصد)

۱۳۶۵	۱۳۵۵	۱۳۴۵	۱۳۳۵	
				کل همه بخش ها
۸۹/۷۳	۷۹/۷۳	۸۶/۷۳	۹۰/۴۵	مرد
۱۰/۲۷	۲۰/۲۷	۱۳/۲۷	۹/۵۵	زن
۱۰۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	کل
				حرفه ای، فنی، وابسته
۵/۵۳	۳/۷۷	۲/۲۰	۱/۲۷	مرد
۲/۶۷	۱/۹۲	۰/۷۶	۰/۳۰	زن
۸/۲۰	۵/۶۹	۲/۹۶	۱/۵۷	کل
				اداری، اجرایی، مدیریت
۰/۳۳	۰/۴۰	۰/۱۷	۰/۴۷	مرد
۰/۰۱	۰/۰۱	۰/۰۱	۰/۰۱	زن
۰/۳۵	۰/۴۱	۰/۱۷	۰/۴۸	کل
				دفتری
۲/۴۹	۳/۸۳	۲/۷۳	۲/۴۴	مرد
۰/۳۶	۰/۶۵	۰/۲۰	۰/۱۱	زن
۲/۸۶	۴/۴۸	۲/۹۳	۲/۵۵	کل
				فروشنده
۵/۸۴	۶/۰۳	۷/۲۸	۵/۶۵	مرد
۰/۰۹	۰/۰۹	۰/۰۸	۰/۰۹	زن
۵/۹۳	۶/۱۲	۷/۳۶	۵/۷۴	کل
				کشاورزی، صیدماهی، شکار
۲۳/۳۳	۲۸/۴۲	۴۲/۸۲	۵۱/۹۳	مرد
۲/۰۵	۸/۴۰	۲/۹۳	۲/۶۱	زن
۲۵/۳۸	۳۶/۸۲	۴۵/۷۵	۵۴/۵۴	کل
				خدمات، ورزش، تفریحات
۳/۲۹	۳/۷۴	۵/۸۱	۵/۷۵	مرد
۰/۲۵	۰/۷۰	۱/۶۴	۱/۸۱	زن
۳/۵۴	۴/۴۳	۷/۴۵	۷/۵۶	کل
				سایر بخش ها
۴۸/۹۱	۳۳/۵۵	۲۵/۷۲	۲۲/۹۵	مرد
۴/۸۴	۸/۵۱	۷/۶۶	۴/۶۲	زن
۵۳/۷۵	۴۲/۰۵	۳۳/۳۷	۲۷/۵۶	کل

ILO, Yearbook of Labor Statistics, Geneva, 1965, 1975, 1989 and 1991 : مآخذ:

پانویست ها:

۱. ح. باغ شمالی و سیروس الهی، مطالعه تطبیقی وضع اقتصادی - اجتماعی زنان شاغل در شهرهای تهران، قزوین و کاشان، تهران، ۱۳۵۶، صص ۵-۲۱؛ م. باقریان، «اشتغال و بیکاری زنان از دیدگاه توسعه»، زنان، ج ۱، شماره ۱، صص ۴-۱۰؛ و
- V. Moghadam, "Women, Work, and Ideology in the Islamic Republic," *International Journal of Middle East Studies*, 20, 1988, pp. 221-243; F. E. Moghadam, "Commoditization of Sexuality and Female Labor Participation in Islam: Implications on Iran, 1960-1990," in M. Afkhami & E. Friedl, eds. *The Eye of the Storm: Women in the Islamic Republic of Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1994; and
- امیر ف. فریار، «توزیع شغلی و سطح سواد زنان شاغل»، مرکز آمار ایران، منتشر نشده؛ م. چنگیزی، «آمار اشتغال زنان در ایران» ارائه شده در نخستین کنفرانس آمار در ایران، دانشگاه پلی تکنیک اصفهان، تابستان ۱۳۷۱.
۲. ن. ک. به:
- H. Afshar, "Women, Marriage, and the State in Iran," in H. Afshar, ed., *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia*, State University of New York Press, Albany, 1987; G. Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Colorado, West View Press, 1983; H. Sedghi, "Women in Iran," in I. B. Iglitzin & R. Ross, eds. *Women in the World: A Comparative Study*, Clío Books, Oxford, 1976, pp. 219-228; H. Sedghi & A. Ashraf, "The Role of Women in Iranian Development," in J. W. Jacqz ed., *Iran: Past, Present and Future*, New York, Aspen Institute For Humanistic Studies, 1976, pp. 201-210; A. Tabari & N. Yeganeh *In the Shadow of Islam: Women's Movement in Iran*, London, Zed Press, 1982; E. Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, New York, Praeger Publishers, 1982; G. Mehran, "The Education of a New Muslim Woman in Post-Revolutionary Iran," *Muslim Education Quarterly*, Vol. 8, no. 3, 1991, pp. 5-12; M. Afkhami & E. Friedl, eds. *op. cit.*
۳. ن. ک. به:
- E. Boserup, *Women's Role in Economic Development*, London, George Allen and Unwin, 1970; R. L. Blumberg, "A General Theory of Gender Stratification," *Sociological Theory*, 1984, San Francisco, Jossey Bass, 1984, pp. 23-101.
۴. ن. ک. به:
- D. Treiman & H. Hartman, eds., *Women, Work, and Wages: Equal Pay for Jobs of Equal Value*, Washington, D. C., National Academy Press, 1981.
۵. ن. ک. به:
- F. D. Blau, "Gender," in J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman, eds. *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, 1987, Vol. 2, pp. 492-498.

۶. از جمله ن. ک. به:

Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, Cmbridge, Harvard University Press, 1991, pp. 54-56; Francine D. Blau and Marianne A. Ferber, *The Economics of Women, Men, and Work*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1986, pp. 120-122; Maria Floro, "Women, Work and Agricultural Commercialization in the Philippines," in Nancy Folbre, Barbara Bergman, Bina Agarwal and Maria Floro, eds. *Issues in Contemporary Economics*, Vol. 4, New York, New York University Press, 1992, pp. 3-4.

۷. ن. ک. به:

T. Paul Schultz, "Women's Changing Participation in the Labor Force: A World Perspective," World Bank, Working paper, December 1989, WPS 272: 6; Boserup, *Ibid.*, p. 53; Becker, *Ibid.*, p. 55.

۸. ن. ک. به: Schultz, *Op. Cit.*, pp. 6-9.

۹. برای آگاهی بیشتر از جمله ن. ک. به:

Sharon Stichter and Jane L. Parpart, eds. *Women, Employment and the Family in the International Division of Labour*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, pp. 1-9; World Bank, *Turkey: Women in Development*, pp. xi-xxiii, 10.

۱۰. مطابق یک برآورد میانگین سالانه این رشد در این دوره در حدود $3/2$ بوده است. ن. ک. به: میترا باقریان، «بررسی ویژگی های اشتغال زنان در ایران»، (۱۳۵۵-۱۳۶۵)، (منتشر نشده)، تهران، سازمان برنامه و بودجه، ۱۹۹۰، ص ۱۰.

۱۱. برای آگاهی از اصول و مواد قانون اساسی جمهوری اسلامی که ناظر بر این مورداند ن. ک. به: مهرانگیز کار، «یک گزارش درباره حقوق کار زن» (منتشر نشده)، ۱۹۹۲.

۱۲. ن. ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London, Routledge & Kegan Paul Associated Book Publishers, Ltd., 1987, pp. 47-53;

جواد آملی، *زن در آئینه جلال و جمال*، تهران، نشر فرهنگی رجائی، ۱۳۶۹.

۱۳. مهرانگیز کار، همانجا.

۱۴. همانجا.

۱۵. میترا باقریان، همان، صص ۷۵-۷۶.

۱۶. زن روز، شماره ۱۲۳۵، ۷ مهر ۱۳۶۸، صص ۱۴-۱۵ و شماره ۱۲۳۶، ۱۴ مهر ۱۳۶۸،

صص ۵۴-۵۵.

۱۷. مرکز آمار ایران، *ایوان در آئینه آمار*، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۱.

۱۸. مرکز آمار ایران، *سالنامه آماری سال ۱۳۷۰*، تهران، ۱۳۷۱، ص ۳۴.

۱۹. مرکز آمار ایران، *گزیده مطالب آماری*، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴.

۲۰. ن. ک. به: *Iran Times*, no. 1027, July 19, 1991.

۲۱. ن. ک. به:

H. Shahician, "The Education of Women in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Women's History*, Vol. 2, no. 3 (Winter 1991), pp. 6-38.

۲۲. باقریان، همان، صص ۷۴-۷۶.

۲۳. همانجا.

۲۴. همان، صص ۲۱، ۳۴، و ۳۷.

گزیده ها

همانطور که در مقاله فاضلانه آقای "راجر سیوری" می بینیم دوران صفویه نقطه عطفی است در تاریخ ایران. در این عصر کشوری یکپارچه با حکومت مرکزی نیرومند کمابیش به همان مرزهای زمان ساسانیان نزدیک می شود.

حکومت صفویان، مانند ساسانیان، مشروعیت قدرت سیاسی و حاکمیت خود را برشالوده دین استوار کرد. به زبان امروز "ایدئولوژی" سیاسی آن مذهبی بود. ساسانیان - بویژه آنگونه که از کارهای "کرتیر" یا آن چنانکه از نامه تنسر، شاهنامه و منابع دیگر برمی آید- آیین مزدیسنی را به صورت دین رسمی ایران شهر درآوردند و دین و دولت را به هم پیوستند. اردشیر، بنیانگذار سلسله ساسانی خود از دودمان دینیاران بود و پدرانش از مؤبدان فارس بودند.

صفویان نیز، که بازماندگان شیخ صفی الدین اردبیلی صوفی بنام قرن هشتم هجری بودند- مانند ساسانیان- ریاست دنیائی را به پیشوائی روحانی نیای خود افزودند. شاه اسماعیل، نخستین پادشاه صفوی، به مذهب تشیع رسمیت بخشید و بار دیگر دولتی دینی و نیرومند بر سراسر ایران حکمفرما شد و دین نقش ایدئولوژی سیاسی را نیز به عهده گرفت.

وجود ایدئولوژی "دینی-سیاسی" و یگانگی دولت و دین هم در روزگار ساسانیان و هم در پادشاهی صفویان در آغاز موجب نیرومندی دست‌نانه حاکم و یکپارچگی کشور و پس از چندی خود مایه فساد دین، ناتوانی دولت و از هم پاشیدن کشور شد. (به رغم همه تفاوت ها یادآوری این همانندی نیز شایسته توجه است که در رابطه با بیگانگان، صفویه مانند ساسانیان با همان دشمنان و رقیبان پیشین ایران- در شمال شرقی با ترکان آسیای میانه و در غرب با جانشینان امپراطوری روم یعنی عثمانی- روبرو بودند).

درگزیده های زیر از آثار دو دانشمند نامدار ایرانی خوانندگان نمونه ای از نسب سازی صفویان برای استفاده از دین در امر حکومت و همچنین دخالت و امر و نهی علمای دین در کار و بار سیاست و کشورداری را می یابند.

ش. م.

ذبیح آله صفا

وضع دینی ایران از اوایل سده دهم تا میانه سده دوازدهم

... سرسپردگی و اعتقاد شدید صوفیان قزلباش به خاندان شیخ صفی سرّ اصلی و اساسی پیشرفت های سریع آن در بدو تشکیل شاهنشاهی صفوی است، و اگر چنین اعتقاد راسخی مخصوصاً در پادشاهی طولانی شاه تهماسب وجود نمی داشت شاید بقای دستگاه وسیع سلطنت شاه اسمعیل در برابر فشارهای شدید دو دولت عثمانی و ازبک، با احترازی که شاه تهماسب از رویارویی پادشمان داشت، به آسانی میسر نمی گشت.

اعتقاد به "مرشدکامل" و شیوع چنین تعبیر و اصطلاحی میان درویشان صفوی چنان بود که از همان آغاز کار پیشروان آنان را به جهانبوسی و جهانبگیری برمی انگیزت و این اعتقاد بعد ازین هم مدت ها باقی ماند و مسلماً ادامه یافتن همین اعتقاد راسخ به مرشدان و تصور مقامات بلند دینی برای آنان بود که بنیادی استوار برای دراز آهنگی پادشاهی صفویان گردید و گرنه نابسامانی هایی که چند بار در پادشاهی آنان رخ داده بود قاعدتاً می بایست به نابودی آن سلسله بینجامد.

این اعتقاد همانقدر که برای امتداد دوران صفوی سودمند بود، در اواخر عهد صفویان به زیان کشور تمام شد، زبانی که حتی ظهور نادر نتوانست آن را جبران کند و شاید بتوان گفت که پیامدهای نامطلوب آن دامنگیر خود نادر هم گردید. . . .

خشونت و سخت گیری در مبارزه با تسنن و رسمی کردن تشیع

"مرشدان کامل" از هنگامی به کامیابی های نهایی رسیدند که بهانه های دینی را بر مقالات خانقاهی افزودند، صوفیانی سرسپرده را به حربۀ تعصب، مجبزه کردند و به جان مخالفان خود انداختند و چنان کردند که سر از پای نشناخته به قربان گاه می رفتند و می کشتند یا کشته می شدند. چنین نهضتی که تعصب کور آتش افروز آن بود، جز با سخت گشی و خشونت کار نمی توانست داشت و چنین نیز بود. شاه اسمعیل خود این سخت گیری ها و خشونت ها را به بهانه اطاعت از فرمان امامان دین آغاز کرد و پیروانش نیز با یقین ناطع به

درستی آن هنجار راه او را دنبال کردند.

نخستین لهیب این تعصب به سال ۹۰۶ هـ نزدیک شماخی درچنگ با امیر خلیل الله شروانشاه زیانه کشید. بعد از شکست خلیل سرش را بریدند و سپس به پیکر وصل کرده بسوختند و از سرهای کشتگان منارها ساختند و از آن پس این شیوه نامیون را هر جا که دستشان رسید معمول داشتند.

هنگامی که شاه اسمعیل الوند میرزای بایندری را در شرور منهرم ساخت (۹۰۷ هـ) و به تبریز وارد شد تصمیم قاطع به رسمی کردن تشیع گرفت و «هم دراول جلوس همایون فرمان واجب الاذعان شرف نفاذ پیوست که خطبای ممالک آذربایجان خطبه به نام نامی ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم الی یوم الحشر خوانند و پیش نمازان تمامی بلدان دراقامت صلوة و سایر عبادات رسوم مذموم مبتدعه را منسوخ گردانند. مؤذنان مساجد و معابد لفظ اشهد ان عایاً ولی الله داخل کلمات اذان سازند وغازیان عابد و لشکریان مجاهد از هرئس امری مخالف ملت بیضا مشاهده نمایند سرش از تن بیندازند.»

. . . . اعلام رسمیت تشیع به همین حد خاتمه نیافت بلکه با کشتار عده ای و سکوت اجباری عده یی دیگر همراه بود. صاحب تاریخ عالم آرای صفوی شرح این واقعه را با تفصیل بیشتری آورده است و بنا بر توضیح او این بار نیز "مرشد کامل" مدعی ارتباط با پیشروان دین درعالم رؤیا گردید. «دراین رؤیا بدو آموخته شد که اگر تبریزیان به قبول مذهب شیعه تن درندهند چگونه آنان را طعمه شمشیر آبدار قزلباشان سازد. به حساب این تاریخ نویس از شش بهر مردم تبریز تنها دویسدهرکیش دوازده امامی داشتند و هنگام لعن برخلیفگان سه گانه «بیش بادوکم مباد» گفتند و آن چهار بهر دیگر نیز از بیم شمشیرهای برهنه قزلباشان چنین کردند. اما گویا واقعه بدین گونه پایان نگرفت و دراین داستان تیرا و تولای تبریزیان بسیارسرها "علف شمشیر" سرخ کلاهان گشت و این معنی از اشاره یک بازرگان ونیزی که در تبریز بود آشکارست و حتی به تصریح یکی دیگر از آنان مجموع کسانی که دراین حادثه و حادثه های همانند بعدی درتبریز به قتل رسیدند به بیست هزار تن بالغ گشت.

این شیوه هر جا که نشانه یی از خلاف درآن ها دیده می شد به تار رفت و همواره با تهدید و کشتار همراه بود. هنگامی که شاه اسمعیل بعد از شکست و قتل محمدشاهی بیگ به سوی هرات می رفت یکی از ملازمان وزیرش، نجم ثانی را برای اعلام ورود پادشاه بدان شهر گسیل داشت. بارسیدن این فرستاده که قلی خان نام داشت بیم و هراس برشهر مستولی شد چه از راه نارسیده چند تن

را سربرید و قاضی هرات را که در «لعنت بر اعدای دین و دولت» تعلق ورزیده بود با خطیب شهر در مسجدگردن زد و سپس کلانتر و شیخ الاسلام را پیش چشم هرویان همانجا به قتل آورد و پنج هزار تومان نقد را که مردم برای نجات شیخ الاسلام گرد آورده بودند تصرف نمود و گفت: «هرکس لعنت برخلفای ثلاثه می کند یک تومان از این زر به او می دهم. شیعیان خبردار شدند و لعن کردند و هر سری یک تومان زر گرفتند، و آن چنان واهمه یی در دل مردم هرات کار کرد که چون او را می دیدند قالب تهی می کردند. . . .» «و در آن چند روز قریب به ده نفر از کدخداهای بزرگ سنتی را کشت که می گفت لعنت کنید، تا ایشان اندک ایستادگی می کردند به دست خودگردن می زد، تا می گفت از ترس او همان دم به آواز بلند ناچار لعنت می کردند.» (۱۵۴-۱۵۹)

. . . . دشنام گفتن به خلیفگان سه گانه که از آغاز دوران صفوی در ایران شیوع یافته بودگاه به بعضی تظاهرها یا برپاداشتن جشن هایی هم می کشید. از آن جمله است «جشن عمرگشان». این جشن می بایست در ۲۶ ذی حجه هر سال برگزار شود. لیکن شیعه آن را در نهم ربیع الاول برپا می داشتند. . . . پیداست که چنین آیینی ممکن نبود در عهد غلبه اهل سنت، جز «در خفا، برگزار گردد، و مساعدترین دوران رواج آن عهد صفوی و دوره دشنام گویی به سه خلیفه نخستین مسلمانان بود.

این اختلاف شیعه و سنتی و لعن و طعن دوطرف بریکدیگر البته ایجاد مزاحمت هایی از هرسوی بر سوی دیگر می کرد مثلاً دشنام گفتن به «سه خلیفه نخستین در ایران مایه آن بود که اهل سنت در قلمرو دولت عثمانی برعالمان شیعی بتازند و آنان را آزار دهند چندان که ناگزیر شدند از شیخ علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی مجتهد بزرگ عهد شاه تهماسب که در سب خلفای سه گانه مبالغه می نمود، درخواست کنند تا دست از این درشتخویی بردارد. . . . در اینجا وارد این بحث نمی شوم که عالمان شیعه و اهل سنت در اثبات و رد نظریات خود و مخالفان چه کوششها و اثرهایی داشته اند چه جای این سخن در جستار دانش های دینی آن عهد است، اما این نکته قابل ذکر است که، بحث و جدل در این موضوع در حد بیان و بنان محدود نمی ماند و به فتوای الحاد و نفی بلد و کشتن و سوختن و این گونه کارهای نا بهنجار هم می کشید چنان که پیش از این در شرح کارهای شاه اسمعیل به نمونه هایی از آن باز خریده ایم. (۱۶۸-۱۶۹)

. . . . ستیزه جویی های عالمان شرع با یکدیگر معمولاً بر سر "ریاست" درمی گرفت، یکی از عوامل اصلی این ریاست دنیوی رسیدن به مرحله یی از اطلاعات در حدیث و فقه شیعه بود که از آن به "اعلمیت" تعبیر کنند، و نیز قرار داشتن در مقامی از "تقوی" که مورد قبول همگان باشد. پس وقتی این "حافظان دین" با یکدیگر به ستیزه گری برمی خاستند می بایست هر دو وسیله ریاست را از یکدیگر سلب کنند. . . . شیوه یی که ابراهیم قطیفی و محقق ثانی در این گونه ستیزه جویی ها و بدزبانی ها داشتند مرده ریگی برای آیندگان گشت. . . گام برداشتن در این راه ناهموار میان عالمان شیعه کاری تزه نبود و پیشینه یی دراز داشت و بعد از صفویان، در دوران بعد نیز ادامه یافت، و اگر قرار بر ذکر همه این اختلاف ها و شرح و توضیح آنها نهم سخنم درین مقام به درازا خواهد کشید و بهتر است که جوینده چنین مقالات به کتاب های مربوط مراجعه کند و اگر چنین کند بسیار به باز بستن «کفرو الحاد و فساد» و همانند این گزافه کاری ها به یکدیگر، در میان آن پیشروان امت بز خواهد خورد، حتی میان بزرگانی چون: ملامحسن فیض کاشانی و شیخ علی شهبیدی و محقق سبزواری و محمد طاهر قمی و سید محمد موسوی معروف به میرلوحی و محمد باقر مجلسی که همگی از سران طریقت امامیه اثنی عشریه در دوران صفوی و مقتدای خلق زمان بوده اند.

از کارهای دیگر این عالمان دین و حافظان شرع مبین اقتباس های، بی نام و نشانی از اثرهای یکدیگر است که از باب نگهداشت ادب نام آن را "انتحال" می گذارم و این کار که خود ادامه اعمال پیشینیان بود، هم از آغاز عهد صفوی میان "فاضلان" زمان رواج داشت چنان که دوتن از عالمان مشهور را به نام ابوالحسن کاشانی و ملا میرزا جان شیرازی ذکر کرده اند که کتاب های کمیاب غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی حکیم معروف ابتدای قرن دهم را به نام خود درآورده و آن گاه مدعی شده اند که از همان کتاب های حکیم دشتکی جز نام باقی نیست! ملا ابوالحسن کاشانی یادشده در یکی از رساله های خود شش دلیل بر اثبات واجب الوجود آورده و آنها را از مخترعات قریحه مستقیم خود شمرده است و حال آن که همه آنها را از شرح *هیائل النور* میرغیاث الدین منصور برداشته است.

از این گونه "انتحال" ها در میان عالمان یادشده بسیار است، و این غیر از نقل ها و تکرارهای مطالب فراوان و بی شماری از کتاب ها و رساله های یکدیگر و از گفتارهای گذشتگان است که عادتاً بی ذکر مأخذ انجام گرفته و

یکی از علت های بنیادی در انبوهی این همه تألیف ها و تصنیف ها در دانش های شرعی ما گردیده و غالباً تکرار مکرر و زائد برحاجت و تنها برای اثبات لیاقت اجتهاد یا اظهار علم و اطلاع صورت تدوین یافته است.

انقطاع از پیوندهای ملی

آموزش عالمان دینی روزگار صفوی و پس از آن، چنان که پیش از این گفته شد، با استادانی آغاز یافت که همگی از مرکزهای دینی شیعه در بحرین و شام و لبنان و عراق عرب آمده بودند، و یا در همان جای ها بساط تعلیم می گسترده و شاگردانی را که از ایران می رفتند تربیت می نموده اند. از این روی عالمان دینی این دوره از چند جهت زیر تأثیر مستقیم فرهنگ تازی بودند، درس ها را با زبان تازی آغاز می کردند و تا به آخر با آن زبان سروکار داشتند و بیشتر تألیف های خود را به عربی خوب یا بد، و گاه نادرست نوشتند. از این راه، دورانی تازه از چیرگی فرهنگ تازی، برسر دوره های پیشین، در ایران پدید آوردند.

با این وصف اگر گروه یاد شده را یک باره دور از دوستداری فرهنگ ایرانی بیابیم جای شگفتی نیست. آشنایی با فرهنگ هرملت تنها از راه آموختن تاریخ و زبان و ادب و جست و جو در اندیشه ها و آیین ها و باورها و فرآیندهای ذوقی و فکری او میسر است. گروه یاد شده همه این ها را که گفتیم تنها در ارتباط با قوم عرب، حتی از دوره جاهلیت، فرا می گرفتند و گذشته از کشش نژادی که بسیاری از آنان به سبب پیشینه خانوادگی، به سرزمین های تازی نشین داشتند، از این راه هم باز بسته بدان سرزمین ها و بازگشاده از پیوندهای ملی ایرانی می شدند.

اثبات این دعوی تنها از راه مطالعه نوشته ها و کتاب های بازمانده، از این قوم میسر است چنان که اگر به تصادف نامی از گذشته ایران و ایرانیان بر قلم آنان رفت به نیکی نبود . . . و در مقابل کتاب ها و نوشته هایشان پُر است از ذکر جمیل عرب و «رجال و اقوام و انساب و اشعار و امثال و ایام و لیالی مشهوره و اعیاد» آن قوم که خود انعکاسی است از آنچه در محضر استادان خود آموخته و با به سفارش آنان خوانده و به یاد سپرده اند. . . .

به یقین در نتیجه همین انقطاع از گذشته بود که دوازده امامیان از پیرامون سده پنجم و ششم در برابر داستانگزاران و "فضائلیان" سنی که داستان های ملی ایران را برای مردم روایت می نمودند، داستان هائی حماسی از جنگاوری های

دودمان پیمبری به همان شیوه داستان های ملی ایرانی ساخته بودند و مدح خوانان و "مناقبان" آن ها را برای مردم می خواندند، و براهل سنت طعن می زدند که قومی را برانگیختند «تا مغازی های به دروغ و حکایات بی اصل وضع کردند درحق رستم و [سرخاب] و اسفندیار و کاووس و زال و غیر ایشان و خوانندگان این ترهات را درآسواق بلاد مُمکن کردند تا می خوانند، تا ردّ باشد برشجاعت و فضل امیرالمومنین، و هنوز این بدعت باقی است، که : باتفاق امت محمد مصطفی مدح گبرکان خواندن بدعت و ضلالت است».

لحن بسیار شدید شیخ عبدالجلیل رازی عالم شیعی سده ششم هجری در عبارت منقول نشانه یی است از پندار او و عالمان همطرازش نسبت به نیاکان خویش، و نیز نشانی است از نفرت آن قوم از داستان های ملی ایرانی زیرا در آن داستان ها مفاخر نیاکانشان نهفته است و بازگفتن همین مفاخر است که درنظر آنان "مدح گبرکان" و از مقوله "بدعت و ضلالت" بود و هست همین نفرت از داستان های ملی سبب شد که بیشتر منظومه های داستانی و یا سرگذشت های قهرمانی و پهلوانی که پیش از عهد مغول فراهم آمده بود، از دوره غلبه عالمان مذهب دوازده امامی متروک شود چنان که نسخه های آن آثار بیشتر درهند، میان پارسیان آن دیار و یا در دستگاه مغول کبیر و رجال آن درگاه یافته می شد و به ندرت در ایران. (۱۸۵-۱۹۰)

(ذبیح اله صفا، تاریخ ادبیات ایران، جلد پنجم، بخش یکم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲)

احمد کسروی

شیخ صفی و تبارش

در تاریخ ایران کم خاندانی به اندازه صفویان نامدار است. این خاندان تاریخ ایران را برگردانیده و پادشاهان کاردانی همچون شاه اسماعیل و شاه تهماسب و شاه عباس از میان ایشان برخاسته.

این خاندان از پانصد سال باز به سیادت شناخته شده، و این تبار چندان استوار می‌نموده که کسی گمان دیگری نبرده، و سخت ترین بدخواهان آن خاندان در این باره خرده‌گیری نیارسته‌اند: تاریخ نویسان آن روزی عثمانی، که جنگ‌های پیاپی ایران و عثمانی را در زمان صفویان نوشته‌اند و به شیوه خود به بدزبانی‌هایی برخاسته‌اند، می‌توان گفت تنها چیزی که از زخم زبان اینان آسوده مانده همین تبارسیادت است که در این باره به خاموشی گراییده‌اند.

از این سو در ایران همگی کسانی که تاریخ صفویان را نوشته‌اند، ایشان را به سیادت ستوده پیش از هرسخنی به شمردن پدران شیخ صفی پرداخته ریشه‌آور را به موسی الکاظم رسانیده‌اند، و تا آنجا که ماجسته ایم و می‌دانیم کسی را از ایشان گمان دیگری به اندیشه نرسیده و آن را از راست ترین تبارها شناخته‌اند: اسکندر بیگ در *عالم آرا*، «اتفاق جمهور علمای انساب» را ادعا کرده، میرزا ابوالفتح در *تنقیح صفوة الصفا* چنین گفته: «در کتب معتبره انساب به تفصیل سمت تحریر یافته.»

این هم می‌دانیم که سیادت یکی از افزارهایی است که خاندان صفوی برای پیشرفت کار خود داشته‌اند و از این سود بسیار جسته‌اند: در آن زمان‌ها به سیادت ارج بسیار گزارده می‌شد و مردم سیدان را بسیار گرامی می‌داشته‌اند؛ آن دل‌بستگی که ایرانیان به خاندان صفوی می‌داشته‌اند بی‌گمان یکی از شوندهای آن، این تبار سیادت می‌بوده.

با همه این‌ها من چون پارسال درباره زبان آذری، یا زبان باستان آذربایجان، جستجو می‌کردم و از بهر دویستی‌هایی که شیخ صفی، نیای بزرگ صفویان، با آن زبان سروده تاریخچه زندگانی او را می‌جستم، ناگهان به این برخوردیم که شیخ صفی در زمان خود سید نمی‌بوده؛ به این معنی که نه کسی او را به سیدی می‌شناخته و نه او چنین تباری به خود می‌بسته؛ این پس از سرگ او بوده که پسرش صدرالدین به هوس سیدی افتاده و با خواب و کوشش مریدان چنین تباری برای خاندان خویش پس‌بجیده. نیز به این برخوردیم که شاه اسماعیل، که با شمشیر ایران را از سنیان می‌پیراست، شیخ صفی نیای بزرگ او سنی می‌بوده.

همچنین شیخ صفی و پدرانش، تا آنجا که به راستی شناخته می‌باشند، از بومیان آذربایجان و زبان ایشان آذری می‌بوده و ترکی که شاه اسماعیل با آن شعر سروده سپس در آن خاندان رواج یافته، می‌باید گفت: از شیخ صفی تا شاه اسماعیل، که دو‌ست سال کمابیش گذشته، در خانواده صفوی سه دگرگونی

رخ داده:

- ۱ - شیخ سیّد نمی بوده و نبیرگان او سیّد شده اند.
 - ۲ - شیخ سنی می بوده و نبیره او شاه اسماعیل شیعی سنی کش درآمده.
 - ۳ - شیخ فارسی زبان می بوده و بازماندگان او ترکی را پذیرفته اند.
- درباره زبان جای شگفتی نیست. زیرا به شوند پیشامدهای تاریخی، سراسر آذربایجان زبان خود را، که آذری می بوده، از دست داده این خاندان هم پیروی کرده‌اند؛ درباره کیش هم، از زمان مغول در ایران شیعی‌گری رو به رواج می‌داشته و زمان به زمان فزونتر می‌گردیده صفویان نیز هم‌رنگی نموده‌اند. تنها دشمنی بی اندازه شاه اسماعیل با سنیان شگفت می نمود و درخیز جستجو می بود.
- اما سیدی سرپا شگفت می بود و مرا تکانی داد. یک خاندان با آن شناختگی چگونه توانسته اند تبار دروغی به خود بندند و تبار راست خود را به یک بار از یادها سترده گردانند؟ . . . پیدا می بود که داستان ساده ای نیست و مرا وامی داشت که در این باره هم جستجو کنم. رویهم رفته تاریخچه شیخ صفی و جانشینان او تا زمان شاه اسماعیل نادانسته و خود نیازمند جستجو می بود. از آن سو راه گشاده ای برای این کار دیده نمی شد.
- تاریخ‌نویسانی که تاریخ صفویان را نوشته اند و کتاب‌هاشان در دسترس ماست، در زمان پادشاهی این خاندان بوده اند، و اینان که از شیخ و از پدران او و از جانشینانش به سخن برخاسته اند، ناچار به چاپلوسی پرداخته اند. آنگاه چون زمان گذشته بوده جز به پاره ای بازگویی‌های گزافه آمیز، بلکه دروغ دسترس نمی‌داشته اند. رویهم رفته از این تاریخ‌ها آگاهی راستی درباره شیخ صفی و جانشینان او کم به دست می‌آید. از زمان‌های پیش از پادشاهی نیز تنها یک کتاب به نام *صفوة الصفا* بازمانده و آن را داستان شگفتی هست که باز خواهیم نمود. این است معنی آنچه می‌گوییم: راه گشاده‌ای برای جستجو دیده نمی‌شد.
- با این همه من راهی پیدا کردم. خدا را سپاس که آنچه دشوار می‌نمود با آسانی انجام گرفت. زیرا چه درباره سیدی آن خاندان و چه در زمینه سنی‌کشی شاه اسماعیل آگاهی‌های ارج داری به دست آمد. درباره راست نبودن سیدی که نخست جز دو و سه دلیلی در دست نمی بود، پس ز جستجو دلیل‌های فراوانی به دست آمد و این بسیار روشن گردید.
- از این رو چنین خواستم آگاهی‌های خود را در این زمینه‌ها به رشته نوشتن کشم و این کتاب را پدید آورده شیخ صفی الدین و تبارش نام نهادم.

من نمی دانم سئید بودن و نبودن شاهان صفوی چه هنایشی در تاریخ ایران تواند داشت. نمی دانم آیندگان چه ارجی به این نوشته من خواهند گذاشت. من دوست داشتم که یک دروغی را از تاریخ دور گردانم، و این شگفت که آنچه مرا به دروغ بودن تبار سیادت صفویان راه نمود کتاب *صفوة الصفا* بود که دلیل های نخست از آن کتاب به دست آمد. در حالی که این کتاب در دست ها می گردیده و این شگفت تر که بیشتر تاریخ نویسان تبار سیادت شیخ صفی و "سلسله، نسب" او را، که تا موسی الکاظم (ع) می رسد، از همان کتاب برداشته اند. دروغ به این بزرگی در تاریخ، باشد که بدخواهان تاریخ را دلیر گرداند و همان را دستاویزی به کاستن از ارج تاریخ گیرند. ولی این که پس از چند سال پرده از روی راستی برداشته شده و چگونگی به آشکار افتاده، خود پاسخ می باشد به آن بدخواهان می باشد و ارجمندی تاریخ را می رساند. بی گفتگو است که تاریخ ایران آلوده است. ولی راه پاک گردانیدن آن باز می باشد، و این کتاب نمونه ای از آن به شمار است. (۲۱۸-۲۲۰)

گفتار سوم، کیش شیخ صفی

. . . شیخ صفی در آخرهای زمان مغول می زیسته، و او با سلطان ابرسعیید، آخرین پادشاه به نام مغول، در یک سال (سال ۷۳۵) به درود زندگی گفتند. در آن زمان از کیش های اسلامی سه کیش شافعی، حنفی، جعفری در ایران رواج می داشت. به این معنی مردم به دو دسته می بودند: سنی و شیعی، شیعیان پیروان جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) می بودند، و سنیان برخی از امام شافعی و برخی از ابوحنیفه پیروی می نمودند. جای خشنودی است که یکی از کتاب نویسان نیک آن زمان، حمدالله مستوفی، در کتاب جغرافیایی خود، که مقاله سوم *نزهة القلوب* باشد و آن را در سال ۷۴۰ پرداخته، در گفتگو از بیشتر شهرها و شهرستان ها یاد کیش های آنجا را نیز می کند. چنان که می دانیم خانواده چنگیز خود کیش ویژه ای نمی داشتند. از این رو شاهان و شاهزادگان فراوان آن خانواده در هر کجا که می بودند، هر یکی کیشی برای خود برمی گزید. چنان که برخی بت پرست، و برخی نصرانی، و برخی مسلمان می بودند. در ایران نیز چند تن از ایشان مسلمان گردیدند: نخستشان تکودار اغول و دومشان غازان اغول بودند که چون پادشاهی یافتند سلطان احمد

و سلطان محمود نامیده شدند. اما سومشان که سلطان محمد، خربنده (یا خدا بنده)، برادر غازان خان می بوده چون در سال ۷۰۳ برتحت نشست کیش سنی می داشت، ولی دیری نگذشت که به راهنمایی برخی از امیران خود به شیعی‌گری گرویده پافشارانه به رواج آن کیش کوشید. درسکه‌ها نام دوازده امام را نویسانیده، فرمود در همه شهرها "خطبه" به نام امامان خوانند، و به مردم بغداد و اسپهان و شیراز، که سر از این فرمان پیچیده بودند، بسیار سخت گرفت. حسن بن یوسف حلّی را که بزرگترین مجتهد شیعی آن زمان و شناخته شده به نام "علامه" می بود، و از حله به سلطانیه خواسته و در مدرسه "باب‌البتر"، که خود ساخته بود، یکی از "مدرسین" گردانید و زر و سیم و کالای فراوان به او داد، و تا زنده می بود از کوشش به رواج کیش شیعی باز نایستاد.

پس پیداست که در زمان مغول، شیعی‌گیری، نخست در سایه آزادی که به کیش ها داده شده بود و دوم به پشتیبانی این سلطان محمد پیشرفت بسیاری در ایران کرده بود؛ با این حال هنوز سنیان بیشتری می بوده اند. چنان که از نوشته های حمدالله مستوفی و همچنین از گفته های ابن بطوطه، جهانگرد به نام مغربی که در آن زمان ها به ایران رسیده، فهمیده می شود در آخرهای زمان مغول در ایران کیش شافعی شناخته تر و پیروان آن در همه جا بیشتر می بوده اند. پس از آن، جایگاه دوم را کیش شیعی می داشته، پس از همه کیش حنفی می بوده. به ویژه در آذربایجان، که میهن شیخ صفی می بوده، کیش شافعی بیش از دیگر جاها رواج می داشته، و پس از آن کیش حنفی در جایگاه دوم می بوده.

کیش شیخ صفی کسانی که از صوفی‌گری آگاهند، می دانند صوفیان خود باورهایی می دارند و آیینی برای زیستن پدید آورده اند. . . به گفته خودشان صوفیان "اهل باطن" اند و از. . . "اهل ظاهر" بیزار می باشند. بلکه بسیاری از پیروان صوفی خود را والاتر از پیغمبران، که بنیادگذاران دین بوده اند، شماره کرده گردن گذاردن به دینی یا کیشی را شاینده خود نمی دانسته اند. . . پیداست که [پیران صوفی] می بایسته از کیشی که در همان شهر و شهرستان رواج می داشته درنگذرند و جز همان را برنگزینند. زیرا در جایی که همه کیش ها در نزد ایشان یکسان می بوده چه می بایسته که کیش دیگر برگزینند و خود را به رنج و سختی اندازند. از این جاست که صوفیانی که در میان شیعیان بود، اند کیش شیعی، و آنان که در میان سنیان می بوده اند کیش سنی داشته اند.

هم از این جاست که شیخ صفی و پیروان او در کیش شافعی می بوده اند. زیرا چنان که گفتیم در آن زمان در ایران، به ویژه در آذربایجان و به ویژه در

اردبیل، این کیش رواج بسیار می داشته. حمدالله مستوفی درباره مردم اردبیل می نویسد: «و اکثر بر مذهب امام شافعیند، مریدش شیخ صفی الدین علیه الرحمه اند.»

سنّی شافعی بودن شیخ صفی درخور گفتگو نیست. ولی چون پس از زمانی جانشینان او به شیعی گری درآمده و این نخواستند که نیای بزرگ ایشان، که بنیادگذار آن خانواده می بوده، به سنّی گری شناخته باشد، از این رو از هر راهی کوشیده اند که پرده به روی کیش شیخ کشند، بلکه گاهی شیخ را از رواج دهندگان شیعی گری نشان داده اند. از این جا شیخ صفی درمیان مردم، شیعی شناخته گردیده، و ما که این سخن ها را از سنّی بودن او می رانیم ناچار بسیاری نخواهند پذیرفت. این است بهتر می دانیم دلیل هایی که در این باره هست یکایک بشماریم:

۱. حمدالله مستوفی، که هم زمان شیخ می بوده، چنان که نوشته او را آورده ایم، مردم اردبیل را «شافعی و مرید شیخ صفی» می ستاید. در این نوشته سخنی از کیش خود شیخ نمی راند. لیکن پیداست که اگر شیخ هم سنّی شافعی نبودی آن را به آشکار آوردی. گذشته از آن که «پیرشیعی و پیروان سنّی» درخور باور کردن نیست.

۲. «سلسله طریقت» شیخ، که ابن بزّاز در کتاب خود یاد کرده، از سلسله های به نام سنّیان است، و برخی از شیخ های آن، از جمله شیخ ابوالنجیب سمروردی و دیگران از علمای به نام شافعی می بوده اند. پس بی گمان است که شیخ صفی هم شافعی یا باری سنّی می بوده است.

۳. ابن بزّاز، چنان که نوشته راست او را درباره کیش شیخ از نسخه های کهن تر آوردیم، آشکاره می گوید که شیخ «مذهب خیار صحابه» را می داشت «و در مذاهب هرچه اشدّ و احوط می بود آن را خیار می کرد» و «روزه دست مبارکش به دختر طفل خود باز افتاد وضو بساخت» و «نظر به نامحرم و عورت خود ناقض وضو دانستی.»

در این جمله ها، گذشته از آن که سنّی بودن شیخ را آشکاره می نویسد، این کارها که از او یاد می کند، از «احکام» شافعی می باشد.

۴. در باب چهارم *صفوة الصفا* که درباره «کلمات و تحقیقات» شیخ صفی است، حدیث هایی که یاد شده همه حدیث های سنّیان است که از زبان انس بن مالک و ابن عمر بوده و از کتاب های صحیح مسلم و صحیح بخاری و احیاء العلوم نزالی و دیگر کتاب های سنّیان آورده شده.

اینها دلیل هایی است که سنی شافعی بودن شیخ صفی را رسانیده جای گمان دیگری در آن باره نمی گذارد.

در زمان شیخ صفی جای "تقیه" نمی بودم چنان که نوشته ایم میرابوالفتح در دیباچه *صفوة الصفا* می گوید چون شیخ صفی و جانشینان او «در زمان مخالفان» و «در اوان فساد اهل بغی و عناد» می بوده اند «به قواعد تقیه کماینبغی عمل» می کرده اند.

از همین گفته پیدا است که شیخ صفی و جانشینان او سنی گری از خود آشکار می گردانیده اند و این دلیل دیگری به سنی بودن ایشان است.

اما داستان "تقیه" از ریشه دروغ می باشد. زیرا شیخ صفی در زمان سلطان محمد خدابنده می زیسته که گفتیم پافشارانه به رواج شیعی گری می کوشید و در سکه نام های امامان را می نوشت. پس از مرگ او، که پسرش ابوسعید جانشین شد، راست است که این پادشاه پیروی از پدرش ننموده شیعی گری را دنبال نکرد، ولی به شیعیان آزاری نرسانید و به آنان سخت نگرفت. چنان که گفتیم در این زمان شیعیان در ایران گروه بزرگی می بودند و جای ترس و "تقیه" نمی بود، گذشته از آن که در زمان مغول همه کیش ها در ایران آزاد می بودند. سخن میرابوالفتح در دروغ هایی است که پیروان، نا اندیشیده در راه پیشرفت کار پیشروان می ساخته اند.

شگفت است که میرابوالفتح، که داستان تقیه را در دیباچه کتابش می نویسد، در متن آن چون به سخن از کیش شیخ می رسد، می گوید: «سوال کردند از شیخ، قُدَسِ سِرِّه، که شیخ را مذهب چیست فرمود ما مذهب اهل بیت پیغمبر داریم. . .» اگر شیخ «در زمان مخالفان» می بوده و "تقیه" می نموده، پس این پاسخ را چگونه داده است؟!

شگفت تر آنکه در کتابی رباعی پایین را به نام شیخ صفی یاد می کنند:

صاحب کرمی که صد خطا می بخشد	خوش باش صفی که جرم مامی بخشد
هرکس که جوی مهرعلی دردل اوست	هرچند گنه کند خدا می بخشد

دانسته نیست که شیخ، که به گفته میر ابوالفتح در "زمان تقیه" می بوده، چگونه این دوبیتی را سروده است.

از این شگفت تر سخن عبدی نویسنده کتاب *تکملة الاخبار* است که شیعی گردیدن سلطان محمد خدابنده را نتیجه «تقویت قطب الاقطاب شیخ صفی الدین

اسحق الموسوی الحسینی العلوی» می شمارد.

اینها نمونه هایی است که این نویسندگان از هیچ دروغی درباره بزرگ گردانیدن شیخ صفی و خاندان او باز نمی ایستاده اند و ناسنجیده به هر سخنی برمی خاسته اند.

بازماندگان شیخ کی شیعی شده اند؟ اکنون باید دید بازماندگان شیخ کی و چگونه شیعی شده اند؟ در این باره چیزی از کتاب ها به دست نمی آید، و برای گمان و دریافت نیز، چون دستاویزی نیست و میدان به یکبار تهی است، راه به جایی نتوان برد. زیرا آنچه دانسته است از آن سو شیخ صفی در آغازهای قرن هشتم، سنی شافعی می بوده و از این رو شاه اسماعیل در قرن دهم از جنگل گیلان شیعی بسیار تند سنی کش بیرون آمده. در میان این دو زمان، که نزدیک به دو سده گذشته، خاندان صفوی در تاریکی افتاده و پنج تن از شیخ های ایشان که در این دوره تاریکی یکی پس از دیگری به پیشوایی پرداخته اند (صدرالدین، علی، ابراهیم، جنید، حیدر)، آگاهی روشنی از کیش ایشان در دست ما نیست. تاریخ نویسان زمان پادشاهی، که از گذشتگان آن خاندان سخن رانده، گفته هاشان از روی خوشامدگویی است و درخور باور نمی باشد و چیزی از تاریکی حال آن گذشتگان نمی کاهد.

به هر حال این داستان شگفتی است که شیخ های صفوی با همه صونگری به کیش پابندی نشان داده اند. داستان شگفتی است که نواده شیخ صفی سنی، شیعی سنی کش درآمده. آنچه توان گمان برد چند چیز است:

یکم آن که سرچشمه شیعی گری همان دعوی سیادت بوده. پس از آن که به این دعوی پیشرفت داده اند به شیعی گری هم گراییده اند. زیرا میانه سنی و شیعی بودن بهم بستگی هست و سنی کمتر توان پیدا کرد.

دوم آن که گرایش به شیعی گری با هوس شاهی در زمان شیخ جنید توأم پدید آمده. بدین گونه که چون جنید به هوس شاهی افتاده و آماده برخاستن می شده، بهتر دانسته که شیعی گری از خود نماید و آن را دستاویزی گرداند. زیرا شیعی گری تا این زمان پیشرفت بسیاری در ایران کرده بوده.

سوم آن که چون جنید و حیدر هر دو بادست شروانشاهان سنی گشته شده اند و درگشتن حیدر آق قویونلویان سنی به شروانشاه یاری کرده اند، اینها شوند آن شده که صفویان به شیعی گری گرایند ولایحِبُّ عَلَی بَل لِبُغْضِ مُعَاوِیهِ شیعی گردند.

چهارم آن که شاه اسماعیل در هنگام درنگ خود در گیلان، که از شش سالگی

تا چهارده سالگی هشت سال پناهنده کارکیا میرزاعلی، شاه گیلان، می بود، کیش شیعی پذیرفت زیرا مردم گیلان از نخست کیش شیعی می داشتند و کارکیایان، فرمانروایان آنجا از سیادت زیدی می بودند.

پنجم آن که همه این شوندها درکارها بوده تا خانواده صفوی شیعی گردیده اند. . . . از روی هم رفته این پیشامدها آن هوده به دست آمده که شاه اسماعیل شیعی پافشاری گردیده، و از آن سو کینه ستیان در دل او جای بزرگی برای خود باز کرده، و به شوند این کینه بوده که به آن کشتارها و دژ رفتاری ها با ستیان برخاسته است.

سنى گری از ایران چگونه برانداخته شد؟ آنچه در پایان باید دانست این است که شیعی گری در ایران، پیش از زمان شاه اسماعیل، خود پیش رفته و سنى گری ناتوان گردیده بود، و شاه اسماعیل کاری که کرد ستیان را کشته شیعی گری را کیش همگانی کشور گردانید.

آخرهای زمان مغول را دیدیم که ستیان، به ویژه شافعیان، بیشتر از شیعیان می بودند. ولی از آن هنگام تا زمان پیدایش شاه اسماعیل، دیگرگونی ها رخ داده و در نتیجه پیشامدها و شوندهایی شیعی گری زمان به زمان به رواج افزوده و همانا تا زمان شاه اسماعیل شیعیان بیشتر و چیره تر گردیده بوده اند.

مردم ایران از آغاز اسلام دشمنی با بنی امیه کرده و با علویان همدردی نموده بودند، و برخی از استان ها، از مازندران و دیلمان و گیلان، با دست علویان اسلام پذیرفته جز آنان را به پیشوایی نشناخته بودند. سپس نیز خانواده هایی از دیلمان، از آل بویه و کنگریان و دیگران، به پادشاهی رسیده و تا توانسته از شیعی گری هواداری نشان داده بودند.

از این جا تخم شیعی گری از نخست در ایران کاشته شده بود که اگر چیرگی سلجوقیان سنى نبود، از همان قرن های نخست به رویش پرداخته در سراسر کشور رواج پیدا کردی.

این است در زمان مغول، چون آزادی به میان آمده بود، شیعی گری به خود در ایران رواج می یافت، که شیعی شدن خدابنده نمونه ای از آن است. پس از برانداختن مغولان از شیعیان در این گوشه و آن گوشه ایران خاندان های پادشاهی- از سربداران در خراسان، مرعشیان در مازندران، کیایان در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و لرستان، قره قویونلویان در آذربایجان و در عراق و فارس- پدید آمدند که هر یکی به نوبت خود به رواج شیعی گری کوشیدند. تیمور لنگ و فرزندان او نیز به شیعی گری نزدیک تر می بودند.

بی گفتگوست که از پیدایش این فرمانروایان، شیعی‌گری در ایران پیشرفت بسیار کرده بود. به ویژه که در آن زمان‌ها، دوری میانه سنتی و شیعی به اندازه‌ای که امروز هست، نمی‌بوده و "تبری" یا بدزبانی با یاران پیغمبر، که شاه اسماعیل رواج داد، آن روز رواج نمی‌داشته، و از این روستیان به آسانی می‌توانسته‌اند به شیعی‌گری گرایند. آنگاه کیش شافعی، که بیشتر ایرانیان پیروش می‌بودند، نزدیک‌ترین کیش‌ها به شیعی‌گری می‌بود و پیشوای آن کیش، امام معتمد بن ادریس، از فرزندان عبدالمطلب بوده و از خویشان علویان شمرده می‌شد، و شعرهایی از او در ستایش امام علی بن ابیطالب در کتاب‌ها نوشته شده. می‌توان گفت پایه شیعی‌گری، که دوستداری امام علی بن ابیطالب می‌بود، شافعیان می‌داشتند و به آسانی می‌توانستند شیعی گردند.

اینها همه یاوری به شاه اسماعیل کرده و کار او را در برانداختن سنتی‌گری آسان گردانید. با این حال شاه اسماعیل از خونریزی‌های بسیار نیز باز نایستاد. (۲۴۶-۲۵۳)

(احمد کسروی، مقالات کسروی، نیوپورت بیچ، سازمان انتشارات و فرهنگی گوتنبرگ، بی تاریخ)

نقد و بررسی کتاب

حورا یآوری*

دربارهٔ سیاست و فرهنگ

... جنبه ای از عرفان و تصرف در فرهنگ ما هست که فکر می‌کنم از زندگی روزانه ما جدا نیست و به ضد زندگی روزانه ما هم نیست... این نوع عرفان و تجربهٔ عرفانی را می‌گویم... تماس با هستی، فکر متعالی، فکری که از حماسه هم فراتر بگذرد... تجربه‌ای که عرفا هم می‌خواهند بکنند و کردند بعضی‌هایشان. به این معنی بله من همیشه با عرفان سر و کار داشتم، حتی در دوره‌هایی که کمونیست بودم به کلی از آن تبریه بودم.
در بارهٔ سیاست و فرهنگ (۱۹۱)

کتاب *در بارهٔ سیاست و فرهنگ*^۱ شرح گفتگویی است میان شاهرخ مسکوب و علی بنوعزیزی. اگرچه، هم چنان که بنوعزیزی در پیشگفتار کتاب اشاره می‌کند،

محقق و منتقد ادبی. کتاب حورا یآوری، به نام *روانکاوی و ادبیات: دومتن، دو انسان، دو جهان*، به تازگی از سوی سازمان نشر تاریخ ایران در ایران انتشار یافته است.

هدف «اخذ و ضبط شرح حال مسکوب نیست» اما، گفتگو، خیلی زود، به گونه‌ای حدیث نفس تغییر شکل می‌دهد. مسکوب، در پاسخ به پرسش‌های بنوعیزی - که هم در پی چند و چون و چگونگی رویدادهای سیاسی و اجتماعی است و هم به تأثیر این رویدادها بر ذهن و روان و زندگی مسکوب می‌اندیشد - نبرد را به آوردگاه درون می‌کشاند. از رویدادها - نه به آن گونه که بوده اند، بلکه آن چنان که براو گذشته اند - سخن می‌گوید، از "تجربه‌های نفسنی" و آشوب‌های درونیش حرف می‌زند و گفتگو (و کتاب) را به قلمرو زندگینامه و، درست مثل هر زندگینامه دیگر، به قلمرو روایت و داستان نزدیک می‌کند.^۲ استوار بودن کتاب بر صورت‌های درونی رویدادهای بیرونی از تنش میان متن و نشانه‌های بیرون از متن - که در متن‌های تاریخی به چشم می‌خورد - می‌کاهد و خواننده را در برابر داستانی قرار می‌دهد که به صیغه اول شخص مفرد روایت می‌شود. مسکوب در بازگویی این داستان، که داستان زندگی اوست، در سیری مداوم و مکرر از حصار فرو بسته رویدادها به جهان فراخ دامن خیال سفر می‌کند، از نشانه‌هایی که از آن یکی برمی‌گزیند، در بازگویی آن چه تار و پودش در خیال و اندیشه او به هم بافته می‌شود کمک می‌گیرد و دیروز و امروز را به هم می‌آمیزد. از یک سو، به خود در امروز و اکنون اشاره می‌کند، و از سویی دیگر، از خود در برش‌های گوناگون دیروز سخن می‌گوید و از حافظه این "خود" فرو رفته در فرآیند پیچیده و غربال‌کننده فراموشی‌ها و یادآوری‌ها و پراکنده در درازنای سالیان - برای به دست دادن خطوط سیمای امروزی و اکنونی خود یاری می‌جوید. به سخنی دیگر، مسکوب در این گفتگو خود، را از نو می‌آفریند.^۳

بازگویی (و یا بازنویسی) زندگی خود، در واقع، گام نهادن تازه‌ای است به جهان نمادها و نشانه‌ها و هستی پذیرفتنی است دوباره - و این بار بیشتر آگاهانه - در شبکه نظام‌های دلالتی فرهنگ و اجتماع و تاریخ و، به سخن کوتاه از نو زبان گشودن است و در زبان پدیدار گشتن و در جان پناه واژه‌ها زندگی دیگری را زیستن.^۴ ضرباهنگ و دوره‌های این زندگی نزیسته با آن زندگی زیسته یکی است. اما یک تفاوت بنیانی این دو زندگی و این دو شکل‌گیری "خود" را از هم جدا می‌کند؛ آن که زندگی پیش‌زیسته خود را از نو می‌زند (و گاه داستان آن را باز می‌گوید و باز می‌نویسد) دیگر آن کودک تازه پا نهاده در شبکه ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی - و ناگزیر ناتوان از چون و چرا کردن در برابر آن - نیست، بلکه در دوباره زیستن زندگی خویش، در پذیرفتاری‌ها

و ناپذیرفتاری هایش، از نظام گزینشی هدفمندی پیروی می کند که از بخشی از آن آگاه است و بخش دیگر آن به نیازها و خواست های ناخود آگاه او صورت و معنایی می دهد که چهارچوب آن را الگوهای از پیش نهاده فرهنگ و اجتماعی که در آن می زید مشخص می کند.

حافظه در پیوند با این نظام غربال کننده مخزنی است پُر از نقطه های کور، حفره های تهی، نا هماهنگی ها، و فرو افتاده در گذشته ای دور و فرو رفته درمه و غبار زمان. در هرگونه بازنگری یک زندگی-چه نوشته شود و چه نانوشته بماند- دیروز و امروز، خاطره های کهنه و فراموش شده و آن چه می خواهیم از آن ها به یاد بیاوریم، آن چنان در هم گره می خورند که بازشناسی یکی از دیگری، نه برای آن کس که به زندگی خود از نو می نگرد و نه برای آن کسی که روایت این زندگی از نو زیسته را می خواند (ویا می شنود) ممکن نیست. آن چه از سانسور این نظام غربال کننده می گذرد و از مخزن یادهای گذشته به امروز فرا خوانده می شود، به جای آن که رونوشتی باشد برابر با رویدادها، اندیشه ها و عاطفه های دیروز، باگذر از صافی این نظام، امروزی و اکنونی می شود و به پیروی از آنچه ذهن در ترکیب و ساختار امروزی خود می پسندد (و یا آرزو می کند) از نو آفریده می شود.^۵ از این چشم انداز، نویسنده (یا گوینده) و خواننده (یا شنونده) بازیگران و تماشاگرانی هستند که در تماشاخانه زندگی باهم روبرو می شوند و همه باهم با داستانی سر و کار دارند که داستان زندگی است و واقعی ترین واقعیت آن هم همان ساختار داستانی آن است نه همخوانی آن با رویدادهای بیرون از آن.

آن چه هیدن وایت (Hayden V. White) در مورد پتانسیل رویدادهای تاریخی برای معنا یافتن و پذیرفتن معنای گوناگون در متن های تاریخی می گوید، درباره متن هایی که تاریخ زندگی یک فرد خاص را باز می گویند نیز صادق است. پتانسیل رویداد تاریخی از نظر وایت پتانسیلی خنثی است و این ذهن تاریخ نگار است که رویداد تاریخی را از معنای گوناگون می انبارد. بازشناسی این معناها، معنایی که از آرایش و به هم پیوستن رویدادهای تاریخی در ساختارهای داستانی سر برمی کشند و در هر بازگوئی معنا و معنایی افزوده برمی گیرند. در نقد متون ادبی و تاریخی اهمیتی بسیار یافته است و به عبارت دیگر، افق تازه گشوده ای است به سوی بازشناسی معناهای "واقعی" هر فرهنگ و آگاهی از اینکه فرهنگ های گوناگون گذشته و تاریخ خود را چگونه معنا می کنند؛ به دیروز خود- چه دیروز یک فرد باشد و چه دیروز یک جامعه.

چگونه می‌نگرند؛ از خود درباره دیروزشان چگونه می‌پرسند و چه می‌پرسند و سرانجام، پرسش‌هایی را که دیروزیان در پیش رو داشته‌اند با پرسش‌هایی که امروز در برابر آن‌هاست چگونه می‌سنجند و چگونه برابر می‌نهند.

نوشته زیرکوششی است برای بازگشودن این معنا که کتاب درباره سیاست و فرهنگ - مجموعه‌ای از پرسش‌های بنوعیزی درباره رویدادهای سیاسی و اجتماعی و پاسخ‌های مسکوب به این پرسش‌ها - بیش از آن که بریادها و رویدادهای دیروز استوار باشد سازنده معنایی از دیروز است که از درون نیازها و خواست‌های امروزی مسکوب سربرمی‌کشند. مسکوب که یادها و رویدادهای گذشته را دستمایه داستان خود می‌کند، با آرایشی که به آن‌ها می‌دهد، با پس و پیش کردن آن‌ها و با رنگی که بر آن‌ها می‌پاشد، به دیروز خود صورتی می‌دهد که امروزی است و از گذشته خود معنایی بیرون می‌کشد که از ساختارهای معناساز ذهن او (و فرهنگ ما) پیروی می‌کند. به سخن دیگر، مسکوب با پالودن خود از آن چه امروز نمی‌پسندد و معنا کرد، خود همان‌گونه که امروز دوست دارد، خود را از نو می‌آفریند و در این تجربه وجودی به الگوهای پذیرفته شده و گویا دگرگونی‌ناپذیر "خود" در فرهنگ و اجتماع ما پاسخ می‌گوید.

* * *

روایتی که مسکوب از زندگی خود می‌آفریند، مانند بیشتر زندگی‌نامه‌ها ساختاری خطی دارد: از سال‌های کودکی و نوجوانی او آغاز می‌شود و به امروز که مسکوب، در دیاری دیگر می‌زید، انا همچنان، در زبان و فرهنگ میهنش خانه دارد پایان می‌یابد. مسکوب در پاسخ به پرسش‌های بنوعیزی - که سرفصل‌های ساختار خطی کتاب و زندگی او را به دست می‌دهند - از برش‌های گوناگون زندگی‌اش سخن می‌گوید: از راه درازی که پشت سر نهاده است؛ از سیر تفکرش از ناسیونالیسم رضاشاهی (تا پانزده، شانزده سالگی) به گرایش‌های تند مذهبی (تا نوزده، بیست سالگی)؛ از مقاومت‌هایش در برابر نوشته‌ها و عقاید کسروی تا پدیدارشدن نخستین جوانه‌های شک و ناباوری در ذهنش (در حدود بیست سالگی)؛ از خواندن روزنامه‌های چپ تا پیوستن به حزب توده و پشت سر نهادن یک دوره همکاری ده ساله با این حزب (تا سی و دو سه سالگی)؛ از دستگیری و زندان و فرو ریختن پایه‌های ایمان حزبی‌اش؛ و سرانجام از رسیدنش به اینجا که «فهمیدم دیگر توده‌ای نیستم» و به اینکه:

این حزب توده بود که آزادم کرد با آن رفتارش. و گرنه زندان، خوب، یک مرحله ای می توانست باشد در زندگی حزبی، کما اینکه قبلش من زندان رفته بودم. رفیق خروشچف مرا آزاد کرد، از راه رفیق استالین و آن گزارشی که به کمیته بیستم داد. یکی آن و یکی انقلاب مجارستان. این دوتا مرا زیروزبر کرد. درحقیقت حزب توده بود. زندان که ابدأ نبود. (۱۴۲)

اتا، در درون این روساخت خطی - که برش های آن را رویدادهای سیاسی و اجتماعی تشکیل می دهند و براساس آنچه در جهان بیرون می گذرد، دوره بندی می شود، یک ژرف ساخت دوری به چشم می خورد که بر لایه های درهم تافتة ذهن و اندیشه مسکوب استوار است. مسکوب که در به هم آمیختن این دو ساختار از زندگی سخن می گوید، هربار از مایه های ذهن و حافظه اش به گونه ای تازه بهره می گیرد و داستان دیگری در درون داستان بزرگ تری، که داستان زندگی اوست، روایت می کند. در ژرف ساخت زندگی مسکوب دیگر از حزب توده و رضا شاه و شهریار هزار و سیصد و بیست و بیست و هشتم مرداد هزار و سیصد و سی و دو، و انقلاب سال هزار و سیصد و پنجاه و هفت نتانی نیست. لنین و احسان طبری و سرهنگ زیبایی جایی ندارند. توالی و ترتیب رویدادها به هم می ریزد، دیروز و امروز همزمانند، رویدادها تکه تکه می شوند و دوباره در ترکیب و آرایشی تازه به هم می پیوندند و داستان دیگری می آفرینند که در پیوستگی مستقیم با عوالم درونی مسکوب به شکل و معنا می رسد و آشوب ها و توفان های درون او را باز می نماید. در روایت مسکوب از زندگی، میان این دو ساختار، میان این درون و بیرون، تا رسیدن او به سال هایی که سرانجام می فهمد که «دیگر توده ای نیست» - یعنی همان سال هایی که آغاز تمرین روانی مسکوب است برای آزاد شدن و رها شدن - هیچ پیوند و بندی برقرار نیست. انگار - همانگونه که مسکوب امروز آرزو می کند - دو انسان، در توافقی با یکدیگر، دو زندگی جداگانه را زیسته اند. انسانی که - به روایت امروزین مسکوب از زندگی دیروزش - ساختار خطی کتاب را می زید انسانی است با اندیشه ای ناپرورده و ذهنی ناورزیده؛ انسانی بیگانه با پرسیدن و چون و چرا کردن. سال هایی با «شور و شوقی بچگانه» در افسون ناسیونالیزم رضاشاهی غوطه می خورد، و سال هایی در جاذبه سخن واعظی فرو می رود که تاریخ و مذهب را، زیبا و گیرا، به هم گره می زند و اهل دین می شود؛ چون می ترسد «پایه های ایمانش سست شود» شک و ناباوری کسروی را بر نمی تابد و بی آنکه کمونیزم را به درستی بشناسد به حزب توده می پیوندد. (۴۶) سالیانی دراز، بیمناک و

خسته و پای آبله، از شیراز به کرمان، از کرمان به اهواز، از زاهدان به اصفهان و از اصفهان به تهران سفر می‌کند، هرآنچه را حزب می‌خواهد بی چون و چرا انجام می‌دهد و روزنه‌های ذهن را به هر پرسشی، به هر شکی و بر هر گمانی فرو می‌بندد.

. . . ولی چیزی که از اوّل ورودم به حزب توده درمن تردید ایجاد می‌کرد چیزهایی بود از نوع مثلاً فردپرستی استالین. . . ادبیات شوروی هم . . . که مطلقاً به دل من نمی‌نشست حتی در آن دورهٔ بحبوحهٔ تعصب و توده‌ای‌گری. . . بعد ماجرای آذربایجان و رفتار با دکتر مصدق و سیاست حزب در مورد دکتر مصدق هم باز این تردید را دامن می‌زد. اما در مجموع حزب مورد قبولم بود و فکر می‌کردم تمام این اشکالات در یک شرایط بادی که حزب مخفی نباشد از بین می‌رود و حلّ می‌شود. (۱۱۳)

وقتی به حزب پذیرفته می‌شدی، مثل این که داخل یک حصاری شده‌ای، به یک مذهب تازه درآمده‌ای که علمی هم هست. چه بهتر از یک مذهب علمی. در وسط آشوب، که همه چیز درهم ریخته بود حس می‌کردی که روح درامان و زیرپایت سفت است. (۴۹)

اما انسان دیگری هم در روایت امروز مسکوب از دیروزش- با او زندگی می‌کند، انسان دیگری که پا به پای او راه می‌رود، با اوست بی آن که او را بشناسد، انسانی پرسنده و جویا که به برکت خواندن زیباترین آثار ادبی جهان، به لحظه‌های جادویی پیوند با روان و یگانه شدن با آن دست می‌یابد و با این کلید سحرآمیز به فضاهایی در درون خویش گام می‌گذارد که آن انسان دیگر را هرگز به آن راهی نیست. این دوّمی به جای جزوه‌های تبلیغاتی حزب- که آن اوّلی درکوله پشته پنهان می‌کند و دور از چشم دیگران می‌خواند- شیفتهٔ مزامیر داوود و تذکرة الاولیای عطار و تفسیرهای قرآن است، نمایشنامه‌ها، هومر و سوفوکل و شکسپیر را عاشقانه دوست دارد، درحال و هوای سروده‌های زرتشت و شعرهای فردوسی و حافظ و عطار و مولوی دم می‌زند و «لیتراتور سویتیک به نظرش عجیب و مسخره و نامربوط» می‌آید. (۵۲)

من بین دو قطب ادبیات و سیاست نوسان می‌کردم و بعد این ادبیات بود که نجاتم داد. اصلاً مثل این که آزاد شدم برای ادبیات و این حزب توده بود که آزادم کرد. (۱۴)

از وقتی وارد حزب توده شدم یک دوگانگی پیش آمد، زندگی فکریم از طرفی ادبیان بود، از

طرفی سیاست... یک نوع گسیختگی از درون. (۶۹)

این گسیختگی گسترش یابنده - به گفته مسکوب - ده سال تمام درون و بیرون او را از هم جدا می کند و دو انسانی که در سال های همکاری مسکوب با حزب توده در دوسوی این گودال می زینند و در توازی با یکدیگر سالیان نمر را دوره می کنند هرگز به هم نمی نگرند و صدای هم را نمی شنوند:

... و یا یکبار دیگر به لار می رنتم و آن جا هم بعد از این که این کارهای حزبی تمام شد قلب الاسد بود، گرمای وحشتناکی بود. شب، رفیقی که من میهمانش بودم، پشت بام را آب و جارو کرد و هوا هم یک مرتبه خنک شد، شب های کویری، یادم هست که *ایلهاد* هومر دستم بود و از وضع خودم خنده ام می گرفت که در لار یکی آمده با چهار تا پنج عضو شاخ شکسته بدبخت و مفلوک تر از خودش سر و کله انقلابی بزند، با ترس و لرز و مخفی آمده به لار و حالا بالای پشت بام در لار دارد *ایلهاد* هومر می خواند. آن حماسه با شکوه در پنهان کاری و ترس. (۷۰)

و اما در زندان است که این دو انسان به هم نگاه می کنند و همدیگر را می شناسند. زندان - «نه به معنای اقداماتی که از طرف مسئولین و مقامات، انتظامی می شد»، بلکه «به دلیل برخورد با کادرهای حزبی، برخورد شبانه روزی و حقارت هایی که آدم می دید... لودادن های یکدیگر، حقارت های وحشتناکی که پیدا می شد» (۱۱۵) - هم در زندگی مسکوب و هم در ساختار رایتی که از این زندگی به دست می دهد «درحقیقت یک نقطه عطف اساسی است.» (۱۱۲) برخورد مسکوب در زندان با کادرهای حزبی و حقارت های وحشتناکشان با گزارش خروشچف به کنگره بیستم حزب کمونیست شوروی درباره جنایت های استالین و ماجرای مجارستان همزمان است:

این دو حادثه بحرانی در من پیش آورد که در حدود یک ماه ادامه داشت و آخر کار به اینجا رسید که من پیش خودم فکر کردم که خراب حالا بالاخره چکار می خواهی بکنی؟ می خواهی زنده بمانی یا نمی خواهی زنده بمانی؟ دیدم نه قویا می خواهم زنده بمانم و هیچ راه دومی را نمی خواهم انتخاب کنم جز این. (۱۱۶)

مسکوب در این پرتگاهی که جایگاه مرگ است سیمای انسان دیگری را که سالها بیگانه وار با او زیسته است به جا می آورد، صدای او را از لابه لای انبوه

احساس‌های آشفته و درهم می‌شنود، به ژرفای خطری که چون طوفانی زندگیش را در می‌نوردد پی می‌برد و به یاری این دوست از تاریکی شبی که بر زندگیش گسترده است می‌رهد. اما شناختن این دوست بدون از پای درآوردن آن مسکوب سیاسی، که سایه اش بر زندگی مسکوب شیفته ادبیات سنگینی می‌کند، ممکن نیست. اگرچه سیاست - به گونه ای که مسکوب با آن آشنا می‌شود - در فرهنگ و تاریخ ما تازه است، راهی که مسکوب برای رهیدن از سویه سیاسی و اجتماعی هویت خویش برمی‌گزیند همان راه پیموده ای است که معیارهای بازدارنده و گوشمالی دهنده فرهنگ ما، همیشه، در برابر همه کسانی گذارده اند که نیکبختی خود را با آسایش دیگران تراز کرده اند و به جای چاره کار خود به چاره کار جامعه اندیشیده اند. تأملی در آنچه مسکوب «تودستروکسیون و ناراحتی و جدان و بله دیگر . . .» (۱۲۵) می‌نامد، شکنجه‌هایی که، در این دوران درون‌پالایی برخورد روا می‌دارد، و واژه‌ها و مفاهیمی که در بیان آن‌ها به کار می‌برد، از یک سو، نوری می‌افکند بر معناهایی که ذهن مسکوب، در ساختار امروزی خود، به رویدادهای سیاسی و اجتماعی دیروز می‌دهد و، از سوی دیگر، به هماهنگی شگفتی آور آن‌ها با معناهای دیرین و دراز زیسته فرهنگ ما اشاره می‌کند:

. . . وقتی کلاه خودم را قاضی کردم دیدم این اخلاقی که من بهش عمل می‌کردم اخلاق من نبوده. . . این شعر سعدی ولم نمی‌کرد. . . بدل به یک نوع وسواس ذهنی شده بود: نیک باشی و بدت داند خلق / به که بد باشی و نیکت دانند. افتادم روی آن دانه که بد باشم، ملامتی باشم. (۱۳۲)

. . . عذاب وجدان و برگشت به دوره گذشته و این که آیا ریا می‌کردی یا نمی‌کردی؟ اگر ریا نمی‌کردی و صادق بودی پس آن کارها چه بود که نکردی و آن کارها که کردی؟ پس برای پیشرفت در حزب بود و پس نمی‌دانم برای جاه طلبی و حقه بازی و غیره. . . (۱۲۶)

این پرسش‌ها را نه مسکوب سیاسی، که انسان دیگری که در درون او زندگی می‌کند به زبان می‌آورد. خمیره و سرشت این پرسش‌ها با پرسش «نایی که در سال‌های همکاری با حزب توده بر ذهن و زبان مسکوب می‌گذرد یکی نیست. پرسش‌هایی که مسکوب در جستجوی پاسخی برای آن‌ها لایه‌های ژرف ذهن و روان خود را می‌کاود (و می‌آزارد) بیشتر از آن که سیاسی باشد شخصی است. مسکوب بیشتر از کمونیسم - به عنوان یک اندیشه سیاسی و عمل اجتماعی، که

درستی‌ها و نادرستی‌هایش، چه در ساحت نظر و چه در میدان عمل، در پیوند با ساختارهای تاریخی و فرهنگی و اجتماعی آشکار می‌شود. باخردش رود در روست. او آنچه را که بیرونی است درونی می‌کند و از خودش می‌پرسد که چرا به راه ناشناخته پا گذاشته و به حقیقت نپرسیده و نیندیشیده دل سیرده است. مسکوب در این خانه تکانی، که آغاز آن پایان ذهنی توده‌ای بودن اوست و پایان آن «تسویه حساب‌هایی» که با خودش در کتاب *در باره سیاست و فرهنگ* می‌کند، بارها و بارها از خودش دور می‌شود. به همان نسبت که از ادبیات پُر و از سیاست تهی می‌شود، از بُعد اجتماعی و سیاسی هستی خویش بیشتر می‌گریزد و سخت‌ترین تازیانه‌ها را بر خود روا می‌دارد؛ تازیانه‌هایی که صورت درونی شده معیارهای گوشمالی‌دهنده و شکنجه‌کننده ذهن او را با الگوهای بیرونی آن - که نمونه‌های بی‌شمار آن را در سراسر تاریخ خود می‌شناسیم - هماهنگ می‌کند. مسکوب در بازجویی از خودش از سرهنگ زیبایی - که در میان بازجویان نامی پُرآوازه است - مهربان‌تر نیست. جانی را که سرهنگ زیبایی بر مسکوب سیاسی بخشیده است بر خود نمی‌بخشاید و زندان بدون روزنه‌ای در درون خود برپا می‌کند که از زندان‌هایی که زندان بانان تاریخ و فرهنگ ما پاسدارانش بوده‌اند بسی هولناک‌تر است. روایت مسکوب از فضای این زندان درونی قلمرو زندان را بر سراسر تاریخ ما می‌گستراند و سنگدلی‌های شکنجه‌گری که بر آن می‌گمارد چون و چرا ناپذیری نظام‌های ارزش‌گذارنده و داوری‌کننده فرهنگمان را در برابرمان می‌گذارد. و درست در همین جاست که دیگر نه با مسکوب، که با عرصه هستی اجتماعی خودمان، در ریشه‌ها و انگاره‌های آغازینش رویرو می‌شویم.

بازاندیشی راهی که مسکوب، به پیروی از الگوهای جا افتاده تاریخ و فرهنگ ما پشت سر می‌گذارد؛ زندانی که برای رسیدن به رهایی و آزادی در درون خویش برپا می‌کند؛ تازیانه‌هایی که به خودش می‌زند؛ بدگمانی‌هایش به خودش - به جای آنکه به تاریخ و فرهنگی که از آن برمی‌خیزد به بدگمانی بنگرد و به خودش در متن تجربه‌های یک دوران و یک نسل بیندیشد؛ کنارکندیدنش «نه فقط از مسایل سیاسی - اجتماعی . . . بلکه از تفکر در مسایل اجتماعی» (۱۶۲)، که الگوی دیرینه اما نیندیشیده ادبیات و فرهنگ ماست، شاید بتواند چراغی هم به دست ما بدهد که در پرتو آن ژرفناهای تاریک فرهنگ خودمان را بکاویم و در لابه لای نسج‌های آن معناهای بنیادین هستی اجتماعی خود را پیدا کنیم و خودمان را بهتر ببینیم، درست‌تر به جا بیاوریم و بدانیم که چرا در فرهنگ ما

هرگز رستگاری فردی و نیکبختی اجتماعی قرین نبوده اند. روایت مسکوب از زندگیش روایت زندگی همه ماست و درخشان‌ترین نقطه‌های روایتی هم که از زندگیش به دست می‌دهد حاصل همین ژرف‌نگری‌های اوست در لایه‌های عمقی ذهن و روانش و توانایی شگفتی‌انگیزی که در کشاندن دینامیزم این روایت به ساحت دیگری نشان می‌دهد که پای نهادن در آن در حکم 'گونه‌ای تجربه وجودی است؛ تجربه‌ای که هدف آن نه تنها تکاندن گرد و غبار یادهای ناخوشایند از ذهن - از راه فراخواندن آن‌ها به امروز و اکنونی کردن آن‌ها - بلکه به پایان رساندن راهی است که مسکوب در سال‌های "اتودستروکسیون" آغاز کرده است تا نیروها و توان‌هایی را که از آزمون گذشت روزگار و دهه پُرتنش و پُر تجربه همکاری با حزب توده برگزیده اند جمع و جور و یک کاسه کند و به سود آفرینش چهره دیگری که از خود آرزو می‌کند به کار بگیرد. در این سال‌هاست که مسکوب ادیب سوفوکل را بارها و بارها می‌خواند و با نوشتن به عنوان «درمان دردهای روحی» آشنا می‌شود:

... چطور بگویم من نوشته‌هایم، درحقیقت، برایم درمان دردهای روحی است. . . وقتی از زندان درآمدم [ادیب] را دائم می‌خواندم و ناچار کار به ترجمه آن کشیدم. مقدمه ادیب در حقیقت یک نوع تجربه شخصی کسی است که یک دوره سخت و شدیدی را که شدید نوعی کاتارسیس، یک نوع پاکسازی درونی درش بوده از سر گذرانده. (۱۸۳)

مقدمه‌ای که مسکوب در سال ۱۳۴۲ بر *رستم و اسفندیار* می‌نویسد سرآغازی است بر کنار آمدنش با خودش؛ گام نهادنش به قلمرویی که در آن تیرها دیگر قلب تیرانداز را نشانه نمی‌گیرند و برخورد مهربان ترش با خودش و «سرگذشت غم‌انگیز پاکدلان تیز رفتاری که. . . به سبب تضاد درمان ناپذیر میانه دنیای خشن و زشت واقعیت و جهان بی‌کرانه و دلفریب رویا، نه با یکدیگر سازگارند و نه با خویشتن خود»^۷.

مقدمه *رستم و اسفندیار* برای خود من درحقیقت جنگی است که برخلاف فکر کم‌من ایرانی جنگ خوب و بد نیست. جنگ خوب و خوب است. دوخوب رودرو در جنگی ناگزیر. این باز هم با تجربه نفسانی من سازگارتر است. . . این اثر فردوسی را وقتی می‌خواندم یک نوع تحقق تجربیات خودم را هم درش می‌دیدم. تجربیات وجودی و نفسانی. (۱۸۴)

این تجربیات وجودی و نفسانی، این پالایش‌های درون، سال‌ها و سوسه‌ی ذهنی مسکوب باقی می‌ماند. تمام سال‌های فاصله‌ی میان آزادی از زندان و انقلاب سال هزار و سیصد و پنجاه و هفت را نه تنها دور از سیاست که در انتزاع از اجتماع و بنیادهای اجتماعی می‌گذرانند و از تنها «عمل سیاسی» خود، در سال‌های انقلاب - دو مقاله‌ای که در روزنامه‌ی **آینده‌گان** به چاپ می‌رسد - به عنوان «اعتراف و شلاقی ... در ملاء عام» یاد می‌کند:

روزهای تعطیل همش در فکر بودم که نه، این نشد. این آن کاری که می‌خواستم بکنم نیست و این باز یک تصویر قلبی و عوضی از من درست می‌کند. . . این من نیستم این مال من نیست و باید حساب خودم را با خودم و دیگران از نظر عاطفی و حسی، از نظر عقلی روشن بکنم و بگویم کجای کارم. و در حقیقت بیشتر یک امر شخصی بود، یک نوع اعتراف بود، در ملاء عام، مثل شلاقی که در ملاء عام می‌خورند. (۲۱۱)

و امروز مسکوب انسان دیگری است که در دیاری دیگر زندگی می‌کند، «ده سال تمام را در حزب توده از دست داده و از کاری که، احتمالاً آمادگی بیشتری برایش داشته دور مانده» است، می‌داند که «خیلی دیر شروع کرده و کار نکرده زیاد» دارد، فکر می‌کند که «تا چندسالی، بهر حال تا وقتی که کله کار می‌کند مسایل وجودی پیاپی خواهد بود که او را می‌نویسانند» و «قصد کار سیاسی» ندارد، «چون اگر داشت خودش را. . . این جور ی لو نمی‌داد.» (۲۱۲)

مسکوبی که سیاسی بود و دلش می‌خواست باغی داشته باشد به بزرگی سرزمینش، همراه با همه‌ی آن‌های دیگری که در همه‌ی آن سال‌ها و همه‌ی این سال‌ها - و همه‌ی سال‌های تاریخ ما - از هر گروه و هر رده - میان زندگی خویش و اجتماعی که در آن می‌زیستند پیوندی دیدند و - به هر دلیل و به هر ضرورت و راه - سرخورده و پریشان و از هم گسیخته به کناره‌ها پرتاب شدند، در درون مسکوب امروز آهسته آهسته جان داد تا انسان دیگری، آشناتر با معناهای هرگز نیندیشیده و نپرسیده جامعه و فرهنگ ما و سازگارتر با الگوهای جا افتاده و روزگار دیده‌ی تاریخ ما جان گیرد و زندگی کند. این همان الگویی است که راه زندگی اجتماع را به سوی می‌کشاند و راه رستگاری فردی را به سوی دیگر. ما در قالب همین الگو هزاران هزار بار زیسته ایم. از هر کجا که آغاز کرده ایم - دست کم در هزار ساله‌ی اخیر تاریخمان - از آن سر درآورده ایم و در آن ماندگار

شده ایم.

روایت مسکوب از زندگیش، از سویی، توانایی های ذهن او را برای دور شدن از خود و نگرستن درخود نشان می دهد و، از سویی دیگر، لایه های تاریک هستی اجتماعی ما را آفتابی می کند و ضرورت ها و پی آمدهای آن، آغازه ها و فرجام های آن را برایمان معنا می کند و به یادمان می آورد که امروز هم، هنوز هم، در فرهنگ ما درست مانند هزارسال پیش از این- راه سلامت از کنارها می گذرد؛ جز بستن در سرای برغیر چاره ای نیست، و اعتلای روح در انتزاع از اجتماع شکل می گیرد؛ راهی که به گفته مسکوب:

همان کاری را با روح می کند که بهار با طبیعت. . . حال و هوایی نگفتنی فراهم می کند، که هم پنهان است و هم آشکار . . . حالی که مثل گل عین القضاة تازه است. . . چیزی: در دل آدم مثل نیلوفر، مثل صبح باز می شود، مثل نیلوفر آبی، و تمام روح را فرا می گیرد. (۱۸۵)

گل عین القضاة - یا همان نیلوفر آبی که در باغ دل می شکفتد - یادگار خشک سالی های دیرپای تاریخ غبار آلوده ماست؛ برهوتی تفتیده و حیاتی فرسوده در بیرون و باغی پر از جویبارهای زلال و سروهای سایه افکن در درون، بهشتی پرنیانی و دلاویز در کنار دوزخی سوزان و سخت، نمودار گویایی از هستی تاریخی ما و همه آنچه در این گسیختگی بیرون و درون از دست دادیم. و درست در همین جاست که نه با مسکوب - که دیگر باغش را یافته است - بلکه با خودمان، که هنوز بیرون باغیم - و با تمامیت عرصه اندیشه و هستی اجتماعی خودمان و پرمعناترین معناهای آن رو برویم.

ما نمی توانیم درباره افلاطون چیزی بدانیم. ما درباره خویشتن خواهیم دانست. آن هم از راه یکی کردن پرسش هایی که افلاطون در پیش روی داشت با پرسش هایی که در برابر ما است. همین و بس.

آداد امر

پانوشت ها:

۱. علی بنوعزیزی، در باره سیاست و فرهنگ، انتشارات خاوران، چاپ اول، پاریس، ۱۳۷۳. کتاب حاصل چند جلسه گفت و گوی علی بنوعزیزی است با شاهرخ مسکوب که در تابستان سال ۱۳۶۶ در شهر بوستون انجام گرفته است. این گفتگو هم به خاطر جایگاه مسکوب در عرصه نریسندگی و نقد ادبی و هم - همانگونه که بنوعزیزی اشاره می کند، «به عنوان نمونه بارزی از زندگی و

روحیات و برداشت های آن گروه از روشنفکران، که در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران شهرت یافتند» جالب توجه است، و هم به دلیل پرسش هایی که بنوعیزی مطرح کرده است؛ مثل تفاوت بین فرهنگ ایران و غرب، وضع کنونی فرهنگ ما در قبال غرب و پدیده های تجدد و نقش روشنفکران در دهه های بعد از جنگ.

بازگویی تجربیات و شرح احوال زندگی- هم چنان که بنوعیزی در پیشگفتار کتاب اشاره می کند- در سال های پس از انقلاب اسلامی در ایران رونق گرفته و نتیجه آن «صدها مقاله و کتابی [است] که در سال های اخیر منتشر شده . . . و گنجینه پربهایی برای پژوهش در تاریخ سیاسی و اجتماعی . . . تاریخی که در آن نقش انسان ها با توجه بیشتر به ذهنیت و اراده و گزینش های خودشان بیان» می گردد به دست داده است.

کتاب *درباره سیاست و فرهنگ* اگرچه در شمار این کتاب هاست، اما با بسیاری از آن ها- دست کم با آن هایی که دست اندرکاران میدان سیاست نوشته اند- متفاوت است؛ خیال تسویه حساب با کس دیگری را ندارد؛ حقیقتی را جانشین حقیقت دیگری نمی کند و با معیارهایی که خود می پردازد به داوری دیگران نمی نشیند. کتاب *درباره سیاست و فرهنگ* از جهات بسیار قابل تأمل است و درباره آن بسیار می توان نوشت. نوشته حاضر، تنها، تأملی است در آن چه بر مسکوب، به عنوان نماینده نسلی از روشنفکران، گذشته است، با هدف آشنا شدن با پرسش هایی که این نسل در پیش رو داشته و همسانی ها و ناهمسانی های این پرسش ها، با پرسش هایی که امروز و اکنون در برابر ماست.

۲. فیلیپ لوژون تنها فرق میان داستان و زندگینامه را پیمان نانوشته ای می داند که میان خواننده و نویسنده درباره واقعی بودن زندگینامه حاکم است. به نظر لوژون همین پیمان است که میان نویسنده و خواننده آثار تاریخی بسته می شود و داوری در باره سازگار بودن متن تاریخی با متن ها و اسناد دیگر را، چون وظیفه ای به دوش خواننده می گذارد:

Philippe Le jeune, *Le pact autobiographique*, Paris, Editions du Seuil, 1975, P. 26.

۳. ن. ک. به:

Paul John Eakin, "Fictions in Autobiography," *Studies in The Art of Self- Invention*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985

۴. شباهت ساختارهای روایی و ساختارهای ذهنی از زمینه های اساسی گفتگو و بررسی در دانش نوین زبانشناسی، و هم چنین نقد ادبی، و بویژه نقد ادبی روانشناختی است. برای آشنایی با نمونه ای از این بررسی ها ن. ک. به:

Avrom Fleishman, "Envoi: Life as Narrative," *Figures of Autobiography: The Language of Self-Writing in Victorian and Modern England*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 476 and 478; Paul Ricoeur, "Narrative Time," *Critical Enquiry*, 7 (1980), pp. 169-90; Gilbert J. Botvin, and Brian Sutton Smith, "The Development of Structural Complexity in Children's Fantasy Narratives," *Developmental Psychology*, 13(1977), pp. 377-88.

ساتن اسمیت و باتوین در بررسی های خود درباره استعداد قصه گویی در کودکان، با استفاده

هویت در مکتب روانشناسی پیازه همخوان است.

۵. امسال که بیش از ۵۰ سال از پایان جنگ جهانی دوم و جنایت های هولناک فانیسم در اروپا می‌گذرد و بسیاری از کسانی که خود سالیانی را در اردوگاه‌های هیتلری و میدان های جنگ گذرانده اند به گفتن و نوشتن خاطرات خود پرداخته اند، مسأله رابطه متقابل حافظه، فراموشی و یادآوری باردیگر مورد توجه بسیار قرار گرفته است. آن چه امروز شاهدان مستقیم و بلاواسطه این رویدادها- پس از گذشت پنجاه سال- به یاد می آورند و باز می‌گویند به گونه آشکاری با آن چه تاریخ نگاران جوان اروپایی از میان اسناد و مدارک برجای مانده از این رویدادها بیرون می‌کشند متفاوت است و تفاوت میان آن ها از نظرگاه های مختلف، بویژه از نظر کاربرد فرضیه‌های روانکاوای در بررسی های تاریخی، قابل تأمل و بررسی است. پل ریکور، فیلسوف فرانسوی، که در سال ۱۹۱۳ به دنیا آمده، در ارتش فرانسه خدمت کرده و چندین سال در زندان آلمانی ها گذرانده است، از جمله کسانی است که نظریات قابل تأملی در مورد رابطه تاریخ و حقیقت، و زمان و روایت ارائه داده است. برای نمونه ن. ک. به:

Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; and _____, *History and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1965.

۶. ن. ک. به:

Hayden White, *Tropics of Disccourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, John Mopkins University Press, 1978, P.122

۷. شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار؛ شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، چاپ

چهارم، ص ۱۰۱.

محمد رضا قانون پرور*

هزار سال شعر کلاسیک فارسی

Wheeler M. Thakston

A Millennium of Classical Persian Poetry: A Guide to the Reading and Understanding of Persian Poetry from the Tenth to the Twentieth Century
Bethesda, Maryland: Iran Books, 1994, xxi, 186 pp.

تعداد مجموعه‌هایی از این نوع برای تدریس مقدمات ادبیات کلاسیک، فارسی و معرفی شعرای نام آور ایران به دانشجویان انگلیسی زبان کاملاً محدود است. استادان ادبیات کلاسیک ایران در امریکا معمولاً با استفاده از فتوکپی منتخبی از این اشعار و منابع مربوط به تدریس شعر گذشته ایران می‌پردازند. از جمله کتاب‌هایی که گهگاه برای این نوع درس‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفته مجموعه‌ای است به نام *A Golden Treasury of Persian Poetry* اثر دانشمند هندی هادی حسن که بار بدون اشعار فارسی و دیگر بار همراه با اصل فارسی اشعار در هندوستان چاپ شده است. مجموعه «هزارسال شعر کلاسیک فارسی» اثر ویلر ثاکستون کتابی است که می‌تواند جای خالی این گونه مجموعه‌ها را در سال‌های اخیر پُر کند و مورد استفاده دانشجویان مبتدی و علاقمندان به شعر فارسی کهن قرار گیرد.

این کتاب با مقدمه جالبی از مؤلف، که در آن نویسنده یادآور نکات درستی است، شروع می‌شود. غفلت از این نکات چه بسا ممکن است به کج‌فهمی‌هایی نه فقط در مورد اشعار و شاعران بزرگ ایران بلکه درباره‌ی تمامی فرهنگ ایران شود.

* استاد زبان و ادبیات فارسی و تطبیقی در دانشگاه تکزاس در آستین.

از جمله، ثاکستون دانشجوی غربی را از این نکته آگاه می‌کند که درغزل‌های فارسی، به خصوص از قرن ۱۵ تا ۱۸ میلادی، تشبیهاتی به کار رفته که ممکن است درک معنای آن برای خواننده انگلیسی زبان مشکل باشد. او در این باره می‌نویسد: «انگلیسی هم اصطلاحات فراوانی دارد که به ذائقه یک فارسی زبان عجیب و ناخوشایند است» و اضافه می‌کند: «برای درک کردن و لذت بردن از سنت ادبیات بیگانه باید از قیود فرهنگی خود فراتر رفت و از آنجا که ادبیات انگلیسی و فارسی مانند موسیقی اروپائی و شرقی تقریباً هیچ وجه مشترک و سنت فرهنگی همگونی ندارند، غیرممکن می‌نماید که یکی را با ضابطه‌های دیگری فهمید. هرکدام را باید باضابطه‌های خودش سنجید.» (صص x-xi)

نکته دیگری که نویسنده به آن اشاره دارد درمورد اشعار "صوفیانه" است و این که چون شعر فارسی به گونه ای فراگیر عرفانی است، خواننده کم تجربه ممکن است همه شعرای فارسی زبان را پیرو تصوف فرض کند. مؤلف در همین راستا می‌نویسد: «برای مثال کار بیموده ای است که پرسیسم آیا اشعار حافظ صوفیانه است یا نه.» (ص xi)

پرسش دیگری که به خصوص در اواخر قرن بیستم میلادی و به ویژه در جوامع غربی مانند امریکا مطرح شده این است که آیا معشوق در شعر فارسی مذکر است یا مؤنث و اگر اولی است آیا می‌توان گفت که اغلب شعرای ایران هم جنس باز بوده اند؟ در این مورد نیز ثاکستون به دانشجوی مبتدی ادبیات فارسی هشدار می‌دهد که «وقتی حافظ می‌گوید "آن ترک شیراز:" سؤال در باره مذکر یا مؤنث بودن سوژه بی ربط است و نیز این سؤال که آیا این معشوق ترک است یا اهل شیراز. ترک معشوق است، هر معشوقی - همه معشوقان - زیرا بنا بر تعریفی که آن غزل به خصوص به دست می‌دهد معشوق، چون جنگ جوی ترک، بی رحم است. بنابر این مراد از معشوق ترک همان معشوق بی رحم است.» (ص xi)

ثاکستون به همین گونه مسئله وحدت درغزل فارسی را به زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: «در باره وحدت درغزل فارسی زیاد نوشته اند ولی در واقع سرایندگان این نوع شعر به غزل به عنوان شعری که درونمایه واحدی دارد نمی‌نگریسته اند. . . هر مصرع غزل وحدتی درونی دارد و لازم نیست، و از نظر دستوری هم نباید، بر مصرع پیشین و بعدی متکی باشد.» (ص xii)

ثاکستون مقدمه خود را با توضیحاتی درباره اوزان و عروض شعر فارسی به پایان می‌برد. منتخب اشعار فارسی در این مجموعه که با نمونه‌هایی از شعر

رودکی شروع و با شعری از بهار تمام می‌شود به شش بخش تقسیم شده اند شامل آثاری از شعرای دوران سامانیان و غزنویان، شعرای دوره سلجوقیان تا حمله مغول، سرایندگان شعر عرفانی؛ شعرای دوران مغول و تیمور؛ شعرای دوران صفویه؛ شعرای فارسی زبان هند و بالاخره شعرای دوران افشاریه قاجاریه و پهلوی و پارسی زبانان بعدی درهندوستان. هریک از شعرا و اشعارشان درمقدمه کوتاهی معرفی شده‌اند و توضیحات نکات مشکلی که ممکن است برای دانشجو نامأنوس باشد در پاورقی‌ها آمده است. «هزارسال شعر کلاسیک فارسی» با تقطیعات اشعار منتخب، واژه نامه و فهرست منابع به پایان می‌رسد. واژه نامه که با معادل انگلیسی لغات همراه است بیش از ۶۰ صفحه کتاب را شامل می‌شود و معانی لغات بیشتر به صورتی که در اشعار گذشتگان مورد استفاده قرارگرفته داده شده است. با توجه به این که فرهنگ‌های مشابه یا حاوی مفاهیم مورد استعمال در قدیم نبوده و یا اغلب برای دانشجویان مبتدی گمراه کننده اند، واژه نامه این کتاب که «شاید حاوی بیشتر لغاتی است که خواننده در اشعار کلاسیک فارسی مشاهده می‌کند» (ص xxxi) از این نظر نیز بسیار سودمند است.

کاوه احسانی*

عبدالرضا انصاری، حسن شهمیرزادی و احمدعلی احمدی
عمران خوزستان، جلد ۱ از «مجموعه توسعه و عمران ایران، ۵۷-۱۳۲۰»
 ویراستار: غلامرضا افخمی
 واشنگتن، بنیاد مطالعات ایران، ۱۹۹۴

عمران خوزستان اولین جلد از «مجموعه توسعه و عمران ایران، ۵۷-۱۳۲۰» است که "بنیاد مطالعات ایران" از مجموعه تاریخ شفاهی خود استخراج کرده و در ۱۶۹ صفحه به چاپ رسانیده. هدف بنیاد از انتشار این اثر مهم و مجلدات آینده این مجموعه این است که اطلاعات و یافته‌هایی را که درآرشیو مصاحبه‌های بنیاد با

محقق جامعه شناسی و استادیار مدعو در دانشگاه ایلینوی، شیکاگو.

تعدادی از مسئولان ارشد امور عمران و توسعه دوره حکومت محمدرضا شاه پهلوی (۵۷-۱۳۲۰) در چندسال اخیر جمع آوری شده منظم کند و در اختیار عموم قرار دهد. این هدفی است قابل تقدیر، به ویژه از آن رو که به گفته غلامرضا افخمی، ویراستار کتاب، تاریخ نگاری توسعه در ایران معاصر متأسفانه اغلب یا تحت تأثیر ارزشداوری های سیاسی قرار گرفته و یا به ارائه آمار و ارقام بدون تحلیل سازنده و روشنگر اکتفا کرده است. به این ترتیب به نظر می رسد که هدف از انتشار این مجموعه رفع این نقایص به صورتی است که اولاً نقش و نظرات و اندیشه های افراد و مسئولین بی شماری که در برنامه ریزی و بنیان گذاری این نهادها و پروژه ها تلاش کرده اند روشن گردد و ثانیاً تحلیل و ارزیابی اهمیت، ضرورت و سود و زیان طرح های توسعه تنها مبتنی برآمار خرد و کلان نباشد و پی آمدهای وسیع تر اجتماعی و اقتصادی آنها نیز مد نظر قرار گیرد.

طرح آبیاری و برق رسانی رود دز به عنوان موضوع اولین جلد این مجموعه انتخابی است معقول چون طرح مزبور هم در تاریخ اقتصاد و توسعه ایران جایگاهی استثنایی دارد و هم شاید تنها پروژه عمرانی اجرا شده در ایران باشد که از اهمیت مشابهی در سطح بین المللی برخوردار است. تاریخچه شکل گیری دیدگاه توسعه به صورت فعلی آن باز می گردد به خاتمه جنگ جهانی دوم، استقلال کشورهای استعمارزده، و آغاز جنگ سرد. طرح مارشال (Marshall Plan)، بانک جهانی، و صندوق بین المللی پول برنامه ها و نهادهایی بودند که عمدتاً با سرمایه آمریکا برای بازسازی اروپا و تثبیت حوزه نفوذ غرب در مقابل شوروی طراحی گردیدند. اگرچه در سال های اول بعد از جنگ بازسازی اروپا اولویت داشت ولی با آغاز جنگ سرد، که اولین بارقه آن در سال ۱۹۴۸ در آذربایجان و ایران روشن شد، و سپس با پیروزی انقلاب چین، مسئله "نوسازی" (Modernization) جوامع "در حال توسعه" به طور ناگهانی و به صورتی حاد و حیاتی مطرح گردید. در این میان اهمیت سوق الجیشی و منابع طبیعی ایران و تشنجات پی در پی سیاسی در کشور، مانند جنبش ملی کردن نفت، همواره ایران را در رأس مناطق کلیدی در صحنه رقابت های سیاسی و اقتصادی بین المللی قرار می داد. از همین رو، بین سال های ۶۰-۱۹۴۹ ایران اولین و بزرگترین دریافت کننده کمکهای مالی و فنی اصل ۴ (Point 4) آمریکا و از اولین اعطای وام از سوی بانک جهانی به ایران از یک سو نشانگر آمادگی سیستم

بانکی و سرمایه مالی غرب برای سرمایه گذاری در جهان سوم و "نوسازی" آن بود و از طرف دیگر الگوی جدیدی برای این نوسازی از روی برنامه ریزی، خصوصاً در یک چارچوب جغرافیایی و منطقه ای، ارائه می داد. موردی که منجر به وام ۴۲ میلیون دلاری بانک جهانی و نظارت و درگیری مستقیم آن در امر توسعه در ایران شد «طرح توسعه آب و برق خوزستان» بود که موضوع مورد بررسی کتاب حاضر است. الگوی طرح فوق سازمان عمران دره تنسی در آمریکا (TVA) یعنی معروف ترین طرح برنامه ریزی جامع منطقه ای در یک حرزّه آب خیز در جهان بود. اگرچه به کرات مسئله اجرای الگوی (TVA) در کشورهای درحال توسعه مطرح شده بود،^۲ ولی تا هنگامی که مدیران معروف (TVA)، یعنی لیلیانتال (David Lillianthal) و کلاپ (Gordon Clapp) شخصاً مسئولیت، طراحی و پیاده کردن یک پروژه مشابه در خوزستان را قبول نکرده بودند و بانک جهانی حمایت مالی و فنی خود را رسماً ارائه نکرده بود عملاً ایده برنامه ریزی جامع توسعه منطقه ای در جهان سوم در حد تئوری و صحبت باقی مانده بود.

ازسوی دیگر، در داخل ایران نیز طرح عمران خوزستان هم در دستگاه اداری دولت و هم در اندیشه و برخورد به مسئله توسعه تأثیری کمابیش انقلابی داشت. زیرا، به عنوان اولین طرح عمده سازمان برنامه، طرح عمران خوزستان جایگاه این سازمان نوپا را در سیاست برنامه ریزی اقتصادی کشور تاحدی محکم کرد و از سوی دیگر مدل اداری و اجرایی جدیدی را در قالب سازمان های برنامه و آب و برق خوزستان ارائه نمود که حیطة اختیاراتشان از مرزهای متداول بوروکراسی وزارتخانه ها و ارگان ها و استانداری های موجود فراتر می رفت. خاطرات ابتهاج^۳ و کتاب حاضر به وضوح نشان می دهند که این سازمان های عمرانی نوپا که مدیرانی قابل و شناخته شده و مورد احترام در رأس آنها قرار گرفته و، حداقل طی چند سال اولیه، از حمایت بی چون و چرای شاه برخوردار بودند تاچه حد حالت دولتی در درون دولت داشتند و در امور عمرانی «وظایف اجرایی را به جای دستگاه های اجرایی انجام [می دادند]» (ص ۱۵). از همین رو، تعجب آور نیست که این اقتدار و طرز عمل و نوآوری حسادت و رقابت افراد و نهادهای موجود را، که موقعیت خود را در خطر می دیدند، برانگیزد.

به همین خاطر کتاب عمران خوزستان بیش از هرچیز داستان مبارزات دائمی است که مدیران سازمان آب و برق خوزستان در کادر بوروکراسی دولتی برای حفظ استقلال عمل و دنبال نمودن اهداف و وظایف خود مجبور به درگیری در آن بودند. کتاب تشکیل شده از پیشگفتار و مقدمه ای از ویراستار مجمرعه که شرح

مختصری است از تجربه سازمان برنامه و ابوالحسن ابتهاج برای پذیراندن طرح عمران خوزستان. بلندترین بخش کتاب به خاطرات عبدالرضا انصاری اولین مدیرعامل سازمان آب و برق خوزستان اختصاص یافته است. خاطرات حسن شهمیرزادی، معاون اداری، و احمدعلی احمدی، معاون فنی سازمان آب و برق خوزستان، فصل های بعدی کتاب را تشکیل می دهند. فهرست گروهی از کارکنان سازمان آب و برق خوزستان «که دارای تحصیلات دانشگاهی بودند» ضمیمه کتاب شده است.

شاید گویا ترین جمله کتاب از احمدعلی احمدی باشد: «داستان سازمان آب و برق خوزستان داستان بومی کردن مسئله عمران در ایران است» (ص ۱۲۰) این طرح عظیم سدسازی، تولید نیروی برق، آب رسانی و آبیاری دهها هزار هکتار اراضی زراعی، و تولید نیشکر و صنایع جنبی درهفت تپه عمدتاً با وام و تخصص و تکنولوژی و مدیریت خارجی تحقق یافت. سازمان آب و برق خوزستان دستگاهی بود که همپای این طرح به وجود آمد و قرار بود که نهایتاً کارهای ساختمانی مدیریت و گرداندن طرح را به عهده می گرفت. ایران در سال های دهه ۱۳۳۰ نیروی انسانی لازم و تجربه کافی در امور عمرانی از این گونه را در اختیار نداشت و امید این بود که این نهاد نوپا ظرف چند سال بتواند نیروی تخصصی مورد نیاز را تربیت کند و کفایت اداره این طرح عظیم را به دست آورد.

تحقق این اهداف کارساده ای نبود چون به غیر از درگیری با دیگر ارگان های دولتی، سازمان باید درمقابل مقاطعه کاران و مدیران خارجی که رقبتی به انتقال تخصص و تقلیل اقتدار خود نداشتند پافشاری می کرد و از آن ها می خواست که دانش خود را به همکاران ایرانی خود بیاموزند تا به تدریج و پس از راه اندازی طرح ها ایران بتواند مستقلاً اداره و اجرای کارها را بر عهده گیرد. از طرف دیگر، سازمان می بایست در اسرع وقت نیروی جوان و تازه نفس ایرانی را که از کفایت و تحصیلات لازم برخوردار بود جذب و تربیت کند.

همانطور که هر سه نویسنده کتاب تأکید می کنند موفقیت نسبی سازمان آب و برق خوزستان در دست یابی به اهداف فوق سه نتیجه عمده داشت. اولاً، برای نهادهای عمرانی کشور مثل سازمان برنامه و سازمان آب و برق خوزستان اعتماد به نفس و احترام فراوانی به ارمغان آورد و به اندیشه و عملکرد برنامه ریزی برای اقتصاد کشور مشروعیت بخشید. دوم، با جمع آوری و جذب و

تربیت یک کادر جوان و پُرانرژی و تحصیل کرده در یک پروژه بزرگ ملی و بین‌المللی در واقع گام مهمی در راه غسل تعمید و وارد کردن یک قشر تازه تکنوکرات تحصیل کرده خارج برداشت. سوّم، الگوی جدیدی وارد فرهنگ دیوانی کشور کرد که منجر به مدرنیزه شدن بسیاری از معیارهای اداری و اجرایی مملکت شد (صفحات ۱۱۵-۱۱۰).

اهمیت کتاب حاضر برای علاقمندان به مسائل عمران و برنامه ریزی در ایران انکار ناپذیر است. اما در این کتاب که می‌توانست بسیار بهتر و پُربارتر باشد کمبودی به چشم می‌خورد.

بخشی از کمبود کتاب برمی‌گردد به عظمت مطلب. چنان که ذکر شد طرح عمران خوزستان معروف‌ترین طرح عمرانی ایران معاصر است و از همین رو موضوع مطالعه و بررسی صدها مقاله و کتاب در ایران و خارج قرار گرفته است. اگرچه ویراستار کتاب حق دارد از یک جانبگی دید ایدئولوژیک و سطحی بودن بسیاری از این نوشته‌ها ایراد بگیرد ولی به هیچ عنوان نمی‌توان تمامی این تحقیقات و نظرات را به همین سادگی مردود شمرد. از این رو بجا بود، با فرصتی که کتاب حاضر فراهم کرده است، کسانی که مسئول مسقیم عمران خوزستان بوده و سال‌ها آماج انتقادات و تعریف‌ها و تمجیدها قرار گرفته‌اند در باره استدلال‌ها و تحلیل‌های مشروع و منطقی منتقدین این طرح به بیان نظرها و واکنش‌های خود می‌پرداختند. متأسفانه از این نظرها و واکنش‌ها هیچ اثری به چشم نمی‌خورد و برخورد سازنده‌ای میان تجربه عملی و داورهای تحلیلی، تاریخی، صورت نگرفته است. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که نویسندگان کتاب یا از وجود نظرات تحلیلی مخالف بی‌خبر اند یا آن را صرفاً به حساب مخالفت شخصی با ابتهاج و یافرصت طلبی عده‌ای دولتمدار، چون حسن ارسنجانی، می‌گذارند که گمان می‌برند با حذف دل‌رح عمران خوزستان بودجه عظیم آن در اختیارشان قرار خواهد گرفت (ص. ۷۷).

در این مورد شاید مشکل اصلی در فرمی است که برای ارائه اثر انتخاب شده که بیشتر حالت خاطرات شخصی افراد سیاسی را دارد تا تاریخ شفاهی اجتماعی. نویسندگان این کتاب هرکدام خاطرات شخصی خود را درباره سال‌هایی که در سازمان آب و برق خوزستان عهده دار مسئولیت‌هایی بودند جداگانه تحریر کرده‌اند. بالطبع خاطره نویس آنچه را که بر او گذشته و خوداندیشیده و انجام داده بیان و توجیه می‌کند. فرق تاریخ شفاهی با خاطره نویسی در این است که در تاریخ شفاهی مصاحبه شونده توسط پرسشگر

به موضوعات مورد نظر هدایت و مجبور می‌شود با تناقضات و ناگفته‌ها و شایعات و نتایج حاد و سؤال برانگیز گفتار و کردار خود روبرو شود.

در این کتاب پشتوانه فکری و اهداف اجرایی طرح عمران خوزستان را به وضوح می‌بینیم. آنچه را که نمی‌بینیم تضادها و نتایج ناگوار و اشکال برانگیزی مانند پدید آوردن کشت و صنعت‌ها و شرکت‌های سهامی زراعی و قطب‌های توسعه آب و خاک، اخراج حداقل ۵۰ هزار روستایی از اراضی زراعی، و ورشکستگی نهایی طرح عمران خوزستان است. اگر در پس طرح عمران خوزستان شخصیت ابتهاج و شاه و لیلیانتال و یکی از اولین نمونه‌های طرح‌های نوین توسعه در جهان است، در پیش روی آن شبیح نارضایتی افراد بسپیری که زندگیشان در اثر این پروژه‌های عظیم مختل شد، و در نهایت شبیح انقلاب ۱۳۵۷، کمین کرده است. به عبارت دیگر، گرچه تاریخ شاید بیش از هر نمونه مشابه دیگری در مورد این طرح عمرانی قضاوت کرده است، متأسفانه، کتاب حاضر از کنار این داوری تاریخ بی‌اعتنا و با سکوت می‌گذرد.

ولی می‌دانیم که قضاوت، حتی قضاوت‌های تاریخ، می‌تواند یکسره اشتباه از آب درآید و به هر حال نویسندگان کتاب حق دارند ادعا کنند که دوره مسئولیت آن‌ها در سازمان آب و برق به پیش از زمان بروز مشکلات مطرح مزبور برمی‌گردد و تنها پس از رفتن آن‌ها و تصاحب طرح توسط وزارت آب و برق کارها به بیراهه کشانده شد. اما اولاً نویسندگان چنین ادعایی نکرده‌اند و ثانیاً منطبق خود این پروژه عظیم تا حد زیادی نوع تحولات ناموزون آینده را می‌طلبید، چنان که مشابه همین پی‌آمدها در TVA و دره تنسی پیش آمد و مسئولین آن نیز کسانی جز لیلیانتال و کلاپ و همفکرانشان نبودند. اشکال کتاب این نیست که طرح عمرانی که موضوع آن است در نهایت با شکست و ورشکستگی و تشنج اجتماعی، که اصولاً این نوع طرح‌های توسعه در جامعه ایران به وجود آورده‌اند، مواجه شد^۷ بلکه در این است که وجود چنین عواقب و نتایجی را یکسره نادیده گرفته. باید گفت که طرح عمران خوزستان از همان اوایل با انتقادهای متعدد و اساسی مواجه شد. موارد زیر را می‌توان از جمله هدف‌های این انتقادات شمرد: بزرگی بیش از حد و بلندپروازی صرح‌ها، عدم شناخت و ارتباط با جامعه محلی، بی‌اهمیت دانستن و خودداری از بررسی آلترناتیوهای موجود برای تولید نیرو (از طریق بهره‌برداری از منابع وسیع گاز در منطقه) و یا برای سازماندهی کشاورزی (با توانمند کردن و حمایت کشاورزان منطقه) کمک به ایجاد یک سطح زندگی بسیار بالا و یک فرهنگ راحت، طلبانه

برای متخصصین بی‌شمار طرح‌ها که هیچ ربط و تناسبی با امکانات و سطح زندگی جامعه محلی منطقه نداشت. حتی نمونه الگوی طرح، یعنی TVA نیز، برخلاف نظر طرفداران بی‌چون و چرای آن، مثل شاه و ابتهج و انصاری، هیچ‌گاه نمونه‌ای خالی از ایراد و اشکال نبود؛ اشکالاتی که با دیدی انتقادی و دورنگر قابل احترام بود.

ممکن است از نظر نویسندگان کتاب *عمران خوزستان* همه این انتقادات بیپوده باشند، و حتی امکان دارد تجارب و استدلال آن‌ها خواننده علاقمند و مطلع را به ناروا بودن این انتقادات قانع کند. ولی افسوس که از فرصت مغتنمی که کتاب حاضر برای پاسخ به تاریخ در اختیار آنها قرار داده است آن‌چنان که باید بهره‌نچسته‌اند.

پانوشت‌ها :

۱. ن. ک. به:

F. Bostock and G. Jones, Planning and Power in Iran, Ebtehaj and Economic Development under the Shah, Lonc on, Frank Cass, 1989, pp. 112 and 212.

۲. سازمان عمران دره تنسی در دوره بحران و رکود شدید اقتصادی در فقیرترین نقطه آمریکا طرح عظیمی را به مرحله اجرا گذاشت که شامل احداث ده‌ها سد روی رودخانه‌های حوزه آب خیز دره تنسی، به منظور بهره‌برداری همه‌جانبه از منابع طبیعی و انسانی این منطقه بود. تولید برق، بهبود منابع اکولوژیک آب خیز داری و ترمیم خاک، بسط صنعت و کشاورزی از اهداف اولیه طرح مذکور بودند. برای تاریخچه و ابعاد TVA ن. ک. به:

Walter Creese, TVA's Public Planning, the Vision, the Reality, Knoxville, University of Tennessee press, 1990.

۳. برای نمونه ن. ک. به:

W. M. Adams, Wasting the Rain: Rivers, People and Planning in Africa, University of Minnesota Press, 1992, chaps. 5 and 6; *Malcolm Newson, Land, Water and Development: River Basin Systems and Their Sustainable Management*", London, Routledge, 1992.

۴. ابوالحسن ابتهج، *خاطرات*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۱، ۳ جلد.

۵. فهرست این مطالعات فهرستی طولانی است. مهم‌ترین این بررسی‌ها که به شکل کتاب به

چاپ رسیده عبارت‌اند از:

Cyrus Salmanzade, Agricultural Change and Rural Society in Southern Iran, London, Menas Press, 1980; *Grace Goodell, Elementary Structures of Political Life*, London, Oxford University

Press, 1988.

۶. برای بررسی پیامدهای نامطلوب TVA، در زمینه های اجتماعی و محیط زیست، ن. ک. به: Walter Greese, op. cit. Erwin Hargrove, *Prisoners of Myth*, Princeton University Press, 1994; Erwin Hargrove and P. Conkin, *TVA, Fifty Years of Grass Roots Bureaucracy*, University of Illinois press, 1983.

۷. شاید حرف آخر را بانی طرح یعنی بانک جهانی، در ارزیابی نهایی خود از طرح عمران خوزستان زده باشد:

IBRD 'Dez Irrigation Project', PPAR, Loan #594 -Im, Report #3061, 30 June 1980.

مهدی امین رضوی*

Louis Massignon.

Hallaj: Mystic and Martyr, translated, edited and abridged by Herbert Mason Princeton, Princeton University Press, 1994.

کتاب مورد نقد، «حلاج: عارف و شهید»، شرح مبسوطی است بر زندگی، افکار، محاکمه و شهادت منصور حلاج، عارف عرب زبان و ایرانی تبار قرن سوم هجری. این اثر ارزنده استاد فقید، لویی ماسینیون به دست هریرت میسون، استاد تاریخ و ادیان دانشگاه بوستون ترجمه، ویراستاری و خلاصه شده است.

میسون در دیباچه کتاب، نخست ترکیب این نوشته را که برگزیده ای از جلد اول و سوم اثر چهار جلدی ماسینیون "*La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj*" است توضیح می دهد. وی پیش گفتاری به نقل از ماسینیون را نیز ضمیمه کتاب کرده است. ماسینیون در این پیشگفتار چگونگی ایجاد علاقه خود به زندگی حلاج را، که در سال ۱۹۰۷ میلادی در قاهره رخ داد، همراه با خلاصه ای از بخش هایی از کتاب خود را مطرح می سازد.

* استادیار فلسفه در کالج مری واشنگتن.

فصل اول کتاب با شرحی پیرامون زندگی و شهادت حلاج برهبنای نوشته قناد، منتقد ادبی قرن چهارم، و حامد پسر حلاج آغاز می شود و پس از شرح مبسوطی از زندگی و سیر و سلوک حلاج و مختصری از شرایط سیاسی-اقتصادی این دوران به پایان می رسد. از خصوصیات ویژه بخش آخر این فصل، توصیف وقایع مربوط به سفرها و تحولات درونی حلاج، مسائل سیاسی-اجتماعی و سه سفر وی به مکه و دیدار و آشنایی او با مشایخ طریقت است.

فصل دوم کتاب تحت عنوان «سالیان تلمذ، اساتید و دوستان حلاج» با بررسی دقیقی از زندگی حلاج شروع می شود و پس از تکیه بر عرب زبان بودن وی علی رغم تبار ایرانی اش، به شرح و بسط نخستین تجربه عرفانی-اخلاقی حلاج و مسافرت های متعدد وی می پردازد. ماسینیون به نقل از موهبی بیضاوی، به شرح نگاه شهوت آلوده حلاج به یک زن می پردازد و آن را نقطه آغازین بیداری وجدان حلاج می نامد.

دریاب مسافرت های حلاج، در این بخش می خوانیم که وی دوران کودکی و جوانی را در شهر واسط گذراند و لقب "حلاج" از آن رو به وی اطلاق شد که وی به کمک حلاجی شتافته که در دکانش محتاج کمک بوده است. انا سلامی اطلاق این لقب به وی را به خاطر پدر او می داند که به شغل حلاجی اشتغال داشته است. مؤلف پس از شرح خصوصیات فرهنگی شهر واسط و تأثیر آن بر حلاج، مسافرت وی به تستر و ملاقات او با سهل تستری و تلمذ در محضر او را، که دو سال به درازا کشید، و آنگاه علل کناره گیری این دو از یک دیگر را مورد بررسی قرار می دهد. حلاج که از سخت تحت تأثیر تستری قرار گرفته بود در سال ۲۶۲ هجری، به بصره رفت. ماسینیون، پس از اشاره به سه بحران فکری-سیاسی در میان مسلمین و تأثیر آن بر حلاج، به توصیف اختلاف بین عمرمکی، محدث و دوست حلاج، و پدر زن وی، ابو یعقوب اقصع کرنبائی، می پردازد. در مانده این فصل، آشنایی و ارتباط حلاج با برخی از مشایخ آن دوران، و تأثیر متقابل آنان بر یک دیگر مورد بحث قرار گرفته است. در میان این مشایخ، ماسینیون به افراد زیر توجهی خاص نشان می دهد:

شبللی، که با حلاج به مباحثه در میان عوام پرداخت و این خود مایه دوستی عمیقی بین آنان گردید؛ ابن عطاء، که حلاج را در میان متصوفه برترین نامیده و حلاج نیز در دو نامه مراتب اخلاص خود را به وی اظهار کرده است؛ و ابراهیم ابن فاتک مقدسی، از کسانی که شاهد شکنجه و اعدام حلاج بود و از او به نیکی نام برده است.

ماسینیون آن گاه به سفرهای حلاج به مکه اشاره می کند و به شرح مباحثه ها و مناظره های وی با بزرگان تصوف در مکه و بیت المقدس می پردازد. فتوای جوینی علیه حلاج و جدایی فکری حلاج از جنید را باید از نکات حائز توجه این بخش دانست. مانده این فصل را ماسینیون به تفاسیر مختلف از شطحیات حلاج اختصاص داده است.

فصل سوم که شامل مسافرت ها، نحوه لباس پوشیدن و برنامه های متعدد حلاج در طی سفرهای اوست در واقع به مقولات و موارد بسیار و تاحدی پراکنده و غیر مرتبط اختصاص دارد. پس از شرح سفرهای گوناگون حلاج، بیز، سفر اول و سوم او به مکه، و بررسی دقیقی از امکانی که در آن ها رحل اقامت افکنده بود، ماسینیون به چگونگی آشنایی حلاج با نحله های مختلف از جمله متصوفه، شیعه و فلاسفه آشنا با افکار یونانی می پردازد و از تأثیر آنان بر آراء و عقاید او می نویسد. ظاهراً حلاج در طول سفرهای متعددش همواره از معرفت امری و ریاضت و پالایش درونی سخن می گفته و تلویحاً، با به کار بردن اصطلاحات منطق، به آشنایی خود با فلسفه و منطق یونان اشاره می کرده است. در زمره مطالب ویژه این بخش، متمم ساختن حلاج به جعل حدیث و توسل به سحر و شعبده بازی است. در این باره، ماسینیون نمونه هایی را از قول ابوعلی جبایی و تنوخی نقل می کند.

دستگیری حلاج به خاطر طرفداری وی از اهل بیت پیامبر و مسافرت وی به اصفهان، خراسان، ماوراءالنهر و سرانجام هند و ترکستان و آشنایی وی با عرفان نظری و افکار شیعه، قرامطه، زنادقه، و دیگر غلات شیعه، نشدنی از گستره ذهن و دانش او است. پس از بحث پیرامون علم جفر و اعداد و اشاره به تفاسیر گوناگون از کلمه "الحق"، ماسینیون با شرحی پیرامون آخرین حج حلاج و آخرین نماز وی که در عرفات خوانده شد، این فصل را به پایان می رساند.

فصل چهارم کتاب به بحثی پیرامون شرایط سیاسی- اجتماعی بغداد و تأثیر احتمالی خطابه های حلاج در فضای ملتهب این شهر اختصاص دارد. بخشی از این فصل به چگونگی تماس و آشنایی حلاج با نجبا و امرای سپاه در بغداد اشاره می کند و بخشی دیگر به بررسی جامعی از اوضاع کلی و شرایط آشفته اقتصادی امپراطوری اسلام، و به گزارشی از رابطه خلیفه با وزرایش و حمایت مادر خلیفه از حلاج اختصاص دارد. در بخش بعدی، خطابه های حلاج که در معابر عمومی و مساجد ایراد می شد مورد بررسی قرار گرفته است. در این خطابه ها است که عمق و ابعاد آشنایی حلاج با حکمت یونانی و با مقولات مربوط

به ریاضت و مجاهده در کشتن نفس آشکار می شود. در این بخش می خوانیم که برخی حلاج را با لقب "المستسلیم" (کسی که تسلیم است به خدا) می خواندند و برخی دیگر وی را ساحر و یا صاحب کرامات می دانستند. در همین بخش به زبان حلاج، که گاه به نظم و گاه به نثر بوده، نیز توجه شده و در باره برخی از اشراف و نجبای بغداد که معاشر وی بوده اند توضیحات تاریخی و جالب توجهی ارائه گردیده است.

در بخشی تحت عنوان «خطبه های عمومی» نخست سخنان و خطابه های حلاج در تکایا، مجالس و مساجد از قول شاهدان نقل شده و سپس خصومتی که این خطابه ها در میان برخی از متصوفه، فقها و دولتمردان برمی انگیزد مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در بخش نهایی این فصل، دو مطلب حائز توجه است. اول این که دعوت حلاج به تفریق در خدا به نوعی حلوی بودن وی تفسیر شد و از آنجا که برخی از غلات شیعه حلول را جائز شمرده اند، وی به شیعه بودن متهم گشت. دوم، از آن رو که برخی حلاج را مروج "مهدی گرایی" و گروهی او را "مهدی موعود" می پنداشتند مورد سوءظن قرار گرفت. این فصل با بحثی پیرامون نتایج فلسفی "دعوت الی الربوبیه" حلاج و عنایت رجال اهل سنت با حلولیون و مهدی گرایی پایان می یابد.

در فصل های چهارم و پنجم کتاب ده تصویر آمده که هشت عدد آن مینیاتورهایی در باره دار زدن حلاج است و دو عدد آن در باره آرامگاه و مقبره وی. فصل پنجم کتاب بررسی جامعی است از اتهامات وارده بر حلاج و حاوی نکاتی در باره دادگاهی که او را محاکمه کرد. ماسینیون، نخست بر روی شخصیت ابن داود، دادستان محکمه حلاج، تکیه می کند و به توضیح جامعی در باره افکار، عقاید و دیدگاه وی، که خود اهل تصوف بوده، می پردازد. ابن داود که با دربار روابطی نزدیک داشته در عداد شخصیت هایی است که در سال های آخر عمر حلاج نقش مهمی را ایفا کرده بودند. ماسینیون، ابن داود را نیز شهید راه عشق می شمارد اما با این توضیح که او برداشتی دیگر از عشق داشته است. مؤلف، پس از مقایسه زندگی و شخصیت حلاج و ابن داود و پایان زندگی این دو، اتهامات گوناگونی را که علیه حلاج مطرح گردیده بود، به ویژه در مورد قمرطی بودن او بررسی می کند و به نیز به بحث مبسوطی درباره شیطان و عشق او به خدا و نظر حلاج در این باره می پردازد. ماسینیون، نظریات و مخالفت های نحله های مختلف اسلام از جمله حنبلی ها و شافعی های بغداد با یکدیگر را به دقت و تفصیل مطرح می کند و سرنوشت شوم حلاج را نتیجه این

اختلاف ها و تضادها می داند. آن گاه وی به تعریف و تشریح اتهام حلاج مبنی برزندیق بودن وی می پردازد و سپس به توضیح در باره دادگاه خلیفه و افراد متنفذ درحکومت از جمله مادر خلیفه و وزراییی چون ابن فرات و حامد ابن عباس رو می آورد. پس از بحثی پیرامون چگونگی آغاز محاکمه حلاج به -فواست یکی از مریدان سابقش، ماسینیون در باره برخی از قضات دادگاه سخن می گوید و آن گاه، در بخش نهایی این فصل، به اختصار به نحوه شهادت حلاج و مصلوب شدن وی اشاره می کند.

فصل ششم کتاب تحت عنوان "محاکمات" است. این فصل با اشاره به مآخذ تاریخی مورد استفاده مؤلف، همانند مکتوبات روزمره خلیفه و وزراء وی، آغاز می شود. در این بخش می خوانیم که به فرمان ابن فرات، حلاج را محاصره کردند اما او توانست همراه یکی از مریدانش از محاصره بگریزد و در اهواز مخفی شود. در دوران اختفا، حلاج هواداران بسیار پیدا کرد و شایعه مهدی موعود بودنش قوت گرفت. پس از دستگیری او در شوش، به اتهام ادعای خدایی او را به بغداد بردند و به بازجویی و مؤاخذه اش پرداختند، پس از شکنجه های بسیار به دار بستند و به مدت چهار روز در شارع عام در معرض لعن و تکفیر مردم قرار دادند. آن گاه است که باز به زندانش انداختند تا هشت سال و اندی را در آنجا سپری کند.

ماسینیون در همین فصل به شرح و بسط وقایعی که در پس پرد، و در عرصه کشمکش های سیاسی صورت می گرفت می پردازد. در دوران زندانی بودن حلاج است که دستنوشته هایی از او - از آن جمله اسرارالهی به دست مأموران خلافت افتاد. بر پایه این نوشته به کفر و الحاد متهمش کردند.

ماسینیون در باره ترکیب دادگاه دوم حلاج، شهود محکمه و شخصیت هایی که به دیدن حلاج می آمدند و یا در ماجرا دخیل بودند نیز سخن می گوید و به برخی از مطالب در نوشته های کفرآمیز حلاج اشاره می کند. در دادگاه، حامد ابن عباس وزیر از دوقاضی استفتاء کرد. اما از آن رو که حلاج علی به ذکر شهادتین پرداخت، دوقاضی، دو رأی مختلف دادند، اما به اصرار حامد وزیر خلیفه حکم به اجرای مجازات حلاج داد.

در فصل هفتم، ماسینون با شرح صحنه اعدام حلاج به روایت های مختلف کتاب را به پایان می برد. در این فصل، وی نخست شهادت حلاج را به روایت کاتب محکمه و یکی از شهود بیان می کند و می گوید که نخست دست ها و پاهای حلاج را بریدند و آنگاه سرش را از بدن جدا کردند و بدنش را

سوزاندند. در آخرین لحظات زندگی از او پرسیدند که تصوّف چیست؟ حلاج به خود اشاره کرد و پاسخ داد که «پایین ترین مقام تصوّف را هم اکنون شاهدید.»

حلاج: عارف و شهید جزئیات زندگی و احوال حلاج را محققانه و به گونه ای بی نظیر بر می شمرد و بی اغراق اثری است جاودانه و آشکارا محصول عمری پژوهش و تتبع مؤلف. کاستی های کتاب را باید بیشتر متوجه مترجم آن دانست تا مؤلفش. از میان این کاستی ها به سه مورد باید اشاره کرد که با عنایت مترجم قابل احتراز می بودند. نخست، غیبت یک فصل مستقل درباره شطحیات حلاج است. از آن جا که عصاره و جوهر اصلی پیام حلاج در "انا الحق" اوست، بجا بود که ویراستار با جمع آوری توضیحات و تفصیلات پراکنده ماسینیون در این باره، فصلی جامع را به این ندای مشهور حلاج اختصاص می داد و آن را از دیدگاه فلسفی - عرفانی و احیاناً سیاسی مورد بررسی و تفسیر قرار می داد. چنین بررسی به ویژه از آن رو ضروری است که برخی به خطا پیام حلاج را صرفاً از بُعد سیاسی تفسیر کرده و حتی آن را نشان و معرفت نوعی ملت گرائی ایرانی در او انگاشته اند.

نکته دوم، مربوط به مقوله ای است که همواره مورد بحث و جدل فلسفی و اجتماعی بوده. آیا تاریخ و شرایط اجتماعی - سیاسی سازنده انسان است یا برعکس انسان که محیط خود را خلق می کند و شکل می دهد؟ اگر چه ماسینیون به صراحت در این باره اظهار نظری نمی کند، اما آن چنان افکار، آراء، حرکات و زندگی حلاج را با اشاره به مقولات سیاسی - فرهنگی تشریح می کند که خواننده معتقد شود شطحیات حلاج عکس العملی است به مجموعه شرایط فکری، مذهبی، اجتماعی و سیاسی زمان او. شاید به همین دلیل است که تنها بخش بسیار کوچکی از کتاب به بررسی ویژگی های عرفانی حلاج اختصاص یافته و عمده آن بر شرح احوال وی و مشخصات ویژه دوران او. نکته سوم، نبودن فهرست نام ها و جاها در پایان کتاب است. با توجه به حجم اطلاعات موجود در متن، وجود چنین فهرستی می توانست برای پژوهشگران بی نهایت سودمند باشد.

علی رغم این کاستی ها، بی تردید باید این کتاب ارزنده را یکی از بهترین مآخذ برای آشنایی با زندگی و آراء حلاج، و با مکاتب مذهبی و فلسفی و جریان های سیاسی و اجتماعی دوران او به شمار آورد.

ایران به زبان عکس ها

مریم زندی

چهره ها؛ سیمایی از نقاشان معاصر ایران

تهران، ۱۳۷۳

مصور، ۱۲۶ صفحه.

مریم زندی، با انتشار این مجموعه از عکس های بیش از صد تن از هنرمندان نقاش، طراح و مجسمه ساز ایرانی، کاری را که با معرفی سیمای نویسندگان و شاعران ایران، در جلد نخست **چهره ها**، آغاز کرده بود ادامه داده است. در این جلد، تصویرها گویاتراند، رابطه میان نور و فضا و سوژه نشان از تنوع بیشتری دارد و فورمالیزمی که بر بیشتر عکس های جلد نخست حاکم شده بود، و شاید به طبیعت سوژه ها بر می گشت، چندان به چشم نمی خورد. ارتباط هنرمند با رسانه و فضای کارش که در ترکیب و کادر سازی بیشتر تصاویر منعکس است به این مجموعه ویژگی خاص می دهد.

از این نکته هم نباید گذشت که در این جلد، برق شیطنتی در چشم ها، و رنگ لبخندی آشنا بر بسیاری از لبان، جانشین سایه سنگین اندوه و انزوایی شده که سیمای بیشتر نویسندگان و شاعران ترسیم شده در جلد نخست را رقم می زد. گذشت زمان است، تفاوت میان نویسنده و نقاش، یا تصمیم و اراده عکاس؟

منصوره پیرنیا

سفرنامه شهبانو فرح پهلوی

انتشارات مهر ایران، ۱۳۷۱

مصور، رنگی، ۴۲۶ صفحه.

جلد و کاغذ نفیس و تصاویر رنگی، و اغلب بی نهایت زیبا و نقاشی گونه این سفرنامه چه بسا برای خواننده تنها دعوتی به تماشا باشد. تماشای ایران با همه بزرگی و تنوع، با همه کنهگی و تازگی اش. تماشای رودها و کوه ها و کبیرهای

برهوت و جنگل های سرسبز؛ تماشای چهره زنان و مردان روستاها و شهرها؛ تماشای بناها و اسکله ها و پالایشگاه ها و کارخانه هایش. تماشایی -خاطره انگیز و گاه حسرت زا. اما به تماشا بسنده نباید کرد و از خواندن مقدمه های هر فصل، خاطرات مستقیم و غیر مستقیم و نقل قول ها و گزارش ها و تفسیرها نباید گذشت. چه، مؤلف در ترکیبی جذاب خاطرات شهربانو فرح و بادداشت های خود را با داده های بی شمار در باره تاریخ، و جغرافیا و معماری و کشاورزی و صنعت ایران، و با نظرها و گفته های ده ها مورخ و ایران شناس و جهانگرد نامور، درهم آمیخته، و مجموعه ای غنی از دیدها و برداشت ها را در باره ایران، به ویژه در باره دگرگونی های شگرف و دستاوردهای عمده دوران پهلوی، فراهم آورده است .

Najmieh Ba manglij

Persian Cooking For a Healthy Kitchen

Washington, D.C. , 1994

Color illustrations, 199 pp.

این سومین کتاب نجمیه باتمانقلیج در باره هنر آشپزی ایرانی به زبان انگلیسی است که با همکاری تیری ژانره، شف فرانسوی، نگاشته شده و به نظر می رسد که حتی از دو کتاب نخست مؤلف نیز از نظر تنظیم مطالب و انتخاب نسخه های غذا خواندنی تر و از لحاظ زیبایی تصاویر جذاب تر و اشتها آورتر باشد. مؤلف در این کتاب با ظرافت و حسن سلیقه به معرفی هنر آشپزی ایرانی پرداخته و چگونگی آماده کردن نزدیک به صد نوع غذای سنتی و آشنای ایرانی را به روشنی و سادگی بیان کرده است.

برای خارجیانی که ایران و ایرانی را تنها برپایه رفتار رژیم جمهوری اسلامی نمی سنجند، و مشتاق آشنایی با ویژگی های زندگی و آداب و رسوم ایرانیان اند کتاب «آشپزی سالم ایرانی» می تواند مقدمه ای مطبوع و دلپذیر باشد. اما خدمت نجمیه باتمانقلیج با انتشار این کتاب تنها به خارجیان علاقمند به ایران نیست. نسلی از توجوانان و جوانان ایرانی که، دریغ، به خواندن زبان مادری خود توانا نیستند اما در احساس و سلیقه کمابیش ایرانی مانده اند نیز این کتاب را ارزنده خواهند شمرد.

هر جای دنیا که هستید
 کتاب بهترین دوست شما است



کتابفروشیهای

شرکت کتاب



سن فرناندو ولی

6742 Van Nuys Blvd.
 First Floor
 Van Nuys, CA 91405
(818) 908-1214
 خارج از لوس آنجلس
1-800 2.411.411

وست وود

1387 Westwood Blvd.
 Los Angeles, CA 90024
(310) 477-7477
 خارج از لوس آنجلس
1-800 FOR-IRAN
 3 6 7 . 4 7 2 6

نامه ها و اظهار نظرها

در باره نقد ادبی

دوستداران ادبیات و فرهنگ فارسی گفتگوی قلمی استاد محبوب و دکتر کریمی حکاک را مشتافانه دنبال می‌کنند. این دواستاد در جریان ارائه نظریات خود به گوشه‌هایی از تاریخ فرهنگ و اندیشه در ایران اشاره می‌کنند که برای نوآموزان و آموزگاران نکاتی ارزنده دربردارد. هرگونه بحث سالم و علمی در این زمینه بی‌تردید می‌تواند گام مؤثری در پیشرفت بازنگری و ارزیابی ما از مسایل فرهنگی-اجتماعی کشورمان باشد

من در ورای بحث‌های تخصصی این دواستاد، بازتابی از تغییرات بنیادین در شیوه‌نگرش نسبت به مسایل فرهنگی و سامانه‌های تفکر نیز می‌بینم. درنگرش رایج، اندیشه فراسوی شرایط اجتماعی قرار می‌گیرد و برای پرسش‌هایی که زمانه پیش‌روی انسان‌ها قرار می‌دهد، پاسخ‌هایی بی‌زمان و مکان می‌یابد. در این نگارش، عشق، دوستی، زندگی، مرگ، حقیقت، انسانیت و... مقولاتی هستند که اندیشمندان در گذشته معنای آن‌ها را یافته‌اند. امروزه وظیفه‌ی ما آموختن و به کار بستن آن معانی است. در نتیجه، اندیشمندان نیز هویتی فرای زمان و مکان می‌باید، انسانی می‌شود «برای همه قرون و اعصار».

نگرش جدید، اما، اندیشه و اندیشمندان را پدیده‌هایی تاریخی می‌داند. انسان‌ها

در برخورد با محیط خود و به یاری داده‌های فکری، فرهنگی، علمی، اجتماعی و سیاسی به بررسی مسایل زندگی می‌پردازند. به عبارت دیگر، تمامی روند شناخت، روندی اجتماعی-تاریخی است. مسایلی که به عنوان موضوعات اندیشیدنی برای ما مطرح می‌شوند، دریچه‌ای که ما از آن مسایل را می‌نگریم، زبانی که برای بیان مسایل به کار می‌بریم و پاسخ‌هایی که برای پرسش‌هایمان می‌یابیم، جملگی از شرایط مکانی و زمانی نقش می‌پذیرند. به همین سبب، هراندیشه در چارچوب شرایطی که درآفرینش آن مؤثر افتاده بررسی می‌شود و هراندیشمند نیز در روند شکل‌گیری زندگی اجتماعی زمانه‌اش. اندیشه‌ها در تن شرایط اجتماعی خاصی معنا می‌یابند. برای نمونه، گرچه مقولاتی چون عشق، راستی، زندگی و مرگ همیشه ذهن آدمی را به خود مشغول داشته است، اما هراندیشمند با توجه به دوران ویژه‌ی خود آنها را تعریف کرده است. این که بگویم مولانا و حافظ فرزند زمانه‌ی خود بوده‌اند و از دریچه‌ی باورها و هنجارهای آن زمان و آن محیط به هستی نگریسته‌اند، نه از ارزش وجودی آنان می‌کاهد و نه از والایی و اهمیت اندیشه‌های آنان.

برخورد و ارزیابی دوباره از فرهنگ و تمدن ایرانی در شرایط کنونی اهمیت ویژه‌ای دارد. از سویی تغییرات دوران معاصر، به ویژه انقلاب اسلامی، مارا بیش

از گذشته رودر روی این پرسش قرار می‌دهد که آینده ایران چه خواهد شد؟ برای برونرفت از مشکلات کنونی و چیرگی بروا پسماندگی فرهنگی و اجتماعی چه باید کرد؟ از سوی دیگر، پاسخ‌های قدیمی و پافشاری بروالا بودن ایرانی گرهی از کار نمی‌گشاید. نسل جوان ایرانی به حق از نسل پیشین می‌پرسد: «با چنان فرهنگ غنی و ارزشمندی، چرا کار ما به این جا کشیده است؟» تکرار کلیشه‌های مربوط به عظمت فرهنگ ایران در گذشته‌ها، اینک دیگر کنجکاوی تاریخی این نسل را برطرف نمی‌کند. به باور من، اگر قرار باشد فرهنگ ایرانی در برونرفت از بن‌بست فعلی مارا یاری کند، این مهم تنها زمانی تحقق خواهد یافت که ما "تاریخ اندیشه" را تاریخی کنیم، یعنی دستاورد فکری پیشینیان را از فراسوی زمین، به متن زندگی اجتماعی فروکشانیم . . .

هرسامانه‌ی فکری به یک سری از پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. اما رفته رفته چه بسا در پرتو یافته‌ها و آموزه‌های همان سامانه پرسش‌هایی پیش روی اندیشمندان قرار می‌گیرد که پاسخ دادن به آنها درسامانه‌ی فکری رایج میسر نیست. درچنین شرایطی، سامانه‌ی فکری حاکم به بن‌بست می‌رسد و ناچار سامانه‌ی جدیدی جایگزین آن می‌شود. سامانه‌ی فکری جدید نیز پس از مدتی از حل مسایل نو ناتوان خواهد بود و به

دنبال آن دیدگاهی تازه تر شکل خواهد گرفت. به نظر من، آنچه اهمیتی حیاتی دارد محک زدن، تعمقی دوباره در تفکر پیشینیان و نیز ارزیابی شیوه‌های گهرشی خودما درباره‌ی پیشینیان است. به عبارت دیگر، مانه تنها باید ابتدائی‌ترین اصول ومبانی فکری اندیشمندانی چون مولانا، سعدی و حافظ را مورد بازنگری و ارزیابی مجدد قرار دهیم، بلکه باید در نظریاتمان درباره‌ی روند اندیشیدن، روند آفرینش ادبی و هنری، چگونگی تاریخنگاری ومطالعه‌ی متون تاریخی و ادبی نیز بیندیشیم و آنها را به نقد بکشیم. این امر، نه به منظور بی‌ارج کردن دستاوردها و آموزش‌های آموزگاران و پیش‌کسوتان، بلکه برای به کار بستن آموخته‌های آنها با هدف دستیابی به سطح عالیتر و پیچیده‌تری از دانش است. وقتی اندیشه تاریخی شود، نقد اندیشه همانا نقد تاریخ و نقد اندیشه‌ی تاریخی خواهد بود، نه حمله به این و دفاع از آن.

حامد شهیدیان

دانشکده جامعه شناسی ومردم شناسی،
دانشگاه ایلینوی، بهار ۱۳۷۴

کتاب‌ها و نشریات رسیده

- ملیحه تیره گل، «وکوه جواب می دهد»، آستین (تکزاس)، ۱۳۷۴.
- کاکتوس، دفتر شعر، آستین (تکزاس)، ۱۳۷۴.
- افسانه خاکپور، تحول ناتمام، نشر یاران [سوئد]، ۱۳۷۳.

* * *

- بررسی کتاب، سال پنجم، تابستان ۱۳۷۴، لندن.
- نشریه حقوق بشر، نشریه اول، سال دوازدهم، بهار ۱۳۷۴، برلن.
- ره آورد، شماره ۳۷، سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۹۹۴، لس آنجلس.
- دفتر هنر، (ویژه صادق چوبک)، شماره سوم، سال دوم، اسفند ۱۳۷۳، ایتن تاون (نیوجرسی).
- کارنامه، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۳، پاریس.
- روزگار نو، سال چهاردهم، شماره ۱۵۸، فروردین ۱۳۷۴، پاریس.
- افسانه، ویژه سعیدی سیرجانی، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۷۳، آپسالا (سوئد).
- کلبک، شماره ۵۸-۵۹، دی و بهمن ۱۳۷۳، تهران.
- کیان، سال چهارم، شماره ۱۹، خرداد ۱۳۷۳، تهران.
- پر، سال نهم، شماره ۱۱۴، تیرماه ۱۳۷۴، واشنگتن.
- نقد و آرمان، در گستره فرهنگ، سیاست و تاریخ افغانستان، شماره ۱، بهار ۱۳۷۴.
- نامه فرهنگ، شماره مسلسل ۱۶، سال چهارم، زمستان ۱۳۷۳، تهران.
- شوفار، نشریه فدراسیون یهودیان ایرانی، شماره ۹۱، سال سیزدهم، خرداد ۱۳۷۴، لوس آنجلس.
- پیام زن، نشریه جمعیت انقلابی زنان افغانستان، شماره ۳۹، حوت ۱۳۷۳، کویت.
- نشر دانش، سال پانزدهم، شماره های اول و دوم، آذر-اسفند ۱۳۷۳، تهران.
- ماهنامه مرکز زرتشتیان کالیفرنیا، سال دوازدهم، شماره ۹۰، آبان و آذرماه

۱۳۷۳، رست مینیستر (کالیفرنیا).

- علم و جامعه، سال شانزدهم، شماره ۱۲۸، اردیبهشت ماه ۱۳۷۴، واشنگتن.
- بویسگران، شماره های ۸ و ۹، ژوئن ۱۹۹۵، دنور (کلرادو).
- صوفی، شماره ۲۶، بهار ۱۳۷۴، لندن.

* * *

- Elizabeth T. Gray, Jr., Tr. *The Green Sea of Heaven; Fifty ghazals from the Diwan of Hafiz*, with an introduction by Daryush Shayegan, Ashland, Oregon, White Cloud Press, 1995.

- Tadeusz Swietochowski, *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*, New York, Columbia University Press, 1995.

- Fatollah Akbar, *The Eye of an Ant; Persian Proverbs and Poems*, Bethesda, MD, Iranbooks, 1995.

* * *

- *Encyclopaedia Iranica*, Ed., Ehsan Yarshater, Vol. VII, Fascicle 3, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1994.

- *The Middle East Journal*, Vol. 49, No. 1 (Winter 1995).

- *Periodica Islamica*, Vol. 4, No. 1, 1994.

- *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII, No. 1, Spring 1995.

اصلاحات

در شماره گذشته ایوان نامه (ویژه اقتصاد ایران) متأسفانه خطاهایی در برخی از مقالات و جداول رخ داده است که باید به شرح زیر اصلاح شود:

صفحه	سطر	نادرست	درست
۱۶	۱۰	گرفته	گرفت
۲۵	۱۳	اجرایی و بینشی	و بینش اجرایی
۴۳	۱۴	تولید ناخالص	تولید ناخالص*
۵۱	۱	۲۸/۲	۲۸/۹
۵۴	۱۹	ببعدی	بعدی
۵۸	۲۰	۱۳۷۰	۱۳۷۲
۶۳	۲۷	سیاسیسیاست	سیاست
۶۵	۲۴	افروختن	افروختن
۶۹	۳	بخش های گسترده	بخش های
۷۸	۲	۳/۵ میلیارد	۱۳/۵ میلیارد
۷۸	۱۹	۲/۵ درصد	۳/۳ درصد
۷۸	۲۸	کمتر	کمتر (۲۳/۸ درصد)
۸۰	۲۲	جدول شماره ۱	جدول شماره ۳
۸۴	۱۹	از ۱۳ میلیارد به ۳۱	از ۱۲/۷ میلیارد به ۳۰
۸۵	۱۱	دسامبر ۱۳۷۲	دی ۱۳۷۲
۸۵	۲۵	فروردین ۱۳۳۴	فروردین ۱۳۷۴
۹۷	۱۳	۱۳۶۷-۷۲	۱۳۶۸-۷۲
۱۱۳	۱۴	سهام هائی	سهامی
۱۱۵	۵	عبارت اند از	عبارت اند از ایزکه
۱۱۹	۵	بیش از ۱۵۰	بیش از معادل ۱۵۰
۱۲۰	۲۳	۴/۴ میلیون	۳/۴ میلیون
۱۲۲	۸	تولید نفت عراق	ذخائر نفت عراق
۱۲۲	۱۷	ذخائر نفت ایران	ذخائر نفت ایران (بیلیارد بشکه)
۱۲۳	۲	میلیون بشکه	میلیون بشکه در روز
۱۲۷	۲	میدان های اصلی	میدان های اصلی (میلیار مترمکعب)
۱۲۸	۱۰	(جدول ۲)	(جدول ۳)
۱۲۸	۱۷	۳/۵ میلیارد	نزدیک ۴ میلیارد
۱۲۹	۳	۹۹۴	۱۹۹۴ ^(۴)
۱۲۹	۷	۹۰۸۵	۹۱۱۲

درس	نادرست	سطر	صفحه
۳۱۴۲۷	۳۲۵۹۴	۷	۱۲۹
۹۸۷۶	۹۴۷۸	۱۳	۱۲۹
۴۲۹۱۴	۴۶۱۷۳	۱۳	۱۲۹
۱۹۷۸/۱۹۷۹	۱۹۷۸/۱۹۸۹	۱۸	۱۲۹
.	(شکل های ۱ و ۲).	۲۲	۱۳۵
کشورهای تندرو	کشورهای	۱۸	۱۳۹
عمل می کرد	تندرو عمل می کرد	۱۸	۱۳۹
اوت ۱۹۸۸	اوت ۱۹۸۹	۱۶	۱۴۰
امارات متحده	قطر	۱۳	۱۴۲
۳ درصد	۳ ده	۱۲	۱۴۴
۱۶	16	۳	۱۴۶
۳۲/۷۵	۳۲۷/۵	۲۵	۱۵۵
داخلی (درصد)	داخلی درصد	۳	۱۸۱
عملکرد برنامه	عملکرد و برنامه	۱۳	۱۸۳
۲۴۹۷۶	۲۴۹۷	۸	۱۸۴
(میلیون نفر)	میلیون نفر	۵	۲۰۳
۲:۱	۲/۱	۶	۲۰۵
۴:۲	۴/۲	۶	۲۰۵
افزایش رشد نیروی	افزایش نیروی	۱۰	۲۰۹
جمعیت کنونی ایران	جمعیت ایران	۱۰	۲۱۳
"معمولی"	معمولی	۶	۲۱۴
این نرخ	متحماً این نرخ	۱۹	۲۱۸
میزان	نرخ	۲۸	۲۱۸
نیست.	نیست و	۶	۲۱۹
قدم	اقدام	۵	۲۲۰
مدرن	متشکل	۲۶	۲۲۰
بخش غیرمتشکل	قشر فقیر	۶	۲۲۱
(۴) ۱۶۳۱۷	۱۶۳۱۷	۱۰	۲۲۲
۱۳۴۵-۱۳۷۷	۱۳۴۵-۱۳۷۰	۲۰	۲۲۲
۱۳۴۵-۶۵	۶۵-۱۳۴۵	۲۴	۲۲۵
جدول ۱-۳	جدول ۱-۳	۲۴	۲۲۵
صص ۵۸-۵۹	صص ۵۹-۵۸	۲۴	۲۲۵

دردست	نادرست	سطر	صفحه
صص ۵۷-۵۹	۵۹-۵۷	۲۵	۲۲۵
واحدهای بزرگ صنعتی	واحدهای صنعتی	۲۷	۲۲۵
Report	Report	۳۸	۲۲۵
قشرها	قشارها	۹	۲۳۴
کمکی	کمکلی	۱۰	۲۴۷
هنگامی	هنگانی	۱۱	۲۴۷
دردست با	دردست؛	۲۵	۲۴۷
Twenty	Two	۳۰	7

در چهار جدول بخش کشاورزی نیز، در ارقام همه سال ها بایستی ممیزهائی به ترتیب زیر گذاشته شود:

ص ۲۰۳ جدول (۱)				
۱,۱۳۶	۶,۵	۱,۸۷۷	۳,۳۲۶	۱۳۳۹
۰۰۰۰	۰۰	۰۰۰۰	۰۰۰۰	۰۰۰
ص ۲۰۴ جدول (۳)				
	۱۷۰۶,۲	۶۴۷۳,۲	۱۱۲۵۴,۳	۱۳۵۵
	۰۰۰۰۰	۰۰۰۰۰	۰۰۰۰۰	۰۰۰
ص ۲۰۵ جدول (۵)				
۵,۱	۴۶,۰	۹۰۳,۵	۵,۶	۱۸۷,۸
۰۰	۰۰۰	۰۰۰۰	۰۰	۰۰۰۰
ص ۲۰۶ جدول (۶)				
		۱,۳۸	۱۲,۵۷	۱۳۵۵
		۰۰۰	۰۰۰۰	۰۰۰

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۱)

عمران خوزستان

عبدالرضا انصاری حسن شه میرزادی احمدعلی احمدی

ویراستار: غلامرضا افخمی



از انتشارات بنیاد مطالعات ایران