

# ایران نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

## مقاله ها:

علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران:  
(۱۳۳۷-۱۳۵۷)

جمشید بهنام

احمد کاظمی موسوی جایگاه علما در حکومت قاجار

سیروس میر نهضت مذهبی ایران در آینه خاطرات

منوچهر کاشف تاریخ و خاطره در شعر فارسی

هرموز کی سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین

## نقد و بررسی کتاب:

جلیل دوستخواه جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟

محمد حسن فغفوری تاریخ فلسفه اسلامی

مازیار بهروز ایران و دنیای اسلام

عطا آیتی خمسة نظامی

سید ولی رضا نصر چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاور میانه

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

دبیران دوره پانزدهم:

گیتی آذرپی  
احمد اشرف  
غلامرضا افخمی  
علی بنوعزیزی  
سیمین بهیمانی  
هاشم پشیران  
پیتر چلکوسکی  
ریچارد ن. فرای

راجر م. سیوری  
بازار صابیر  
احمد کریمی حکاک  
فرهاد کاظمی  
ژیلبر لازار  
سیدحسین نصر  
خلیق احمد نظامی  
ویلیام ل. هنری

شاهرخ مسکوب  
احمد اشرف  
شہلا حائری  
صدرالدین الہی  
دبیر نقد و بررسی کتاب:  
سید ولی رضا نصر  
مدیر:  
هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

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

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

فکس: ۱۹۸۳-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:  
سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

# Iran Nameh

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

## Editorial Board (Vol. XV):

Shahrokh Meskoob  
Ahmad Ashraf  
Shahla Haeri  
Sadroddin Elahi

## Book Review Editor:

Seyyed Vali Reza Nasr

## Managing Editor:

Hormoz Hekmat

## Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami	Ahmad Karimi-Hakkak
Ahmad Ashraf	Farhad Kazemi
Guitty Azarpay	Gilbert Lazard
Ali Banuazizi	S. H. Nasr
Simin Behbahani	Khaliq Ahmad Nizami
Peter J. Chelkowski	Hashem Pesaran
Richard N. Frye	Bazar Saber
William L. Hanaway Jr.	Roger M. Savory

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

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

**Telephone: (301)657-1990**

*Iran Nameh* is copyrighted 1996

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint  
more than short quotations  
should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are: \$40 for individuals, \$25 for students  
and \$70 for institutions**

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

**single issue: \$12**



# *Iran Nameh*

A Persian Journal of Iranian Studies

Social Sciences, Ideologies and the Problem of Development:  
The Case of Iran (1958-1978)

*Jamshid Behnam*

The Basis and Nature of Ulama's Authority in Qajar Iran

*Ahmad Kazemi Moussavi*

A Survey of Memoirs on the Iranian Religious Movement

*Cyrus Mir*

Glimpses of History in Persian Classical Poetry

*Manouchehr Kasheff*

Cinematic Identity in Iran, Egypt and Turkey

*Hormuz Kay*



## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هرموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن فغفوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آیتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه سید ولی رضا نصر
- ۳۳۹ کتاب ها و نشریات رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

# ایران‌نام

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

سال پانزدهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)

جمشید بهنام\*

## علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه ایران

(۱۳۳۷-۱۳۵۷)

### دوآمد

اندیشه اجتماعی جدید از نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران پدیدار شد و آگاهی درباره نهادها، ارزش‌ها و روابط اجتماعی که در روزگاران گذشته از راه متون مذهبی و ادبی به صورت "اخلاقیات" و "اجتماعیات" به مردمان می‌رسید از این پس با گونه‌ای از اندیشه اجتماعی جدید همگام شد که ارمغان غرب بود.

این اندیشه جدید ثمره قرن‌ها تفکر و زائیده انقلاب‌های گوناگون در غرب بود و از راه روسیه و عثمانی و هندوستان به ایران می‌رسید. فکر ترقی، آزادی، قانون، برابری و مانند آن به همت گروهی از روشنفکران در ایران گسترش یافت و بدین‌سان زمینه نهضت مشروطیت فراهم شد و پس از آن جامعه ایران کم و بیش به سوی تجدید گرایش یافت.

\* این نوشته برپایه گفتاری است که جمشید بهنام در هشتم مارس ۱۹۹۷ در کالج سنت آنتونی دانشگاه آکسفورد ایراد کرده. آخرین کتاب جمشید بهنام، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، سال گذشته در تهران منتشر شد.



اگرچه در اوایل قرن بیستم هنوز از تحقیقات علمی در ایران سخنی در میان نبود اما گروهی از روشنفکران جامعه، از روزنامه نویس و کارمند دولت و شاعر و حتی بازرگان به مباحث اجتماعی علاقه نشان می دادند و نوعی "نقد اجتماعی" به صورت مقاله نویسی، ژمان نویسی و رساله نویسی معمول گردید. بعدها برخی از تاریخ نگاران و اهل فلسفه نیز به این موضوع روی آوردند. این نوشته ها بیشتر در انتقاد از وضع مملکت و مقایسه نابسامانی های آن با وضع ممالک غرب بود و معطوف به جستجوی راه حل های سیاسی و اقتصادی. باید توجه داشت که این آثار بیشتر به کوشندگان ایرانی خارج از ایران تعلق داشت، گرچه خوانندگان این آثار در میان تحصیل کردگان آن زمان ایران اندک نبودند.<sup>۲</sup> در همین دوران ادبیات اجتماعی<sup>۳</sup> نخست به صورت شعر و سپس به نثر، به ویژه در قالب ژمان، اهمیتی خاص یافت.

\* \* \*

هرچند قبل از دهه ۱۳۳۰ش (۱۹۵۰م) علوم اجتماعی به معنای اخص آن در ایران ناشناخته بود، باید به یاد داشت که اندیشه اجتماعی جدید غربی در دهه های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ با دو گرایش متفاوت در ایران مطرح شده بود. نخست از مسیر ترجمه برخی آثار فلسفی با گرایش لیبرال اروپائی. انتشار کتاب سیر حکمت در اروپا، ترجمه و تألیف محمدعلی فروغی، گامی مهم در این زمینه بود زیرا گروهی از فلاسفه اجتماعی عمده اروپائی را برای اولین بار به ایرانیان معرفی می کرد. و دیگر از راه آثار مارکسیستی. تفکر مارکسیستی در دهه های نخستین قرن بیستم از سوی اولین سوسیالیست های ایران مانند امین رسول زاده و سپس از طرف دکتر ارانی و یارانش در مجله دنیا و برخی رسالات عنوان و معرفی شد، و سرانجام جذب توده در همین مسیر با انتشارات و فعالیت های تبلیغی گسترده ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم و خصوصاً روایت استالینی آن را رواج داد.

در میان این دو گرایش لیبرال و مارکسیستی باید از اندیشه اجتماعی کسروی یاد کرد که هر چند تاریخ دان و ادیب بود اما تفکر خاصی در باره جامعه ایران داشت. او آئین های مذهبی و فرقه گرایانه، وابستگی های زبانی، پیوندهای قبیله ای و اختلافات طبقاتی را چهار عامل نفاق افکن می دانست که مانع وحدت ایران بود. کسروی با "شهریگری" یا تمدن نوع اروپائی مخالفت می کرد، ده را واحد اصلی اجتماعی می پنداشت و از سلطه ماشین های بزرگ و عواقب تراکم سرمایه بیم داشت. او معتقد بود که تماس های فزاینده و بدون منطق با اروپا رابطه سنتی میان دولت و جامعه را دگرگون کرده است. وی در عین حال خواستار یک ملت

واحد و یک دولت سرتاسری متمرکز بود و ملی گرائی و ایران‌نگری را ارج می‌نهاد و در همان حال که غرب را قابل احترام می‌دانست به اقتباس تمدن غربی با دیدی انتقادی می‌نگریست.

آنچه به اختصار گفته شد نشان می‌دهد که توجه به مباحث اجتماعی در ایران از اواخر قرن نوزدهم میلادی به بعد روز افزون بود و اندیشه اجتماعی جدید غربی در قالب مکاتب و گرایش‌های گوناگون نیز کم و بیش به ایران راه یافت. با این همه، در این دوران از آموزش علوم اجتماعی و یا مطالعات جدی جامعه‌شناختی و مانند آن خبری نبود.

### بیست سال آموزش و پژوهش

تدریس علوم اجتماعی و تحقیق علمی در باره جامعه ایران از دهه ۱۳۳۰ (۱۹۵۰) آغاز شد. پیش از این تاریخ علوم اقتصادی و علم حقوق در مدرسه علوم سیاسی (تأسیس ۱۲۷۶ش/۱۸۹۷م) و مدرسه حقوق (تأسیس ۱۲۹۸ش/۱۹۱۹م)، و پس از تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م)، در دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی تدریس میشد. تاریخ و جغرافیا و سپس روانشناسی و زبان‌شناسی و باستان‌شناسی نیز اندک اندک جزء مواد تدریس در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شد. اما علوم اجتماعی به معنای اخص، یعنی جامعه‌شناسی (و انواع آن)، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی، روانشناسی اجتماعی خیلی دیرتر مورد توجه قرار گرفت. غلامحسین صدیقی نخستین درس جامعه‌شناسی را در رشته فلسفه دانشکده ادبیات آغاز کرد و یحیی مهدوی کتاب *علم الاجتماع*، تألیف فلیسین شاله، را به فارسی برگرداند. پس از آن بود که اندیشه جدا کردن علوم اجتماعی از علوم انسانی و فلسفه پا گرفت، اما با نبودن شرایط خاصی که لازمه توسعه علوم اجتماعی است انجام این مهم به تأخیر افتاد. سر انجام به همت غلامحسین صدیقی، و پایمردی یحیی مهدوی و علی اکبر سیاسی، شورای دانشکده ادبیات، در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) با تأسیس گروه آموزشی علوم اجتماعی و مقارن آن مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی موافقت کرد. صدیقی مدیریت گروه آموزشی و ریاست مؤسسه را به عهده گرفت و احسان نراقی به مدیریت مؤسسه منصوب شد. در همین سال شاپور راسخ و نگارنده این سطور از راه رسیدند (به ترتیب از ژنو و پاریس) و عباسقلی خواجه نوری و علی محمد کاردان نیز از دانشکده‌های دیگر دانشگاه تهران آمدند و بدین سان گروه آموزشی علوم اجتماعی پایه ریزی شد.



دانشجویان دوره لیسانس جوانانی بودند که پس از اتمام دوره متوسطه و از طریق کنکور به دانشگاه وارد شده بودند درحالی که دانشجویان فوق لیسانس، که تعدادشان به چندصد نفر می‌رسید، دارای لیسانس در رشته‌های مختلف بودند. استقبالی که خصوصاً از دوره فوق لیسانس میان سال‌های ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) و ۱۳۴۴ (۱۹۶۵) شد بی‌سابقه بود. در این سال‌ها گروهی از مهندسان، کارمندان دولت، روحانیان و نظامیان تحصیلکرده در عداد دانشجویان این دوره بودند. دلیل قبول انواع لیسانس‌ها برای ورود به دوره فوق لیسانس برپایه این نظر دکتر صدیقی بود که جملگی تحصیلکردگان ایرانی باید با علوم اجتماعی آشنائی داشته باشند و تنها از این راه است که می‌توان ایرانیان را در دفاع از حقوق فردی و اجتماعی خود مدد کرد. البته ما همه با این نظر موافق نبودیم و در نهایت نیز با تأسیس دانشکده روش پذیرش دانشجو تغییر کرد. اما علت استقبال دانشجویان از این رشته از یک سو تازگی مباحث علوم اجتماعی و امید پیدا کردن شغل در این زمینه بود و، از سوی دیگر، وجود گروهی از علاقمندان به مسائل سیاسی و اجتماعی که قبلاً در جبهه ملی و یا حزب توده فعالیت می‌کردند و با رویدادهای سال ۱۳۳۲ (۱۹۵۳) و تعطیل و تحریم آن فعالیت‌ها در جستجوی امکانات تازه برای تکمیل معلومات و ادامه فعالیت فکری خود بودند. در میان این دانشجویان عقاید و آراء سیاسی گوناگون نفوذ داشت و برخی از آنان در دوره‌های قبل و بعد از انقلاب به مناصب عالی مملکتی رسیدند.

رشته علوم اجتماعی و مطالعات و تحقیقات اجتماعی روز به روز گسترش یافت و معروفیت بین المللی پیدا کرد و اندک اندک فکر تأسیس دانشکده علوم اجتماعی به گونه دانشکده ای مستقل مطرح شد. در سال ۱۹۷۱ شورای دانشگاه تأسیس این دانشکده را تصویب کرد و نگارنده این سطور مأمور پایه ریزی و سپس عهده دار ریاست آن گردید. دکتر صدیقی در همان حال که ریاست مؤسسه را برعهده داشت، مدیریت گروه جامعه‌شناسی را نیز پذیرفت. مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و نیز مؤسسه تعاون دانشگاه وابسته به دانشکده شدند و رشته تعاون نیز به اکراه به این دانشکده منضم شد. در این زمان فیروز توفیق مدیریت مؤسسه را بردوش داشت و پس از او به ترتیب نادر افشارنادری و مهدی امانی عهده‌دار این مسئولیت شدند و در سال‌های بعد هردو به ریاست دانشکده رسیدند.

در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۸)، یعنی پس از بیست سال فعالیت، گروه چند نفری استادان به بیش از ۳۰ نفر رسید که باید اعضاء هیأت‌های علمی سایر دانشکده‌ها



و نیز کارشناسانی را نیز که به صورت استاد مدعو در دانشکده درس می‌گفتند به این عده افزود. پایه‌های اصلی آموزش در دانشکده جامعه‌شناسی در انواع آن، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی و روانشناسی اجتماعی بود و بدیهی است که در کنار این مواد کلیات اقتصاد، آمار، برنامه‌ریزی اقتصادی و اجتماعی و علم سیاست نیز تدریس می‌شد. در دوره اول، آموزش کاملاً تحت تأثیر علوم اجتماعی و مکاتب فکری فرانسوی بود چرا که عملاً هفتاد درصد اعضای هیأت علمی تحصیلات خود را در ممالک فرانسه زبان (فرانسه یا سویس) انجام داده بودند. بنابراین عقاید دورکیم و اگوست کنت و گورویچ در روش و محتوای درس آنها جای مهمی را داشت. اِثنا بعدها، با پیوستن تحصیل‌کردگان آمریکا و آلمان به هیأت آموزشی، اندک اندک جامعه‌شناسی آمریکا جای خود را باز کرد و عقاید سوروکین و پارسنز و ماکس وبر به درس‌ها راه یافت و بالاخره عقاید صاحب‌نظران مکتب فرانکفورت مطرح گردید.

در درس مردم‌شناسی بیشتر مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی مورد نظر بود و غالباً آثار مردم‌شناسان انگلوساکسون مورد بحث قرار می‌گرفت. در دهه ۱۳۵۰ از مکتب ساختگرایی لوی اشتراوس سخن به میان آمد و هم‌چنین به مردم‌شناسی فیزیکی توجه شد. آموزش جمعیت‌شناسی تحت تأثیر افکار و راه و روش آلفرد سووی جمعیت‌شناس فرانسوی و مکتب او بود اما نتیجه تحقیقات مکاتب امریکائی و نیز مکتب جمعیت‌شناسی هندی نیز مطرح می‌شد. متأسفانه، در این دوران دانشجویان به منابع و کتب درسی اساسی درباره کلیات جامعه‌شناسی و یا رشته‌های مختلف آن به زبان فارسی دسترسی نداشتند. این کتب به چند تألیف و ترجمه محدود می‌شد. البته در کنار آن‌ها دانشجویان در زمینه تاریخ اندیشه اجتماعی، به کتبی مراجعه می‌کردند که، در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، به قلم چند مترجم قابل‌اثر افلاطون، روسو، ماکیاوول، مارکوزه، لوی اشتراوس و مانند آن‌ها به فارسی درآمده بود.

واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به علوم اجتماعی و گرداندن آن به زبان فارسی و نیز کاربرد درست آن از اشکالات اساسی کار تدریس بود. انتشارات دانشگاه تهران طی ۳۰ سال توانسته بود برخی از اصطلاحات جدید در زمینه حقوق و اقتصاد و علوم سیاسی را رواج دهد اما در زمینه علوم اجتماعی کاستی‌های بسیار وجود داشت که استادان خود به ناچار در رفع آن می‌کوشیدند. نخست دکتر صدیقی دست به ابتکاراتی زد و از جمله واژه "جامعه‌شناسی" را در برابر سوسیولوژی نهاد. سپس راسخ، بهنام، صناعی و آریان‌پور در راه یافتن و

برگزیدن معادل های فارسی برای واژگان خارجی علوم اجتماعی کوشیدند و سرانجام داریوش آشوری این واژه ها را گرد آوری کرد و خود نیز بدانها افزود و فرهنگی از واژه ها و اصطلاحات علوم اجتماعی را فراهم آورد. چون استادان در ممالک مختلف و به زبان های گوناگون تحصیل کرده بودند واژه ها و اصطلاحات نیز به زبان های مختلف انگلیسی و فرانسه و آلمانی تدریس می شد و دانشجویان را سرگردان می کرد و گاهی نیز ترجمه های مختلف از یک واژه وجود داشت و کار دشوارتر می گردید. تذکار این نکته لازم است که از همان آغاز در غالب دروس به وضع اجتماعی ایران توجه خاص می شد و کوشش بر آن بود که از حاصل تحقیقاتی که در مؤسسه و یا در خارج از دانشگاه انجام شده بود در آموزش استفاده شود.

از سال های دهه هفتاد میلادی آموزش علوم اجتماعی در دانشگاه های دیگر ایران نیز آغاز شد از جمله در دانشگاه ملی، دانشگاه مشهد، دانشگاه اصفهان و نیز دانشگاه پهلوی شیراز. تدریس در دانشگاه های ملی و مشهد تحت تأثیر جامعه شناسی فرانسه بود و در دانشگاه اصفهان و پهلوی خصوصاً در رشته جمعیت شناسی بر راه و روش امریکائی انجام می گرفت. آموزش "خدمات اجتماعی" در سطح عالی نیز در مدرسه خدمات اجتماعی تهران شروع شد و هم چنین تدریس جامعه شناسی به دانشکده هنرهای زیبا (رشته شهرسازی) و چند مدرسه پرستاری نیز راه یافت. از سوی دیگر، در اثر توجهی که در پی فعالیت های دانشگاهی به علوم اجتماعی شده بود، دولت تصمیم گرفت درس علوم اجتماعی را در دبیرستان ها دایر کند و در غالب موارد فارغ التحصیلان علوم اجتماعی بودند که با سمت دبیر این ماده از برنامه را تدریس می کردند. این برنامه را باید یکی از اقدامات مهم گروه علوم اجتماعی دانست.

\* \* \*

مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران برای نخستین بار در ایران از سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) به مطالعه ساختارهای جامعه ایرانی و مسائل اجتماعی پرداخت و با کاربرد روش های جامعه شناختی، جمعیت شناختی و مردم شناختی به بازکردن و تشریح چگونگی زندگی مردمان در خانواده و روستا و ایل و شهر همت کرد. این تحقیقات دارای چهار خصوصیت بود: جنبه "گروهی" داشت، در محل انجام می گرفت (field work)، غالباً درباره "جمعیت نمونه" قابل توجهی صورت می گرفت و بالاخره در بیشتر موارد هدف آن شناخت مسئله و پیدا کردن راه حل بود (problem-oriented).



در این پژوهش‌ها اساساً از روش‌های کمی و آماری، به ویژه آمارگیری نمونه‌ای، و سپس از روش‌های مصاحبه، تکمیل پرسشنامه، تحلیل محتوی و یا تک نگاری استفاده می‌شد. این روش‌ها در مرحله اجرا گاه با دشواری روبرو می‌شد چرا که آداب و رسوم خاص، بی‌سوادی پاسخ‌دهندگان، وضع ویژه زنان و مانند آن، مانع کاربرد مطلوب برخی از روش‌ها بود و از همین رو پژوهشگران گاه با ابداع و توسل به روش‌های تازه تحقیق خود را به پایان می‌رساندند.

بیشترین مطالعات درباره خصوصیات روستاها و شهرهای ایران بود. ویژگی‌های مالکیت و بهره‌برداری از زمین و آداب و رسوم کشت‌وکار در بسیاری از مناطق ایران شناخته شد و اطلاعات با ارزشی درباره زیستبوم (اکولوژی) شهرها و قشرهای شغلی و درآمدی مردم شهر نشین و نیز کار و تفریح و اوقات فراغت آنان به دست آمد. مسائل مربوط به زنان و خانواده و ازدواج و باروری و ساخت‌های جمعیتی مورد توجه قرار گرفت و چند تحقیق اساسی در این زمینه انجام شد. مطالعه درباره ایلات و ساختارهای عشیره‌ای نیز موضوع تحقیقات متعدد در مؤسسه شد.

به طور متوسط در حدود هفتاد محقق در بخش‌های مختلف مؤسسه کار می‌کردند. گروهی کارمند رسمی بودند و گروهی دیگر براساس طرح‌ها و به طور موقت استخدام می‌شدند. استادان و برخی از دانشجویان فوق لیسانس نیز با این گروه‌ها همکاری داشتند. همه این محققان با شور و علاقه خاص در شهر و ده و ایل کار می‌کردند و به حقوق اندک قانع بودند. درکنار مطالعات گروهی عده‌ای نیز با راهنمایی محققان و استادان به تحقیقات انفرادی و تهیه تک نگاری (مونوگرافی) می‌پرداختند. نتیجه همه این پژوهش‌ها و کوشش‌ها انتشاراتی است که از حاصل تحقیقات مؤسسه و یا مطالعات کسانی که با مؤسسه در ارتباط بودند در دست است.<sup>۷</sup> متأسفانه نتایج بسیاری از این تحقیقات منتشر نگردید. امیدوارم نتایج و نوشته‌ها به صورت پلی‌کپی در آرشیو مؤسسه حفظ شده باشد.

بودجه مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی هرچند که به تدریج افزایش یافت این‌ا اصولاً مختصر بود و بخشی از آن هم به پرداخت حقوق کارمندان اختصاص داشت و در نتیجه آنچه برای تحقیق به معنای اخص کلمه باقی می‌ماند ناچیز بود. لذا از همان ابتدا مؤسسه ناچار شد در پی انجام طرح‌هایی باشد که بودجه اش خارج از بودجه دانشگاه تأمین شود. درغالب موارد این طرح‌ها به سفارش سازمان برنامه و گاهی نیز بعضی وزارتخانه‌ها (کار، بهداشتی، کشاورزی)



انجام می گرفت. قبول سفارش تحقیق اشکالاتی داشت از جمله آن که محققان را از "تحقیقات بنیادی" باز می داشت و نیز موجب می شد که مخالفان مؤسسه را به گرفتن پول از دولت متهم کنند ولی در هر صورت چاره ای جز این نبود. محققان آزادی خود را حفظ می کردند و نتایج تحقیق و راه های اجرایی را به صراحت می نوشتند. گزارش این تحقیقات موجود است و گواه درستی این ادعا. اما، سفارش دهندگان به این گزارش ها همواره توجه نمی کردند و بسیاری از این تحقیقات در آرشیوها و بایگانی ها فراموش می شد.

برای آشنائی با روش محققان در این مؤسسه، از میان چند صد تحقیق به دو نمونه اشاره می کنم:

۱. مطالعه وضع باروری زنان در چهار منطقه روستائی و شهر تهران که با کمک سازمان ملل متحد انجام گرفت یکی از مهم ترین تحقیقات جمعیت شناختی بود. این مطالعه که در سال ۱۳۴۳ (۱۹۶۴م) در مقیاس ملی اجراء شد دارای دو جنبه بود: جمعیتی و روان شناختی/جامعه شناختی. پرسشنامه جمعیتی و تجزیه و تحلیل آن فقط شامل بخشی از اطلاعات لازم بود و از همین رو درکنار آن، و درسطح محدودتری، یک مطالعه روانشناختی صورت گرفت. در این مطالعه تکمیلی نمونه ها از ۲۰۵ زوج روستائی و شهری تشکیل می شد که به ترتیب زیر تقسیم شده بود: ۵۰ زوج ساکن در ۳۰ ده منطقه تربت حیدریه (خراسان)؛ ۵۰ زوج در ۱۵ دهکده اطراف شهنسوار (مازندران) و ۱۰۵ زوج متعلق به ۷ گروه شغلی اجتماعی مختلف در تهران. استخراج پرسشنامه ها وضع کلی باروری، مرگ و میر نوزادان و جای مرد و زن را در جامعه روستائی و شهری نشان داد و مصاحبه آزاد که در ۴۱۰ نوار به مدت متوسط ۷۵ دقیقه ضبط شده بود. برای شناخت روابط اجتماعی، رفتارها، انگیزه ها و ارزش های مربوط به باروری و مرگ و مسائل جنسی انجام گرفت.

۲. مطالعه برای ارزیابی اصلاحات ارضی در دهات ایلام، خراسان، آذربایجان، اراک و بندرعباس که به سفارش سازمان برنامه انجام گرفت. این مطالعه به محققان اجازه می داد که درکنار اطلاعات در زمینه اصلاحات ارضی، فرضیه های خود را درباره سازمان سنتی جامعه روستائی و امکانات تطبیق این جامعه با تکنیک های تازه آزمایش کنند و بدین سان به پیش بینی نوع فعالیت های بعدی در جامعه روستائی بپردازند. برای این مطالعه ۱۰٪ دهات هریک از مناطق بالا انتخاب شد، یعنی ۴۴۹ روستا، و برای هر ده تعدادی خانوار به تناسب جمعیت کل ده، که در مجموع به ۱۶۰۶ خانوار بالغ گردید. هم چنین این مطالعه ۴۵

شرکت تعاونی را نیز در نظر گرفت. در این تحقیق از سه پرسشنامه متفاوت استفاده شد: برای ده، برای شرکت تعاونی و برای خانوار. و بالاخره در هر منطقه یک ده مورد مطالعه کامل قرار گرفت و مونوگرافی جامعی از آن تهیه شد. در بخش تحقیقات روستائی مطالعات متعددی درباره روستاها صورت گرفت که تعداد آنها (و خصوصاً تک نگاری ها) نزدیک به صد رسید.<sup>۸</sup>

در بخش مطالعات عشایری توجه خاصی به ایلات منطقه کهگیلویه و بویر احمد شد و این مطالعات به صورت شناسنامه ایلات، اطلس ایلات، کلیات مربوط به منطقه و نیز تعدادی مونوگرافی ایلات مختلف انتشار یافت.<sup>۹</sup> در بخش مطالعات شهری تحقیقات از جمله درباره موضوعات زیر انجام گرفت: شهر آبادان، شهر اهواز، قیمت زمین در تهران، مساله مسکن در تهران، مساله حومه های شهری، و کارگران صنعتی تهران.<sup>۱۰</sup> در بخش جمعیت شناسی، غیر از مطالعات درباره باروری که بدان اشارت رفت، پیش بینی گسترش جمعیت شهر تهران و نیز جمعیت ایران در دوره ۱۳۳۵-۱۳۷۰ انجام یافت و نیز مطالعاتی در زمینه توزیع جمعیت در ایران.<sup>۱۱</sup> در بخش جامعه شناسی سیاسی مطالعات معطوف به وضع برگزیدگان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران بود. نخستین نتیجه این تحقیقات، تحقیق ارزشمند زهرا شجیعی بود درباره «منشاء اجتماعی نمایندگان بیست و یک دوره قانون گذاری مجلس شورای ملی» و سپس «منشاء اجتماعی وزیران و سناتورها». در بخش های «جامعه شناسی تطبیقی» و «روانشناسی اجتماعی» نیز چند طرح تحقیقی مهم در باره زنان اجراء شد.<sup>۱۲</sup>

در دانشگاه های دیگر ایران، به ویژه در دانشگاه پهلوی شیراز و اصفهان، نیز به این گونه مطالعات و پژوهش ها توجه شد. مطالعات روستائی و جمعیتی در مؤسسه توسعه ملی دانشگاه پهلوی در زمینه شناخت روستاها و نیز مسائل جمعیتی، با همکاری دانشگاه کارولینای شمالی، از آن جمله است. هم چنین باید از بخش جمعیت شناسی دانشگاه اصفهان یاد کرد که در باره باروری زنان مطالعاتی انجام داد.<sup>۱۳</sup>

\* \* \*

در دهه های مورد بحث، بیرون از دانشگاه نیز تئیتعات اجتماعی به صورت مطالعات فردی همیشه وجود داشته است. این تئیتعات در دو زمینه اهمیت خاص دارند: نخست در تاریخ تحولات اجتماعی و سیر اندیشه و دیگر در فرهنگ عامه.

کتاب *تاریخ اجتماعی ایران* تألیف مرتضی راوندی و سپس *تاریخ اجتماعی ایران* نوشته سعید نفیسی راه را باز کرد و سپس مطالعات جدی تری توسط فریدون



آدمیت و هما ناطق آغاز شد. کریم کشاورز مجموعه ای از تحقیقات روسی درباره تاریخ ایران را منتشر کرد و احمد اشرف کتاب *موانع رشد سرمایه داری در ایران* را نوشت. احسان طبری نیز دو رساله درباره تاریخ معاصر ایران تألیف کرد.

در زمینه فرهنگ عامه در ابتدا چند محقق بطور انفرادی مطالعاتی انجام دادند. نخست باید از علی اکبر دهخدا نام برد و از کار پر ارزش او درباره ضرب المثل های فارسی، *امثال و حکم*، و سپس از صادق هدایت که روش علمی تحقیق در فرهنگ عامه را به ایرانیان نشان داد (البته باید از آثارهائری ماسه که راهنمای هدایت بود نیز یاد کرد). و آن گاه از صبحی مهتدی که مجموعه ای از افسانه های ایرانی فراهم آورد و سرانجام از انجوی شیرازی در زمینه قصه های ایرانی و محمد جعفر محبوب درباره داستان های عامیانه مکتوب.

محققان قسمت فرهنگ عامه وزارت فرهنگ و هنر<sup>۱</sup> در سال های ۱۳۳۹ (۱۹۶۰) و ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) به مطالعه درباره روستاها و ایلات ایران پرداختند و نیز به قصد تحقیق درباره گویش ها، آداب و رسوم، پوشاک و دیگر ویژگی های ایلات و روستائیان ایران در کوه و دشت به راه افتادند و هرجا نشانه ای از زندگی در دوره های دور و نزدیک به جای مانده بود از کاروانسرا، رباط، گورستان، قدمگاه، قلعه و امامزاده گرفته تا آستانه، بازار، آسیاب، و آتشگاه و مانند آن ها مطالعه کردند. حاصل برخی از این مطالعات در *مجله هنر و مردم* و یا به صورت جداگانه انتشار یافت.

در دهه ۱۹۴۰ (۱۹۶۰)، دبیرخانه شورای عالی فرهنگ در تعقیب هدف های شورا - که عبارت بود از کمک به فعالیت های فرهنگی و تدوین سیاست فرهنگی کشور - گروهی از متخصصین علوم اجتماعی را به کار تحقیق در باره این مسائل گماشت<sup>۲</sup> تا با کمک یونسکو این کار را به انجام رسانند. این گروه مطالعاتی در باره تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات فرهنگی انجام داد. نتایج این بررسی ها در گزارش های متعدد و نیز طی مقالاتی در *مجله فرهنگ و زندگی* منتشر شد. این نخستین باری بود که در ایران فرهنگ - نه به معنای مردم شناختی آن بلکه به عنوان مظهر عالی اندیشه و هنر انسانی - و چگونگی عرضه آن به مردم مورد بررسی قرار می گرفت. شاید بتوان گفت که ایران یکی از چند کشور معدود جهان در آن زمان به شمار می رفت که به این مهم توجه کرده بود.

مؤسسات و یا بخش های تحقیقاتی وابسته به سازمان های دولتی مانند پژوهشکده علوم ارتباطی (وابسته به سازمان تلویزیون ملی ایران) و یا بخش های

تحقیقاتی وابسته به سازمان ها و وزارتخانه هایی مانند سازمان برنامه، سازمان آمار ایران، وزارت کشاورزی، وزارت بهداری، وزارت کار نیز در زمینه مسائل اجتماعی ایران به تحقیق و مطالعه مشغول بودند.

### ناملی در وضع اجتماعی و گرایش های فکری

در نخستین بخش این نوشته درباره آموزش علوم اجتماعی و نیز درباره مطالعات و تحقیقات اجتماعی در زمینه ساختارها و مسائل اجتماعی ایران سخن گفتیم و مخصوصاً چگونگی تحقیقاتی را که با روش های جدید و به صورت گروهی و در سطحی وسیع انجام می گرفت نشان دادیم. اینک جای آن دارد که به وضع اقتصادی و اجتماعی و فضای فکری جامعه ایران در آن دوره اشاره کنیم و رابطه میان اهداف این نوع تحقیقات را با گرایش های فکری و روش های مطالعاتی گروه های روشنفکری آن زمان مطرح کنیم.

در این دوران بیست ساله (۱۳۵۷-۱۳۳۷)، جامعه ایران از لحاظ اقتصادی و اجتماعی رو به توسعه رفت بدون آنکه به ابعاد سیاسی و فرهنگی این توسعه توجه لازم و کافی شود. هرچند سه گانگی سیستم های معیشتی روستائی، ایلی و شهری حفظ شد اما در نتیجه شهرنشینی سریع و تحولات روستاها، گروه های تازه ای که نه شهری بودند و نه کاملاً روستائی پدیدار شدند و حومه نشین و حاشیه نشین شهرهای بزرگ گردیدند. در سوی دیگر، عشایری بودند که نظام معیشتی خود را به ده برده بودند و طبقه فقیری از منشاء روستائی که در شهرها زندگی روزمره را به سختی می گذراندند.

جدائی میان شهر و ده بسیار بود و بر جدائی میان مردم شهرنشین نیز - به خاطر تفاوت درآمدهای فردی، وضع سواد و مانند آنها - روز بروز افزوده می شد. طبقات متوسط رو به افزایش بودند و بویژه کارمندان بخش عمومی و خصوصی. پیدائی طبقات متوسط جدید که عنوان «روشنفکران حرفه ای و اداری» به آنها داده شد از رویدادهای مهم این دوره است. با پیدایش و رشد این طبقات متوسط - مرکب از مدیران و کارمندان دولت، معلمان و صاحبان مشاغل آزاد - طبقات متوسط قدیمی، که از تجار و اصناف بازار و یا روحانیون و کارمندان سنتی دولت بودند، نقش خود را در اداره مملکت از دست دادند.

در این دوره، جامعه شهرنشین ایران پذیرفت که زنان در خارج از خانه در امور تولیدی، اداری و بازرگانی فعالیت داشته باشند و در برابر این کار مزدی دریافت کنند که به درآمد خانواده مدد رساند. بدینسان، استقلال مالی زن اجازه



می داد که جای تازه‌ای در خانواده و جامعه به دست آورد و در تصمیم‌گیری‌های مهم خانوادگی و اجتماعی و سیاسی شرکت کند. مشارکت بیشتر زنان در امور اجتماعی و سیاسی قابل توجه بود. بالا رفتن میزان تحصیلات زنان و دسترسی آنان به تخصص‌های بالا موجب شد که به مشاغلی چون طبابت و وکالت دادگستری و استادی دانشگاه راه یابند و به مناصب دولتی مهم برسند.

دگرگونی خانواده نیز آرام و کند اما مستمر و قاطع بود و بیش از همه در روابط زن و مرد به چشم می خورد. از خصوصیات این جامعه همزیستی انواع خانواده‌ها در محیط شهری و پدیدار شدن شکل‌های برزخی میان خانواده سنتی و خانواده به شکل غربی بود. بزرگترین نشانه این دگرگونی از هم‌گسیختگی گروه بزرگ خویشاوندی و پیدایش انواع خانواده‌های هسته‌ای و کوچکی است که در عین جستجوی استقلال هنوز عملاً تحت تسلط شبکه‌های خویشاوندی اند.

ساخت‌های اجتماعی روستاها نیز در طول زمان و خصوصاً پس از اجرای اصلاحات ارضی دگرگون شد. هدف این اصلاحات ایجاد یک طبقه "دهقان-مالک" بود اما نتایج این اصلاحات چنان نبود که همه روستائیان صاحب زمین شوند. تنها گروهی از آنها زمینی به دست آوردند و یا در شرکت‌های سهامی زراعی مشارکت کردند. دیگران به صورت کارگر کشاورزی درآمدند. شرکت‌های تعاونی نیز با شتابی که در تأسیس آنها صورت گرفته بود کارآئی لازم را به دست نیاوردند و در نتیجه آن گروه بی زمین به شهرها روی آوردند.

در جامعه شهری و در کنار گروه‌های مختلفی که بدانها اشارت رفت نخبگان فرهنگی و روشنفکرانی قرارداداشتند که با آگاهی به اوضاع و احوال زمان و مکان مسئولیتی برای خود در راهبری جامعه قائل بودند و بسان همه روشنفکران جهان دچار نگرانی‌ها، دلپره‌ها و سرخوردگی‌ها. این گروه از روشنفکران از یک سو سخن مشترکی با نخبگان تکنوکراتی که کارگزاران توسعه مملکت بودند نداشتند و، از سوی دیگر، در برج عاج خود از توده‌های مردم نیز جدا بودند.

رویه‌م رفته باید گفت در دو دهه مورد بحث دو جریان موازی در جامعه ایران به چشم می خورد. از یک سو، توسعه آمرانه و سیاست نوسازی شتابزده دولت با بهره‌گیری از افزایش درآمد نفت و، از سوی دیگر، جریانی که این تغییرات را نمی پذیرفت و با این نوسازی به مبارزه برخاست.

در سال های ۱۳۵۷-۱۳۳۷، در زمینه تجزیه و تحلیل جامعه ایران و مسائل آن و هم چنین درباره برخورد با تمدن غرب و موضوع توسعه اقتصادی گرایش های فکری گوناگونی وجود داشت از مارکسیستی و جهان سومی و هایدگری گرفته تا اسلام گرا و تکنوکراتیک.<sup>۱۶</sup>

هواداران گرایش مارکسیستی چون گذشته برای شناخت و درک جامعه ایران به روش های شناخته شده مارکسیستی توسل می جستند و از مفاهیم "استبداد شرقی" "جوامع هیدرولیک" و شیوه تولید آسیائی، استفاده می کردند و گاهی نیز از مفاهیم تازه تری چون "وابستگی" برخی که معتقد بودند مقولات جامعه غربی در مورد جوامع آسیائی و افریقائی مصداقی نمی تواند داشت سرگردان شدند. اما، نظریه رسمی محققان و نظریه پردازان شوروی همچنان بر آن بود که کشورهای جهان در سیر پیشرفت خود مراحل یکسانی را می پیمایند و ممالک شرقی نیز علی رغم ویژگی های خود طبق نظام تاریخی که ذاتی جامعه بشری است تکامل می یابند. از همین رو، بخش هایی از تاریخ ایران توسط محققان شوروی و یا ایرانی با تکیه بر این گرایش نوشته شد.<sup>۱۷</sup>

با این همه، در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ چپ گرایان نظریه حاضر و آماده ای برای به کار بستن در اوضاع و احوال ویژه ایران نداشتند. حزب توده هم چنان به منابع شوروی چشم دوخته بود و گروهی دیگر نیز با توجه به اندیشه مائوتسه تونگ و تحولاتی که در سیاست و اقتصاد ایران پدید آمده بود تحلیل هایی را مطرح می کردند که در آن ها راه حل معطوف به انقلاب دموکراتیک، جنگ توده ای طولانی و محاصره شهرها از طریق روستاها بود. در همین زمینه، در این سال ها از سوی کسانی که به جنبش های چریکی نزدیک بودند رسالاتی منتشر شد که از لحاظ نوع تجزیه و تحلیل جامعه ایران تازگی داشت.<sup>۱۸</sup>

گرایش دیگر در میان روشنفکران این دوران گرایش کسانی بود که بدون احساس نیاز به شناختن جامعه ایران، و یا به گمان آنکه آن را می شناسند، همه مسائل را ناشی از برخورد با تمدن غرب و سیاست حاکمانی می دانستند که از این تمدن پیروی می کردند. این گروه را غرب ستیز و تجدد ستیز خوانده اند و نوع مطالعاتشان را نوعی "شرق شناسی وارونه". محققی در این باره می نویسد:

. . . این دگرشناسی و خودشناسی در میان اندیشمندان ما با توسل به همان ابزار و مفاهیم اندیشه غربیان و یا مطالعات شرقشناسان صورت می پذیرد. برای اثبات بحران غرب و از خود بیگانگی انسان غربی بارها به کتاب انحطاط غرب از اُسوالد اشپنگلر و یا نوشته های



آندره مالرو، آلبر کامو، هربرت مارکوزه، آرنولد توین بی، ارنست یونگر و هایدگر اشاره می‌کنند، و برای نشان دادن جلال و عظمت گذشته ایران و اسلام نیز به نوشته های ادوارد براون، فیتزجرالد، هانری کرین، گیب، لویی ماسینیون و پژوهش های باستان شناسان غربی در باب کتیبه های بیستون و ویرانه های تخت جمشید روی می آورند. در توجیه کار نخست می‌گویند که اینان خود از درون سنت اندیشه غرب بیرون آمده اند و از این رو به کم و کاستی های آن بیش از ما آگاهند، و در توجیه آن کار دوم استدلال می‌کنند که نمی‌توان منکر دانش و دقت علمی و روح پژوهشگر این اندیشمندان شد. از صفات خدایی و ملکوتی "شرق مادر" و بخشش های فکری بسیار آن به مغرب زمین سخن می‌رانند، اما در عمل دل‌باخته دستاوردهای بی‌شمار غربند. از قدمت حجره ها و مدارس قدیم ایران یاد می‌کنند ولی مدارک علمی سوربن و کمبریج و هاروارد را چیزی دیگری دانند. به عبارت دیگر، شرق شناسی وارونه، برخلاف ادعای آن، بر بنیاد جداگانه‌ای از اندیشه متکی نیست، بلکه بنیاد آن بر همان مفاهیمی است که از دانش مدرن آموخته است.<sup>۱۱</sup>

فهرست روشنفکرانی که در این زمینه ها رساله و مقاله نوشتند بدون آنکه نیازی به مطالعه و تتبع قبلی احساس کنند طوماری بلند را تشکیل می‌دهد. گروهی از آنان، که بیشتر از انشعابیون نیروی سوومی بودند، به سوسیالیسمی ملی‌گرا تمایل داشتند و گروهی جهان سوومی بودند که بعداً یا "هایدگری" شدند و یا اسلام‌گرا. همه برای دردهای جامعه ایران نسخه نوشتند در ترویج بازگشت به گذشته، بازگشت به خود، بازگشت به کلیت اسلامی و حتی بازگشت به روستا و طبیعت. در دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، اندیشه ترقی و شوق تأسیس جامعه ای مدرن وجه مشترک تفکر روشنفکران بود اما از سال های دهه ۱۳۴۰ به بعد دوران "بازگشت" آغاز شد با نوعی فرهنگ سیاسی و نظام ارزشی درضدیت با غرب و با تجددخواهی، نوعی فرهنگ رمانتیک که ماجرای فرار از شهرها و بازگشت به روستا در آلمان را به یاد می‌آورد.

روشنفکران برای مبارزه با غرب‌زدگی به فکر زنده کردن سنت های روستائی افتادند. صمد بهرنگی به همه جنبه های روستا و روستانشینی جنبه آرمانی داد و آنرا در تقابل با شهر بزرگ و پایتخت نشینی نشاناد. در آثار آل احمد تمام قدرت کلام رمانتیک به کار گرفته شد تا ماشین و شهرنشینی سمبل هجوم غرب و تمام بدی ها شناسانده شود. تک نگاری روستاهائی که زندگی آرام وصفای سنتی خود را از دست داده بودند معمول شد. به گفته نویسنده ای این تک نگاری ها خود نوعی "مکاشفه روستائی" بود.<sup>۱۲</sup> رمانتیزه کردن گذشته، اسطوره سازی از گذشته و کشف و تجدید حیات مفاهیم و روابط سنتی سبب قوت دین شد و

گرایش های اسلامی در مباحث و مطالعات اجتماعی جایی ویژه یافت و عده ای از نویسندگان با اتکاء به تفکر ضد تجدد در جامعه، زمینه را برای تأسیس نوعی جامعه شناسی اسلامی و جستجوی راه حل های اسلامی برای مسائل اجتماعی فراهم آوردند. علی شریعتی، مرتضی مطهری، و جلال آل احمد، بر پایه برخی از آثارش، در زمره این گروه از نویسندگان بودند.

در همان حال که پیروان گرایش های یاد شده در بالا در بحث تمام ناشدنی "بازگشت به خود" و یا "رهائی" از خود بودند گروه تکنوکرات های اقتصاددان و برنامه ریز برنامه های پنجساله توسعه اقتصادی ایران را طرح ریزی و اجرا می کردند. زمینه های اصلی برنامه عمرانی از جمله عبارت بود از کشاورزی، صنایع، معادن، ارتباطات و امور اجتماعی، آموزش و بهداشت. دفتر اقتصادی سازمان برنامه مامور تهیه این برنامه ها بود و هیأت مشاوران دانشگاه هاروارد (Harvard Advisory Group) در سال های نخست برنامه ریزی در این دفتر با ایرانیان متخصص که جملگی از آمریکا آمده بودند همکاری می کردند. هدف "رشد" اقتصادی بود و سرمایه گزاری ها بیشتر متمرکز بر کشاورزی و سدسازی و راه و صنایع. به امور اجتماعی و رفاه و فرهنگ تنها اشاره ای می شد. گرایش اقتصاد محض حکمفرما بود و بر علوم اجتماعی به معنای اخص کلمه، و در نتیجه به مسئله "توسعه"، اهمیتی داده نمی شد.

\*\*\*

در سال های پس از جنگ بین الملل دوّم "نظریه مدرنیزاسیون" به عنوان یک مدل اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی برای توسعه، طرفداران بسیار پیدا کرد. در آن زمان چند اصل کلی مورد قبول غالب اقتصاد دانان بود و این نظریه با آن اصول هماهنگی داشت. نخست آنکه براساس برداشت تک خطی از تاریخ فرض بر آن بود که همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحل بگذرند که کشورهای پیشرفته طی کرده بودند و با همان اهداف. دوّم آنکه حاصل چنین روندی نیل به ویژگی هایی است که سازنده جوامع پیشرفته بوده اند مانند روحیه ابتکار و نوآوری، جستجوی سود، نیل به موفقیت شخصی در امور، اعتقاد به دموکراسی و اعتقاد به جدائی دین از حکومت. و سوّم اعتقاد به کاربرد صحیح ابزار سیاست اقتصادی که لزوماً جوامع را به این اهداف خواهد رساند.

نظریه مدرنیزاسیون دیدی دو قطبی نسبت به جهان دارد و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می دهد و بی آنکه تعریف جامعی ارائه دهد جوامع



غربی را مدرن می شناسد و جوامع جهان سوم را پای بند سنت معرفی می کند. طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می کنند. این موانع از جمله عبارت‌اند از وجود نهادها و نظام‌های ارزشی کهن، افزایش شتابان جمعیت، عدم کارآئی دستگاه‌ها، عدم مشارکت مردم در امور، و وجود اعتقادات خاص. بدینسان، نظریهٔ مدرنیزاسیون در جستجوی "دلایل درونی" برای توجیه عقب ماندگی است. دانیل لرنر، جامعه شناس آمریکایی از هواداران این نظریه بود و نوشته‌های او در آن زمان شهرت بسیار یافت. همزمان با او راستو، اقتصاد دان امریکائی، نیز نظریهٔ خود را ارائه داد. به عقیده او "رشد" حاصل گذار از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی و سرانجام نیل به "جامعهٔ فراوانی" است. به عقیدهٔ او در فرآیند رشد پنج مرحله می توان تشخیص داد: جامعهٔ سنتی، مرحلهٔ پیش از خیز اقتصادی، مرحلهٔ خیز اقتصادی، مرحلهٔ کمال و مرحلهٔ مصرف عام. در نظر راستو این پنج مرحله بسان پنج ایستگاه راه آهن‌اند که قطار توسعه ناگزیر باید از آنها بگذرد و البته مرحلهٔ "خیز" مهم ترین این مراحل است. این نظریه درعین حال به عنوان یک تئوری تغییر اجتماعی، یک تئوری عمومی تاریخ دوران‌های جدید عرضه شد.<sup>۲۱</sup>

در همین دوران، و در برابر نظریهٔ "مدرنیزاسیون" و به عنوان عکس العملی به آن، "نظریهٔ وابستگی" مطرح شد. این نظریه نیز دیدگاهی دوقطبی دارد: کشورهای صنعتی، "مرکز" را تشکیل می‌دهند و کشورهای غیرصنعتی "پیرامون" را. مرکز پیرامون را به سود خود استثمار می‌کند و تا زمانی که تسلط خود را حفظ کند کشورهای پیرامون به سختی خواهند توانست توسعه ای مستقل داشته باشند. اما در این نظریه، برخلاف نظریهٔ قبلی، موانع درونی مانع توسعه نیستند و تأخر رشد اقتصادی کشورهای جهان سوم ارتباطی با ویژگی‌های سنتی و نهادها و نظام‌های آموزشی آنها ندارد بلکه ناشی از روابط استعماری مرکز با پیرامون است و بنابراین توسعه نیافتگی را باید ناشی از "موانع برونی" دانست.

در آن دوران، اکثر کشورهای درحال توسعه، بدون آنکه صریحاً اعلام کنند، برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی خود را براساس نظریه مدرنیزاسیون بنا نهادند و رشد اقتصادی هدف قرار گرفت، یعنی رشد کمتی که حاصلش بالا رفتن درآمد ملی بود، به این امید که این رشد تحول کیفی جامعه را در پی داشته باشد. ولی همواره چنین نشد و این گونه رشد به افزایش نابرابری درآمدها انجامید. همانگونه که اشاره کردیم، برنامه ریزان ایران نیز کم و بیش به این نظریه گرایش داشتند و بنابراین طرز تفکر آنها با اهداف محققان مؤسسه مطالعات اجتماعی متفاوت بود.

درگیرو دار این گرایش ها و بحث ها و در چنین جوّ فکری، پژوهش دربارهٔ جامعهٔ ایران از سال ۱۹۵۸ در مؤسسه مطالعات اجتماعی آغاز شد و ادامه یافت. با این که محققان هریک عقاید سیاسی و ایدئولوژی های خاص خود را داشتند، و برخی از آنها در مبارزات سیاسی نیز شرکت می کردند، اما بی آنکه بر زبان آورند در ضرورت نیامیختن علم و سیاست هم رأی بودند. عقاید متفاوت بود اما شور و شوق تحقیق آنها را به هم پیوند می داد. فرصت آن نشد که مؤسسه پایگاهی برای یک مکتب تفکر شود، اما این امکان فراهم شد که جماعتی به سوی تفکر دربارهٔ واقعیت های اجتماعی رو آورند و با روش های علمی هدف خویش را تعقیب کنند. شاید بتوان گفت که جملگی محققان مؤسسه به چند اصل معتقد بودند. یکم، لزوم شناخت جامعهٔ ایران از طریق مطالعهٔ مستقیم با بهره گیری از روش های علوم اجتماعی. دوم، استفاده از نتایج این تحقیقات برای کمک به توسعه و مدرنیزاسیون ایران. سوم، اعتقاد به علوم اجتماعی بدون پیروی کورکورانه از همه روش های این علوم در مطالعهٔ جامعهٔ ایران.

محققان مؤسسه در عین حال علاقمند به دنبال کردن تحولات تئوریک نظریهٔ توسعه بودند. در آغاز سال های دههٔ ۱۳۵۰ نظریهٔ "توسعه درون زا" مطرح شد، به معنای فراهم آوردن وسایل رفاه جامعه از طریق تشخیص نیازهای واقعی آن و استفاده از قابلیت های خلاقه مردم و بهره گیری از علم و فن جدید. توسعهٔ درون زا توسعه ای است خودمدار اما این به معنای بازگشت به گذشته و یا عزلت و انزوا در جهان امروز نیست بلکه مفهوم آن تکیه به خود و تطبیق تجربیات دیگران با تجربیات فرهنگ خودی است.

محققان مؤسسه همواره بُعد فرهنگی مسائل را در نظر داشتند و از دههٔ ۱۳۴۰ به بعد، که اندک اندک جامعه شناسی دینامیک ژرژبالاندیه مطرح شد، آگاهانه و یا درعمل معتقد شدند که جوامع تحت تأثیر روابط خود با جوامع دیگراند. بنابراین، باید دینامیک درون و برون جوامع و روابط متقابل آنها را شناخت و تنها به بررسی تضادّی ساده میان جامعهٔ سنتی و جامعهٔ مدرن قناعت نکرد. در هر مورد خاص باید پی برد که چگونه نظام سنتی، بی آن که موجودیت خود را از دست دهد، تحول می یابد. چنین طرز تفکری هم از ذهنیت کسانی که هنوز به نظریهٔ دو قطبی اعتقاد داشتند بسیار دور بود و هم از قالب فکری آنان که توسعه را توطئه ای غربی می دانستند و مبلغ نوعی "فن هراسی" (technophobie) بودند. همان گونه که انتظار می رفت کسانی به انتقاد از روش کار مدرستان و محققان علوم اجتماعی دانشگاهی پرداختند و، اگر از آنچه جنبهٔ



شخصی داشت بگذریم، سخنشان این بود که «در ایران علوم اجتماعی دنباله روی نمونه‌های غربی است و علوم غربی هم در خدمت استعمار.» بدیهی است که گرچه چنین سخنی ناشی از ناآگاهی گوینده است ای‌نا به طور غیرمستقیم مسئله‌ای را مطرح می‌کند که شایسته بحث و گفتگو است و آن موضوع تطبیق علوم اجتماعی غربی است با وضع اجتماعی و فرهنگی جوامع گوناگون غیرغربی.

### علوم اجتماعی و گوناگونی فرهنگ‌ها

علوم اجتماعی در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپای غربی ریشه دواند و سپس در نیمه اول قرن بیستم در همانجا و نیز در آمریکای شمالی توسعه یافت. در سال‌های پس از جنگ بین‌المللی دوم و آغاز دوران توسعه در کشورهای جهان سوم توقع آن بود که این علوم به کار کشورهای جهان سوم نیز بیاید و آنها را در راه توسعه یاری کند. ای‌نا، دربرخی موارد برنامه ریزی‌های توسعه که با روش‌های این علوم فراهم شده بود دچار شکست شد. علوم اجتماعی استوار بر تفکر اروپائی و واقعیت‌های اجتماعی این قاره امکان تطبیق با تمدن‌های دیگر را نیافت و حتی ممالک متحده امریکای شمالی تنها با اختراع و ابتکار روش‌های تازه و جهت‌گیری‌های خاص خود توانست این علوم را با واقعیت‌های جامعه امریکائی تطبیق دهد.

در کشورهای جهان سوم این علوم عامل وابستگی و ایجاد از خودبیگانگی شناخته شد و خصوصاً "مردم‌شناسی" در کنار "شرق‌شناسی" و "آفریقا شناسی" یعنی دانش‌های "استعماری" قرار گرفت و حتی از "اسارت ذهنی" جامعه شناسان جهان سوم سخن به میان آمد و گفته شد که این "ذهن اسیر" قدرت خلاقه برای طرح مسائل اساسی ندارد، جامعه خود را نمی‌شناسد و کار او محدود است به گردآوری داده‌ها و تفسیرمقدماتی آن‌ها، یعنی درواقع یک نوع "حسابداری اجتماعی".<sup>۲۲</sup> چنین مباحثی نه تنها از طرف مخالفین غرب مطرح می‌شد بلکه گروهی از روشنفکران نیز چنین میندیشیدند و دولت‌ها نیز که میانه خوبی با این علوم نداشتند، جامعه شناسان را مزاحم خود می‌شناختند.

بنابراین، اندک اندک این پرسش مطرح شد که در برابر ناتوانی، و یا لااقل ناتوانی نسبی، این علوم در تجزیه و تحلیل جوامع در حال توسعه چه باید کرد؟ گروهی معتقد بودند که هر جامعه‌ای باید به فراخور حال خود در پایه ریزی علوم اجتماعی ملی بکوشد و تقلید صرف و انتقال علوم اجتماعی غربی به جوامع دیگر حاصلی ندارد. اما جماعتی دیگر، به درستی، اعتقاد داشتند که علم مطلق

است و بنابراین نمی توان از جامعه شناسی های ملی مختلف سخن گفت و در فکر بنیان گذاری جامعه شناسی هندی و عرب و اسلامی و غیره بود. آنچه می توان پذیرفت آنست که جامعه شناسان در هر جامعه ای "ممیزات" جامعه خود را بشناسند، به فرهنگ ملی ارج نهند و در صدد تطبیق علوم اجتماعی با شرایط خاص جامعه خود باشند. این ممیزات ممکن است برداشت خاص جامعه ای از مفهوم زمان و مکان باشد و یا شیوه بهره برداری در کشاورزی و مانند آن ها. به سخن دیگر، باید در پی تلفیقی (synthese) میان "درون" و "برون" بود و گرنه پایه ریزی علوم اجتماعی متعدد و یا علوم اجتماعی جهان سوئی باز هم موجب جدائی دو جهان خواهد شد و شکل نوعی استعمار جدید را به خود خواهد گرفت.

با قبول اصل مطلق بودن علوم اجتماعی، باید بر تجربه تاریخی و خصوصیات فرهنگی هر جامعه ای نیز توجه کنیم، نیازها را بشناسیم و از جهت گیری های تازه بیم نداشته باشیم. از این طریق است که جامعه شناسان جهان سوم می توانند نقش مهمی در تکمیل و توسعه علوم اجتماعی داشته باشند. حتی قرائت تازه ای از نظریه های علوم اجتماعی نیز کار درست و لازمی است. پیدائی علمی تازه را، که تلفیقی میان جامعه شناسی و مردم نگاری (ethno-sociologie) است، و یا توجه یونسکو به موضوع علوم اجتماعی منطقه ای را، باید از جمله گام هایی دانست که در این راه برداشته شده است.

هنگامی که گفته می شود علوم اجتماعی موجود غربی و استعماری است آیا مراد آنست که باید یک جامعه شناسی و یا مردم شناسی ایرانی به وجود آورد؟ به گمان من همان گونه که جامعه شناسی عرب و هندی و اسلامی پایه و اساسی ندارد جامعه شناسی ایرانی نیز خیالی واهی بیش نیست. برخی از اندیشمندان عرب برآنند که چون ابن خلدون در چند قرن قبل مقدمه را نوشته است بنابراین جامعه شناسی عرب وجود دارد و یابعضی از ایرانیان معتقدند که چون ابوریحان بیرونی هزار سال پیش کتاب *تحقیق ممالهند* را درباره جامعه هند تألیف کرده است بنابراین مردم شناسی ایرانی سابقه ای هزارساله دارد.

با این همه، تأکید بر این نکته ضروری است که با ژرف نگری در فرهنگ و تاریخ خود می توانیم بعضی تعاریف، مفاهیم و مقولات را که در نهادهای اجتماعی و یا اندیشه تاریخی ماریشه دارند بیابیم و در تجزیه و تحلیل جامعه امروزی ایران از آنها بهره گیریم. به عنوان نمونه، عرب ها توانسته اند مفاهیمی چون "بدویت" "حضارت"، "عصبیت" و "علم عمران" را از مقدمه ابن خلدون بگیرند و در مباحث امروزی خود به کار برند و یا با بهره گیری از مفاهیم "اصالت" و "تلفیق"



و "یا" نسب و حسب" و "اصل و فصل" و مانند آنها بحث خود درباره هویت و رابطه با تمدن غرب را بارورتر کنند. همین شیوه در بحث مفصلی که در باره سنت وجود دارد به کار برده شده. برخی از فلاسفه عرب چون الجابری<sup>۲۳</sup> دوگانگی میان سنت و تجدد را قبول ندارند و در جستجوی راه حل فلسفی و بی سابقه‌ای از مدرنیته عرب برآمده اند. در این زمینه، ما نیز می توانیم از گنجینه "اجتماعیات" و "اخلاقیات" خود مدد بگیریم. مراد از اجتماعیات مجموعه اطلاعاتی است که در طول قرون و از طریق منابع کتبی در دسترس ما قرار گرفته است از قبیل متون ادبی و تاریخی و کتاب های اخلاق و سیاست و یا دیوان شعرا و یا اسناد پراکنده تاریخ اجتماعی چون قباله ها، فرمان ها، وقف نامه ها، فتوت نامه ها و یا منابع شفاهی فرهنگ عامه. این منابع، از جمله تاریخ و جغرافیای محلی، گاه درباره چگونگی زندگی در گذشته اطلاعاتی می دهند و گاه ما را از ساختارها و نهادهائی که هنوز کم و بیش زنده اند، از قبیل ازدواج، خانواده و حکومت آگاه می کنند. به موازات اجتماعیات "اخلاقیات" نیز جای ارزنده ای دارد. اخلاقیات در دوران پیش از اسلام و قرون اولیه اسلامی تحت عنوان پند و اندرز و حکایت و حکمت و نصیحت آمده است و به ویژه در کتب اخلاق و یا دیوان شاعران بزرگ ایران به چشم می خورد.

فوشه کور، استاد ایران شناس فرانسوی، این منابع را به سه دسته تقسیم کرده است. اندرزنامه ها؛ رسالات اخلاقی سنتی، همانند *اخلاق ناصری* یا *کیمیای سعادت*؛ و بالاخره آنچه را که مرآت الامرا خوانده اند یعنی رسالاتی که با خواندن آن امیر بداند چگونه مملکتداری کند، حکومت درست کدام است و خصوصاً معنای عدالت چیست، مانند *سیاست نامه* یا *قابوسنامه*<sup>۲۴</sup> «به هر حال، در این اندرزنامه ها به همه امور اخلاقی، خواه فردی و خواه اجتماعی، و حتی به وظایفی که هر دسته از پیشه وران و دبیران و کارگزاران دولتی و سپاهیان و پادشاهان و وزیران و ندیمان شان دارند توجه شده است»<sup>۲۵</sup> و هم چنین به همه آداب زندگی فرد، حتی به آداب جامه پوشیدن و شراب خوردن و نکاح کردن و گرمابه رفتن او. در چنین منابعی است که به متون پرمایه ای در زمینه حکمت عملی و زمینه های اصلی آن یعنی اخلاق شخصی، تدبیر منزل و سیاست بطن برمی خوریم. بدینسان، گاه اجتماعیات و اخلاقیات ایرانی درهم می آمیزد و مظاهر اوضاع اجتماعی در طول زمان با ارزش های برتر<sup>۲۶</sup> جامعه و دستورات اخلاقی در ارتباط قرار می گیرد.

راه دیگر برای آگاهی از برخی ساختارها و نهادهای کهن و درعین حال زنده جامعه - مانند "بنه" و "نسق" و "آواره" (نوعی تعاون روستائی در تولید و

توزیع شیر) و تشکیلات صنفی و نظام خویشاوندی- مطالعه مستقیم شهر و روستا و ایل براساس روش های علوم اجتماعی جدید است. اهمیت شناخت اجتماعیات تنها در تهیه تاریخ تحول اجتماعی و سیر اندیشه اجتماعی در ایران نهفته نیست. بلکه، برای تطبیق علوم اجتماعی جدید با واقعیات فرهنگی ایران نیز می توان از اجتماعیات بهره گرفت و با یاری آن جامعه امروز را تجزیه و تحلیل کرد و بدینسان به علوم اجتماعی بُعد فرهنگ ایرانی داد. به سخن دیگر، باید آنچه را ابوریحان بیرونی "مميزات" یک جامعه می داند بشناسیم و سپس قرائت تازه ای از تفکر و سنت خود عرضه کنیم.

لزوم توجه به حوزه فرهنگی وسیعی نیز که جامعه ما را در برگرفته است نباید از نظرها دور شود. این حوزه فرهنگی که همه سرزمین های میان رود نیل و رود سند را در برمی گیرد و شامل سه "فضای فرهنگی" ایرانی و ترک و عرب است از قرن هجدهم در برخورد با تمدن غرب بوده. جوامع ترک و عرب پیش از ایران با تجدد غرب و اندیشه اجتماعی آن آشنا شده اند. جامعه شناسان و فلاسفه آنها زودتر و جدی تر از ما به شناختن تمدن غرب همت گماشته اند و، در جستجوی تلفیقی میان فرهنگ خود و آن تمدن، با ژرف نگری به مطالعه فرهنگ خود پرداخته اند. ما از تجربه های این ملل بی نیاز نیستیم و "گفتگویی" میان ما و آنها، همانگونه که در گذشته وجود داشته است، بسیار مغتنم خواهد بود.

بهتر آن که سخن را با نوشته ای از حمید عنایت در همین زمینه به پایان بریم:

یکی از کمبودهای اساسی محیط فکری ما در ظرف نیم قرن اخیر، بی خبری از جریان های فکری کشور های همسایه است. . . در بیست سال اخیر در ایران، از تأثیر فرهنگ غرب بر فرهنگ ملی و غربزدگی ایرانیان سخن بسیار گفته شده است. . . ولی چیزی که در پژوهش های نویسندگان ما اغلب ناگفته مانده آزموده های ملت هائی بوده است که وضعی همانند ما در گذشته نزدیک داشته اند و زودتر از ما با فرهنگ غرب ارتباط پیدا کردند و در پاره ای موارد نیز مبانی آن را با دیدی انتقادی تر از ما دریافتند. آگاهی از داوری های نویسندگان این ملت ها در زمینه تمدن و فرهنگ غرب. . . می تواند دست کم معیار واقع بینانه تری در بحث ها به دست ما دهد تا بازگویی سخنان اشنپنگلر و توین بی و هایدگر و مارکوزه و جز اینان . . . . غربزدگی نه در ترجمه درست آثار بزرگ فرهنگ غربی بلکه در آشنائی ناقص با آنها و تقلید دزدانه از سرمشق های فکری غرب با "برچسب" ملی در چاره اندیشی های سیاسی و اجتماعی است.



## پانویست‌ها:

۱. دربارهٔ پیشگامان مباحث اجتماعی نخست باید به ملکم خان اشاره کرد که برای اولین بار از برخورد با تمدن غرب و لزوم اخذ آن سخن گفت و راه اصلاحات حکومتی و اجتماعی را نشان داد. دیگر فتحعلی آخوندزاده است که به بحثی مفصل دربارهٔ پرتستان‌سیسم اسلامی و نیز مسئلهٔ زن و زناشویی در اسلام پرداخت و پس از او طالبوف که در آثارش از علم و تربیت در غرب بحث کرد و کوشید تا علم جدید را به صورت ساده‌ای به ایرانیان بشناساند. میرزا آقاخان کرمانی نیز که با آثار ژان ژاک روسو و منتسکیو و آگوست کنت و شاید هم لاک و هابز آشنائی داشته در آثار خود در زمینهٔ تحولات اجتماعی، سوسیالیسم، ناسیونالیسم ایرانی به بحثی گسترده پرداخت.
۲. در زمینهٔ آشنا کردن گروه‌های وسیع‌تری از مردم به مباحث اجتماعی و اصطلاحات و تعاریف مربوط به آن‌ها، روزنامه‌ها و مجلاتی از قبیل *ایران نو*، *صوفا سرافیل*، *قانون* (لندن) *جبل‌المتین* (کلکته)، *اختر و شمس* و *سروش* (اسلامبول) *چهره نما* و *پرویش و حکمت* (قاهره) و بالاخره *مجلات ماهه*، *ایران‌شهر* و *نامه فرنگستان علم و هنر* (برلن)، نقشی عمده داشتند. این نشریه‌ها بیشتر به همت بازرگانان در شهرهای بزرگ ایران پخش می‌شدند.
۳. ن. ک. به: بازیل نیکی‌تین، «مضامین اجتماعی در ادب جدید ایران» ترجمه جلال ستاری، *آینده*، سال هشتم، شماره دهم. از پیشگامان ادبیات اجتماعی این دوران باید از مشفق کاظمی و مجتهد حجازی در سال‌های نخست و از جمال زاده، صادق هدایت، بزرگ علوی، محمد مسعود و صادق چوبک در سال‌های بعد نام برد.
۴. از جمله: غلامحسین صدیقی، احسان نراقی، شاپور راسخ، جمشید بهنام، خسرو خسروی، نادر افشار نادری، فیروز توفیق، مهدی امانی، اسعد نظامی، مهدی ثریا، مرتضی کتبی، باقر ساروخانی، ژاکلین توبا، ویدا ناصحی، غلام عباس توسلی، سیاوش امینی، فرنگیس اردلان، ظفردخت اردلان، حسین ادیبی، محمود روح الامینی، عبدالحسین نیک‌گهر، کاظم ایزدی، اسکوتی، حشمت طبیبی، فرهنگ قائم مقامی.
۵. از میان این آثار: احسان نراقی، *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*؛ هانری ماندرا، *مقدمت جامعه‌شناسی* ترجمه باقر پرهام؛ ساموئل کینگ، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی؛ ویلیام جی. گود، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدا ناصحی؛ ژان کازنو، *مردم‌شناسی*، ترجمه ثریا شیبانی؛ جمشید بهنام، *جمعیت‌شناسی عمومی*؛ مهدی امانی، *جمعیت‌شناسی تحلیلی*؛ امیل دورکیم، *قواعد روش جامعه‌شناسی و مورس هالبکس*، *طرح روان‌شناسی طبقات اجتماعی*، هر دو کتاب ترجمهٔ علی محمد کاردان؛ نیم کف و آگیرن، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور. کتاب اخیر روزگاری یکی از کتب درسی متعارف آمریکائی بود و به سختی در زمرهٔ ادبیات رادیکال و حتی بالنسبه رادیکال جای داشت. انا، همین کتاب، به خاطر جو سیاسی خاص آن زمان، در نظر بخشی از خوانندگان ایرانی یکی از متون عمدهٔ ادبیات مبارزاتی به شمار می‌آمد. در این باره ن. ک. به: علی قیصری، «حقیقت و روش در تاریخ‌نگاری و علوم انسانی معاصر» *گفتگو*، شماره ۱۳، پائیز ۱۳۷۵.
۶. آثار زیر از جملهٔ این گونه تحقیقات بودند: شاپور راسخ و جمشید بهنام، *مقدمه بر جامعه‌شناسی*

ایران؛ احمد اشرف، *موانع رشد سرمایه داری در ایران؛ خسرو خسروی، جامعه شناسی روستایی ایران؛ و جواد صفی نژاد، ده طالب آباد.*

۷. از جمله این گونه تحقیقات: جلال آل احمد، *تات نشین های بلوک زهرا و اورازان؛ سیروس طاهباز، یوش، پورکریم، فشنک، غلامحسین ساعدی، اهل هوا و ده اینچی.*

۸. اعضاء ثابت این بخش عبارت بودند از خسرو خسروی، مصطفی ازکیبا، علی اکبر نیک خلق.

۹. اعضاء ثابت این بخش عبارت بودند از: نادر افشار نادری، هوشنگ کشاورز، الویا افشار نادری، جواد صفی نژاد، ورجاوند.

۱۰. اعضاء ثابت این بخش عبارت بودند از: پل ویبی، باقر پرهام، حق شنو، ابوالحسن بنی صدر، حسن حبیبی، کاظم ایزدی.

۱۱. اعضاء ثابت بخش عبارت بودند از کلود شاستلان، مهدی امانی، جمشید بهنام، زنجانی.

۱۲. اعضاء ثابت بخش جامعه شناسی تطبیقی عبارت بودند از ژاکلین توپا، سیمین اقبهی، شیردخت زیارتی و اعضاء ثابت بخش روانشناسی اجتماعی عبارت بودند از ویدا ناصحی، بیژن کشمیری و سلطان بتول محمدی.

۱۳. محققان دانشگاه پهلوی عبارت بودند از جمشید مؤمنی، پایدار فر و نیز اسمعیل عجمی و در دانشگاه اصفهان دکتر سرام.

۱۴. از محققان بخش فرهنگ عامه وزارت فرهنگ و هنر باید از هوشنگ پور کریم و علی بلوکباشی نام برد.

۱۵. ناصر نیرمجتدی، ثریا شیبانی، چنگیز پهلوان و جمشید بهنام اعضاء این گروه بودند.

۱۶. بحث در باره شرق شناسی هنوز در دوران مورد بررسی این نوشته آغاز نشده بود. تنها در دهه های اخیر است که برخی از نویسندگان و روشنفکران خارجی و ایرانی به انتقاد از این رشته برخاسته اند و آن را دانش خاص غربیان می دانند که بیشتر به قصد تحکیم سلطه فکری غرب بر شرق، و زندانی کردن شرقیان در گذشته خود، پا گرفته است. اینان حتی مطالعات مردم شناسی را بخشی از یک توطئه امپریالیستی بر ضد ملل آسیا و آفریقای دانند و چه بسا گمان می برند که همه شرق شناسان یا بیشترشان از مأموران دستگاه های جاسوسی کشورهای غربی بوده اند. به گمان مخالفان، که بیشتر بر آراء ادوارد سعید نویسنده فلسطینی الاصل تکیه می کنند، شرق شناسی میان سرشت فرهنگ ها و مردمان شرق و غرب تفاوتی بنیادی قائل است. برای بررسی فشرده ای در باره مقوله غرب زدگی و شرق شناسی در ایران معاصر ن. ک. به: م. تیوا، «تقابل شرق و غرب»، *کنکاش*، دفتر ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، صص ۴۷-۱۱.

۱۷. منابع عمده معرفت این گرایش عبارت اند از: *دیاکونوف، تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز؛

ای. پ. پطروشفسکی، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول و نیز تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم* ترجمه کریم کشاورز، احسان طبری، *فروپاشی نظام ستی وزایش سرمایه داری در ایران* و نیز *جامعه ایران در دوران رضا شاه.*

۱۸. از جمله ن. ک. به: مصطفی شفاتیان، *انقلاب جنگل؛ بیژن جزنی، طرح جامعه شناسی ایران و*

*مبانی استراتژی جنبش انقلابی.*



۱۹. مهرزاد بروجردی، «غربزدگی و شرق شناسی وارونه»، *ایران نامه*، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، ص ۳۷۹.
۲۰. علی آشتیانی، «جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، *نگاش*، دفتر ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، ص ۱۲۲.
۲۱. ن. ک. به:
- Daniel Lerner, *The Passing of the Traditional Society, Modernizing the Middle East*, Free Press, 1958; W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, 1960.
۲۲. ن. ک. به:
- S. H. Alata, "Esprit captif et developpement créative," in *Revue internationale sciences sociales*, 1974, no.4
۲۳. ن. ک. به:
- M. A. Jaberī, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, Decouvert, 1995.
۲۴. ن. ک. به:
- Charles de Fouchécour, *Moralia*, Institut Francais de recherche en Iran, Paris, 1986.
۲۵. ذبیح الله صفا، «اندرز»، *ایران نامه*، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۳۹۶.
۲۶. حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، شرکت کتاب های جیبی، ۲۵۳۶. برای بحث های کلی تر در این زمینه ن. ک. به:
- Hamid Enayat, "The State of Social Sciences in Iran," *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 8, No. 3, October 1974; Ehsan Naraghi, "Signification et portée des recherches sur la société en Iran," *Information*, Decembre 1968.

## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن فغفوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آیتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه سید ولی رضا نصر

۳۳۹

کتاب ها و نشریات رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی



کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

### جایگاه علما در حکومت قاجار

پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دوره قاجار اهمیت دوباره یافت. رویدادهای سیاسی-مذهبی این دوره که در مدرن گرایی عصر پهلوی رنگ باخته بودند، از نو چهره نمودند تا سیر پنهان و چگونگی بازگشت سنت را در ایران توضیح دهند. حادثه مهم عصر قاجار- در نگاه کنونی- رویکرد علما و روحانیون به سیاست است که شکل تازه ای به ساخت اقتدار سیاسی در ایران داد. علمای این عصر نه تنها حق اقتدار جدیدی برای خود مطرح ساختند، بلکه به اتکالی نیروی شهری تازه نظام یافته ای از شیعیان عملاً به آن دست یافتند. این نیرو که بر مدار مراسم مذهبی تازه گسترش یافته "عزاداری و زیارت" انسجام گرفته بود، توانست اقتدار علما را در رویا رویی های سهمگینشان با صوفیه، شیخیه، بابیه، و سر انجام تجدیدطلبان، حفظ کند. به علاوه همین نیرو بود که موجب رونق حوزه های علمیه و شبکه مالی آنها شد، و فرمانبری مطلق آنان از حوزه ها انگیزه نهادی کردن "تقلید" و "مرجعیت" به وسیله علما گردید. آن نیز به نوبه خود دروازه دیگری را برای ورود مراجع به عرصه سیاست از طریق صدور فتاوی "تحریم، تکفیر و جهاد"

\* استاد حقوق در «مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی» در کوالالمپور، مالزی.



گشود. این مقاله که عهده دار بازنگری درچند و چون اقتدار علماست، بحث خود را از تشیع عامیانه بعد از صفوی می آغازد و پس از بررسی چگونگی رشد خمس و پیدایش مرجعیت و تقلید به تحلیل جایگاه علما در ساخت حکومت عصر قاجار می پردازد.

\* \* \*

مراسم زیارت و عزاداری دراوان قاجار چنان رواج و رونق گرفت و در اخلاق اجتماعی مردم و شکل بندی نیروهای تازه چنان اثر گذاشت که باید آنرا دوره تازه ای از تشیع عامه گرا بدانیم. این تشیع با شیعه تندگرای سده های سوم و چهارم هجری و هم چنین با عامی گری افراطی شیعیان قزلباش تفاوت دارد. فرق اساسی این یک با آن دو همان پیوند استوار شیعه عزاداران با فقها چه اصولی و چه اخباری است. غلاة اولیّه با مخالفت جدی علمای اصولی چون شیخ مفید (۴۱۳ هـ) و پیروانش روبرو بودند و غلاة قزلباش نیز کاری به علما نداشتند. حال آنکه عوام گرایی شیعه متأخر با همفکری علما پایه و مایه گرفت. فقها با فارسی نویسی و خلاصه کردن فقه از یک سو به تعمیم اصول تقلید و اجتهاد کوشیدند و از سوی دیگر با پر و بال دادن به مراسم زیارت و شعائر عزاداری تقریباً همه جنبه های روحانی و آیینی شیعیان را در اختیار خود گرفتند و، به طوری که خواهیم دید، از همان ابتدا دست صوفیّه و اهل عرفان را در برآورد نیازهای معنوی شیعیان کوتاه کردند.

بنیانگذار عوام گرایی فقهی این دوره ملامحمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ هـ) است. البته او از زمینه مساعدی که فقهای دیگر چون شیخ علی کرکی (م ۱۰۴۰ هـ) ابن ابی جمهور و ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ) فراهم کرده بودند، سودبرد. ولی کار همه آنها با آنچه مجلسی از نظر حجم کار و پیشبرد عوام گرایی کرد قابل مقایسه نیست. از مجلسی ۵۹ کتاب و چندین نامه و اجازه در دست داریم. وی، افزون بر شیخ الاسلامی اصفهان، به صوفی گشی، سنی براندازی و اقلیت (دینی) آزاری نیز شهره بود. پشتکار مجلسی در جمع آوری و بازسازی منابع حدیثی شیعه، هم چنین فارسی نویسی و رساله نگاری به سبک سوال و جواب در خور توجه است. ولی آنچه بیشتر به چشم می خورد و نمی تواند ناگفته بماند سیاستی است که او ظاهراً از اواسط عمرش در عوام پسند کردن فقه شیعه و طرد مخالفان - به هر بهائی که شده - در پیش گرفت. محتوای بیشتر نوشته های مجلسی آداب و رفتار شیعیان است که دانستن آن به اندیشه و استنباط نیاز ندارد

و فقط باید به روایات رسیده از ائمه اطهار، آن گونه که او فهمیده و در آثار خود دسته بندی کرده است، رجوع کرد. هیچ یک از نویسندگان شیعه پیش یا پس از مجلسی درباب زیارت قبور و تجهیز اموات و ذکر مصائب و لزوم اشک و آه بدین تفصیل و بدان تاکید بر اجر و ثواب قلم نفرسوده اند.

در نوشتن *بحار الأنوار* پرحجم ترین کتاب فقهی، اخلاقی، تاریخی و خرافی موجود شیعه، مجلسی بی شک به *احیاء علوم الدین* ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ هـ) و *محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء* ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ) نظر داشته و به گفته خودش خواسته اسلام را طبق گفتار ائمه اطهار بازسازی کند<sup>۲</sup> ولی وجهه همتش مانند آن دو بازانیدیشی در معیارهای اخلاقی دیانت نبوده بلکه بیشتر بر روائی و عامیانه کردن دیانت و به کرسی نشانیدن اهداف ویژه اش تکیه داشته و از این جهت کار او فقط با یک سونگری های کلینی (م ۳۲۹ هـ) در *الکافی* قابل مقایسه است. مجلسی با مسائل دینی-اجتماعی از طریق دعا و تضرع و گریستن- که در سنت پیامبر اسلام واقعاً جایگاه درخور ذکری ندارند- رویرو شد و با این کار فقه بالنسبه استدلالی ای را که از حوزه های حله و جبل عامل به ارث برده بود، عامیانه و اخباری کرد. البته روند اخباری گری و فارسی نویسی و تلخیص فقه دو نسل جلوتر شروع شده بود، ولی کار مجلسی به هیچ روی درخور مقایسه با کار پیشینیانش نیست. پدر وی ملامحمد تقی مجلسی (م ۱۰۲۰ هـ) نیز قبلاً فقه را به فارسی و به روش اخباری نوشته بود.<sup>۳</sup>

در فقه اسلام زیارت، آن هم در این شکل، جایگاهی جز در تشیع و عامی گری ندارد. سنت پیامبر، که خود از احیای رسم جاهلیت در لوای زیارت بیمناک بود، با چنین رسمی بیگانه است. پیامبر اسلام ظاهراً در اواخر عمر دیدار مقابر را به قصد فرستادن سلام به اهل قبور پذیرفتند. اما، تضرع، توسل، استغاثه یا خواندن نماز بر بالین آنان جایی جز در نوشته های غلاة شیعه در قرن سوم و چهارم هجری ندارد. نویسندگان *الکافی* و *بصائر الدرجات*، آن گونه که از گوشه و کنار نوشته هایشان برمی آید، هنوز نسبت به ستم دوره اموی و اوائل عباسی به شیعیان واکنش نشان می دادند. اما مجلسی هفت قرن پس از آنها فقط یاد این ستم را زنده نمی کند بلکه از آن آداب و مراسمی می سازد که معطوف به زندگی با "یاد" و "یادآوران" آن ستم است. مجلسی، با آن که خود اهل اجتهاد به معنای اخص کلمه نیست، در نوشته هایش به دفاع از حقوق و برتری همین "یادآوران" با نام های فقیه، عالم، محدث و حتی مجتهد بر می خیزد.<sup>۴</sup>

پیش از مجلسی، مناقب خوانی و ذکر مقاتل حتی روضه خوانی (از اوائل



صوفیه به بعد) در ایران رواج داشت، ولی نحوه و دایره آنها چنان نبود که نشان از آیینی کردن سوگواری و حلال همه مشکلات و گناهان قراردادن آنها داشته باشد.<sup>۶</sup> به علاوه، این کار منحصر به شیعیان نبود. کمال الدین حسین سبزواری معروف به واعظ کاشی، نویسنده نخستین مجموعه ذکر شهادت ائمه، *روضه الشهداء*، یک سنی دوستدار خاندان پیامبر است که اهل فتوت و جوانمردی نیز بوده و با نوشتن *فتوت نامه سلطانی* و *روضه الشهداء* نشان می دهد که قصد منحصر کردن رسوم مسلمانان در مکتب و عقیده ویژه ای را نداشته است.

هدف مهم دیگری که مجلسی در نیل به آن موفق شد حذف نقش صوفیه در زندگی اجتماعی شیعیان بود. مجلسی به خوبی پی برده بود که صوفیه نه فقط در زندگی معنوی بلکه در آداب و رسوم عادی مردم دارای نفوذ و تأثیر بسیاراند.<sup>۷</sup> نسل پیش از مجلسی دوره رونق تصوف در ایران بود. علمائی چون ملا محمد تقی مجلسی و ملامحسن فیض گرایش آشکار به عرفان داشتند. تصوف عامه گرا و اصول فتوت و طرق صوفیه هنوز کمابیش بر اخلاق اجتماعی ایران عهد شاه عباس اول و دوم حاکم بود. وزیر اعظم شاه عباس دوم، سیدحسین بن میرزا رفیعا معروف به سلطان العلماء (م ۱۰۶۴ هـ)، از زمره علماء بالله و پیرو مکتب حکمت متعالیه به شمار می رفت. در عهد شاه بعدی، سلطان سلیمان، بویژه فرزندش شاه سلطان حسین، مجلسی با پشتیبانی دولت فقط به صوفی گشی و ویران کردن خانقاه ها نمی پردازد، بلکه به آداب صوفیه و حضور آن در جامعه نیز می تازد. با توجه به این کارهاست که تذکره نویسان معاصر از قول یک ناظر هندی، عبدالعزیز دهلوی، مذهب شیعه را "دین مجلسی" نامیده اند.<sup>۸</sup> بابتی را که مجلسی در زیارت و عزاداری گشود باید مهم ترین عامل رونق عتبات و رواج زیارت در اوآن قاجار شمرد. عامل دیگر مهاجرت علمای ایران بویژه علمای اصفهان به کربلا و نجف بود که پس از حمله افغان به اصفهان صورت گرفت.

خراب کردن خانقاه ها و برداشتن فتوح و نذور زاویه های درویشان آن قدر در تضعیف صوفیه اثر نداشت که قطع ارتباط اهل کسب و کار با آیین جوانمردی و فرهنگ عرفانی زمان. از بین رفتن رابطه های خودجوش آداب کار و ادب صوفی موجب پریشیدن نهاد فتوت و جوانمردی و جداماندن بازاریان از اهل معرفت گردید. فرهنگ عزاداری و تعزیه گردانی چنان فضای برزن و بازار را پُر کرد که گویی بازاریان فراموش کردند نیرومندترین روحیه برادری و صنفي خود را تا دوره صفوی از اصول جوانمردی و سازمان های فتوت داشته اند. فتوت نامه های چیت سازان و آهنگران دیگر تالی پیدا نکرد. جوانمردان دیگر

برای رفع ظلم برنخواستند، بلکه با ردّ مظالم بر دستمایهٔ خمس بگیران افزودند. از کلیه مکاتب و طرق اهل اندیشه و عرفان فقط حکمت متعالیه آن‌هم با پایمردی و سیاست ویژهٔ ملاعلی نوری (م ۱۲۴۵هـ)، که تا آستانهٔ تکفیر پیش رفت، در اصفهان اجازه تدریس یافت. او هم از هیچ کوششی برای درهم کوبیدن تصوّف عامیانه به نفع تشیّع عوامانه کوتاهی نکرد. «شکستن بت های نا آگاهی»<sup>۱</sup> گویی فقط در خذلان آداب درویشان مصداق داشت. بدین ترتیب علی رغم نزدیک شدن فقها به تشیّع عوامانه، تصوّف حکمت اندیشان از سادگی و ادب نخستین خود فاصله گرفت و در تحکیم مراسم نوشناخته تشیّع عامه گرا با علما همداستان گردید.

مراسم زیارت و روضه خوانی و عزاداری در دو سطح به جریان افتاد. یکی در کوی و برزن هر شهری از شهرهای ایران، به ویژه مشهد و قم. دیگر در عتبات عالیات (نجف، کربلا، کاظمین، و سامره). از اوایل دورهٔ صفوی مجالس وعظ و تذکیر در شهرها مبدل به مجالس روضه خوانی شد. یعنی پس از خطبه و ذکر نخستین، گریز به مصائب امامان به تناسب روزهای عزیز و گریستن بر آنان رسم همه گیر شد. در ایام محرم و شب های احیا و بیستم صفر بسیج برای عزاداری نهادهایی چون "حسینیه"، "هیئت عزاداری" و بعداً "تکیه" را به بار آورد. مراسم عزای جمعی جلوه هایی چون به راه انداختن "دسته ها" را به دنبال داشت. کار ویژهٔ هریک از این دسته‌ها عبارت بود از سینه‌زنی، زنجیرزنی، شبیه‌گردانی، نخل‌کشی (در برخی شهرها) قمه زنی، جریده کشی و به دوش کشیدن علم و کُتُل و محمل هایی چون حجله، صندوق، نخل، چهلچراغ، قالی، آینه و مانند آن. غیر از کشش عزای جمعی هریک از وسائلی که دسته ها حمل می‌کردند جاذبه کافی برای رسته ای از صنعتگران، اهل حرفه و پهلوانان داشت که آنان را به خدمت بی دریغ در این کار گروهی بکشاند.

نقطهٔ اوج این مراسم "تعزیه" به معنای اخصّ بود که از مرز شبیه گردانی و شبیه خوانی و پرده داری بسیار فراتر می رفت و به نمایش نزدیک می شد. از همین رو اضافه بر حرفه و صنعت بهره جویی از هنر نیز ضرورت یافت. بسیاری از فقها که خود با آداب سماع، رقص، خروش و ذکر جلی صوفیان مخالفت کرده بودند، نمی‌توانستند شاهد بازگشت مراسمی شبیه به آن در عزای حسینی باشند. از قمه زنی و زنجیر زنی با گفتن این‌که "روایتی نیست" - یعنی حتی در روایات نقل شده به وسیله مجلسی هم چیزی بر توجیه آن یافت نمی‌شود - می شد گذشت. ولی بازسازی صحنه های مصائب ائمه نیاز به خلاقیتی داشت که



پیوسته با حزن و گریه نمی‌توانست سازگار باشد. از این رو هیچ یک از محمل‌های تضرع، توسل، استغاثه و رثاء نتوانست توجیه‌گر نقش آفرینی‌های "تعزیه" باشد و به ناچار از "فقه" خارج افتاد. گسترش دسته‌های عزاداری و فنون نمایشی آن به‌رحال نشانگر این حقیقت است که سیر تشیع عامیانه از آنچه فقها - حتی فقهای چون مجلسی - پیش بینی می‌کردند، فراتر رفت و به مرز فنون و حرکت‌های خودجوش رسید و به اصطلاح امروز "قانون‌مندیهای" خود را یافت.<sup>۱</sup>

در عتبات و مشاهد متبرک وضع به گونه‌ای دیگر پیش رفت. عزاداری و دسته‌گردانی تا زمانی که عشائر اطراف نجف و حله شیعه نشده بودند، رونق این مراسم در تهران، تبریز و اصفهان را نداشت. اما هجوم زائران به عتبات از همان اوان عصر قاجار وضع اقتصادی شهرهای مذهبی و حوزه‌های درسی آنجا را دگرگون کرد. زیارت مشاهد متبرک و آرزوی قرب جوار و دفن شدن در خاک پاک کربلا انبوه زائران را روانه عتبات کرد. آقا محمدخان بنیانگزار سلسله قاجار نخستین پادشاهی است که جنازه‌اش بلافاصله پس از کشته شدن به عتبات حمل شد. زیارت آستانه اسطوره‌های پاک دامنی و شهادت البته نیاز به پالودن قلب و روح از شائبه‌های مادی و دنیوی داشت. این امر با دست‌برگردان‌داری و پرداخت خمس بویژه سهم امام امکان‌پذیر بود. کسبه، صاحبان مشاغل و حرف و بازرگانان اضافه بر زیارت به تطهیر اموال خود در عتبات پرداختند. وقف، ثلث، نذر، زکات، صدقه و جایزه همگی به یک سو، خمس و رشد عجیبی که خمس در تشیع یافت، از سوی دیگر، موجب اقتدار مادی و معنوی علمای عتبات گردید.

\* \* \*

باب خمس در فقه اسلام، به صورت یک فصل جداگانه، منحصر به شیعه دوازده امامی است.<sup>۱۱</sup> تا چگونگی پیدایش و رشد شگفت‌آور آن چه از لحاظ نظری و چه عملی روشن نشود، علت استقلال مالی علما که یکی از عوامل تعیین‌کننده در نقش سیاسی آنان بود روشن نخواهد شد. خمس مستند به آیه ۴۱ سوره انفال است و آن طور که از سنت پیامبر و شیوه عمل صحابه فهمیده شده فقط شامل یک پنجم غنائم جنگی بوده. در غیر از مورد غنائم جنگی طبق اصول زکات که اهمیت و دامنه آن قابل مقایسه با خمس نیست، عمل می‌شده است. در تشیع محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ هـ) زیر عنوان «تفسیر الخمس و حدوده»<sup>۱۲</sup> روایتی از حضرت امام جعفر صادق نقل می‌کند که با آن خمس تفسیر می‌پذیرد و شامل غنائم جنگ، دستاوردهای غواصی، گنجینه‌های معادن و نمکزار می‌شود.<sup>۱۳</sup> دریافت‌کننده خمس کسی است که خدا او را برای این کار

قرار داده که همانا امام است. کلینی خمس را شش قسمت می‌کند: سه سهم برای خدا و رسول و نزدیکان - که این هر سه به طوری که خواهیم دید به امام و سپس نائب امام، یعنی مجتهدان دوره قاجار می‌رسد - و سه سهم بقیه به یتیمان، نیازمندان و درماندگان که آن هم باز نصیب نوآب و مجتهدان می‌شود چون آن‌ها بهتر از دیگران می‌دانند و می‌فهمند چه کسی نیازمند و درمانده است.

پس از کلینی، ابن بابویه صدوق (م ۳۸۱ هـ) روایات بیشتری در بازکردن دامنه خمس آورده است. طبق روایتی از او یکی از ارادتمندان امام می‌گوید: «ما "ارباح" [سودهای بازرگانی] بسیاری در اختیار داریم که می‌دانیم حقاً متعلق به شماست. امام می‌گویند: "در شرایط موجود ما شما را از این جهت زیر فشار قرار نمی‌دهیم."»<sup>۱۳</sup> به این ترتیب، ابن بابویه با آوردن "درآمدهای تجاری در فصل خمس قلم دیگری براقلام مشمول خمس می‌افزاید هر چند متن روایت مبهم است.<sup>۱۴</sup> فقهای اصولی بغداد در قرن پنجم هجری، چون شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ) و شیخ طوسی (م ۴۶۵ هـ)، موارد خمس را شامل هر نوع درآمد می‌دانستند، خواه درآمد ناشی از بازرگانی، کشاورزی، و صنعتی، یعنی حاصل کار و کوشش فرد، و خواه نتیجه شایستگی شخصی یعنی حقوق و مقرری فردی.<sup>۱۵</sup> روشن است که بدین ترتیب هیچ درآمدی از دایره خمس بیرون نمی‌ماند، و گسترش دایره خمس جایی برای زکات که نصابی اغلب کمتر از عشر دارد، باقی نمی‌گذارد، همانطور که عملاً در جهان تشیع جایی برای زکات (جز زکوة الفطر) باقی نماند. گفتیم که تأکید قرآن و سنت بر زکات قابل مقایسه با خمس نیست. ظاهراً فقهای شیعه ناهماهنگی بلکه تضاد بین خمسی چنین گسترده و زکاتی چنان مهم ولی محدود را مبهم نشمردند.

یادآوری این نکته لازم است که در دوره قاجار دایره خمس از درآمد و دستاوردها معمولی فراتر رفت و به صورت حلال کننده همه داد و ستدهای حرام و پول‌های بادآورده از قبیل لاتاری و بخت آزمایی نیز درآمد. چنانچه مال حرامی با حلال آمیخته باشد، یا راه بدست آمدنش روشن نباشد با پرداخت خمس همه مال حلال می‌شود.<sup>۱۶</sup> برخی از فقها حتی مال دزدی را - اگر مختصری آمیخته با اموال دیگر شده باشد - و درآمدی را که از کار و معامله به دست نیامده است، مانند درآمد ناشی از قمار را، با پرداخت خمس حلال می‌شمارند. از دوره قاجار به بعد فقهای شیعه عملاً به جای بحث و بررسی پیرامون زکات و تزکیه شرعی داریی‌ها به قلمفرسایی درباره "المکاسب المحترمة" پرداختند و دامنه خمس را به داریی‌های اهل ذمه (مسیحیان، یهودیان و زردشتیان) و لاتاری



کشاندند. بی جهت نبود که "دست برگردان" حلال بسیاری از مشکلات شرعی کسبه و مالکان این عصر شد.<sup>۱۷</sup> طبق نوشته عالم روشن بین متأخر، شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶هـ) برخی از فقهای اخباری مانند ملامحسن فیض دریافت سهم امام را در زمان غیبت ممنوع اعلام کردند. این کار باعث واکنش مجلسی شد طوری که بحرانی از آسانگیری مجلسی در این زمینه اظهار شگفتی می کند (الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۴۶۲).

خمس، بویژه بخش سهم امامش، بود که چهره عتبات را دگرگون کرد. پیش از دوره قاجار ما شواهدی نداریم که درآمد علمای شیعه عمده از خمس و سهم امام بوده باشد. به طور مثال، محمد باقر مجلسی که از پرداخت خمس به مجتهدان و محدثان چنین دفاع کرده، خود بیشتر از متر جوائز دولتی، ثلث و وقف گذران می کرده است.<sup>۱۸</sup> در کتاب زادالمعاد، مجلسی آشکارا گلایه می کند که این روزها افراد خمس بده کمیابند (۱۳۰۶، فصل خمس). حوزه های حله و جبل عامل تا آنجایی که می دانیم بیشتر از محل وقف، ثلث و عطیه های دولتی اداره می شد. فقط حوزه عتبات آن هم از اوائل قاجار وضع متفاوتی یافت. علت آن همان طور که در بالا گفتیم هجوم زائران به آستانه های متبرک و بلاگردانی زیارت و افزایش خمس پردازان بود. مسأله فقط "مرجع وجوهات" شدن مجتهدان عتبات نبود. این "وجوهات" را مراجع بیشتر صرف بسط حوزه خود و تأمین هزینه های طلاب فقه شیعه می کردند. مسأله مهم مرجع تقلید شدن و مهم تر از آن محل روحانیت عظیم مقام نائب امام شدن بود که پرداخت هر باره سهم امام توسط بریدان بر آن صحه می گذاشت و نیازهای روحی و پناه آوری عوام شیعه را در شخص مرجع مجسم می کرد. در اینجاست که مسأله تقلید بُعد تازه ای می یابد و به نیابت از امام پیوند می خورد.

\* \* \*

"تقلید"، که باید آن را در کاربرد تازه اش یکی دیگر از دست آوردهای تشیع عصر قاجار دانست، به مفهوم پیروی نا آگاهانه از دلیل امر در قرآن و سنت پیامبر نیامده زیرا ایمان و اطاعت آگاهانه است. در قرن دوم هجری برخی از "تابعین" برای آسان کردن کار خویش خود را "مقلدان صحابه" خواندند. این عنوان مورد اعتراض امام پنجم و ششم شیعیان قرار گرفت. محمدبن ادریس شافعی (م ۲۰۴هـ) در رساله اش به تفصیل استدلال کرد که هیچ کس جز پیامبر نمی تواند مورد تقلید قرار گیرد.<sup>۱۹</sup> شافعی با بنا کردن سنت بر پایه حدیث

و پی افکندن مبانی استنباط از نصّ قرآن و حدیث باب "اجتهاد اصولی" را در فقه اسلام گشود. فقهای شافعی مذهب چون ابوالعباس ابن السّریج (م ۳۰۶ هـ)، ابوالحسین البصری (م ۴۳۶ هـ) و غزالی به گسترش باب اجتهاد و استفتاء که ملازمه با تقلید دارد، پرداختند. فقهای شیعه نخستین هم با اجتهاد و هم با تقلید مخالف بودند. با اجتهاد مخالف بودند چون در آن زمان اجتهاد اغلب ملازمه با قیاس داشت و قیاس را حضرت امام جعفر صادق مردود دانسته بودند. با تقلید مخالف بودند چه "عمل صحابه" را از ملاک بودن می انداخت. به هر حال، جواز تقلید زودتر پذیرفته شد زیرا پیروی از ائمه و بعداً فقها خواه ناخواه جانشین پیروی از صحابه شده بود. ولی شش قرن طول کشید تا اجتهاد، بویژه عنوان "مجتهد"، در میان شیعیان پذیرفته شود.

محقق حلی (م ۶۷۶ هـ) و خواهرزاده اش علامه حلی (م ۷۲۶ هـ) با تغییر شیوه تبویب<sup>۲۱</sup> فصل های فقه، که طی آن فقه شیعه را به فقه اهل سنت نزدیک کردند، اصول اجتهاد و مقام مجتهد هر دو را پذیرفتند. محقق حلی در *معارج الاصول* فصل بندی تازه ای از علم اصول ارائه می دهد که به روشنی با شیوه تبویب فقهای پیشین شیعه چون سید مرتضی، صاحب *الذریعه*، و شیخ طوسی، مؤلف *عدة الاصول*، فرق دارد. محقق در باب نهم کتابش از "اجتهاد" و تفاوت آن با "قیاس" بحث می کند و به عنوان آنکه بیشتر احکام شرعی مستفاد از "اعتبارات نظری" و تابع مصالحی هستند که نسبت به زمان و مکان هر مجتهد متفاوت است<sup>۲۲</sup>، اجتهاد را رسماً تجویز می کند. علامه حلی نیز با آنکه به گفته مخالفانش افراد را به دودسته مکلف و مجتهد تقسیم کرده، با این همه از جواز تقلید سخن می گوید نه وجوب آن.

مطرح کردن "تقلید" به صورت یک امر "جائز" نه "اجباری" در حوزه های فقهی جبل عامل و اصفهان تا عصر قاجار ادامه یافت. البته گاه به استثناهایی در موضع فکر یا طرز نگارش فقها برخوریم. به عنوان نمونه، مقدّس اردبیلی (م ۹۹۳ هـ) در *درزیده البیان* از وجوب تقلید از اعلم سخن گفته است،<sup>۲۳</sup> ولی سخن از تقلید به مفهومی که از اواسط عصر قاجار پیش آمد، در میان نبوده. مسأله وجوب و الزام به تقلید را نخست درسرخان میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱ هـ) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ هـ)،<sup>۲۵</sup> و سپس شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ هـ) می بینیم. پیدایش این اصل را بایست محصول گسترش تشیع عوامانه و تقلید کورکورانه از علما در اوائل عصر قاجار دانست.

آیه الله یزدی در *العروة الوثقی* تقلید را به گونه ای الزامی می کند که اعمال و



عبادت های یک مسلمان بدون آن یکسره باطل و بیهوده است. قراردادن یک مسأله اصولی یعنی "اجتهاد و تقلید" در صدر ابواب فقه شیعه خود یک ابتکار بزرگ بود آن هم نه در جهت توسعه اجتهاد بلکه در جهت گسترش تقلید.<sup>۲۷</sup> تقریباً همه فقهای قرن حاضر از این روش تبویب فقه آیه الله یزدی پیروی کرده و به مسأله تقلید در رأس مسائل فقهی پرداخته اند. آیه الله یزدی تقلید را التزام به انجام گفته های یک مجتهد معین تعریف می کند.<sup>۲۸</sup> مجتهدی که در برابرش بقیه افراد بشر حتی علمائی که به درجه ای از دانش رسیده اند، عامی به شمار می روند.<sup>۲۹</sup> براین اساس، عمل هر فرد مسلمان، هرچند مطابق با شرع و درست باشد، باطل خواهد بود زیرا درگزینش یک مجتهد به مرجعیت خود کوتاهی کرده است.<sup>۳۰</sup> در اینجا پیداست که در ارتباط یک فرد مسلمان با خدا مجتهدی در میان ایستاده است که بدون التزام به قول او مجال تکان خوردن نیست. این واسطه شبیه همان "دستگاه روحانیت" در مسیحیت است. در واقع، رواج واژه "روحانیت" به معنای "دستگاه روحانیت" در عصر قاجار خود نشان از "دستگاه" شدن معنویت های تشیع در این دوره دارد. روشن است که به اتکاء چنین دستگاهی که در مرکز آن "مرجعیت تقلید" قرار دارد علما جایگاه رفیع تری در حکومت می یابند.

مرجعیت تقلید بالاترین مقام در سلسله مراتب علماست که در دوره قاجار به وجود آمد و نقش مهمی در کنار و گاه در برابر حکومت ایفا کرد. مفهوم مرجع به معنای محل رجوع برای مسائل دینی در روایات شیعه از دوره های نخستین وجود داشته است، ولی به عنوان یک نهاد مذهبی-اجتماعی با مرجعیت تائمه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی در سال ۱۲۶۲ قمری شکل گرفت. ما در بررسی مراحل رشد تقلید به گسترش اصول اجتهاد و سپس اعلمیت در میان شیعیان اشاره کردیم. همین دو اصل که از دوره حاکم (ایلخانان) نضج گرفت، در دوره صفوی موجب پیدایش مقام "مجتهد زمان" و در عصر قاجار سازنده منصب "مجتهد اعلم" شد. ولی معنوی ترین، و چه بسا مهم ترین، عامل این نضج رواج اصل نیابت عامه فقها از امام عصر است. زمانی که این اصل با ادعای ولایت عامه از طرف همان فقها توأم شد، نیروی تئوریک کافی برای ایجاد گسست در ساخت اقتدار سیاسی عصر قاجار فراهم آورد. این نیرو را ما در اظهار ارادت و کمر بستگی مقلدان به هنگام پرداخت سهم امام دیدیم. اِثنا، بهترین و گسترده ترین جلوه این نیرو در جریان تحریم تنباکو در ۱۳۰۹ قمری پدیدار شد و خبر از ایجاد یک ارتباط مذهبی-سیاسی مستقل به موازات اقتدار

دولت داد. پیش از پرداختن به نمایش اقتدار مرجعیت تقلید مروری بر اصول نیابت و ولایت ضروری است.

\* \* \*

در فقه شیعه در اوائل قرن پنجم هجری، ادعای نیابت از اقتدار امام عصر از حوزه فقهی بغداد با یک استدلال اصولی به منظور تعیین تکلیف اموال رسیده از زکات و خمس و چگونگی دادرسی میان شیعیان آغاز شد. این ادعا ربطی به نیابت خاصه نواب چهارگانه و دیگر وکلای ائمه ندارد. چون نه وکلا و نواب مزبور فقیه بودند و نه فقهای نخستین چنین ادعایی کردند. شیخ مفید در کتاب *المقنعة* در بحث راجع به اموال زکاتی که روی دست شیعیان مانده، بویژه فطرته ماه رمضان، می گوید این اموال باید به فقیهان استوان (الفقهاء المأمونون) داده شود چون آنان مواضع صرف آنها بهتر می دانند.<sup>۳۲</sup> در مورد حق دادرسی و برپاداشتن مجازات "حدود"، شیخ مفید تصریح می کند که سرپرستی این امور از سوی امام به فقها واگذار شده تا در حد توانایی و امکان خود انجام دهند.<sup>۳۳</sup> برخلاف شیخ مفید، شاگردش، سید مرتضی، امیر و حاکم وقت را جانشین امام معرفی می کند.<sup>۳۴</sup> ولی یکی از شاگردان آن دو، شیخ طوسی، که خود از سنت گذاران و رویه سازان فقه شیعه است، موضع شیخ مفید را برمی گزیند و به دو دلیل دانش و نیابت از امام، فقها را شایسته برای اخذ زکات و انجام دادرسی معرفی می کند.<sup>۳۵</sup> منتها شیخ طوسی لزوم این کار را "مستحب" اعلام می کند و کارکردن برای حکومت های زمان را هم مثل سید مرتضی جایز می شمارد.<sup>۳۶</sup>

دو قرن بعد در حوزه حله (عصر ایلخانان)، در نوشته های محقق و علامه حلی موارد نیابت فقیه از امام گسترش می یابد و شامل خمس و اعلام جهاد و امامت نماز جمعه نیز می شود.<sup>۳۷</sup> علامه حلی برای نخستین بار اصطلاح "ولایت" را برای حق مداخله فقیه به کار می برد.<sup>۳۸</sup>

در دوره صفوی، عنوان "نائب امام" به موازات "مجتهد زمان" برای فقهای درجه یک چون شیخ علی گرگی (م ۱۰۴۰ هـ) به کار می رود. گرگی بر این بوده است که فقیه صالح در همه اموری که نیابت ممکن باشد، جانشین امام می شود.<sup>۳۹</sup> شهید دوم که شرح *لمعه اش* هنوز متن درسی در سطح حوزه هاست، از حق مداخله علما برای نخستین بار به عنوان نیابت ائمه یاد می کند.<sup>۴۰</sup> در همین دوره، برخی از علمای اخباری مثل شیخ ابراهیم قطیفی (م حوالی ۹۴۴ هـ) با ریاست



دنیوی علما مخالفت کردند و دخالت آنان در امور دولتی و گرفتن جائزه و هرگونه عطیه و مقاسمه را روا ندانستند. به نظر قطیفی مهم ترین شرط علم و دیانت پرهیز و درستکاری است.<sup>۴۱</sup> از سوی دیگر، فقیهی چون محمدامین استرآبادی، با آنکه مجتهدان و اصولیان را مورد حمله قرار داده، فصلی را صرف لزوم اتباع از رواة حدیث کرده و در آن تقلید از مرجعی را که حامل روایات ائمه باشد واجب شمرده است.<sup>۴۲</sup>

در عصر قاجار، نیابت از امام زبان روشن تری یافت و نظریه ولایت عامه نیز به یاری آن رسید. کار اصلی در این زمینه به دست علمای اصولی زمان، که به تازگی- یعنی از اواخر دوره زند (حوالی ۱۱۸۰ هـ)- سلطه خود را در حوزه های فقهی عتبات بازگسترده بودند، صورت گرفت. پیشگام اصولی گری عصر جدید در واقع شیخ یوسف بحرانی است که با وجود احاطه و علاقه اش به اخبار *الحدائق الناضرة* را به سبک فقه اجتهادی و استدلالی نوشت و با تشویق شاگردانش به حضور در درس علمای اصولی و با برگزیدن عالم اصولی زمان- یعنی آقا باقر بهبهانی- برای خواندن نماز بر جنازه اش، به از میان برداشتن اختلاف موجود بین اخباری و اصولی کوشید. اما، اصول گرایانی که بلافاصله پس از مرگ بحرانی اداره حوزه را بدست گرفتند، از خود گذشتگی های او را قدر نشناختند و به شعله های اختلاف هم چنان دامن زدند. آقا باقر که به مجدد بهبهانی معروف گردید، کار فقهی چشم گیری جز *رسالة الاجتهاد و الأخبار* از خود باقی نگذاشت. ولی شاگردانش به تفصیل فقه را باز نوشتند. از جمله این شاگردان شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ هـ) است که در *رسالة الحق المبین* ولایت را به سه بخش تقسیم می کند: اول، ولایتی که مختص پیامبر و ائمه است، مانند اعلام جهاد. دوم، آنچه را که پس از امام اختصاص به فقیه دارد، مانند حق دادرسی میان مردم و رسیدگی به امور حسبی. سوم، اموری که نه فقط مجتهدان بلکه مؤمنان درستکار نیز می توانند در آن نیابت داشته باشند مثل امور فرعی حسبی.<sup>۴۳</sup> شاگرد دیگر بهبهانی ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ هـ) است که برای نخستین بار در *قواعد فقه* فصلی را به "ولایت فقیه" اختصاص داد و طی آن همه اختیار و اقتدار امام را در زمان غیبت او از آن فقیه جامع شرایط دانست<sup>۴۴</sup> که البته تناسبی با روابط گسترده اش با شاه وقت، فتحعلی شاه، نداشت.<sup>۴۵</sup>

در این زمان، یعنی در نیمه دوم قرن سیزده هجری عتبات عالیات در اوج رونق بود. وجوه خمس، سهم امام، ثلث، وقف، مکاسب حرام، اموال بی صاحب و غیره در محضر علما دست برگردان می شد. مجتهدان اصولی با عقب راندن اخباری ها،

صوفیان و شیخیان آماده هرگونه اجتهاد و اعلام فتوا بودند و اضافه بر عنوان "مجتهد زمان" مقام پُر اهمیت و شکوهمند "نائب امام" را نیز به دوش می کشیدند و به همین دلیل ادعای ولایت عابیه را نیز، علی رغم روابط نزدیک با حکومت، داشتند. به این ترتیب، همه عوامل برای پیدایش سلسله مراتب جدید در حول مقام مرجع تام تقلید آماده به نظر می رسید مگر یک عامل بزرگ و آن اختلاف میان علمای اصولی بود که جز خود کسی را به اعلیت یا افضلیت نمی شناختند.

ابتا، در ۱۳۶۲ قمری حادثه ای روی داد که به چندگانگی مرجعیت پایان داد و آن ویای وحشتناک عتبات بود که دو تن از سه مرجعی را که در نجف و کربلا ریاست داشتند، از میان برداشت<sup>۶۱</sup> و در نتیجه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی که در نجف تنها مانده بود مرجعیت تازه و ریاست مطلقه یافت. چهار سال ریاست منفردانه شیخ محمد حسن به مرجعیتی که مجتهدان از زمان استاد کل شدن آقا باقر بهبهانی به آن دست یافته بودند، عینیت داد. نجف در این زمان به گونه ای مرجع فتاوی و وجوهات شد که شیخ محمد حسن ناگزیر به دادن وکالت های گوناگون به شاگردانش و نصب نائب از طرف خود در شهرهای بزرگ گردید. مرجعیت در این دوران به صورت یک مرکز مشخص برای صدور فتوا، حواله، تنخواه، انتشار رساله، اعزام مجتهد یا تصدیق شایستگی مجتهدان محلی و مهم تر تعیین خط مشی در برابر گرایش ها و رویکردهای مذهبی تازه درآمد. ظهور مرجعیت با مشخصاتی که بر شمردیم تحولی آنی در نقش سیاسی علما پدید نیارورد ولی قداست و مرکزیت آن در سال های بعد تدریجاً جایگاه بزرگ تری برای علما در حکومت فراهم کرد.

\* \* \*

جایگاه علما در نظام حکومتی عصر قاجار را می توان در چهار زمینه مورد بحث و بررسی قرارداد.

اول، دلایل اقتدار علما در این عصر. چرا این رویداد در این دوره رخ داد؟ آیا علت آن نیاز پادشاهان اولیه قاجار به اخذ مشروعیت و تأیید حکومت خود از سوی علما بود؟ آیا سیر طبیعی اجتهاد و اصولی گری مایه افزایش قدرت علما شد یا منشاء این اقتدار گسترش تشیع عوامانه و استقلال مالی فقها بود، و یا مجموعه ای از این عوامل در ایجاد چنین اقتداری مؤثر افتاد؟

دوم، سهم علما در حکومت قاجار. نظریه متداول کنونی که در این دوره قدرت علما موجب پیدایش ساخت دوگانه ای در اقتدار حکومت گردید تا چه



حد درست است؟ آیا اقتدار علمای عصر قاجار یک پدیده گذرا و ناشی از تفتن پادشاهانی چون فتحعلی شاه بود یا موازنه بین رسم سلطنت و نفوذ روحانیون در ایران عصر قاجار به سود علما بهم خورده بود؟

سوم، چگونگی آغاز بعد سیاسی اقتدار جدید علما. آیا مراوده ها و دادن مقام و امتیاز از طرف پادشاهانی چون فتحعلی شاه مشوق ورود علما به عرصه سیاسی بود یا جاه طلبی و حکومت مداری های علمائی چون حجة الاسلام شفتی و یا اعلام تحریم سرتاسری تنباکو توسط میرزای شیرازی؟

چهارم، پایگاه و متحدان علما. روشنفکران، تجدد خواهان و حتی تندگرایان چپ چرا و چگونه به اتحاد با علما برخاستند؟ علما چگونه از طرفی توده های عوام و از سوی دیگر دانش آموختگان مقلد و نامقلد را به دنبال خود متحد کردند؟ درباره علت اقتدار علما در عصر قاجار بسیاری از پژوهشگران و ایران شناسان براین عقیده اند که نیاز فرمانروایان قاجار به مشروعیت و تأیید موجب رویکرد آنان به علما و اقتدار روحانیون در این زمان شده است. به اعتقاد آن لمبتون، یکی از نخستین کسانی که در این زمینه به تحقیق پرداخته:

قاجارها، برخلاف صفویه، ادعای واقعی یا ساختگی به سیادت و از تبار امام بودن نداشتند. . . شاه قاجار از همکاری علما برای انجام برخی از وظائف عمومی بی نیاز نبود زیرا علما از حمایت عاقله برخوردار بودند. سرجان ملکم درباره مجتهدان می نویسد که آنان شغل رسمی ندارند، منصوب نمی شوند، وظایف مشخصی نیز به عهده ندارند؛ اما به خاطر دانش، تقوا و مشکلات عمومی ناگفته الهالی به عنوان رهبران مذهبی مردم و حامیان آنان در برابر حاکم شناخته شده اند و از ارج و احترامی برخوردارند که متکبرترین پادشاهان را ناگزیر به هم صدایی با توده مردم یا تظاهر بدان می کند.<sup>۴۸</sup>

نیکی کدی، که درباره ریشه های اقتدار علمای شیعه نوشته های بسیار دارد، علت اصلی کار را "خلاء قدرت دولتی" در حکومت قاجار می بیند که ارتش و بوروکراسی نیرومندی برای خود درست نکردند. به اعتقاد او این باور شیعیان که «تا ظهور امام زمان هیچ حکومتی مشروع نیست» پایگاهی شد برای علما که دشمنی خود با دولت قاجار را بر آن بنا نهند.<sup>۴۹</sup> حامد الگار در همین زمینه می نویسد که:

شیعه حقانیت حکومت موجود را . . . انکار کرده است. غیبت امام هرنوع احتمال وامکان استقرار یک قدرت رأستین و کامل را از پهنه گیتی بدر برده است. همکاری با حکومت هایی که به تشیع اعتراف داشتند برای وصول به هدف های دین مجاز بود. . . دولت قاجار از نیمه مشروعیتی که پادشاهان صفوی، به ادعای سیادت، داشتند محروم بود. تأیید (شیخ جعفر) نجفی از (فتحعلی)

شاه بیش از آن که به عنوان جواز مشروعیتی برای سلطنت قاجاریان توسط عالمان باشد بر نقش عالمان به عنوان سرچشمه مشروعیت برطبق عقیده "نیابت عامه" تأکید دارد. قاجارها سیاست نزدیکی با علما را اتخاذ کردند که لباس تقدس آنان را برتن خود کنند و در دیدگاه آنان حق حکومت خود را مستقر سازند.

سعید امیرارجمند که در باره ریشه و سیر مشروعیت دولت و نهادهای موازی آن در ایران بسیار اندیشیده و پژوهیده است، دوره قاجار را در ربط با «روحانیت سالاری شیعه» (Shi'ite hierarchy) مطالعه کرده<sup>۵۰</sup> و رشد روحانیت سالاری را در این دوره چنان نیرومند می بیند که سخن از دو اندام موازی اقتدار در تنواره سیاسی تشیع به میان می آورد،<sup>۵۱</sup> و از این دو ارگان موازی به عنوان ساخت دوگانه اقتدار یاد می کند.<sup>۵۲</sup> و سبب را کمبود اعتبار و نیاز به قداست وراثتی می شمرد. به اعتقاد او قاجاریه برخلاف صفویه هاله سیادت و امامزاده بودن را بر سر نداشتند. به گفته ماکس وبر «چنانچه مشروعیت حاکمان از راه فره توارث و تبار به روشنی شناخته و مشخص نباشد نیروی فرهنگ دیگری لازم می آید، و آن روحانیت سالاری است.»<sup>۵۳</sup>

در نوروز ۱۲۰۰ قمری، آقا محمدخان قاجار هنگام تاجگذاری خود در تهران تاج چهار پر نادری را بر سر نهاد و با پذیرفتن شمشیر شاهانه صفوی حکومت خود را دنباله طبیعی سلطنت صفوی و اجرا کننده سیاست آنان در حمایت از تشیع اعلام کرد.<sup>۵۴</sup> این مطلب را فقط سرجان ملکم در کتابش آورده است. نویسندگان ایرانی، از جمله رضا قلی خان هدایت، به ذکر اینکه وی بر آریکه جهانبانی (فتح) و مسند سلطانی (سلطه) جلوس نمود، بسنده کرده اند.<sup>۵۵</sup> به سخن دیگر، این نویسندگان رسم پادشاهی ایران را پایگاه کافی برای مشروعیت دارندگان قدرت و سلطه فرض کرده و نیازی به ذکر عوامل توجیه قدرت آنان چون تشیع، حمایت علما و عامه مردم ندانسته اند. در واقع، هیچ یک از منابع در دسترس این نگارنده به حضور علما یا شیخ الاسلام برای ادای خطبه سلطنت نیز اشاره ای نکرده اند. البته در جای جای این منابع از دیانت و تشیع آقا محمدخان و احترامش برای علما و مجتهدان و شادمانی عامه از سلطنت او سخن رفته است که البته هیچ یک "اصل" برای جلوس او انگاشته نشده است.

به گفته رضاقلی خان، آقا محمدخان در انجام فرائض و سنن جمعی بلیغ داشت، زیارت عاشورایش ترک نمی شد، نوافل از میان نمی رفت؛ به مطالعه کتب سیر و آثار ملوک ولعی تمام داشت؛ شبها به صحبت علما و طرح مسائل به سر می برد.<sup>۵۶</sup>



در مقایسه با سلاطین زند، افشار و افغان، آقامحمدخان از نظر دانستن فقه و آگاهی به دانش‌ها و اطلاعات زمان خود از آنها پیشرفته‌تر بود. بی‌جهت نیست که نویسنده رستم التواریخ به وی لقب مجتهد السلاطین داد.<sup>۷۷</sup> در واقع، آقامحمدخان مطلع‌ترین شمشیرزن و فقیه‌ترین لشگرکش زمان خود بود. کودکی خود را در خانه ملائی استرآبادی به نام سید مفید گذرانده، با مدرّس امامزاده زید تهران بحث دینی کرده، در شانزده سال توقّف در فارس به صحبت با علما و مطالعه در علوم، حتی رمل و نجوم، پرداخته و به خاطر دانایی و حاضر جوابی اش از کریم خان زند لقب پیران ویسه گرفته بود. پیداست که شخصی با چنین ویژگی‌ها نسبت به فقه‌های زمانش - که اتفاقاً نسبت به دیگر رقبای اهل علم خود در دوران رونق کار خود بودند - خوش بین بار خواهد آمد. رونق کار اهل فقه همانگونه که اشاره رفت در گسترش آداب زیارت و مراثی و عزاداری از یک سو، و تسلط اصولی گرایان بر عقبات، از سوی دیگر، بود. این رونق همزمان با انحطاط کار دیگر اندیشگران مذهبی - اجتماعی ایران شد. طریقه‌های تصوّف را در این زمان شماری قلندران مدعی کرامات نامعقول نمایندگی می‌کردند که با افزودن شاه به القاب خود و ادعای نیک نیندیشیده "ولایت عامه" جز برانگیختن دشمنی حکام و علما دست‌آوردی نداشتند. نمایندگان حکمت متعالیه زمان را پیشتر در شیوه رفتار آقا محمد رفیع بیدآبادی، ملاعلی نوری و حاج ملاهادی سبزواری که در زوّ فقه‌ها درآمد بودند، بررسی‌دیم.

برخلاف کریم خان زند، آقامحمدخان قصد برقرار کردن پادشاهی درخاندان خود را داشت. از این رو برای استوار کردن پایه‌های پادشاهی قاجار، غیر از رویه سلطنت ایران، رسم بهادرخانی ترکان (ومغولان) و خون بهای زحمات و مظلومیت برادر، پدر و پدر بزرگ خود،<sup>۷۸</sup> نیاز به اثبات دیانت، تشیّع و درجه‌ای از فقاہت خود داشت. برای این منظور البته هیچ مرجعی بهتر از فقیهان آن عصر پیدا نکرد. علّت این توجّه بیشتر از آن که اقتدار یا تقوا و یا اشتهار فقه‌های آن زمان باشد رواج تشیّع عامیانه و رسوخ آن در فرهنگ توده بود که به گفته سرجان ملکم متکیّتر ترین پادشان نمی‌توانستند بی توجّه از آن درگذرند. اما نقطه اوج رویکرد به عالمان را برای کسب مشروعیت بیشتر در رفتار جانشین آقامحمدخان، فتحعلی شاه، می‌بینیم.

فتحعلی شاه اگر نه در لشکر کشی که در ادعای فقاہت تأسی به عمّ خود داشت و نزد یک آخوند کاشی به تحصیلات شرعی پرداخته بود.<sup>۷۹</sup> وی کباده مالک الرقبایی را از شاهان کیانی و خاقان تیموری گرفته تا ابن‌الشهید و

اولی الامر و نائب مناب مجتهدان به دوش می کشید تا حقانیت حکومت خود را درجه‌ای بالاتر ببرد. به بیان دیگر، تزلزل حکومت در ایران پس از صفوی ایجاب می کرد که در لابلای القاب و مرده ریگ گذشته محمل ثبات و مشروعیت بجویند. رویکرد فتحعلی شاه به اهل علم و فقاہت مانند آقا محمدخان بیشتر ریشه در فرهنگی داشت که تشیع عوامانه پدید آورده بود. بدین معنی که از یک سو در مراسم زیارت، عزاداری و قرب جوار شرکت می کرد تا خود را در زمره اهل تقدس به شمار آورد. از سوی دیگر از اهل علم، چه فقیه و مجتهد و چه اخباری و شیخی، انتظار همدلی و شناخت و حتی کشف و کرامت به نفع حکومتش داشت. درخواست "دعاگویی" از عالمان وسیله ای بود که شاه با آن از دروازه فرهنگ رایج زمان خود به اثبات مشروعیت خود می پرداخت.

با وجود دل بستگی و همدلی بسیار بین فقها و شاه، شواهد بسیار حاکی از امکان "لغزش" شاه به سوی صوفیه (بعداً شیخیه) و اهل فلسفه و معارف دیگر است. یکی از مجتهدان مورد علاقه و مشورت شاه، میرزا ابوالقاسم قمی در نامه‌ای به تاریخ ۱۲۳۰ نگرانی خود را از لغزش پذیری ذهن شاه به خوبی نشان می دهد:

من نمی [دانم] چه خاک بر سرکنم. یک جا می شنوم که می خواهند لقب "اولی الامر" بودن به شاه بگذارند که مذهب اهل سنت و خلاف مذهب شیعه است، و اهل سنت به آن فخر می کنند که پادشاه شیعه تابع ما باشد. و یک جا می خواهند که شاه را به مذهب [تصوف] مایل کنند که بیاحی مذهب شود و از دین در رود که بدتر از سنتی شدن است. چون اصل مذهب تصوف مقتبس از مذهب نصاری است. فرهنگی و نصرانی فخر می کنند که پادشاه شیعه تابع [آنها] باشد. و یک جا می خواهند اثبات عقول قدیمه بکنند که عاقبت آن هم به کفر منجر می شود. و یک جا من خاک بر سر را به بلای عظیم مبتلا کنند که مراسله و پیغام این مراحل را به انجام بیاورم. . .

به طوری که می بینیم میرزای قمی نگران آن است که شاه او را وسیله انجام مراسم اعطای القابی به خود کند که به درستی آن اعتقاد ندارد. آنچه در اینجا به روشنی دیده می شود این است که شاه در جستجوی آن است که لقب تازه‌ای به دست آورد و با آن حکومت خود را مشروعیت بیشتری بخشد. فشار فرهنگ عابثه زمان را که شاهد تأیید از غیب طلب می کند در حرکات شاه می بینیم. این شاهد غیبی به هیچ روی منحصر به علمائی که کباده فقاہت به دوش



می‌کشند نیست. بلکه صوفیه از دروازه شعر فارسی، فلاسفه از روزنه عقول قدیمه، اخباریه با آوردن سر سردار روس سیتسیانوف و شیخیه با ادعای تماس مستقیم با ائمه ظاهر می‌شوند. این آخرین یعنی شیخی‌ها چیزی نمانده بود که جای علما را در ذهن شاه بگیرند. القابی را که فتحعلی‌شاه به شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۲ هـ) بنیانگزار شیخیه داد، از قبیل حُجَّةَ اللَّهِ الْبَالِغَةَ، عَلَاةُ الْعُلَمَاءِ أَعْرَفُ الْعُرَفَاءِ و آفته الفقها به هیچ یک از علمای پیشین نداده بود. اگر تکفیر شیخ محمدتقی برغانی (م ۱۲۶۳ هـ) سر بزنگاه و پیگیری و همبستگی بعدی فقهای عتبات نبود، افکار این شیخ بحرینی شعله‌ای بس دامنگیر تر از فتنه بالاسری و پایین سری‌ها برافروخته بود. نتیجه آن که عامل عمده در رویکرد شاه به علما فشار فرهنگ تشیع عوامانه زمان بود و نه لزوماً انسجام دستگاه نخواستۀ روحانیت. البته آقا محمدخان و فتحعلی‌شاه (به خاطر تحصیلات اوان جوانی خود) با فقها تجانس مشرب داشتند. ولی در دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه نیز، که این تجانس وجود نداشت، باز وضع چندان فرق نکرد.

غلیان فرهنگ تشیع عوامانه در ظهور شیخیان بود که ابعاد تازه‌ای به تفاوت مقام ائمه اطهار از دیگر افراد، به عالم غیب و برزخ و بازگشت روحانی و به نمایندگی مقام ائمه توسط منصب نوبنیاد "رکن رابع" داد. نزدیکی فتحعلی شاه به فقها در واقع بر روند اعتبار علما چندان نیفزود. زیرا، همانگونه که اشاره شد شاه به جناح مخالف فقها، چون شیخی‌ها و اخباری‌ها، نیز گرایش داشت. با آمدن محمد شاه نیز که گرایش به صوفیه داشت در موقعیت فقها تفاوتی پدید نیامد و در واقع مرجعیت تائمه تقلید از زمان این شاه نضج گرفت. در اینجا باید دید که پس از رواج آداب و مراسم عامه پسند تازه در تشیع که وضع مالی و سلسله مراتب و روابط فقها با دربار را عوض کرد، جایگاه علما در نظام حکومت به چه صورت درآمد.

ظهور و رشد سریع مجتهدان محلی و حوزوی و نقش روز افزون آنان در جامعه شکلی تازه به جایگاه علما در نظام حکومت عصر قاجار داد. در بحث پیدایش نهاد مرجعیت اشاره شد که یکی از نخستین اقدامات مرجعیت تائمه اعزام مجتهدان تحصیل کرده عتبات (حوزوی) یا دادن نمایندگی به مجتهدان محلی بود. فرآیند افزایش شمار مجتهدان البته پیشتر آغاز شده بود ولی پیدایش مرجعیت تقلید بدان سرعت و دامنه بیشتری بخشید. نخستین اثر افزایش مجتهدان محدود شدن نقش شیخ الاسلام، امام جمعه‌ها و ملاباشی در مرکز بود. صاحبان همه این عناوین منصوب از سوی دولت بودند و با رشد خودجوش

مجتهدان مشغله‌ای برایشان نماند. گرفتن خمس (سهم امام)، صدقه، نذر، ثلث، وقف و حلال کردن اموال آمیخته به مال حرام یا بی نام، از یک سو، و رسیدگی به دعاوی ملکی، جزائی، خانوادگی و به طور کلی قضائی که گاه با اجرای حکم نیز همراه بود. و تعیین روزهای عزیز و ایام عزاداری و اعلام مناسبت برای بستن دکاکین، تعیین خط مشی برای سخنان روضه خوانان، خطیبان و واعظان، از سوی دیگر، سازنده جایگاه تازه ای برای مجتهدان در حکومت شد. در این جایگاه مهار افکار و هیجان عمومی به دست آنها افتاد. پشتوانه این جایگاه یک قوه قضائیه متکی به نظام مالی مستقل از سوئی و یک قوه ارتباطی نیرومند برای آموزش، نظارت و هدایت افکار، رفتار و مراسم عمومی، از سوی دیگر بود.

این دو پایگاه اجتماعی نیرومند با اختیارات و امتیازاتی که مراجع و مجتهدان بزرگ داشتند اقتدار بیشتری می‌یافت: حق بیرون کردن حاکم ولایت از شهر اگر طبق میل مجتهد بزرگ رفتار نمی‌کرد؛ به دست گرفتن اداره شهر در نبود حاکم صالح؛ صدور فتوا در تأیید یا تحریم معاملات دولت با شرکت‌های خارجی؛ تکفیر یا تفسیق اشخاص با گرایش‌های مذهبی-سیاسی متغیر با اسلام؛ و سرانجام اعلام جهاد علیه افراد، دسته‌ها و دولت‌های خارجی و حتی علیه شخص شاه.<sup>۶۱</sup> مجموع این اختیارات و امتیازات که هیچ یک همراه با مسئولیت مشخصی نبود. مؤید این ادعاست که دستگاه روحانیت در عصر قاجار خود «یک دولت اعلام نشده» با لشگری از مقلدان بسیج شده بود. این واقعیت از سوی علمای نیز گاه به صورت «سلطنت شرعی فقها» و رای حکومت‌های عرفی عنوان می‌شد.<sup>۶۲</sup> النهایه، مسأله نمایندگی از حقیقت غائب و تناقض بین گفته/نوشته و رفتار علما، زیر محل تقیّه، مانع از درک اندیشه واقعی آنان بود.<sup>۶۳</sup>

اینک باید دید اقتدار تازه یافته علما از چه زمان بعدی سیاسی یافت.

نخست باید بگوییم که پیچیدگی روندهای اجتماعی-مذهبی نه تنها شناخت ماهیت بلکه آگاهی بر تاریخ دقیق پیدایش آن‌ها را نیز دشوار می‌کند. چون نه فقهای اصولی تنها نمایندگان فرهنگ تشیع متأخر بوده‌اند و نه شاهان قاجار در رویکرد به رهبران مذهبی ثبات مشرب داشته‌اند. امیرارجمند دعوت آقامحمد علی (فرزند آقا باقر) بهبهانی را به تهران از طرف آقامحمدخان قاجار در سال ۱۲۰۵هـ نشانگر آغاز ارتباط و کنار آمدن دولت و روحانیت سالاری می‌داند.<sup>۶۴</sup> این که چرا آقامحمدخان این مجتهد بالنسبه جوان را که در آن زمان فقط شهرت پدری را به دوش می‌کشید، و بعداً حاکم شرع صوفی کش و میرغضب پرور از کار درآمد، به تهران دعوت کرد روشن نیست. آیا می‌خواست مانند پادشاهان



صفوی اورا، به شرط اقامت در تهران، شیخ الاسلام یا امام جمعه تهران کند یا لقب مجتهد زمانی به او بدهد؟ آیا نیاز به تأیید حکومت خود به وسیله او داشت؟ منابع ما در این زمینه ساکت اند. آنچه مسلم است آقا محمدخان ملّا و مجتهد معمولی به حد کافی پیرامونش داشت. پای بندی اش به اصول و مراسم تشیع جای بحث نمی گذاشت. با وجود تأکیدش بر حقانیت کیانی، تیموری و خون بهای خاندان خود، بعید نیست که انگیزه او در چنین کارها کسب مشروعیت بیشتر از راه تأیید علما بوده است. به هر حال، این قرائن کافی برای اثبات نیاز دولت به دستگاه روحانیت به منظور کسب مشروعیت بیشتر در این دوران نیست. دستگاه روحانیت در این زمان در سرآغاز رشد خود بود و هنوز از نفوذ کلمه و قدرتی که از زمان فتحعلی شاه به بعد یافت، بهره چندانی نداشت. به علاوه، آقامحمدخان اگر واقعاً نیاز به یک دستگاه مشروعیت بخش یا خطبه خوان درکنار سلطنت خود داشت، در دوران حکمروایی ۶ ساله بعدی اش به اقدام جدی تری دست می زد.

فتحعلی شاه علما را به مشاغل دولتی گماشت و خود را نایب آنان خواند.<sup>۶۵</sup> و همانگونه که اشاره شد پیوسته خواستار تأکید علما بر رسمیت القاب خود بود. حتی از شیخ جعفر کاشف الغطاء، یکی از بزرگان نیمه نخست سلطنتش، خواست که رسماً او را به نیابت از امام زمان به سلطنت منصوب کند.<sup>۶۶</sup> با این همه، ما نشانی از نیاز واقعی فتحعلی شاه به انجام این کارها برای تأیید و تداوم حکومت در دست نداریم. این کارها حتی نشانگر به رسمیت شناختن علما به عنوان یک دستگاه روحانیت مشخص از سوی پادشاه نیستند. در کارهای فتحعلی شاه نوعی تصنع و ناباوری قرین با تفتن به چشم می خورد. او نه دینداری و پرهیز آقامحمدخان را داشت و نه توان لشگرکشی های او را. فتحعلی شاه بیشتر وقت و نیروی خود را صرف کارهای تفتنی می کرد. به احتمال بسیار "ملا بازی" هم از آن جمله بوده است. در دهه آخر سلطنتش میل شاهانه از فقه های اصولی به سوی علمای اخباری و شیخی برتافت. این بار شیخ احمد احسانی را که ادعای مکاشفه داشت برکشید و بهترین القاب و احترامات را در حق او روا داشت. این کار چند سالی پس از رویکرد نافرجامش به میرزا محمد اخباری بود.

مدارک موجود حاکی از آن است که درجنگ دوم ایران و روس خود شاه، بویژه عباس میرزا، بیشتر خواهان آغاز جنگ بودند تا علما. آنها بودند که احساسات مذهبی مردم را برانگیختند و علما را رسماً درجنگ دخیل کردند. این فتحعلی شاه بود که از آقا سید محمد طباطبائی (که بعدها به "مجتهد مجاهد"

معروف شد) برای شروع جنگ فتوا خواست و او را از عتبات به ایران دعوت کرد. به نوشته رضاقلی خان هدایت مجتهد عتبات نخست نظر شاه را برای صدور فتوای جهاد باور نکرد و ملاً رضا خوئی را برای استمزاج طبع خاقان به تهران فرستاد. هما ناطق در میان اسناد وزارت امور خارجه انگلیس ترجمه نامه فتحعلی شاه به عباس میرزا را در اسناد Henry Willock یافته است که روشنگر ساخت و پاخت این پدر و پسر برای آغاز جنگ دوم است:

فرزندی . . . من در هر امری نخست با شما مشورت کردم. شما خواستید آقا سید مجتهد را از عتبات بیاورم، بفرمایید آمده اند! شما خواستید من به سلطانیه بیایم، بفرمایید آمده ام! شما خواستید پول بدهم، بفرمایید داده ام! اکنون خود شما اوضاع و احوال سرحدات را بهتر می دانید. اگر به صلح مایلید، صلح کنید و اگر، جنگ می خواهید بکنید. لیکن همه مسئولیت ها را به گردن بگیرید.

محتوای این نامه را مقایسه کنیم با نوشته های رضاقلی خان هدایت که در زمان جنگ دوم ایران و روس ۲۸ ساله و شاهد روح زمان بوده و در ایام ناصرالدین شاه این مطالب را در توجیه کارهای خاقان نوشته است:

چون جناب مجتهدالزمانی آقا سیدمجتهد اصفهانی را ظن برآن بود که حضرت شاهنشاه صاحب قران مخالفت با اولیای دولت بهیبه روسیه را صلاح دولت ابد مینت نخواهد دانست، اسلام و اصلاح آن که معتمدی از خود بدان حضرت روانه نمایم و استمزاجی حاصل آوریم. لهذا ملارضای خوئی را باصورت حکم جهاد به حضرت خاقان صاحبقران فرستاد که استمزاجی رود و از مکتون خاطر خطیر صاحبقرانی تحقیقی شود. حضرت شهریار دانش شعار قاجار صاحبقران کامکار که پادشاهی عاقل و دانا و شهریاری دقیق و توانا بود، و از قواعد علمای اسلامیة اثنا عشریه مفصلاً اطلاعی کامل داشت، دانست که مجتهدان اسلام خود را نائب امام و پادشاه عهد را درآن کیش نائب مناب از جانب خویش همی شمردند و اگر جز این باشد عوام را برانگیزند و طرح فساد ریزند و برحسب قانون ملت به سلطان عهد بدین علت طغیان گزینند. . . بناءً علیهذا شاهنشاه صاحبقران رعایت جانب عموم اهالی را اولی شمرد و ملامحمد رضا فرستاده جناب اکمل المجتهدین را بر وفق رضای او پاسخ نگاشت . . .<sup>۶۸</sup>

بی صداقتی و تضاد شیوه های عمل فتحعلی شاه بر نوشته مورخ زمانش نیز سایه افکنده است. در بخش نخست این پاراگراف رضا قلی خان از شک آقاسیدمحمد در باره مصلحت دولت ایران در اقدام به جنگ با روسیه سخن می گوید. ولی



در پایان می‌گوید چون شاه به خوبی از قواعد شیعه دوازده امامی آگاه بود و می‌دانست که پادشاه نائب مجتهدان عصر است و اگر به‌خواست آنان رفتار نکند، مجتهدان عوام را برانگیزند و طبق قانون دین به دولت یاغی شوند، از این رو بروفق رضای اکمل المجتهدین آقا سید محمد پاسخ نگاهاشت.

از اواخر حکومت فتحعلی شاه جلوه‌هایی از مداخله مجتهدان در امور سیاسی به چشم می‌خورد که اگر نه به اشاره شخص شاه، ناشی از سردرگمی دولتیان بوده است. رویداد اول مربوط به سرکشی مجتهد تبریز آقا میرفتاح است که وقتی وضع جنگ را به سود روسیان دید با مشتی از اوپاش مقلد خود به توپچیان و مدافعان شهر حمله کرد و شهر تبریز را تسلیم سردار روس نمود.<sup>۶۹</sup> میرفتاح در انجام این خیانت انگیزه مادی داشت و پاداش خود را از روسیان در تفلیس گرفت.<sup>۷۰</sup> به‌هرحال، عمل او هرچند بار سیاسی سنگینی داشت، ولی گویای یک اندیشه مذهبی یا روند کلی نبود.

رویداد دوم اقدام میرزا مسیح مجتهد تهرانی در مذاکره ناموفق با سفیر روسیه گریبایدوف برای پس گرفتن دوزن گرجی بود که اسلام آورده بودند. این اقدام به شورش عمومی مردم تهران و کشته شدن ۳۷ تن از اعضای سفارت از جمله گریبایدوف و ۸۰ نفر از مهاجمان تهرانی انجامید.<sup>۷۱</sup> این شورش دال بر تبعیت عوام از مجتهد تهران است ولی نشان از آگاهی شخص مجتهد از میزان نفوذ و اعتبار خود در شبکه نوظهور روحانیت ندارد. میرزا مسیح پس از پایان بلوا از ترس دولت روسیه با لباس میدل از تهران گریخت، با آن که مردم برای نگهداشتن او در تهران باز آمادگی خود را برای شورش نشان داده بودند.<sup>۷۲</sup> به‌هرصورت میرفتاح و میرزا مسیح هیچ یک در رده علمای مرتبط با جریان نوظهور مرجعیت درعتبات نبودند.

چنین به نظر می‌رسد که دستگاه روحانیت اقتدار سیاسی خود را در زمان جانشینی فتح‌علی شاه یعنی محمد شاه نشان داد. این شاه برخلاف سلفش به فقها دلبستگی نداشت، بلکه شیفته مدعیان تصوف و کشف و کرامت زمان بود. با این همه سیر صعودی دستگاه نوخاسته روحانیت به موازات گسترش فرهنگ تشیع شعائری آثار خود را بر زمان وی تحمیل کرد. شخص شاه نیز فارغ از جلوه دیگر همین فرهنگ یعنی چشم امید داشتن به کشف و کرامات صوفیه نبود. قرن نوزدهم - برخلاف نیمه نخست قرن بیستم - برای ایرانیان قرن چشم داشت به دستاوردهای معنوی عالمان چه اصولی، چه اخباری، چه شیخی و چه عرفانی بود. اوج نمایش اقتدار سیاسی مجتهدان در این عصر در حجة الاسلام سید محمد

باقر شفتی تجلی یافت. او دولت اعلام نشده علما را در اصفهان برقرار کرد، مهم امور اصفهان را که مستلزم برکناری حاکم تعیین شده از سوی دولت بود به دست گرفت، نیروی شهری تازه‌ای از طریق ائتلاف باکسبه، لوطیان و بزن بهادران به وجود آورد، حدود شرعی را به سلیقه خود اجرا کرد، با نمایندگان دولت های بیگانه تماس گرفت، به دستور های حکومت مرکزی وقعی نگذاشت و سرانجام به بسیج نیروی نظامی علیه دولت مشغول شد.

حجة الاسلام شفتی مانند ملا احمد نراقی و شیخ جعفر کاشف الغطاء به ساختن "سلطنت شرعی" در کتاب و مدح و ستایش فتحعلی شاه و دادن نمایندگی به او در عمل نپرداخت. او حکومت شرعی خود را عملاً در اصفهان به راه انداخت. الگوی او در این کار رساله *وجوب اقامه حدود در زمان غیبت بر فقها و مجتهدین* بود. دانستن آنکه او عقیده به ولایت مطلقه فقیه داشت یا سهمی در این زمینه برای قاجار قائل بود از مرز حدس و گمان بالاتر نمی رود. مهم آن است که وقتی محمد شاه به ضرب آتش توپخانه دروازه شهر را گشود و با مجتهد شکست خورده روبرو شد نه تنها نتوانست او را به سزای اعمالش برساند، بلکه با مقصّر دانستن او باش شهر و تبعید آقازاده، او را با احترام به جای سابق خود برگردانید. شاهی که خود و وزیرش، حاج میرزا آقاسی، روی خوش به علما نداشتند، با مجتهدی که سال ها بر آنها شوریده و به اشرار و مخالفان پناه داده بود به مدارا رفتار کرد. میان شاه و مجتهد سالخورده چیزی جز فشار فرهنگ نخواستۀ تشیع قرار نداشت. این فرهنگ هاله‌ای از شکوه حقیقت غائب را در قلب شیعیان نشانده بود که مظهری زود آشناتر از مجری آداب مذهبی و همدرد سوگواری هایشان برای آن نمی یافتند. بازگشت محترمانه حجة الاسلام شفتی به جایگاه پیشینش در واقع اعلام شناسائی رسمی اقتدار دستگاه روحانیت است که دولت به ضرب توپخانه قدرت آن را موقتاً از میان برداشت ولی برحقانیتش عملاً صحه گذاشت. بی جهت نیست که هفت سال پس از این حادثه، هنگامی که مرجعیت تامه در شخص شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی در نجف مٹفرد شد و وی دست به اعزام پیایی مجتهدان دانش آموخته نجف به شهرستان های ایران زد، محمد شاه به وی پیام گلایه فرستاد که: «مگر کارخانه مجتهد سازی به راه انداخته اید!»<sup>۷۴</sup> این پیام نشان از آگاهی دولت به اقتدار نخواستۀ مجتهدان دارد و از ناتوانی اش به مهار کردن آن.

با نشستن شیخ مرتضی انصاری بر جای نجفی اصفهانی در سال ۱۲۶۶هـ، دستگاه روحانیت جایگاه گسترده تری در میان مردم و اهرم نفوذ بیشتری در



حکومت کشور یافت. شیخ انصاری هرچند علاقه به مداخله در امور غیرفقهی و غیرعبادی نشان نداد و نظریه ولایت فقیه را که استادش ملا احمد نراقی به صورت "ولایت عامه فقیه" مطرح کرده بود نپذیرفت،<sup>۷۵</sup> با این همه بر اقتدار دستگاه روحانیت از راه گسترده‌ن کردن دایره نفوذ فقیه و لزوم تقلید از او افزود. هر قدر شیخ انصاری با تقوا و پرهیزکاری‌اش بر حیثیت اجتماعی مجتهد افزود، برخی از شاگردان و معاصرانش چون آقا نجفی اصفهانی (شیخ محمد تقی مسجد شاهی) و ملاعلی کنی در تهران این حیثیت را در خدمت جمع مال و ثروت از راه احتکار، تشکیل دستگاه مجتهد زمانی - یعنی کسب امتیازاتی از قبیل اخذ سهم امام، قضا و اجرای حدود، تعیین صلاحیت و دیانت افراد و أحياناً تکفیر مخالفان و حتی اعلام اعجاز سقاخانه‌ها با هدف‌های پیش ساخته سیاسی - زدو بند با حُکام و صاحبان قدرت به کار بردند. نفوذ آنان چنان بود که ناصرالدین شاه در نامه‌ای به میرزا حسن آشتیانی تلویحاً اقرار به ناتوانی خود در برابر مجتهد اصفهان (آقانجفی) و مجتهد تبریز (حاج میرزا جواد آقا بن میرزا احمد) می‌کند. چه بسا همین مجتهد اصفهان به اتفاق مجتهد تهران (میرزا حسن آشتیانی) در واقعه تحریم تنباکو بیشتر از مرجع زمان، میرزای شیرازی، نقش داشتند. سرنوشت این واقعه، که بزنگاهی اجتناب‌ناپذیر بود برای رویارویی اقتدار دستگاه روحانیت با قدرت دولت، به دست نیرومندترین اصل فرهنگ نوپای تشیع - یعنی متابعت از امام زمان یا محاربه با او - مشخص شد. بدین ترتیب، علت اقتدار علما در این دوره بیشتر از آن که ناشی از ضعف دولت قاجار باشد زاینده فراگیر شدن فرهنگ تشیعی بود که آنرا شاعری (مراسمی) خواندیم.

پس از جریان تحریم تنباکو نهاد مرجعیت دیگر نه به فکر چالش قدرت دولت بلکه، آن طور که از نامه‌های میرزای شیرازی بر می‌آید در صدد تقویت سلطنت ناصرالدین شاه بود.<sup>۷۶</sup> میرزای شیرازی فکر تکفیر ناصرالدین شاه را که طرح سید جمال الدین افغانی اسدآبادی، شاگرد دیگر شیخ انصاری، بود نپسندید؛ بلکه حضور ناصرالدین شاه را به عنوان حامی رسمی تشیع در تهران ضروری دید و از وابستگی سیدجمال الدین به دولت عثمانی بیشتر اظهار نگرانی کرد تا استبداد شاه.<sup>۷۷</sup> در این زمان روحانیت در قدرت سیاسی نه فقط شریک دولت بلکه پشتیبان آن نیز بود. این امر از تلگرام رجب ۱۳۰۹ میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه که در آن خواستار استمرار وجود سلطان عادل و دین‌پرور و پابندگی سایه عواطفش بفرق مسلمانان است،<sup>۷۸</sup> و هم چنین از تلگرام میرزا حسن آشتیانی

که نفس شاه را محل ورود «مراحم الهیه و تأیید مکارم غیبیه» می خواند، پیداست.<sup>۷۹</sup> روحانیت به خوبی دریافته بود که خطر اصلی برای ادامه اقتدار آن نه استبداد دولت قاجار بلکه نفوذ افکار نو و پیدایش طبقه نوخاسته روشنفکران است. از همین رو، علما با شرکت در جنبش مشروطیت نه تنها رهبری جنبش را از دست اندیشگران خواستار آزادی و قانون درآوردند، بلکه جایگاه تازه‌ای برای خود تعبیه کردند که آن رهبری اعتراض عمومی، جنبش و قیام و احیاناً انقلاب بود. بررسی این جایگاه تازه نیازمند تحقیق جداگانه ای است.

### پانویست ها:

۱. محمدعلی مدرّس خیابانی، *ریحانة الأدب فی توجّاه المعرفین بالکنیه أو اللقب*، ۸ جلد، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ سوم، ۱۳۶۹ق، ج ۵، ص ۱۹۴.
۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳.
۳. ن. ک. به: محمد تقی مجلسی، *لوامح صاحب قرآنیة المشتبه به شرح الفقیه*، تهران: علمی، بی تاریخ.
۴. ن. ک. به: محمد باقر مجلسی، *زادالمعاد*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۶ق، باب خمس؛ هم‌چنین به \_\_\_\_\_، *نظم اللالی معروف به سؤال و جواب*، تحقیق سیدمهدی روحانی، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۶-۱۲.
۵. عبدالجلیل قزوینی، *کتاب النقص*، تهران، سپهر ۱۳۳۱ش، صص ۶-۴۰۲؛ محمد جعفر محجوب، «از فضائل و مناقب خوانی تا روضه خوانی» *ایران نامه*، سال دوم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۳، ص ۴۰۲.
۶. مجلسی در جوانی- شاید به تاستی از پدرش- بی گرایش به تصوّف نبود. در کتاب *زادالمعاد* از رسم خروش صوفیه به نیکی یاد می کند (ص ۲). در *عین الحیة* آنان را متبّم به انحراف می کند (ن. ک. به: محمدباقر مجلسی، *عین الحیة*، تهران، شرکت کتاب، ۱۳۳۱ش، صص ۵-۶۴۴ و ۷۴-۷۶). در *جواهرالقول* کشتن یک صوفی را با ثواب یک «حسنه» برابر می شناسد (ن. ک. به: محمدباقر مجلسی، *جواهرالقول*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ق، ص ۹).
۷. مدرّس خیابانی، همان، ج ۵، ص ۱۹۳؛ م. جرفادقانی، *علمای بزرگ از کلینی تا خمینی*، قم، انتشارات معارف اسلامی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۶۷.
۸. *کسر اصنام الجاهلیة* اسم کتابی است متعلّق به ملا صدرا شیرازی که در سال ۱۳۴۱ در تهران چاپ شده است. ملاعلی نوری اندیشه ملاصدرا را در این کتاب نسبت به درویشان اعمال کرد.
۹. این پیام دسته آذربایجانی‌های تهران به مرجع تقلید عصر، آیه الله بروجردی، که «ما در دهه اول محرّم از هیچ مجتهدی تقلید نمی کنیم» نمایانگر مرز شکنی تشیّع عامیانه است. در دهه ۱۳۳۰ آیه الله بروجردی قمه زنی را حرام اعلام کرده بود.



۱۰. محمدجواد مغنیه، *الفقه على المذاهب الخمسه*، بیروت، ۱۴۰۲، ص ۱۸۶.
۱۱. عنوان کامل این فصل از اصول الکافی «الفی والانفال و تفسیر الخمس و حدوده و مایجبت فیہ» است. با آوردن "تفسیر" برای خمس کلینی پیشاپیش نشان می دهد که قصد نقل روایتی را دارد که حاوی بیانی مخالف رسم عامه است. در مورد زکات و دیگر عناوین مشابه کلینی عنوان "تفسیر" را به کار نمی برد.
۱۲. محمدبین یعقوب کلینی، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجواد مغنیه، ۴ جلد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۰۵.
۱۳. محمدبن علی بن موسی ابن بابویه صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ۶ ج، زیر نظر علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۳۴۷.
۱۴. نکته دیگری که ابن بابویه طی روایتی آورده این است که امام می گویند «ماخمس را بجای صدقه می گیریم. چون سادات مشمول صدقه نمی شوند.» (همان، ج ۲، ص ۳۴۴). بیان این مطلب از شخصیتی چون حضرت امام جعفر صادق بعید به نظر می رسد. چون خمس (به ویژه سهم امام) و زکات برای مصارف عمومی است نه نیازهای شخصی. محمد باقر مجلسی در قرن یازدهم هجری از مصرف خمس برای نیازهای شخصی به شدت دفاع می کند که مبادا سادات و مجتهدان گرسنه بمانند (ن. ک. به: مجلسی، *زاد المعاد*، فصل خمس). این فقط نشانی از دید مجلسی است و نباید شامل امامان گردد.
۱۵. محمدبن محمدبن نعمان مفید، *المقننه فی الاصول و الفروع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۶؛ محمدبن الحسن طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش، صص ۲۰۵ و ۲۰۴.
۱۶. مغنیه، همان، ص ۱۸۷.
۱۷. گاهی کار از دست برگردان پول فراتر می رفت و به انتقال کل دارائی (نامشروع) به مجتهد زمان و هبه متقابل نصف یا دو سوم همان دارائی به مالک متقی می کشید. دامنه این "محمل شرعی" از خمس گسترده تر است و نیازمند بررسی جداگانه.
۱۸. محمدباقر مجلسی، *نظم الثانی*، ص ۸.
۱۹. ابوحامد محمدبن محمد غزالی، *المستصفی من اصول الفقه*، ۲۰ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰.
۲۰. یادآوری این نکته ضروری است که بیشتر تغییر و تبدیل های فقهی در شیوه فصل بندی و جا به جا کردن مواد فقه صورت می گیرد نه در متن فقه. قبلاً دیدیم که کلینی حرف اصلی خود را در عنوان «فی تفسیر الخمس . . .» روشن تر بیان کرده تا در متن روایت.
۲۱. نجم الدین جعفرین حسن محقق، *معارج الاصول*، قم، آل البیت، ۱۳۶۲ش، ص ۱۸۱.
۲۲. ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف علامه حلّی، *مبادی الوصول الی علم الاصول*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۷.
۲۳. ن. ک. به:

Chicago, 1984, p 141.

۲۴. محمدبن سلیمان تنکابنی، *قصص العلماء*، تهران، علمیه اسلامی، بی تا، ص ۱۶۱.
۲۵. ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، قم، بصیرتی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۹۱.
۲۶. شیخ مرتضی انصاری، *صراط النجاة*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۹۰ق، ص ۱.
۲۷. کتاب های فقهی و رساله های عملیه، پیش از *العروة الوثقی*، معمولاً با بحث از آب های پاک و "طهارت" شروع می شد.
۲۸. سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی، *العروة الوثقی*، قم، مکتبه الوجدانی، ۱۴۰۰ق، ص ۲.
۲۹. همان، ص ۳.
۳۰. همانجا.
۳۱. برای مثال ن. ک. به: کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۱۹.
۳۲. شیخ مفید، *المقنعة*، ص ۲۵۲.
۳۳. همان، صص ۱۱-۱۱۰.
۳۴. ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی المرتضی، *الوسائل*، قم، دارالقرآن، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸۲.
۳۵. شیخ طوسی، *النهایه* ص ۱۹۹؛ \_\_\_\_\_، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح محدثتی دانش پژوه، تهران، مکتبه مرتضوی، ۱۳۴۶ش، ج ۱، ص ۲۴۲.
۳۶. شیخ طوسی، *النهایه*، ص ۲۹۳.
۳۷. نجم الدین جعفر بن حسن محقق حلّی، *شواهد الاسلام*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۶۲ش، ج ۱ صص ۱۸۴، ۳۰۷، ۳۴۴، و ج ۴ ص ۶۸.
۳۸. ابومنصور جلال الدین حسن یوسف علامه حلّی، *نهایه الاحکام فی معرفة الاحکام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۷؛ \_\_\_\_\_، *تذکره الفقهاء*، تهران، مکتبه مرتضوی، ۱۳۸۸ق، ج ۱ صص ۵۳-۴۵۲؛ \_\_\_\_\_، *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۰، ج ۴، ص ۴۶۴.
۳۹. ن. ک. به: Hossein Modarresi Tabataba'i, *Kharaj in Islamic Law*, 1983, p.157.
۴۰. "نیابت عامه" با آنکه در بیان علما بسیار به کار برده می شود، گاهی معنای بخصتی در گفته آنان ندارد. معنای نیابت روشن است و عبارات «من له الحکم و من له الولاية» نیز کمابیش روشن است. ولی منظور فقها از آوردن عامه به دنبال "نیابت" یکسان نیست. مفهوم عاقله در "ولایت عاقله" نیز روشن است که منظور همه گیر بودن ولایت است. ولی در مورد "نیابت" همه فقها مفهوم همه گیر بودن را مراد نمی کنند. میرزای نائینی در این خصوص توضیح روشنی دارد که برای ما ملاک است. نائینی نیابت عاقله را پس از مجتهدان شامل مؤمنان عادل و در صورت نبود دسترسی شامل عموم حتی مسلمانان بدکار نیز می نماید. ن. ک. به: حاج میرزا حسین نائینی، *تنبيه الامه و تنزيه الملة*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، ص ۷۹.
۴۱. ابراهیم بن سلیمان قلیفی، «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج»، *الخروجيات*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۸، ۹۵، و ۱۲۲.
۴۲. ملا محمدامین استرآبادی، *الفوائد المدنیه*، [ایران] دارالنشر لاهل البيت، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۳.
۴۳. جعفر نجفی کاشف الغطاء، *الحق المبين و خاتمه القواعد*، چاپ سنگی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۴۶.



۴۴. ملا احمد نراقی، همان، صص ۲۰۵-۱۸۵.
۴۵. برای اطلاعات بیشتر در زمینه چگونگی گسترش مفاهیم نیابت، تقلید و خمس و غیره ن. ک. به:
- Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam from the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
۴۶. این دو شخصیت عبارت بودند از شیخ حسن کاشف الغطاء فرزند کوچک کاشف الغطاء بزرگ و سید ابراهیم قزوینی نویسنده ضوابط الاصول. بدین ترتیب تعداد مراجعی که ظرف دو سال از دور مرجعیت خارج شدند به چهار رسید. سید مهدی طباطبائی و حجة الاسلام شفتی قبالاً در سال ۱۲۶۰ درگذشته بودند. ن. ک. به: محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۰ق، ج ۲ صص ۸-۳۰۴؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، *طبقات اعلام الشیعه*، مشهد، دارالمرتضی للنشر، ۱۴۰۴ق، قسم اول از جزء دوم، صص ۱۱-۱۰.
۴۷. ن. ک. به:
- Ann K. S. Lambton, "A Nineteenth Century View of Jihad," *Studia Islamica*, 32 (1970), p. 176.
۴۸. ن. ک. به:
- Nikki Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," *Studia Islamica*, 29 (1969) p 34.
۴۹. حامد الگار، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سبزی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹ش، صص ۴۹-۴۷ و ۲۴۰.
۵۰. برای دوره صفوی نیز امیرارجمند به نقش مشروعیت بخشی علما معتقد است منتها آنرا عملاً محدود به خواندن خطبه در مراسم تاجگذاری می بیند. ن. ک. به:
- Amir Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 177-178
۵۱. ن. ک. به: *Ibid.*, p. 224
۵۲. ن. ک. به:
- Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture*, Albany, State University of New York, 1988, p. 7.
۵۳. ن. ک. به:
- Amir Arjomand, *The Shadow of God*, p. 222 and \_\_\_\_\_, *Authority and Political Culture*, p. 89.
- پیدااست که ما نظر چهار محقق مزبور را به عنوان نمونه آورده‌یم. اشاره به آراء صاحب نظران دیگر در این مختصر نمی گنجد.
۵۴. ن. ک. به: Sir John Malcolm, *A History of Persia*, 1815, Vol 2, p 287
۵۵. رضا قلی خان هدایت، *تاریخ روضه الصفای ناصری*، تهران، خیتام، ۱۳۳۹ش، ج ۹، ص ۲۰۰.
۵۶. همان، ج ۹، صص ۱-۲۴۰.
۵۷. محمدهاشم آصف (رستم الحکما)، *رستم التواریخ*، تصحیح محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ش، صص ۴۴۹ و ۴۵۱.
۵۸. در تاریخ ایران گاه کوشش های نابکام رهبران برخی قبایل و دسته ها مایه مشروعیت برای

نسل های بعد همان دودمان و دسته ها می گردید. صفویان نیز محل خونخواهی برادر، پدر و پدربزرگ را به دوش کشیدند.

۵۹. عبدالله مستوفی، زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار، تهران، علمی، ۱۳۲۶ش، ج ۱، ص ۴۹.

۶۰. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی های اندیشه گران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش، صص ۳۲۸-۳۲۷.

۶۱. ازمیان پژوهشگران معاصر سعید امیرارجمند با تکیه بر «ساخت دوگانه اقتدار» در حکومت قاجار به شناخت بهتر جایگاه علمای این دوره کمک کرده است.

۶۲. ملا احمد نراقی، همان، صص ۱۹۹ و ۲۰۵.

۶۳. مقایسه کنید ملاحید نراقی، عوائد، ص ۱۸۵ را با مقدمه همین مؤلف در —، بمعراج السعاده، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۱ق.

۶۴. ن. ک. به: Amir Arjomand, *The Shadow of God*, p. 229

۶۵. رضا قلی خان هدایت، همان، ج ۹، ص ۶۴۱.

۶۶. تنکابنی، همان، ص ۱۹۱.

۶۷. هما ناطق، از ماست که بوماست، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۷ش، ص ۲۱.

۶۸. رضاقلی خان هدایت، همان، ج ۹، ص ۶۴۲.

۶۹. همان، ص ۶۷۶.

۷۰. مهدی قلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹.

۷۱. رضا قلی خان هدایت، همان، ج ۹، ص ۷۰۹.

۷۲. همان، ج ۹، ص ۷۱۳.

۷۳. علاوه بر سرکشی علیه دولت، مجتهد بزرگ متهم به پناه دادن بزهکاران و آزاد گذاشتن دست آنان در ارتکاب جرائم جدید بود. هما ناطق، ایوان در راه یابی فرهنگی، ۴۸-۱۸۳۴، لندن، مرکز چاپ و نشر پیام، ۱۹۸۸، صص ۶۰-۵۲.

۷۴. شیخ آقا بزرگ تهرانی، طبقات الاعلام، جزء ۱، قسم ۳، ص ۱۲۰۵.

۷۵. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، تبریز، مطبعة اطلاعات، ۱۳۳۴ش، ص ۱۵۳.

۷۶. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش، صص ۳۳-۲۲.

۷۷. نور علم، ۴۳-۴۴، اردیبهشت ۱۳۷۰، ص ۱۱۶.

۷۸. ناظم الاسلام کرمانی، همان، ص ۲۷.

۷۹. همان، ص ۱۶.



# شرح و تفسیر داستانهای شاهنامه

از

## استاد محمدحسین مجرب

در دو مجموعه نفیس شامل ۱۶ نوار

مجموعه اول: فرودوسی و شاهنامه: بخش اساطیری و حماسی

مجموعه دوم: منابع شاهنامه و روایت های ملی: رستم و اسفندیار

بها: معادل ۶۰ دلار آمریکایی (شامل هزینه پست)

تلفن اطلاعات و سفارش:

در آمریکا: 376-1424 (510)

در فرانسه: 43285170 (33-1)

## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هرموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن ففوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آیتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه سید ولی رضا نصر
- ۳۳۹ کتاب ها و نشریات رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی



کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

## نهضت مذهبی در آینه خاطرات

هدف این نوشتار بررسی و سنجش پاره ای از خاطرات رهبران و شخصیت های مذهبی مخالف رژیم در دوران سلطنت پهلوی دوم است. در این نوشته مقصود از شخصیت ها و سازمان های مذهبی مخالف رژیم صرفاً آن افراد و سازمان هایی است که افکار، اصول نظریات و ارزش های خود را منحصرأ ملهم از مذهب دانسته و جهت اساسی فعالیت سیاسی خود را معطوف به تلاش در راه تحقق حاکمیت دین و اجرای قوانین شرع به درک و تعبیر سنتی آن در جامعه کرده اند. فدائیان اسلام، هیئت ها (یا جمعیت های) مؤتلفه، و روحانیون و فعالین سیاسی طرفدار آیت الله خمینی را باید در زمره مخالفان عمده مذهبی رژیم در دوران مورد بحث به شمار آورد. از یادمانده های شخصیت های عمده نهضت مخالفان مذهبی در ایران بخشی به صورت کتاب در سال های بعد از انقلاب بهمن ماه ۱۳۵۷ انتشار یافته و بخشی نیز در قالب مصاحبه های مطبوعاتی در روزنامه ها و مجلات مختلف درج گردیده است. هم چنین ویژه نامه هائی که در سالگرد وقایع تاریخی و یا به مناسبت بزرگداشت افراد و یا حوادث گاه به گاه توسط نهادها، سازمان ها، و رسانه های عمومی جمهوری اسلامی انتشار می یابند، حاوی بخش قابل ملاحظه ای

\* استاد علوم سیاسی در دانشگاه تمپل.



از خاطرات گوناگونند و از این جهت از منابع مهم تحقیق و بررسی در این باب به شمار می‌روند.

این خاطرات را می‌توان از جهات مختلف مورد بررسی و سنجش قرارداد. بنای کار در اینجا معرفی‌ناوینی از اهم این منابع و سپس ارزیابی اهمیت این خاطرات در شناساندن یا روشن‌تر کردن گوشه‌هایی از گرایش‌های فکری و جریان‌ات سیاسی عمدهٔ نهضت مذهبی-سیاسی دوران مورد بحث است. بدیهی است که بررسی نهضت مذهبی و سیر تکوین آن در ایران بدون عنایت به نقش یگانه و ویژهٔ آیت‌الله خمینی میسر نیست. از همین رو، این بخش را با پرداختن به خاطرات آیت‌الله پسندیده آغاز می‌کنیم که هرچند خود از فعالین نهضت مذهبی در ایران به شمار نمی‌رفت، خاطراتش حاوی مطالبی در بارهٔ خاندان رهبر انقلاب اسلامی است که پیش از انتشار این خاطرات ناشناخته مانده بود.

خاطرات آیت‌الله سید مرتضی پسندیده، برادر مهتر آیت‌الله خمینی، به کوشش محمّد جواد مرادی نیا در ایران انتشار یافته.<sup>۱</sup> این خاطرات شامل دو بخش است: بخش نخست تحت عنوان «خاندان امام خمینی»، اطلاعات مهم و جالبی پیرامون اوضاع و منشاء اجتماعی خاندان نویسنده به دست می‌دهد. نیای این خاندان، سید احمد، در سلک علما و صاحب‌املاکی در روستاهای «شاهین»، «واسوران» و «نازی»، و هم‌چنین مالک کاروانسرا و باغی در خمین بود. عمارت مسکونی وی در خمین شامل اندرونی، بیرونی، دو برج و باغ بود و مساحتی قریب به چهار هزار مترمربع را در برمی‌گرفت.<sup>۲</sup> بدین قرار وی از مالکان متنفذ و معتبر، ایّما نه چندان استثنائی، آن نواحی به شمار می‌رفت. به تقریر آیت‌الله پسندیده: «در آن موقع، آقایان [علما]... همه دارای املاک بودند.» (ص ۱۲)

فرزند «سیداحمد» و پدر آیت‌الله خمینی، «آقامصطفی»، نیز هرچند که در لباس اهل علم بود و مدتی را برای تحصیل در اصفهان و سپس نجف به سر آورده بود و اجازهٔ اجتهاد داشت، ولی «در امورات شرعی شرکت نمی‌کردند.» (ص ۱۵) وی مردی بسیار نافذ و دارای تفنگچی و املاک بود.<sup>۳</sup> (ص ۱۸) آقامصطفی مناسبات گسترده‌ای با حکومت و حکام منطقه داشت که دامنهٔ آن حتی ارتباط با «تابک» و «صدراعظم» دولت قاجار را نیز در برمی‌گرفت. (صص ۱۸-۱۶) پیداست که «آقامصطفی» از سرجنابانان منطقه به شمار می‌رفته است.

در باب روابط علما با حکومت در دوره های مختلف تاریخی تحقیقات بسیاری - به خصوص در سال های اخیر و در رابطه با تاریخ معاصر - انجام گرفته و جزئی از مباحث مورد توجه و نسبتاً روشن علوم اجتماعی شده است. خاطرات آیت الله پسندیده نیز به این موضوع اشاره های فراوان دارد که می تواند پژوهنده را، هم در تحقیق عمومی و هم در ارتباط با خاندان آیت الله خمینی، یاری رساند. این مبحث مهم و قابل بررسی که با مطالعه این خاطرات نظر خواننده را به خود جلب می کند در آمیختگی علما با خوانین و ارتباط آنها با یکدیگر است. اسب سواری علما و تاخت و تاز آنها در معیت تفنگچی در ولایات، که در این اثر بارها به آن اشاره رفته، نشانی از این در آمیختگی است که دامنه آن تمام عرصه های فعالیت اجتماعی را در بر می گرفت. این در آمیختگی را در سطوح گوناگون روابط اجتماعی ایران می توان دید. به عنوان نمونه، به تقریر آیت الله پسندیده، «وقتی بازدید عید می رفتیم، علما و خوانین به طور دستجمعی می رفتند. همه را خبر می کردیم که صبح به کجا برویم و یا عصر به کجا برویم.»<sup>۳</sup>

بررسی روابط خانوادگی و نحوه ازدواج ها نیز گویاست: از خواهران "آقامصطفی"، "صاحبه خانم" «بانوی عالمه و با شهامت» به عقد "شکرالله خان" درآمد. "شکرالله خان"، «برادری به نام "کریم خان" داشت که به دولت [قاجار] یاعی شد و با سواران و ایل و تبار خود شروع به نزاع و جنگ با حکومت و دولت کرد.» (ص ۳۱) به دنبال فوت یا کشته شدن این شوهر (تردید از صاحب خاطره است) "صاحبه خانم" با "ملا محمد جواد کمره ای" ازدواج کرد «که خیلی هم سرمایه دار و مالک بود.» (ص ۳۱) خواهر دیگر، "آغا بانو خانم، به همسری "جواد مجتهد خمینی" معروف به "آخوند" درآمد که «اصلاً خوانساری و فردی عالم و با نفوذ و هم چنین دارای املاک، اموال، نوکر و تفنگچی های زیادی بود. منزل آخوند اندرونی و بیرونی و طویله و باغ و از این چیزها زیاد داشت.» (صص ۳۴-۳۵) "کریم خان قلعه ای"، همسر خواهر سوم "سلطان خانم"، «از خوانین محترم قلعه بوده و در قلعه می نشست.» (ص ۳۶) همین روابط را می توان در ازدواج های دو نسل پس و پیش این خاندان نیز پی گرفت.

"آقا مصطفی" در سال ۱۳۲۰ قمری/۱۹۰۲ میلادی در حالی که در معیت «۱۰، ۱۵ سوار و تفنگچی» به قصد دیدار "عضدالسلطان" والی عراق (اراک کنونی) عازم آن شهر بود، در راه مورد سوء قصد قرار گرفته و کشته می شود.



علت این قتل، که به نظر می رسد ریشه در اختلافات و منازعات متنفذین محلی داشته، روشن نیست. این قدر هست که بعد از وقوع حادثه «منزل قاتل را آتش زدند» و به گفته آیت الله پسندیده معلوم نشد که آیا «مردم این کار را کردند یا دولت».

دو متهم به قتل - یا دو نفری که هنگام سوء قصد حضور داشتند و از متن خاطرات معلوم نیست که کدام یک از آن ها مرتکب قتل شده - به دستور صدر اعظم وقت، میرزا علی اصغرخان امین السلطان، به همراه اعضاء خانواده شان دستگیر و به تهران فرستاده می شوند، «املاک و اموالشان نیز ضبط می شود.» (ص ۲۳) یکی از این دو نفر به نام "میرزا قلی سلطان" در زندان می میرد. متهم دیگر، "جعفر قلی خان"، به دنبال صدور حکم توسط «علمای بزرگ عراق و تهران» و از آن جمله امام جمعه با نفوذ تهران، سید ابوالقاسم داماد مظفرالدین شاه، و تشبث خانواده "آقا مصطفی" به رجال دربار و حتی شخص محمدعلی میرزا ولیعهد - که درغیاب شاه که در سفر اروپا به سر می برد عهده دار نیابت سلطنت بود - به اعدام محکوم گردید. سرانجام متهم را که «پیرمردی بود که خیلی چاق هم شده بود»، در بهارستان سربریدند. «بعد از آن، میرغضب سر او را برداشت و به بازار برد. سرقاتل را به دکان دارها نشان می داد و از آنها انعام می گرفت.» (صص ۲۸-۲۳) "روح الله" کوچکترین فرزند "آقا مصطفی" به هنگام کشته شدن پدر ۴ ماه و ۲۲ روز سن داشت. هنگامی که خانواده به قصد خونخواهی به تهران کوچ کرد، وی تحت مراقبت "ننه خاور" همسر "کربلائی میرزا آقا" که از تفنگچی های پدرش بود و «هم او و هم زنش. . . خیلی رشید بودند» به سر می برد. (صص ۲۴، ۵۹)

قسمت دوم این خاطرات به بررسی «گوشه هائی از تاریخ معاصر ایران» اختصاص یافته و با وجود دارا بودن پاره ای مطالب خواندنی و قابل توجه از دید تاریخ اجتماعی، بخش به مراتب ضعیف تر کتاب را تشکیل می دهد. در این بخش که می توانست روشنگر گوشه های فراوانی از تاریخ انقلاب اسلامی و مراحل مختلف تکوین شخصیت و فعالیت های اجتماعی و سیاسی رهبر انقلاب و دیگر نزدیکان و منسوبان رهبر و از آن جمله شخص راوی باشد، گفتنی ها یکسر ناگفته مانده.

نه تنها در این اثر که در دیگر خاطره هایی از این دست اشارات چندانی به دوران جوانی و میانسالی آیت الله خمینی به چشم نمی خورد و آنچه هست در باره دوران تحصیل، اساتید او درحوزه و فعالیت های حوزوی است. در باره مطالب

ذکر شده در خاطره ها چند نکته را می توان متذکر شد: نخست اینکه تحصیلات آیت الله خمینی تماماً در ایران انجام گرفته و ایشان برخلاف بسیاری از علمای زمان، و از جمله پدر و برادر خود، در ایران مانده و به حوزه های علمی در عتبات برای تحصیل نرفته است.<sup>۶</sup> دوم آنکه از جوانی به فلسفه و عرفان علاقمند بوده و به روزگار مدرسی سال ها شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری و اسفار صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا را در حوزه درس گفته و از همین رهگذر نیز مورد طعن و ایراد متشرعین و مقدس مآب های حوزه واقع شده و یک بار نیز بر سر تدریس او هنگامه پیا گردیده است. ناسازگاری و عناد محیط تا به آنجا بوده که آیت الله خمینی خود طرح پاره ای از نظرات فلسفی خویش را در حوزه مساوی با "انتحار" می دانست.<sup>۷</sup>

سه دیگر، با وجود احتراز از دخالت مستقیم در درگیری های سیاسی سال های پُر آشوب دهه بیست در ایران، آیت الله خمینی از افراد صاحب نظر حوزه در مسائل اجتماعی محسوب می شد. به عنوان مثال، هنگامی که کتاب اسرار هزار ساله علی اکبر حکمی زاده در انتقاد از عقاید و روحانیت شیعه در اوایل دهه بیست انتشار یافت و عده زیادی در مقام پاسخگویی برآمدند، حوزه نه تنها کتاب کشف الاسرار آیت الله خمینی را به عنوان بهترین و کامل ترین ردیه انتخاب و منتشر ساخت، بلکه فعالانه مانع از انتشار ردیه های دیگر به نام حوزه شد.<sup>۸</sup>

چهارمین نکته مرتبط با موقعیت ویژه آیت الله خمینی به عنوان مدرس در حوزه است. حوزه تدریس او همواره پُر جمعیت تر از حوزه بقیه اساتید بود و درس خارج وی، بنا به مندرجات نخستین سند تحلیلی ساواک از وضع حوزه علمیه قم، بعد از محضر آیت الله بروجردی که مرجع بلامنازع زمان محسوب می گردید، بیشترین تعداد طلاب شرکت کننده را داشت. با اینکه مراجعی از قبیل آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی، آیت الله سید کاظم شریعتمداری، آیت الله حاج میرزا ابوالفضل قمی، و آیت الله سید شهاب الدین نجفی در جامعه معروف تر و نزد مردم شناخته تر بودند، تعداد شرکت کنندگان در درس "آقای حاج آقا روح الله" از آنها بیشتر و در مواردی بسیار بیشتر بود که خود موقعیت یگانه و نفوذ وی در حوزه را نشان می داد.<sup>۹</sup>

با آغاز دهه چهل و به دنبال درگذشت آیت الله بروجردی، "حاج آقا روح الله خمینی" از موقعیتی کاملاً تثبیت شده درحوزه برخوردار بود. سیدجلال الدین آشتیانی درمقدمه مفصل خویش بر شرح مشاعر ملاصدرا که همان زمان انتشار



یافت از وی به عنوان «استاد علامه حاج آقا روح الله خمینی زعیم بزرگ شیعه» نام برد.<sup>۱۰</sup> دکتر علی امینی نخست وزیر سال های ۴۰ و ۴۱ نیز که، از جمله با انتصاب شریف العلمای خراسانی به مقام «معاونت نخست وزیر در امور مذهبی»، سیاست تحجیب روحانیت را در پیش گرفته بود، در جریان تماس ها و ملاقات های خود با مراجع بزرگ مذهبی به بیت "آقای حاج آقا روح الله" نیز راه یافت. شرح این دیدار را آیت الله پسندیده که خود از حاضرین در جلسه بوده در خاطرات خویش ذکر کرده است.<sup>۱۱</sup> با این حال پیداست که آیت الله خمینی مرجعیت خویش را مدیون توفیق در تدریس و موقعیت ویژه خویش در حوزه علمیه بود نه تلاش برای جلب مرید و اشتهار در جامعه.

با درگذشت آیت الله بروجردی در فروردین ۱۳۴۰ و عکم شدن مسأله اعلمیت و مرجعیت شیعه، نام آیت الله خمینی نیز برای نخستین بار در جامعه مطرح گردید و از این پس نام و رویدادهای پیرامون او در خاطرات گوناگون بازتاب گسترده ای یافت. همین دوران شانزده، هفده ساله بین ارتقاء آیت الله خمینی به مقام مرجعیت تا انقلاب ۵۷- و بخصوص از قیام مذهبی پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ به بعد- است که توجه اکثر خاطره نویسان مذهبی در سال های اخیر را به خود جلب کرده و قالب اصلی "تاریخ رسمی" انقلاب اسلامی را تشکیل داده است.

با این حال باید توجه داشت که فکر دین سالاری به مثابه آرمان سیاسی جمعیتی متشکل و فعال در دوران سلطنت پهلوی دوم، پیش از این دوره نیز موجود بود و در بخش هایی از جامعه طرفدارانی داشت. یکی از ارزنده ترین منابع جهت بررسی نهضت دین سالاری در این دوره، خاطرات حاج مهدی عراقی است که تحت نام باسماي نامگفته ها در سال ۱۳۷۰ انتشار یافت و حاوی گفتگوی حاج مهدی عراقی با اعضای انجمن اسلامی دانشجویان پاریس در پائیز ۱۳۵۷/۱۹۷۸ است.<sup>۱۲</sup> روشنی کلام، صراحت و صداقت بیان راوی و بی پروائی تحسین انگیز او در طرح بسیاری از مطالب، درکنار اطلاعات وسیع و دست اول وی از مباحث مورد بحث و سرانجام توجهی که به نقش عوامل و عناصر اجتماعی کمتر شناخته شده در شکل گیری تاریخ معاصر نشان می دهد، این اثر را به یکی از مهم ترین خاطرات منتشره در سال های اخیر تبدیل ساخته است.<sup>۱۳</sup>

حاج مهدی عراقی فعالیت های سیاسی خود را از سال های نوجوانی با پیوستن به فدائیان اسلام در سال ۱۳۲۴ آغاز کرد و با عضویت در شورای مرکزی این گروه در بسیاری از فعالیت های آن شرکت و یا نظارت یافت.

در سال ۱۳۴۱ با عده ای از همفکران خویش هیئت های مؤتلفه اسلامی را به هواخواهی از نهضت اسلامی پایه گذاشت و به زودی به صف نزدیکان و محارم آیت الله خمینی پیوست. در سازماندهی و برگزاری قیام مذهبی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شرکتی فعال داشت. از طراحان طرح ترور حسنعلی منصور نخست وزیر در بهمن ماه ۱۳۴۳- به دنبال تبعید آیت الله خمینی به ترکیه بود و به همین دلیل نیز برای سومین بار دستگیر و با یک درجه تخفیف به حبس ابد محکوم گردید (صص ۱۶-۱۵)، اما در سال ۱۳۵۵ پس از شرکت در یک برنامه تلویزیونی و طلب عفو از شاه همراه با عده ای دیگر از زندانیان مذهبی از زندان آزاد شد.

با اوج گیری انقلاب و انتقال آیت الله خمینی به پاریس حاج عراقی نیز به آنجا رفت و امور تدارکات اقامتگاه رهبر انقلاب در "نوفل لوشاتو" را عهده دار شد. در باره نزدیکی و خصوصیت میان این دو، حسن حبیبی می گوید: «در ابتدای حضور حضرت امام (ره) در آنجا [نوفل لوشاتو]، من مسئول قسمتی از امور تدارکات و مالی بودم. . . در آنجا با توجه به برداشت های خود در هزینه ها صرفه جوئی می کردیم. . . وقتی شهید حاج مهدی عراقی به پاریس آمدند، چون حضرت امام (ره) ایشان را دوست داشتند، شهید عراقی تا حدودی رویشان به امام (ره) باز بود، شهید عراقی در روز دوم یا سوم ورودشان به پاریس، خدمت امام (ره) رسیدند و گفتند فلانی (دکتر حبیبی) بندگان خدا (افراد حاضر در نوفل لوشاتو) را لاغر و ضعیف کرده است، اگر اجازه بدهید مخارج بیرون از بیت شما برعهده ما باشد تا راحت تر بتوانیم خرج کنیم. امام (ره) نیز خندیدند و پیشنهاد شهید عراقی را پذیرفتند و این وظیفه از دوش من برداشته شد.»<sup>۱۵</sup> در سفر بازگشت آیت الله خمینی به ایران نیز سرپرستی امور با عراقی بود.<sup>۱۶</sup> حاج عراقی به دنبال پیروزی انقلاب مناصبی از قبیل سرپرستی زندان قصر، ریاست واحد اجرائی بنیاد مستضعفان و مدیریت مالی روزنامه کیهان را عهده دار گردید و فعالیت های سیاسی را با عضویت در شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی پی گرفت. وی در چهارم شهریور ماه ۱۳۵۸ به دست چند تن از اعضای گروه فرقان ترور شد.<sup>۱۷</sup>

خاطرات حاج مهدی عراقی حداقل از پنج جهت حائز اهمیت اساسی است: نخست به علت اطلاعات مهم و دست اول راوی در باره دوسازمان بسیار مهم و فعال نهضت مذهبی در تاریخ معاصر ایران یعنی فدائیان اسلام و هیئت های مؤتلفه اسلامی. گروه فدائیان اسلام حول فعالیت های سید مجتبی میرلوحی،



مشهور به نواب صفوی، و عدای از همفکرانش در سال ۱۳۲۴ شمسی شکل گرفت و با ترور مورخ، محقق، و زبان شناس معاصر احمد کسروی در بیستم اسفند ماه همان سال به اولین حرکت سازمان یافته خویشت دست یازید.

عراقی در ناگفته ها بر این نکته تاکید می کند که دشمنی فدائیان اسلام با کسروی بر سر نظریات او در باره مذهب و کوشش هایش در راه پالودن دین از آلودگی ها بود که در دید سنتگرایان تلاشی ملحدانه و ارتدادی تلقی می شد. (صص ۲۱-۲۰) با این حال، به نظر می رسد که خصومت نواب صفوی با کسروی دارای جنبه خصوصی تری نیز بود. احمد کسروی با تردید در باره پاره ای از ارزش ها و باورهای مقبول دینی و فرهنگی ایرانیان، و به ویژه نهاد تشیع، ولوله ای در جامعه افکند.<sup>۱۸</sup> اما مسائل دینی تنها بخشی از گستره وسیع تحقیقات و فعالیت های علمی، اجتماعی و فرهنگی کسروی را تشکیل می داد. وی در خلال پژوهش در باب زبان آذری به شواهدی دال بر شیعی نبودن اجداد شاه اسماعیل صفوی و جعلی بودن تبار "سیادت" این خاندان برخورد و این مطلب را نخست در حاشیه رساله ای درباره زبان آذری و سپس با تفصیل بیشتر در نوشته هایی در مجله آینده سال های ۶-۱۳۰۵ به چاپ رسانید.<sup>۱۹</sup> این آگاهی درمورد سلسله مؤسس و مروج تشیع دولتی در ایران به هنگام انتشار، به تعبیر کسروی هاپهوی ها پدید آورد و «میرزا محمدخان قزوینی از پاریس و کسان بسیاری از تهران به خرده گیری ها پرداختند. بلکه کسانی از راه دشمنی پیش آمدند».<sup>۲۰</sup>

این همه نمی توانست برسید مجتبی میرلوحی، این جوان عمیقاً مذهبی که نسب خویشت را به صفویه می رساند و به همین مناسبت نیز مفتخرانه نام نواب صفوی را برگزیده بود، بی تأثیر باشد. عنوان سیادت و انتساب به خاندان پیامبر در میان مسلمانان جوامع سنتی همواره با نوعی فخر و منزلت اجتماعی و احترام همراه بوده است. این انتساب به خصوص برای شیعیان که هواداران خاص خاندان رسالتند حائز اهمیت فراوان است. از اشارات متعدد عراقی در خاطرات به خصوصیات فردی و اخلاقی نواب صفوی پیداست که وی تا چه اندازه بر فرض سیادت خویشت خود آگاهی داشته.<sup>۲۱</sup> از همین رو، بی دلیل نیست که او نظریات کسروی را نه تنها از نظر مذهبی مردود و مرتدانه می دانسته، بلکه از نظر شخصی نیز نوعی حمله علیه خویشتین خویشت تلقی می کرده است.

به هر صورت قتل کسروی آغازی بود بر فعالیت های دهساله فدائیان اسلام در

کشور. حاج مهدی عراقی خواست های فدائیان اسلام را در «خلع ید اجانب، رد فرهنگ استعماری و ایجاد فرهنگ اسلامی، و خرده خرده زمینه اجرای احکام اسلام [در جامعه]» خلاصه می کند (ص ۱۲۱). رئوس اندیشه و آرمان جمعیت فدائیان اسلام را به روشنی در فهرست مطالب کتاب *رهنمای حقایق*، تالیف نواب صفوی می توان دید. این اثر که درحقیقت باید آن را بیانیه (manifesto) فدائیان اسلام دانست قرار بود «در مقدرات دنیا مؤثر بوده خط سیر بشر را تغییر داده افکار بشر را پروبالی توانا بخشیده در اوج آسمان نورانی سعادت به سوی مقصد نهائی آفرینش سوق [دهد]». مؤلف این اثر «ریشه های مفسد خانمانسوز ایران و جهان» را عمدتاً درگسستن از مذهب و دوری از احکام اسلامی می داند. وی در بخش های نخستین کتاب به انتقاد از «مفسد فرهنگ» و «شبهوت آموزی به نام علم» می پردازد و با اشاره به باورهایی از این قبیل که «آتش شبهوت از بدن های عریان زنان بی عفت شعله کشیده خانمان بشر را می سوزاند» فصولی را به بحث درباره «مشروبات مسموم کننده و جنون انگیز الکلی»، «استعمال دودهای خطرناک و تریاک و شیره و سیگار»، «قمار»، «سینماها و نمایش خانه ها و رمان ها و تصانیف و اشعار موهوم»، «نغمه های ناهنجار موسیقی غیرمشروع»، «دروغ و چاپلوسی»، «فحشا»، «رشوه خواری عمومی ادارات و وزارتخانه ها» و «ریاخواری» اختصاص داده است. بخش هائی از کتاب هم حاوی هشدار به مسئولیت امور و «غاصبین حکومت اسلامی» و هم چنین صدور دستورالعمل برای نهادها و وزارتخانه هاست. مؤلف سرانجام «اجرای احکام اسلام و قانون مجازات» را تنها راه چاره می داند و مدعی است که اگر این احکام اجرا می شد «محیط ایران از بامداد روزهای عمر خویش تا به شام نوبارن بود».<sup>۲۲</sup>

تعداد فعالین گروه فدائیان اسلام از ۱۴۰-۱۵۰ نفر تجاوز نمی کرد. اما شرکت هزاران هوادار دور و نزدیک در فعالیت های علنی این سازمان از قبیل تظاهرات خیابانی و مجالس علنی و روشن نبودن مرز بین عضو و هوادار، تعداد فدائیان اسلام را بیشتر از آنچه بود می نمود.<sup>۲۳</sup> با این حال اهمیت اساسی این جمعیت که نیمی از خاطرات عراقی به آن اختصاص یافته، نه در تعداد اعضای آنست و نه در ترورها و عملیات پر سر و صدای آن. بلکه مهم از نظر تاریخی، خط فکری فدائیان اسلام و تبیین (articulation) نوعی بینش قشری مذهبی-سیاسی محافظه کار و سنتگرایانه همراه با رفتاری پرخاشگر، خشونت بار و غیرستیز است و تأثیری که این جریان بر شکل گیری گفتمان سیاسی نیروهای مذهبی و از این طریق برجامعه باقی گذاشت. جمعیت فدائیان اسلام با این تفصیل قریب



به دهسال، از سال ۱۳۲۴ تا اعدام سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) و سه تن دیگر در ۲۱ دیماه ۱۳۳۴، به فعالیت پرداختند. به گفته مهدی عراقی «با کشته شدن مرحوم نواب پرونده سازمانی که به نام سازمان فدائیان اسلام بود ختم می شود.»<sup>۲۴</sup>

سازمان مهم دیگر در بستر نهضت مذهبی، «جمعیت های مؤتلفه اسلامی»، حاصل ائتلاف سه گروه از مؤمنین بازار است که از آغاز حرکت اعتراضی روحانیت در قبال برنامه انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی در سال ۱۳۴۱ با روحانیون در ارتباط بودند.<sup>۲۵</sup> این سه گروه که در ابتدا به طور مستقل در ارتباط با روحانیت عمل می کردند و به اقداماتی از قبیل انتشار خبر، پخش اعلامیه، فعالیت های توجیهی از قبیل تلاش برای بستن بازار به حمایت از خواسته های روحانیون می پرداختند، در جریان عمل بهم نزدیک شدند و سازمان ائتلافی «جمعیت های مؤتلفه اسلامی» را در اوایل سال ۱۳۴۲ پایه گزار شدند.<sup>۲۶</sup> از بازماندگان فدائیان اسلام عده ای که هنوز علاقمند و یا معتقد به فعالیت های سیاسی بودند، جذب این جمعیت شدند.<sup>۲۷</sup>

«جمعیت های مؤتلفه اسلامی» از لحاظ منشاء اجتماعی اعضاء خود (بازاری، کاسب، کاسبان خرده پا) شباهتی به فدائیان اسلام داشت اما هیچ روحانی معممی عضو آن نبود. هرچند نزدیکی بیشتر این دو جمعیت را بایستی در ساختمان فکری و آرمانی دین سالارانه آنها جست اما وجوه افتراق مؤتلفه در داشتن تشکیلات منسجم و وابستگی به روحانیت بود. همین دو خصوصیت بارز نیز موجب گردید که این سازمان نیمه مخفی-نیمه علنی در روند اعتلای نهضت مذهبی و گسترش توده ای آن عهده دار نقش مهمی گردد. حرکت و هدف اساسی مؤتلفه، به تصریح حاج مهدی عراقی «در مرحله اول اجرای نظریات روحانیت بود، به خصوص حاج آقا [خمینی]. بعد هم خودش [مؤتلفه] اگر نظریاتی داشت می آمد نظریاتش را در اختیار حاج آقا می گذاشت و اگر ایشان تأیید می کرد که فرض کن عمل می کرد.»<sup>۲۸</sup> اساساً تأسیس این سازمان نیز با تأیید آیت الله خمینی و تأکید وی بر این نکته که «مسلمان باید تشکیلاتی باشد، مسلمان بدون تشکیلات ارزشی ندارد» صورت پذیرفته بود.<sup>۲۹</sup>

«جمعیت های مؤتلفه اسلامی» با حدود پانصد حوزه و قریب پنج هزار عضو شبکه وسیعی از فعالین مذهبی را در تهران و شهرستان ها سازمان داده و به صورت بازوی اجرائی خارج از سلسله مراتب روحانیت در اختیار رهبران دینی، و در درجه اول آیت الله خمینی، قرار داده بود. این شبکه در گسترش

نهضت مذهبی و تبلیغ و بسیج به سود آن نقشی اساسی و قابل ملاحظه ایفا می‌کرد.<sup>۳۰</sup> برای کسانی که انقلاب اسلامی را پدیده‌ای خلق‌الساعه و مربوط به خواست این یا آن قدرت یا دولت خارجی می‌دانند شرح مبسوط این تشکیلات و عملکرد آن در خاطرات عراقی آموزنده است.

شناخت بیشتر و صحیح‌تر جمعیت‌های مؤتلفه اسلامی، و رای سابقه تاریخی آن و نقشی که در استقرار اتحاد تاریخی بازار-مسجد و کارآئی آن اتحاد به مثابه نیروی محرکه و رهبری‌کننده انقلاب اسلامی بازی نمود، برای شناختن نهادها و ساختارهای سیاسی کنونی نیز سودمند است. این گروه که براساس ماده یکم اساسنامه مصوب کنگره ۱۱/۹/۱۳۷۲ خویش اکنون «جمعیت مؤتلفه اسلامی» نامیده می‌شود، از گروه‌های قدرتمند و پرنفوذ در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی محسوب می‌شود و نمایندگان آنرا می‌توان در اغلب سازمان‌ها و نهادهای حساس حکومتی ایران سراغ گرفت.<sup>۳۱</sup> به‌رصورت، خاطرات عراقی منبع ارزنده‌ای برای آشنائی با تاریخچه این جمعیت که خود را «از انصار مقام ولایت فقیه و پیرو روحانیت اصیل و مبارز اسلام و بازوی نظام جمهوری اسلامی» می‌داند، به شمار می‌رود.<sup>۳۲</sup>

دومین جنبه اهمیت خاطرات عراقی را باید در اطلاعات دست اول و مفیدی دانست که درمورد بسیاری از وقایع پر سر و صدا و گاه سرنوشت‌ساز تاریخ معاصر به دست می‌دهد از آن جمله: رویدادهای ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و ترور کسانی چون احمد کسروی و سپهبد حاجی‌علی رزم‌آرا (نخست‌وزیر)، و ترور ناموفق دکتر حسین فاطمی (وزیر خارجه دولت مصدق)، تیراندازی به حسین علاء (نخست‌وزیر)، و بالاخره ترور حسنعلی منصور (نخست‌وزیر). به‌ویژه در مورد بعضی از این رویدادها، مانند ترور سپهبد رزم‌آرا و وقایع ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، که موضوع خیالپردازی‌ها و روایات ضد و نقیض و گوناگون بوده‌اند، این خاطرات حاوی آگاهی‌های تازه و روشنگر است.

سه دیگر این که خاطرات عراقی شامل نکات ظریفی پیرامون بافت و روابط درون گروهی دو سازمان فدائیان اسلام و جمعیت‌های مؤتلفه است که خواننده را هم در شناخت بیشتر از این سازمان‌ها، و هم در سطحی عام‌تر درزمینه جامعه‌شناسی نیروهای مذهبی متضمن فایده است. در همین مقوله، جنبه‌ای دیگر از اهمیت این خاطرات در توصیف روابط این گروه‌ها با روحانیون و چگونگی ارتباط آن‌ها با مبلغین مذهبی، علما و مراجع خاص، رابطه جناح‌های مختلف روحانیت با یکدیگر، نقش مراجع در تحولات سیاسی این سال‌ها و



بالاخره موقعیت و شرایط خاص طرفداران آیت الله خمینی در ارتباط با روحانیت است. صراحت حاج عراقی در تشریح این روابط و چگونگی آنها، که خارج از محافل مذهبی کمتر شناخته و شناسانده شده، خواننده را در جریان اطلاعات پرارزشی قرار می دهد که در منابع دیگر یا کمتر مورد اشاره قرار گرفته و یا با این صراحت در مورد آنها سخن نرفته است.

چهارمین جنبه مهم کتاب در اطلاعاتی است که در باره "اوباش" به مثابه یک نیروی اجتماعی به دست می دهد. این عناصر که صاحب خاطر از آنها با عناوینی از قبیل "لات ها"، "گردن کلفت ها"، "چاقوکش ها"، و "عربده کش ها"، نام می برد، از پدیده های آشنای جوامع شهری اند و هرچند جنبه های از زندگی و حیات ماجراجویانه فردی آنها در ادبیات داستانی و بخصوص سینمای قبل از انقلاب ایران به قلم و نمایش آمده، نقش آن ها به عنوان یک نیروی متشکل یا تشکل پذیر اجتماعی در تحولات مدنی و میانکنش های سیاسی (political interactions) جامعه کمتر مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. اطلاعات گوناگون در منابع مختلف همه حاکی از نقش مهمی است که دستجات متشکل اوباش در شکل گیری وقایع مهم سیاسی از درگیری های خیابانی سال های بیست و اوایل دهه سی تا رویدادهای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، و بالاخره حوادث پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ و پس از آن به عهده داشته اند. خاطرات عراقی حاوی اشارات متعدد به این نیروی اجتماعی، فعالین و سرکردگان آن، چگونگی وابستگی آن ها به دسته بندی ها، و روابط آنها با مجامع و محافل دینی از یکسو و دربار پهلوی، از سوی دیگر، است که این کتاب را تبدیل به یکی از مآخذ مهم برای تحقیق در باب این مسأله می کند.

پنجمین جنبه اهمیت این اثر در ارتباط با آیت الله خمینی است و سیمائی که با خواندن این کتاب از شخصیت رهبر انقلاب در ذهن شکل می گیرد. هرچند که اشاره به آیت الله خمینی در خاطرات عراقی از چند مورد تجاوز نمی کند، اما همین موارد که با بیانی بی پیرایه تحریر شده، خواننده را در درک پاره ای از خصوصیات شاخص آیت الله خمینی به عنوان یک رهبر سیاسی راهنماست، از جمله نقل قول زیر که مربوط به گفتگویی در اوایل نهضت مذهبی است:

باحاج آقا [خمینی] هم که آن روزها صحبت می شد راجع به این مشروطه و مجلس و نمی دانم شاه و این حرف ها، آیا شما نظرتان موافق است با این نظر حکومت مشروطه این شکلی؟ آیا

این مبارزه را که ما می‌خواهیم بکنیم، می‌خواهیم همیشه همین‌ها پا برجای باشند؟ یا می‌خواهیم تغییری پیدا بشود؟ این مبارزه برای چی است؟ اگر این بیاید رفراندومش را پس بگیرد، دیگر ما کاری نداریم؟ حاج آقا هم می‌فرمودند که بعضی چیزها هست که الان نمی‌شود گفت. مثلاً می‌گفت ما الان نه می‌توانیم مشروطه را تأیید کنیم و نه می‌توانیم تکذیبش کنیم. چرا، برای خاطر اینکه اگر ما مشروطه را بیائیم الان تأیید بکنیم گیر یک مشت مقدس‌احق می‌افتیم، این مقدس‌ها بیچاره‌مان می‌کنند. اِتا بیائیم الان مشروطه را تکذیبش بکنیم گیر یک مشت روشنفکر می‌افتیم، ما را ضد آزادی‌مان می‌دانند، ضد دموکراتی‌مان می‌دانند، به حضور شما عرض کنم، می‌گویند همان خلیفه بازی را می‌خواهند در بیاورند، نمی‌دانم همان دیکتاتوری خودشان را می‌خواهند به وجود بیاورند. از این حرف‌ها می‌آیند می‌زنند. ما راجع به مشروطه و این قانون اساسی، این حرف‌ها الان صلاح‌مان نیست که هیچی حرف بزنیم، بگذارید خرده خرده به هر مناسبتی آدم حرفش را می‌زند و کارش را هم می‌کند (ص ۱۶۷).

خاطرات عراقی از نظر زمانی ناظر به حوادث دوران بیست و چند ساله اول سلطنت پهلوی دوم - تا اواسط دههٔ چهل - است و همانطور که قبلاً اشاره شد منبعی کم‌نظیر برای بررسی جنبش مذهبی در این سال‌ها است. با این همه، باید از پاره‌ای کاستی‌های آن غافل نبود. از جمله در مواردی که مربوط به حیطة دانستنی‌های راوی است، باید در نظر داشت که عراقی نه در مقام یک تاریخ‌نگار یا محقق، بلکه در کسوت یک مبارز سیاسی بیانگر مشاهدات و تجارب خویش است و ارزش اثر نیز در همین "مشاهدات و تجارب" اوست و نه در اطلاعاتی که به طور عام در مورد افراد و یا تاریخ معاصر خارج از حوزهٔ تجارب خویش به دست می‌دهد. در این گونه اطلاعات، مانند اشاره به گذشته و زندگینامهٔ احمد کسروی، برخی اشتباهات به چشم می‌خورد. (ص ۲۰) اِتا، تعداد این گونه اشتباهات زیاد نیست و لطمه‌ای هم به موضوع اساسی کتاب وارد نمی‌آورد. کاستی دیگر در زمینهٔ نگرش راوی است و چون مربوط به ارزیابی موقعیت تاریخی نهضت مذهبی در ایران می‌شود بایستهٔ هشدار است. راوی که از شانزده سالگی از فعالین نهضت مذهبی، و به اعتباری پروردهٔ آن، بوده طبیعتاً تحولات سیاسی را از دریچهٔ این نهضت می‌نگرد. این اشتغال ذهنی گاه نهضت مذهبی را بزرگ‌تر و تأثیر آنرا بر جامعه و تحولات آن - مخصوصاً در دو دههٔ بیست و سی - مهم‌تر از آنچه بود می‌نمایاند. این گرایش راوی به ویژه در ارزیابی وی از موقعیت و نقش اجتماعی و سیاسی نواب صفوی و فدائیان اسلام به چشم می‌خورد.



درسال های پس از قتل حسنعلی منصور تا طلوع انقلاب اسلامی نهضت دین سالاری در ترکیب مخالفان "مذهبی" نظام حاکم عملاً تحت الشعاع فعالیت نیروهائی قرار داشت که هرچند مذهب را از ارکان عقیدتی خویش و جزئی از هویت اجتماعی خود می شمردند، با درکی اساساً تجددخواهانه و خواست هائی سیاسی، و نه مذهبی آن هم به قصد برپائی حاکمیت مطلق دین، به میدان آمده بودند. نهضت آزادی ایران، سازمان مجاهدین خلق ایران، و پیروان علی شریعتی نمونه های برجسته این نیروها و از جنبه نظری نمایندگان مسلط این طیف به شمار می روند. همین ها نیز نقش عمده ای در سوق جامعه، و به خصوص جوانان برخاسته از اقشار میانی، به سوی مذهب بازی می کردند. در این میان علی شریعتی به عنوان یک متفکر، مبلغ و مرشد "دینی" در دهه منتهی به انقلاب اسلامی از موقعیت و جایگاهی خاص برخوردار بود. وی از سوئی با "درسها"، نوشته ها و سخنرانی های متعدد خویش در ارتباط با اسلام و اسلام شناسی که با استقبال عظیم و کم نظیر جوانان و دانشجویان روبرو بود، تفکر دینی را با سرعتی بی سابقه در جامعه می پراکند؛ از دیگر سو با اشاعه درکی خاص از تاریخ اسلام و با تشریح "جهان بینی توحیدی" خود که با ابداعات و نوآوری هائی در مفاهیم دینی همراه بود و به خصوص انتقادات جاندارش از آنچه "تشیع سیاه" و "دستگاه روحانیت صفوی" اش می نامید، خصومت روحانیون محافظه کار و دلبستگان به آئین و سنت را بر می انگیخت.

چگونگی برخورد و مناسبات روحانیون و فعالین نهضت مذهبی با تجددخواهان دینی، و از جمله شریعتی، از مسائل مطرح و پر سر و صدای سال های قبل از انقلاب بود که دنباله آن نیز به گونه ای دیگر تا امروز ادامه دارد. گوشه هائی از این مناسبات پُر تشنج را با اشاره به فعالیت های حسینیه ارشاد؛ نقش شریعتی و این حسینیه در احیای فکر دینی از سوئی و درگیری با مخالفین روحانی و تشنجات ناشی از آن در محافل مذهبی از سوی دیگر، و بالاخره تضاد مشرب بین ارباب عمائم با مبلغین کلاً را می توان در خاطرات حجة الاسلام علی دوانی یافت. هرچند که اشارات وی به جنبه های گوناگون این روابط اغلب در لفافه و مبهم است ولی همین نیز با توجه به فقر منابع در این مورد مهم است و مغتنم.<sup>۳۳</sup> این خاطرات را از لحاظ دیگری نیز باید سودمند دانست و آن به خاطر اشاراتی است که به طور پراکنده در مورد دلمشغولی ها، اختلافات و مسائل مطرح درون روحانیت در دوران سلطنت محمدرضا شاه در آن یافت می شود.<sup>۳۴</sup> چنین اشاراتی را می توان در خاطرات هادی غفاری نیز سراغ گرفت، هرچند

که در خاطرات اخیر اشارات بیشتر حول تضاد مشرب و روش طرفداران آیت الله خمینی با دیگر روحانیون پیرامون مناسبات و شیوه برخورد با رژیم شاه می چرخد.<sup>۳۵</sup>

خاطرات «حجة الاسلام و المسلمین هادی غفاری» از سوی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی در تهران انتشار یافته و شرح زندگی یا زندگینامه صاحب اثر از کودکی تا پیروزی انقلاب اسلامی در ایران است. کتاب شرح مبسوطی پیرامون مبارزه مؤلف با نظام شاهنشاهی در ادوار مختلف زندگی صاحب خاطره است، از دوران تحصیل در دبیرستان و دانشکده الهیات تا خدمت سربازی و سپس دستگیری و دوران زندان تا منبرهای انقلابی رفتن به دنبال خلاصی از زندان و مهاجرت به قصد پیوستن به انقلابیون خارج از کشور و بالاخره بازگشت به ایران در معیت امام و شرکت در مبارزات مسلحانه در واپسین روزهای انقلاب. مؤلف مدعی است که به خاطر همین مبارزات برای رژیم شاه «یک حالت افسانه ای» یافته بود و برای مردم هم نفس دیدارش «مساله ای» بود که «خیلی ها فقط [می آمدند] تا ببینند آقای هادی غفاری کیست» (حصص ۲۷۴-۲۷۵، ۳۶۰).

این کتاب، برای کسانی که علاقمند به آشنائی بیشتر با مؤلف و طرز تفکر او باشند، مشحون از نکاتی است که جنبه های مختلف شخصیت و نگرش مؤلف و بینشی را که صاحب خاطره آن را «جریان زلال انقلاب» می نامد، به روشنی می نمایاند، هرچند با ناهمخوانی هائی در بیان تجارب همراه باشد.<sup>۳۶</sup> به عنوان نمونه، مؤلف خاطره اولین برخورد خود با سازمان اطلاعات و امنیت کشور را تحت عنوان درشت «اولین احضار به ساواک»، به دنبال برگزاری جشنی در دانشکده و در خلال سال های دانشجویی ذکر می کند و می نگارد: «من تا آن زمان چندبار به کلانتری رفته بودم، اما پام به ساواک باز نشده بود.» (ص ۴۷) در حالی که نه صفحه پیش از آن نوشته است: «سال ششم دبیرستان یکی دوبار به اداره ساواک احضار شدم.» (ص ۳۸)

درجای دیگر به شرح داستان بیماری کودک خردسال خود در شاهین شهر «که آمریکائی ها [اراضی آن] را اشغال کرده و کارخانه هلیکوپتر سازی پل را بنا گذارده بودند.» می پردازد و می نویسد: «ساعت دو بعد از نیمه شب بود. بچه به بغل در جاده سرگردان بودیم. یک اتوبوس هلیکوپتر سازی، از داخل شاهین شهر آمد بیرون. عبا و عمامه به تن داشتم. دست بلند کردم. اتوبوس ایستاد، گفتم: «آقا بچه ام دارد می میرد، مرا ببر شهر.» گفت: «آقا شیخ تو



راست می گوئی، من هم می فهمم، اما این بچه را می بینی؟ - یک بچه حدوداً دهساله بود. بچه مستشارهای امریکائی است. این موقع شب بستنی خواسته. اگر شما را سوار کنم، این بچه وقتی بر می گردم به بابایش می گوید و من از نان خوردن می افتم. من معذرت می خواهم. شما اگر حاضری که من از نان خوردن بیفتم سوارتان کنم؟ بنابراین مرا سوار نکرد و رفت.» (ص ۵۵-۲۵۴)

کتاب حاوی مطالب فراوانی پیرامون برخورد مؤلف با اعضای "گروهک ها" و بنا به اصطلاح رایج امروزی "دگراندیشانی" است که از موضعی غیر از مواضع مؤلف با رژیم وقت در مبارزه بودند یا تظاهر به مبارزه با آن می کردند. توصیف صاحب خاطره از این افراد که از آنها جایجای با اوصافی از قبیل "عامل ساواک"، "فرصت طلب"، "بی اعتقاد"، (ص ۱۰۲) "غوطه ور در ورطه فساد و فحشاء" (ص ۱۰۳)، "از پشت خنجرزن"، "متظاهر"، (ص ۱۱۰) "از نظر اخلاقی و رفتاری کثیف"، (ص ۱۱۱) "کافر"، "ملحد"، (ص ۱۲۲) "تجس"، (ص ۱۲۳)، "گوسفند" (ص ۴۱۶)، یاد می کند، خواندنی است. مؤلف حتی در مورد مهندس بازرگان، از آنرو که مستمعین سخنرانی های خود را از فرستادن صلوات منع کرده بود، می گوید: «معلوم بود که بدسلیقگی خاصی دارد.» (ص ۲۷۹)

از دیگر موضوعات جالب توجه ترسیم صحنه های برخورد صاحب خاطره با ایرانیان مقیم خارج از کشور و مسائل مربوط به مناسبات زن و مرد و حجاب است. در باره "چپی ها" می نویسد که «زندگی شان با زندگی غربی ها مطابق بود، آنها کسانی بودند که می خواستند راحت فساد بکنند؛ دختر و پسر بدون در نظر گرفتن مسائل شرعی با هم نشست و برخاست داشتند.» (ص ۳۵۰) در توصیف یک زن ایرانی مقیم اروپا در جلسه مباحثه می گوید: «... برخاست تا صحبت کند. او زن بد دهانی بود و قبلاً چهار بار ازدواج کرده بود. . . این خانم با حالت لوس و نامناسبی که موهایش را نیز مثل خواننده های کاباره ها درست کرده بود و هی آنها را به این طرف و آن طرف می انداخت، پای تریبون آمد. . .» (ص ۲۵۲) اما نبایستی پنداشت که صحنه ها همه از این قبیل و ایرانیان همگی از این سنخند: «در همین سفر قرار بود که ما برای شام به خانه یکی از بچه ها برویم. سوار یک ماشین شدیم. . . راننده ما همان کسی بود که شام در منزلش دعوت شده بودیم. خانم او هم در کنارش نشسته بود. خانم ایشان با دیگران خیلی درشت صحبت می کرد؛ مثل اینکه آدم عصبی ای بود. با خودم گفتم: «یا اباالفضل! ما امشب قرار است برویم خانه این آقا و خانم شام بخوریم؟ حتماً دعوایشان خواهد شد و بعد کاسه و بشقاب را به همدیگر پرتاب خواهند

کرد و سر ما هم توی دعوا خواهد شکست!» شب که درخانه بودیم دیدم ایشان با شوهرش خیلی نرم صحبت می کرد و شوهرش را با عنوان احمد آقا صدا می زد. موقع شام هم خود خانم گوشه ای نشست و ما شام خوردیم. شام تمام شده بود که من به احمد آقا گفتم: "یک سؤال دارم." گفت: "بفرمائید." گفتم: "خانم شما موقعی که سوار ماشین بودیم با دیگران خیلی درشت صحبت می کرد. به خانه که آمد، من یک اخلاق دیگری از ایشان دیدم؛ این چه جور است؟" گفت: "بله، خانم من با نامحرم همین طور صحبت می کند، ولی با محارمش از جمله من می بینید که چگونه نرم حرف می زند." من خیلی خوشم آمد که یک زن آن قدر ادراک دارد که این تعبیر قرآن "ولا تُخضعن بالقول" سرلوحه کردار اوست. برایم جالب بود که در اروپا هم آدم هائی هستند که دقیقاً با فکر اسلامی رشد کرده اند و با آن روش زندگی می کنند.» (صص ۳-۳۶۸)

مؤلف همچنین از سیاحت های خود در اروپا هم مطالبی آورده و اطلاعاتی به دست داده است: «[در رُم] قلعه اسپارتاکوس را نیز دیدم که محل درگیری برده ها و شیرها بود. این مجموعه ها را که دیدم، برایم خیلی خوب بود. دیدن این گونه بناها، به انسان دید و آگاهی می دهد.» (صص ۳۶۰-۳۵۹).

در گوشه و کنار این کتاب نسبتاً قطور علاوه بر مسائل مربوط به مبارزات و مباحثات و مشاجرات و مشاهدات صاحب اثر، به اطلاعات روشنگرانه ای پیرامون دیگر مسائل مربوط به انقلاب اسلامی نیز بر می خوریم که به جای خود مفید و منشاء فایده است. از این قبیل است اشاره به یکی از کسبه «میدان امام حسین (ع)» که بعد از انقلاب به مشاورت دادگاه منصوب گردید، (۲۷۱) یا شرح تصمیم «مقداری از بچه های حزب الهی» که اجتماع کرده بودند تا تالار وحدت - رودکی سابق - را به علت "منشاء فساد" بودن آن به آتش بکشند - و مؤلف از آن جلوگیری می کند. (۴۲۷-۴۲۸) اشاره مؤلف به میزان شناخت دانشجویان اسلامی نسبت به برخی از شخصیت های نهضت نیز خالی از اهمیت نیست: «تنها کتاب هائی که در سطح محدود در (انجمن های اسلامی دانشجویان اروپا) پیدا می شد، آثار مرحوم شهید مطهری و کتاب های مرحوم شریعتی بود - البته کتاب های شریعتی بیشتر در دسترس بود - در اروپای سال ۱۳۵۷، جز کتاب های آقای شریعتی، کتاب هائی که بتوانیم به وسیله آن بچه های مسلمان را به اسلام بکشانیم یا حتی بعدها خوراک بدهیم، نداشتیم. البته کتاب های آقای سروش و آقای جلال الدین فارسی مانند انقلاب تکاملی اسلام وجود داشت، ولی به دلیل ادبیات خاص خودشان از طرف بچه ها استقبالی صورت نمی گرفت.» (صص ۳۲۷-۳۲۶)



خاطرات جلال الدین فارسی با نام *زوایای تاریخ* نیز شامل داده هائی پیرامون نهضت مذهبی است و بجاست که این مبحث را با اشاره به این منبع به پایان بریم.<sup>۳۷</sup> این خاطرات حاوی نگاهی به تاریخ معاصر از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا وقایع مربوط به سومین دوره انتخابات ریاست جمهوری در ایران است و تار درهم تنیده‌ای از روابط و حوادث گوناگون را تشکیل می دهد که بیشتر پیرامون شخص راوی شکل گرفته و ظاهراً به قصد روشن کردن نقش برجسته او در تحولات سیاسی دوران مورد نظر به قلم آمده است. با این حال، کتاب اطلاعاتی پیرامون تشکیلات و فعالیت های نهضت مقاومت ملی، نهضت آزادی ایران، هسته اولیه سازمان مجاهدین خلق، و تشکلات و محافل منتسب به گروه های مخالف حکومت ایران در خارج از کشور، و به خصوص درخاورمیانه، به دست می دهد و جنبه هائی از این فعالیت ها را می نمایاند. در ارتباط با نهضت مذهبی به معنای مورد نظر در این نوشتار، صاحب خاطره اشاراتی به «جمعیت های مؤتلفه اسلامی» دارد و خود را مبدع اندیشه مبارزه مسلحانه در این سازمان و عامل اصلی سوق آن به سوی اعمال قهرآمیز و نهایتاً ترور حسنعلی منصور نخست وزیر در بهمن ماه ۱۳۴۳ معرفی می کند. (صص ۱۲۸-۱۲۴) اِثناهیچ یک از این نکات در خاطرات حاج مهدی عراقی و توضیحات وی پیرامون شاخه نظامی جمعیت های مؤتلفه اسلامی و شیوه تشکیل آن بازتابی نیافته و اساساً در این مأخذ نامی هم از جلال الدین فارسی برده نشده است. در مورد اندیشه مبارزه مسلحانه هم عراقی تصریح دارد که «از اول [تشکیل مؤتلفه] چند نفری بودند توی اینها که فشار می آوردند که باید یک قسمت نظامی هم تو این سازمان وجود داشته باشد.»<sup>۳۸</sup> و بدیهی است که چنین باشد چه بسیاری از فعالین مؤتلفه از اعضای سابق و پرورش یافتگان مکتب فکری فدائیان اسلام بودند که اساس کار خود را بر شیوه های قهر آمیز بنا نهاده بود.<sup>۳۹</sup>

در احراز درستی و دقت برخی از رویدادهای آمده در خاطرات جلال الدین فارسی بی فایده نیست اگر نه تنها به خاطرات حاج مهدی عراقی بلکه به برخی منابع دیگر از جمله خاطرات تازه انتشار یافته مهدی بازرگان و مطالب مندرج در آن پیرامون نهضت مقاومت ملی و نهضت آزادی ایران نیز رجوع شود.<sup>۴۰</sup>

شاید آن بخش کتاب که به فعالیت های برون مرزی مؤلف و شبکه فعالین گوناگون سیاسی-مذهبی در خارج از کشور، اختصاص دارد بخش سودمندتر کتاب باشد. این بخش متضمن آگاهی های مفیدی پیرامون فعالیت های برون مرزی مخالفین حکومت ایران در دوران شاه و روابط و پیوندهای آنها با دیگر نیروهای

منطقه و از جمله با شیعیان لبنان و جنبش فلسطین است و می بایستی در ارتباط با اسناد و داده های منابع دیگر مورد بررسی و سنجش قرار بگیرد. آخرین قسمت خاطرات جلال الدین فارسی مربوط به دوران انقلاب و وقایع سال های اول حاکمیت جمهوری اسلامی است. این بخش حاوی اطلاعات سودمندی پیرامون برخوردها، تقابل نظرات و چندگونگی بینش در آن سال ها و دارای نکات قابل تأملی است. برای نمونه، می خوانیم که بازرگان با تکیه بر آیه ۸ سوره مائده با این مضمون که « دشمنی با گروهی شما را واندارد که پا از خط داد به در نهدید. برخط داد باشید که آن به خدا پروائی نزدیکتر است.» می گفت: «می خواهم دستور بدهم این آیه را بر سر در دادگاه های انقلاب بنویسند و در جریان محاکمات اصول آئین دادرسی را رعایت کنند. ما آن وقت که در دادگاه های رژیم شاه محاکمه می شدیم اعتراض داشتیم که چرا آئین دادرسی در مورد ما اجرا نمی شد. حالا خودمان باید اصول آن را از جمله علنی بودن و حضور مردم و حق تعیین وکیل مدافع را رعایت کنیم. (صص ۴۸۰-۴۸۱) اما نظر شخص مؤلف در مورد دادگاه های انقلاب این است که اعضای دولت موقت نه تنها بایستی بر شیوه جاری محاکمات صحه می گذاشتند، بلکه باید «در اجرای حکم دادگاه های انقلاب اسلامی شرکت کرده و با شلیک گلوله به سینه آن تبهکاران خون آشام [محمومین دادگاه ها] خصلت مردانگی و رزمندگی و مجاهدت را در خود پیروانند.» (ص ۴۸۴) پیداست که کدام نظر منجر به تحول جامعه و سوق آن به سوی مرحله ای والاتر در مناسبات اجتماعی می گردید و کدام صرفاً گشاینده بابی نو در دور تسلسلی خشونت ها و بی عدالتی های مزمین در یک جامعه متعصب بود. جدال میان اصحاب این دو نظر امروز نیز به گونه ای دیگر هنوز ادامه دارد.

### پانوشت ها:

۱. محمدجواد مرادی نیا، *خاطرات آیت الله پسندیده*، تهران، نشر حدیث، ۱۳۷۴.
۲. همان، صص ۱۲-۱۱. به گفته آیت الله پسندیده تنها اطلاعی که در مورد پدر سید احمد، دین علی شاه، در دست است اینکه وی در سلک علما و ساکن هندوستان- ایالت کشمیر- بوده است. روایتی نیز در دست است که وی را اصالتاً نیشابوری معرفی می کند. همان، ص ۸.
۳. همان، ص ۵۸، پاورقی. طرف این دید و بازدید ها هم "تجار" و "حکومتی ها" بودند.
۴. همان، صص ۱۸-۲۰. منظور از "مردم" در اینجا احتمالاً منسوبین "آقامصطفی" است.
۵. اگر بتوان عذری برای این پرهیز از گفتار به علت موقعیت خاص صاحب خاطره و یا شرایط ویژه ایران قائل شد، عذری برای خطاها و سهل انگاری تأسف بار ویراستار در ضبط و



ثبت داده‌ها و روایات مفشوش پذیرفته نیست. اگر ثبت‌های گوناگون یک نام، مثلاً "عضدالسلطان" (ص ۱۸) و عضدالملک (ص ۲۴)، یا درهم آمیختن شرح حال فرخی یزدی و کریم پور شیرازی (ص ۷۴) تنها موجب سردرگمی خواننده می‌شود، اما ثبت مطالبی از این قبیل که کودتای ۱۲۹۹ شمسی به دلیل مخالفت احمد شاه با تمدید "قرارداد نفت داری" صورت گرفت، (صص ۶۲-۶۳) خطائی نابخشودنی است.

۶. درمورد تحصیلات و اساتید آیت الله خمینی علاوه بر خاطرات آیت الله پسندیده (صص ۵۲-۶۰)، ن. ک. به: رضا استادی، "مشایخ امام خمینی"، *میهان فرهنگی*، سال ششم، شماره ۳، خرداد ماه ۶۸، صص ۸-۱۰.

۷. سید جلال الدین آشتیانی، «در رثای امام عارفان»، *میهان اندیشه*، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۴.

۸. سیدحسین بُدلا، «کشف اسرار و زمینه پیدایش آن»، *میهان اندیشه*، شماره ۲۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹، ص ۱۶۶.

۹. مطابق ارقام ارائه شده در گزارش ساواک، تعداد طلاب درس خارج آیت الله خمینی در سال ۱۳۳۵ در حدود پانصد نفر بوده است. در همان زمان تعداد شرکت کنندگان در درس خارج آیت الله گلپایگانی و آیت الله شریعتمداری در حدود سیصد نفر، علامه طباطبائی حدود دویست نفر، و بالاخره آیت الله نجفی و آیت الله قمی هرکدام در حدود یکصد نفر گزارش شده است. ن. ک. به: «حوزه علمیه قم در سال ۱۳۳۵ - نخستین سند تحلیل ساواک»، *تاریخ و فرهنگ معاصر*، شماره ۸، زمستان ۷۲، صص ۳۰۵-۳۱۲؛ درمورد استقبال شایان توجه از درس آیت الله خمینی در حوزه همچنین ن. ک. به: سید حمید روحانی، *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی در ایران*، بی جا، بی تا، بی ناشر، ص ۶۲. سید جلال الدین آشتیانی نیز حوزه تدریس آیت الله خمینی در اوایل دهه چهل را «پرجمعیت تر از حوزه تدریس جمیع اساتید عصر» ارزیابی می‌کند، ن. ک. به: پانوش ۷.

۱۰. سید جلال الدین آشتیانی، *شرح مشاعر ملاصدرا*، مشهد، ۱۳۴۲، ص ۷۸.

۱۱. محمدجواد مرادی نیا، همان، صص ۱۰۳-۱۰۲. نخست وزیری دکتر امینی از شانزدهم اردیبهشت ۱۳۴۰ تا ۲۹ تیرماه ۱۳۴۱ بطول انجامید. پس دیدار وی با آیت الله خمینی به دنبال درگذشت آیت الله بروجردی بوده است. از تاریخ دقیق این دیدار اطلاعی به دست نیاوردیم. دکتر امینی در خاطرات به ثبت رسیده خود در مجموعه تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد متذکر این دیدار نشده است.

۱۲. محمود مقدسی، سعید دهشور، و حمید رضا شیرازی، *ناگفته‌ها: خاطرات شهید حاج مهدی عراقی*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۰. (از این پس *ناگفته‌ها*).

۱۳. "صدقات" و "صراحت" از صفات مکتسبه و اموری نسبی اند و لاجرم متأثر از عوامل تربیتی و فرهنگی. خاطرات عراقی از این نظر در میان روایات مذهبیون بی نظیر و در مقایسه با مجموعه خاطرات منتشر شده ایرانیان کم نظیر است.

۱۴. به نقل از خاطرات دکتر مرتضی محیط: در آکما ژنوزی، «ژندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت»، *کنکاش*، دفتر پنجم، پائیز ۱۳۶۸، ص ۱۶۸.

۱۵. «مصاحبه نیست. گپ خودمانی است، زندگی معاون اول» «اطلاعات بین المللی، سال دوم، شماره ۳۲۰، جمعه ۳ شهریور ۱۳۷۴، ص ۱.
۱۶. هادی غفاری، «خاطرات هادی غفاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، صص ۳۹۶-۳۹۸.
۱۷. ناکفته ها، ص ۱۶.
۱۸. برای آشنایی بیشتر با نظریات کسروی پیرامون دین و ارزش های سنتی مذهبی به نوشته های وی از جمله به دین و جهان، در پیرامون اسلام صوفیگری، خراباتیگری، بهائیتگری، و به خصوص شیعیگری، نگاه کنید.
۱۹. احمد کسروی، «زندگانی من (دوره کامل)، بی جا، شرکت کتاب جهان، ۱۹۹۰، ص ۲۴۶.
- پس برای اطلاع بیشتر از تاریخچه این رساله و هم چنین متن کامل آن با عنوان «شیخ صفی و تبارش»، ن. ک. به: یحیی ذکا، «کاروند کسروی: مجموعه ۷۸ مقاله و گفتار از احمد کسروی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۲، صفحات ۸۶-۵۵.
۲۰. احمد کسروی، «زندگانی من، ص ۲۴۶.
۲۱. مثلاً وی مدعیان سیادت (سیدها و سیده ها) را عادتاً «پسرعمو» و «دخترعمو» خطاب می کرد. ناکفته ها، صفحات مکرر.
۲۲. علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، جلد دوم، بی جا، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، بی تا، صص ۲۲۴-۲۱۶. فهرست و بخش هایی از کتاب رهنمای حقایق در این صفحات به چاپ رسیده و نقل قول های آورده شده در متن همه مأخوذ از این سند است.
۲۳. ناکفته ها، صص ۱۲۳-۱۲۲.
۲۴. ناکفته ها، ص ۱۳۶. به دنبال انقلاب اسلامی عده ای، به رهبری شیخ صادق خلخالی، به احیاء سازمان فدائیان اسلام کوشیدند که خود حدیثی دیگر است.
۲۵. دولت اسدالله علم در شانزدهم مهرماه ۱۳۴۱ اعلامیه برگزاری انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی و انجمن های ده را انتشار داد. با انتشار این اعلامیه، سه نوآوری در برنامه، یکی حق رای به زنان، دیگری برداشتن قید مسلمان بودن از شرایط انتخاب شوندگان، و سوم این که منتخبین می توانند در مراسم تحلیف به کتاب آسمانی خود، و نه الزاماً قرآن، سوگند یادکنند، با مخالفت شدید روحانیون روبرو گردید. برای نخستین بار در طول سلطنت محمد رضا شاه پهلوی، قم به مقابله مستقیم با حکومت کشانده شد. این حرکت که در اعتلای خود منجر به وقایع خونین ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و نهایتاً تبعید آیت الله خمینی از ایران گردید آغاز نهضت روحانیت شیعه و سرفصلی بر انقلاب اسلامی به شمار می آید.
۲۶. ناکفته ها، صص ۱۶۶-۱۶۶.
۲۷. ناکفته ها، صص ۱۳۷-۱۳۶.
۲۸. ناکفته ها، ص ۱۶۸.
۲۹. ناکفته ها، ص ۱۶۶. در مورد سازماندهی و تشکیلات «جمعیت های مؤتلفه اسلامی» در بدو فعالیت ن. ک. به: همان، صص ۱۷۲-۱۶۶.



۳۰. ناکفته ها، ص ۱۷۰.
۳۱. برای شرح مختصر «جمعیت مؤتلفه اسلامی» و موقعیت آن در ایران امروز و هم چنین آشنائی با جمعی از فعالین آن و سمت آنها در نهادها و سازمان های دولتی ن. ک. به: «هیأت مؤتلفه اسلامی چیست و چه کسانی پشت پرده اند»، *ایران خبر*، شماره مسلسل ۱۰۵، ۱۷ فروردین ماه ۱۳۷۵، ص ۵. گفتنی است که این مقاله نخستین بار در سومین شماره هفته نامه بهار در ایران انتشار یافت و این هفته نامه به دنبال همین شماره توقیف گردید.
۳۲. *مرواننامه و اساسنامه جمعیت مؤتلفه اسلامی*، بی جا، بی نا، بی تا، ص ۶.
۳۳. علی دوانی، *خاطرات من از استاد شهید مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۳۴. برای نمونه ن. ک. به همان: صص ۱۱، ۴۸-۴۷، ۷۱-۷۰، ۷۸-۷۷، ۸۹-۸۸، ۱۰۲-۱۰۰.
۳۵. به عنوان نمونه ن. ک. به: هادی فغاری، همان، صص ۶۰، ۲۳۴، ۲۶۱-۲۶۰، ۲۷۲ و ۴۰۹.
۳۶. برای تعبیر مؤلف از «جریان» یا «تفکر زلال انقلابی» از جمله ن. ک. به: صص ۳۱۶-۳۱۴.
۳۷. جلال الدین فارسی، *زوایای تاریک*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات حدیث، ۱۳۷۳.
۳۸. ناکفته ها، همان، صص ۱۶۷-۱۶۶.
۳۹. به گفته عراقی طرح ترور منصور به دنبال دستگیری و تبعید آیت الله خمینی به ترکیه ریخته شد و مسئله ترور شاه نیز در شاخه نظامی سازمان فدائیان اسلام مدت ها مطرح و مورد بحث قرار گرفته بود. به تصریح وی، تنها عامل بازدارنده سازمان ترس از پیامد کار و این استدلال بود که چون نهضت اسلامی فاقد توان و آمادگی لازم برای قبضه قدرت سیاسی است از میان برداشتن شاه فقط راه را برای به قدرت رسیدن گروه های دیگر هموار می کند. این گونه استدلال و تصمیم گیری رهبران سازمان درجه ای از واقع بینی و عاقبت اندیشی را می نماید که دو دهه پس از این تاریخ بسیاری از رهبران و روشنفکران فعال در انقلاب فاقد آن بودند. ن. ک. به: ناکفته ها، صص ۲۱۰-۲۰۸.
۴۰. مهدی بازرگان، *شصت سال خدمت و مقاومت: خاطرات مهندس مهدی بازرگان*، به کوشش سرهنگ غلامرضانجاتی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵. در این خاطرات فقط یک بار از فارسی یاد می گردد: «جلال فارسی، از کسانی بود که چمران را دوست نداشت، او را رقیب خود می دانست، اما این کجا و آن کجا؟» همان، ص ۲۵۲.

## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هرموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن ففوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آیتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست درخاورمیانه سید ولی رضا نصر
- ۳۳۹ کتاب ها و نشریات رسیده  
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی



کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

## تاریخ و خاطره در شعر فارسی

### ۱. فرتخی سیستانی

دوستداران زبان فارسی از دیرباز به اشعاری که به این زبان سروده شده توجه خاص نموده و غالباً اشعار خود شاعر را مبنای شرح احوال او کرده اند. گاه نیز بیتی یا غزلی زمینه پرداختن داستانی درباره زندگی شاعر و یا واقعه ای تاریخی شده است که در بیشتر موارد بنیان استواری ندارد و البته شاعر هرچه محبوبتر و اشعارش هرقدر مقبول تر دامنه این گونه افسانه ها گسترده تر و متنوع تر است. از این دست است افسانه هائی که در توضیح بعضی از غزل های حافظ پرداخته اند. با این همه مگر در چند مورد انگشت شمار کمتر به دیوان شاعری به عنوان انعکاسی، هرچند ناتمام و شکسته، از احوال روزگار وی و به اهمیت اشعارش از نظر تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی عنایتی درخور شده است. یک دلیل این بی عنایتی شاید این باشد که این گونه گفته های شاعران غالباً نامنظم و پراکنده در لابلای ابیات قصاید و غزل های آنان و بسا پیچیده در استعارات و کنایات شاعرانه گوناگون پنهان است که بسیار آسان از نظر می‌گریزد. نیز چه بسا که لذت خواندن شعری بلند از قبیل خمزیه معروف رودکی «مادر می را بکرد باید قربان» و این دو قصیده غزلی سنائی «مرد هشیار درین عهد کمست» و «ای مسلمانان خلاق حال دیگر کرده‌اند» مانع توجه به جنبه های



دیگر آن باشد. البته دشواری آثار بعضی از شاعران مانند خاقانی و انوری را نیز نباید دست کم گرفت. در بیشتر موارد قصیده ای بلند را باید به دقت تمام بیت به بیت خواند تا از میان آن همه ابیات ذکر واقعه ای را یا اشاره ای بدان را بتوان یافت و اعتبار آن را سنجید. این گونه اشعار را می توان شامل دونوع خاطره دانست:

خاطرات شخصی شاعر یعنی آنچه مربوط می شود به خود وی و زندگی خصوصی او، که غالباً متضمن اطلاعات گوناگون تاریخی و جغرافیائی و اجتماعی و فرهنگی نیز هست، از قبیل نام و نسب شاعر، زادگاه و تربیت اولیه او، انتخاب همسر، شماره و نام فرزندان، اشاره به سال خود، یاد ایام کودکی و دریغ بر جوانی و شکوه از پیری و ناتوانی، نام دوستان و دشمنان، سوگ عزیزان، روابط اجتماعی، بیماری، دوستی ها و کینه ها، بینوائی و دریغ بر ثروت بریاد رفته، خاطرات زندان، بزم های میگساری و نیز ترک میخواری، دریوزگی نان و جامه و ستور، اشاره به مذهب و اعتقادات و گرایش های دیگر، آرزوهای گوناگون (مثلاً زیارت خانه خدا، بازگشت به وطن یا گریز از آن)، دیدار یار نامتناسب، سپاسگزاری یا طلب پوزش از خطائی که رفته است، شاهد بازی که گاه با وصفی دقیق و بی پرده همراه است (مثلاً در اشعار سنائی و عثمان مختاری)، شکوه های گوناگون (مانند ناشناخته ماندن قدر شاعر، نیافتن آبریزگاه در مسجدالحرام، دیر رسیدن وظیفه، بازپس گرفتن دیوانیان دهی را که به شاعر بخشیده بودند، از دست دادن دیوان شعر و منشآت، رانده شدن معشوق شاعر از شهر)، شرح سفر با ذکر منزل های میان راه و وصف بلاد، وصف صف نماز در مسجد، نام گیاهان و داروها و نحوه مداوا، نام رامشگران و سازهاشان، نام محله ها و بزرگان و بناهای عمده شهر، مست شدن و افتادن از بام، و شکوفه کردن در بزم شاه از غایت مستی.

دیگر وصف شاعر است از احوال و وقایعی که در روزگار وی پیش آمده و وی به مناسبتی آنها را در اشعار خویش یاد و یا دقیقاً گزارش کرده است. از این جمله است وصف لشکر کشی ها و جنگ و شکست و پیروزی، جشن های نوروز و مهرگان و سده و فطر، تولد امیر زاده ای، جشن دامادی کسی از بزرگان، درگذشت شاه و برتخت نشستن جانشین وی، انتصاب بزرگی به شغل دیوانی یا لشکری، بزم های شاهانه و مجالس انس بزرگان و محتشمان روزگار، نام و مرتبه ندیمان و رایزنان شاه، کاخ و باغ تفریح وی، به نخجیر رفتن شاه و امیران و امیرزادگان، آرایش لشکر و لشکریان، وقایع ناگوار از قبیل زلزله و قحطی و

ایلغار دشمن و کشتار مردم و ویرانی بلاد و ستمکاری دیوانیان. در این نوع اشعار، آثار مدیحه سرایانی که وابسته درگاه شاهی یا امیری محتشم بوده اند و اشعارشان غالباً در ستایش ممدوح و بزرگان موکب اوست از اهمیتی ویژه برخوردار است، زیرا که این شاعران به سبب راه داشتن به درگاه امیر و بزم‌های شبانه بزرگان و محتشمان زمان و حتی حضور در میدان‌های جنگ شاهد بی‌واسطه بسیاری از وقایع خوش و ناخوش زمان خود بوده اند. نمونه بارز این شاعران فرّخی سیستانی است که تقریباً همه ایام شاعری خویش را در دربار غزنویان بسر برده و وصف بسیاری وقایع و احوال آن روزگار را در اشعار خویش آورده است، چندان که بعضی از قصاید، بویژه قصیده «فتحنامه سومنات» او را می‌توان از جمله اسناد تاریخی عهد وی شمرد. بررسی کوتاه زیر اشاره به منتخبی است از اشعار وی به عنوان سرآغاز مروری بر آثار سخنوران بزرگ زبان فارسی که از نظر تاریخی گنجینه‌ای است سرشار و تقریباً دست‌نخورده. ابیات نقل شده در این نوشته از دیوان حکیم فرّخی سیستانی (به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۳) برگرفته شده است.

\*\*\*

از زندگی فرّخی، قصیده سرای اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، چندان آگاهی نداریم. از مردم سیستان بود:

من قیاس از سیستان دارم که آن شهرمنست      وز پی خویشان ز شهر خویشتن دارم خیر

و چنانکه نظامی عروضی سمرقندی گفته است بینوایی و غم معاش او را به هنگام نوروژ و فصل بهار از سیستان به چغانیان کشاند و با دو قصیده معروف «کاروان حله» و «داغگاه» به درگاه ابوالمظفر احمد بن محمد والی چغانیان راه یافت. فرّخی از بخشش‌های امیر چغانیان که خود طبع شعری داشت نصیب فراوان یافت:

ملکا اسب تو و زر تو و خلعت تو      بنده را نزد اخلا بفسزودست جلال  
آن کمیت گمبری را که تودادی به رهی      جز به شش میخ ورا نعل نبندد نقال

...

گوئی او بورسندست و منم بیژن گیو      گوئی اورخش بزرگست و منم رستم زال

(۲۲۰)



فرّخی ظاهراً بر درگاه امیر چغانی دیر نماند و پس از اندک زمانی به گروه سخن سرایان دربار سلطان محمود غزنوی پیوست. به گفته نظامی عروضی هنگامی که فرّخی به دربار غزنوی رسید مردی بود ثروتمند، ولی این معنی با بعضی از اشعار او که حاکی از بینوائی وی پیش از رسیدن به درگاه بزرگان غزنه است تعارضی دارد. بسا که فرّخی شادخوار عشرت دوست گنج نویافته را در پای می و معشوق بر باد داده و یا خطائی کرده و بدان سبب از درگاه امیر چغانی رانده شده باشد.

چو تشنه گشته و گم بوده مردمی بودم  
مرا تفصل تو آب داد و راه نمود  
بطمع آب روان گرمگاه سوی سراب  
بیوستانی خوشتر ز روزگار شباب  
(۱۲)

سال تا سال همی تاختمی گرد جهان  
چون مرا بخت سوی خدمت تو راه نمود  
دل در اندیشه روزی و تن از غم بگداز  
گفت جود تو رسیدی بنوا، بیش متاز  
(۲۰۰)

من آن کسم که مرا هیچکس همی نشناخت  
به مجلس و نظر او شدم چنین منظور  
بیک عطا که مرا داد بی نیاز شدم  
چو پادشاهان بر کام دل شدم منصور  
شد آن زمان که شب و روز خانه‌ها شدمی  
بطمع ورزی همچون بطمع دانه طیور  
مرا عنایت او از غم و غم برهاند  
همی نباید کردن ز بهر قوت بکور  
(۱۹۷)

در این‌دوم که من اینجا مقیم از کف او  
یکی منم که چنان آمدم مثل بر او  
کنون چنان شدم از بر او کجا تن من  
به صره زر بهم کردم و به بدره درم  
به راه منزل من گر رباط ویران بود  
به کام دل برسیدند زایری پنجاه  
که کرد بی بنه آید هزیمت از بنگاه  
به ناز پوشد توزی و صدره دیباه  
همی روم که کنم خلق را از این آگاه  
کنون ستاره خورشید باشدم درگاه  
(۳۵۸)

فرّخی در غزنه به مال و مکنّت بسیار رسید چندانکه خانه‌اش از سائل و زوار خالی نمی‌شد. در همسایگی احمدبن حسن حمدوی از بزرگان دربار غزنه خانه گرفته بود. دلبران زیباروی و خادمان فراوان و اسبان رهوار داشت و آیماش چنانکه پسند طبع وی بود به شادخواری و میگساری و کامجویی میگذشت. چنان بی‌نیاز شده بود که خانه‌اش از میهمان خالی نمی‌شد و فرزندش با درهم و دینار بازی میکرد که اگر هم غلّوی شاعرانه باشد باز نشانهٔ روشنی است از ثروت وی:

چنان شدم ز عطاهای او که خانهٔ من  
تهی نباشد روزی ز سائل و زوار  
بوقت بازی اندر سرای کودک من  
بسان خشت همی باز گسترده دینار  
(۱۱۵)

کاربست مرا نیکو و حالبست مرا خوب  
با لهو و لعب جفتم و با کام و هوا یار  
با ضیعت بسیارم و با خانهٔ آباد  
هم با رمهٔ اسبم و هم با کلهٔ میش  
ساز سفرم هست و نوای حضرم هست  
از ساز مرا خیمهٔ چو کاشانهٔ مانی  
میران و بزرگان جهانرا حسد آید  
زین نعمت وزین آلت و زین کار و از این بار  
(۸۱)

توانگرم به غلام و توانگرم بستور  
لباس من به بهاران ز توزی و قصب است  
توانگرم به نشاط و توانگرم بسرور  
بساط غالی و رومی فکنده‌ام دو سه جای  
به تیر ماه خز قیمتی و قز و سمور  
وز آن زمان که بسوئی فکنده‌ام محفور  
(۱۹۷)

مرکبان دارم نیکو که براهم بکشند  
سیم دارم که بدان هرچه بخوام بدهند  
دلبران دارم خوشرو که در ایشان نگرم  
زر دارم که بدان هرچه بخوام بخرم

و در پایان همین قصیده، پس از ذکر بختیاری و بی‌نیازی خود در دستگاه سلطان محمود، شکوه میکند که دو سالست «نان و جو اسب» بدو نرسیده است و در جای دیگر از پسر احمد میمندی موزه و قبا گرفته است:



دی کسی گفت که اجری توچندست زمیر  
جز که امروز دو سالست که بی امر امیر  
گفت من بدهم چندانکه بخواهی بستان  
نه نکو باشد از من نه پسندیده که من  
(۳۳۱-۳۳)

کاندرین مهرگان فرخ پی  
زو مرا نیم موزه نیم قباست  
(۲۶)

در خانه‌های ما ز عطا‌های کف او  
زر عزیز خوارتر از خاک رایگان  
(۳۶۴)

مر مرا باری از بخشش پیوسته تو  
نشاسند همی خانه ز کرخ بغداد  
لعبتان دارم شیرین سخن و رومی روی  
مرکبان دارم ختلی گهر و تازی زاد  
(۳۸)

فرّخی در غزنین به مجلس سلطان محمود راه یافت و به حلقه ندیمان وی درآمد. با امیرزادگان و محتشمان دربار هم‌نشین شد و نام ایشان را در قصاید خود جاویدان کرد و از بخشش‌های ایشان ثروتی کلان اندوخت. فرّخی قریب سی سال از عمر خویش را در خدمت غزنویان سر کرد و در ملازمت سلطان محمود اوج قدرت دولت ایشان را به چشم دید و در چند ماه که امیر محمد به جای پدر نشست در زمره ندیمان مجلس او بود و پس از او ثناگوی سلطان مسعود شد ولی چندان نماند تا شکست دندانقان و خواری دولت غزنوی را بر دست ترکان سلجوقی شاهد باشد. سلطان محمود او را به کاخ می‌خواند تا در بزم وی شعر بخواند و رود بنوازد. در سفر و حضر از ملازمان موکب سلطان محمود بود و با قصایدی که در وصف جنگها و پیروزیهای وی می‌سرود، از ثروت باد آورد غنائم جنگ و غارتگریهای سلطان نصیب وافر می‌یافت.

در خدمت سلطان محمود:

با مجلسیان یابم در مجلس او بار  
در دامن من بخشش او بدره دینار

با موکبیان جویم در مجلس او جای  
ده بار، نه ده بار که صد بار فزون کرد  
(۸۱)

نام من داشت روز و شب به زبان  
باز جستی مرا زمان بزمان  
گاه گفتی بیا و شعر بخوان  
نام من بر زمین دهان بدهان

شاه گیتی مرا گرامی داشت  
باز خواندی مرا ز وقت بوقت  
گاه گفتی بیا و رود بزن  
من ز شادی بر آسمان برین  
(۳۶۷)

شاعرم لیکن با محتشان سرپسرم

یار من محتشانند و مرا شاعر نام

از عطاها که از این مجلس فرخنده برم

این نوا من تو چه گوئی ز کجا یافته‌ام

تا تو اندر سفری با تو من اندر سفرم

تا تو اندر حضری من به حضری پیش توام  
(۲۳۱)

پیش لشکر خویشتن کرده سپر هنگام کار

من ملک محمود را دیدستم اندر چند جنگ  
(۵۶)

نه موج دیدم و نه هیبت و نه شور و نه شر

سه بار با تو بدریای بیکرانه شدم  
(۷۳)

شعر فتح روم گفتستی، بخوان

خوش نخسبم تا نگوید فرخی  
(۳۶۳)

در باره امیر یوسف برادر سلطان محمود:

بوقت بار و به هنگام مجلس و گه خوان  
چو جشن بودی گفتی بیا و شعر بخوان  
به جاه او به همه کارها مرا امکان  
گشاده دست و گشاده دل و گشاده زبان

چدا نمودمی از خدمت مبارک او  
چو بزم کردی گفتی بیا و رود بزن  
زبهر او به همه خانه‌ها مرا اجلال  
در خزانه او پیش من گشاده و من



زیر او و ز کردار او و نعمت او  
پدید گشته من اندر میانۀ اقران  
(۲۸۴)

میر با تو زخوی نیک به دل گرمی کرد  
گرچه در سرما با میر برفتی به سفر  
(۱۳۶)

خواجۀ بزرگ:

گاه بی زخمه به درگاه تو بربط ز نمی  
تا کسی نشنودی بانگ برون از خرگاه  
گاه در مجلس تو شعر بدیبه کنی  
به زمانی نهمی پیش تو بیتی پنجاه  
(۳۵۸)

ابو سهل حمدوی

همچون خزانه‌های ملوکست خانه‌ها  
از بر و از کرامت و از یادگار او  
خاصه سرای آنکه چون در جوار اوست  
وایمن همی چو من چرد از مرغزار او  
(۳۴۱)

فرّخی نزد سلطان محمود چنان مقرب و ارجمند است که پس از دریافت اسبی از شاه، می‌خواهد که اجازه‌اش دهند تا مانند سرهنگان لشکر کمر ببندد و دستار امیرانه کج گذارد:

دشمن که برین ابلق ره‌وار مرا دید  
بی صبر شد و کرد غم خویش پدیدار  
گفتا که به میران و به سرهنگان مانی  
امروز کلاه و کمرت باید ناچار  
گفتم تو چه دانی که شب تیره چه زاید  
بشکیب و صبوری کن تا شب بنهد بار  
باشد که بدین هردو سزاوار ببیند  
آن شه که بدین اسب مرا دید سزاوار  
خواهم کله و از پی آن خواهم تا تو  
ما را نزنسی طعنه به کج بستن دستار  
(۸۲-۸۳)

در امر جهانداری نیز اجازه می‌یابد تا زبان به اندرز گشاید و بعد از ذکر بعضی از نبردهای شاه بگوید که دوستی خان ختا از سر ریاست و اعتماد را

نشاید زیرا که تورانی را با ایرانی هرگز دوستی نباشد. و نیز شاه را اندرز می‌دهد که با داشتن کشوری پهناور و آبادان از کنار گنگ تا دریای آبسکون و از خوارزم تا مکران، سرزمین بیابانوار بی‌مردم و ضایع ایشان را هم بدیشان واگذارد که زحمت لشکر کشیدن و جنگ را ساختن نمی‌ارزد و خراج صد سال آن برابر است با زری که به یک هفته از معدن کوه زررویان برگیرد (معدنی که در زمان سلطان محمود پیدا شد و فرّخی از آن چندبار یاد کرده است). البته بعید هم نیست که این قصیده به اشاره ندیمان رایزن شاه و احتمالاً هماهنگ با میل قلبی وی انشاد شده باشد:

همی خواهد که آید چون قدرخان نزد تو مهمان	ختا خانرا مراد آمد که با تودوستی گیرد
که بی‌رسمند و بی‌قولند و بدعهدند و بدپیمان	خداوندا جهاندارا ز خاتان دوست ناید
تو خود به دانی از هر کس رسوم و عادت ایشان	ز بانیشان نیست بادلشان یکی در دوستی کردن
بدان کان چیست ایشان را مخالف دان و دشمن خوان	گراز بیم تو با تودوستی جویند و نزدیکی
گرامی دارشان کان آمدن هست از بن دندان	و گر چون بندگان آیند خدمت را میان بسته

درین معنی مثل بسیار زد لقمان و جز لقمان	زدشمن دوستی ناید، اگر چه دوستی جوید
پس از چندین بلا کآمد ز ایران بر سرتوران	ز ایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی

ولایتشان بیابانست خشک و بی‌کس و ویران	و گر گوئی ولایتشان بگیرم تا مرا ماند
ترا ایزد ولایت‌های خوش داده است و آبادان	چه خواهی کرد آن ویرانه‌های ضایع و بی‌کس

بیک هفته برآید مرترا از کوه زر رویان	بده چندان که در ده سال از آن کشور خراج آید
--------------------------------------	--

(۲۵۴-۵۸)

پایگاه ارجمند فرّخی نزد سلطان محمود البته سبب می‌شد که امیران و بزرگان دربار غزنه در جستن دل وی و بزرگداشت او بر هم پیشی بجویند بویژه کسانی مانند امیر محمد و ابوبکر حصیری و ابوسهل لکشن که خود مردانی ادیب و شعرشناس و شاعر نواز بودند و حضور شاعری خوش سخن ماند فرّخی را که در نواختن رود چیره دست بود و آوازی حزین داشت پیش خود ارج می‌نهادند و گرمی فزای مجلس خود می‌دانستند. امیریوسف برادر سلطان محمود با آن که شاعر مدیحه‌ای نسروده و تقصیر خدمت دارد و خود معترف است، جامه



خویش را خلعت وار بدو می بخشد:

او مرا خلعت و دینار بوقتی فرمود  
 خلعتی داد مرا قیمتی از جامه خویش  
 از پس خلعت شایسته بآئین صلتی  
 صلتی چون سپری بود که گرخواهم ازو  
 که مرا مدحت او گشته نبود اندر سر  
 کسوت قیصر و بر جامه نشان قیصر  
 به درخشانی چون شمس و به خوبی چوقمر  
 پرتوان کرد ز دینار مدوژ دو سپر

من به تقصیر سزاوار بدمی بودم و او  
 نیکوئی کرد فزون از حد و اندازه و سر  
 (۱۳۶)

و هم او در بازگشت از نخجیر تدروی به رسم ره آورد نزد فرّخی می فرستد و در  
 وقتی دیگر که فرّخی در خیمه خویش خفته بوده کیسه های پر از درهم نثار وی  
 می کند:

دست کردار تو داری دل گفتار تراست  
 ما بشب خفته و از تو همی آرند بما  
 خفتگانرا ببرد آب چنینهست مثل  
 از پی آنکه مرا تو صله ها دادی ومن  
 که عطای تو همی گردد ازین دست بدان  
 کیسه ها پر درم و بر سر هر کیسه نشان  
 این مثل خوار شد و گشت سراسر ویران  
 اندر آن وقت بخیمه در خوش خفته ستان  
 (۲۹۲)

ز دشت و بیستان چون بازگشت روزشکار  
 یکی تذرو فرستاد مر مرا که مگر  
 بنیک روز و بفرّخ زمان و میمون فال  
 بحیله آییم در بند حسن آن محتال

چو زر خفچه همه پشت و برش آتش رنگ  
 چو نخل بسته همه سنیه دایره اشکال

دولب چو نار کفیده، چو برگ سوسن زرد  
 دورخ چونار شکفته چو برگ لاله لال  
 (۲۱۶)

امیر محمد ولیعهد سلطان محمود نیز که خود مردی دانشمند و سخن سنج است  
 پیراهن خاصّ خویش را بدو می بخشد:

سخن شناسی کز بیم نقد کردن او  
شود زبان سخنگوی گنگ و یافه‌درای  
(۳۵۸)

از دانش و فضل تو سخنماست بهر جا  
اندازه ندارد هنر و فضل تو باری  
(۳۷۶)

اندر عرب در عربی گوئی او گشاد  
واو باز کرد پارسیان را در دری

...  
هنگام مدح او دل مدحتگران او  
از بیم نقد او بهراسد ز شاعری  
نقدی کند درست و درو هیچ عیب نی  
کان نقد را وفا نکند شعر بحتری

...  
هر علم را تمام کتابیست در دلش  
آری به جاهلی نتوان کرد مهتری  
(۳۸۱)

پدر از ملک زمین بیشترین یافته بهر  
پسر از کتب جهان بیشترین کرده زبر  
(۱۲۱)

چون نسیم از سر زبان دارد  
نقد و تفسیر و مسند و اخبار  
(۱۳۳)

امیر محمد فرخی را چنان ارجمند میدارد که چون از چاکری می‌شنود که فرخی عشق‌باز از دیدن چشم سیاه غزالی که در شکارگاه هدف تیر سخت کمانان شده است به یاد چشمان معشوق افتاده و بی اختیار گریسته، برای آرام کردن دل بیقرار شاعر آهوئی به خانه او می‌فرستد:

ز چشم آهو چون چشم دوست شد همه دشت  
ز شاخ آهو چون زلف تاب داده یار  
مرا ز چشم و سیه زلف یار یاد آمد  
فرو نشستم و بگریستم بزاری زار

...  
ز چاکران ملک چاکری بدید مرا  
همی ندانم بونصر بود یا کشواد  
برفت و گفت ملک را که فرخی بگریست  
بصیدگاه تو بر چشم آهوئی بسیار  
ملک چنانکه ز آزادی سزید گزید  
ز آهوان چو نگاری ز بتکده فرخار



دراز گردن و کوتاه پشت و گرد سرین  
به من فرستاد آنرا و معنی این بودست  
سیاه شاخ و سیه دیده و نکو دیدار  
که شادمان شو و اندوه دل برین بگسار  
(۱۰۳-۱۰۴)

مرا جامه خاصه خویش دادی  
قبای تو جز تاجداری نپوشد  
چه باشد مرا بیش از این افتخاری  
نهادی مرا پایه تاجداری  
(۳۷۴)

و این شاید همان قبائی باشد که فرخی خود از امیر محمد خواسته است:

روی آن جاه و بزرگی که ز تو یافته‌ام  
من قبای تو نه از بی ادبی خواسته‌ام  
زبان قبا خواهم کردن که مرا خواهی داد  
وین سخن نیز نه از بی ادبی کردم یاد  
نه همی گویم چیزی کن کان خلق نکرد  
نه همی گویم رسمی نه کان کس ننهاد

تو همان کن که پدر کرد که مبداحانرا  
آنچه داده‌ست مر آنرا ببزرگی بدهاد  
(۳۸-۳۹)

ابوسهل لکشن که در جوانی پایگاهی بلند یافته بود و خانه‌اش مجمع شاعران بود، نه تنها خطاهای مکرر فرخی را می‌بخشود که هنرش نیز را نزد ملک می‌ستود:

خدمت اوهمی کند همه کس  
مجمع شاعران بود شب و روز  
او کند باز خدمت مهمان  
خانه آن بزرگوار جهان  
همه را هست نزد او دیوان  
راست گوئی جدا جدا هر روز

در جوانی بزرگنامی یافت  
وین عجایب بود ز مرد جوان  
(۳۱۳)

او کند پیش ملک وقف شب و روز  
چه هنر دارم من یا چه شرف دارم من  
زبان بطلب کردن خیر و هنر من تقدیم  
که چو معشوق مرا پیش نشانده‌ست مقیم  
که خوی خواجه کریم است ودل خواجه رحیم  
صدگنه کردم و او کرد عفو وین نه عجب

مسکن و مستقر خواجه نعیم دگرست  
 یک‌دوسال است که من دور بماندم زنعیم  
 (۲۴۷)

ابوبکر حصیری که خود اهل سیستان بود فرّخی را که ظاهراً پایش رنجور بوده پیش خود می‌نشانده و حتی در وقت خواب فرّخی را بار می‌داده است:

پیش تو به پا ایستمی هر شب تا روز  
 صدبار نشانید مرا خواجه بدین عذر  
 گر هیچ توانستی پام کنندی کار  
 آن خواجه که در فضل ندارد بجهان یار  
 ...  
 گر خفته بود بار دهندت بیر او  
 صد بار نگه کردم این حال نه یکبار  
 (۱۷۰)

و حسنک وزیر بی شنیدن مدیحه‌ای وی را صله می‌بخشید و درگاه وی همواره، حتی آنگاه که بزرگان و مهتران بر در خواجه به انتظار اجازه ورود نشسته بودند، بر فرّخی باز بوده است:

بر درگش نشسته بزرگان و مهتران  
 از بهر بار جستن و بر ما گشاده در  
 هرگز بدرگش نرسیدم که حاجش  
 صد تازگی نکرد و نگفت اندرون گذر  
 ناخوانده شعرهای دوجشن از پی دوجشن  
 کس کرد نزد من که بیارسمها بیر  
 (۱۹۳)

مصاحبت فرّخی خواستار فراوان دارد چندانکه گاه از حضور در مجلسی تن می‌زند و ناگزیر عذر تقصیر می‌خواهد. گاه با وجود بیماری مدیحه‌ای می‌سراید و گاه ملول از سفرهای مکرّر با موکب ممدوح و دوری از خانمان و معشوق آرزو می‌کند که از سفر معافش دارند و معذور:

عشق با من سفری گشت و بماند  
 دور بودن ز چنان روی غمیست  
 مونس من به حضر خسته‌چگر  
 هر چه دشوارتر و هرچه بتر  
 من شفاعت کنم امسال ز میر  
 تا مرا دست بدارد ز حضر  
 (۱۳۸)



درخت خدمت من گشت بی بر  
مرا عذری به یاد آر ای برادر

من اندر خدمتش تقصیر کردم  
خطا کردم ندانم تا چه گویم

(۱۸۲)

نیستی غایب روزی و شبی زین درگاه

واجب آنستی کاین بنده دیرینه تو

گر بخواهی همه پیش تو بگویم، تو بخواه  
دوستدار می و معشوق و تو هستی آگاه  
همسبک روی به فضل و همسبک روی به جاه  
گویم امروز نباید که شود عیش تباه  
شغل فردا بین چون پیش بود سیصد راه

عذرها دارم پیوسته درست و نه درست  
اولین عذر من آنست که من مردی‌ام  
هر زمان تازه یکی دوست درآید ز درم  
دل ایشان را ناچار نگه باید داشت  
رود می‌گیرم و می‌گویم هان تا فردا

دوزخی پیش من آرند پر از دود سیاه  
گاه گویند فلان ترک بیفکنده کلاه  
اسب را بینی بر گاه کن و دار نگاه

چون برون آیم ازین پرسم از حال وزکار  
گاه گویند فلان اشتر گم کرده هرید  
من همی گویم اشتر بر بیطار فرست

چون به شهر آیم باشم به بسیجیدن راه

چون به ره باشم باشم به غم خانه و شهر

نگذرد سوی در خانه ما ماه به ماه  
همچنین است و خدای ازدل من هست آگاه

تا نگویی که فلان بنده ما بود و کنون  
من همان بنده‌ام بلکه کنون بنده‌ترم

(۳۵۸-۵۹)

از خنکی خاطر و گرمی بدن  
خاطر روشن چو سهیل یمن  
مدحی گویم ز عتبان تا عدن

مدح تو این بار نگفتم دراز  
از تب تاری و تبه کرده‌ام  
چون من ازین علت بهتر شوم

شعر به رش گویم و معنی به من

در دل کردم که چو بهتر شوم

(۳۱۹)

ولی او که در رکاب سلطان محمود از غنائم فتوحات وی در هندوستان کام شیرین کرده است، رخصت می‌خواهد که ملازم رکاب باشد و نیز جانشین وی محمد بن

محمود را به لشکر کشیدن به کشمیر ترغیب می‌کند:

<p>از بهر خدمت تو ملک با سپاه تو تا در دو دیده سرمه کنم خاک راه تو کایزد نگاهدار تو باد و پناه تو</p>	<p>بر عزم رفتنی و مرا رای رفتنست با بندگان مرا بره اندر عدیل کن اندر پناه خویش مرا جایگاه ده</p>
---	--

(۳۴۰)

<p>از دست بتان پهنه کنیم از سر بت گوی امسال نیارامم تا کین نکشم زوی تا من بوم از بدعت و از کفر جهانشوی خوشر بود از باغ و بهار و لب مرزوی به چون به حضر در کف من دسته شب‌بوی</p>	<p>گاهست که یکباره به کشمیر خرامیم شاهیست به کشمیر اگر ایزد خواهد غزوست مرا پیشه و همواره چنین باد کوه و دره هند مرا زارزوی غزو خاری که به من در خلد اندر سفر هند</p>
---	---

(۳۴۵-۶۶)

<p>لشکر ساخته خویش به کشمیر بری مر مرا باره پذیر آید و سراز سفری</p>	<p>باش تا با پدر خویش به کشمیر شوی من به نظاره به جنگ آیم و از بخشش تو</p>
--	--

(۳۷۸)

فرّخی شاهدباز است و غالب تغزّل‌های وی در وصف ساده رویان است و میل بدیشان، با اینهمه بیمناک است که مبادا آنچه او با نوجوانان میکند دیگران نیز در حق کودکان خود وی روا دارند. همچنین عجب نیست که مردی میگسار و رودنواز چون فرّخی که باده را بر جوانان حلال می‌شمارد و نبید تلخ و سماع و دلبران زیباروی را داروی شفابخش می‌شمارد، ماه رمضان را نپسندد و ماه توبه بخواند و در بیان حال دل خود پروای کس نکند و شب را که هنگام راز کردن عاشقان و عیش و سرود و باده پیمائی است از روز دوستر دارد:

<p>اندر آمد ز در آن ماه پسر کودکانند چو گل‌های بپر زان من فردا کس‌های دگر</p>	<p>دوش ناگاه به هنگام سحر گفتم ای ترک در این خانه مرا گر ز تو بر بخورم بر بخورند</p>
---	--

(۱۸۳)



هر کجا زیشان یکی بینی مرا آنجا طلب  
خاصه باموی سیاه وتیره چون تاریک شب

کودکان بودند سیمین سینه وزرین سلب  
با میان‌های نزار و زار چون تار قصب

مرا بدین طرب ای سیدی دو سه سبب است  
دگر که مطرب ما را نشاط با طرب است  
ز دل غلام شیم ور چه روز به ز شب است  
بدین سه چیز جهان جای عشرت و لعب است

بیا تا ما بدین رامش می آریم اندرین حجله  
چو برخیزیم گرد آئیم زیر کله‌ای جمله  
مساعد ساقیان داریم و ساعدهای چون فله

نگاری چو در گوش خوش داستانی  
چو تابنده ماهیست بر خیزرانی

لاغر من چکنم گر نبود لاغر یار  
که چو من دایم با لاغرکان دارد کار

سبکی به ز گرانی به همه روی و شمار  
دل من خرد است اندر خور خود باید یار  
من ندانم چکنم با دل، یارب زنهار

دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده لب  
خاصه باروی سپید و پاک تابنده چوروز

ای خوش‌ازین پیشترکاندرسرایم زین صفت  
با سرین‌های سپید و گردچون تل سمن  
(۴-۵)

طرب کنم که مرا جای شادی و طرب است  
یکی که کودک من با من است باده بدست  
سدیگر آنکه شب‌است و حسودم آگه نیست  
شراب هست و طرب هست و روی نیکو هست  
(۴۳۴)

بیا تا بدین شادی بگردیم اندرین وادی  
چومی‌خوردم در غلطیم هر یک با نگارینی  
نوآئین مطربی داریم و بریط‌های گوینده  
(۳۴۹)

با یار نازک اندام به خلوت می‌نشینند:

نگاری چو در چشم خرم بهاری  
نحیف است چو خیزرانی ولیک  
(۳۸۳)

دل من لاغرکی دارد شاهد کردار  
لاغران جمله ظریفند و ظریف است کسی

یار لاغر نه سبک باشد و فربه نه گران  
فربی اندر دل من جای نگیرد چکنم  
دل خودرای مرا لاغرکانند مطیع  
(۹۸)

خوشا شبها که مرا دوش بود با رخ یار  
میانه مستی و آخر امید بوس و کنار  
نه بیم آنکه به آخر تباه گردد کار

شبی گذاشته‌ام دوش خوش بروی نگار  
شبی که اول آن شب شراب بود و سرود  
نه شرم آنکه ز اول بکف نیاید دوست  
(۱۰۹)

بدین سه چیز بود مردم جهان را رای  
تو دوستان گرانمایه را چنین فرمای

نبید تلخ و سماع حـزین و روی نکو  
مرا طیب جبهانـدیده این بفرموده‌ست  
(۳۷۱)

من و سبکی و سماع خوش و آن ماه پسر  
یازده ماه چنین باشم و زین نیز بتر

بردم این ماه به تسبیح و تراویح پسر  
یک مه از سال چنان بودم کابدال بوند

بوسه و آنچه بدان ماند معنیش نگر  
بنگنید چو من ابله دیوانه خـر

بازخواهم به شبی بوسه یک ماهه زدوست  
عالم شهر همین خواهد لیکن بزبان  
(۱۷۳)

گویم از نو شدن ماه چه دارید خـبر  
رخ کنم سرخ و فرود آیم با ناز و بطـر  
همچنان دست قدح گیرم تا روز دگر

شب عید آمد و میخواهم بر بام جهـم  
تا خبر یابم جامی دوسه اندر فنـکم  
چون فرود آیم بنشینم و برگیرم چنـگ  
(۱۵۵)

چگونه باشم ازین پارساـتر و بهـتر  
چنین همی نتوان برد روزگار پـسر

مهی گذشت که بر دست من نیامد می  
دلم ز روزه بیوسید و هم ز توبه گرفت  
(۱۶۰)

نتوان زد به مراد دل یک ساعت دم  
ما و ایشان و می لعل نه آندوه و نه غـم

روزه پیریست که از هیبت و از حشمت او  
چون شد آن پیر و جوانی بگرفتند جهان  
(۲۴۵)

هر دو به یک جای راست دارم چون تار  
روز بصد رنج و درد دارم دستار

روز و شب خویش را کنم بدو قسمت  
نرمک نرمک همی کشم همه شب می



آیم و چون کنخ به گوشه‌ای بنشینم  
راست چو شب گاوگون شود بگریزم  
آرزوی خویش را بخوانم و گویم  
چون سرم‌ازمستی وز خواب گران گشت  
(۱۹۸)

نظربازی فرخی و میل وی به همنشینی با ساده رویان بویژه نوجوانان لشکری که در اشعار وی منعکس است سبب شد که سلطان محمود او را از درگاه براند:

لشکر برفت و آن بت لشکرشکن برفت  
هرگز مباد کس که دهد دل به لشکری  
(۳۸۰)

مرا سلامت روی تو باد ای سرهنگ  
دل به عشق تودرسختی و عنا خو کرد  
چنانکه آینه زنگ خورده در دل سنگ  
چه باشد از به سلامت نباشد این دل تنگ  
(۲۰۸)

بامدادان پگاه آمد با روی چو ماه  
آنکه آراسته زو گردد هر عید سپاه  
(۳۵۱)

داستان چنین است که خبر به سلطان محمود بردند که فرخی با یکی از غلامان شاهی به باده نوشی نشست و وقت خوش کرده است. میل فرخی به باده گساری حدیث پنهانی نبود و سلطان محمود که خود و نیز برادرش امیر یوسف سپهسالار لشکر در مستی درهم و دینار نثار شاعران میکرد و خود از صبوحی زدگان بود و فرزند و ولیعهدش محمد از بامداد بزم باده گساری می‌آراست، دلش از یکی دو ساغر گرفتن فرخی با یکی از غلامان آنهمه گران نبود که بدین گناه او را از درگاه براند:

سلطان محمود:

به‌رمی خوردنی چندان به‌ما برزر توزرپاشی  
که از بس رنگزرتو سلب زرتین شود برما  
(۲)

پیلی چودرپوشی زره، شیری چوبرتابی کمان  
ابری چو برگیری قدح، ببری چودریازی بزین  
(۲۶۰)

خدایگان جهان خسرو بزرگ آهنگ  
چو آفتاب سر از کوره باختر برزد  
برآورنده نام و فروبرنده ننگ  
بخواست باده و سوی شکار کرد آهنگ  
(۳۰۶)

امیر یوسف:

باز گنجی بدهد چون قدحی باره خورد  
باده خوردن زهمه خلق مراوراست حلال  
به دل خرّم و روی خوش و لفظ چو شکر  
کس مبادا که باو گوید تو باده مخور  
(۱۳۵)

سلطان مسعود نیز در بخششهای مستانه از عمّ و پدر هیچ کم نداشت:

جز او از خسروان هرگز که داده است  
اگرچه می همی خورده است بوده ست  
به یکره پنج اشتروار دینار  
به آن گه کان عطا داده ست هشیار  
(۱۴۴)

امیر محمّد:

خسرو می خواست هم از بامداد  
با طرب و خبّرمی و فال نیک  
خلق ز می خوردن او گشت شاد  
شادی و می خوردن شه را سزد  
شاه قدح بستد و بر کف نهاد  
از تو به می خوردن یابند زر  
شاد خور ای شه که میت نوش باد  
وز تو به هشیاری یابند داد  
(۳۷-۳۸)

گناه فرخی می نوشی نبود. شهرت وی به نظریازی و کامجویی بود که شاه را از به خلوت نشستن او با یکی از غلامان محبوب و منظور، به احتمال ایاز، خشمگین کرده بود. رانده شدن از درگاه شاه البته بدان معنی بود که بزرگان نیز عنایت



پیشین را از او دریغ کنند. فرخی که از صله‌های گرانقدر شاه و ایشان روزگارش به کام با می و معشوق می‌گذشت ناگهان خویشتن را مانده و رانده یافت و احوالش رو به پریشانی نهاد. ناگزیر در بیگناهی خود قصیده‌ای نامه‌وار انشاد کرد و با اشاره به بهروزی دیروز خویش و نابسامانی امروز، که آنرا قرینهٔ راندن آدم از بهشت می‌شمارد و اثر چشم بد و حکم قضا می‌خواند، دست در دامان ندیمان و همنشینان بزم شاه زد تا مگر شفاغتی کنند و دل سلطان را بر او نرم گردانند:

ای بزرگان درگه سلطان  
همنشینان او به بزم و به خوان  
سخن بندگان شایه جهان  
گرچه امروز کم شدم ز میان  
به سخن گفتن شما همگان  
نام من داشت روز و شب به زبان

این ندیمان شهریار جهان  
ای پسندیدگان خسرو شرق  
پیش شاه جهان شما گویند  
من هم از بندگان سلطانم  
مرمرا حاجت آمده است امروز  
شاه گیتی مرا گرمی داشت

...

که مر آنرا نبود بیم خزان  
دستها پر شقایق نعمان

نوبهار شکفته بود مرا  
باغها داشتم پر از گل سرخ

...

کارم از چشم بد رسید بجان  
به گناهی که بیگناهم از آن  
بیشتر بود از آن سخن بهتان  
به فلان جای فرخی و فلان

چشم بد ناگهان مرا دریافت  
شاه از من به دل گران گشته است  
سخنی باز شد به مجلس شاه  
سخن آن بد که باده خورده همی

...

بر شه حق شناس حرمت دان  
می نخوردم به حرمت یزدان  
با لبی خشک و با دلی بریان  
زانچه درد مرا بود درمان

راد مردی کنید و فضل کنید  
من درین روزها جز آن یک روز  
به سرائی درون شدم روزی  
گفتم آنجا یکی خبر پرسم

...

تا دهم صدقه و کنم قریان  
که مرو مرمرا بمان مهمان  
قدحی چند باده از پس نان

قصد کردم که باز خانه روم  
آن خبرده مرا تضرع کرد  
تا بدین شادی و نشاط خوریم

من بیاداش آن خبر که بداد  
 خوردم آنجا دوسه قدح سیکی  
 خویشتن را جز این ندانم جرم  
 اگر این جرم در خور ادبست  
 مردم او را بدین سخن فرمان  
 بودم آنجا بان سبب شادان  
 من و سوگند و مصحف و قرآن  
 چوب و شمشیر و گردن اینک و ران  
 (۶۹-۲۶۸)

و باری دیگر امیریوسف که در خزانه‌اش همواره بر فرّخی گشاده بود و در محفل آنس وی فرّخی رود می‌نواخت و در مجالس جشن و سرور او شعر می‌خواند و در پرتو جاهش فرّخی نزد همه کس معرّز و ارجمند بود، معلوم نیست به کدام گناه، ولی بگفته خود فرّخی به سعایت بدگویان، بر شاعر خشم گرفت و او را در کنار رود جیلیم به پیلانی گماشت تا پیلان لاغر را فربه کند. چنین وظیفه‌ای نه در خور شاعر کامروائی بود که به همنشینی با امیر و ملازمت موکب وی خو گرفته بود، ولی امر ناگزیر بود و شاعر تن به قضا داد و از عطایای بی‌دریغ امیر سه سالی بی‌بهره افتاد:

هر آهی از دل من ده دوزخ  
 هر قطره‌ای ز چشم صد طوفان

ای من ز دولت تو شده مردم  
 بگذاشتی مرا بلب جیلیم  
 گفتی مرا که پیلان فربی کن  
 آری من آن کنم که تو فرمایی  
 پیللی به پنج ماه شود فربه  
 من پنج مه جدا نتوانم بود  
 یک روز خدمت تو مرا خوشتر  
 پیش سرای پرده تو خواهم  
 من چون ز درگه تو جدا مانم  
 (۸۳-۲۸۱)

زهر او بهمه خانه‌ها مرا اجلال  
 در خزانه او پیش من گشاده و من  
 بجاه او بهمه کارها مرا امکان  
 گشاده دست و گشاده دل و گشاده زبان



نه وقت زلت بر من به دل گرفتی خشم  
نه وقت خشم ز من بازداستی احسان  
زبان بدگو چونانکه رسم اوست مرا  
جدا فکند از آن حقشناس حرمت دان  
(۲۸۴-۸۵)

فرّخی زمانی از این سه سال را در خدمت امیر محمّد که او هم در شاعر نوازی دستی گشاده داشت بسر برد، ولی بهر دری میزد تا مگر امیر یوسف را باز بر سر مهر آورد. سرانجام دست در دامان امیر محمّد زد و با وصف احوال ناگوار خویش از او به تضرّع درخواست که نزد عمّ خویش امیر یوسف که پدر همسرش نیز بود شفاعت کند تا مگر فرّخی را بار دیگر به پیشگاه خود بپذیرد:

ز بس طپانچه که هرشب بروی برزدمی  
بروز بودی بر روی من هزار نشان  
شب دراز همی خوردمی غمان دراز  
بروز راز همی کردمی ز خلق نهان  
...  
بدین غم اندر بگذاشتم سه سال تمام  
چنین سه روز همانا گذاشتن نتوان  
چو پیر گشتم و نومید گشتم از همه خلق  
امید خریش فکندم به دستگیر جهان  
...  
بنزد او شدم و حال خویش گفتم باز  
چنانکه بود نکردم زیاده و نقصان  
(۲۸۳-۸۶)

در قصیده‌ای که در تهنیت ولادت پسر امیر یوسف سروده، فرّخی اشاره دارد به مہجوری سه ماهه از درگاه امیر یوسف:

مرا جدایی درگاه میر ابو یعقوب  
سه ماه بودم دور از در سرای امیر  
چنین نزار و سرافکنده کرد و خسته جگر  
مرا درین سه‌ماه اندر نه خواب بود و نه خور  
(۱۳۸)

فرّخی شاعر بیست مدیحه‌سراکه عنایتی به آنچه که در روزگارش می‌گذرد ندارد، بر عکس سنائی غزنوی شاعر بعدی دربار غزنویان که عهد نابسامان خود را در قصیده‌ای بلند به روشنی تمام تصویر کرده است:

مرد آگاه درین عهد گم است  
ورکسی هست بدین متهم است

در اشعار فرّخی کم میتوان یافت نکته‌ای که گوشه‌ای از زندگانی خود وی را روشن کند، مگر آنکه بنحوی مربوط باشد به احوال ممدوحان او و این احتمالاً خود دلیلی است بر گفته نظامی عروضی که خانواده فرّخی به تنگدستی روزگار می‌گذرانده‌اند. شاعر همنشین با محتشمان که آرزو میکند دستار را امیرانه کج گذارد سببی نمی‌شناخته که در ایام کامروائی و بهروزی یاد از گذشته ناگوار خود کند. یگانه اشاره وی به اصل و نسب خود اینست که اهل سیستان بوده است. نام پدرش را نظامی عروضی جولوغ آورده و میگوید که سبب عزیمتش از سیستان بدرگاه امر چغانیان این بود که همسر گرفت و از تنگی معاش رهسپار چغانیان گشت. فرّخی یک بار اشاره دارد به کودک و بار دیگر به کودکان خود و در موردی نیز آرزوی اختیار کردن همسری و داشتن پسری نموده است تا مالی که بر او گرد آمده است پس از مرگ وی بر باد نرود؛ و این شاید نشانه‌ای باشد از درگذشت همسر نخستین و تجدید فراش او:

بوقت بازی اندر سرای کودک من      بسان خشت همی باز گسترد دینار  
(۱۱۵)

گفتم ای ترک درین خانه مرا      کودکانند چو گل‌های بسبر  
(۱۸۲)

خلعت تو مرا بزرگی داد      وین بزرگی بماند تا محشر  
زن کنم تا مرا پسر باشد      وین بماند زمن بدست پسر  
(۱۳۴)

ظاهراً داغ مرگ عزیزی بر دلش ننشسته، وگرنه مردی که از بیان سقط شدن چند شتر نمی‌گذرد:

چند گوئی که مرا چند شتر گشت سقط      این سقط باشد بر خیز و کنون اشتر خر  
هم شتر یابی ازین و هم شتر یابی ازان      کر ترا قصد شتر باشد و تدبیر شتر  
(۱۳۶)



او که از بهترین و سوزناکترین مرثی زبان فارسی است در مرگ سلطان محمود است آنگاه که وی را در کاخ پیروزی که خود در غزنین بنا کرده بود در تابوت نهاده بودند. قسمت اول این قصیده تصویربست روشن از سوگواری شهریان در عزای شهریار نیرومند خویش:

خانه‌ها بینم پر نوحه و پربانگ و خروش	نوحه و بانگ و خروشی که کند روح فکار
کویها بینم پر شورش و سرتاسر کوی	همه پر جوش و همه جوشش از خیل سوار
رشته‌ها بینم بی مردم و درهای دکان	همه بر بسته و بر در زده هر یک مسمار
کاخها بینم پرداخته از محتشمان	همه یکسر ز ریض برده به شارستان بار
میتران بینم بر روی زنان همچو زنان	چشمها کرده ز خونابه برنگ گلنار
حاجبان بینم خسته دل و پوشیده سیه	کله افکنده یکی از سر و دیگر دستار
بانوان بینم بیرون شده از خانه بکوی	بر در میدان گریان و خروشان هموار
خواجگان بینم برداشته از پیش دوات	دستها بر سر و سرها زده اندر دیوار
عاملان بینم باز آمده غمگین ز عمل	کار ناکرده و نارفته بدیوان شمار
مطربان بینم گریان و ده انگشت گزان	رودها بر سر و بر روی زده شیفته‌وار
لشکری بینم سرگشته سراسیمه شده	چشمها پر نم و از حسرت و غم گشته نزار

روز و شب بر سر تابوت تو از حسرت تو کاخ پیروزی چون ابر همی گرید زار

تو بیباغی چو بیابانی دلتنگ شدی چون گرفتستی در جایگهی تنگ قرار؟

(۹۳-۹۰)

فرخی که با ندیمان شاه می‌نشست و برمی‌خاست و در بزم و رزم و گوی باختن و نخجیر ملازم رکاب سلطان و امیران وی بود بسیار از وقایع تاریخی را که خود شاهد بوده است از قبیل خلعت گرفتن کسی، انتصاب به مشاغل دیوانی، برگزاری جشنهای نوروز و مهرگان، آتشبازی در جشن سده، ولادت امیرزاده‌ای، بیماری و بهبودی ممدوحی، عرض لشکر و خلعت گرفتن سپاهیان از سلطان محمود، سخت‌کشی‌ها و ویرانگریها و غارتگریهای وی، و نیز بسیاری وقایع دیگر را چه ناچیز و چه درخور اعتنا در اشعار خود ذکر و گاه دقیقاً وصف کرده است چنانکه مورخ عهد غزنویان را از رجوع به دیوان وی گزیر نیست.

مرد را کرد به رمح اندروای

(۳۸۸)

او همانست که از گردن خویش

(۳۸۸)

خوار گرداند با شوی دل هر زن

(۳۲۶)

صورتی نیکو چندان که به دیداری

(۳۲۶)

تراست منظر زیبا موافق مخبر

(۱۳۰)

بسا کسا که نه چون منظرست مخبر او

(۱۳۰)

هیچ سالار و سپهدار نبسته است کمر

عادتی دارد با صورت خویش اندر خور...

گوید این صورت و این طلعت شاهانه نگر

(۱۳۵)

آنکه زیباتر و درخوتر و نیکوتر ازو

صورتی دارد نیکو چو سخن گفتن خوب

هرکه از دور بدو درنگرد خیره شود

(۱۳۵)

#### بیماری سلطان محمود:

گوز می مهر کرده بود دهان

نی مگری این سخن بجای بمان

که ملک سوی من شتافت به خون

روز صدقه‌است و بخشش و قربان

...

تا بدو بخشمی جوانی و جان

(۲۶۶)

اندر آن روزهای ناپدرام

حال گفتمی چگونه بود بگری

حال امروز گوی و رامش خلق

اینست خوشی و اینست آسانی

...

کاشکی چاره دانمی کردن

(۲۶۶)

عرض سپاه در دشت شابه‌بار و خلعت گرفتن لشکریان و نام فیلهای سلطان

محمود و رأیت سپاه شاه:

ماه من آنکه رشک برد زو دوهفته ماه

...

گفتم که زیر سایه آن رأیت سپاه

گفتم به پیشگاه بود جای پیشگاه

...

با من به شابه‌بار بسر برد چاشتگاه

...

گفتا کنون کجاست مرا ده نشان ازو

گفت آنکه پیش عرضه‌گهش ایستاده است

...



گفت آن هزار و هفتصد و اندکوه چیست؟      گفتم هزار و هفتصد و اندند پیل شاه  
(۳۴۳-۴۴)

هریکی را درخور خدمت ثیابی داد خوب      خلعتی کورا بزرگی بود بود و فخر تار  
(۵۵)  
دینداری، سلطان محمود و آرزوی زیارت خانه خدا:

ملک ری از قمرمطیان بستدی      میل تو اکنون به صفا و مناست  
(۱۹)

توفیق ده او را و ببر تا بکند حج      چون کرد بشادی و به پیروزی باز آر  
(۸۲)

مر مرا در خدمت تو زندگانی باد دیر      تا بینم مرترا در مکه با اهل و تبار  
(۸۸)

جز ترا از خسروان پیوسته هر روزی که دید      مصحفی اندر میان و مصحفی اندر کنار  
از شتابورد خواندن زود برخیزی ز خواب      وز پی انصاف دادن دیر بنشیننی بیار  
(۷۵)

### نمونه‌ای از شرح جنگ‌های محمود و رفتارش با مغلوبان:

باغهایی دیده‌ام من چون بهشت اندر بهشت      کاخهایی دیده‌ام من چون بهار اندر بهار  
چون درو خذلان و عصیان تو ای شه راه یافت      کاخها شد جای جغد و باغها شد جای مار  
(۸۶)

آنکه زیر سم اسبان سپه خرد بسود      بزمانی درو دیوار حصار بشلنگ  
آنکه بپسید سر برهمنان جمله به تیغ      وانکه بشکست بتان بردر بتخانه گنگ  
آنکه چون روی به خوارزم نهاد از فزعش      روی لشکرکش خوارزم درآورد آژنگ

او چه دانست که خسرو ز سران سپهش      کشته و خسته بهم درفکند شش فرسنگ  
وانکه ناکشته و ناخسته بماند همه را      طوقها سازد گرد گلو از پالا هنگ

وانکه ناکشته و ناخسته بماند همه را  
وانگه او را سوی دروازه گرگانج برند  
طوقها سازد گرد گلو از پالاهنگ  
سرنگون با دگران از سر پیلان آونگ

به هزاراسب فزون ازدو هزار اسب گرفت  
(۲۰۴-۰۶)

اینک همی رود که بهر قلعه برکنند  
تا چند روز دیگر از آن قلعه‌های صعب  
تنشان اسیر و برده شود مردشان تباه  
از کشته پشته پشته وز آتش علم علم  
ده خشت بر نهاده نبیند کسی بهم  
تنشان حزین و خسته شود روحشان دژم

پیلان مست صف زده در پیش او و او  
وز بردگان طرفه که قسم سپه رسید  
از شاره ملتون و پیرایه بسزر  
بازار پر طرایف و بر هر کناره‌ای  
یک توده شاره‌های نگارین به ده درست  
هرسال کو به غزو رود قوم خویش را  
(۲۲۶-۲۷)

جنگها کرده چو جنگ دشت بلخ  
(۲۶۳)

من قیاس ازسیستان دارم که آن شهرمنست  
وزپی خویشان ز شهر خویشتن دارم خبر

تا خلف را خسرو ایران از آنجا برگرفت  
برکشیدند از زمین باغشان سرو و سمن  
کدخدایانشان خریده خانه‌ها بگذاشتند  
(۱۹۴)

چگونه جایی، جایی چو بوستان ارم  
چو شهر شهر بدی اندرو سرای سرای  
بهارهای چو ارتنگ مانوی پر نقش  
چگونه شهری شهری چو بتکده فرخار  
چو کاخ کاخ بدی اندرو بهار بهار  
بهارهای چو دیبای خسروی بنگار



سرایپاش چو کوزه شکسته کرد از خاک  
بسوخت شهبوسوی خیمه بازگشت از خشم  
(دیوان، ۶۴)

به ماهی چهار میر، به ماهی چهار شاه  
یکی را بکوه سر، یکی را بکوه شیر  
(۱۴۶)

دار فرو بردی باری دویست  
هر که از ایشان بهوی کار کرد  
بسکه بینند و بگویند کاین  
(۲۰-۱۹)

### آمدن قدرخان حکمران ترکستان نزد سلطان محمود:

چو از تو یافت امان همچو بندگان مطیع  
تو نیز با او آن کردی از کرم که نکرد  
دلیر کردی او را بخسدت و بسخن  
به خواب دیده نبود او که با تو یارد زد  
بزرگیی چه بود بیش ازین قدر خان را  
برآسمان سرخان برشد ای ملک ز شرف

ز پیل و فرش و زر و سیم و جامه الوان  
نه در بزاید در بحر و نه زر اندر کان  
خدای داند و تو کانچه هم بدو دادی  
به قدر صدیک از آن مال تا هزاران سال  
(۲۵۱)

امیر محمد فرزند محبوب سلطان محمود و ولیعهد وی مردی آهسته و نرمدل  
بوده و محمود، احتمالاً از فرط عشق به او، تادیر زمانی او را اجازه شرکت در  
جنگ نداده است:

سالی از خویشتن خجل باش  
خشم زانسان فروخورد که خورد  
گر کسی را به حق ده دشتنام  
مردم گرسنه شراب و طعام

خشم زانسان فروخورد که خورد  
مردم گرسنه شراب و طعام  
گر مثل خصم را بیازارد  
خوشتن را خجل کند به ملام  
(۳۳۴-۳۵)

جوانیست ناکار دیده ولیکن  
ازین بخردی، آگهی، کاردانی  
(۳۸۴)

سرانجام در سالی که امیر محمد را خدا پسری داده است، سلطان محمود او را به جنگ می‌فرستد:

پیش ازین شاه ترا جنگ نفرمود همی  
تا بدید آنکه تو چون پردلی و پرگیری  
چون بفرمود که اسال به جنگ آی و برو  
تا بداند که تو با زهره‌تر از شیر نری  
(۳۷۸)

رنگ درفش و چتر شاهان غزنوی:

جواب ده که اگر نیستی سیاهی نیک  
سیه نبودی چتر خدایگان زمین  
(۳۸۰)

گفتا کنون کجاست مرا ده نشان ازو  
گفتم که زیر سایه آن رایت سیاه  
(۳۴۳)

نقش هما بر رایت امیر محمد:

سپید رویی ملک از سیاه رایت اوست  
سياه رایت او پشت صد هزار عنان  
همای زرین دارد نشان رایت خویش  
که داشته‌است همایونتر از همای نشان  
(۳۷۴)

آبادانیهای امیر محمد در گوزگانان:

در دیار گوزگانان اندرین عهد قریب  
چارچیز نامور کرد از پی مزد و ثواب



از پی خوبی و از بهر صلاح مردمان  
دولت و اقبال او بی حیلت و بی رنج و ذل  
کشت کرد اندر بیابان، آب راند اندر سراب  
بوستان و سبزه کرد از سوخته دشتی خراب  
(۶)

بخشیدن خراج مکران و قزدار به ایاز:

نه بر خیره بدو دل داد محمود  
دل محمود را بازی میندار  
بدو بخشید مال خطبه بست  
خراج خطبه مکران و قزدار  
کجا گردد فراموش آنچه او کرد  
ز بهر خدمت شاه جهاندار  
میان لشکر عاصی نگه داشت  
وفا و عهد آن خورشید احرار  
(۱۶۳)

## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هرموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن ففوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آبتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه سید ولی رضا نصر

۳۳۹

کتاب ها و نشریات رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی



کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

## سینمای ایران، ترکیه، مصر سه جامعه در پی هویتی نوین

ایران، ترکیه و مصر با یکدیگر شباهت‌ها و خویشاوندی‌ها و همینطور تفاوت‌های بسیار دارند. این نوشته، در مروری تطبیقی، به برخی از شباهت‌ها و تفاوت‌های این سه جامعه در زمینه سینما می‌پردازد.

در ترکیه و مصر ورود سینما مقاومت‌هایی را برانگیخت. با این همه فیلم در همه این کشورها به تندی تبدیل به یکی از عوامل فرهنگی و اجتماعی و سپس سیاسی شد. تولید حدود دوهزار فیلم بلند سینمایی از آغاز تا به امروز در ایران و بیش از پنج هزار فیلم در ترکیه، و نزدیک به سه هزار فیلم در مصر گواه این ادعاست. گرچه ورود سینما (بین ۱۸۹۶ و ۱۹۰۰) به هر سه کشور کمابیش همزمان است، ولی اگر آغاز کار را تولید فیلم بلند داستانی فرض کنیم، نخستین فیلم مصری<sup>۱</sup> در سال ۱۹۲۳ و ترکی (عثمانی)،<sup>۲</sup> ۱۹۱۷ و ایرانی در سال ۱۹۳۰ (۱۳۰۹ش) ساخته شد.<sup>۳</sup> اولین فیلم ناطق ترکی، در کوجه‌های استامبول (۱۹۳۱) را، محسن ارطغرل ساخت. این فیلم که محصول مشترک ترکیه، یونان و مصر است در حومه پاریس صداگذاری شد. نخستین فیلم ناطق فارسی دختر تو به همت عبدالحسین سپنتا و اردشیر ایرانی در سال ۱۹۳۳ (۱۳۱۲ش)

\* پژوهشگر سینمای ایران.



در هند و اولین فیلم ناطق مصری **پسر بابا**، به کارگردانی محمد کریم، در سال ۱۹۳۲ تهیه شد. امور فنی صدای فیلم **پسر بابا** در پاریس انجام گرفت.

در این هر سه کشور تا مدت ها ظاهر شدن زنان بر پرده سینما منع شرعی و عرفی داشت. در ترکیه تا ۱۹۲۳ و به قدرت رسیدن مصطفی کمال و اصلاحات او، از جمله جدائی دین از سیاست و کشف حجاب، برای نقش زنان، بانوان یونانی و ارمنی را انتخاب می کردند. اصلاحات مصطفی کمال به زنان ترک امکان داد تا بر پرده سینما ظاهر شوند. در مصر نیز وضع چنین بود با این تفاوت که آمد و شد و حضور فرانسوی ها و ایتالیائی ها و مؤسسات اروپائی در مصر باعث شده بود که تا اندازه ای چشم و گوش ها در جهت مدرنیته باز شود. بنابراین وضع مصر در آغاز آماده تر از وضع ایران و حتی ترکیه بود. با آن که مدرنیته در ایران نیز به دست رضاشاه و به تقلید از اصلاحات آتاتورک آغاز شد، به نوشته جمال امید، ابراهیم مرادی برای بازی زنان در اولین فیلمش، **انتقام بوادر** (۱۳۱۰/۱۹۳۱)، که دومین فیلم داستانی ایرانی است، دچار مشکل شده بود. ولی او بر مشکلات پیروز شد و ژاسمین ژوزف زن ارمنی ایرانی و سپس لیدا ماطا و اوسیان را بر پرده سینما آورد. این دو اولین ستارگان سینمای ایران بودند. با شرکت زما اوهانیان، از ارمنه ایرانی، در **حاجی آقا، اکتوسینما**، ساخته اوانس اوهانیان، و سرانجام با بازی روح انگیز سامی نژاد در فیلم **دختر تو درهای** صحنه به روی زنان باز شد.

پس از دوران نخستین، رفته رفته پیکر سینمای این سه کشور با تفاوت هایی شکل گرفت.

\*\*\*

در ترکیه، سوی جدائی مذهب از دولت، قوانین برگرفته از کشورهای پیشرفته اروپائی به تدریج جا افتاد. دادن حق رأی به زنان در سال ۱۹۳۴ نشان آن بود که در این مورد ترکیه حتی از بسیاری از کشورهای اروپائی هم جلوتر افتاده است. آزادی های گوناگون - گرچه محدود در مرزهای ایدئولوژی "کمالیسم" - در بسیاری از زمینه ها، از جمله در کار تولید و نمایش فیلم، وجود داشت. با این همه، تولید سینمائی رونق چندانی نیافت و از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵ تنها چهل و پنج فیلم ساخته شد. یک تاز سینمای ترکیه در این سال ها محسن ارفطغرل است که بیست سال تولید سینمای ترکیه را تحت الشعاع کارهای خود قرار داد. وی در سال ۱۹۳۱ اولین فیلم ناطق، و، در سال ۱۹۵۳، اولین فیلم رنگی ترکیه را به

نام دختر قالی باف ساخت.

با آغاز دهه پنجاه سینمای ترکیه گسترش یافت. نقطه عطف این سینما در آن دهه را شاید بتوان بزیند فاحشه را (۱۹۴۹) و به نام قانون (۱۹۵۲)، هر دو ساخته لطفی عمر آکد، دانست. این هر دو فیلم کوششی بود برای ارائه بیانی نوین در سینمای ترکیه. در همین سالها بود که عاطف ایلماز نیز به میدان آمد. شاید به گونه ای بتوان او را با اسماعیل کوشان در ایران مقایسه کرد. وی در چهل و پنج سال زندگی حرفه ای خود بیشتر از صد فیلم در زمینه های گوناگون ساخت که برخی از آنان قابل توجه اند.

تولید فیلم ترکیه در سال ۱۹۶۱ به ۱۱۳ رسید. در همین سال قانون اساسی نوین افق تازه ای به روی سینمای این کشور گشود و دو جنبش سینمائی در آن به وجود آمد، یکی "جنبش ملی" و دیگری "جنبش انقلابی" که گروهی از روشنفکران به آن پیوستند. خالد رفیق و درکنار او متین ارک سان سینماگرانی بودند، که برای رویارویی با فرهنگ باختری، جنبشی در راه بازسازی ارزش های ترکی ایجاد کردند. افزایش تعداد سینماهای ترکیه به صورت چشم گیری ادامه یافت تا جائی که تولید فیلم در سال ۱۹۷۲ به ۳۰۰ و شمار سالن های سینما به بیش از ۳۰۰۰ رسید، و سینما به عنوان مهم ترین وسیله سرگرمی و آموزشی مردم، خصوصاً در شهرستانها و روستاها، در آمد. با این همه، رفته رفته تب و تاب سینمای ترکیه فروکشید و از سال ۱۹۸۰ به بعد این سینما رو به افول گذاشت. تولید فیلم که در سال ۱۹۷۹، به ۱۹۵ رسیده بود در سال بعد به ۶۸ فیلم کاهش یافت. در سال های دهه هشتاد تولید بین هفتاد تا صد و پنجاه فیلم در نوسان بود و بازار ترکیه به روی سینما و حتی مدیریت آمریکائی باز شد. در این سالها، بیشتر از ۱۵ کانال تلویزیون در روز ده ها فیلم تلویزیونی و سینمائی نمایش می دادند و قهوه خانه ها و کافه ها با نمایش فیلم تا حدی جای سینماها را گرفتند و سالن های سینما تبدیل به گاراژ و انبار شدند. در سال های اخیر آمریکائی ها، که مدیریت غالب ۵۰۰ سالن باقی مانده را به عهده گرفته اند از نمایش فیلم های غیر آمریکائی جلوگیری کرده اند. در نتیجه ۹۰ درصد آنچه به پرده می آید آمریکائی است و فیلم های تولید شده در ترکیه اجازه بخش پیدا نمی کنند. برای نمونه، در سال ۱۹۹۶ از هشتاد و سه فیلم تولید شده تنها به ۱۱ فیلم پروانه داده شده است. امروز ترکیه در سال حدود بیست فیلم می سازد که تنها حدود ده تای آن به نمایش می رسد.<sup>۷</sup>

اما، در سال های دهه شصت میزان تولید فیلم ابعاد خیره کننده ای به خود



گرفته بود تا آن جا که در ابتدای دههٔ هفتاد میلادی این کشور با بیش از سیصد فیلم رکورد تازه ای برجای گذاشت. گوناگونی سینمای ترکیه در این سالها نیز قابل ملاحظه است: از فیلم های تجاری، غیرتجاری، و اسلامی گرفته، تا فیلم هائی که در پی انتقاد از سنت ها و ارزش های کهنه اند، تا فیلم های ملودراماتیک، تاریخی، کمدی، عشقی و حتی هرزه نگار (پرنوگرافیک). به قول یک پژوهشگر سینمائی ترک در «بقالی سینمای ترکیه در این سال ها هیچ نوع فیلمی نیست که یافت نشود.» با این حال، باید توجه داشت که دستگاه سانسور با فیلم های آشکاراسیاسی سختگیر بوده است. اولین فیلم سیاسی ترکیه که مسائل طبقاتی را پیش می کشد فیلم آنها که سحر بیدار می شوند (۱۹۶۴) ساخته فرتم گورچ است که در آن پدری که رئیس یک کارخانه رنگ سازی است می میرد، پسر به جای او به مدیریت کارخانه می رسد، به کمک کارگران می آید و آنها را علیه بیداد کارفرمایان بسیج می کند.

در این سال ها ایلماز گونی، هنرپیشهٔ جذاب و مشهور و مردمی که به "شاه زشت" (عنوان یکی از فیلم هائی که در آن بازی کرده) معروف است وارد عرصهٔ فیلمسازی شد. او نیز همچون کیمیائی (اما با گزینشی برتر، هم از نظر موضوع و هم از نظر زیبایی شناختی و پرورش فیلم) علیه وضع موجود، علیه بیداد و عقب ماندگی، سر بلند کرده است. فرق اساسی کیمیائی و گونی در این است که هنرمند ترک بیدادگری حکومت را زائیدهٔ جهل و سنت می داند و همه را با هم محکوم می کند و برای مقابله با آن ها به نوعی مدرنیسم و مدرنیته رو می آورد. در صورتی که کیمیائی برای فرار از بیداد اجتماعی و برای مبارزه با حکومت به سنت و ارزش های "کهن" پناه می برد، و در این میان هر بار کهنه را به جای کهن می گیرد.

گونی در سال ۱۹۶۸ سیدخان را ساخت. او، در این فیلم ماجرائی بسیار سینمائی و ظریف، زن را به عنوان اولین قربانی ناموس پرستی و سنت گرائی معرفی می کند و در طول فیلم در پی دفاع و اعاده حیثیت زن و گرفتن انتقام اوست. در قیصو نیز تم انتقام جویی به چشم می خورد، با این تفاوت که گونی در پی آزادی زن از ناموس پرستی و سنت مردسالارانه است در صورتی که کیمیائی در جستجوی احیا و ترویج این ارزش ها است. سال بعد، گونی گوی های مومسونه را ساخت که نوعی وسترن زیباست و حکایت مردی یاغی و سرکش که حاضر است زنده در آتش به سوزد ولی تسلیم ژاندارم های حکومت نشود.

در سال ۱۹۷۰، این سینماگر امید، شاهکار خود را ساخت که در واقع اعلام

ناامیدی وی نسبت به اوضاع و احوال ترکیه است. در این فیلم ثروت و قدرت برای کبیر درشکه چی وضع ناگواری به وجود می آورد. اسب درشکه او در اثر تصادف با اتومبیل مرد ثروتمندی می میرد. صاحب اتومبیل حتی خسارتی هم به او نمی پردازد. کبیر در پی گنج "گمشده ای" بی گسست تکه زمینی را می کند و می کاود، آیا او گنج را خواهد یافت؟<sup>۱</sup>

موتیه (۱۹۷۱) فیلم بعدی این کارگردان بود که در آن داستان بی اعتنائی به قدرت حکومت، در شجاعت شخصیت های فیلم و در روبرویی همیشگی آن ها با خطر مرگ و ریزش سرسام آور کوه، بیان می شود. در این داستان نیز، مانند دیگر داستان های فیلم های گونی، اشاره ای ظریف به توانائی های زن و به تلاش برای اعاده حیثیت زن سرکوب شده در جوامع سنت زده به چشم می خورد. در سال ۱۹۷۴، گونی فیلم رفیق را ساخت که نوعی انتقاد تلخ از سرگشتگی زائیده افراط در غرب گرایی در جامعه ترکیه است.<sup>۲</sup>

در اواسط دهه هفتاد، هنگامی که گونی در زندان به سر می برد، سناریوی گله (۱۹۷۸) و دشمن (۱۹۸۰) را نوشت. گله فیلمی است نیرومند که درحقیقت آثار متضاد پیشرفت را در شهر و روستا و خصوصاً میان عشایر ترکیه نشان می دهد. دشمن داستان غم انگیز کارگرانی است که به امید یافتن کاری آبرومند به شهری آمده اند که توانائی جذب آنان را ندارد. اسماعیل، پرسوناژ اصلی فیلم، ناچار شغل مسموم کردن سگ های ولگرد را قبول می کند اما پس از چندی برای گرفتن پول از پدر به ده بازمی گردد. در فیلم گله هم پدر که "پدرخروج" نیز هست برای مداوای عروسش پولی نمی دهد. در واقع، گونی در این دو اثر نظام پدرسالاری را محکوم می کند.

گونی فیلمنامه بول (۱۹۸۳)، به کارگردانی شریف گورن، را نیز، که یکی از بهترین فیلم های ترکیه است، و در جشنواره کان برنده نخل طلائی شد، در زندان نوشت. دیوار را هم پس از فرار از زندان و خروج از ترکیه در فرانسه ساخت و در آن با ترسیم وضع رقت بار زندانیان خردسال در ترکیه، بار دیگر حکومت سخت گیر آنکارا را به باد انتقاد گرفت. این گونه انتقادهای افشاگری های تند سبب شد که آثار او، که یکی از بزرگ ترین کارگردان های ترکیه و جهان به شمار می آید، نزدیک به ۲۰ سال در ترکیه ممنوع بماند. ایلماز گونی هنگامی که در سال ۱۹۸۴ در تبعید و در فرانسه درگذشت چهل و هفت سال بیش نداشت.

سینمای معاصر ترکیه آشکارا معرف جامعه ای است درتغلائی رها شدن



از سنت‌های دست‌وپاگیر و افتادن به راه پیشرفت و امروزی شدن.<sup>۱۰</sup> چهار زن در حرمسوا (۱۹۶۵)، ساخته خالد رفیق، انتقادی است از موقعیت سنتی زن در جامعه ترکیه. پاشا در این فیلم به عنوان نماینده ارزش‌های پوسیده و مردسالارانه در شرف نابودی است. فیلم گرچه عاقبت خوشی ندارد، ولی پایان حتمی دوره "پاشاگری" را نشان می‌دهد. آه، استامبول زیبا (۱۹۶۶)، ساخته عاطف ایلماز، داستان عشق عکاس دوره گرد فقیر و پنجاه ساله ای است با دختری زیبا که از خانه فرار کرده و برای یافتن شغل هنرپیشگی به استامبول آمده است.

در ترکیه تنها مردان به نفع و در دفاع از زنان فیلم نساخته‌اند. زنان نیز، در دوران حکومت غیرمذهبی ترکیه، پیوسته سینما را ابزار دفاع از خود کرده‌اند. دردوران امپراطوری عثمانی، زنان به حساب نمی‌آمدند و در فیلم بیشتر جنبه تزئینی داشتند.<sup>۱۱</sup> جاهدیده سونکو (۱۹۸۱-۱۹۱۶) اولین زنی بود که پشت دوربین قرار گرفت و شرکت تولید فیلمش را در سال ۱۹۴۹ برپا کرد و اولین فیلمی را که به دست زنی کارگردانی و تولید شده بود در سال ۱۹۵۱ به بازار فرستاد. پس از او، خندان ادا، بیرسان کایا، لاله ازلگلو، بیلجه الگاج نیز در زمینه‌های گوناگون نقش‌های عمده در سینمای ترکیه ایفا کردند. ترکان شورای، هنرپیشه بااستعداد و زیبای ترک، از سن پانزده سالگی تاکنون بیش از صد و بیست نقش اول را بازی کرده و به کارگردانی چهار فیلم نیز پرداخته است. یکی از فیلم‌های او، تو ماورا به خواهی مرد (۱۹۸۱)، داستان غم انگیز زنی است شوهردار با پسری دوازده ساله که مردی عاشق اوست. مرد عاشق که شبی شوهر زن را می‌کشد خود به دست بستگان شوهر کشته می‌شود. انا اهالی ده و خانواده شوهر مسئول اصلی قتل را زن او می‌دانند که باید به نحوی قربانی ناموس پرستی پسر دوازده ساله اش شود.

در ادامه مبارزه زنان برای به دست آوردن آزادی بیشتر است که ثریا دُورُو بدوانا را ساخت و در آن به مقام زن در جامعه، و به تحقیرها و تبعیض‌هایی که با آن روبروست، پرداخت. همین فیلمساز، در جزیره (۱۹۸۸)، روابط یک زوج مدرن و نقش زن را در اداره زندگی عشقی و جنسی خود ترسیم می‌کند. آمینه اینجا بخواب (۱۹۷۴)، ساخته عمرکاوور، محکومیت زن زیبا و جوانی را که به اجبار خودفروشی می‌کند زمینه بررسی تم‌هایی چون فحشا، تبعید، زندان و شکنجه قرار می‌دهد. همین تم‌ها در فیلم‌های دیگری نیز مطرح شده‌اند از جمله در بزئید فاحشه را (۱۹۴۹)، ساخته لطفی آکد که داستان دختر جوان آموزگاری است

که به دهی می‌رود و در آن امام جماعت ده، مردی مؤمن و معتقد، به خاطر ظاهر آراسته و درس‌های ملت‌گرایانهٔ دختر، او را به فحشا متهم می‌کند و به قتلش فتوا می‌دهد. اهالی ده طی مراسمی که به سنگسار می‌ماند به رهبری امام دختر را به طرز فجیعی می‌کشند. نگذارید به بادبادک شلیک کنند (۱۹۸۹)، ساخته توپنی بَشْران، نیز فیلمی است در دفاع از حقوق و منزلت زن در جامعه.

تبعید (۱۹۹۲)، ساختهٔ محمد تانریسور، فیلمی است اسلامی و داستان آموزگاری که به خاطر عقاید سیاسی‌اش در رنج مداوم به سر می‌برد. پس از آن که او را به دهی تبعید می‌کنند با عصمت آقا، امام مؤمن، شریف و مردمی ده آشنا می‌شود و به یاری او آرامش خود را باز می‌یابد. فیلم آشکارا به انتقاد از دولت پرداخته است. صحنه‌ای از فیلم را که در آن نسخه‌هایی از قرآن از زیر خاک بیرون آورده می‌شود شاید بتوان نماد امید کارگردان به روی کارآمدن حکومت اسلامی در ترکیه دانست. خرافات و عقب‌ماندگی ذهنی قشرهایی از جامعه در فیلم نیرومند زمین از آهن، آسمان از مس (۱۹۸۷)، ساختهٔ زُلفولیانلی، تصویر شده است. فیلم داستان مردی است که، برخلاف میلش، به تدریج در چشم مردم نادان هاله‌ای از تقدس می‌یابد. مریدان برایش نذر و قربانی می‌کنند، خاک اطراف خانه‌اش را برای تبرک باخود می‌برند و از او انتظار شفا و معجزه دارند. خسته از نادانی مردم، سرانجام او خود نیز باور می‌کند که موجودی مقدس است و نه انسانی عادی. قربانی (۱۹۷۹)، ساختهٔ عاطف یلماز، نیز براساس واقعیتی حیرت‌انگیز ساخته شده است. مُسَلَّم، که جوان مسلمان و معتقدی است بی‌گناه، اما به جرم دزدی زندانی و شکنجه می‌شود. در آن "عوامل خاص" نذر می‌کند که اگر از زندان آزاد شود فرزند آینده‌اش را ابراهیم وار قربانی کند. پس از پیداشدن دزد واقعی، مسلم از زندان آزاد می‌شود و هنگامی به خانه باز می‌گردد که همسرش آبستن پسری است. مُسَلَّم، که پیوسته در اندیشهٔ نذری که در زندان کرده در عذاب وجدان است، سرانجام پسر نوزاد خود را در کمال صداقت و حماقت، به امید فرود آمدن فرشته‌ای با گوسپندی از آسمان، زیر آفتاب سوزان سر می‌برد.

\*\*\*

تولید سینمایی در مصر از ایران و ترکیه آسان‌تر و سریع‌تر بود. از یک فیلم تولید شده در سال ۱۹۲۳ - که وقفه‌ای چهارساله به دنبال داشت - صنعت فیلم این کشور رو به افزایش گذاشت و تولید آن در ۱۹۳۵ به دوازده و در ۱۹۳۷ به هفده فیلم رسید. تا سال ۱۹۸۶، سالی که در آن ۹۶ فیلم در این



کشور تولید شد، مصر به مرکز سینمایی جهان عرب از مراکش تا خلیج فارس تبدیل گردیده بود. تا سال ۱۹۵۲ فیلم های مصری حتی در ایران هم بازار قابل توجهی داشتند و سبک رمانتیسیم و سانتیمانالیسم سینمای مصری سینمای ایران را سخت تحت تأثیر قرار داده بود. بابه قدرت رسیدن ناصر و آغاز اختلاف میان دو حکومت ایران و مصر از ورود فیلم های مصری به ایران جلوگیری شد. از این پس سینمای ایران از سینمای هند اثر پذیرفت و سنگام هندی خمیرمایه بسیاری از ساخته های سینمای تجاری ایران در آن سال هاشد. با هجوم سینمایی آمریکا و کم شدن تولید در اکثر کشورها تولید مصر نیز رو به کاهش گذاشت و در سال ۱۹۹۴ تنها به ۳۵ فیلم رسید.

گسترش تند صنعت سینما در مصر علت های گوناگون داشت. این کشور به خاطر روابط تاریخی خود با غرب و خصوصاً فرانسه توانست با آغوش بازتری سینما را بپذیرد. در سال ۱۸۹۷، اولین سالن سینما (لومیر) در اسکندریه و دومین در قاهره گشایش یافت. از این پس سرمایه گزاران اروپائی با دیدن این وضع مساعد به مصر شتافتند و شرکت های فرانسوی و ایتالیائی به تولید فیلم در این کشور پرداختند. از همه مهم تر سرمایه گذاری سریع دولت در کارفیلمسازی و تأسیس "بانک مصر" در ماه مه ۱۹۲۰ توسط طلعت حرب، یکی از پشتیبانان و دوستداران هنر نمایشی، بود. وی در سال ۱۹۲۵ شاخه سینمایی این بانک را به نام "مصر فیلم" ایجاد کرد و در همین سال لابراتوار ظهور فیلم نیز توسط "شرکت مصر" ساخته شد. با گسترش فعالیت این شرکت در زمینه های گوناگون کار سینما و تأثیر در مصر رونق گرفت. تنی چند از هنرپیشگان نام آور تأثیر مصر به سینما روی آوردند. ده ها فیلم بلند و کوتاه، داستانی و مستند ساخته شد. "استودیو مصر" برپا گردید و اولین فیلم بلند خود را تولید کرد. چندین شرکت جدید مصری و خارجی تأسیس شد (۱۹۳۵) و سالن های متعدد در سراسر مصر بنا گردید (۲۴۴ سالن در سال ۱۹۴۹). اولین فیلم رنگی مصر در سال ۱۹۵۰ بر روی پرده آمد. مصر جشنواره فیلم برگزار کرد و فیلم هایش در جشنواره ها شرکت کردند و در جهان عرب خریدار یافتند.

پس از جنگ جهانی دوم مصر به نوعی کاپیتالیسم و تولید انبوه فیلم رو آورد که در آن فیلم های تجارتی بسیار بیشتر از فیلم های جدی بود. از نظری این نوع فیلم های مصری را با فیلم های تجاری ایرانی می توان مقایسه کرد. در حالی که سینمای ترکیه را از این دو آزادتر باید دانست. بین سال های ۱۹۴۶ تا ۱۹۶۶ به طور متوسط در مصر حدود ۵۰ فیلم تولید شد. از ۱۹۶۶ تا

۱۹۹۴ تولید فیلم در این کشور بین چهل تا نود و شش در نوسان بوده است. تعداد سالن های سینما که در سال ۱۹۵۲ به ۴۱۴ و در سال ۱۹۵۴ به ۴۵۴ رسید در سال ۱۹۵۹ به ۴۰۰ و در سال ۱۹۹۲ به ۱۵۴ کاهش یافت.

پس از کودتای جمال عبدالناصر و انقلاب ۱۹۵۲ و براندازی سلطنت، و در شور و شوق انقلاب، دست روشنفکران و هنرمندان مصری تا اندازه ای در آفرینش و عرضه کارهای هنری باز شد و سینماگران مصری اجازه یافتند در محدوده ای مجاز فیلم های انتقادی بسازند.<sup>۱۱</sup> موضوع های عمده فیلم های سال های ۱۹۵۲-۱۹۶۶، بیشتر ناسیونالیسم عرب و جنگ اعراب و اسرائیل سال ۱۹۴۸ و مبارزات طبقاتی بود و معطوف به محکوم کردن ارزش های رژیم پیشین. چنین بود که در سال ۱۹۵۴، یوسف شاهین آسمان دوزخ را ساخت و مبارزه ای طبقاتی را در محیطی روستائی، و از خلال عشق یک جوان دهقان زاده به دختر یک پاشا، به تصویر کشید. شاهین در سال ۱۹۵۸ باب الحديد (ایستگاه مرکزی) را ساخت که حوادثش همگی در ایستگاه راه آهن روی می دهد و آشکارا مرتبط با مسائل سیاسی و سندیکایی است. اهمیت باب الحديد در این است که پرسوناژ روستائی این فیلم در چند جنبه مقاومت می کند، هم در برابر بهره کشی فئودال ها و استثمارگران که باعث بدبختی او شده اند، و هم در برابر سنت های کهنه و دست و پاگیر که پایه های جهل و عقب ماندگی را هرچه محکم تر می کنند.

با این همه، به نظر می رسد که سینمای سیاسی مصر گاه در مقایسه با سینمای سیاسی مبارز ایران و مهاجم ترکیه، در سیاسی بودن خود دچار تردید و به نوعی محافظه کار است. نشانی از تقدیرگرایی جامعه مصر نیز در سینمای این کشور به چشم می خورد. برای نمونه، در فیلم الفتوه (جوانمردی)، ساخته صلاح ابوسیف، که حکایت رابطه زشت بهره ده و بهره کش است، در نهایت بهره ده خود روزی بهره کش می شود و این دایره هم چنان بسته می ماند.

جنگ شش روزه ۱۹۶۷ بن مایه چند فیلم ارزنده در دریائی از فیلم های بازاری در این باره شد زیرا حکومت مصر به کسی اجازه بررسی علل شکست در این جنگ تکان دهنده را نمی داد. از همین رو از میان چهل فیلم تولید شده در ۱۹۶۸ تنها چهار فیلم ارزنده در باره این جنگ ساخته شدند: فانوس ام هاشم، ساخته کمال عطیه، ۱۹۵۴، از صلاح ابوسیف، متمدنان، ساخته توفیق صالح، و پستیچی، شاهکار حسین کمال، که پژوهشی در عقب ماندگی و سنت زدگی دهکده ای در مصر علیا است.

میرامار کمال الشیخ (۱۹۶۹) نیز شجاعانه به ستیز سنت و مردسالاری می رود



و داستان دختری را تصویر می‌کند که، برای فرار از ازدواج با مردی به سن پدر بزرگش، به رسوم پشت می‌کند، از خانواده و روستا می‌گریزد و در اسکندریه در یک پانسیون مشغول به کار میشود. حسین کمال در این سال چیزی از توس را ساخت. این فیلم که، در آن سال ها، اولین برخورد سیاسی سینما با رژیم بود، دیکتاتوری ترسناک را ترسیم می‌کند که ملت از او به تنگ آمده است. سرانجام، مردم به رهبری یک دختر، که خود نمادی دیگر از سنت شکنی است، برای مبارزه علیه رهبر خودکامه بسیج می‌شوند.

در سال های دهه هفتاد، پس از روی کار آمدن انورالسادات و استقرار نوعی لیبرالیسم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، سینمای مصر نیز سیاسی‌تر از گذشته شد. در سال ۱۹۷۰، یوسف شاهین *خاک* را ساخت که موضوعش کمابیش همان موضوع *خاک* کیمیائی است. در این سال ها به تدریج مسئله شکست مصر در جنگ شش روزه نیز مطرح شد و از سوی دیگر گروه سینمای نوین مصر کار خود را آغاز کرد. *توانه ای دوگذرگاه* (۱۹۷۱)، از علی عبدالخالق، مقاومت دردناک سربازان مصری را نشان می‌دهد که نمی‌خواهند شکست را بپذیرند یا باور کنند. یوسف شاهین نیز همین نکته را در *گنجشک* (۱۹۷۲) به گونه دیگری بیان می‌کند.

فیلم‌های سیاسی این دوره بیشتر از فیلم‌های سیاسی اروپائی، به ویژه فیلم‌های ایتالیائی و فرانسوی الهام گرفته بودند و به گفته سید سعید، منتقد سینمائی مصر، از ژرفای چندانی برخوردار نبودند و گرنه حکومت مانع نمایش آنها می‌شد. از جمله فیلم‌های سیاسی این سال ها یکی *زائر پگاه* (۱۹۷۳)، ساخته ممدوح شکری، است درباره مرگ مشکوک یک روزنامه نگار که در ابتدا مدتی توقیف شد و دیگری *مومیائی* (۱۹۷۵) ساخته شادی عبدالسلام است که یکی از شاهکارهای سینمای جهان به‌شمار می‌رود. این فیلم، که در واقع کوششی در خویشتن‌کاوی است، داستان قبیله ای کوه نشین در مصر قرن نوزده را تصویر می‌کند که بی‌خبر از همه جا در تاریکی نادانی و عقب‌ماندگی به سر می‌برند. اهل قبیله، که شاید معرف همه مردم مصر باشند، نمی‌توانند و نمی‌خواهند هیچ گذشته‌ای غیر از گذشته نزدیک را برای مصر به رسمیت بشناسد. از همین روست که با باستانشناسان غربی که در پی کشف تمدن مصر پیش از اسلام‌اند، به نوعی مبارزه می‌پردازند و آگاردوران فراعنه را دزدانه از زیرخاک بیرون می‌کشند و به دلالمهای اشیاء عتیقه می‌فروشند. در میان مردان قبیله، جوانی هوشیار و دردمند، پس از افشای کار "دزدان" پا به فرار می‌گذارد. در واقع، فرار او هم گریز از جهل مردم قبیله است و هم از تنهایی خودش.

سینمای مصر با فیلم به خود آئید، ای خوشبختان (۱۹۸۰)، اثر محمد عبدالعزیز و مردانِ قدوت (۱۹۸۲)، ساختهٔ محمد بدرخان، وارد مرحله ای تازه شد. به عقیده سید سعید این فیلم‌ها مردم کوچه و بازار و حتی روشنفکران را شدیداً تحت تأثیر قرار دادند. فیلم نخست در واقع ثروتمند شدن برق آسای کسانی را نشان می‌دهد که از ثروت بادآوردهٔ خود به عنوان اهرمی برای بهره‌وری نامشروع از مناسبات و ارتباطات اجتماعی استفاده می‌کنند. از سوی دیگر، فیلم به داستان یک استاد دانشگاه می‌پردازد که زیر بار هزینه‌زندگی در رنج روزافزون و پیری زودرس است. فیلم دوم داستان رویارویی یک کارمند درستکار دولت با دزد تبهکاری است که به خواستگاری خواهر او آمده. کارمند چاره ای ندارد و خواهرش نیز برای فرار از فقر تن به این ازدواج می‌دهد. شخصیت تبهکار فیلم سرانجام بردرستکاران نیز پیروز می‌شود و این همان باور مشترک به تقدیرگرایی است که در برخی از فیلم‌های ایران و ترکی نیز شاهد آنیم. راننده اتوبوس، ساختهٔ عاطف الطیب در ۱۹۸۲ بر پرده آمد. شخصیت اصلی در این فیلم با ناامیدی در تلاش است تا دکان درودگری پدرش را از خطر نابودی نجات دهد. او که در چند جنگ برای دفاع از میهن شرکت کرده، ناچار شده برای دفاع از کارگاه پدرش مبارزه ای به مراتب دشوارتر از جنگ را آغاز کند. یکی از صحنه‌های این فیلم، که در آن راننده همراه همزمانش آرمان‌های جنگیدن را به خاطر می‌آورند، رویای آن روزها و خاطرهٔ شهدای جنگ جان می‌گیرد و یأس تلخ و بیهودگی بر آنان سنگینی می‌کند، یادآور "حاجی" پرسوناژ مایوس عروسی خوبان مخملباف است. عشق در یک یخچال (۱۹۹۳)، ساختهٔ سعید حامد نیز باطنزی تلخ پیشنهاد می‌کند که، برای فرار از بی‌پولی، بی‌خانمانی، و مشکلات جنسی، یخچالی بخریم، خود را در آن منجمد کنیم و به امید روزی و روزگاری بهتر شکینا باشیم.

\*\*\*

در ایران، با میدان آمدن عبدالحسین سپنتا و ابراهیم مرادی و اسماعیل کوشان و دیگران سینما کم کم به راه افتاد و به تدریج تولید سینمایی از یک فیلم در سال به دو و سه و هفت و در سال ۱۳۴۳ به ۳۵ و در سال ۱۳۴۷ به ۷۳ فیلم رسید. گرچه همهٔ این فیلم‌ها از دیدگاه تاریخی و اجتماعی قابل مطالعه‌اند ولی غالب آنها را باید فیلم‌هائی رویا پرداز و تجاری شمرد. در تاریخ سینمای ایران، کسانی چون اسماعیل کوشان، با تولید یا کارگردانی بیش از ۱۱۰ فیلم، عزیزالله کردوانی، با ۶۴ فیلم، و مهدی میثاقیه با تولید حدود پنجاه فیلم جای ویژه ای



دارند. کار این تهیه کنندگان و فیلم‌هایشان البته خالی از انتقاد نیست. ولی هم این‌ها بودند که سینمای ایران را رونق دادند.<sup>۱۴</sup> از آثار برجسته سینمای ایران در این دوران باید از *لات جوانمرد* (۱۳۳۷) از مجید محسنی، *جنوب شهر*، و *شب قوزی* (۱۳۴۲) از فرخ غفاری<sup>۱۵</sup> نام برد. *شب قوزی* در میان ۳۵ محصول دیگر آن سال ستایش منتقدان را برانگیخت ولی توفیق اقتصادی نیافت. *خشت و آینه* (۱۳۴۴)، از ابراهیم گلستان، به خاطر نگاه جامعه‌شناسانه و ساختار هنرمندانه‌اش دارای اهمیت فراوان است. این فیلم پس از سه هفته نمایش و عدم استقبال مردم از پرده سینما برداشته شد.

تولید سینمایی سالهای دههٔ چهل خورشیدی در ایران بین پنجاه تا کمی بیش از هشتاد فیلم در نوسان بود. در این سال‌ها ساموئل خاچیکیان و سیامک یاسمی - که هریک تاکنون بیش از ۳۰ فیلم ساخته‌اند - سینماگرانی حرفه‌ای بودند که نقشی مهم‌تر از دیگر تولیدکنندگان فیلم‌های تجارتي داشتند. خاچیکیان، برخلاف یاسمی، پس از انقلاب نیز فیلم‌هایی ساخت. سال ۱۳۴۸ نه تنها از نظر تعداد فیلم‌های تولید شده، که به بیش از پنجاه رسید، بلکه از نظر کیفیت برخی از فیلم‌ها سالی با اهمیت است. در این سال *قیصر*، ساخته مسعود کیمیائی، و *گاو*، ساخته داریوش مهرجویی، با داستانی از غلامحسین ساعدی به پرده آمدند. تولید سینمایی ایران از پایان دههٔ چهل خورشیدی افزایش یافت و در سال ۱۳۵۱ به اوج خود، یعنی ۹۲ فیلم رسید. از این پس شمارش معکوس آغاز شد. این سیر نزولی همچنان ادامه داشت و در سال ۱۳۵۷ تولید ایران به ۱۶ فیلم کاهش یافت. در این سال‌ها، فیلم‌سازی چون کیمیائی، داریوش مهرجویی، بهرام بیضائی، سهراب شهید ثالث، ناصر تقوایی، پرویز کیمیایی، علی حاتمی و امیر نادری در اعتلاء هنری سینمای ایران نقشی اساسی داشتند. طبق آمار وزارت فرهنگ و هنر (سال ۱۳۵۶)، تعداد سالن‌های سینمایی که از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۵۶ در تهران ساخته شده بود به ۱۰۹ و در شهرستان‌ها به ۳۱۸ رسید.<sup>۱۶</sup> یکی از مشکلات اساسی سینمای ایران در این دوره این بود که برعکس دولت‌های ترکیه و مصر که از آغاز سینما را جدی گرفتند و از آن پشتیبانی کردند، دولت ایران تا سال ۱۳۴۷ و فیلم *گاو* هیچ کمکی به سینمای ایران نکرده بود.

در ایران چنان‌که در آغاز گفتیم دو جریان سینمایی غالب وجود داشت. یکی جریان فیلمسازی تجارتي بود که بخش بزرگی از تولید را در برمی‌گرفت. دیگری سینمای جدی ایران بود که جنبهٔ سیاسی داشت. در آثار تجارتي هدف

فیلمساز پیروزی گیشهٔ سینما بود و برای رسیدن به این هدف به "محرک‌های روایتی" توسل می‌جست از آن جمله پول دار شدن ناگهانی، به دختر زیبارویی دست یافتن و به خوشبختی رسیدن، آن هم از سر حادثه و اتفاق و نه در نتیجهٔ تلاش و شایستگی.

همان‌گونه که اشاره شد، به استثنای جنوب شهر فرخ غفاری، فیلم‌های غیرتجاری ایران - که منحصراً در بخش خصوصی تولید می‌شد تا سال ۱۳۴۷ باشکست اقتصادی روبرو بودند، از آن جمله خشت و آینه و در دنیا بیگانه بودم (۱۳۴۴)، ساختهٔ نادر قاضی بیات. از سال ۱۳۴۸ به بعد تم‌های سیاسی الهام بخش این گونه فیلم‌ها شد. در همین سال کیمیائی دومین فیلم خود، قیصر، را ساخت که چه از نظر اقتصادی و چه از نظر تأثیر آن بر جامعه برای فیلم‌ساز و حتی برای سینمای ایران یک پیروزی بود. فیلم دیگر این سال گاو بود با بن مایه‌ای از عرفان ایرانی که در آن دوست داشتن و به دوست پیوستن و با او یکی شدن بیان حسرت ارزش‌های ازدست‌رفته است. شاید بتوان گفت که داریوش مهرجویی و غلامحسین ساعدی به نوعی ظریف‌تر و شاعرانه‌تر و، به ویژه سینمائی‌تر، با فیلم گاو همان را می‌گویند که کیمیائی با قیصر و دیگر فیلم‌هایش می‌گوید: تبلیغ زنده کردن ارزش‌های کهنه. هرچه باشد فیلم گاو یکی از بهترین فیلم‌های ایرانی است. اهمیت این فیلم بیشتر در این است که موضوع آن در حافظهٔ جمعی مردم جا داشت.

کیمیائی نیز با پی بردن به به ویژگی و قدرت جذب فیلم‌های تجاری، با بهره‌جویی از برخی اجزا و عناصر "فیلمفارسی" به ساختن گونهٔ تازه‌ای از فیلم سیاسی دست زد و، بی آن که به سازمان و گروهی بستگی داشته باشد، مردم را به سینماها کشید و آنان را برعلیه وضع موجود برانگیخت. از سوی دیگر، در همان سال (۱۳۵۱) بهرام بیضائی نیز، که مانند کیمیائی جزء گروه فیلمسازان "جبهه سوم"<sup>۱۷</sup> به شمار می‌آمد و پیش از آن عمو سیلیو را با سرمایه «کانون» پرورش فکری کودکان و نوجوانان<sup>۱۸</sup> ساخته بود، رگبار را ساخت و در آن مسائل مهم اجتماعی را در قالبی مطلوب و مؤثر مطرح کرد. این فیلم مورد توجه و استقبال کارشناسان نیز قرار گرفت، ولی مردم آن را نپسندیدند، فیلم شکست خورد و تهیه‌کنندهٔ آن، باربد طاهری، ضرر کرد و بدهکار شد و زندانی.

یکی از فیلم‌هایی که باید آن را در مسیر جستجوی هویت نوین اثری مهم دانست شازده احتجاج (۱۳۵۳)، ساخته بهمن فرمان‌آرا است در بارهٔ داستان یک شاهزاده مسلول قاجار. اما حقیقت داستان و سل موروثی چیزی نیست جز



"چسبگاه" سنت که چون سل به جان سنت گرایان افتاده و جامعه را از تنفس در هوای آزاد محروم کرده است. گرچه در فیلم های مصری و ترکی نیز به نمونه های این کاوش درونی برمی خوریم، اما شاید بتوان این فیلم را در سطح ویژه و دیگری دانست و آن را با مومیائی (۱۹۷۵)، شاهکار شگفت انگیز شادی عبدالسلام یا برخی از فیلم های ترکی همانند فیلم های خلیل رفیق و متین ارک سان مقایسه کرد. این فیلم ها از یک سو با تهاجم اقتصادی و فرهنگی غرب مخالفند و از دیگر سو با سنت به خاطر ناتوانیش در سازگاری با پیشرفت و مدرنیته. درحقیقت در پی یافتن راهی به درون خویشند و در طلب جوانه تازه ای. غریبه و مه (۱۳۵۴)، ساخته بهرام بیضائی، را نیز باید از همین گونه دانست، چه، این فیلم نیز کوششی است برای آن که پرسوناژ غریبه داستان، که اصل و نسب خود را، و در حقیقت خویشتن خود را فراموش کرده، بتواند این همه را به یاد آورد.

درکشاکش انقلاب فیلمسازی در ایران نیمه تعطیل شد. آنچه در این دوره به بازار آمد تعدادی انگشت شمار فیلم به سبک همان فیلم های تجارتنی پیشین بود با اندکی چاشنی اسلامی. تعدادی از سینماگران مثل بهرام بیضائی، مسعود کیمیائی، داریوش مهرجویی، عباس کیارستمی، امیرنادری، کیانوش عیاری از نو آغاز به کار کردند. چندی بعد، گروهی از آنان به خارج از کشور رفتند، اما تعدادی از جوانان با استعداد و انقلابی مانند محسن مخملباف و کمی دیرتر ابراهیم حاتمی کیا و شهریار پارسی پور به جرگه سینماگران پیوستند.

سال ۱۳۶۴ را باید سال تجدید حیات سینمای ایران دانست. در این سال است که فیلم های ارزنده ای چون دوده، از امیرنادری، اولیها، از عباس کیارستمی، پایکوت، از محسن مخملباف ساخته شد. این همه معرفت "واقعیت" جامعه ایران است در تلاش برای خود درمانی فردی و رسیدن به محیطی آزاد و برتر. گرچه این سال بجزو حه جنگ و بمباران است، ولی با سرمایه گزاری های دولت و پشتیبانی شماری از کارگزاران روشن بین آن، مانند محمد خاتمی وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی، و یا مدیر عامل پیشین بنیاد فارابی، سینماگران توانستند کمابیش به راه خود بیفتند. همت و کوشش چند تن از سینماگران پیش از انقلاب نیز در این تحرک سهمی بسزا داشت.

سرمایه گزاری حکومت اسلامی در کار سینما در تاریخ سینمای ایران بی سابقه است. کافی است به فهرست بنیادها، کانون ها، مؤسسه ها و حوزه ها و سازمان های دولتی که بودجه ای برای سینما اختصاص داده اند نظری بیفکنیم.

درست است که شمار بزرگی از فیلم های تولید شده توسط این مؤسسات تبلیغاتی، تجارتی و ایدئولوژیکی هستند، ولی نباید از نظر دور داشت که سینمای جدی ایران امروز، با همه محدودیت های مذهبی-سیاسی، تصویرگویی است از جامعه ای که روز به روز پیچیده تر می شود.

گرچه هدف اصلی سرمایه گزاری حکومت اسلامی در صنعت سینمای کشور هدفی تبلیغاتی است و کمک به صدور انقلاب از راه سینما، با این همه، فیلم های جدی پس از انقلاب، به گونه های مختلف، حاوی پیام مبارزه با سنت، دیکتاتوری، جهل و خرافات و ارتجاع، و با پدرسالاری و تحقیر زن بوده اند. از خانه دوست کجاست؟، مشق شب، نمای نزدیک، زیورخندان زیتون، زندگی و دیگر هیچ، ساخته عباس کیارستمی، و برخی از فیلم های مخملباف که از آن ها یاد کردیم، تا باشو غریبه کوچک و مسافران بهرام بیضائی، و فیلم های رخشان بنی اعتماد، ابراهیم فروزش، چکمه ساخته محمد طالبی و زینت ساخته ابراهیم مختاری و ده ها فیلم قابل اعتنای دیگر، که البته با محدودیت ها و خون دل فراوان، کمبودهای ابزاری و نظارت حکومت ساخته شده اند، هریک به نوعی با سنت های دست و پاگیر و کهنه در مبارزه اند. در واقع، اگر حجاب اجباری را از سر زنان در فیلم ها برداریم، داستان بسیاری از این فیلم ها در هرکشور دیگری نیز می تواند اتفاق افتاده باشد.

حضور تهیه کننده و کارگردان و فیلمنامه نویس زن در سینمای ایران، اگرچه به فروغ فرخزاد و فیلم ارزنده او خانه سیاه است، و به چند زن فعال دیگر در "کانون پرورش کودکان و نوجوانان" و در تلویزیون، بر می گردد، اما واقعیت این است که امروز سینمای ایران دارای زنان سینماگر کاردانی چون پوران درخشنده، "تهمینه میلانی، رخشان بنی اعتماد است که، با همه محدودیت های سیاسی و اجتماعی، کارشان را اگر نه بهتر از مردها که دوش به دوش آن ها انجام می دهند.

\*\*\*

از این بررسی کوتاه به چند نتیجه می توان رسید. نخست آن که در ایران، ترکیه و مصر، سینما از غرب وارد فضاهای بسته اجتماعی شد با پیشینه تمدنی کهن تر از تمدن اسلامی. دوم این که هنگام ورود سینما مردم این هر سه کشور گرفتار استبداد و خرافات و دچار بحران هویت بودند. با این همه بازتاب روشن تحولات اجتماعی هر سه کشور را در سینمای هریک از آن ها می توان دید، هرچند که ناهمگونی های فرهنگی و تاریخی این سه جامعه در سرعت پیشرفت، و کمیت و کیفیت توسعه سینمای هریک مؤثر بوده است.



تحولات دو دهه گذشته به تغییراتی در آهنگ پیشرفت و هم چنین به تحول کیفی و هدفمندی متفاوت سینما در این کشورها انجامیده است. در این تحول دو عامل اساسی را باید مهم دانست، یکی روی آوردن توده بینندگان سینما به بازگشت دینی و بنیادگرایی اسلامی و دیگری هجوم سینمای غربی، به ویژه آمریکائی. ترکیه که از نظر کمیت زمانی بزرگترین تولیدکننده فیلم بود اکنون، به سبب سلطه سینمای آمریکا، به کوچکترین سازنده در میان این سه کشور تبدیل شده است. مصر، که بازار وسیع جهان عرب پشتیبان گسترش تولید و پیشرفت کمی و کیفی سینمایش بود، نیز از نفس افتاده است. تهاجم فیلم غربی و به ویژه آمریکائی، بازار کشورهای عربی یعنی مشتریان سینمای مصر را نیز اشباع کرده است. از سوی دیگر گسترش بنیادگرایی اسلامی به تولیدات دیگر هنرهای نمایشی، از جمله صفحه و نوار موسیقی که از صادرات عمده مصر به بازارهای جهان عرب بود، نیز لطمه ای بزرگ زده است. با این همه، در مصر برخلاف ترکیه، هنوز هم هرگاه سینما دچار رکود شود دولت با دخالت مثبت و مؤثر به کمک آن می شتابد.

در مورد ایران باید گفت که کمک مالی دولت به سینما پیش از انقلاب دیر و کم و پس از انقلاب زود و فراوان بود. سینمای پس از انقلاب، با گذشتن از یک دوره کوتاه تبلیغاتی و شعاری و مرحله ای از آشفتگی و سردرگمی، امروز در تلاش است تا درحوزه محدود امکانات و مشکلات تازه راه خود را بیابد و از پیچ و خم ها بگذرد. از عواملی که سینمای معاصر ایران را از سینمای دو کشور دیگر متمایز می کند یکی حضور چشم گیر و پیوسته کودکان و نوجوانان در آن است که می تواند معلول عواملی چند از جمله محدودیت نقش زنان در فیلم و افزایش سریع درصد کودکان و نوجوانان در کل جمعیت کشور باشد. دو دیگر، شاعرانه بودن موضوع ها و حتی بازی ها و صحنه ها در سینمای ایران امروز است که مانند آن در سینمای ترکیه و مصر به چشم نمی خورد.

مهمترین وجه مشترک سینمای جدی هر سه کشور در سه دهه گذشته را باید سیاسی شدن آن دانست و تعهدی که برای افشا و ترسیم استبداد و نابسامانی های اجتماعی به عهده گرفته است. اما در این زمینه نیز اختلاف فاحش و دردناک میان سینمای جدی ایران، از آغاز سیاسی شدن تا چند سالی پس از انقلاب، با سینمای سیاسی مصر و ترکیه به چشم می خورد. اختلاف در این است که سینمای سیاسی یا نیمه سیاسی مصر و ترکیه در مبارزه خود استبداد و خرافات را درکنار هم هدف گرفته اند، درحالی که سینمای ایران

سال‌ها، مانند بسیاری از آثار روشنفکرانه این دوران، در راه مبارزه با استبداد به خرافات تکیه می‌کرد. از این بابت نه تنها روشنفکران و سینماگران که جامعه ایران نیز بهای گزافی پرداخته است. تنها در سال‌های اخیر است که به نظر می‌رسد جنبش روشنفکری و لاجرم سینمای ایران راهی را که باید چهل سال پیش می‌یافت یافته باشد.

### پانوشت ها:

۱. در ایران، از آغاز تا انقلاب بیش از ۱۲۰۰ فیلم و از انقلاب تا امروز بیش از ششصد فیلم شده است. در این مورد ن. ک. به: جمال امید، فرهنگ فیلم‌های سینمای ایران، تهران، ۱۳۷۱. در ترکیه، تعداد فیلم‌های تولیدی از آغاز تاکنون بیش از ۵۴۰۰ بوده است و در مصر بیش از ۲۷۰۰. در دو مورد آخر به ترتیب ن. ک. به:

*Le cinema turc, Paris, centre George Pompidou; Egypte, 100 ans de cinema, Paris, Editions Plume, 1995.*

۲. این فیلم در سرزمین توتانخامون، ساخته ویکتور ژزیتو بود.

۳. فیلم پنجه، ساخته سادات سیمای.

۴. نخستین فیلم داستانی ایرانی آبی و رابی ساخته اوانس اوهانیان است.

۵. مرادی خود می‌نویسد: «به توصیه یکی از دوستان به رشت به ملاقات خانمی ارمنی در محله جبرکوجه به نام ژاسمین ژوزف رفتم که سوابق بازیگری داشت و پس از آنکه موافقتش را اعلام داشت او را نزد آقای محترمی، که به پاچه‌آخوند چشم‌گوشه‌ای شهرت داشت، برده و صیغه‌اش کرده و به انزلی بردم. بعداً یکی از دوستان او لیدا ماطاوسیان نیز اعلام همکاری کرد. . . . ن. ک. به: جمال امید، همان، ص ۶.

۶. ن. ک. به: *Le cinema turc*, pp. 41-58.

۷. همان، صص ۴۱-۵۸.

۸. ایلماز گونی در سال ۱۹۷۱ به جرم پشتیبانی از سازمان‌های انقلابی دستگیر و پس از چندی آزاد شد. در همین سال‌ها چند سینماگر ترک به پیروی از او جنبشی به نام سینماگران مولف به راه انداختند. در میان آن‌ها زکی اوکتن، عمرکاوور، شریف گورن، علی اوزگان ترک و اِردن کیرال نه تنها در ترکیه بلکه در خارج از کشور نیز پیروزی‌هایی بدست آوردند.

۹. در سال ۱۹۷۴، این فیلمساز به جرم کشتن یک قاضی دستگیر و به هجده سال زندان محکوم شد. وی در زندان نیز برعلیه رژیم نوشت و آنرا محکوم کرد و به همین سبب پیوسته بر دوران محکومیتش افزوده می‌شد تا جایی که پس از کودتای سپتامبر ۱۹۸۰ مجموعه محکومیت او به بیشتر از صد سال زندان رسید.

۱۰. بررسی من در باره بسیاری از این فیلم‌ها در جشنواره بزرگ سینمای ترکیه از ۱۷ آوریل تا ۲۲ ژوئیه و از ۱۸ سپتامبر تا ۱۴ اکتبر ۱۹۹۶ در مرکز ژرژپیدوی پاریس انجام گرفت.



۱۱. این مشکل البته تنها در مورد سینمای ترکیه صادق نیست. در آمریکا نیز چنین مشکل را تا سال های ۱۹۴۰ میلادی و حتی بعد از آن می توان دید.
۱۲. محمد بایونی اولین کسی بود که، در سال ۱۹۳۳، اندیشه انتقادی را با فیلم نامزد شماره ۱۳ وارد سینمای مصر کرد.
۱۳. از آنجا که گروهی در ایران نیز براین باورند که کشور و فرهنگ و تمدن ما در تاریخ خاصی زاده شده و پیش از آن هیچ نبوده است، این فیلم برای ایرانی ها نیز به اندازه مصری ها اهمیت دارد.
۱۴. به نظر نگارنده گناه "فیلم فارسی سازی"، البته اگر گناهی باشد، در درجه اول به گردن جامعه سنت زده ایران و عقب ماندگی های آن است و سپس به گردن روشنفکرانی است که به نوعی با این سینما، و فراسوی آن با جامعه، مهر کردند و زبانش را نشانختند.
۱۵. فرخ غفاری پایه گزار کانون ملی فیلم، در سال ۱۳۲۸، نیز هست. هم او در سال ۱۳۳۷ دست به کار ساختن یک سینماتیک شد و به همت خود، و با پشتیبانی ناخواسته دولت، فیلمخانه ملی ایران را آفرید و با این کار تعداد زیادی فیلم ایرانی و خارجی را از خطر نابودی رهانید.
۱۶. ن. ک. به: مسعود مهربانی، تاریخ سینمای ایران، تهران، ۱۳۶۳. صص ۴۸۲ و ۴۹۲.
۱۷. در سال ۱۳۵۱، این گروه در اعتراض به افت کیفیت سینمای ایران از سندیکای هنرمندان جدا شد و، در تیرماه سال ۱۳۵۲، «کانون سینماگران پیشرو» را ایجاد کرد. این گروه پانزده نفره عبارت بود از: مسعود کیمیائی، داریوش مهرجویی، بهرام بیضائی، بهروز وثوقی، علی نصیریان، عزت الله انتظامی، علی حاتمی، ناصر تقوایی، پرویز صیاد، نعمت حقیقی، منوچهر انور، هژیرداریوش، خسرو هریتاش، هوشنگ بهارلو و ذکریا هاشمی.
۱۸. تأسیس «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان» در سال ۱۳۴۳ به دست خانم لیلی جهان آرا انجام گرفت. پس از آن مرکز سینمائی کانون در سال ۱۳۴۸ تأسیس شد. این کانون را باید یکی از مؤسسات ارزنده آن دوران دانست. مرکز سینمائی کانون نهادی بود غیر انتفاعی که با همت فیروز شیروانلو و کمک عباس کیارستمی برپا گردید. این مرکز توانست گروه زیادی از جوانان با استعداد را گرد آورد و آنان را در ساخت و پرداخت و گسترش فیلم کمک کند. مسعود کیمیائی، عباس کیارستمی، بهرام بیضائی، امیرنادری، سهراب شهید ثالث، ابراهیم فروزش، جعفر پناهی و بسیاری از کسانی که پس از انقلاب فیلمساز شدند دست پرورده این دستگاه اند. پس از انقلاب، حکومت اسلامی بودجه کلانی برای گسترش آن اختصاص داد و فیلم های بسیاری در آن ساخته شد. این مرکز از آغاز تاکنون بیش از چهارصد فیلم کوتاه و بلند تولید کرده است.

## فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

### مقاله ها:

- ۱۷۵ علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران جمشید بهنام
- ۱۹۹ جایگاه علما در حکومت قاجار احمد کاظمی موسوی
- ۲۲۹ نهضت مذهبی در آینه خاطرات سیروس میر
- ۲۵۱ تاریخ و خاطره در شعر فارسی منوچهر کاشف
- ۲۸۱ سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین هرموز کی

### نقد و بررسی کتاب:

- ۲۹۹ جستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟ جلیل دوستخواه
- ۳۱۳ تاریخ فلسفه اسلامی محمدحسن ففوری
- ۳۲۷ ایران و دنیای اسلام مازیار بهروز
- ۳۳۰ خمسة نظامی عطا آیتی
- ۳۳۳ چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه سید ولی رضا نصر
- ۳۳۹ کتاب ها و نشریات رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی



کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN 'AYYAS-ECONOMY V.

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

## نقد و بررسی کتاب

جلیل دوستخواه\*

## جُستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟

Olga M. Davidson  
*Poet and Hero in the Persian Book of Kings*  
 Ithaca, Cornell University Press, 1994  
 xiii, 197p.

## ۱. درآمد

نگارنده‌ی این نقد، در سال‌های اخیر، شماری از گفتارها و کتابهای تازه‌ی شاهنامه‌شناختی‌ی نشریافته در غرب را با شور و شوق یک دوستدار شاهنامه، خوانده و بررسی کرده است تا از جُستارها و نوآوری‌های پژوهندگان آنها آگاه و بهره‌مند شود و رهیافتی تازه به هزارتوهای حماسه‌ی استاد توس داشته باشد. کتاب موضوع بحث این نقد نیز - که دو سال پیش از این نشریافت و چند ماه پیش به دست من رسید، در شمار این دسته از کتابهاست که باهمان چشمداشت همیشگی‌ی برخوردارانی از پژوهشی تازه، بدان روی آوردم و اکنون برداشت خود از آن را با پژوهندگان و دوستداران حماسه‌ی ایران در میان می‌گذارم.

\* نویسنده و پژوهشگر مقیم تانزویل استرالیا.



کتاب، پس از پیشگفتار کوتاه ویراستار و دیباچه‌ی نویسنده، دو بخش عمده‌ی "شاعر و شعرا" و "پهلوان" را در بر می‌گیرد که نه زیر بخش دارد و بخش "پیوست" (تحلیلی از بدیهه‌سراییی در نمونه‌های برگرفته از «شاهنامه‌ی فردوسی») پایان بخش آن است.

#### ۲. روش شناسی و برداشتهای نویسنده

آشکارست که در هر پژوهش فرهیخته‌ی امروزی، نخستین شرط کار، روی آوردن پژوهنده به جستاری گسترده و فراگیر در موضوع شناخت و متن یا متنهای وابسته بدان و هم‌هی سرچشمه‌هایی است که می‌توانند روشنگر زمینه‌ی پژوهش باشند و کوشش پژوهشگر را سمت و سو بدهند و به برآیندی نسبی، اما رهنمون و راه‌گشا، برسانند. آنچه می‌تواند بر هر جستاری ارج و اعتبار ببخشد، یکی پرهیز پژوهنده از پندار پروری و پیشداوری و بی‌چون و چرا شمردن انگاشتهای خود از آغاز کار و پیش از بررسی‌دن جزء به جزء زمینه‌ی موضوع پژوهش است و دیگری نسبی دانستن برآیند بحثها و بررسیها و خودداری از تاکید پی‌در پی بر قطعی و نهایی بودن یافته‌ها و باورداشته‌های خویش.

روش شناسی‌ی نویسنده‌ی کتاب کنونی و چگونگی‌ی بیشتر برداشتهای او نشان می‌دهد که او اهل چنین پروا و پرهیزهایی نیست و از همان نخستین گام، "پندار" را جانشین "جستار" می‌کند و "گمان" را بر جای "تحقیق" می‌نشاند و برای بستن راه هرگونه شبهه‌یی به درستی‌ی دیدگاههای خود، دلیل می‌جوید و اگر نیابد، خود آن را می‌تراشد!

عمده‌ترین کُنش نویسنده، تلاش برای به کرسی نشاندن نظریه‌ی زبانی (گفتاری) و سینه به سینه بودن سرچشمه‌ها و پشتوانه‌های شاهنامه‌ی فردوسی و هرچه بی‌اهمیت تر شناساندن و حتا نادیده گرفتن پیشزمینه‌ی نوشتاری و تدوین شده برای حماسه‌ی استاد توس است. نویسنده که تأثیر پذیری‌ی مریدگونه و شیفته‌واری از پژوهندگانی چون آلبرت لرد (A. B. Lord) و میلن پری (M. Parry) بنیان‌گذاران دبستان روایت‌های زبانی و بدیهه‌سراییی در پژوهشهای حماسه‌شناختی دارد، می‌کوشد تا آنچه را آنان و کسان دیگری از همگامانشان درین راستا درباره‌ی چگونگی‌ی سرایش *ایلیاد* و *ادیسه‌ی هُمَر* و پاره‌یی روایت‌های پهلوانی و رزمی‌ی رایج در سرزمینهای ناحیه‌ی بالکان نوشته‌اند، فراگیر حماسه‌ی ملی‌ی ایران نیز بشناساند. وی بر اثر درنیافتن مفهوم درست اشاره‌های فردوسی به خاستگاههای شاهنامه و به سبب چشم پوشیدن از انبوه پژوهشهای دانشوران

شاهنامه‌شناس دردو سده‌ی اخیر (وبویژه ایرانیان)، می‌خواهد جامه‌یی را که کسانی- سزاوار یا ناسزاوار- بر قامت هُمر و دیگران دوخته‌اند، به دلخواه خویش و بی هیچ گونه بایستگی، بر بالای فردوسی هم بپوشانند و او را نه یک استاد فرزانه و فرهیخته‌ی زبان و ادب فارسی و هنرمندی حماسه سرا، بلکه "گوسان"ی نغمه سرا و بزم آرا یا "نقال"ی دوره گرد و روایتگر بشناسانند.

نویسنده، پس از یادکردن از اشاره‌های مکرر فردوسی به کتاب یا کتابهایی که پشتوانه‌ی شاهنامه‌سرایی اش بوده است، می‌گوید:

این‌گونه سخنان، به ظاهر با بهره‌گیری ی شاعر از روایت‌های زبانی ناهمخوان است؛ اما... اندیشه‌ی بودن کتابی از سده‌های میانه در پس شاهنامه، با پویایی‌ی روایت‌های زبانی که به فردوسی به ارث رسیده است، ناسازگاری ندارد. (ص ۳۲)

آنگاه پا را ازین حدّ هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید:

کُنش ورزی در کار نوشتن یا پدید آوردن یک کتاب، می‌تواند سازه‌یی برای نگاهت (ثبت و ضبط) محض باشد و نه بنا بر لزوم، سرودن یا آفریدن. (ص ۳۲)

و سرانجام از پرده پوشی و مبهم‌گویی روی می‌گرداند و آشکارا فردوسی را یک نقال می‌شمارد که «سنت‌های زبانی و سینه به سینه‌ی پیش از خود را نقالی می‌کند.» (ص ۵۸)

بدین‌سان، نویسنده‌ی کتاب، پایگاه فردوسی را از یک شاعر توانای حماسه سرا و هنرمند زبردست و آفریننده‌ی ساختار شکوهمندی چون شاهنامه، تا حدّ "نقال" و «روایتگر ساده‌ افسانه‌ها و سرگذشت‌های پیشینیان» و «کاتب» و «نگارنده (ثبت و ضبط کننده)ی روایت‌های سینه به سینه و زبانی» فرود می‌آورد!

نویسنده برای به نمایش گذاشتن این چشم‌بندی، هیجده نمونه از سروده‌های فردوسی را از سراسر شاهنامه می‌آورد که در آنها اشاره به "گفتار" موبد یا دهقان آمده است. او این نمونه‌ها را رهنمود آشکاری می‌انگارد به این که شاعر روایت‌های پهلوانان و شه‌ریاران را به گوش خویش از زبان موبدان و دهقانان شنیده و سپس به نظم درآورده و در شاهنامه‌ی خود گنجانیده است.

نویسنده با این گمان ورزی خود، پاسخی بدین پرسشها نمی‌دهد که:

(۱) هرگاه فردوسی بیشتر روایت‌های شاهنامه‌ی خود را از زبان این و آن



شنیده است، پس، دفتر، دفتر پهلوی، نامه‌ی باستان و نامه‌ی خسروان، که خود از آنها به منزله‌ی پشتوانه‌ی اصلی‌ی کارش یاد می‌کند (و نویسنده‌ی کتاب نیز پیشتر آنها را در همین دفتر آورده است)، چه نقشی در کار او داشته است؟

(۲) چه رهنمودی می‌تواند ما را به پذیرش این نکته وادارد که اشاره‌ها به گفتار موید و دهقان در متن دفترها و کتابهای پشتوانه‌ی کار فردوسی نبوده و او امانت دارانه آنها را در گفتار خود نیاورده است؟

این امر که نویسنده، اشاره‌ی فردوسی به تبارنامه‌ی آزادسرو (روایتگر داستانهای رستم) و پیوستن آن به سام نریمان را دلیل روایتگری‌ی زبانی‌ی او می‌شمارد، هیچ پایه و بنیادی ندارد. شاعر خود در اشاره به آزادسرو، نمی‌گوید که داستان را از زبان او شنیدیم؛ بلکه می‌گوید که او نامه‌ی خسروان را داشت و من آنچه را از او یافتم، دریکدیگر بافتم (به نظم درآوردم).

بخش‌بندی‌ی من درآوردی حماسه‌ی ایران به دوپاره‌ی "حماسه پهلوانان" و "کتاب شاهان" (شاهنامه) که نویسنده بدان پای بندست و نخستین را برآیند روایت‌های سنتی‌ی زبانی و دومین را استوار برپایه‌ی متنی تاریخی و درباری می‌داند، بنیاد پژوهشی‌ی استواری ندارد و پذیرفتنی نیست. در ساختار کلی‌ی شاهنامه، "کارنامه‌ی پهلوانان" و "زندگینامه شهریاران" چنان درهم آمیخته و به هم تنیده است که بازشناخت و تفکیک آنها از یکدیگر شدنی نیست و در واپسین تحلیل، هم‌آمیزی‌ی آنها - برخلاف انگاشت نویسنده‌ی کتاب - شگفتی و حیرتی بر نمی‌انگیزد. در سامان و ساختار شاهنامه، پهلوان و شهریار، دو روی یک سکه و لازم و ملزوم همنند. آنچه نویسنده‌ی کتاب درباره‌ی زبانی بودن خاستگاه‌های کار فردوسی می‌نویسد و برای اثبات آن به هر دری می‌زند و تا حدّ دوپاره انگاشتن درونمایه‌ی شاهنامه پیش می‌رود، هیچ‌گونه سازگاری با منطق درونی و سامان آرمانی و اندیشگی‌ی حماسه‌ی ایران ندارد. شاهنامه - چنان که هست - متنی سروده و ساخته و پرداخته و ادبی و کلّ یگانه و تجزیه ناپذیری است که بر بنیاد میراث فرهیخته و تدوین شده و دفترهای برجامانده از روزگاران کهن و شاید - اگر شبه را قوی بگیریم - شمار نه‌چندان‌زیادی از روایت‌های زبانی برای پُرکردن پاره‌یی از جاهای خالی قرار دارد. بیشتر روایت‌های پشتوانه‌ی شاهنامه، پیش از روزگار فردوسی، دوران شکل‌گیری‌ی گام به گام را پشت سر نهاده و به عصر فراهم‌آوردگی و تدوین‌یافتگی رسیده بوده است و فردوسی خویشکاری‌ی ساختارمند کردن و درهم بافتن و به هم پیوستن همه‌ی آن مرده ریگ دریک کلّ یگانه را برعهده دارد و از عهده اش برمی‌آید. همه‌ی پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی‌ی دو سده‌ی اخیر، گواه این سخن

است. امروز دیگر نمی‌توان ساده‌انگارانه، دست‌آورد عظیم اندیشه و هنر و زبان فردوسی را با سرودهای "گوسان" های گم شده در غبار روزگاران و یا روایتها و طومارهای "تقالان" که بیشتر آنها از دست رفته است. هم‌تراز شمرد و دست‌خوش دگردیسیهای هر روزه دانست.

\* \* \*

از بحث اصلی نویسنده درباره‌ی خاستگاهها و پشتوانه‌های روایت‌های شاهنامه که بگذریم، دیگر برداشتهای او نیز جای درنگ و پرسش و بررسی دارد. نویسنده نگاهی فراگیر به چهارچوب و ساختار کلی و سرتاسری شاهنامه ندارد و هنوز مانند برخی از نخستین کوشندگان در کار شاهنامه‌شناسی، در میان «تاریخ» و یا «اسطوره و حماسه» دانستن آن سرگردان و حیران است. وی می‌نویسد که با چشم‌داشت وی از «حماسه‌ی پهلوانی»، برایش دشوار می‌نماید که شاهنامه را بدین عنوان بشناسد؛ بلکه ترجیح می‌دهد که آن را «شعری درباره‌ی پهلوانان» بخواند (صص ۱-۲). او نمی‌گوید که چشم‌داشتش از «حماسه‌ی پهلوانی» چگونه است که آن را در شاهنامه نمی‌یابد. اندکی بعد، بی‌کمترین پژوهشی در پیشینه‌ی نامگذاری‌ی خداینامک / خداینامه / شاهنامه و این نکته که فردوسی هیچ‌گاه نام «شاهنامه» را در متن شعر خود به کار نبرده است، نام کتاب را گواه آن می‌گیرد که یک گزارش تاریخی است و نه اسطوره و حماسه! اِثنا دست آخر به این رضایت می‌دهد که شاهنامه را فراهم آورده‌ی بی‌از اسطوره و تاریخ بداند (ص ۲).

نویسنده درباره‌ی درونمایه‌ی درهم‌بافته‌ی شاهنامه و پیوند دوسویه و تودرتوی داستانها و روایت‌های آن با پهلوانان و شه‌ریاران به پژوهشهای استادان نامداری چون کریستن سن، دومزیل، بویس و دیگران روی می‌کند و گفتاوردهایی از نوشتارهای آنان می‌آورد، بی‌آن که به نقد و تحلیل و سنجش آنها با یافته‌ی‌های از متن شاهنامه و یافته‌های خود و دیگران پردازد و به دست‌آوردی نو برسد. دیویدسن در بررسی‌ی زمینه‌های اندیشگی و اجتماعی شکل‌گیری شاهنامه، همه‌ی سازه‌های بنیادی را فرومی‌گذارد و بازم بحث کهنه و بی‌حاصل شیعه و سنی و اثربخشی‌ی دستگاه فرمانروایی‌ی محمود غزنوی‌ی سنی‌مذهب در کار سرایش شاهنامه و سپس دیگرگون شدن وضع و تبدیل آن به «حماسه‌ی ملی ایران شیعی‌مذهب» را به میان می‌کشد.

تأثیرگذاری‌ی محمود و دستگاه پادشاهی‌ی او در شکل‌گیری شاهنامه، هیچ پایه و بنیادی ندارد و گرچه فردوسی خود یک مسلمان شیعی‌مذهب بود که در دوران چیرگی‌ی تسنن شاهنامه را سرود؛ اثر خود را فراتر از اختلاف‌های مذهبی



نگاه داشت. شاهنامه، نه در زمان شاعر ربطی به تسنن داشت و نه، در روزگاران بعد، تعلقی جداگانه و انحصاری به تشیع. شاهنامه درهرحال و هرزمان، حماسه‌ی ملی‌ی ایرانیان (همه‌ی ایرانیان، اعم از سنتی یا شیعی مذهب و حتا دیگر گروههای قومی و مذهبی‌ی ایرانی) بوده است و هست و هم اکنون یک مسلمان شیعی مذهب تهرانی یا اصفهانی به همان اندازه به شاهنامه دلبستگی دارد که یک مسلمان سنتی‌ی کُرد یا بلوچ.

نویسنده خط کشی سنتی-شیعی را فراتر از بخشهای پیرامونی، به درون شاهنامه می‌برد و پاره‌هایی از درآمدهای داستانش را که ستایشنامه‌ی سلطان محمودست، برای خشنودی‌ی خاطر شنوندگان یا خوانندگان سنتی مذهب کتاب و هجونا‌ی منسوب به فردوسی را مایه‌ی رضایت و شادمانی‌ی شیعیان می‌شمارد و این استدلال سست را دلیلی بر درستی‌ی انتساب هجونا‌ی به فردوسی می‌خواند و ازسوی دیگر باز هم برحمایت (نکرده‌ی) دستگاه محمود از فردوسی تاکید می‌ورزد و حتا بحث کهنه‌ی انتساب یوسف و زلیخا" به فردوسی را به پیش می‌کشد!

طرح دوباره‌ی بخشهایی که در درازنای سده‌ی گذشته از سوی پژوهشگران شاهنامه در ایران و برون از آن موضوع بررسی‌ی بوده و به برآیندهای نسبی‌ی چشمگیری رسیده است، بی‌آن‌که چیزی برآنها افزوده شود یا برداشت و دریافتی تازه درباره‌ی آنها عرضه گردد، کاری است بی‌حاصل و گونه‌یی نا‌بهنگامی است در شاهنامه پژوهی.

گاه برداشتهای نویسنده در زمینه‌یی یگانه، در دوجای کتاب ناهمگونی و رودررویی‌ی آشکار دارد. برای نمونه، در یک جامی نویسد: «منش رستم و نیاکان او نمی‌تواند از سنتهای زرتشتی جدا باشد و سیستان، زادگاه رستم، بر پایه‌ی پاره‌یی از سنتها سرزمین و رجاوند زرتشتیگری به شمار می‌آید.» (ص ۷۹) وی پاسخی بدین پرسش مهم نمی‌دهد که چرا در هیچ یک از متنهای بازمانده‌ی زرتشتی (اوستایی و پهلوی)- جز چند یادکرد کوتاه- جایی به رستم و خاندان او و زندگی و کنش پهلوانی‌ی آنان داده نشده است. او در نقطه‌ی مقابل نمونه‌ی بالا، در جای دیگری از کتاب می‌نویسد: «سرشت آرمانهای جای گرفته در پس منش رستم، غیرزرتشتی می‌نماید و بنابراین با سنتهای ملی‌ی ایران بیگانه است.» (ص ۹۴)

این برداشت، نه تنها با آنچه پیشتر گفته بود، بکلی ناهمخوان است، بلکه با نقش کلیدی و محوری که نویسنده خود برای رستم قایل است و او را کانون

پیوند پهلوان-شهریار در حماسه‌ی ایران می‌شناسد و نیز با "فرّه مند" خواندن وی و باور به این همانی‌ی نقش او و ایزد "اَپم نپات" در اسطوره‌های هند و ایرانی درنگاهبانی از "فرّه" (ص ۱۱۶) رو در رو قرار می‌گیرد.

پژوهش نویسنده در باره‌ی دو نهاد "رزم" و "بزم"، هرچند که همه‌ی سویه‌های گوناگون این دو نهاد را در سرتاسر شعر بلند فردوسی باز نمی‌تاباند (که این خود نیازمند کتابی جداگانه است)، در همین اندازه‌ی نارسای خود نیز نکته‌ها و دریافتهای سودمندی را عرضه می‌دارد و بویژه سنجش جزء به جزء همگونی‌ها و ناهمگونی‌های دو "هفتخان" رستم و اسفندیار و کارکردهای ناهمسان دو پهلوان درین "هفتخان"‌ها تا اندازه‌ی تازگی دارد. این بررسی و سنجش، انگاشت پیش ازین در میان نهاده‌ی پاره‌یی از پژوهندگان در باره‌ی اینهمانی‌ی دو "هفتخان" و برگرفته‌شدن یکی از دیگری را پشت سر می‌گذارد و نشان می‌دهد که سرشت دو "هفتخان" همان اندازه تفاوت دارد که تنش و کُنش دو پهلوان به "هفتخان" رونده. رستم در هنگام چالش با اسفندیار با اشاره‌یی پوشیده و ریشخندآمیز به "هفتخان اسفندیار" و همراهی‌ی سپاهیان با او، از "هفتخان" خود با فخر و غرور یاد می‌کند و بر دیگرگونگی‌ی بنیادی‌ی آن با هفتخان شاهزاده‌ی جوان تاکید می‌ورزد: «مرا یار در هفتخوان (هفتخان) رخس بود/ که شمشیر تیزم جهان بخش بود» (ویرایش مسکو، ج ۶، ص ۲۶۱).

سرانجام، نویسنده در برآیند کتاب باز هم بر پندار خود درباره‌ی پشتوانه‌ی زبانی داشتن شاهنامه، که در سراسر این اثر نتوانسته است دلیلی پذیرفتنی بر آن به دست دهد، پای می‌فشارد و در پوشش ستایش سرآمدی و نبوغ فردوسی و بی‌همتایی و پایداری‌ی شاهنامه، سنت را - که از دیدگاه او چیزی جز همان روایت‌های زبانی و سینه به سینه نیست - مایه‌ی جان بخشی به کار فردوسی می‌شمارد و چون نیک‌بنگرم، منش والا و فرهیختگی‌ی بی‌همتای استاد توس در آفرینش ساختار ادبی هنری‌ی شگرفی چون شاهنامه را نادیده می‌گیرد و کارسترگ او را تا حد میانجیگری و فراهم آوردن و نگاشتن روایت‌های زبانی‌ی داستان‌گویان و نقّالان فرود می‌آورد، که از بینش و نگرش ادب‌شناختی و پژوهشی سخت به دورست و در برابر همه‌ی دستاوردهای شاهنامه‌شناسی از آغاز تا امروز قرار می‌گیرد.

تحلیل نمونه‌های همسان در ساختار واژگانی، برگزیده از شاهنامه، در بخش "پیوست" کتاب، واپسین تلاش نویسنده برای اثبات "بدیهه‌سرایی" و "تقّالی‌ی" فردوسی است که راهی به دهی نیست و هیچ دستاورد پذیرفتنی و سودمندی ندارد. در منظومه‌ی گسترده و عظیمی چون شاهنامه با بیش از پنجاه هزار بیت،



نمونه های فراوان دیگری ازین دست را نیز می توان یافت که در ساختار واژگانی و تعبیرها و قالبهای بیانی اینممانی کامل یا نسبی دارند. چنین کارکردی در عرصه‌ی زبان اثری مانند *شاهنامه* گزیرناپذیرست و هیچ پیوندی با "بدیهه سرایی" ی پنداشته‌ی نویسنده‌ی کتاب و استواربودن حماسه‌ی ایران برپایه‌ی «سنت و هنجارهای زبان گفتاری» و «روایت های سینه به سینه» ندارد.

### ۳. متن شناسی نویسنده و گفتاورد از شاهنامه

نویسنده رویکردی آگاهانه و انتقادی به متن *شاهنامه* ندارد و کوششی برای گزینش و ویراسته‌ترین نگاشت‌های آن نمی ورزد. وی *شاهنامه* ی ۹ جلدی و ویراسته‌ی برتلس و نوشین و دیگران (مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱) را پشتوانه‌ی پژوهش خود قرار داده؛ اما همواره بدان وفادار نمانده و درجهائی بدل نگاشتهای بی اعتبار آن را که برای به کرسی نشانیدن حرف خود سودمندتر می شناخته، به جای نگاشتهای متن گذاشته و یا نگاشتهای متن را ابر اثر بی دقتی نگارشی یا چاپی به گونه‌ی نادرست در کتاب آورده است.

نویسنده دست یابی یا نزدیک شدن به نگاشتهای متن دستنوشته شاعر را کاری ناشدنی و ویرایش متن *شاهنامه* را کوششی بیهوده می داند و همه‌ی دگردیسیهای راه یافته به متن حماسه‌ی ایران را برآیند کارکرد سنتهای زبانی‌ی پس از فردوسی و نه نتیجه‌ی آشفته کاری ها و نادرست نویسیها و دستبردهای پسین می شمارد. او همه‌ی سنجه های زبان شناختی و الگوهای زبان شناسی تاریخی و پیوندهای ساختاری بخش‌های متن- در پهنای و درازای سخن- را یکسره نادیده می گیرد.

با این حال می گوید بسیار مهم است که ویرایشی از *شاهنامه* با همه بدل نگاشت‌های آن در دسترس داشته باشیم. اما از یاد می برد که چنین ویرایشی از *شاهنامه* با بدل نگاشتهای کهن ترین و رهنمون ترین دستنوشتهای برجامانده‌ی آن، هم اکنون در اختیار پژوهندگان قرار دارد و آن ویرایش جلال خالقی مطلقست که- گرچه هنوز کار واپسین نیست و پرسشهایی را برجای می گذارد- زمینه‌ی گسترده‌ی را برای متن شناسی *شاهنامه* فراهم کرده است.

در تاریخ نشر کتاب کنونی، چهارجلد از *شاهنامه*، ویراسته‌ی خالقی مطلق منتشر شده بود؛ اما نویسنده در "کتابشناخت" کتاب تنها از جلد یکم آن نام برده است، بی آن که در متن کتاب هیچ بازبندی به همان یک جلد هم داده باشد.

از جمله گفتاوردهای نابهنجار یا بازنگاشتهای نادرست از متن *شاهنامه* که

در کتاب می بینیم، نمونه هایی را به کوتاهی برمی شمارم:

- در ص ۲۱، دوبیت «ندیدم کسی کش سزاوار بود. . . / زنیکو سخن به چه اندرجهان. . .» که نویسنده از ویرایش ثل آورده، در هیچ یک از دستنوشته های کهن نیست و مسکو یکمین و خالقی هردو را در شمار افزوده ها گذاشته است.

- در ص ۸۵، «روانش چوپردخته شد زآفرین . . .» آمده که درکهن ترین و هشت دستنوشته کهن دیگر «زبانش . . .» جایگزین آن است. (خالقی، ج ۲، ص ۲۵)  
- در ص ۱۲۳، در دوبیت از روایت اسب گزینی رستم، می خوانیم: «بدین بر توخواهی جهان کرد راست». نگاهت کهن ترین و شش دستنوشته کهن دیگر به جای آن «برین بر . . .» است. (خالقی، ج ۱، ص ۳۳۶)

گفتنی است که نویسنده در گزارش انگلیسی، برابر «برین بر . . .» را آورده است: [riding] up on him

- در ص ۱۲۴، نویسنده دو بیت «به شب مورچه بر پلاس سیاه . . . / به نیروی پیل و به بالا هیون. . .» را که تنها در سه دستنوشته آمده و کهن ترین و یازده دستنوشته کهن دیگر، آن را ندارند، پایه های بحث خود قرارداده است. (خالقی، ج ۱، ص ۳۳۵ / پی نوشت)

- در صص ۱۲۹-۱۳۱، هشت بیت از داستان رستم و سهراب آمده که نویسنده نگاهت های برتر و ویرایش خالقی مطلق در آنها را فرو گذاشته است. (بسنجید با خالقی، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۳، بیت های ۶۲ و ۶۵-۶۸ و صص ۱۲۶-۱۲۷، بیت های ۱۲۱-۱۲۴)

- ص ۱۳۲، روایت «خواهش رستم از خدا که نیروی نخستین او را بدو باز پس دهد» آمده است که تنها در چند دستنوشته آمده و کهن ترین دستنوشته و دیگر دستنوشته های کهن و ترجمه ی بُنداری آن را ندارند. (خالقی، ج ۲، ص ۱۸۴ / پی نوشت)

- در ص ۱۵۱، «مراگفت بیدادگر شهریار / یکی جو بودیش باغ بهار» را می بینیم. نویسنده واژه ی "جو" (گیاه خودرو، علف هرز) را که در متن مسکو آمده، فرو گذاشته و "جو" را که تنها در دو دستنوشته آمده، از یدل نگاهت ها به متن آورده و آن را به stream برگردانده؛ اما weed (علف هرز) را کنار آن گذاشته و یدل نگاهت خوانده است.

- در ص ۱۷۹، نیم بیت «. . . کزو گشت پیروز به روزگار» را به اشتباه یا بر اثر درنیافتن معنی، بدین گونه آورده است. اما در مسکو و خالقی هردو «کزو



گشت پیروز و به روزگار» آمده است. نویسنده آوا نوشت "به روزگار" را be ruzegār آورده که نادرست است و باید باشد beh- rūzegār.

#### ۴. آوا نوشتها

آوانویسی‌ی واژه‌هایی از زبان فارسی و دیگر زبانهای جز انگلیسی در این کتاب روشمند و دقیق و درست نیست. نویسنده می‌گوید به جای واکه‌های کشیده‌ی i و u در همه جا  $\bar{i}$  و  $\bar{u}$  می‌آورد و دلیلی هم برای این کار نابهنجار بر نمی‌شمارد. واکه‌های دوگانه‌ی فارسی را ey و ou می‌نویسد که برای آوانویسی‌ی زبان فارسی‌ی امروز درست است؛ اما برای فارسی‌ی کهن **شاهنامه**، ay و aw درست است. نمونه‌هایی از آوانوشتهای نادرست آمده در کتاب را در این جا می‌آورم و آوانوشت درست هریک را در پرانتز:

(haft-khān) haft khwān; (Bābakān) Pāpagān; (Kāvūs)Kāus, (be razm)berazm; (be bazm)bebazm (naẓr) naṣr; (andar u) andru; (nāma rā) nāmārā; (to rā) torā; (qertās rā) qartāsra; (meṣra's)misra's; (ka-z u) ka-zu; (mardi-yo) mardio; (pirūzi-yo) piruziy-o; (be man)beman; (kongre-ye) kongray-e; (wa'l qeṣaṣ) aw'l qisās; (nīru-yo) niruy o; (ma'ākheḍ-e) ma'akhazi; (Ferdowsī-ye sākhtegī) Ferdowsi sākhtagi; (Raẓawī) Radavi; (dāstānhā-ye) dāstānhāy-e; (adabiyāt o olūm) adabiyāt o ulum; (nashriye) Nashriya.

#### ۵. سهوا، نارسایی‌ها و نادرستی‌ها

- ص ۱۱: "توران" را سرزمینی اسطوره‌گی خوانده است. اما پژوهشهای دقیق نشان داده‌است که سرزمین توران، همان فرارود / فراز رود، و رز رود / ماوراء النهر بوده است.<sup>۳</sup>

- ص ۱۳: شاه هخامنشی را که اسکندر براو چیره شد، « دارای (داریوش) دوم» خوانده است. اما واپسین شاه هخامنشی، "داریوش سوم" نبیره‌ی "داریوش دوم" بود که در **شاهنامه** "دارای داراب" (دارا پسر داراب) خوانده شده است. ص ۱۴: گفته است که فردوسی به جای "الله" اسلامی، "خدا" آورده است. اما، بر پایه‌ی شمارش وُلف، واژه‌ی "خدا" تنها چهار بار در **شاهنامه** آمده (که یک بار آن هم در دست‌نوشتهای معتبر نیست) و در دیگر کارتردها که به دهها بار می‌رسد، "خداوند" را (که گاه برای شاهان و پهلوانان هم آمده است) می‌بینیم.

ص ۳۹: از شاهنامه پژوهان نامدار ایران، تنها تقی زاده، قزوینی و صفا را نام می برد و نام های کسانى چون مینوی، قریب، مسکوب، بهار، سرکاراى، مختارى، خالقی مطلق، محمداىن ریاحی و دیگران را برنمی شمارد.

- ص ۸۴ س ۳۱: در یادکرد از "خان دوم" از "هفتخان رستم" third به جای second آمده است.

- ص ۸۶: "بهمن" را برادر "اسفندیار" خوانده است. اما بهمن پسر اسفندیار است.

- ص ۹۰: درگفتاوردی از دومزیل به آمدن نام افراسیاب در *اوستای پیشین* اشاره شده است. اما اگر منظور *اوستای گاهانی* باشد، نامی از افراسیاب در آن نیامده است.

- ص ۹۰: از "کی اپیوه" در شمارشاهان کیانیی درگیر با افراسیاب یاد کرده است. اما کی اپیوه در *شاهنامه* نقشی ندارد.

- ص ۹۱: "گاوه" را نیای "کیانیان" خوانده است. این نسبت در *شاهنامه* و دیگر سرچشمه های فرهنگ ایران هیچ رهنمودی ندارد.

- صص ۱۰۳ و ۱۰۸: تبارنامه ی رستم و زال و سام را از راه مادر تور به تور و تورانیان پیوسته دانسته است. در *شاهنامه* تور و سلم پسران فریدون از شهرناز خواهر (یا دختر) جمشید زاده شده اند و مقصود نویسنده از تبارنامه یی که برای پهلوانان سیستان برمی شمارد روشن نیست.

- ص ۱۰۸: از گرشاسب جدا از سام یاد شده است. اما بر بنیاد داده های متنهای کهن اوستایی و پهلوی و پژوهش های روزگار ما، سام و گرشاسب و نریمان، نام خاندان و نام و صفت یک تن بوده است و نه نام سه تن.

- صص ۱۳۸ و پس از آن: نام پسر زریر را *Nastur* نوشته است که در برخی از دستنوشته های *شاهنامه* آمده. اما پژوهش های دقیق در ریشه شناسی این نام نگاشت *Bastūr* را درست می داند. در متن ویرایش مسکوه هم "بستور" آمده است.

- ص ۱۵۳: "تخت مہی" را به *The great thrown* برگردانده است. اِبتا، *The thrown of greatness* ترجمه ی درست آن ست.

- ص ۱۵۸: "هفتخان" را با نگاشت معمول و نادرست "هفت خوان" آورده و با خوان (سفره و خوانچه) و بزم پیوسته دانسته و ارتباط آن با دلاوریهای پهلوانانی چون رستم و اسفندیار را وابسته به نقل شرح آن ماجراها در هنگام بزم شمرده است. اِبتا این همه خیال پردازی و برداشت ذهنی ست و نه یک پژوهش درست و ریشه شناختی. بر بنیاد کهن ترین دستنوشته های *شاهنامه*، نگاشت این



ترکیب "هفتخان" ست به معنی هفت پایگاه یا مرحله که پهلوانان بزرگ برای رسیدن به مقصودی بزرگ می پیمایند و اگر هم، در هنگام بزم، سخن از دشواریهای "هفتخان" ها و پیکارهای سهمگین پهلوانان به میان می آمده است، خود ترکیب "هفت خوان" نبوده و با "خوان" و "بزم" پیوستگی نداشته است.

\* \* \*

در کتابشناخت این دفتر نیز ناروشمندی‌ها و نارساییهای زیر به چشم می خورد:

- همه‌ی ویرایشهای *شاهنامه* را زیر نام ویراستاران یا مترجمان فهرست کرده اند که درست نیست و بایست نام فردوسی اصل قرار داده می شد و نام ویراستاران و گزارندگان فرع بر آن می آمد و آن نامها را در جای الفبایی خود هم می آوردند و به فردوسی باز بُرد می دادند.

- نامهای پژوهندگان و تاریخ نگاران و مؤلفان را فرع بر نامهای ویراستاران آورده اند که نارواست: اسدی طوسی (زیر پاول هرن)؛ حمزه‌ی اصفهانی (زیر گوتوالد)؛ مسعودی (زیر باریبه دومنار)؛ ابوریحان بیرونی (زیر زاخو)؛ و ثعالبی (زیر زوتنبرگ) آمده است که همه باید برعکس باشد.

- کتاب *مردم و شاهنامه* گردآورده‌ی انجوی شیرازی تنها با شناسنامه‌ی ۱۹۷۵ فهرست شده است که نارساست.

- نام کتاب *چهارمقاله (مجمع النوادر)* بی هیچ یادکردی از نویسنده‌ی آن در زیر نامهای محمدقزوینی و محمد معین آمده است که باید زیر نام نویسنده‌ی آن باشد.

- در شناساندن کتاب *زندگینامه‌ی انتقادی فردوسی*، از ع. شاپور شهبازی، نام ناشر را از قلم انداخته اند.

\* \* \*

با رویکرد به آنچه درین بررسی و نقد گفته شد، بی مناسبت نخواهد بود اگر این گفتار را با بیتی از فردوسی پایان بخشیم:

دهن گریباند ز خوردن شهری از آن به که ناساز خوانی نهی!

(ویرایش مسکو، ج ۶، ص ۶)

این را هم بگویم که هرگاه پای شکوه و ارج *شاهنامه* و حرمت خداوندگار حماسه درمیان نبود و بیم ذهن آشوبی و گمراهی‌ی پاره‌یی از کسان نمی رفت، این همه وقت را بر سر این کار نمی گذاشتم و چنین به جزء به جزء آن نمی پرداختم.

## بازنویسها و پی نوشت ها:

۱. از جمله کتاب های سودمند و رهنمون در این راستا *زندگینامه ی انتقادی ی فردوسی* نوشته ی «ع. شاپور شهبازی» ست. برای آگاهی از نقد نگارنده بر این کتاب ن. ک. به: جلیل دوستخواه، «شاهنامه شناسی: گامی در راستای پژوهش فرهیخته» *ایران شناسی*، سال هشتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۵. کتابشناخت پژوهش شهبازی چنین است:

Ferdowsi: *A Critical Biography*, A. Shapur Shahbazi, Harvard University, Center for Middle Eastern Studies & Mazda Publishers, CA., U.S.A., 1991.

کتاب خواندنی و ارزشمند دیک دیویس پژوهنده ی انگلیسی با کتابشناخت زیر نیز درین زمره است:

Dick Davis, *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shahnameh*, The University of Arkansas Press: Fayetteville, 1992.

نگارنده ی این گفتار، بر این کتاب هم نقدی نوشته که تاکنون در جایی به چاپ نرسیده است.

۲. درباره ی جدا بودن "هفتخان" های رستم و اسفندیار ن. ک. به: ج. ک. کویاجی: *پژوهشهایی در شاهنامه*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۱، ص ۲۱۱ و بهمین سرکاراتی: «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای؟» در *مجموعه سخنرانی های سومین تا ششمین هفته ی فردوسی*، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۷، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۳. برای آشنایی با پاره یی از روشنگریها درین زمینه ن. ک. به: ژوزف مارکوارت، *وهوود و آرتک، جستارهایی در جغرافیای اساطیری و تاریخی ایران شرقی*، ترجمه داود منشی زاده، از انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۶۸ و حسین شهیدی مازندرانی (بیژن)، *واهنمای نقشه جغرافیایی شاهنامه فردوسی*، بنیاد نیشابور و مؤسسه جغرافیایی سحاب، تهران، ۱۳۷۱.

۴. درباره ی داریوش سوم و رویدادهای زمانه ی او و سر انجام جنگ وی با اسکندر ن. ک. به: حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، *ایران باستان*، کتاب پنجم، سازمان کتاب های جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۲.

۵. ای کاش کتاب را پیش از چاپ به دست ویراستاری شاهنامه پژوه و شاهنامه شناس می سپردند که کاری چنین خطیر را سرسری نمی گرفت و آنچه را اکنون خواننده یی چون نگارنده ی این گفتار، دیرنگام یادآوری می کند، بهنگام به نویسنده گوشزد می کرد و کار او به گفته ی بیهقی- «ازلونی دیگر» می شد.



# «بهارانه»

مجموعه ای از یادداشت های

## صدرالدین الهی

در باره

نوروز و مراسم و سنت های ماندگار عید  
با صدای نویسنده همراه با نواهای خاطره انگیز موسیقی ایرانی

در دو نوار

بها: در آمریکا: ۱۵ دلار / خارج از آمریکا: ۲۰ دلار

آدرس برای سفارش:

Baaran Publishing

P. O. Box 99197

Emeryville CA 94662

Telefax: (510) 597-0264

محمد فغفوری\*

## تاریخ فلسفه اسلامی

Seyyed Hossein Nasr &amp; Oliver Leaman eds.

*History of Islamic Philosophy*

Routledge History of World Philosophies Series

London, New York, 1996

Vol. 1, 1169p

در میان آثار متعددی که طی چند دهه گذشته درباره تاریخ فلسفه اسلامی به زبان های اروپائی چاپ شده است اثر حاضر از موقعیت ویژه و متمایز برخوردار است. این مجموعه از سری آثار تاریخ فلسفه است که از تاریخ انتشار در سال ۱۹۹۳ به عنوان یکی از معتبرترین مآخذ تاریخ فلسفه در غرب شناخته شده است. اثر حاضر متشکل از دو مقدمه، ۱۱ بخش و مجموعاً حاوی ۷۱ مقاله است و به علت وسعت مطالب و تنوع موضوعات مورد بحث در دو مجلد انتشار یافته.

جامعیت کتاب حاضر نه تنها در تنوع و وسعت مطالب مورد بحث و پوشش جغرافیائی آن بلکه در تنوع نویسندگان مقالات نیز به نحو احسن منعکس است. نویسندگان شرقی و غربی، مسلمان و غیر مسلمان، و نیز اساتید مسلمان از کشورها و مناطق مختلف دنیای اسلام، آنانی که آموزش سنتی در فلسفه دیده اند تا آنان که در مراکز علمی و دانشگاههای غربی دانش اندوخته اند، گرد هم آمده اند و با شیوه های متفاوت تحقیقی و زمینه های فکری مختلف به مطالعه فلسفه اسلامی در جهان اسلام و نیز در غرب پرداخته اند. برخلاف بیشتر آثاری که در باره فلسفه اسلامی در دست است و عمده بر زندگی فلاسفه و افکار آنان اختصاص دارد و نه بر صرف تفکر فلسفی آنان، در اثر حاضر سعی

\* استاد مدعو در گروه تاریخ دانشگاه جورج واشنگتن و مؤلف روحانیت شیعه و سیاست در ایران: زندگی نامه آیت الله کاشانی.



شده است که تکیه اصلی بر فلسفه اسلامی به مثابه یک سنت فلسفی زنده و پویا قرار گیرد، درعین حال که از پرداختن به زندگی و افکار برجسته ترین نمایندگان آن نیز مضایقه نشده است.

در دو مقدمه جداگانه پروفیسور نصر و پروفیسور اولیور لیمن تعریفی جامع و دقیق از فلسفه اسلامی ارائه می دهند. این تعاریف که هم از لحاظ علمی دقیق و صحیح و هم به لحاظ تاریخی جامع است متأسفانه از جانب برخی از دانشمندان غربی و نیز عرب زبان نادیده گرفته شده است. بنا به تعریف ویراستاران فلسفه اسلامی را فلسفه عربی نامیدن هم از لحاظ علمی نادرست است و هم از نظر تاریخی. در دورانی که آنرا دوره تاریخ اسلام می نامیم زبان عربی زبان علمی و رسمی (به تعبیر غربیان: Lingua Franca) همه سرزمین های اسلامی بود. اما صرف نوشتن آثار فلسفی به زبان عربی نه این فلسفه را عربی می کند و نه فلاسفه مسلمان را عرب. واقعیت این است که بسیاری از فلاسفه مسلمان، ایرانی و بعضاً ترک بودند و یا از شبه قاره هند و علاوه بر زبان عربی به زبان های مادری خود نیز آثاری نگاشته اند. از این گذشته، فلسفه اسلامی تنها حاصل تلاش های فکری مسلمانان نیست. تعداد قابل توجهی از این متفکران غیرمسلمان بودند و آثار آنان ارتباط چندانی با مذهب، به آن معنی که در غرب از مفهوم مذهب استنباط می شود، ندارد. فلاسفه یهودی و مسیحی نیز در چهارچوب شیوه و سنت فلسفه اسلامی فعالیت قابل توجهی داشته اند و نادیده گرفتن سهم آنان در شکوفائی فلسفه اسلامی، صرفاً به دلیل مسلمان نبودنشان دور از انصاف است. ویژگی دیگر فلسفه اسلامی از دیدگاه ویراستاران کتاب وسعت دامنه آن است. فلسفه اسلامی تنها به بحث درباره فلسفه به معنی محدود آن نمی پردازد. دیگر علوم مانند علم کلام، منطق و فقه یا حقوق نیز نقش به سزائی در رشد و شکوفائی آن داشته اند. در بسیاری موارد تفکیک این علوم از فلسفه بسیار مشکل است زیرا بسیاری از این علوم در بستر فکری فلسفه اسلامی رشد کرده، از آن تأثیر پذیرفته و بر آن تأثیر گذاشته اند.

افزون بر این، فلسفه اسلامی تنها حاصل تضاد میان علم و ایمان نیست و به همین دلیل هدف آن به ایجاد آشتی میان ایمان و استدلال محدود نمی شود. هر چند در مطالعات فلسفی در جهان اسلام توجه بسیار به این مسئله معطوف شده خطاست که آن را موضوع محوری فلسفه اسلامی تلقی کرد. اگر چنین طبقه بندی در فلسفه یهود و مسیحی نقش محوری دارد دلیلی نیست که در فلسفه اسلامی نیز چنین باشد. ویراستاران کتاب به این نکته اشراف کامل و

تأکید بسیار دارند و به درستی کم بها دادن به تفکر فلسفی و تنزل آنرا به سطح شعار ساده اندیشی می دانند.

ویژگی مهم دیگری که این مجموعه را بر منابع مشابه برتری می بخشد، و در بیشتر مقالات مخصوصاً در مقالاتی که به ایران و فلاسفه مسلمان ایرانی اختصاص دارد مدنظر قرار گرفته، تداوم مطالعات فلسفی در دنیای اسلام، به ویژه در ایران، قسمتهائی از بین النهرین و نیز در شبه قاره هند است. در این بخش از دنیای اسلام، علی رغم مخالفت فقها در ادوار مختلف، فلسفه همواره به عنوان یک سنت فکری زنده و پویا در مجامع علمی و مذهبی مطرح بوده است. مطالعات فلسفی در هیچ نقطه دیگری از دنیای اسلام هرگز به مقبولیت و شکوفائی آن در ایران نرسید. حتی احیای فلسفه در اواخر قرن سیزدهم هجری در برخی از کشورهای عربی و از جمله مصر باز توسط یک متفکر مسلمان ایرانی، یعنی سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی)، که خود از پیروان مکتب ملاصدرا بود، صورت گرفت. هم چنین سنت انتقال سینه به سینه و شفاهی فلسفه اسلامی که در ایران ریشه ای عمیق داشت در دنیای عرب عمق و تداوم نیافت. با توجه به این توضیحات ویراستاران، به خوبی روشن می شود که چرا این فلسفه را باید فلسفه اسلامی و نه فلسفه عربی خواند. کما این که آن سوی این استدلال نیز درست است یعنی فلسفه اسلامی را فلسفه ایرانی، ترکی یا هندی نمی توان نامید. کاربرد اصطلاح "فلسفه عربی" در برخی از زبان های اروپائی نیز ناشی از بقای چهارچوب اصطلاحات قرون وسطائی است.

در مورد محتوای اصلی مجموعه حاضر باید گفت که در ارزیابی چنین اثر جامعی، آن هم در یک نقد کوتاه، به بررسی تک تک مقالات نمی توان پرداخت. به همین جهت بیشتر فصل هایی را بررسی خواهیم کرد که یا بطور مستقیم به سیر فلسفه اسلامی در ایران پرداخته اند و یا به نحوی از انحاء بیشتر به مطالعات فلسفی در ایران مربوط اند.

در نخستین مقاله مجلد اول پروفیسور نصر به توضیح معنی و مفهوم فلسفه از دیدگاه متفکران اسلامی از ابو یعقوب کندی تا ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا و دیگر متفکران می پردازد. به گفته ایشان مفهوم حکمت در آثار این فلاسفه با فلسفه یکی است. مراد از حکمت در درجه اول حکمت الهی است. حکیم نه تنها از طریق نظری بلکه با روح و جان و سیر و سلوک به آن نائل می شود. در تفکر اسلامی میان علم، ایمان و عمل ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. این ارتباط در زندگی روزمره و نیز در آثار فلاسفه مسلمان به خوبی



منعکس است. در نتیجه متفکرانی چون سهروردی، ابن سینا، ملاصدرا و متفکران معاصر همچون علامه طباطبائی نه تنها نهایت تبخّر را در علوم نظری و استدلالی داشتند بلکه زندگی عملی خود را نیز بر اساس علم و ایمان بنا نهاده بودند. تفاوت عمده میان مفهوم فلسفه در دنیای اسلام با غرب در همین جاست. به اعتقاد سید حسین نصر محدود کردن فلسفه و تنزل دادن آن به سطح راسیونالیسم و جدائی میان فلسفه و سیر و سلوک معنوی در غرب ایجاد می کند که به تفاوت میان حکمت سهروردی و ملاصدرا و آنچه در غرب به مفهوم فلسفه اطلاق می شود دقت نمود و به آن اشراف کامل داشت.

در مقاله دوم نیز پروفسور نصر به نکته کلیدی دیگری می پردازد و آن تفکیک میان معنا، منشاء و محتوای فلسفه اسلامی از فلسفه یونان است. همانند دیگر علوم اسلامی منشاء اصلی فلسفه در اسلام قرآن و حدیث و درعالم تشیع علاوه بر آن دو روایات و گفتار امامان شیعه است. مهم ترین مسئله مورد بحث در فلسفه اسلامی مسئله توحید است. آن دسته از فلاسفه غربی که فلسفه اسلامی را ادامه طبیعی فلسفه یونان می دانند اغلب از این واقعیت غافلند که بسیاری از رسالات و آثار فلاسفه مسلمان به تفسیر قرآن و حدیث اختصاص دارد و برخی از مهم ترین آثار فلاسفه ای چون ابن سینا و ملاصدرا تفاسیر قرآنی و حدیث است. هرچند که سیدحسین نصر منکر نفوذ فلسفه یونان برجهان اسلام نیست اما به درستی معتقد است که برای مسلمانان تصور فلسفه خارج از جهان بینی مأخوذ از قرآن و حدیث میسر نیست.

بخش سوم و چهارم مجلد اول به مطالعه آثار میراث فلسفی یونانی و سریانی و نیز نقش تفکر هندی و ایرانی در گسترش و شکوفائی فلسفه و علوم اسلامی، به ویژه علم کلام، فلسفه و علوم طبیعی، اختصاص داده شده است. به گفته نعمان الحق نفوذ افکار مانوی بر متکلمین اولیه اسلامی در آثاری چون کتاب *الایمانی ابوالفرج اصفهانی* و نیز در کتبی چون *الملل والنحل* شهرستانی عمیقاً منعکس است. در آثار اولیه علم کلام درباره وحی، آفرینش، عدل الهی و صفات خداوند نیز رد پای نفوذ افکار مانوی را به خوبی می توان دنبال نمود. البته تأثیر پذیری علوم اسلامی از میراث علمی متفکران ایرانی تنها به علم کلام محدود نمی شود. ترجمه کتب سانسکریت و پهلوی به عربی و به عنوان مثال آثاری چون *زیچ شهریوان* که به دستور شاپور اول ساسانی تدوین شده بود و نیز ترجمه آثار نجومی و ریاضی بطلمیوس توسط ایرانیان در زمان خلافت هارون الرشید، به تشویق و حمایت برمکیان، نقش بسیار مهمی در شکوفائی علوم تجربی

درجهان اسلام ایفا نمود. انتقال علوم طبیعی و بویژه طب و داروسازی از شبه قاره هند به عالم اسلام نیز به همت ایرانیان صورت گرفت و بسیاری از این آثار نخست از سانسکریت به پهلوی و سپس به عربی ترجمه شد. نقش دانشگاه جندی شاپور در توسعه علوم پزشکی و بویژه کوشش های خاندان هائی چون خاندان بختیشوع در این زمینه بسیار سازنده بود. یکی از اعضاء این خاندان به نام ابن جبرئیل از بنیانگذاران نخستین بیمارستان بغداد گردید. هرچند بسیاری از این نکات در آثار دیگری به طور کلی مورد بحث قرار گرفته اما مقاله نعمان الحق به شیوه ای استادانه و با استفاده از منابع متنوع عربی و هندی و فارسی سهم تمدن ایران و هند را در شکوفائی علوم اسلامی برجسته تر کرده است.

یگانه شایگان در مقاله خود انتقال فلسفه یونان را به جهان اسلام بوسیله ساسانیان مورد بررسی قرار داده و بویژه از سهم شاهان ساسانی و نقش آنان در زمینه گسترش افکار فلسفی یونان در ایران و نیز انتقال آن افکار به جهان اسلام یاد می کند. نکته اصلی مقاله او این است که هرچند این سیاست شاهان ساسانی انگیزه سیاسی داشت و به منظور سرکوب و بی اعتبار ساختن افکار مانویان و مزدکیان دنبال می شد اما علاقه و توجه خاص شاهان ساسانی به علم و گسترش فعالیت های علمی را نیز از نظر دور نباید داشت.

یکی از نوشته های خواندنی این مجموعه به بررسی افکار مذهبی و فلسفی تشیع اثناعشری اختصاص دارد و حاوی نظریات و تفکر غالب در حوزه های علمی شیعی است. در این مقاله دکتر عباس مهاجرانی به تفصیل به بحث درباره رابطه میان نبوت و امامت پرداخته است و به عنوان یک عالم شیعه نشان می دهد که امامان شیعه تنها رهبران سیاسی امت نیستند بلکه در عین حال و مهم تر از آن ادامه دهندگان راه پیامبر اسلام و تنها منبع معتبر تفسیر قرآن و شریعت اند. کتاب علامه طباطبائی (ترجمه سید حسین نصر، چاپ ۱۹۷۵) و مجموعه تشیع: *انتظار هزارساله* (نصر، دباشی، نصر، ۱۹۸۲) و به ویژه اثر محمدعلی امیر معزی (1994) *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam* رابطه تنگاتنگ میان تصوف و تشیع را آشکار ساخته اند. بجا می بود که مهاجرانی نیز با تفصیل بیشتری به این مقوله می پرداخت تا روشن شود تلقی علمای حوزه از این رابطه چگونه است.

تصوف جوهر اسلام و بُعد درونی و باطنی آنست و علی رغم مخالفت برخی از فلاسفه با آن فلسفه اسلامی رابطه تنگاتنگی با تصوف داشته است. به تعبیری بیشتر فلاسفه مسلمان همانند صوفیان نهایتاً در راه نیل به معرفت و حقیقت



قدم برمی داشتند. تصوف اسلامی با وجود اُفت و خیزهای فراوان ناشی از حوادث تاریخی طی قرون و اعصار پیوسته زنده و پویا شیوه‌های عملی برای نیل به حقیقت پیش پای جویندگان آن قرار داده است. در این سیر فلسفه همواره همسفر عرفان و همپای آن در بازکردن چشم دل سالکان راه حقیقت طی طریق کرده است.

در مقدمه ای بر بخش چهارم با عنوان «سنت عرفانی در اسلام» پروفسور سیدحسین نصر به بررسی این پیوند و بویژه سهم عظیم فلاسفه در پُر بار کردن میراث عرفانی اسلام و نیز به ذکر برجسته ترین نمایندگان این پیوند پرداخته است. به گفته دکتر نصر نخستین این فلاسفه عارف فارابی است. هرچند که در آثار او انعکاس افکار صوفیانه به پایه ابن سینا نمی رسد اما در *فصوص الحکمه* و نیز در رساله *موسیقی* نشانه های اعتقاد عمیق فارابی به تصوف کاملاً مشهود است. ابن سینا نیز که بیشتر به عنوان طبیب و فیلسوف اشتهار دارد عمیقاً به عرفان دلبستگی داشت. *نمط نهم از اشارات و تنبیهات* او با عنوان «در مقامات عارفان» یکی از مهم ترین آثار موجود در دفاع از عرفان است. در سرزمین های غربی امپراطوری اسلامی فیلسوفان عارفی چون ابن حزم، ابن باجه و ابن طفیل و در قلمرو شرقی این امپراطوری چهره های درخشانی چون شیخ شهاب الدین سهروردی که در او فلسفه عمیقاً با عرفان پیوند یافته، و نیز متفکرانی چون محمد شهرزوری، قطب الدین شیرازی، ابن ترکه اصفهانی، خواجه نصیر طوسی، افضل الدین کاشانی، جلال الدین دوانی و بعدها میرداماد و ملاصدرا، عبدالرزاق کاشانی و ملامحسن فیض کاشانی نمایندگان برجسته پیوند میان فلسفه و عرفان اند. این ارتباط در قرن حاضر نیز در وجود فلاسفه عارفی چون علامه طباطبائی، سید کاظم عصار، میرزا مهدی آشتیانی و مهدی الهی قمشه ای و نیز خود سیدحسین نصر به خوبی متبلور است. این روند نه فقط در ایران بلکه در شبه قاره هند، دنیای عرب و امپراطوری عثمانی نیز کاملاً قابل رویت است.

زندگی کوتاه اما پُر بار *عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ هـ.ق)* موضوع مقاله ای است که توسط دکتر حمید دباشی به این مجموعه ارائه شده است و اطلاعات جدید و جالبی درباره این متفکر شهید به دست می دهد. دباشی به درستی معتقد است که برای درک جزئیات ناشناخته زندگی، افکار و به خصوص علل شهادت نابهنگام *عین القضاة* باید اوضاع سیاسی و فکری زمان وی را شناخت. در بررسی و شناخت این شرایط است که چهره *عین القضاة* به عنوان یک عنصر مذهبی، معترض، فقیه، فیلسوف و بالاخره صوفی و عارف پدیدار می شود. دباشی به اختصار اما به دقت شرایط اجتماعی و سیاسی زمان را تصویر کرده و

تأثیر آن را در سرنوشت عین القضاة نشان داده است. خواندنی تر از این بحث بخشی است که به بررسی آثار و نوشته های شهید همدانی اختصاص دارد. دباشی با حوصله و دقت تمام به معرفی آثار مهم عین القضاة، به ویژه *زبدة الحقایق* که درباره ذات و صفات الهی و ماهیت نبوت است، *غایة البحث عن معانی البعث* که به تحلیل مفهوم نبوت اختصاص دارد، *مکتوبات* و نیز رساله *تمهیدات* درباره عرفان و مسائل عرفانی و بالاخره *شکوی الغرائب* که عین القضاة در زندان بغداد در دفاع از خود نوشته، پرداخته و الحق با موشکافی نکات تازه ای از زوایای افکار شیخ را روشن کرده است. به گفته دباشی، از تمام این آثار شیخ آنچه بیش از همه خشم و مخالفت دو کانون قدرت، یعنی دستگاه روحانیت و حکومت، رابرانگیخت رساله *تمهیدات* و بویژه تمهید دهم است که با تفسیر آیه «الله نور السموات والارض، سوره نور، آیه ۳۵» شروع می شود. عین القضاة دستگیر و زندانی شد و در محبس بود که رساله *شکوی الغرائب* را نوشت. چندی بعد از بغداد به همدان آورده شد و در مقابل همان مدرسه ای که در آن تدریس می کرد به قتل رسید. مقاله دباشی طولانی ترین و یکی از بهترین مقالات این مجموعه است. از او دو مقاله دیگر در این مجموعه می خوانیم که یکی درباره زندگی و افکار خواجه نصیرالدین طوسی و دیگری درباره میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان است. هر دو مقاله مانند مقاله عین القضاة طولانی، جامع و بسیار غنی است اما متأسفانه به علت محدود بودن این صفحات بررسی آنان میسر نیست. برخلاف نوشته های دیگر دکتر دباشی، نثر این هر سه مقاله بسیار روان و به دور از پیچیدگی های غیر ضروری است. تقریباً یک نسل بعد از شهید همدانی، متفکر ایرانی دیگری قدم به عرصه حیات فکری و فلسفی دنیای اسلام نهاد که او را با عنوان شیخ اشراق می شناسیم. اما او نیز همانند عین القضاة نهایتاً قربانی تازگی و اصالت افکار خویش شد. جالب است که اتهاماتی که به شیخ شهاب الدین می زدند شبیه همان اتهاماتی بود که عین القضاة را قربانی کرد. او نیز هدف برجسب هائی چون بدعت، کفر و فساد در دین گردید. در مقاله ای که به زندگی و آثار و افکار شیخ شهاب الدین اختصاص دارد دکتر حسین ضیائی به بحث درباره مکتب اشراق می پردازد و بویژه برخورد شرق شناسان را با مکتب اشراق مورد انتقاد قرار می دهد. به اعتقاد وی اینکه شرق شناسان حکمت اشراق را مکتب جدیدی نمی دانند و آنرا ادامه طبیعی حکمت شرقی و مشائی ابن سینا تلقی می کنند درست نیست. به نظر دکتر ضیائی، فلسفه اشراق مکتبی است مستقل و متمایز که سهروردی برای اجتناب از تناقضات منطقی و ماورای



طبیعی فلاسفه مشائی هم عصر خود آنرا تدوین نمود. گرچه سهروردی از آثار ابن سینا و شیوه تفکر او آگاه و از وی متأثر بود، اما تنها با این استدلال نمی‌توان حکمت اشراق و به خصوص منشاء آنرا به ابن سینا نسبت داد، زیرا که سهروردی اصطلاحات، شیوه، و منابع ابن سینا را منشا و اساس کار خود قرار نداده بلکه از منابع دیگری سود جسته است. هرچند نفوذ فکری ابن سینا در تفکر سهروردی کاملاً مشهود است، اما، آن چنانکه دکتر ضیائی نتیجه می‌گیرد، تدوین حکمت اشراق عمده‌تر اوش ذهنی خود اوست.

مقاله دیگر دکتر ضیائی در این مجموعه به سیر تحول فلسفه اشراق بعد از وفات سهروردی اختصاص دارد و از مطالعه آن نفوذ شیخ اشراق برمتفکران پس از او به‌ویژه میرداماد و ملاصدرا کاملاً آشکار می‌شود. شیوه استدلال و نگارش دکتر ضیائی در این دو مقاله محکم، روان و عالمانه است. از او مقاله دیگری نیز در این مجموعه درباره زندگی و افکار ملاصدرا می‌خوانیم که هرچند کوتاه ولی بسیار خواندنی است. مقاله مفصل‌تر درباره ابن حکیم مسلمان را دکتر نصر به این مجموعه اضافه کرده و در آن با تفصیل بیشتری به اجزاء تفکر ملاصدرا به‌ویژه مفهوم وجود، حرکت جوهریه، خلقت عالم، اتحاد عاقل و معقول و دیگر اصول افکار ملاصدرا پرداخته‌اند.

در این مجموعه از دکتر ویلیام چیتیک دو مقاله می‌خوانیم که در آنها به ترسیم چهره شیخ اکبر به عنوان یک فیلسوف پرداخته است. به گفته چیتیک این‌که بتوان ابن‌العربی را فیلسوف خواند یا خیر دقیقاً به تعریف مفهوم فلسفه بستگی دارد. اگر از فلسفه مراد مکتب فلسفی خاصی باشد در آن صورت نمی‌توان شیخ اکبر را فیلسوف دانست، اما اگر مراد معنی وسیع و عقلی فلسفه باشد در آن صورت ابن‌العربی فیلسوفی کامل است. با این تعریف نویسنده به بررسی نظریات فلسفی شیخ محی‌الدین می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که بنیاد تفکر فلسفی ابن‌العربی را باید نه در سنت فلسفی یونان، بلکه در کشف و شهود جستجو نمود. چیتیک سه زمینه اساسی میراث ابن‌عربی یعنی نظریه وحدت وجود، عالم خیال و بالاخره انسان کامل را نیز به اختصار برمی‌رسد.

مقاله دوم چیتیک به میراث شیخ اکبر اختصاص دارد که توسط شاگردان او و بطور عمده صدرالدین قونوی، عقیف‌الدین تلمسانی، سعدالدین فرغانی و فخرالدین عراقی تدوین گردید یا ادامه یافت. این متفکران بویژه نقش مهمی در معرفی آثار و افکار ابن‌العربی به دنیای فارسی زبان آن روز ایفا کردند. از شخصیت‌های علمی دیگری که در این زمینه فعالیت داشتند، دکتر چیتیک از

سعدالدین حمویه، عزیزالدین نسفی، اوحدالدین بیلانی شیرازی، شیخ محب الله مبارز و عبدالرزاق کاشانی نام می برد. با فعالیت های اینان و تفاسیری که بر آثار شیخ اکبر بویژه بر *فصوص الحکم* نگاشتند ابن العربی به قلمرو شرقی امپراطوری اسلامی و نیز به شبه قاره هند معرفی شد. در نتیجه کمتر متفکری را در این قلمرو بعد از صدرالدین قونوی می توان یافت که به نحوی از انحاء از افکار شیخ اکبر متأثر نشده باشد. با این حال چیتیک هشدار می دهد که در اطلاق عنوان "مکتب" به میراث ابن العربی باید دقت و احتیاط به خرج داد زیرا وی طریقت یا مذهب خاصی تأسیس نکرد، تشکیلات صوفیانه نداشت و هیچ یک از طرُق مهم تصوف از او به عنوان شیخ خود یاد نمی کند. آنچه به عنوان "مکتب" ابن العربی شهرت یافته در واقع پرورده شاگردان شیخ است که بعد از وفات او مدون گردید.

از مقالات دیگر مجلد اول که به بررسی میراث ایران در فلسفه اسلامی پرداخته است می توان به مقاله ای از رحیم الدین کمال و سلیم کمال، و نیز مقاله ای به قلم یحیی کوپر (Yahya Cooper) درباره سیر فلسفه اسلامی، در فاصله ۳۰۰ ساله بعد از فوت خواجه نصیرطوسی (۶۷۲ هـ/۱۳۷۴ م) تا دوران تأسیس حکومت صفوی و آغاز مکتب اصفهان، اشاره کرد. بخش ششم و پایانی این مجلد به سنت فلسفه یهود در قلمرو اسلامی اختصاص دارد و منعکس کننده فعل و انفعالات فکری میان فلسفه یهود و اسلامی است. این بخش نه فقط از لحاظ تاریخ تفکر مذاهب اهمیت دارد بلکه از زاویه مطالعات تطبیقی نیز بسیار جالب است. از مقالات خواندنی و مهم این قسمت مقاله پل فنتون (Paul Fenton) با عنوان «تصوف و یهودیت» است.

مجلد دوم تاریخ فلسفه اسلامی شامل ۵ بخش و ۲۵ مقاله است. مطالب مورد بحث در این مجلد نیز، همچون مجلد اول بسیار گسترده است و از ماوراءالطبیعه تا منطق، از فلسفه سیاسی و ادبیات تا تصوف و اخلاق را در برمی گیرد. از بحث های نظری جالب این مجلد مقاله هانس دیبر (Hans Daiber) درباره فلسفه سیاسی است. مقالات دیگر به سیر فلسفه اسلامی از دنیای عرب تا ایران و از هند و ترکیه تا روسیه و آسیای میانه و جنوب شرقی اختصاص دارد و معرفت روح جهانی تفکر اسلامی بویژه در قالب عرفان و فلسفه است.

هانس دیبر در مقاله خود به بررسی مسئله مشروعیت رهبری در اسلام می پردازد. به گفته وی فلسفه سیاسی در اسلام با پیغمبر آغاز شد که علاوه بر مقام نبوت مقام رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشت. مشروعیت



مقام رهبری پیامبر البته ناشی از مقام او به عنوان رسول خدا و حامل وحی الهی است و بی‌نیاز از تأیید است. اما منازعه بر سر جانشینی پیامبر در حقیقت نقطه شروع فلسفه‌مدون سیاسی دوردنیای اسلام است. در میان نخستین نظریه‌پردازان فلسفه سیاسی اسلامی، دبیر از متفکر معروف ایرانی ابن مقفع نام می‌برد که با الهام از عقاید ایران قبل از اسلام و نیز میراث فکری شبه قاره هند با خلق آثاری چون کتاب *ادب الکبیر و رساله فی الشهاده* و نیز ترجمه *کلیله و دمنه* به زبان فارسی راهگشای تفکر سیاسی در جهان اسلام گردید. هرچند ترجمه آثار یونانی به عربی نقش مهمتی در شکل دادن به تفکر سیاسی و اخلاق در جهان اسلام ایفاء نمود اما به نظر می‌رسد که دبیر بیش از حد لازم به نفوذ میراث یونان در این زمینه بها داده است. چه، متفکرین اسلامی با اشراف و بهره‌گیری از تفکر یونانی اما اساساً با تکیه بر تفکر اسلامی از همان قرن اول هجری بحث و اندیشه درباره سیاست و رهبری را آغاز کرده بودند. می‌توان استدلال کرد که بحث درباره امامت توسط شیعیان و معتزله از قرن دوم هجری و بالاخره اشاعره از قرن چهارم به بعد نقش مهمتری از تفکر یونانی در تعریف و تبیین مقام رهبری و مسئله مشروعیت آن، امام و وظایف و مسئولیت‌های وی در جامعه اسلامی ایفا نمود. این روند را نه الزاماً و تنها نتیجه نفوذ تفکر یونان، بلکه باید در عین حال ناشی از نیازهای جامعه اسلامی برای یافتن پاسخ مناسب اسلامی به مسائلی چون قدرت، مشروعیت و رهبری دانست.

از بخش‌های جالب مقاله دبیر بررسی تقسیمات طبقاتی جامعه از دیدگاه متفکرین اسلامی است. به گفته وی ابوحاتم رازی جامعه را به "عالمان" و "متعلمان"، و در نتیجه به رهبران و پیروان تقسیم بندی می‌کند. بنا به تفاوت ظرفیت شعور و علم در میان افراد جامعه، هر جامعه‌ای نیاز به رهبری دارد و افراد جامعه ملزم به اطاعت از رهبرند. پیامبر رهبر عالی جامعه اسلامی است اما در غیاب وی جامعه باید از عالمان دین که مجری اوامر او هستند اطاعت کند. هرکس از اطاعت اوامر پیامبر سرباز زند جاهل است. جاهلان تشنه قدرت و تنعمات دنیوی اند، دنیا را بر دین ترجیح می‌دهند و این تمایلات منشاء جنگ است.

اخوان‌الصفا نیز بر اساس همین معیار جامعه را به "خواص" و "عوام" و طبقه بنیابین این دو، یعنی "متوسطون" تقسیم می‌کنند. اما از آنجا که عقل و شعور ابناء بشر همه یکسان نیست اخوان‌الصفا ۷ طبقه اجتماعی را بر اساس نوع فعالیت اقتصادی نیز مشخص ساخته‌اند. این طبقات عبارتند از صنعتگران، تجار، مهندسان، حاکمان، خدمتکاران، بیکاران و بالاخره عالمان دین. پس از

ذکر جزئیات این طبقه بندی و نیز بررسی نظریات متفکرانی چون ابن مسکویه، ابن طفیل، ابن رشد و ابن سینا و بالاخره ابن خلدون، دبیر چنین نتیجه می‌گیرد که مهم‌ترین ویژگی فلسفه سیاسی اسلامی عام و جهان‌شمول بودن آن است. به این معنی که پیام پیامبر که فلسفه‌ای برای سعادت جامعه انسانی و اصلاح بشر است، در قالب قوانین سیاسی قادر است به حل و فصل امور و مصالح دنیوی جوامع انسانی، و در قالب معنوی و مذهبی به مصالح آخرت آنان بپردازد. صحنه عمل اجتماعی هماهنگی میان این دو وجه را میسر می‌سازد. این مقاله با بهره‌گیری از منابع فارسی یا غیر عربی و به‌ویژه آثار متفکران ایرانی همچون خواجه نصیرطوسی و نظام الملک که هم نظریه پرداز بودند و هم در عرصه سیاست فعال می‌توانست بسیار غنی‌تر از این که هست باشد.

بخش نهم مجلد دوم حاوی مقالاتی است درباره سیر تمدن و فلسفه اسلامی در عصر حاضر. حافظ غفارخان در مقاله خود نشان می‌دهد که با وجود قدرت و نفوذ عمیق مذاهب بودائی و هندو در شبه قاره هند، تمدن اسلامی به علت محتوای غنی آن به آسانی موفق به رویارویی با آن دو تمدن بزرگ شد و توانست جای خود را در این شبه قاره باز کند. رویارویی تمدن و معارف اسلامی با عقاید و مذاهب محلی هند موجب پیدایش مکتب فلسفی-مذهبی معتبری گردید که می‌توان آنرا مکتب اسلامی هند خواند. بسیاری از پیشگامان این مکتب، از جمله میر فتحعلی شیرازی که به امر اکبر شاه مأمور اصلاحات علمی و آموزشی در هند شد و خدمات ذیقیمتی در این زمینه نمود، ایرانی بودند. وی بسیاری از آثار متفکرین ایرانی را به مدارس جدید هند معرفی نمود. به نظر غفارخان نفوذ و گسترش تمدن و تفکر اسلامی در هند را باید در چهار عامل عمده جستجو کرد. نخست سیر تدریجی و آرام راه یابی اسلام به این منطقه است. دودیدگر، انتقال معارف اسلامی از طریق ایران و به وسیله متفکران ایرانی است. عامل سوم سهم مشترک علما و عرفا در انتقال و تحکیم فلسفه و عرفان اسلامی در شبه قاره است. و بالاخره عامل چهارم نقش حکومت مغولان هند در حمایت از علماء و فلاسفه است که به ظهور عرفا و متفکرانی چون شیخ احمد سرهندی، ملا عبدالحکیم سیالکوتی، میرزا محمدتقی هروی، و بالاخره شاه نعمت‌الله ولی انجامید. مقاله محمّد آیدین درباره سیر علوم و فلسفه اسلامی در امپراطوری عثمانی و ترکیه نوین متأسفانه بسیار کوتاه است و عمده به فعالیت‌های اختصاص دارد که از زمان سلطان محمد فاتح توسط فیلسوفانی چون مصلح الدین حوجازاده (حاجی زاده) و دانشمند ایرانی علاء الدین علی طوسی در زمینه بررسی و نقد



آثار امام محمد غزالی بویژه *تهافت الفلاسفه* انجام یافته است. متأسفانه نویسنده یکبار از قرن پانزدهم میلادی به قرن بیستم می‌رسد. جا داشت که در این مقاله جای بیشتری به بررسی سیر فلسفه و عرفان در قلمرو مهمی چون امپراطوری عثمانی اختصاص می‌یافت. چه، منطقه آناتولی، در دورانی که بیشتر سرزمین‌های اسلامی قلمرو تاخت و تاز مغولان و تیموریان شده بود، و به‌ویژه پس از سقوط بغداد در ۱۲۵۸ میلادی، به‌شکرانه امنیتی که نخست توسط سلاجقه روم و سپس آل‌عثمان بر آن حکمفرما بود، نقش بسیار مهمی در حفظ میراث علمی اسلام بویژه در زمینه فقه و حقوق ایفاء کرد. آثار حقوقی و بخصوص فتاوی فقها و حقوقدانانی چون ابوالسعود، جلال‌الدین علی افندی، رسالاتی چون *عقیده الصوفیه* اثر سعدالدین مستقیم زاده، *رساله فی التصوف* نوشته نیازی، *منهاج الفقرا* اثر اسماعیل الانقروی، بالاخره رساله طریقت نامه نوشته علی کستمانلی و آثار متعدد دیگر مهم تر از آنند که در چنین تحقیقی بتوان از آنان غفلت نمود.

در آسیای جنوب شرقی برخلاف ایران و مصر تفکر فلسفی به معنی خاص کلمه گسترش نیافت. در این منطقه و بویژه در مالزی اسلام بطور عمده از طریق تصوف راه پیدا کرد و آثار صوفیانه به آنجا بیشتر از طریق ترجمه رسید. زیلان موریس از کتاب *تاج السلاطین، شرح عقاید النسیفه* اثر سعدالدین تفتازانی و آثاری چند از امام محمد غزالی نام می‌برد. به نظر موریس دلایل عدم گسترش فلسفه در مالزیار باید در موقعیت ویژه این منطقه، طبیعت مردم آن و نیز در نوع تماس و روابط آن با دیگر کشورهای اسلامی و نیز با شبه قاره هند جستجو کرد.

در روسیه تا قبل از انقلاب اکتبر مطالعات مربوط به اسلام بیشتر در چهارچوب زبانشناسی، ادبیات، و گاه تاریخ صورت می‌گرفت و توجه چندانی به فلسفه نمی‌شد. بعد از انقلاب نیز به علت ماهیت ایدئولوژیک نظام جدید به فلسفه به صورت تضاد میان ماتریالیسم (ماده گرایی) و ایده آلیسم (آرمان گرایی) نگریسته میشد و به همین دلیل اعتباری حتی کمتر از گذشته داشت. با این وجود، به اعتقاد الکساندر کنیش (Alcxander Knysh) آثار معدودی که درباره متفکرین مسلمانی چون فارابی، ابن سینا و ابوریحان بیرونی به‌وسیله استادان روسی مانند آرتور ساکادیف، گرگوریان و چند تن دیگر انتشار یافته ابعاد تازه‌ای از زندگی و افکار این فلاسفه مسلمان را ارائه می‌دهد. شاید در آینده آثار با ارزشی از این منطقه مخصوصاً از جمهوری‌های مسلمان به دنیای فلسفه ارائه شود، به‌ویژه اگر جستجو برای یافتن نسخ خطی ادامه یابد و به پیدا شدن آثار کمیاب و احتمالاً گمشده نیز بیانجامد.

در ایران مطالعات فلسفی پس از دوّمین دوران شکوفائی اش در عصر صفویه، در طول سلطنت زندیه و افشاریه دچار رکود گردید. انا در عصر قاجار چهره‌های برجسته ای چون حاج ملاّ هادی سبزواری، ملاّ علی نوری، ملاّ اسمعیل خواجویی، ملاّ علی زنوزی، میرزا طاهر تنکابنی، حاج میرزا حسن جلوه و میرزا مهدی آشتیانی به احیاء مطالعات فلسفی در ایران پرداختند و با آغاز قرن ۱۴هـ/۲۰ میلادی به تدریج تهران جای اصفهان را به عنوان مرکز عمده مطالعه فلسفه گرفت. مقاله دکتر مهدی امین رضوی به مطالعه تحولات و سیر فلسفه در ایران طی دو قرن اخیر اختصاص دارد. در این مقاله با آثار و افکار فلاسفه ایرانی که به ویژه در میان دیگر روشنفکران ایرانی کمتر شناخته شده اند، بیشتر آشنا می‌شویم. امین رضوی از مرحوم سید محمد کاظم عصار، جلال الدین آشتیانی و علامه محمّد حسین طباطبائی به عنوان برجسته ترین نمایندگان این نسل از فلاسفه مسلمان ایرانی یاد می‌کند. اهمیت فعالیت ها و میراث علمی این گروه از فلاسفه ایرانی، علاوه بر آثار مکتوبشان، در تربیت شاگردان برجسته ای است که تداوم مطالعات فلسفی را در ایران تا به امروز تضمین نموده اند. بارزترین ویژگی این شاگردان که امروز خود از پیشگامان احیاء و ترویج فلسفه اسلامی ایران در سطح جهانی شده اند تسلط آنان هم بر فلسفه اسلامی و هم بر فلسفه و تفکر غرب است. در صدر آنان سید حسین نصر قرار دارد که در وجودش شرق و غرب به هم می‌پیوندد. اوسازنده ترین نقش را در احیاء و نیز شناساندن میراث فرهنگی و اسلامی ایران ایفاء کرده، پاسخ فلسفی و عملی به نیازهای امروزی جامعه بشری را از دیدگاه اسلامی ارائه داده و در همان حال از راه تأسیس مراکز تحقیقی در سراسر دنیا به معرفی و تحکیم پیوندهای میان تفکر شرق و غرب کوشیده است. مقاله امین رضوی هرچند بطور خلاصه، خدمات این نسل از متفکران ایرانی را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که تفکر فلسفی اسلامی در بستر تاریخی دو قرن اخیر در ایران چه ویژگی‌هایی داشته است. هرچند ویراستاران این مجموعه به فروتنی می‌گویند که اثر مزبور کامل نیست، با این حال باید آن را کاملترین و جامع ترین مجموعه ای دانست که تاکنون در زمینه فلسفه اسلامی به زبان انگلیسی به چاپ رسیده است. اهمیت خاص این مجموعه مرهون چند عامل است. نخست آن که در بسیاری از نوشته‌های آن نظریات جدیدی در مورد مسائل مورد بحث ارائه شده است (به خصوص در مقالات پروفسور نصر، دباشی، ضیائی و امین رضوی). برخلاف بیشتر آثار موجود درباره فلسفه اسلامی و به عنوان مثال دو کتاب مهم ماجد فخری که



براساس منابع عربی قرار دارد، نویسندگان مقالات این مجموعه علاوه بر منابع عربی، از منابع فارسی، ترکی، اردو و نیز زبان های اروپائی استفاده کرده اند. افزون بر این، برخلاف بیشتر آثار مشابه که خود را عمدتاً به بررسی فلسفه نظری و اخلاق محدود کرده اند، مقالات این کتاب به اخلاق عملی، فقه، حقوق، ادبیات و عرفان و نیز ارتباط تنگاتنگ آنان با فلسفه نیز پرداخته اند و هریک از این مقولات را در چهارچوب خاص جغرافیائی، تاریخی و فرهنگی مورد مطالعه قرار داده اند. دستاورد مهم دیگر این مجموعه علاوه بر نشان دادن وسعت دامنه جغرافیائی تفکر اسلامی، این است که با تأکید بر تداوم فلسفه و مطالعات فلسفی در جهان اسلام از آغاز تا به امروز به این نظریه غالب که مرگ ابن رشد را پایان فلسفه اسلامی می‌انگارد قلم بطلان کشیده. شاید مهم ترین ویژگی این مجموعه این است که بیشتر نویسندگان مقالات نه از بیرون و با دیدگاه غربی، بلکه از درون دنیای اسلام و با دیدگاه اسلامی به مسائل مورد بحث خود پرداخته‌اند و در نتیجه تصویری که از هر موضوع فلسفی ارائه شده تصویری درونی است.

البته مانند بیشتر آثاری که از مجموعه مقالات تشکیل می‌شود، نوشته ها و فصول مختلف این کتاب نیز همه یک دست و از نظر ارزش علمی و عمق تحقیق در یک سطح نیستند. این اختلاف تنها منعکس کننده سوابق و تجربیات علمی نویسندگان مقالات است که در سطوح مختلف علمی و سنی قرار دارند. شاید خلاصه کردن بیش از حد بعضی از مقاله ها به کیفیت آنان لطمه زده باشد. اِتّادقت و مهارت ویراستاران در ترتیب موضوعات، بهم بافتن بخش ها و موضوعات مختلف و یک دست کردن مقالات تا حد ممکن، در خور ستایش است.

به سخن دیگر، این مجموعه بسیاری از کاستی های موجود در منابع دیگر از این نوع را جبران می‌کند و همانند بسیاری دیگر از آثار پروفیسور نصر راهگشای تحقیقات بیشتری در آینده خواهد بود. چه در این اثر نه تنها جهانی بودن میراث تفکر اسلامی بنحو بارزی برجسته شده بلکه درعین حال بر لزوم تحقیق و ادامه مطالعات فلسفی، به خصوص در دوران هایی چون قرن هفتم تا سیزدهم هجری در ایران، امپراطوری عثمانی و شبه قاره هند تأکید شده و نیز ضرورت بررسی ابعاد ناشناخته ای از فلسفه اسلامی از قبیل فلسفه هنر، فلسفه معماری، موسیقی و تاریخ بیش از پیش روشن گردیده است. دور نیست که این مجموعه جای خود را به عنوان مرجعی معتبر در میان آثاری که طی چند دهه گذشته درباره فلسفه و تفکر اسلامی به چاپ رسیده باز نماید.

## مازیار بهروز\*

## ایران و دنیای اسلام

Nikki R. Keddie

*Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*

New York, New York University Press, 1995

303 p.

تاریخ مردم ایران به عنوان کشوری با قدمت تاریخی و واقع شده در یکی از مناطق مهم جهان همواره مورد توجه دانش پژوهان آمریکا بوده است. یک دلیل این توجه می تواند قدمت و تداوم ایران به عنوان یک موجودیت جغرافیایی و فرهنگی باشد. بی شک دلیل دیگر این توجه موقعیت سوق جیشی این کشور در خاور میانه است. مهم ترین دلیل، اما، شاید این واقعیت باشد که مردم ایران در قرن حاضر دست به دو انقلاب فراگیر و چندین جنبش مردمی بزرگ زده اند. این واقعیت که دو انقلاب ایران در قرن بیستم دارای دو برنامه اجتماعی متفاوت بوده اند فقط براهمیت آنان افزوده و نیاز به بررسی آنان را دو چندان نموده است. افزون براین، جنبش اسلامی در خاورمیانه (آنچه جراید غرب آن را بنیادگرایی اسلامی می خوانند و شاید نام صحیح تر آن اسلام سیاسی باشد) پس از جنگ جهانی دوم تا حدود زیادی نیروی محرکه، و شاید بخشی از هویت بازیافته خود، را مدیون انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ در ایران است. عوامل بالا مکان ویژه ای برای ایران در جهان اسلام فراهم آورده است. به همین دلیل دو دهه گذشته شاهد انتشار شماری بسیار مقاله و کتاب پیرامون تاریخ، سیاست، فرهنگ، ادب و مردم شناسی مردم ایران بوده است.

\* استاد مدعو در بخش تاریخ دانشگاه کالیفرنیا در برکلی.



کتاب مورد نقد به نگارش یکی از شناخته شده ترین ایرانشناسان آمریکا است و مجموعه ای است از نوشته های خانم نیکی آر. کدی پیرامون جنبه های مختلف تاریخ جدید ایران و مقایسه ی آن با جهان اسلام. این کتاب، که به دانشجویان مؤلف در رشته دکتری تاریخ تقدیم شده، حاوی یک مقدمه و پانزده بخش است.

بخش اول کتاب نگاهی کلی دارد به مقوله پیش بینی انقلاب به شکل عام و احتمال پیش بینی انقلاب ایران بطور خاص. در اینجا نگارنده با استفاده از نظریه شورییدگی (Chaos Theory) که در علوم دقیقه کاربردهایی دارد، می کوشد به بحث در باره امکان پیش بینی انقلاب به طور عام دامن زند (ص ۱۶). بنابراین نظریه، رویدادهای کوچک، و در نگاه اول شاید ناچیز، می تواند در روند تحول باعث تغییراتی عظیم شوند. ولی تحولات عظیم را نمی توان با شناخت اتفاقات کوچک و ناچیز از قبل تشخیص داد. طرفداران نظریه شورییدگی با استفاده از مثال بال زدن پروانه در یک نقطه و امکان ایجاد طوفان در نقطه ای دیگر نتیجه گیری می کنند که به عنوان مثال نمی توان وضع هوا را در دوره ای دراز پیش بینی کرد (ص ۱۶). نگارنده کتاب با استفاده از این نظریه نتیجه گیری می کند که انقلاب ایران را نمی شد به طور مشخص پیش بینی کرد ولی می توان به علل آن، از جمله برخی از سیاست های محمدرضاشاه، پی برد. نکته جالب دیگری که نویسنده در این فصل آورده دیدگاهی فلسفی در باره وقوع رخدادهای تاریخی است. به نظر وی رخدادهای تاریخی فقط به همان شکلی که اتفاق افتاده اند می توانستند اتفاق بیفتند و نه به شکل دیگری.

بخش دیگری از این مجموعه که پُر اهمیت جلوه می کند درباره دلایل انقلابی بودن جامعه ایران است. نگارنده معتقد است که شکل گیری دو انقلاب توده ای و چند جنبش مردمی، از جمله نهضت ملی کردن نفت، در ایران قرن بیستم ایران را، در مقایسه با سایر جوامع خاورمیانه و مسلمان، در وضعیت ویژه و متفاوتی قرار می دهد. این تفاوت را میان ایران و بسیاری از کشورهای جهان سوم نیز می توان مشاهده کرد (صص ۶۱-۶۰). با بررسی و یافتن علل انقلابی بودن ایران نه تنها می توان جامعه ایران را در مقایسه با دیگر جوامع خاورمیانه بهتر شناخت، بلکه می توان ساختارهای درونی حرکت های انقلابی در ایران را مشخص نمود. این مهم شاید بتواند در طرح کلی خطوط تحول جامعه ایران در قرن آینده راهگشا باشد.

تحلیل نگارنده از دلایل انقلابی بودن ایران شامل بخشی مفصل است و

بررسی مفصل آن از خوصلة این بررسی بیرون. اما دو عامل در تحلیل نگارنده بسیار مهم جلوه می کند. اول عامل فرهنگی است که به نظر از ویژگی های ایرانیان می نماید. نگارنده می نویسد که پرداختن به این عامل بسیار مشکل است هم از نظر مشخص کردن مقوله عامل فرهنگی و هم اثبات ادعا. به نظر او، فرهنگ ایرانی دارای چند ویژگی است از جمله دیدگاه دوگانه به جهان. کدی این دیدگاه را دیدگاه نیکی-بدی، یا خیر-شر، نام می نهد و ریشه آن را در گذشته زردشتی و مانوی ایران می داند که به دوران اسلام و زمان حاضر نیز کشانده شده است. این دیدگاه دوگانه فرهنگی جهان را به دو بخش نیک و بد تقسیم می کند. براساس این تقسیم بندی است که سیاست ها و رفتارهای جامعه تنظیم می شود (ص ۶۳). به سخن دیگر، به نظر نگارنده گرایش فرهنگی ایرانیان به تقسیم واقعیات به سیاه و سپید خود عاملی است که در صورت به وجود آمدن شرایط عینی انقلاب، حاملین دیدگاه را زودتر به عمل انقلابی می کشاند.

عامل دوم روحانیت شیعه، رابطه‌ی آن با بازار و بالاخره نقش تجار بازار در ایران است. کدی معتقد است که طبقه بازاری و قشر روحانیت در همه جنبش های اخیر ایران، از نهضت تنباکو تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷، نقش داشته اند. در شناخت این عامل وی، در چند فصل، نخست به نقش خاص روحانیت شیعه در ایران اشاره می کند. روحانیت شیعه، برخلاف روحانیت اهل تسنن، استقلال خود را در طول تاریخ در برابر دولت حفظ کرده است. با حفظ این استقلال و ایجاد رابطه نزدیک با تجار بازار، روحانیت شیعه توانسته است به شکل تعیین کننده ای در امور سیاسی دخالت کند. از طرف دیگر، این فرض که تجار مسلمان در ایران از لحاظ اقتصادی دارای رشد بیشتر و از لحاظ اجتماعی مستقل از دولت و در ارتباط نزدیک با علمای شیعه بوده اند درست به نظر می آید (ص ۶۷). بنابراین، با شناخت روند تحول بازار، به عنوان قطب اقتصادی تحولات اخیر ایران، و روند تحول علمای شیعه، به عنوان بخشی از قطب سیاسی تحولات اخیر ایران، می توان به بخشی از عوامل انقلابی بودن ایران پی برد.

خواننده ممکن است بخش هایی از کتاب حاضر را تکراری بداند. اما این ضعف از ارزش مجموعه نمی کاهد زیرا بی شک ارمغانی لازم و مفید به علاقمندان و پژوهشگران تاریخ جدید ایران است.



## عطا آیتی\*

## خمسه نظامی

Francis Richard

*Les cinq poemes de Nezami, chef- d' oeuvre persane du XVIIe siècle*

Preface de Jean Favier

Editions Anthese, 1995

کتابخانه ملی فرانسه، با کمک مالی اتحادیه اروپا، از سال ۱۹۸۵ میلادی هر سال یک نسخه خطی مصوّر به بازار کتاب عرضه می کند. برای سال ۱۹۹۵ این کتابخانه نسخه خطی و مصوّر بسیار زیبایی از *خمسه نظامی* را انتخاب و منتشر کرده است. این اثر در دوره صفویه به خط عبدالله جبار اصفهانی خوشنویسی شده و مزین به ۳۴ تصویر نفیس است. فرانسیس ریشار، کتابدار کتابخانه ملی فرانسه و مسئول نسخه های خطی خاورمیانه که دفتر پنجم *خمسه نظامی* را به فرانسه برگردانده براین باور است که این اثر را باید یکی از بهترین نسخه های خطی موجود در کتابخانه ملی فرانسه به شمار آورد.

مترجم ابتدا ضمن شرح اوضاع سیاسی، هنری و ادبی ایران در عهد سلطنت شاه عباس کبیر به معرفی نظامی گنجوی و جایگاه رفیع *خمسه نظامی* در ادبیات کلاسیک ایران می پردازد و آنگاه در باره هریک از دفترهای پنجگانه این شاهکار به اجمال سخن می گوید: «مخزن الاسرار» که حاوی پند و اندرز برای شاهان است؛ دیوان عاشقانه زیبا و ظریف «خسرو و شیرین»؛ دیوان جهان شمول «لیلی و مجنون»؛ دیوان «هفت پیکر» که شاهکار نظامی و یکی از دشوارترین متون ادب فارسی است؛ و سرانجام «اسکندرنامه» که منشائی یونانی دارد.

\* دانشجوی دوره دکترای جامعه شناسی در فرانسه. برخی از داده های این نوشته بر اساس یک گفتگوی کوتاه با مترجم کتاب است.

در پایان مقدمه، مترجم به تاریخچه نسخه خطی می پردازد و می گوید که این نسخه در سال های ۲۵-۱۶۲۰ میلادی نوشته شده و در کتابخانه ملی فرانسه در اندازه بزرگ به شماره ۱۰۲۹ ثبت گردیده است. کاغذ مورد استفاده در این نسخه، همانند کاغذهای مورد استفاده در قرون ۱۶ و ۱۷ در ایران، از هند وارد می شده است. هرصفحه شامل چهار ستون، ۲۰ خط و دارای ۸۰ مصرع است و عنوان در کادری کوچک با زمینه زرین نوشته شده. خوشنویسی (خطاطی) متن به سبک نستعلیق و یک درمیان سفید، آبی، قرمز، بنفش و سبز است. سرلوحه مذهب شده در آغاز هر دفتر یادآور سبک خراسان قرن ۱۶ میلادی است و احتمالاً توسط یک تذهیب کار اصفهانی انجام گرفته.

خطاطی متن از عبدالله جبار اصفهانی است که تاریخ تولد و مرگ وی مشخص نیست. مسلم آن است که وی بین سالهای ۱۶۳۱ تا ۱۶۵۴ میلادی می زیسته و یکی از پرکارترین خوشنویسان و خطاطان عصر شاه عباس بزرگ بوده و در کتابخانه سلطنتی به کارهای هنری اشتغال داشته است. جبار اصفهانی را شاگرد خوشنویس بزرگ عصر صفویه، میرعماد حسینی می دانند. از این خوشنویس در حدود ۱۳ نسخه خطی معروف بر جای مانده اما در هیچ یک از آن ها محل رونوشت درج نشده است. وی بیشتر عمر را در اصفهان می زیسته و در همان جا نیز درگذشته است.

خوشنویسی هر دفتر در حدود یک سال به طول انجامیده و مجموعه دیوان در ظرف پنج سال، از ۱۰۲۹ تا ۱۰۳۴ هجری، به پایان رسیده. به استثنای دو بخش دیوان که در خراسان خطاطی شده رونویسی دیگر بخش ها در شهر اصفهان صورت گرفته. تصاویر اغلب همگن اند بطوری که می توان آنها را به یک نقاش نسبت داد. اما امضای دو صورت در میان آن ها امضای هنرمندی به نام حیدرعلی قلی نقاش است که درباره زندگی و فعالیت های هنری وی اطلاعی در دست نیست. به نظر می رسد که وی شاگرد هنرمندان دربار صفویه نظیر رضا عباسی بوده است و شاید هم در اواخر سلطنت شاه طهماسب در قزوین تعلیم دیده باشد. امضاء وی در دو تصویر نسخه دیده می شود که به ظرافتی خاص بر دیوار ساختمان های خراب نقش بسته است. نخستین امضاء به تاریخ ۱۰۳۲ هجری، یعنی زمانی است که عبدالله جبار اصفهانی در خراسان در حال رونویسی دیوان خسرو و شیرین و لیلی و مجنون بوده است. دومین امضاء حیدرعلی قلی نقاش در پشت تصاویر داستان لیلی (برگ ۱۸۰) در مقبره ای در یک گورستان است. برگ سفید دیوار دست راست تصویر یک



بیت شعر نگارش شده است اما به نام شاعر آن اشاره ای نرفته. در صورتی که بردیوار دست چپ یک مصرع فارسی است، شاید از همان شاعر، با امضای «بنده حقیر حیدرقلی».

در سبک ۳۴ تصویر این نسخه نفوذ نقاش معروف دربار صفویه رضا عباسی را به خوبی می توان دید، به ویژه در سه صحنه معراج حضرت محمد که به سبک نقاشی اصفهان است، یا صحنه چوپانی (برگ ۷۴) که به سبک قرن ۱۶م می ماند. فرش های منقوش در این تصاویر، به رنگ های روشن و جاندار، معرفت فرش های بافته شده در عصر شاه عباس است. معماری ها در تصاویر، از جمله قصر شیرین، با طرح های ساده، نمایانگر سبک معماری های تبریز و شیراز در قرن ۱۶م است. چهره های پادشاهان منقوش در تصاویر حیدرعلی قلی، اکثراً جوان و بی محاسن و یا، در سنین بالا با سبک است. به نظر ریشار نقاشی های این نسخه خطی بسیار جالب اند زیرا شاید آخرین آثار سبک قدیم ایرانی باشند که تا قرن ۱۶ میلادی رواج داشتند و هنوز از "پرسپکتیو" فرنگی متأثر نشده بودند.

صحافی نسخه شماره ۱۰۲۹ توسط محمد صادق، نقاش نامور زمان کریم خان زند، یک قرن بعد از اتمام کتابت، انجام گرفته است. به نظر ریشار این جلد برای منشی نادرشاه تهیه شده است. فعالیت های هنری محمدصادق در زمینه های متنوع انجام گرفته. وی علاوه بر استادی در نقاشی لاک در هنر مینیاتور نیز دست داشته و بین سال های ۱۷۳۰ تا ۱۷۹۰ میلادی آثار خود را قلمی کرده است.

پرسش این است که چه کسی خطاطی و تصویرسازی های این نسخه را سفارش داده است. متأسفانه مهر و نشانی صاحب این نسخه به علت خط خوردگی ناخوانا شده است. به نظر فرانسیس ریشار سفارش دهنده نه شاه عباس کبیر بلکه یکی از والیان او، محب علی سلطان، در پایان حکومت شاه عباس، بوده است، زیرا دو ستون متن مکان نسخه راقریه خانقا در بلاد باغباد تعیین می کند. از طرف دیگر کاتب نام محب علی سلطان را می آورد که ممکن است وی صاحب کتاب باشد. از مسیر تملک این نسخه نیز اطلاع درستی در دست نیست. اما به این می توان مطمئن بود که مهر کوچک مستطیل شکل در برگ ۳۸۶، با تاریخ ۱۱۴۱ هجری، متعلق به میرزا مهدی خان آسترآبادی منشی نادرشاه است که در حدود ۱۷۵۹ میلادی درگذشته. وی صاحب چند اثر، از جمله تاریخ جهانگشای نادری است که توسط سر ویلیام جونز

(Sir William Jones) به فرانسه ترجمه شده و در سال ۱۷۷۰ میلادی درلندن به چاپ رسیده است. ظاهراً میرزا مهدی خان این نسخه را در سال ۱۷۳۹ میلادی از سربازان ایرانی که از هندوستان برمی‌گشته‌اند خریداری کرده است. وارثین پس از مرگ او کتابخانه اش را می‌فروشد. نسخه شماره ۱۰۲۹ در دوران فتحعلی‌شاه به خزانه ایران سپرده می‌شود و سپس سر از کتابخانه محمدشاه قاجار در می‌آورد. در برگ نخست این اثر، یکی از خوش‌نویسان دوران قاجار، به دستور ولیعهد، محمد میرزا، فهرستی نوشته و در آن ادعا کرده است که: «هیچ چشمی چنین کتابی را هرگز به خود ندیده است و خوش‌نویسی این کتاب برابر است با خوش‌نویسی‌های میرعماد معروف عصر صفویه».

سید ولی رضا نصر\*

### چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

Dilip Hiro  
*Dictionary of the Middle East*  
 New York: St. Martin's Press, 1996

این فرهنگنامه یک جلدی مجموعه‌ای است شامل بیش از یک هزار مأخذ درباره تاریخ، اوضاع اجتماعی و اقتصادی، سیاست خارجی، شخصیت‌های مهم، و وقایع سیاسی داخلی کشورهای خاورمیانه. تأکید فرهنگنامه بر دوران حاضر است و توجه آن بیشتر معطوف به مسائل سیاسی منطقه. این فرهنگنامه به قصد رقابت با دانشنامه‌های مفصل و مشهور موجود در باره اسلام، ایران و خاورمیانه تدوین نشده است. هدف اصلی آن بیشتر آن است که در یک مجلد و به گونه‌ای فشرده اطلاعات لازم درباره وقایع و یا شخصیت‌های شناخته شده منطقه را در اختیار محققان قرار دهد. از همین رو، اهمیت آن نه در کیفیت علمی آن بلکه در ارائه داده‌هایی است که می‌تواند برای علاقمندان به مسائل این منطقه جالب

\* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیاگو.



توجه باشد. نویسندگان که پیش از این نیز چند کتاب درباره انقلاب ایران و جنگ ایران و عراق نوشته است توجهی خاص به مآخذ عمده مربوط به ایران دارد.

\*\*\*

T. M. Luhrmann

*The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*  
Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996

این کتاب خواندنی تحولات فکری و عقیدتی جامعه زرتشتیان هند را از دیدگاه مردم شناختی مورد بررسی قرار می دهد. نویسندگان تحقیقات خود را بر پایه مصاحبه های متعدد با اعضای جامعه پارسیان هند و بررسی مآخذ مربوطه در آرشیو حکومت انگلستان در هند قرار داده است. وی بر این نظر است که در دوران حکومت انگلستان پارسیان بمبئی، که مهم ترین و بزرگ ترین بخش جامعه پارسی هند را تشکیل می دادند، به تدریج با موفقیت در امور بازرگانی به صورت یک طبقه اعیان و متنفذ متحد حکومت انگلستان شدند. در طول این تحول، این جامعه موضع فرهنگی خود را تغییر داد و با اتخاذ روش زندگی و فکری انگلیسی مفهوم هویت پارسی را دگرگون ساخت.

به اعتقاد نویسندگان، پارسیان هند، با تکیه بر اعتبار فرهنگ انگلیس، به تدریج خود را جامعه ای برتر شمردند که می توانست همگام با انگلیس هند را بالمالک به سوی پیشرفت و مدرنیته رهنمون شود. نهضت گاندی و بالاخره آزادی هند حقانیت و ارزش بسیاری از روش ها و آرمان های انگلیسی را مورد پرسش قرار داد. افزون بر این، نهضت آزادی هند برای جامعه ای که خود را این چنین با حکومت انگلیس و فرهنگ انگلیس سازگار و همداستان کرده باشد احترامی قائل نبود. در نتیجه، پارسیان هم مقام و موقع اجتماعی خود را از دست دادند و هم اعتقاد به برتری فرهنگی خود را.

در واکنش به این تحولات پارسیان کوشیده اند با تکیه بر موقع والای اجتماعی خود در ایران باستان و دوران حکومت انگلیس خود را تسکین دهند. از همین رو، به تاریخ خود توجه بیشتری مبذول کرده اند تا به مبانی مذهبی زردشتی. آنان به هر حال در روند "انگلیسی" شدن در قرن گذشته و نیز در مسیر حرکت هند به سوی مدرنیته، بسیاری از ویژگی های مذهبی خود را از دست داده اند.

گرچه تأکید پارسیان بر تاریخ خود در تثبیت هویت آنان تاحدی مؤثر بوده است، ولی در هند امروز آنچه می توانست موقع اجتماعی جامعه پارسیان را آستوارتر کند ابعاد بومی کیش زردشتی بود که دیگر در میان این جامعه جایی ندارد. کتاب حاضر نه فقط شامل بحث جامعی در باره جامعه زرتشتیان هند است بلکه بررسی بسیار قابل توجهی است از چگونگی برخورد مردم مشرق زمین با تجدد و استعمار و بهای گزاف قبول بی چون و چرای فرهنگ حکومت استعماری.

\* \* \*

Judith Miller

*God Has Ninety-Nine Names*

New York, Simon and Shuster, 1996

نویسنده این کتاب خبرنگار روزنامه نیویورک تایمز و سالهاست که به بررسی و گزارش مسائل خاورمیانه مشغول بوده است. هدف وی در این کتاب بررسی دلائل ظهور "بنیادگرایی" در کشورهای اسلامی است. کتاب مشتمل بر ده فصل است که هر یک به مسائل یک کشور اختصاص دارد. کشورهای مورد بررسی عبارتند از: مصر، عربستان سعودی، سودان، الجزائر، لیبی، لبنان، سوریه، اردن، اسرائیل و ایران. در هشت کشور (غیر از ایران و سودان) نهضت های اسلام گرا بیرون از عرصه حکومت قرار دارند و نقش مخالف نظام را ایفاء می کنند. نویسنده با تکیه به سابقه خود در منطقه و مصاحبه های متعدد با شخصیت های سیاسی و مردم عادی به این نتیجه رسیده که فقر، رشد سریع جمعیت، و سیاست های نادرست حکومت ها از عوامل اساسی پدیداری گروه های اسلام گرا بوده است. وی استفاده از شکنجه و سرکوبی بی دلیل مخالفان در جامعه و تمویق انتخابات به آینده دور را مورد انتقاد قرار می دهد. ولی هدف غائی نویسنده هشدار به دولتمردان غربی و تشویق آنان به مقاومت در برابر نهضت های اسلامی است. بزرگ ترین کاستی این کتاب آن است که بسیاری از نتیجه گیری های مؤلف پیش از آشنائی با وقایع انجام گرفته و از این رو در بسیاری جاها خود نویسنده نیز نسبت به آنها مطمئن به نظر نمی رسد. البته نحوه تشریح وقایع حاکی از این است که نویسنده هدفی بیش از بررسی و



شناختن مسائل خاور میانه را در سر دارد. عناد وی با فرهنگ اسلامی در منطقه نمایانگر آن هدف است.

فصل کتاب در باره ایران بر اساس سفر نویسنده به آن کشور در سال ۱۹۹۵ است و با تحلیلی از افکار و اهمیت سیاسی عبدالکریم سروش آغاز می شود. در مانده فصل نویسنده خواننده با تاریخ ایران آشنا می سازد و سپس با تکیه بر داستان ها و رویدادهای مختلف به کارنامه و تحولات نظام جمهوری اسلامی می پردازد. نویسنده توجهی خاص به نشریه های تازه در ایران دارد و آن هارا، در مقایسه محتوای آنان با آنچه در نشریه های نهضت های اسلام گرا در جهان عرب مطرح می شود، از گونه ای متفاوت می شمارد. از اهداف خاص و اغراض مشهود نویسنده بگذریم، کتاب دارای اطلاعات جالب توجهی است.

\*\*\*

John L. Esposito and John O. Voll

*Islam and Democracy*

New York, Oxford University Press, 1996

نویسندگان این کتاب کوشیده اند دو روند مهم فکری-سیاسی دهه اخیر یعنی گرایش به دموکراسی و اسلام گرایی در جهان اسلام را در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار دهند. به طور کلی، در خاورمیانه و جهان اسلام این دو روند همزمان به صحنه سیاست آمده اند و بسیاری در غرب از تأثیر یکی بر دیگری بی خبراند. مؤلفان کتاب چگونگی ارتباط اسلام و دموکراسی را در چند مورد مختلف بررسی و تشریح کرده اند تا به نتیجه گیری هایی کلی برسند. توجه آنها معطوف به مصر، الجزائر، مالزی، پاکستان، سودان و ایران است. هریک از این کشورها معرفت ترکیبی خاص از اسلام و دموکراسی است. در پاکستان و مالزی دموکراسی به گونه ای است که احزاب اسلامی قادر به مشارکت در نظام حکومتی اند. در سودان و مصر دموکراسی به صورت واقعی وجود ندارد ولی احزاب اسلامی در نظام سیاسی فعالند و در الجزائر نظام سیاسی به سبب جلوگیری از شرکت احزاب اسلام گرا در نظام حکومتی سرنگون شد و در ایران شرکت احزاب سیاسی در انتخابات جز با تصویب حکومت اسلامی میسر نیست.

درفصل کتاب درباره ایران نویسندگان نحوه عملکرد جمهوری اسلامی و نقش انتخابات در آن را مورد بررسی قرار می دهند و به این نتیجه می رسند که با وجود مشکلات عمیق نظام سیاسی و کمبودهای اساسی حقوق دموکراتیک انجام انتخابات به صورت مستمر خود تأثیر مهمی در فرهنگ سیاسی ایران داشته است و می تواند پایه گزار دموکراسی واقعی درآینده باشد. نویسندگان کتاب به ایدئولوژی نظام سیاسی توجه کمتری دارند تا به نحوه عملکرد آن و از این رو مسئله دموکراسی را همان مشکل نضج تدریجی دموکراسی در قالب حکومتی بسته می شمارند.



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

## کتاب‌ها و نشریات رسیده

- آتابای، بدری. سرگذشتها؛ مجموعه مقالات منتشر شده در نشریات فارسی زبان برونمرزی. بتزدا، کتابفروشی ایران، ۱۹۹۶. ۳۶۶ ص.
- کارگر، داریوش. کتاب شناسی داستان کوتاه در خارج از کشور (۱۳۷۳). آپسالا، انتشارات افسانه، چاپ دوّم، ۱۳۷۵. ۹۲ ص.
- پرویز دستمالچی، دمکراسی و نظام حکومت، برلین، ۱۳۷۶. ۲۰۵ ص.
- مهیاد، م. در کوچه باغ‌های مه آلود تهران. لس آنجلس، ۱۳۷۵. ۱۳۸ ص.
- سرشار، هما (ویراستار). تروعا؛ یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر ایران، جلد یکم. بورلی هیلز، مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران، ۱۹۹۶. مصوّر، ۸۷+۲۸۳ ص.
- تیره گل، ملیحه. اندیشه در شعر اسماعیل خویی. چاپ دوّم. آستین (تکزاس)، ۱۳۷۵. ۲۶۶ ص.

\* \* \*

- نامه فرهنگستان، فصلنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، سال دوّم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۵. تهران.
- اباختر، سال اوّل، شماره اوّل، ۱۳۷۵، قائم شهر.
- کلک، شماره ۸۰-۸۳، آبان بهمن ۱۳۷۵، تهران.
- نگاه نو، شماره ۳۱، بهمن ۱۳۷۵، تهران.
- کبان، سال ششم، شماره ۳۳، آبان و آذر ۱۳۷۵، تهران.
- گفتگو، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۷۵، تهران.
- دنیای سخن، شماره ۷۲، بهمن ۱۳۷۵، تهران.
- شرق شناسی، فصلنامه بنیاد مطالعات آسیایی، سال اوّل بهار ۱۳۷۶، مشهد.
- پیر، سال دوازدهم، شماره ۲، اسفندماه ۱۳۷۵، واشنگتن.
- ره آورد، سال یازدهم، شماره ۴۲، تابستان و پاییز ۱۳۷۵، لوس آنجلس.
- علم و جامعه، سال هیجدهم، شماره ۱۵۱، خردادماه ۱۳۷۶، واشنگتن.



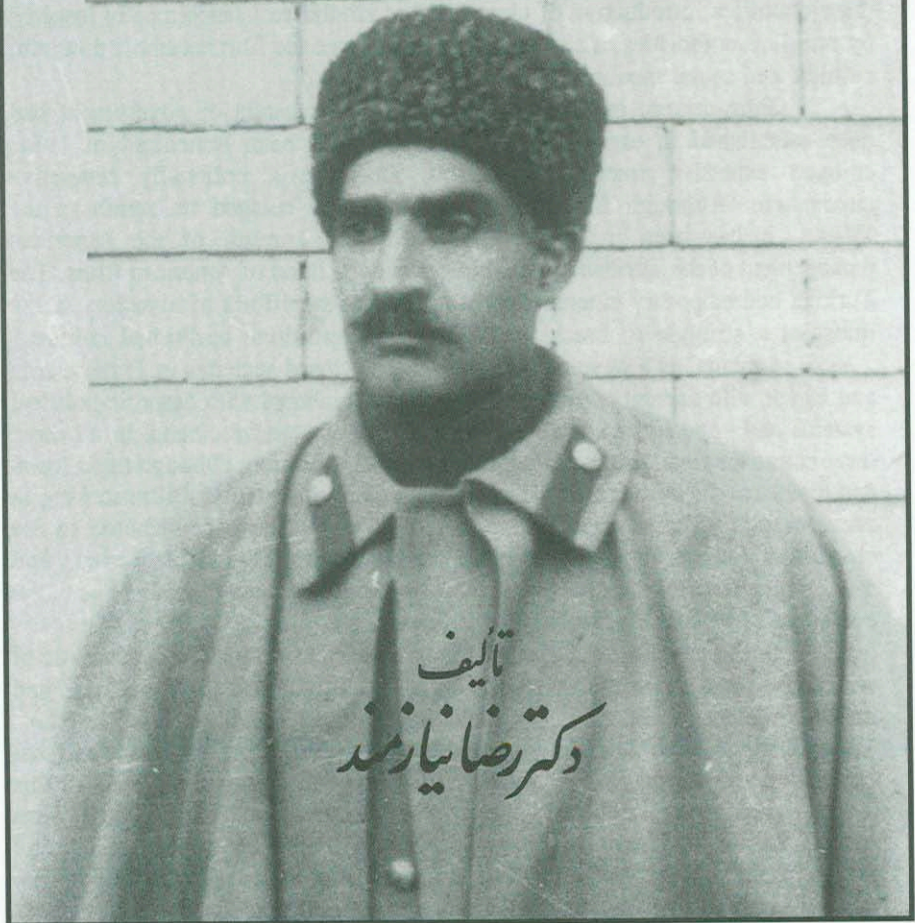
- پیام زن، ماهنامه سازمان زنان ایرانی انتاریو، سال اول، شماره دهم، آوریل ۱۹۹۷، انتاریو.
- بورسی کتاب، سال ششم، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۷۵، لس آنجلس.
- صوفی، شماره های ۳۳ و ۳۴، زمستان و بهار ۱۳۷۵، لندن.
- مکت، گاهنامه فارسی، شماره چهارم، پاییز ۱۳۷۵، اسپانگا (سوئد)
- سنگ، دفتر ادب و هنر، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۵، اسپانگا (سوئد)
- میراث ایران، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۵، پاسائیک (نیوجرسی).
- نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۵، تهران.

\* \* \*

- *Studia Iranica*, Tome 24, fasc. 1-2 (1995), Tome 25, fasc. 1-2 (1996)
- *International Journal of Middle East*, Vol. 29, No. 1 (February 1997)
- *Hamdad Islamicus*, Vol. XIX, No. 3 (Autumn 1996).

# رضاشاه

از تولد تا سلطنت



تألیف  
دکتر رضایانیا زمند

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵



## Cinematic Identity in Iran, Egypt and Turkey

*Hormuz Kay*

The cinema of Iran, Egypt and Turkey while different in many ways share a number of common characteristics. This article is an attempt to review and compare these differences and similarities. According to the author, in all these countries introduction of cinema led to similar resistance mostly inspired by religious authorities. Yet, eventually in all three the film became a powerful cultural and social medium.

Film-makers in Turkey, where a secular system of government had been established in early 1920's and women had been franchised in 1934, enjoyed extensive freedom of action, albeit in a politically restrictive atmosphere. Although film production in Turkey reached its zenith in the 1970's, it has been in decline since 1980 as a result of the American management of the Turkish movie theaters and the flood of American films. The Turkish contemporary cinema clearly represents the efforts of a society in the midst of a struggle to break the fetters of a restrictive traditional culture.

Cinema, as a western medium, entered closed societies in Turkey, Iran and Egypt with ancient civilizations and yet encumbered with despotic political systems and superstitious tradition-bound cultures. Native cinema in all these three countries clearly reflected continuing social evolution, although the cultural and historical disparities affected the development and quality of film-making in each society. The changes in the last two decades have contributed to the creation of a more purposeful art in all these countries. Two major factors stand out in this transformation: the spread of religious fundamentalism and the onslaught of western, particularly American, films.

In the last three decades, the most important common characteristic of serious film-making in all these countries is its politicization on the one hand and its commitment to depicting social ills and cultural anomalies, on the other. There is, however, a clear and tragic difference between Iranian cinema and that of Turkey and Egypt. While Turkish and Egyptian film-makers had, in this period, taken on both political despotism and cultural constraints, Iranian film-makers as well as Iranian intellectuals heavily relied on traditional cultural norms in order to carry on their campaign against political repression. For this, not only Iranian intellectuals and film-makers but also the society at large paid a heavy price.

## Glimpses of History in Persian Classical Poetry

*Manouchehr Kasheff*

Persian classical poetry, according to the author, is replete with references--at times quite detailed and extensive--to Iranian history, social mores or personal memoirs of the poet. However, not much attention has been paid by either literary critics or historiographers to this rich source of Iranian history. One reason for this inattention may lie in the fact that these references are more often than not couched in intricate allegories and interspersed in seemingly unconnected episodes. Furthermore, the poetry of some of the most renowned of Iranian poets, such as Khaqani or Anvari, is at best quite hard to fathom for the uninitiated.

References to the poet's biographical data may also include useful information about certain aspects of Iran's history, geography, society and/or culture. These references, however, basically contain information on the poet's family tree, his birthplace, early education and upbringing, personal relations, fortunes found and lost, and description of peoples and places. It is, however, the poet's accounts of the events of his time that are of significant historical value. These accounts are usually about military expeditions, scenes of victory and defeat, festivities during important national holidays, events surrounding the death and succession of a ruler, name and traits of important courtesans, and finally natural disasters and the calamities brought on by invading armies.

In the poetry of this genre, the works of those panegyrists favored by a particular ruler could be of particular historical significance since the presence of the poet at the ruler's court enables him to witness important events that would otherwise have gone unreported. Farrokhi Sistani, the author suggests, must be considered among such poets. He spent nearly all his adult life in the Ghaznavi court and has directly or indirectly referred, in his poetry, to a large number of significant historical events of his time.



## A Survey of Memoirs on the Iranian Religious Movement

*Cyrus Mir*

The purpose of this article is to evaluate the relevance of the memoirs of some of the prominent individuals in the leadership ranks of the Iranian religious movement during the reign of the late shah Mohammad Reza Pahlavi as primary research sources for the study of the movement. These memoirs have all been published in recent years and shed light on many aspects of the movement which aimed at establishing a theocratic government in Iran. The author points out that although this movement predates the emergence of Ayatollah Khomeini on the political scene, his authority and charismatic leadership was essential to its victory. Therefore, the article starts with the recently published memoirs of his elder brother, Ayatollah Pasandideh. These memoirs provide the reader with some insights into the family history and the circumstances surrounding Khomeini's early childhood. It also presents an interesting picture of the life and the status of ulama in provincial Persia at the turn of the century.

Other memoirs which have been reviewed in this article are collectively chosen for both the wealth of information and insights that they provide as well as their scope in covering different aspects and stages in the development of the Islamic movement. In particular, the author highlights the strengths of each memoir as related to various areas of study. These include the history, goals and strategies of the religious movement, its modes of mobilization, major organizations, inter and intra organizational ties, and the evolving interactions between the movement, at different stages of its growth, with other socio-political forces including the religious modernists and various factions within the Shi'ite establishment.

The article concludes by referring to the memoirs of Jalal Farsi. This source, while failing to enhance our understanding of the movement per se, provides us with important information about the network of political activists outside Iran with ties to the religious movement in Iran. Worthy of attention are the personal and organizational connections between these activists and various Palestinian and Shi'ite groups in Lebanon and the role that this network played in the process of the Islamic revolution in Iran.

## The Basis and Nature of Ulama's Authority in Qajar Iran

*Ahmad Kazemi Moussavi*

This article elaborates on the status of the Shi'ite ulama in Qajar period and traces the development of their authority, both theoretically and in practice. According to the author, a new round of popular Shi'ism came to dominate the Shi'ite community at the expense of Sufi, Sunni and other Islamic sects. The religious folk rites, which were extensively encouraged by some of the ulama such as Mulla Mohammad Baqir Majlisi, centered on tomb visitations, and mourning processions. In the following century, the numerous groups of pilgrims and mourners not only changed the character of the Shi'ite holy cities but also affected the religious-moral attitude of the Iranians. The holy cities became the locus for payment of the alms and charity, particularly *khums* (share of the Imam). Since the tenth century, the ulama had doctrinally concentrated on *khums* as a special source of income for Shi'ite seminaries particularly through the folk rites.

Another element contributing to the rise of ulama's status and power in the Qajar period, was their claim to be the vicegerent of the Twelfth (hidden) Imam. In the course of time, this claim evolved from a simple stratagem for collecting *khums* into a full-fledged representation of the authority of the Imam. Gradually, the claim to Imam's vicegerency, coupled with the institution of *ijtihad* (religious interpretation) led the ulama to regard themselves as the locus of mass following. Hereafter, they began to formalize *taqlid* (emulation) as a basic obligation of every Shi'ite muslim to be bound by the rulings of a specific *mujtahid* (religious expert) in all matters pertaining to his or her religious duties. The enhancement of the status of ulama paved the way for the rise of the institution of *marja' taqlid* (source of emulation) in early Qajar era. Nevertheless, this office did not emerge fully until the middle of 19th century when Shaykh Muhammad Hasan Najafi Isfahani was singled out as the sole *marja'*.

On their part, Qajar rulers regarded ulama as one of their major sources of authority and political legitimacy. The founder of Qajar dynasty, Aqa Muhammad Khan, and his successor, Fath Ali Shah, actively engaged the ulama in a process of reciprocal legitimacy. It was, however, Fath Ali Shah who allowed ulamas' widespread involvement in political and governmental affairs. By the end of Qajar period, the role of supreme *mujtahid* had increased to such a level that he had assumed the leadership of religious and/or political movements as they had managed to win the support of both the masses and the intellectuals.



## **Social Sciences, Ideologies and the Problem of Development: The Case of Iran (1958-1978)**

*Jamshid Behnam*

The article discusses the development of the social sciences in Iran during 1950's and 60's where, on the one hand, Iran had embarked on a rapid course of economic growth and, on the other, new schools of political and social thoughts regarding the problem of social and economic development were under intense scrutiny by Iranian intellectuals and opposition forces.

Following a discussion on the emergence of social issues in Iran, in the latter part of the nineteenth and early part of the twentieth centuries, through publication and dissemination of books, treatises and periodicals both in Iran and abroad, the article reviews the development of social sciences and the establishment of social science research and teaching institutes and departments in Iranian university system in the post World War II period. In this section, the author discusses the nature of social science research in Iran with particular emphasis on various research methodologies and schools of thought prevalent among the teaching and research staffs in Iranian universities, as well as Iranian intellectuals at large.

In the second part of the article, the author discusses the nature and variety of political and ideological tendencies in Iranian society, including Marxism, Islamism and orientalism. Furthermore, he elaborates on a number of popular schools of thought regarding Iran's path toward social and economic progress relative to such topics as national identity and western cultural and economic domination. The interface between the government technocracy, essentially bent on rapid economic growth, and its intellectual critics who were more concerned with the cultural and political dimensions of development, is also discussed in some detail.

The author concludes by an analysis of the various approaches to the adaptation of western science, technology and value systems by non-western societies. He suggests that while no society can realistically hope to create and develop its own independent version of social sciences, the universally-accepted tools, methodology and theories of these sciences may be utilized in better understanding the ingrained cultural mores of each society.

# Faith and Freedom

## Women's Human Rights in the Muslim World

Edited by  
**Mahnaz Afkhami**

I.B.TAURIS PUBLISHERS  
LONDON • NEW YORK

1995



## Contents

*Iran Nameh*

Vol. XV, No. 2  
Spring 1997

### **Persian:**

Articles

Book Reviews

### **English**

Social Sciences, Ideologies and the Problem of Development:  
The Case of Iran (1958-1978)

*Jamshid Behnam*

The Basis and Nature of Ulama's Authority in Qajar Iran

*Ahmad Kazemi Moussavi*

A Survey of Memoirs on the Iranian Religious Movement

*Cyrus Mir*

Glimpses of History in Persian Classical Poetry

*Manouchehr Kasheff*

Cinematic Identity in Iran, Egypt and Turkey

*Hormuz Kay*