

ایرانیان نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

- | | |
|-------------------|--|
| شاهرخ مسکوب | جهانداری و پادشاهی در شاهنامه |
| رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| مایکل اچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |
| احمد اشرف | نگاهی به آثار محمد محمدی ملایری در باره تعریف و تحریف در تاریخ نگاری |
| نقد و بررسی کتاب: | |
| ویلیام هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسى نژاد) |
| جلیل دوستخواه | پویه در گستره‌ی دانش («دانشنامه ایرانیکا») |

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دوره بیست و یکم:

شاهرخ مسکوب
محمدعلی همایون کاتوزیان
والی پرخاش احمدی

نقد و بررسی کتاب:

نسرین رحیمیه

مدیر:

هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذربئی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکووسکی

ریچارد ن. فرای
راجر م. سیوری
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
سید حسین نصر
ویلیام ل. هنوی

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

نوشته ها معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل از نوشته های مندرج در ایران نامه با یادآوری مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از نوشته ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*
4343 Montgomery Ave.
Bethesda MD 20814
USA
Tel: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983
Email: hhekmat@fis-iran.org

بهای اشتراک:

در ایالات متحد آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، مؤسسات ۸۰ دلار

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

با پست عادی ۷/۵۰

با پست هوایی: کانادا ۱۶ دلار، اروپا ۲۵ دلار، آسیا و آفریقا ۳۲ دلار

تک شماره: ۱۵ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Kingship and Divine Order in Ferdowsi's *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

Isfahan's "Chahar Bagh": A Schematic Sketch

Reza Moghtader

Political Ideology and Social Identity in Iran

Hossein Bashiriyeh

Iranian Intellectuals and Economic Thought

Kamran Dadkhah

Mathiew Arnold and his Rendition of *Rostam-o-Sohrab*

Hasan Javadi

Persian Professor in Britain: Mirza Mohammad Ebrahim

Michael H. Fisher

Iran Nameh

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

Editorial Board (Vol. XXI):

Shahrokh Meskoob
Homa Katouzian
Wali Ahmadi
Book Review Editor:
Nasrin Rahimieh
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Fry
William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
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 1998

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: \$50 for individuals, \$30 for students
and 80 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$7.50 for surface mail.
For airmail add \$16.00 for Canada, \$25.00 for Europe, and \$32.00 for Asia and Africa

single issue: \$15

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل اچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

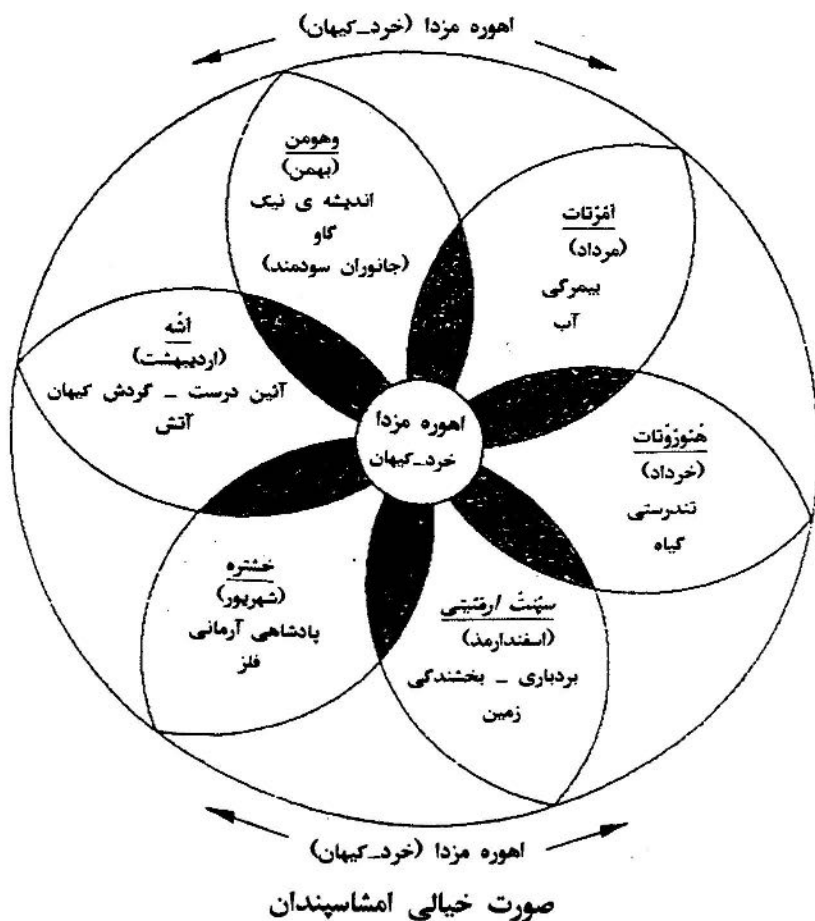
جهان‌داری و پادشاهی در شاهنامه

در پایان دوران حماسهٔ پهلوانی، ساختار «اساطیری-حماسی» زمان نیز به سر می‌رسد. چون به دوران تاریخی می‌رسیم ناگزیر از این «پیدای نا پیدا» دریافت دیگری داریم. زمان اساطیری، کیمهانی و از آن پیدایش ایزدان و اهریمنان، آفرینش مینو و گیتی و رستاخیز است و زمان حماسی از آن رویارویی انسان با جهان و جهانیان-پدیده‌ها و نیروهای طبیعت یا آدمی و دیو و پری-از همه دست؛ در این هردو حال، در اسطوره و حماسه، زمان متعالی و فرارنده است و گاه حتی فراتر و آنسوتر از دسترس و توانائی ایزدان، آن گونه که تنها خیال دورپرواز آدمیزاد می‌تواند آنرا به تصوّر درآورد- چنان که مثلاً در اسطورهٔ زروان، هستی زمان پیش از پیدایش اهوره مزدا تصور شده است.

اما زمان تاریخی از آن تجربهٔ روزانهٔ اجتماعی ماست و با آن سنجیده می‌شود، با گذشتن شب و روز، با پیمانهٔ عمر کوتاه و زندگی برگشت ناپذیر ما در شبکهٔ درهم بافتهٔ اجتماع، زمان در زمین می‌گذرد؛ حتی اگر از آسمان بیاید و سرنوشت آن از پیش مقدر شده باشد. در این حال جایی برای پادشاه هزارساله و پهلوان ششصد ساله نیست؛ نه شگفتی سیمرغ و نه جادوی افراسیاب! این زمان اگرچه همچنان سرشت و سیرتی آسمانی اما صورتی دیگر گونه دارد و کتاب تاریخ این روزگار نیز صورتی تازه!

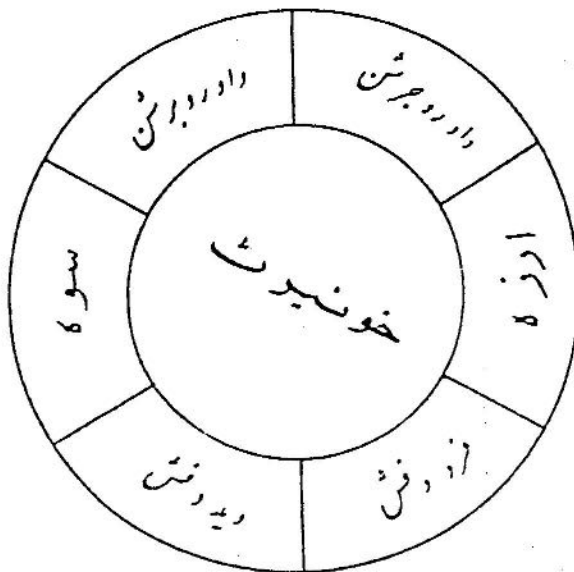
زمان تاریخی در زمین می‌گذرد و تاریخ ایران در ایرانشهر- یا به گفتهٔ فردوسی شهر ایران- و ایرانشهر در "دل"، در مرکز زمین جای دارد.

تصویر اساطیری زمین بازتابی است از انجمن امشاسپندان آسمان: با آیین و سامانی همانند. همان طور که می دانیم شش امشاسپند (وهومن، اشا، خشروئیریه، ارمشئی، هئوروتات، امرتات) هریک هم وجودی جداگانه دارند و هم به ترتیب نمودار اندیشه، نیت، سامان و نظام دادمند، پادشاهی آرمانی، بردباری، تندرستی و بی‌مرگی اهوره مزدا هستند و مانند گلبرگ های ششگانه نیلوفر آبی- دایره‌وار گرداگرد او را فرا گرفته اند. اهوره مزدا مانند مرکز و محیط، هم تمامی امشاسپندان و هم فراتر و تمامتر از تمامی آنهاست. آن ها چنان بهم پیوسته اند که نه تنها یکسان می اندیشند بلکه روان یکدیگر را نیز می بینند. اهوره مزدا کثرت خود را در آنها می یابد و آنها وحدت خود را در اهوره مزدا!



در جغرافیای اساطیری ما "صورت" زمین بازتاب این تصویر آسمانی، و مینو الگوی گیتی است. درگات‌ها (یسنه، هات ۳۲، بند ۳) و یشت‌ها (تیریشنت، بند ۴۰) به «هفت بوم» جهان اشاره شده و زمین که خود «گیتی» یکی از امشاسپندان (اسفندارمذ) است، مانند وجود هفتگانه آنان از هفت اقلیم یا کشور تشکیل شده: یکی در باختر و یکی در خاور، دو در شمال و دو در جنوب و خونیرس، به وسعت همه آنها دیگر، در میانه! «ایران ویج» در مرکز این میانه جای دارد.

... هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از او پدید آمدند، زمین را همه‌جای نم بگرفت، به هفت پاره بگسست. . . پاره ای به اندازه نیمه ای [در] میان و شش پاره [دیگر] پیرامون آن قرار گرفت. آن شش پاره به اندازه خونیرس است. او [آنها را] کشور نام نهاد، زیرا [ایشان را] مرز بیود، چنان [که] پاره‌ای را [که] به ناحیه خراسان است، کشور آرز، پاره ای را [که] به ناحیه خاوران است، کشور سود، دوپاره را [که] به ناحیه نیمروز است کشور فرددفش و ویددفش، دوپاره را [که] به ناحیه باختر است، کشور ورویرشن، وروجرشن خوانند. آنرا که میان ایشان و به اندازه ایشان است، خونیرس خوانند. . .



جغرافیای اساطیری زمین
(طرح مهرداد بهار)

در مقدمه شاهنامه ابونصوری نیز همین آمده است:

هرکجا آرامگاه مردمان بود به چهار سوی جهان از کران تا کران، این زمین را
 بیخشدند و به هفت بهر کردند، و هر بهری را یکی کشور خواندند. با نامی از
 آن خود. . . هفتم را که میان جهان است خنرس بامی خواندند. و خنرس بامی
 این است که ما بدو اندریم، و شاهان او را ایرانشهر خواندندی. . . و ایرانشهر از
 رود آموی است تا رود مصر و این کشورهای دیگر پیرامون اویند، و از این هفت
 کشور ایرانشهر بزرگوارتر است به هر هنری. . .

صورت هفت پاره زمین از دوران ساسانی به ایران اسلامی و به جغرافیادانان
 عرب رسید. به نوشته محمد مهدی ملایری:

یاقوت که کتاب معجم البلدان خود را در قرن هفتم هجری تألیف کرده و تا زمان او
 قرن ها از انتقال این اصول به منابع عربی اسلامی گذشته بود در باره هیأت اقلیم
 هفتگانه به گونه ای سخن می گوید که گوئی تنها روش مورد عمل در زمان او
 همین روش ایرانی بوده. . .

به اعتقاد سید حسین نصر: «تقسیم بندی هفتگانه جهان به دانشمندان اسلامی
 انحصار نداشته بلکه بین ایرانیان قبل از اسلام و پیش از آنان بین بابلیان متداول بوده
 است. ابوریحان انطباق بین زمین و آسمان را حتی از سایر جغرافی دانان روشن تر ساخته
 و هفت اقلیم را به صورت هفت دائره، مانند دوائر افلاک نمودار ساخته است.»^۹
 در شاهنامه همین زمین هفتگانه را می بینیم. وقتی ضحاک عاقبت شوم
 خود را به خواب می بیند و سراسیمه بیدار می شود، از نواز به وی می گوید از
 چه می ترسی «زمین هفت کشور به فرمان تست/دد و دیو و مردم نگهبان تست.»
 گیو، پس از هفت سال جست و جو و یافتن کیخسرو می گوید دل من از دیدار
 تو خرم تر است تا از دیدن بهشت و پادشاهی هفت کشور، و کیخسرو همین
 هفت کشور روی زمین را در جام جهان نما می بیند. نکته با معناتر آنکه یاقوت
 نیز به صورتی دیگر از وابستگی هراقلیمی به یکی از هفت سیاره آسمان - کیوان،
 هرمز، بهرام، خورشید، ناهید، تیر و ماه- نام می برد.^{۱۰} بدین گونه صورت زمین
 و بازتاب آنرا در آسمان می توان یافت، گوئی زمین و آسمان آئینه همدیگرند. به
 گفته میرفندرسکی، عارف و فیلسوف دوران صفوی:

چرخ باین اختران نغزوخوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بررود بالا همان بااصل خودیکتاستی^۶

در شاهنامه، طبیعت دشمن خوی هفت خان ها و برف و بورانی که جادوی افراسیاب بر ایرانیان می بارد و خشک سالی و ویرانی برآمده از پادشاهی ستمکاران، همه تاخت و تاز پیروان اهریمن است در زمین و آنچه برآست. اما گذشته از این دست اندازی های گاه و بیگاه، رویمرفته در این کتاب نیز مانند اوستا-پیوند دیرین و پنهان عناصر طبیعت با نمونه های ازلی و آسمانی گسسته نیست؛ آب و آتش و گیاه مظهر پاکی و رویندگی اند. آب گناهکاران (جمشید و افراسیاب) را که در بن دو دریای دور پنهان شده اند پناه نمی دهد که هیچ بلکه از وجود افراسیاب تار و تیره می شود. تن زنان شبستان ضحاک را پس از رهایی، و گشتاسپ را پس از پیروزی بر اژدها، می شویند تا روانشان پاک شود. آتش به سیاوش بیگناه (اشه ون) زیانی نمی رساند و از خون او که زمین نمی پذیرد- نو به نو پرسیاوشان می روید. چون سری تاجدار را به خواری و زاری ببرند «گیاهی که روید بدان بوم و بر/نگون دارد از شرم خورشید سر.» سپهر از این سوگ می گرید (د ۱، ص ۳۱۷) و بلبل نه در فراق گل که در مرگ اسفندیار می نالد. آسمان و زمین با آدمی همدل و همدردند و در برابر آدمی است که به خواست آسمان، زمین را از بند می گشاید: شبی سروش به خواب گودرز می آید و به وی مژده می دهد که فرزند سیاوش، کیخسرو، در توران زمین است و از یلان ایران تنها فرزند تو گیو می تواند او را بیابد و به ایران بیاورد. پس گودرز به گیو می گوید:

چنین کرد بخشش سپهر بلند	که از تو گشاید غم و رنج و بد
همی نام حسنی میان دوصف	کنون نام جاویدت آمد به کف
که تادرجهان مردم ست وسخن	چنین نام هرگز نگرود کهن
زمین را همانا سپهر بلند	به دست توخواهد گشادن زبند ^۷

باری، فرمانروای ایران باید این زمین را که ماوای ایرانیان است، همان گونه به سامان دارد که اهوره مزدا جهان و جهانیان را! از این رو برای شناختن بهترین شیوه آرمانی کشورداری، به آیین جهانداری اهوره مزدا و برای دانستن خویشکاری پادشاه در شاهنامه، به خویشکاری "پادشاه" آفرینش باز می گردیم. نظری

می‌افکنیم به کهن‌ترین بخش *اوستا*، در باب ساز و کار شهریار اهوره مزدا بر آسمان و زمین و پی آمدهای نظری آن در باره پادشاهی بر ایرانشهر، در همان نخستین بخش نخستین سرود گاهان (*اوستا*، یسنه، هات ۲۸، بند ۱) شیوه پیوستگی و همدستی امشاسپندان و چگونگی جهاننداری اهوره مزدا و هدایت هستی نیک به سوی رستاخیز، پیداست:

ای مزدا، ای سپند مینو!

اینک با دست‌های برآورده ترا نماز می‌گزارم و خواستار بهروزی و رامشم. [بشود که] باکردهای "اشه" و باهمنه خرد و منش نیک «گوشورون» را خشنود کنم.

زرتشت - که رسالت او همان خواست اهوره مزداست - آرزومند خشنودی گوشورون-روان جهان بارور- و به تعبیری نماد هستی سودمند- است. خشنودی به یاری خرد و منش نیک! خرد اوستائی، درست اندیشیدن، نیک و بد را بازشناختن و یکی را بر دیگری گزیدن، خود در منش، در «خویشتن خویش»، اهوره مزدا (سرور دانا) ست، زیرا "خرد" شرط لازم و ناگزیر وجود اوست. "خدا" بدون خرد "خدا" نیست، و بخشایشی از این بزرگ تر ندارد. از برکت وجود خرد در حقیقت او خود را به آدمیان هدیه می‌کند.

اما "اشه" آیین راستی یا آن قانون درستی است که آفرینش راسامان می‌بخشد^{۱۱} و اهوره مزدا بنا بر همین "قانون"، آفرینش نیک را دارد و آنرا در نبرد با بیداد اهریمن به فرجام پیروز و آفریدگان را به رستگاری می‌رساند. پس این "قانون" دو جهان (مینو و گیتی) نه تنها درست، راست و دادگرانه بلکه خود درستی، راستی و با "داد"، اینهمان (Identique) است؛ و داد، نه تنها عدالت، درستی و سامان، بلکه به معنای قانون نیز هست. از این رو اشه را می‌توان داد (قانون) کیهانی دانست. این امشاسپند فرزندی است که اهوره مزدا وی را از خرد خود می‌آفریند (هات ۳۰، بند ۷ و ۸، هات ۴۵، بند ۴ و هات ۴۷، بند ۲). برای همین، اشه (که در گیتی آتش فروزان نماد اوست) مانند پدر و آفریدگار خویش روشن و درخشان است و پدر را در پرتو نور پسر می‌توان دریافت (هات ۴۵، بند ۸).

اشه درمان بخش زندگی، دوست نیک ایزد بانوی زمین (سپندارمذ)، گیتی‌افزای، مایه رسایی و جاودانگی، بهروزی تن و شادمانی و نیروبخش زندگی است (همان، هات ۳۱، بند ۱۹ و ۲۰، هات ۳۲، بند ۲، هات ۳۳، بند ۸ و ۱۰ و

۱۱ و هات ۳۴، بند ۱۳). آنجا که "اَشُون" (پیرو اشه) برآن گام نهد شادکام‌ترین جای زمین است و شادکام تر آنکه چنین کسی در چنین جایی خانه‌ای بسازد با گله ای گاو و کاشتن گندم و گیاه و درخت. . . (ونمیداد، فرگرد سوم). از سوی دیگر، اشه به منزله راستی و درستی، تحقق اخلاق (پندار و گفتار و کردار نیک) و به منزله قانون، تحقق نظام و سامان دادگرانهٔ کیمهانی است (و کیمهان خود پیدایش این جهانیه اهوراست).

در برابر اشه، دروغ "آیین" نادرستی و ناراستی، بیرحمی و بی قانونی- بیداد (نبوداد) درزندگی و درجهان است (از جمله درهات ۴۴، ۱۴، هات ۴۶، ۴ و ۵). پیرو اشه (اشون) در هر دو جهان کامروا و رستگار و پیرو دروغ (دروند)، بیپهوده و تباه است!

ولی هم اندیشی و هم کرداری امشاسپندان که از همان دومین بند نخستین سرود (همچنین بندهای ۳ و ۵ و ۶ و ۸ و ۹ و ۱۰) و سراسر گاهان به تکرار دیده می شود، آن چنان است که هرکامیابی دروغ، نه تنها ناکامی اشه بلکه همهٔ امشاسپندان و پدیدارهای آنهاست. اما دراین میان زیانی که به کالبد اسفندارمذ، یعنی زمین مادر، می رسد شاید از همه سهمگین تر باشد، زیرا زمین پناهگاه آدمی و ستوران (گوشورون)، و جایگاه «آتش و آب و گیاه» (گیتی و هستی این جهانی سه امشاسپند: اشه، هئوروتات و امرتات) است. گوشورون که از بیداد به فریاد است به آفریدگار می گوید: «مرا برای چه آفریدی؟ که مرا ساخت؟ خشم و چپاول و تندخویی و گستاخی و دست‌یازی مرا یکسره در میان گرفته است.» آنگاه آفریدگار از اشه می پرسد: «چه کسی را، کدام سردار مهربان بی آزار و نیرومند- از همه نیرومندتر- را می شناسی که بیداد نورزد، که سزاوار سروری جهان باشد تا «هواخواهان «دروج» و «خشم» را درهم بشکند و از کار باز دارد. براستی مرا آرزوی فرمانروایی تواناست. . . کی فرا خواهد رسید آن زمان که چنین کسی با دستانی نیرومند مرا یاری دهد؟»^{۱۱}

در بینش حماسی اساطیر ما، برای نبرد باید توانا و نیرومند بود. درمیان امشاسپندان شهرپور (خشته)، نماد فرمانروائی اهوره مزدا، نشان توانائی مینوی و شهرپاری آرمانی است. بر زمین و در میان آدمیان نیز پادشاهان- به پیروی از پادشاه آسمان- باید در کشور (واژه ای که خود مشتق از «خشته- شهرپور» است) داد (اشه) بورزند و بیداد را براندازند. داد از جمله به معنای آیین یا قانون است، همان قانون که اهوره مزدا کیمهان- یعنی هستی مادی و جسمانی

خود را می گرداند و راه می برد. پس گردش کار کیهان «داد» ورزیدن اهوره مزداست بر «تن» خود. از اینرو پادشاهی به «داد» در کشور پیروی از الگوی پادشاهی اهوره مزداست بر جهان! و خلاف آن یعنی بیداد شاه، تکرار بی رسمی و بی قانونی اهریمن است که می کوشد داد (اشه) «گیتی افزای» را بیاشوبد و جهان را بکاهد. در چنین دریافت و بینشی از کار و بار جهان البته بیداد پادشاه تنها زندگی مردم را ویران نمی کند، بلکه طبیعت را، آتش و آب و جاندار و بیجان را تباه می کند.

زبیدادی شهریار جهان	همه نیکوی ها شود در نهم
نزاید بهنگام در دشت گور	شود بچه زاغ را دیده کور
ببرد ز پستان نخچیر شیر	شود آب در چشمه خویش قیر
شود در جهان چشمه آب خشک	ندارد به نافه درون بوی، مشک
زکژی گریزان شود راستی	پدیدآید ازهر سوی کاستی ^{۱۳}

از بیداد پادشاه (مانند پیروزی «دروغ»)، راستی ناپدید و «کژی و کاستی» ناتمامی و پریشانی در هر چیز و آشفتنگی و آشوب در همه چیز از هر جا و هر جانب سر برمی کشد. حاصل بیداد شاه ستمکاری چون نوفر، غریو از هر گوشه گیتی، فرسودگی جهان، درنوشتن رسم های پیشین، عشق به گنج و دینار و درم، خوار شدن مردمی، سپاهی شدن کشاورز و پادشاهی خواستن پهلوانان، آشفتنگی و آشوب است.

چن از روی گیتی برآمد خروش جهانی سراسر برآمد به جوش^{۱۴}

در اجتماع پایگانی (مبتنی بر درجات و مراتب) دوران های گذشته، داد (عدل)، بودن هر چیز به جای خود است. جهان ترکیبی «چون خط و خال و چشم و ابرو» دانسته می شد که در آن «هر چیزی به جای خویش نیکو» بود، و - همچنانکه اهوره مزدا سامان جهان را به یاری «اشه» نگاه می داشت - پادشاهان شاهنامه نیز می بایست به یاری «داد» نگهبان ایرانشهر و ایرانیان باشند. نخستین کار فریدون در پادشاهی (مانند کیخسرو) گشتن در کشور، بستن دست بیداد و گستردن داد بود؛ آن چنان که از بخت او «زمین گلشن و زمان روشن» شد. زال به بزرگان و پهلوانان می گفت پادشاه باید نژاده، بختیار، فره مند و

بخرد باشد و بادانش! (د ۱، ص ۳۲۳). آشه را اهوره مزدا از خرد ذاتی خود آفرید. پادشاه هم جز خرد افزاری برای تمیز نیک و بد ندارد تا بتواند داد بورزد. ولی خرد در پادشاه «ذاتی» نیست. ای بسا پادشاهان بیخرد که برجهان و جان خود ستم کردند! اما آنان که خردمندند، «خویشکار» ند، و خویشکاری پادشاه داد ورزیدن است. شه‌ریاران دادگر به سبب خویشکاری از «فرّه» که موهبتی ایزدی و از آن فرمانروایان است برخوردار، و در نتیجه بختیارند؛ و چون بیداد کنند نه باخردند، نه بختیار، و نژاد هم به کاری نمی‌آید. از چنین پادشاهی فرّه‌گريزان است، مانند جمشید و کاوس! و ستمکاران خود همیشه از فرّه بی بهره‌اند، مانند ضحاک و افراسیاب!

فرّه. مانند «اشه» و آتش که نماد اوستا فروغی روشن است. از این راه نیز پیوندی می‌توان دید میان داد (اشه) اهوره مزدای روشنی بخش در مینو و گیتی و داد پادشاه فرّه مند در گیتی. «چون فرّه پرتو خدائی است ناگزیر باید آن را فقط از آن شه‌ریاری شمرد که یزدان پرست و پرهیزگار و دادگر و مهربان باشد».^{۱۵}

* * *

فشرده سخن آن که زمین به صورت آسمان است. اما این همانندی تنها صوری نیست، به سیرت آسمان نیز هست. از اینرو هردو به یک آیین و به یکسان سامان می‌پذیرند. «اشه» (داد) قانون این سامان، نظام و هماهنگی است. اهوره مزدا به این آیین برجهان فرمان می‌راند. وی آشه را از خرد خویش آفرید. پس این آیین از گوهر آن پدر و از دل این «مادر» زاده شد. فرمانروائی برآمده و استوار بر چنین خردی، شه‌ریاری آرمانی (شه‌ریور- نیرو- فلز) است.

* * *

آرمان پادشاهی شاهنامه را می‌توان در پیروی ناخودآگاه از این نمونه ازل و رفتن به راه خدا دانست، همان که در گاهان آمده است:

[بشود] که فرمانروایان خوب و نیک‌کردار و دانشور در پرتو «آرمینی» برما فرمان برانند؛ مبادا که فرمانروایان بد [برما] فرمان برانند. . .؛ باید برای [آبادانی] جهان کوشید و آنرا به درستی نگاهبانی کرد و به سوی روشنائی بُرد.^{۱۶}

در شاهنامه؛ فرّه مانند بخت از «خداوند کیوان و گردان سپهر» می‌آید که اندیشه را به او راه نیست. نمی‌دانیم که این همای سعادت چرا و چگونه یکی را

نشانه می کند و بر سر کیقبادی کوه نشین و لهراسپی گمنام می نشیند، یا در کالبد میشی در پی پسر فراری بابک می دود. اما این را می دانیم که بیخردی سرچشمه بیداد است و فره را از پادشاهان گریزان می کند. برای همین فره از جمشید گریخت، او خود (انسان) را خدا پنداشت، جایگاه درخور چیزها و در نتیجه آیین جهان، اشه، را درهم آشت، بیداد ورزید و کیخسرو فرهمند پادشاهی را رها کرد تا دچار سرنوشت او نشود. در این برداشت، پادشاه دادگر از برکت وجود فره، «نظر کرده» خدا و «هم شاه و هم موبد و هم رد [است] مگر بر زمین سایه ایزد [است]» (ج ۹، ص ۲۱۷).

و اما سرچشمه «خوبی و نیک کرداری و دانشوری» پادشاه در خرد است و ستایش خرد در شاهنامه نخستین است و پیش از هرچیز دیگر، بجز آفریدگار خرد! این کتاب به خلاف آثار همزمان، با ستایش باری تعالی، رسول الله و سلطان وقت آغاز نمی شود بلکه پس از یاد خداوند آفریننده «جان و خرد» شاعر سخن را برمی کشد و می ستاید. سپس گفتارها در «وصف» آفرینش عالم-آفرینش مردم-آفرینش آفتاب و ماه- ستایش پیغمبر-فراهم آوردن شاهنامه-داستان ابومنصور دقیقی-داستان دوست مهربان-ستودن امیرک منصور» می آید. آنگاه پس از همه اینها دیباچه با «ستایش سلطان محمود» به آخر می رسد.^{۱۷} خرد اوستایی، که در منش و نهاد اهوره مزدا بود، در اینجا نخستین آفرینش خدا، بهترین بخشایش وی و موهبتی است فرخنده و فراگیر:

خرد دارد ای پیر بسیار نام	رساند خرد پادشا را به کام
یکی مهر خوانند و دیگر وفا	خرد دورشد درد ماند و جفا
زبان آوری راستی خواندش	بلنداختری زیرکی دانش
گهی بردبار و گهی راز دار	که باشد سخن نزد او پایدار
پراگنده اینست نام خرد	از اندازه ها نام او بگذرد
توچیزی مدان کزخرد برترست	خرد برهمه نیکویهاست
خرد جوید آگنده راز جهان	که چشم سرما نبیند نهان
	(ج ۷، ص ۴۰۵)

این نام های گوناگون نشان چهره ها و خویشکاری های چندگانه خرد است در اندیشه فردوسی؛ ستایش خرد چون روشنی جان و راهنمای روان، چون آگاهی و معرفت به نیک و بد... و نیز پیوستگی آنها به دانش... در سراسر شاهنامه می توان دید:

«خرد همچو آبست و دانش زمین/بدان کاین جدا و آن جدا نیست زین» (ج ۷، ص ۲۰۲). به خلاف آدمی، چون دیو از خرد بهره ندارد «به چشمش بد و نیک هر دو یکیست» (ج ۸، ص ۱۹۷). پیوستگی خرد، داد، دانش و دین در شاهنامه و ارتباط پیچیده و تو در توی آنها خود در خور پژوهشی جداگانه و گسترده است در اینجا فقط به این اشاره بسنده می‌کنیم و می‌گذریم که دیوان نیز بی بهره از دانش نیستند. آنها از جمله نوشتن و خانه ساختن و تنوره کشیدن و به آسمان پریدن را می‌دانند. اما از آنجا که از خرد ایزدی بی بهره اند، دانش آنها، آن گونه که در سرگذشت افراسیاب، هفت خان‌ها و جز آن آمده، به کار برانگیختن باد و بوران و برف می‌آید و «پراژنگ رویی بی آیین و زشت» را پری چهره‌های خوبروی نمودن! (د ۵، ص ۲۳۷) دانائی دیو در دگرگون سازی واقعیت و سودجویی از آن است. چیزی که، به زبان امروز، از حد «فن آوری» - آن هم با ویرانکاری در طبیعت و پدیده‌هایش - فراتر نمی‌رود؛ دانشی افزار دست تبهکاران و بیگانه با خردی که راهنمای آدمی است «به هر دو سرای».

اگر "داد"، نهادن و بودن هرچیز به جای خود و در نتیجه شناختن و پرداختن به پایگاه سزاوار چیزها باشد، پس آنگونه که در مقدمه آمده «ستودن خرد را به از راه داد»، یعنی این بزرگترین بخشایش ایزدی را، آن چنان که سزاوار اوست، ستودن؛ اینگونه خرد، "داد" خود را ستده است و ما داد خرد را داده ایم، یا به بیان دیگر حق خرد را ادا کرده ایم و او را به منزلت والای «چشم جهان» و نگهبان «چشم و گوش و زبان» برکشیده ایم تا پاسدار دیدار و شنیدار و گفتار ما باشد و آنها را از بیراهه‌ی "بیداد" برکنار و ایمن بدارد.

پس خرد و داد دو نیکوی توأمند، و بیداد، خلف صدق بیخردی است. از فریدون، نخستین پادشاه "تاریخی" تا یزدگرد آخرین پادشاه شاهنامه، درفش کاویان، همان چرم پاره‌ی داستانی کاوه‌ی دادخواه، نشان شهریاری ما و پرچم همه‌ی ایرانیان بود؛ آهنگری که به شاه می‌گفت «اگر هفت کشور به شاهی تراست/ چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟» و چون از درگاه ضحاک بیرون آمد:

جهان را سراسر سوی داد خواند
که ای نامداران یزدان پرست
سر از بند ضحاک بیرون کند
جهان آفرین را به دل دشمن است^{۱۸}

همی برخروشید و فریاد خواند
خروشان همی رفت نیزه‌بندست
کسی کو هوای فریدون کند
بپوید، کاین مهتر آهرمن است

نگاهی سطحی به شاهنامه نشان می دهد که "داد" و "بیداد" مفهومی بسیار گسترده تر از آن دارد که در این گفتار آورده ایم. از جمله زادن پهلوانی چون رستم (د ۱، ص ۲۴۶)، مانند کین خواهی بیگناهی چون سیاوش (د ۳، صص ۴۷ و ۱۴۶، د ۴، ص ۳۰۶) داد است و پیمان شکنی، بیداد! (د ۳، ص ۲۷۶) نهایت بیداد، مردم خواری و نام شهر مردم خوران "بیداد" است (د ۳ ص ۲۵۵)

* * *

در برابر نخستین نمون شهریاری خوب (شهریور)، اهریمن نمونه و سرمشق پادشاه بد است. ضحاک مردم خوار دست پروده ابلیس و کاوس سبکسر فریفته اوست. از این "اهریمنان" در تاریخ ما کم نبودند و در شاهنامه کم نیستند؛ از سلم و تور برادرکش گرفته تا افراسیاب و گشتاسب فرزند گش و شیرویه پدرگش! بهرام گور روزی خواست از حال و روز مردم باخبر شود و بداند که «اندر جهان داد هست» یا نه. تمام روز، اندک اندک سواره راند، تا دیرگاه که خسته و مانده و گمراه، نیازمند آب و آرامش و خواب، به دهی رسید. از زنی روستایی خواست تا در سرای او اندکی بیاساید. زن گفت «تو این خانه چون خانه خویش دان» و به شوهر گفت که اسب را تیمار کن و خود رفت و خانه را رُفت و حصیری گسترد و بالشی نهاد و مرد «تره و سرکه و نان و ماستی» فراهم کرد. بهرام بیمار بود، اندکی خورد و خفت. صبح دیگر زن که بیدار شد به شوهر گفت «ای نادان، برای چنین سواری. که تنها به شاه بهرام میماند و بس-باید بره ای بریان می کردی. سرکه و نان چیست؟» شوهر گفت تو که «نمک سود و هیزم و نان» نداری، گرفتم که بره را کشتی و خورد و رفت، و تو ماندی و این «زمستان و سرما و باد دمان!»

باری، «همی گفت انباز و نشنید زن» و سر انجام بره کشته شد با دیگی هریسه و مرغانه و تره تازه بر افزون. بهرام بیمار و بی خواب بود، زن کدوی می آورد و سنجد تا «به می درد و اندوه را بشکرند». آنگاه شاه از زن خواست که دادخواهی کند، نترسد و هرچه می خواهد دل تنگش، بگوید. و زن گفت این ده گذرگاه بسیار سواران و دیوانیان و کارداران است. گاه به طمع مال یکی را به دزدی متهم و روزگارش را سیاه می کنند و گاه زنی پاکدامن را. این است رنج ما از شاه. بهرام رنجید و اندیشید که داد و آسانی و ایمنی را قدر نمی دانند، باید یک چند به مصیبت گرفتار آیند تا قدر عافیت بدانند. شاه خفت و «همه شب دلش با ستم بود جفت». صبح روز دیگر زن که خواست گاوش را بدوشد دید پستان از شیر تهی است، به مرد گفت دیشب پادشاه بداندیش و ستمکار شد.

شوهر گفت چه می دانی و چرا فال بد می زنی.

چنین گفت زن کای گرانمایه شوی	مرا بیهوده نیست این گفت و گوی
چو بیدادگر شد جهانداری شاه	زگردون نتابد به بایست ماه
به پستان مادر شود شیرخشک	نبوید به نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود	دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گرگ مردم خورد	خردمند بگریزد از بی خرد
شود خایه در زیر مرغان تباه	هر آنکه که بیدادگر گشت شاه ^{۱۱}

اندکی پیشتر دیدیم که چه رابطه ای است میان بیداد پادشاه و فساد جهان و اینک می بینیم که حتی از اندیشه بیداد، شیر در پستان ها می خشکد و گرگ های مردم خوار به جان بی گناهان می افتند. از ظلم پادشاه مردم زیردست و زبردست از کشور می گریزد و می پراکند، جهان زود زیر و زبر می شود و «برآوبر پس از مرگ نفرین بود/ همان نام او شاه بی دین بود» (ج ۷، ص ۲۵۵). در مرگ یزدگرد بزهگر سران و بزرگان گفتند «نخواهیم برتخت بیدادگر».

جهانداریمان تا جهان آفرید	کسی زین نشان شهریاری ندید
که جزکشتن و خواری و درد ورنج	بیاگندن از چیز درویش گنج ^{۲۰}
ازین شاه ناپاک تر کس ندید	نه از نامداران پیشین شنید

زادن شاهی چون یزدگرد بیداد، و مرگ او داد است «زهش چون ستم بینم و مرگ، داد» ایرانیان پادشاهی ستمکارانی چون ضحاک و نوذر را برنمی تابند و سر به شورش برمی دارند. در پایان کار جمشید سپاهیان حتی به دیگران رو می آورند و شاهی بیگانه را برتخت می نشانند. ناسزاهای رستم به کاوس و نافرمانی او در برابر گشتاسپ نیز نمونه ای است از رفتار پهلوانان با شاهان بیخرد و بیدادگر. زیرا فرمانروایی که:

نیازد به داد او جهانداری نیست	برو تاج شاهی سزاوار نیست
سیه کرد منشور شاهنشهی	از آن پس نباشد ورا فرهی
چنان دان که بیدادگر شهریار	بود شیردرنده در مرغزار ^{۲۱}

خسرو پرویز چنین پادشاهی است. بهرام چوین، سردار سپاه هرمز، از مردم ری

بود؛ بر هرمزد ساسانی شورید و آشوبی بزرگ برپا شد. در پادشاهی پسرش پرویز سرانجام بهرام را به حيله گشتند و فتنه فرونشست. آنگاه پرویز به رسم «دیوان بلخ» به فکر انتقام از مردم ری افتاد و خواست تا «بدگوهری نابکار، بی دانش و بد زبان» را به مرزبانی مردم آن دیار بگمارد.

نژند اختری بایدم سرخ موی
همان دوزخی روی دورازبشست
سرش پُر زکین و زبان پُر دروغ
به راه اندرون کژرود همچو گرگ

چنین گفت خسرو که بسیار گوی
تنش سرخ و بینی کژ و روی زشت
همان بد دل و سفله و بی فروغ
دوچشمش کژو سبز و دندان بزرگ

جستند و یافتند و بر ری گماشتند:

دل و دیده از شرم یزدان بشست
بکنند و او شد بران شادکام
دل کدخدایان ازو شد درشت...
ببینی و گر گریه ای در سرای
زیرشان همی سنگ بر سر زخم
خداوند او را فگندی به غم
دل از بوم آباد بسر داشتند...
که آمد زدرگاه خسرو به ری
به سر بر همی تافتی آفتاب^{۲۲}
کس اندر جهان یادایشان نکرد

چو آمد به ری مرد نا تندرست
بفرمود تا ناودان های بام
وزان پس همه گریگان رابکشت
همی گفت گر ناودانی بجای
بدان بوم ویر آتش اندر زخم
همی جست جایی که بدیک درم
همه خانه از موش بگذاشتند
از آن زشت بدکامه شوم پی
شد آن شهر آباد یکسر خراب
همه شهر یکسر پر از داغ و درد

این، سرنوشت جان و مال و آباد و ویران مردم است، از برکت فرمانروایی چنین یکی از سران سپاه به وی می گوید: «همه شهر ایران ترا دشمنند/ به پیکار تو یکدل و یک تنند» (ج ۹، ص ۲۵۲). از آنجا که پادشاهی کانون موهبت ایزدی (فرّه) و نیروهای اجتماعی است، پس شاه از همه نیرومند تر و چون شبانی بد و نیک رمه برخاسته از اوست. بهرام گورگفته بود که: «اگر تاج دارد زمانه منم/ به خوبی و زشتی بهانه منم.» زیرا تاج دار زمانه:

در دانش و کوشش بخردیست
که پیدا شود زوهمه کژ و راست^{۲۳}

سر نیکوییها و دست بدیست
همه پاک درگردن پادشاست

اثر داد و بیداد پیایی پادشاهان را از افراسیاب و کیخسرو تا خسرو انوشیروان، از زبان انجمن بزرگان و آزادان می توان شنید. (ج ۸ ص ۱۸۶).

* * *

تاریخ شاهنامه آینه تمام نمای آرزوهای اجتماعی ایرانیان بود، از قرن ها پیش تا روزگار شاعر و پس از آن. شاه آرمانی چنین زمانه ای باید دانای دانایان و بیش از همه در اندیشه دین و دنیا، نگران خوب و بد اخلاق و رفتار و دلواپس بهتری حال و روز همگان باشد. شاید از جمله برای همین، چند جلد پایانی شاهنامه، و بیش از همه پادشاهی انوشیروان، سرشار از انبوهی مفهوم ها، تعریف ها، آموزش ها و راهنمایی هاست که تمامی آنها باید در خود کتاب دید. این انبوه درهم تنیده اما به ظاهر گسسته «حکمت عملی» را می توان از دیدگاه های گوناگون نگریست و بررسی کرد. در اینجا ما ناگزیر به کوتاهی تمام فقط به دو نکته، اما بنیادی، در اندیشه سیاسی و نظریه اجتماعی زمان اشاره می کنیم، به اینکه چرا در شاهنامه بیداد ستمگران به تن و جان خود آنان باز می گردد؟ شاهان بیخرد پیش از همه و بیش از همه به جان و تن خود ستم می کنند؛ همچنانکه جمشید کرد، یا فرنگیس در کشتن سیاوش پدر را هشدار داد و گفت «ستمکاره ای برتن خوشتن» و نیز چرا بیداد آدمی تن طبیعت، آب و خاک و هوا، دروشت و گیاه و دد و دام را، جهان را تباہ می کند؟

در زبان فردوسی «داور» (دادور) و گاه «داور کردگار» یکی از نام های خداست؛ خدا داد ورزنده ای کارساز است. و این، همچنانکه دیده ایم و اکنون به صورتی دیگر باز می بینیم اندیشه ای کهن بود که از روزگاران گذشته به شاعر شاهنامه رسید:

- اهوره مزدا «اشه» (قانون، داد کیهان) را از خرد خود آفرید؛
- خرد و «وهومنه» (اندیشه نیک) یگانه و در نهاد اهوره مزدا هستند؛
- اهوره مزدا جهان - و انسان را - از تن خود آفرید؛
- اهوره مزدا این «تن» را بنا برآن اندیشه (خرد و آیین آن: اشه)، نگاه می دارد و سامان می دهد؛
- پیرو اشه در اخلاق راست، درست، در دین ثوابکار و در اجتماع دادگر است؛
- اندیشه بد (اک منه دروغ) اهریمنی و سرچشمه بیداد است؛
- پیرو دروغ در اخلاق ناراست، نادرست، در دین گناهکار و در اجتماع بیدادگر است؛
- در میان «بداندیشان» دیو آز بدترین دشمن اشه است؛

- اندیشه بیداد، بیداد است و از بیدادگر به جهان راه می یابد.

اهوره مزدا از خویشتن خود، از روشنایی، انسان و دیگر آفریدگانش را آفرید. جهان نیک، زاده و برآمده از خویشتن او، از آن او و به تعبیری صورت پیکرمنند وی است^{۲۴} و او آنرا بنا برآیین فرزند و آفریده خود، «اشه» (داد، قانون) به سامان می دارد و به سوی رستگاری فرجامین راه می برد. از اینرو دشمنی با اشه، برآمده از اندیشه بد (اک منه) و بیداد بر «تن» اهوره مزدا، در هم ریختن سامان و قرار آنتست.

و اما «آز» در میان دیوهای اهریمن آفریده، بزرگترین دشمن اشه است. دراین دشمنی او پیوسته به آتش- نماد جسمانی و پیدایش گیتیانه این آیین راستین- هجوم می آورد تا وی را نابود کند.^{۲۵} بدین گونه آز در دشمنی با آتش (اشه- داد) نماد پریشانی و تجاوز، زیاده خواهی و بیرحمی، تجسم "بیداد" است. آزمند هرگز به مرزی، پایگاهی و چیزی بسنده نمی کند، سیری ناپذیر است، همه چیز را می خواهد و می بلعد و چون دیگر چیزی نیابد خود را می جود و فرومی خورد. «آز دیو آن است که هر چیز را بیویارد و چون او را چیزی نرسد، از تن خود خورد. آز آن دروجی است که چون همه خواسته گیتی را بدو دهند، انباشته نشود و سیر نگردد. چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست»^{۲۶} در روایت بهسوی آمده است که در رستاخیز و پایان کار دیوان، آز نخست خشم خونین درفش را می جود و پس از آن دیو زمستان و مرگ و پیری را تا جز خود وی و اهریمن دیو دیگری نماند. آنگاه «آز دیو آفریده به «گنامینو» (اهریمن) گوید که ای نادان مگر تو را بجوم»^{۲۷} و پس از اهریمن چون دیگر هیچ نمی ماند خود را می جود و می درد.

آز چنین دیوی است. هرچه داد و خرد آب یک سرچشمه اند، بیداد و بیخردی نیز بسته و گرفتار یک زنداندند. آزمند همیشه نیازمند است و آز و نیاز دو دیو همزادند. در شاهنامه بسیار به این هر دو درد بی درمان همگان و به ویژه فرمانروایان و سران برمی خوریم. خسرو انوشیروان وقتی نام ده دیو دشمن جان و خرد را از بوذرجمهر پرسید. او:

دودیوند بازور وگردنفرآز،
کدامست آهرمن زورمند
ستمکاره دیوی بود دیرساز

چنین داد پاسخ که آز و نیاز
بدوگفت ازین شوم ده باگزند
چنین دادپاسخ به کسری که آز

همه در فزونیش باشد بسیج
همی کور بینند و رخساره زرد^{۲۸}

که او را نینند خشنود ایج
نیاز آنک او را زانده و درد

از آنجاکه آدمی خود آفریده پروردگار است، پس بیدادگر با تجاوز به آیین آفرینش، سامان جسم و جان خود را نیز تباه می کند. بیدادگران شاهنامه سرنوشتی خوشتر از عاقبت شوم نمونه نخستین خود، - دیو آز- ندارند؛ بیدادگر طعمه بیداد است. جمشید، که می پنداشت خداست، نخستین آزمند شاهنامه بود. سلم و تور و کاوس نمونه های دیگرند، یا سهراب و اسفندیار که آزمندان «بیگناه» اند. همه به تن خود و پیش از همه به تن خود ستم کردند. بیدادگر همانگاه که بیداد (زاده اندیشه بد) را می اندیشد، بیداد در اندیشنده فعلیت می یابد و در بیرون از او هستی می پذیرد. در داستان بهرام گور و زن روستایی این هر دو حال یگانه را دیدیم. اگر آفرینش، به تعبیری که آمد، صورت پیکرمند اهوره مزدا باشد، پس ستم آفریده (انسان) به تن خود، ستم به تن آفریدگار (جهان) است.

آز در دشمنی با اشه، بیداد تمام و کمال، نهایت بیداد است؛ زیرا به سامان درست و دادمند جهان (اشه و آتش که «تن» اوست) هجوم می آورد تا هرچیز و همه چیز- حتی تن خود را- ویران کند. بیداد و آز هم گوهرند و در یکدیگر می دمند. پس بیدادگر نه به خود بسنده می کند و نه به جز خود؛ به ویژه اگر بیدادگر فرمانروای مردمی و سرزمینی باشد. آنگاه پادشاهی او آشوب و آشفتگی در همه کس و همه چیز است.

در برابر این بیداد، دادورزی نه تنها براننده اهوره مزدا و شاه بلکه خویشکاری همگان است. داد و بیداد انسان- به منزله جزئی از جهان و آفریده ای از دست خدا- به آفریده و آفریدگار و پیش از همه به جسم و جان خود وی باز می گردد. پس او باید تن خود را به همان گونه پاس دارد که اهوره مزدا «تن» خود را. گویی انسان مستول «تن» خدا نیز هست. این بن مایه ناآشکار، پنداری است که بارها در کتاب آمده است.

اردشیر می گوید «دل آرام دارید برچارچیز»: بیم از خدای و پاس او را نگهداشتن، داد تن خود را دادن، راستی ورزیدن و سرانجام شاه جهان را «چو با داد بینی نگهبان خویش/ برو مهر داری چو برجان خویش» (ج ۷، ص ۱۸۳). و در جای دیگر بوذرجمهر در پاسخ به حکیمی که می پرسد «چه سازیم تا نام نیک آوریم/ در آغاز فرجام نیک آوریم» می گوید که از گناه دور باش و «جهان

را همه چون تن خویش خواه» (ج ۸، ص ۱۲۳). پاس خدای را نگهداشتن، از بیداد پرهیختن و به آیین آفرینش او (اشه) به سر بردن است. در چنین حالی آدمی ناگزیر داد تن خود را نیز داده است. آیین خدا و انسان، آنچه بر آفرینش و آدمی رواست از هم جدا نیستند، هردو یکی و این "یک"، راستی و درستی است که این خود بروز و جلوه اخلاقی امشاسپندی است که آتش، نماد این جهانی و مادی اوست. با چنین دریافت یا بینشی-هرچند ناخود آگاه از آفریدگار و آفریدگان، شاهنامه از زبان اردشیر و بوذرجمهر می گوید فرمان یزدان و شاه را و جهان را چون تن خویش دوست بدارید؛ شاهی که او نیز جهان و شما جهانیان را چون تن خویش دوست می دارد! اینگونه داد تن خود را داده اید. بر همین قیاس، بیدادگر تن و جان و گیتی و مینوی خود را تباه می کند. «هرآنکس که اندیشه بد کند/ به فرجام بد با تن خود کند» (ج ۸، ص ۵۳). و در این میان شاه سرنوشتی خوب تر یا بدتر از همه دارد، چون «همه بد زشاهست و نیکی زشاه» (ج ۸، ص ۱۲۰). چون گشتاسب، برای نگهداری تاج و تخت خود، اسفندیار را به نبرد رستم فرستاد و او را دانسته به کشتن داد، فرزند دیگرش پشتون خطاب به پدر:

ز برگشتن بخت آمد نشان دم از شهرايران برآورده بی ^{۲۱}	به آواز گفت ای سر سرکشان توزین باتن خویش بد کرده بی
--	--

آنچه تاکنون آوردیم همه در باب آرمان پادشاهی نیک بود و آن روی دیگر واقعیت، فرمانروایی و مردم آزاری شاهان تبهکار! اما البته شاهنامه بسی فراتر از این گفتار «نظری»، در «عمل» نیز کتاب سیاسی بزرگی است، به شرط آنکه سیاست را به گسترده ترین معنای آن، به منزله سازماندهی و راهبری زندگی اجتماعی، در نظر آوریم؛ از آن زمان نخست که پادشاه پلنگینه پوش از کوه فرود می آمد، آیین جنگ نمی دانست و با سپاهی از «دد و دام و مرغ و پری» برهنه با دیوان نبرد می کرد، تا سازماندهی گروه های اجتماعی، و ایجاد شاهنشاهی و در پایان، فروریختن ایرانشهر، دگرگونی نهاد جهان و بودن و زیستن به آیین دیگر!

در دوران اساطیری شاهنامه انسان، به یاری مابعد طبیعت، از بردگی طبیعت دور می شود، نخستین شالوده های زندگی همگروه، قدرتی مرکزی (پادشاهی) و سامانی اجتماعی را بنیان می نهد. این، حماسه آغاز است. دوران پهلوانی، حماسه جهان گشایی است: روی آوردن، جست و جو و کشف جهانی از آن خود و

ساختن آن به دلخواه؛ هفت خان رستم و اسفندیار، لشکرکشی رستم به مازندران و کشتن دیو سفید، آمدن سهراب به ایران و رفتن اسفندیار به رویین دژ یا به دام افکندن و رام کردن نیروهای دشمن خو و سرکش طبیعت و مابعد را تنها به منزله چند نمونه می‌توان به یاد آورد. همچنین است ساختن «سیاوش گرد»، شاهزاده ای غریب در سرزمینی دور: «بیاراست شهری بسان بهشت / به هامون گل و سنبل و لاله کشت».^{۲۰}

البته روی آوردن به جهان، در ضمن، شناخت خود است به عنوان فرزند و پدیده‌ای از جهان و پیروزی اراده او! و نیروی اراده در نبرد برهنه تر، برنده تر و تندتر از هر جای دیگر سرکشی می‌کند و بیرون می‌جهد. نبرد، چرخ گردنده و گرداننده حماسه پهلوانی است.

نگرش شاهنامه به جهان و پدیده هایش حماسی است. به خلاف شاعر غنائی که جهان را در کارگاه خیال می‌نگرد و نقشی از حال درون را می‌نگارد. شاعر حماسی درون را از بیرون می‌نگرد و روایت می‌کند. در شعر حماسی، جهان روایتی نفسانی از شعور حساس شاعر است؛ روایت رنگین کمان گسترده‌ای چون دوران تاریخی شاهنامه، ناگزیر دانشنامه تمدن و فرهنگ مردمی است که‌نسال و روزگار دیده، از «جهان و هرچه در او هست»

بزرگان و جنگی سواران پیش	بدین نامه شه‌ریاران پیش
گذشته بسی روزگار کهن	هم‌رزم و بزمست و رای و سخن
همان رهنمونی به دیگر سرای ^{۲۱}	همان دانش و دین و پرهیزورای

دوران تاریخی، حماسه پادشاهی و جهان‌داری است و برخوردار از جهان به دست آمده و فرادست. در دوره ساسانیان پیوند پادشاهی و دین، آیین‌های درباری و شکوه شهریار، به تخت نشستن و فرمان راندن و بار دادن، همه به تفصیل فراوان و به تکرار در خطبه‌های تاجگذاری شاهان یا گفت و گو با موبدان و دانندگان و وزیران و رایزنان آمده است. در این دوره نشانه‌های گوناگون از زندگی روزانه و اجتماعی می‌توان یافت، چون پرداخت و دریافت مالیات، اصلاح ارضی، ستم زورمندان و شورش مردم، رابطه شاه با سپاهی و روستایی، و کشت و ورز و چارپا و شیوه گرد کردن مال، فراخ دستی زبردستان و تنگدستی زبردستان، آداب میزبانی و میهمانی و دشمنی و دوستی و . . . جنگ

و صلح! اینک روزگار رزم و بزم، شکار و شادخواری و شادنوشی و عشق ورزیدن، «می و خوان و رامشگر و میگسار» (د ۲، ص ۳۱۶) است و بازی شطرنج و نرد، دانش و سخندانی، فرهنگ و ادب، پرورش و آموزش و پند و اندرز! دوره تاریخی، با سرگذشت آشفته اسکندر و چند بیت اشکانیان، که شاعر «از ایشان بجز نام نشنیده» بود، آغاز می شود اما در حقیقت با سلسله ساسانی است که روز و روزگاری دیگر فرا می رسد^{۳۲} اردشیر- مانند جمشید و فریدون- پادشاهی بنیانگذار است که آیینی تازه در زمانه ای نو روا می کند. البته سنگ بنای سروری و کشورداری- که بی آن سنگ روی سنگ بند نمی شود- یعنی اعتقاد به "داد" در این دوره نیز همچنان استوار برجای است. او چون تاج بر سر نهاد و بر تخت نشست گفت:

جهان زنده از بخت و رنج منست	که اندر جهان داد گنج منست
بد آید به مردم زکردار بد.	کس این گنج نتواند از من ستد
پسندیدن داد راه منست.	جهان سربه سر در پناه منست
زبدخواه وز مردم نیکخواه ^{۳۳}	گشادست بر هرکس این بارگاه
که آباد بادا به دادت زمین	همه انجمن خواندند آفرین

اما از این که بگذریم، به سبب پیوستگی و درآمیختن دین و دولت (دولتی شدن دین و دینی شدن دولت)، پادشاهی و در نتیجه کشورداری سرشتی تازه می یابد. در *شاهنامه* این پیوستگی در زمان اردشیر روی می دهد. پند و اندرز اردشیر پیش از مرگ به فرزند و شاهنشاه آینده نمودار ویژگی این دوران تازه است او نخست می گوید «جهان راست کردم به شمشیر داد» و آنگاه پس از اشاره ای به رنج خود و گردش سپهر فریبنده می افزاید:

برادر شود شهریار و دین	چو بردین کند شهریار آفرین
نه بی دین بود شهریار بجای	نه بی تخت شاهیت دینی بیای
برآورده پیش خرد تافته	دو دیباست یک در دگر بافته
نه بی دین بود شاه را آفرین.	نه از پادشا بی نیازست دین
تواین هر دو راجز برادر مخوان.	چو دین را بود پادشا پاسبان
گشاید زبان مرد دینش مدار	هرآنکس که بر دادگر شهریار
که چون بنگری مغز دادست دین ^{۳۴}	چه گفت آن سخن گوی با آفرین

در این برداشت پادشاهی و دین دوبرادرند و «دین مغز داد است.» چون پادشاهی - حتی اگر بی دین بماند - بی داد، پایدار نمی ماند، پس پادشاهی را از دین گزیر نیست همچنانکه دین هم نیازمند «شمشیر داد» پادشاه است و هردو بهم بسته اند و هردو خویشکاری همانندی دارند، پادشاهی باید دین آسمانی را بر زمین بگسترد و دین باید پادشاهی زمینی را آسمانی کند. در این دوره از سویی آیین مزدیسنا "ملکی" و از آن ایرانیان بود و از سوی دیگر شاهنشاهی ساسانی با «شمشیر داد»، نگهدار این آیین در ایرانشهر، نشانه های چنین دریافتی از پادشاهی و آزار پیروان آیین ها و باورهای دیگر - و بیدادهای این «داد» را در شاهنامه نیز می توان یافت. در دوران پهلوانی رستم به دین خود بود و اسفندیار به دین خود و از کیش و آیین سام نریمان و سهراب یل، سیندخت و رودابه و تهمنه و سودابه و فرنگیس و آزادانی دیگر بی خبر بودیم، تنها می دانستیم که نبرد میان نیکان ایزدی و بدان اهریمنی است. اما ساسانیان با همدستی پادشاهی و دین، دولتی یک پارچه و متمرکز به وجود آوردند که پیش از آن ناشناخته بود؛ نه در پیشدادیان و کیانیان و نه در اشکانیان! در فرمانروائی بی چون و چرای درباریان و موبدان، که دنیا و آخرت همگان را در بر می گرفت، که مردم تخته بند گروه اجتماعی و اسیر "کاست" خود بودند و بددینان، مرگ ارزان و مخالفان خاموش، دیگر زمانه گیرودار افسانه وار آزادان و شگرفی های آنان به سر رسیده بود؛ اینک اجتماع بسته بود و هر گروه اجتماعی درون مرزهای خود بسته تر! و گذر از مرز، تجاوز به حریم زبردستان و موجب پریشانی و درهم ریختن اجتماع شمرده می شد.

بهرام گور روزی به شکار رفت، چیزی نیافت، روزی دراز بود و شاه دلتنگ بود. شامگاه به دهی آباد رسید، روستائیان به تماشا آمدند اما ویرا آن چنان که باید پذیره نشدند. بهرام را بد آمد، به موبد گفت که این آبادی سبز و خرم «کنام دد و دام و نخجیر باد.» موبد قصد شاه را دریافت. به ده رفت و گفت شهنشاه از شما خوشنود است. دل شاد دارید که همه، زن و کودک و مرد، پرستار و مزدور و کدخدا، برابر و برترید. کسی نباید از دیگری فرمان برد یا به وی فرمان دهد. آنگاه:

به هر جای بیراه خون ریختند
گرفتند ناگه از آن ده گریز.
درختان شده خشک و بی آب، جوی
همه مرز بی مردم و چارپای^{۲۵}

همه یک به دیگر برآمیختند
چو برخاست زان روستارستخیز
همه ده به ویرانی آورد روی
شده دشت ویران و ویران، سرای

داستان معروف انوشیروان و کفشگر نیز نشانه گویای دیگری است از بسته بودن هر گروه به پایگاه محدود اجتماعی و فرهنگی خود. در جنگ با رومیان کفشگری سیصد هزار درم به خزانه تهری شاه می دهد ولی آرزو دارد که فرزندش فرهنگ بیاموزد و در شمار دبیران درآید. با آنکه بوذرجمهر نیز میانجی است، شاه نمی پذیرد، درمها را بازپس می فرستد و می گوید اگر بازرگان زاده ای دبیر «هنرمند و بادانش» گردد، خردمندان نژاده را جز حسرت نصیبی نخواهد بود و «به ما برپس از مرگ نفرین بود/ چو آیین این روزگار این بود» (ج ۸، ص ۲۹۹). در این روزگار، آزادی آشکار از آن شاه بود و پنهان، از آن موبدان دسیسه کار پس پرده. همدستی اینها یک چند مایه بزرگی شاهنشاهی و گسترش ایرانشهر بود، اما پس از چندی از بسیاری فساد قدرت شاهان و خشک اندیشی موبدان، حکومت احکام شرعی، زجر و آزار دگر اندیشان-نسطوریان و مانویان و بودائیان و مزدکیان- و سر انجام توطئه های دریاری و کشت و کشتار و هرج و مرج، دین و دولت هر دو فرو ریخت.

تنها نگاهی به *وندیداد*، *شایست ناشایست* یا *روایت پهلوی* نشان می دهد که تسلط احکام عجیب برزندگی روزانه، توأم با نظریه «داد» در اندیشه، و «بیداد» در عمل، ناگزیر به چه بن بست اجتماعی و فرهنگی انجامید. کیخسرو که دادگرتین شهیار بود می گفت ستایش کسی را کنید:

یکی بی هنر برنشاند به تخت	که آنرا که خواهد کند شوربخت
که با «داد» او بنده رایای نیست ^{۳۶}	برین پرسش وجنبش و رای نیست

خدایی که «خرد داد و جان و تن زورمند»، به یکی «فرّ و اورند» و به دیگری «شوربختی، نیاز و غم درد» و آنگاه می افزاید: «ز رخشنده خورشیدتا تیره خاک/ همه داد بینم زیزدان پاک»^{۳۷} پس، با این داد و بیداد شگفت آسمانی، عجب نیست که چون نوشیروان از بزرگمهر می پرسد عجیبترین چیز، «کزان برتر اندازه نتوان گرفت» چیست؟ دانای دانایان پاسخ می دهد «که یکسر شگفت است کار سپهر»:

یکی مرد بینیم با دستگاه	کلاش رسیده به ابر سیاه
که او دست چپ راندند ز راست	زبخشش فزونی ندانده کاست
یکی گردش آسمان بلند	ستاره بگوید که چونست و چند
فلک رهنمونش به سختی بود	همه بهر او شوربختی بود ^{۳۸}

داد، به منزلهٔ آرمان شهپراری، دستگاه «اخلاقی - سیاسی» سامانمند و کهنی بود بازمانده از گذشته های دور و ناسازگار با ساختار اجتماعی ساسانی؛ آرمان و واقعیت از هم دور افتادند. بودن ماه و خورشید و ستارگان سپهر و گردش فصل‌ها هریک به جای خود و پرداختن به خویشکاری خود، داد کیمهانی (اشه) و ایزدی است، آسمانی است. برهمین گرته و سرمشق، داد انسانی و اجتماعی، بودن و ماندن هر گروه، زبردست و زبردست، در «جای» (کاست) خود است. در اجتماعی که ناچار به یک حال نمی ماند، این «داد» می کوشد تا هرکس را در تنگنای همان موقع و مقامی که هست مومیائی کند و به یک حال نگهدارد. این گونه تنافر میان پندار و کردار، در نهایت جامعه را در جان و تن دویاره می کند و داد به بیداد می انجامد؛ همچنان که انجامید.^{۳۹}

در پایان روزگار ساسانیان وقتی که آخرین پادشاه سیاه بخت این دودمان بزرگ را فرومایه ای می کشد همین حیرت، همین درماندگی اندیشه را از زبان شاعر نیز می شنویم:

وگرکینه خوانیم ازین هفت گرد؟
مرا فیلسوف ایچ پاسخ نداد
بماند همی پاسخ اندر نهفت
(ج ۹، ص ۳۶۸)

چنین، داد خوانیم بر یزدگرد؟
اگر خود نداند همی کین و داد
وگرگفت دینی، همه بسته گفت

آیا این عاقبت یزدگرد بینوا «داد» است یا دشمنی چرخ بی مهر و کین؟ هیچ پاسخی؛ نه از فیلسوفان دانا، نه از دانایان دین، درماندگی اندیشه در کارزار عمل و شکست فرهنگ یک تمدن! در دوره اسلامی نیز اندیشهٔ «داد ورزیدن» به معنای برابری اجتماعی نبود و به مساوات در داوری محدود می شد. در دورهٔ ساسانیان این مفهوم اجتماعی داد، «نهادینه» شد. «زکمهتر نوازش زمهتر نواز» بدانندیش را داشتن در گداز» (ج ۸، ص ۳۱۶). پس از نشستن بر تخت ضحاک، نخستین کار فریدون (که نمودار نظام اجتماعی ساسانی است) برانداختن «آئین ناخوب» او بود:

که ای نامداران بسیار هوش
نه زین باره جویندکس نام و ننگ
به یک روی جویند هردو هنر
سزاوار هرکس پدیدست کار
سراسر پرآشوب گردد زمین^{۴۰}

بفرمود کردن به در برخورد
نباید که باشید با ساز جنگ
سپاهی نباید که با پیشه ور
یکی کارورز و یکی گرز دار
چو این کار آن جوید آن کار این

در چنین راه و رسمی، جایی برای گیو و گودرز نیست. آن پهلوانان در چنین نهادها و سازمان های اجتماعی، در نهایت شاید مانند بهرام چوبین به فرماندهی سپاهیان شاهنشاه گمارده می شدند. دیگر نشان آن پهلوان آرمانی، رستم دستان گیرودار نبرد را باید در شهریاری چون، بهرام گور جويا شد، زیرا نه خواست و ناخواست زيردستان بلکه تنها اراده اوست که آزاد است؛ شهریار و شکارگری مرد رزم و بزم شایگان که با تیری دو گور را بهم می دوزد و در چوگان و نشانه زدن، در کشتن کرگدن و ازدها یگانه روزگار؛ هم آن چنان دلیر که تاج شاهی را از میان دو شیر بردارد و هم عاشقی خوش زندگانی که ماه رویان چکامه سرا چنگ برگیرند و او را به زیبایی ماه برفلک، به نیروی شیر و به دریادلی بستایند.^۱

اینک، در اجتماع ساسانی، با دولتی متمرکز، دستگاه دیوانی، سازمان کشوری، ارتش و نظام مالیاتی گسترده و نهادهای قضائی و آموزشی استوار و مردمی ناگزیر به زیستن با آداب و رسوم، قانون و قرار و شیوه رفتار. در این شبکه درهم تنیده، اراده آزاد از آن پادشاه است که در قلعه هرم اجتماع بر تخت نشسته، نه حتی بوذرجمهر حکیم که دانای دانایان و بزرگترین وزیر است ولی بی موجدی معقول به زندان می افتد و کور می شود؛ کاری که فریفته ای بی خرد مانند کاوس، نه با زال و رستم توانست بکنند نه با هیچیک از گودرزیان، و حتی کیخسرو با طوس خودسر کم خرد که برادر وی (فرود) را به کشتن داده بود، نتوانست یا نخواست بکند. آن پهلوانان از «آزادان» و هریک سرکرده دودمانی بزرگند، با سرزمین و روستائی و سپاهی و ساز و برگ خود کامگی، در حالی که بنا بر افسانه، بوذرجمهر را در کودکی از میان مردم فرودست یافتند و به پیشگاه با شکوه شاه بردند، بزرگی و «آزادی» او به دانش بود، نه به دارندگی و برازندگی! او خود زمانی در پاسخ نوشیروان گفته بود بدا به روزگار مرد با دانش پارسایی «که گردد براو ابله‌ی پادشا». (ج ۸، ص ۲۰۱)

* * *

جهانداري و شهریاری، در این روزگار پرتحمل، هم چهره ای پر نقش و نگار و تازه می گیرد و هم خود از برکت دارایی و دانش جهان را با رنگ و رویی آراسته تر می نگرد. به جای کیخسرو اینک انوشیروان دادگر- با زنجیر عدل افسانه وارش- پادشاه نمونه و آرمانی این عهد است. سرگذشت این شهریار فرهمند و با خرد و آسودگی مردم روزگار او، رایزنی ها که با حکیمان و دانایان

داشت و جز اینها - که بخش بزرگی از شاهنامه را فراگرفته - همه نشان تصور پیشین ماست از آرمان کشورداری و پادشاهی که به دوران اسلامی تاریخ ایران راه یافت؛ همان تصور که می گفتیم و می گفتند که سلطان ظل الله است. اما حتی در سلطنت ظل الله، ملک با کفر می ماند و با ظلم نمی ماند.

انوشیروان پس از خطبه تاجگذاری، گشتن در کشور (مانند فریدون و کیخسرو)، و ساختن و برآوردن سدی در برابر هجوم بیگانگان، سرکشی اتانان و شورش بلوچان و گیل و دیلم را فرو می نشاند. دادورزی وی به ویژه با کاستن مالیات ها و بهبود روزگار زیردستان آغاز می شود. اما بیشترین بخش سرگذشت دور و دراز پادشاهی او را گفت و گو با ملازمان و مصاحبان خردمند و دانا در بر گرفته است. در گفتارهای اخلاقی طولانی، تکراری و ملال آور شاه، بزرگمهر، موبدان و دانندگان، خرد و داد و دانش و راستی و میانه روی و آهستگی بیش از همه ستوده می شود. در برابر، دروغ و بیداد و نادانی و آز و نیاز و خشم و تندى سخت نکوهیده است؛ و نیز بختی که از آن ما اما بیرون از اختیار ماست و کوششی که از آن ما و در اختیار ماست و زمان که در ما و بی ماست و پیوسته هست و نیست!^{۴۲}

از همین گونه است پرسش های شاه از حکیمی چون بوذرجمهر و دانندگان دیگر و پاسخ های هوشمندانه آنان. از آن پس نوبت به پرسش های دانایان و پاسخ های شاه می رسد که از آنها داناتر است و خود به پایگاه والای خردمند فرزانه ای رسیده که «هم شاه و هم موبد» است. گویی همه آن کنکاش ها و گفت و شنودهای پیشین برای برکشیدن و برتخت نشاندن فرهنگ فرمانروایی است که در خرد و دانش نیز سرآمد همگان است.

کیخسرو و انوشیروان، هردو با فره ایزدی، خردمند، دادگر و با دانش اند؛ هردو پادشاه آرمانی و هردو انسان کامل شاهنامه، یکی از روزگار افسانه وار پهلوانی و دیگری از آن زمانه تاریخی، و هر یک با ویژگی های دوران خود! فره ایزدی است، مانند دانش خداداد کیخسرو! این «نو رسیده جوان» - که عمر کوتاهش تنها با شبانان گذشته بود - در گفت و گویی افراسیاب جادوی روزگاردیده بسیار هوش را چنان فریفت که وی را دیوانه پنداشت و گفت: «زسر پرسمش پاسخ آرد زپای». دانایی کیخسرو بیشتر دل آگاهی و معرفتی قدسی است تا دانشی آموختنی و تجربی. «آمدن و رفتن» او نیز «رویدادی» مینوی است که به سرنوشت گیتی بستگی دارد؛ باید بیاید که «تاریخ» بیدادی هزار ساله به پایان رسد و برود بی آنکه بمیرد تا در آخر زمان باز گردد. کیخسرو زمان ناپذیر

است و نشان از دو سو دارد؛ از آغاز (شهریور) و از انجام (سوشیانس)؛ از امشاسپند شهریور که نماد شهریارِ آرمانی اهوره مزداست و از آخرین نوکنندهٔ جهان به نام «آستوت ارته»، به معنای «آشه» یا داد پیکرمند.^{۲۴} کیخسرو در پایان جهان پنجاه و هفت سال همدست و هم‌رزم این «داد پیکرمند» است. او فراتر از تاریخ، پادشاهی آرمانی و آرمانِ بیمرگی است که به یمن وجود او «داد» نخستین و مینوی (شهریور) و داد واپسین (سوشیانس) و گیتیانه، چون دایره ای از دو سوی گردش زمان بهم می پیوندند و از بیداد هیچ نمی ماند.

ولی انوشیروان پادشاهی تاریخی و در نتیجه زمان پذیر و مرگ آشنا، اما در آرزوی جاودانگی روان (انوشه روان) است. کار مردی که خود در چنبرهٔ زمان افتاده پایان دادن به زمان (تاریخ) نیست، خویشکاری او جهانداری به آیین جهان است. به خلاف کیخسرو، دانش انوشیروان آموختنی بود، او از گفتن و شنفتن با «هفتاد مردی که در خورد و خواب» همیشه با او بودند، نشست و برخاست با ملازمان سخندان «دانش را می آراست» و می گفت: «شنودن بود مرد را خرمی». این دو انسان یگانه هریک نمونهٔ کمال دوران خودند، تفاوت آنها در چگونگی روزگارشان، در تفاوت آرمان و واقعیت، آرزو و عمل است.

اکنون جای آنست تا نکته ای دیگر به آنچه گفته شد بیفزاییم. هرچند کیخسرو و انوشیروان پادشاهان آرمانی و انسان کاملند ولی کمال انسانی به آنها محدود نمی شود. این را به مناسبت ها و در موقعیت های گوناگون، و هربار با چهره ای تازه، در سراسر کتاب می توان یافت. سهراب در آستانهٔ مرگ و پیش از شناختن رستم به او می گوید:

وگرچون شب اندر سیاهی شوی	کنون گر تو در آب ماهی شوی
ببری زروی زمین پاک مهر	وگرچون ستاره شوی بر سپهر
چوداند که خاکست بالین من	بخواهد هم از تو پدر کین من

بی گمان هر شرح و تفسیری از شکوه شعر می کاهد. همین بس که بدانیم پهلوان دادخواه بر ماهی گریخته در آب و شب پنهان در سیاهی و ستارهٔ دور پیروز است. در همین باب پاسخ رستم به اسفندیار، که می خواهد او را دست بسته به نزد گشتاسب برد، به یاد می آید:

که گوید برو دست رستم ببند
که گر چرخ گوید مرا کین نبوش
نبندد مرا دست چرخ بلند
به گرزگرانش بمالم دو گوش^{۴۵}

در سراسر کتاب نشانه‌ها بسیار است. از آن جمله می‌توان گفتار و رفتار پیران ویسه در برابر مرگ، یا مفاخرات رستم و اسفندیار را به خاطر آورد که - نه رجزخوانی، بلکه- نشان دریافت آنهاست از توانایی و بزرگی جسم و جان. از این چند نمونه کوتاه می‌توان دید که انسان-اگرچه بنده زمان- در کمال خود به فراتر از فلک دست می‌یابد. فردوسی خود از این «بلند پروازان» است، در شکوه با شکوهی از گردش نامهربان فلک می‌گوید چون از این خاکدان تیره بگذرم «بنالم ز تو پیش یزدان پاک»

چنین داد پاسخ سپهر بلند
چرا بینی از من همی نیک وید
توازن به هر باره ای برتری
بدین هرچ گفتی مراره نیست
که ای مرد گوینده بی گزند
چنین ناله از دانشی کی سزد
روان را به دانش همی پروری
خوروماه زین دانش آگاه نیست
شب و روز و خورشید و ماه آفرید^{۴۶}
از آن خواه راحت که راه آفرید

انسان آرمان خدا و آرایش زمین و زمان است. اسفندیار، درباره رستم، خطاب به پروردگارش می‌گوید که او را: چنان آفریدی که خود خواستی / زمین و زمان را بیاراستی.^{۴۷} تاریخ دوره ساسانیان در شاهنامه، «حماسه» فرهنگ و تمدن است و فردوسی در اینجا بیشتر چون مورّخی حکیم زیرویم سرگذشت و چهره های گوناگون خرد و دانش را می‌سراید. بوذرجمهر حکیم، رایزن و وزیر نوشیروان را شاید بتوان بزرگترین «پهلوان» میدان بینش و دانش این دوران دانست. او از همان کودکی از موهبت خوابگزاری که «بهره ایست از پیغمبری» برخوردار بود، به تعبیری دیگر در رویا عالم واقع را می‌دید. او در میان دانشوران سالخورده سرای پادشاهی هر دانشی آموخت و از آن «فیلسوفان سرش برگذشت». تا آنکه «شاه بیدار» در مجلسی از داندگان خواست که دانش خود را بنمایند، بوذرجمهر جوان برپای خاست و فرمان یافت تا زبان از بند بگشاید. آنگاه:

جوان بر زبان پادشاهی نمود
زگفتار او روشنائی فزود
(ج ۸، ص ۱۱۷)

وی در هفت نشست، هفته ای یکبار، در پیشگاه نوشیروان، پرسش های گوناگون داندگان و موبدان و اخترشناسان را، پاسخ می دهد. ششمین بار نوبت بلندپایه ترین بزرگان، وزیر و دبیر شاهنشاه است (همان، ص ۱۳۸) و در پایان پرسنده تنها نوشیروان است و بس. او می خواهد خود را از زبان بوذرجمهر بداند، به وی می گوید «زمن راستی هرچه دانی بگویی» (همان، ص ۱۴۳) و او چنانکه باید و شاید می گوید.

اینگونه در این سلوک سخندانی و گذر از هفت "شهر" دانش، بوذرجمهر از آزمون خرد-مانند پیران-سرافراز و یگانه بیرون می آید: از این پرسش های دراز و پاسخ های دراز تر، که نمونه والای ادب آموزشی دوره ساسانی است: میان مهان بخت بوذرجمهر/چو خورشید تابنده شد برسپهر (ج ۸، ص ۱۱۹).

اینک تنها پادشاه، دارنده فرّ ایزدی، می تواند از این فراتر رود. انوشیروان که پیوسته جویای دانش و پرسنده بود، درآخرهای فرمانروایی گره از پرسش های موبد دانا می گشاید و در دانش و سخندانی هم به جایی می رسد برتر از همه داندگان. ما پیران فردوسی را به کردار می شناسیم، نه به گفتار. خردمند ترین سپهدار، وزیر و رایزن دوران پیشین، را از سویی در گیسو دار نبرد و فراز و فرود کشمکش ایران و توران و وفاداری به افراسیاب می بینیم، و از سوی دیگر در مهر به سیاوش، فرنگیس و کیخسرو؛ مردی بنام و بزرگ در گرد باد عمری پر حادثه هم پایبند سرزمین و دودمان و مردم خود و هم گرفتار جنگی ناخواسته و ناگزیر و هم در تب و تاب جستن راهی به رهایی، راستی و داد!

اما با جهان بوذرجمهر و منش والا و باورهایش بیشتر از خلال گفته های خود او و دیگران آشنا می شویم. هرچه درحماسه پهلوانی، آزادان در نیرو و نبرد، در کردار می شکفند و سر می کشند، درحماسه تاریخی، کردار، در سخن گل می کند و به بار می نشیند؛ بخصوص در عرصه جهانبانی و کشورداری (داد و بیداد) و حکمت عملی! تا آنجا که یافتن پاسخ درست و گشودن راز و رمز چیستان ها تنها مایه برتری و سرافرازی نیست بلکه در مناظره های فرستادگان شاهان-گاه مانند پیروزی و شکست در جنگ- بازنده ناگزیر باید برتری برنده دانایتر را بپذیرد و به خواست وی سرفرو آرد. در داستان «نهادن شطرنج» فرستاده شاه هند با گوهر و نثار بسیار و سزاوار و «یکی تخت شطرنج» و مهره ای چند و «نامه ای بر پرند» آمد که اگر دانایان شما راز «این نغز بازی» را گشوند:

همان باژ وساوی که فرمود شاه	به خوبی فرستم بر آن بارگاه
وگر نامداران ایران گروه	ازین دانش آیند یکسر ستوه
چو با دانش ما ندارند تاو	نخواهند زین بوم و بر باژ وساو
همان باژ باید پذیرفت نیز	که دانش به از نامبردار چیز

کسری به بوذرجمهر گفت که این کار توست و گرنه: «شکست بزرگست برمیدان/ به درگاه و برگاه بر بخردان» و هندیان خواهند گفت که شاه «ندارد یکی مرد جوینده راه». بوذرجمهر پس از شب و روزی، رمز بازی را یافت و شاه چنان شاد شد «که گفתי بدو بخت بنمود چهر». سپس در برابر، بوذرجمهر «تخت نرد» را مانند رزمگاهی طرح افکند: دو سپاه در آرایش چهارگانه رو در رو، آماده نبرد، و نامه ای از پادشاه ایران به شاه هندیان که: «نهادیم برجای شطرنج، نرد/ کنون تا به بازی که آرد نبرد»، و او را به «نبرد» در بازی فراخواند. پیداست که هندیان راز را دریافتند، شکست خوردند و بسیار بیش از آنچه خواسته بودند ناچار خود باج و خراج پرداختند.^{۴۸}

اینگونه، در این رویارویی فرهنگی برتری در دانش و سخن‌دانی جایگزین نبردهای تن به تن پهلوانان می‌شود؛ البته آن گرمای خون‌گیر و دار نبرد، آن سرفرازی و آشوب خطر کردن بر سر جان را در گفت و شنود دانشوران پیر نمی‌توان یافت و نباید انتظار داشت.

نباید انتظار داشت زیرا حماسه پهلوانی باز نمود رام کردن جهان و جهانیان است. در این کارزار بزرگ آدمیان با جهان و با یکدیگر درگیر کشاکش زندگانی و مرگند و پهلوانان، نمایشگران این درگیری شگرف! در حماسه پهلوانی بجای شرح بد و نیک، مبارزان در هنگامه زیستن، در برابر یکدیگر و رویاروی مرگ، زشت و زیبای جهان، دردها و آرزوها، غریزه قدرت، بلند پروازی، عشق به زادبوم، مهر و کین و داد و بیداد را به جان می‌آزمایند. اما در دوران تاریخی، دیگر آن یلان گردنکش که می‌خواستند ایران و توران را بهم برزنند و فلک را گوشمالی دهند، تاج بر سر نهاده‌اند و بر تخت آرام گرفته‌اند. اینک با شرح سرگذشت شاهان و تمدن و فرهنگی که شاهنشاهی ساسانی در آن «آزمیده» رویرویم. این تاریخ توصیفی است، وصف خرد و داد و دانایی و جز اینها، یا بیخردی، بیداد، نادانی و تباهی! دریافتن، دانستن و بازگفتن این همه تنها به یاری سخن‌شدنی است. سخن‌خانه خرد و «مزرع سبز»ی است که دانش ما را می‌پرورد و باز می‌آفریند. از همین رو چنان گرمی

است که گرداگرد شاه شاهان این عهد:

به درگاه بودی به خواب و به خورد	همیشه سخنگوی هفتاد مرد
ز داد و دهش وز می و میگسار	هر آنکه که پردخته گشتی ز کار
دلش را به دانش بیاراستی ^{۴۱}	ز هر موبدی نوسخن خواستی

اما انوشیروان به اینها بسنده نمی کند و کسانش را در جست و جوی دانش به سرزمین های دور می فرستد. برزویه پزشک روزی هنگام بار به انوشیروان می گوید در دفتر هندیان دیده است که در آن دیار کوهی و بر آن کوه گیاهی است که اگر شناسنده ای کاردان آنرا گردآورد: «چو بر مرده پیراگند بی گمان / سخنگوی گردد هم اندر زمان.» شاه در گنج خانه را می گشاید و سیصد شتروار «زدینار و دیبا و خز و حریر / زمهروز افسر زمشک و حریر» (ج ۸، ص ۲۴۸) همراه با نامه ای به فرمانروای هندوان، به وی می دهد تا برود و این راز را بگشاید. برزویه می رود و پس از جست و جو و رنج بسیار، سرانجام در نومییدی پیری دانا راز آن «کوه و گیاه» را برای برزویه می گشاید:

که همواره باشد مراورا شکوه	گیا چون سخن دان و دانش چوکوه
که دانابه هر جای با رامش است	تن مرده چون مردبی دانش است
چو دانش نباشد به گردش مگرد	به دانش بود بیگمان زنده مرد
گیا چون کلیله ست و دانش چوکوه	چو مردم ز دانایی آید ستوه
بیابی چو جوتی تو از گنج شاه	کتابی به دانش نماینده راه

(ج ۸، ص ۲۵۱)

دانش کوهی است که چون گیاه سخن بر آن رست «سرش سبز و دلش آباد» می گردد. کوه، بی گیاه خشک و تهی دست و دانش بی سخن خاموش و مرده است. سخن گیاهی است که اگر بر مرده پیراکنند زنده می شود. سر انجام برزویه پس از رنج بسیار و خطر کردن جان، کتاب را که دانش گویاست، می آورد و شاه که این «دریای دانش» را می بیند می گوید «کلیله روان مرا زنده کرد» و اینک به پاداش، کلید گنج خانه را از گنجور بستان و از سیم و زر و گوهر شاهوار هر چه می خواهی بخواه. برزویه پس از سپاسگزاری می گوید:

یکی آرزو خواهم از شهریار که ماند زمن در جهان یادگار

چونبوسداین نامه بوذرحمهر
نخستین در، از من کند یادگار
بدان تاپس از مرگ من درجهان

گشاید برین رنج بُرزوی چهر
به فرمان پیروزگر شهریار
زداننده رنجم نگرده نهان^{۵۰}

چون کليلة به خسرو انوشیروان رسید و شاه برزویه را دید گفت:

دل شاد دار و خاطر از اندیشه ها آزاد دار که عنایت ما درباب تو به جایی رسید که فراتر از آن هیچ غایتی نبود. و از ما آن چشم دار که اندیشه تو بدان نرسد. پس سوگند یاد کرد که مادست تو برخزائن خودگشاده کردیم تا هرچه مراد تست برداری. . . چون حکیم این سخن بشنید و این اعزاز و اکرام بدید. . . خدمت کرد و دعا گفت و آفرینی هرچه زیباتر یاد کرد و گفت . . . چو خسرو این انعام می فرماید و در دل بنده به دست نشاط می گشاید، بنده را از کار فرمودن فرمان شاه چاره نبود، خاصه که فرمان به سوگند پیوسته شد. حاجتی بخواهم خواست. اگر تمام شود کار هردو سرای من بنظام شود، گنجی بود که فنا به وی راه نیابد و دست حوادث از وی کوتاه بود. از کمال همت خسرو چشم دارم که اگر رأی اعلا اقتضا کند بفرماید حکیم بزرجمهر بن ابختکان را، که چون به تألیف این کتاب دست برگشاید، سر مرا به یاد کردن در این کتاب بزرگ گرداند، و دری به نام من فرو نهد که هرکه این کتاب بخواند نام مرا تازه گرداند.^{۵۱}

برزویه نیز مانند فردوسی تخم سخن را پراکنده است و همان آرزوی او را دارد: پایداری نام و فراگذشتن از شتاب زمان به یمن سخن، برای زیستن پس از مرگ، برای نمردن! آدمی، آشکار و نهان جهان را نمی داند، مگر آنکه از دانندگان هر دانش سخن بشنود و هرگز از آموختن نیاساید. ملازمه ایست میان خرد و دانش و میان این دو با سخن؛ زیرا آدمی از سخن به دانش راه می یابد و از دانش به جاودانگی خدا، به پرتوی از آن نور که «سرور دانا» است، که سروری او به دانائست!

پانوشت ها:

۱. بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۷۰.
۲. مهرداد بهار، از اسطوره تا تاریخ، جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷، ص ۱۳ و بعد. برای توضیح بیشتر و نام بخش های زمین و مراجع ن. ک. به: پورداود، پشت ها، ج، ۱، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۷، ص ۴۳۱. نیز ن. ک. به:

Henry Corbin, *Corp spirituel et terre de resurrection*. Paris, Bucher-Chastel, 1979.

به گمان کُربن می توان حدس زد که نام هرکشور پیوسته به نام سرکرده ای باشد که در آخر زمان از آن سرزمین به یاری سوشیانت می شتابد. همچنین ن. ک. به:

J. Darmesteter, *Le Zand-Aversta*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1960, Tome 2, p 547.

۳. محمد امین ریاحی، *سرچشمه های فردوسی شناسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵.

۴. محمد مهدی ملایری، *تاریخ و فرهنگ ایران*، جلد دوم، «دل ایرانشهر»، بخش اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۵، ص ۴۴.

۵. سیدحسین نصر، *نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، صص ۲۰۵ و ۲۰۶. در باره هفت اقلیم زمین بنا به عقیده اخوان صفا ن. ک. به: همان، ص ۱۲۲.

۶. محمد مهدی ملایری، همان، صص ۴۵ و ۴۶.

۷. ن. ک. به: ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد پنجم، بخش یکم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲.

۸. د ۲، ص ۴۱۴. "د" نشانه دفترهای شاهنامه تصحیح خالقی مطلق و "ج" نشان شاهنامه چاپ مسکو است.

۹. دوستخواه، *اوستا*، ج ۱، ص ۷.

۱۰. مهرداد بهار، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۷۷.

۱۱. در باره معناهای گوناگون "آشه" ن. ک. به:

G. Widengren, *Les Religions de l' Iran*, Paris, Payot, 1968, Index.

و دوستخواه، همان، ج ۲، ص ۹۱۹.

۱۲. دوستخواه، همان، ن. ک. یسنه، هات ۲۹، بند ۱، و بعد.

۱۳. د ۲، ص ۲۵۳.

۱۴. د ۱، ص ۲۸۵.

۱۵. پوردادود، *بشت ها*، ج ۲، صص ۳۱۵. همچنین ن. ک. به دوستخواه، همان، ج ۲، ص

۱۰۱۷ و بهار، *پژوهشی در اساطیر ایران*، نمایه.

۱۶. دوستخواه، همان، یسنه، هات ۴۸، بند ۵.

۱۷. آیا همین ترتیب مقدمه، از آفرینش عالم و آدم و دقیقی و فراهم آوردن کتاب گفتن، ستودن امیرکی مرده و گمنام پیش از نام سلطان غازی قاهرری چون محمود، خود از موجبات خشم وی بر شاعر نبود؟ به ویژه آنکه « سپردن نامه شهریاران» به پادشاه نیز پند همان امیرک بود.

۱۸. د ۱، ص ۶۹.

۱۹. ج ۷، ص ۳۸۳.

۲۰. ج ۷، صص ۲۸۵ و ۲۸۶.
۲۱. ج ۷، صص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۲۲. ج ۹، صص ۱۹۱ و ۱۹۲.
۲۳. ج ۹، صص ۴۱۲ و ۴۰۸.
۲۴. مهرداد بهار، *بندهش*، صص ۳۶ و ۳۷ و نیز ن. ک. به: پورداود، *بست ها*، ج ۱، هرمزد پشت، بند ۱.
۲۵. دوستخواه، *وندی‌داد*، فرگرد هجدهم، بندهای ۱۸ تا ۲۱. همچنین در *زامیاد بست*، بندهای ۴۶ تا ۵۰، دشمنی «آزی» با آتش دیده می‌شود.
۲۶. مهرداد بهار، *بندهش*، ص ۱۲۱.
۲۷. *روایت پهلوی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۶۳.
۲۸. ج ۸، ص ۱۹۶.
۲۹. د ۵، ص ۴۲۹.
۳۰. د ۲، ص ۳۱۴.
۳۱. د ۵، ص ۴۴۱. در مقدمه *شاهنامه* فصل اول، ص ۱۵، نیز همین برداشت از تاریخ آمده است.
۳۲. بی خبری از اشکانیان در *شاهنامه* و تاریخ‌های زمان را به سبب دشمنی ساسانیان با آنان می‌دانند. آیا این دشمنی، آن چنانکه گفته می‌شود، تنها امری سیاسی و اختلافی بر سر فرمانروایی بود یا ریشه‌های ژرف تری داشت و به زمان‌های دورتر باز می‌گشت، به هم‌چشمی و کشاکشی که شاید بین ایران خاوری و باختری وجود داشت، به جهان بینی و فرهنگ اوستایی و دولت و سازماندهی «مادی-هخامنشی»، به پیغمبری و پادشاهی، به اندیشه‌های زرتشتی و اندیشه‌های زروانی؟ به آیین مهری و دین مانوی؟ دشمنی میان آریائیان «بیرونی» (خاور و شمال خاور) و «درونی»، میان توران و ایران، انگیزه و دستمایه بخش پهلوانی *شاهنامه* است.
۳۳. ج ۷، ص ۱۵۵.
۳۴. ج ۷، ص ۱۸۷.
۳۵. ج ۷، ص ۳۲۷.
۳۶. د ۴، ص ۲۲۵.
۳۷. د ۳، ص ۷۷.
۳۸. ج ۸، صص ۲۰۴-۲۰۵.
۳۹. ن. ک. مجتبی‌مینوی، *نامه تنسرو، هیروندان هیرند، اردشیر بابکان*، تهران، ۱۳۱۱.
۴۰. د ۱، ص ۸۳.
۴۱. همان، صص ۳۵۳ و ۳۴۴.
۴۲. بخش بزرگی از این ادب پندآموز پس از اسلام از جمله در *کلیله و دمنه*، *قابوس نامه* و *سیاست نامه*، *کیمیای سعادت*، *گلستان* و *بوستان سعدی* و دیگر آثار ادبیات آموزشی فارسی و ادب

عرب راه یافت. برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲ و همچنین:

Charles-Henri de Fouchecour, *Moralia*, Paris, Institut Francaise de Recherche en Iran, Editions Recherche sur les civilisations, 1986.

۴۳. Astvat (پیکر مند)، Artā (اشه، داد)، پشت ۵، فروردین یشت، بند ۱۴۲ و نیز

Widgren، همان، ص ۱۲۸. «استوت ارته لفظاً به معنی کسی که مظهر و پیکر قانون

مقدس است.» پور داود، سوشیانت، موعود مزدیسنا، بمبئی، ۱۹۲۷، ص ۱۵.

۴۴. د ۲، ص ۱۸۶.

۴۵. د ۵، ص ۳۵۴.

۴۶. ج ۷، ص ۱۱۲.

۴۷. همچنین ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، چاپ اول، تهران، ص

۸۶.

۴۸. ج ۸، صص ۲۰۷. همچنین است نامهٔ درج سر به مهری که قیصر روم می فرستد،

نوشیروان به فراست محتوای آنرا در می یابد و می گوید و رومیان خراج می پردازند، همان،

ص ۲۶۰.

۴۹. ج ۸، ص ۱۱۶.

۵۰. ج ۸، ص ۲۵۳.

۵۱. داستان های بیدهای، ترجمهٔ محمدبن عبدالله البخاری، به تصحیح پرویز ناتل خانلری.

محمد روشن، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۴۸.

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل اچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم

دفترهای یکم تا چهارم

منتشر شد

Volume XII

Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

اصفهان: تصویری از چهار باغ

طرح باغ با تقاطع محورهای اصلی مانند تصاویر گل و گیاه، درخت زندگی و نهر آب، نقش شده روی اشیاء کهن، که از دل خاک در ایران بیرون می آیند، نشانه علاقه اقوام و مردمان این سرزمین به عناصر متشکل باغ و بوستان است؛ باغی که در فرهنگ ایران قدیم معرف مادی «بهشت» می شود.

واژه پارسی باستان این بهشت های زمین «پری دائزا» به مفهوم محوطه محصور است که نزد یونانیان با همان تصویری که ایرانی ها از آن داشتند منشاء اصلی واژه «پارادی» و «پارادیز» غربی می شود. موزهان یونانی علاقه حکمرانان هخامنشی را به ایجاد این بهشت های زمینی در مراکز ساتراپی های ایران ستوده اند. کشف آثار مربوط به چهارباغ پاسارگاد در سال ۱۹۶۳ م و پیدایش مسیر نهرها و حوضچه های سنگی آن، طرح باغ ایرانی در قرن ششم قبل از میلاد را روشن ساخته است. به نظر می رسد که سنت ایجاد باغ های بهشتی، پردیس ها و بوستان ها همواره جزئی از برنامه های سازندگی حکمرانان به شمار می رفته است.

* مهندس معمار و پژوهشگر هنر ایران.

در حمله اعراب این باغ ها و کوشک های میان آن مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، زیرا تصویری بود از بهشتی که در قرآن به برگزیدگان نوید داده شده است: «... خدا اهل ایمان را از مرد و زن وعده فرمود که در بهشت خلد ابدی که زیر سایه درختانش نهر آب جاری است درآورد و در عمارت نیکوی عدن منزل دهد» (سوره توبه، آیه ۷۱). به این ترتیب رابطه و برابری میان مفهوم باغ و بهشت خود به خود به وجود آمد و واژه پهلوی «پردیس» به «فردوس» تبدیل شد و به باغ آسمانی اطلاق گردید.

حکمرانان عرب مجموعه هائی در خاک سوریه، بغداد و سامره از ترکیب کاخ و چهارباغ بنا کردند و این شیوه ایرانی در غرب به شمال افریقا و جنوب اسپانیا راه پیدا کرد. شهر اصفهان نیز که در طول تاریخ یکی از مراکز مهم حکومت بوده است از وجود این باغ های محصور بی بهره نبود. پس از آن که شاه عباس این شهر را به عنوان پایتخت ایران برگزید (۹۹۸ هـ ق/۱۵۸۹م)، طرح توسعه شهر و شهرسازی آن در اطراف محوری قرار گرفت که عمود بر مسیر زاینده رود بود و از راه پلی به اراضی جنوب رودخانه راه می یافت. به این ترتیب، شهر خود بصورت "چهارباغ" عظیمی در آمد.

گذشته تاریخی اصفهان

شهر اصفهان که در جلگه حاصلخیزی کنار بیابان و کوه های خشک مرکزی ایران قرار گرفته و از اهمیت جغرافیائی خاص برخوردار است گذشته ای کهن دارد. استرابون (Strabon)، جغرافی دان یونانی قرن اول میلادی، از آن به نام گابه (Gabe) در ارتفاعات فلات ایران و به عنوان یکی از مراکز اقامت فرمانروایان هخامنشی یاد میکند. بطلمیوس (Ptoleme)، جغرافی دان قرن دوم میلادی، آن را اسپادان (Aspadan) خوانده است و حمزه اصفهانی (۲۷۴-۳۵۷ هـ ق)، مؤرخ اسلامی، که خود از اهالی این شهر بود کلمه "اسپاهان" را مشتق از واژه سپاه می داند. یاقوت حموی (۶۲۷ هـ ق) اصفهان را شهر سواران توصیف می کند. اعتقاد بیشتر مؤرخین بر این است که کلمه "سپاهان" را باید نام اصلی این شهر شمرد.

منطقه اصفهان، شامل قلعه «جی» (گابه و سپس شهرستان) و «یهودیه» در دوره اشکانیان بصورت یکی از ساتراپی ها اداره می شد. در دوره ساسانیان «جی» همانند دژ مستحکمی در مرکز شهرستان قرار داشت. یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، پس از شکست نپاوند (۲۳ هـ ق) ابتدا راهی این قلعه شد. از آثار مهم

بازمانده این دوران بنای آتشگاه و اساس بنای پل شهرستان (پل جی) است که تا دوره دیلمیان و سلجوقیان تنها پل مهم زاینده رود بود که کناره جنوبی رودخانه را به شهر متصل می کرد.

اصفهان در سال ۲۴ هـ ق، در زمان خلیفه عمر، به تصرف اعراب درآمد و تا قرن چهارم هـ ق تحت سلطه خلفا بود. در زمان المنصور خلیفه عباسی (۱۳۷-۱۶۱ هـ ق) اصفهان توسعه یافت و کارگزاران دربار بغداد در این شهر باغ‌ها و سراهای مجلل برای خود بنا کردند.

در سال ۳۱۹ هـ ق، مرداوید زیاری، از اهالی سواحل جنوبی بحر خزر، پس از آن که به فرمانروائی ری رسید منطقه جبال و شهر اصفهان را به تصرف خود درآورد. پس از او یکی از ملازمانش، ابوعلی حسن بویه، به حکومت اصفهان رسید و مدت چهل سال در توسعه و سازندگی شهر کوشید و باروی تازه ای به دور آن بنا نهاد. اصفهان تا سال ۴۲۱ هـ ق مرکز اصلی و پایتخت آل بویه ماند. پس از آل بویه ابوجعفر علاء الدوله معروف به ابن کاکویه گردتبار حکومت شهر را به دست گرفت و خاندان او تا سال ۴۴۳ هـ ق اصفهان را پایتخت اصلی خود قرار دادند و حصار آن را به دوازده دروازه مجهز کردند. در نیمه قرن پنجم هجری، در دوران غزنویان، مسعود غزنوی به حکومت ری رسید و نواحی مرکزی ایران و اصفهان را نیز زیر نظارت خود آورد.

اصفهان پایتخت سلجوقی

در اوایل تابستان ۴۴۳ هـ ق، پس از یک محاصره یکساله، طغرل بیک سلجوقی (۴۲۹-۴۵۶ هـ ق) اصفهان را به تصرف خود درآورد، آن را دارالسلطنه خود نامید و گنجینه‌های ری و لشکریان خود را به آن منتقل ساخت. وی در دوران اقامت دوازده ساله خود در اصفهان به عمران و نوسازی شهر توجهی خاص داشت. پس از او عضدالدوله دیلمی نیز به عمران اصفهان کوشید.

اصفهان مانند اغلب شهرهای ایران از ابتدای اسلام تا اواسط قرن پنجم دست به دست می گشت و از رهگذر جنگ، غلبه و غارت، در هرج و مرج و آشفتگی بسر می برد. با به قدرت رسیدن دولت سلجوقی دوران نجات از کشمکش های دائمی و زهائی از ویرانی و خونریزی های ظالمانه آغاز شد و به این ترتیب اصفهان در دوره فرمانروائی طغرل بیک و آل ارسلان (۴۵۵-۴۶۶ هـ ق) و پسرش ملکشاه (۴۶۶-۴۹۲ هـ ق)، که مهم ترین شاهان سلجوقی بودند، به صورت پایتختی باشکوه درآمد و با صدارت وزیر بلند پایه آنها، خواجه نظام الملک

(۴۱۱-۴۸۵ هـ.ق)، ایران به دوره ای از آرامش و رونق و ایمنی رسید. ناصر خسرو که در نیمه دوم قرن پنجم هـ. ق اصفهان را دیده بود می‌نویسد: «... شهر دیواری حصین بلند دارد و دروازه‌ها و جنگ‌گاه‌ها ساخته و بر همه بارو و کنگره ساخته و در شهر جوی‌های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع. در میان شهر مسجد آدینه بزرگ و نیکو. باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر همه آبادان که هیچ از وی خرابی ندیدم. . . و من در همه زمین پارسی گویان شهری نیکوتر و جامع‌تر و آبادان‌تر از اصفهان ندیدم. . .»

باغ‌های بزرگ سلجوقی

شاهان سلجوقی در اصفهان عمارات و باغ‌های بزرگ بنا کردند. شماری از آنها که در نوشته‌های گذشته یاد شده است عبارتند از: باغ کاران، باغ بکر، باغ فلاسان، باغ احمد سیاه و بالاخره نقش جهان. مافروخی اصفهانی در رساله *محاسن اصفهان*، که در قرن پنجم هـ. ق تألیف شده است، در مورد باغ کاران می‌نویسد: «... و در آن دو قصر بنا کرده‌اند. یکی مشرف به زاینده رود و دیگری محازی مینی بر شارع میدان، چمنش نزهتگاه قدسیان و سمنش روح افزای دل‌انيسان، سماک بر میدان گویش و سمک روان در جویش. . .» شهرت باغ کاران بحدی بود که بسیاری از شعرا در وصف آن ابیاتی سروده‌اند، از آن جمله خواجه حافظ شیرازی: «گرچه صد رود است در چشمم مدام/ زنده رود باغ کاران یاد باد.» و یا حسین بن محمد مترجم کتاب *محاسن اصفهان* (۷۲۹ هـ. ق): «مرا هوای تماشای باغ کاران است/ که پیش‌اهل خرد خوشترین کار آنست.»

و بالاخره سعدالدین سعید هروی (۷۲۳ هـ. ق):

هرکه رابینی همه لطف است واحسان و کرم	هرکجا باشی همه آب است و باغ و بوستان
آب حیوان است گویی پیش بوستان ارم	زنده رود او که دارد باغ کاران بر کران

باغ نقش جهان از باغ‌های مورد علاقه ملک‌شاه بود. وی اغلب اوقات فراغت خود را در این باغ می‌گذرانیید که در جنوب غربی شهر احداث شده بود. میدان شاه دوران صفوی در همین باغ قرار داشت.

در سال ۵۹۲ هـ. ق، سلطان محمد تکش خوارزمشاه اصفهان را به تصرف خود در آورد و پس از او جلال‌الدین خوارزمشاه ابتدا در مقابل لشکر مغول

ایستادگی کرد اما در پائیز ۶۲۹ هـ ق سرانجام شهر بدست مغول ها افتاد اصفهان غارت شد و قلعه جی ویران گردید.

تا یورش تیمور لنگ در سال ۷۹۰ هـ ق خاندان اینجو و سپس مظفری در اصفهان حکومت می کردند. تیمور در قلعه طبرک مستقر شد و مأموران خود را برای گرفتن باج و خراج به سراغ مردم شهر فرستاد. شماری از مردمان به سرپرستی آهنگری برعلیه باجگیران شوریدند. تیمور از این واقعه سخت خشمناک شد. لشکریانش به دستور وی شهر را غارت کردند و بسیاری از ساکنان آن را کشتند. جمع کثیری از اهالی شهر را قتل عام کردند و برای ایجاد وحشت چندین برج از جمجمه کشته شدگان در نقاط مختلف شهر بپا کردند.

بعد از تیمور اصفهان بدست قره قویونلو خان ترکمن افتاد اما دیری نگذشت که اوزون حسن رئیس قبیله آق قویونلو بر شهر مسلط شد و نوه اش، میرزا رستم، تا سال ۹۰۲ هـ ق در اصفهان فرمانروائی کرد. عمارت تالار تیموری از آثار این دوره است.

نقش باغ در توسعه اصفهان

در آغاز قرن دهم، برقراری سلسله صفوی به دست شاه اسمعیل (۹۰۷-۹۳۶ هـ ق) برای تمدن ایرانی پدیده تازه و پراهمیتی بود. مرکز حکومت ابتدا در تبریز و سپس در قزوین قرار داشت. شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۹ هـ ق)، پنجمین پادشاه این سلسله، در یازدهمین سال حکومت خود شهر قدیمی اصفهان را به پایتختی برگزید (۱۰۰۷ هـ ق) و جشن نوروز آن سال را در کاخ تیموری نقش جهان برپا کرد. دوران این پادشاه یکی از شکوفاترین ادوار تاریخ ایران است. در این دوره اصفهان مرکز فرهنگی و تجدد هنری ایران و مظهر رونق فرمانروائی این پادشاه شد. شاه عباس قصد داشت با طرح خود بهشتی زمینی در اصفهان به وجود آورد و از همین رو نوسازی و توسعه شهر را با دقت و توجه بسیار شخصاً هدایت می کرد. طرح شهر جدید به صورت شبکه سبزی بود که در جنوب غربی شهر قدیم قرار می گرفت و بافت آن با شهر قدیمی هوشمندانه پیوند می خورد. از رهگذر توجه و تشویق شاه عباس فضاهای سبز، درخت کاری و شمار باغها به حدی رسید که اغلب جهانگردان غربی که در قرن هفدهم و هجدهم میلادی به اصفهان رفتند چشم انداز شهر را بسان بوستانی تعریف کرده اند که از میان توده های درختان آن تنها گنبدهای درخشان مساجد و مناره ها دیده می شد، حتی کاخ های شاه و دولتمردان نیز در برابر شکوه و وسعت باغ های بزرگ این

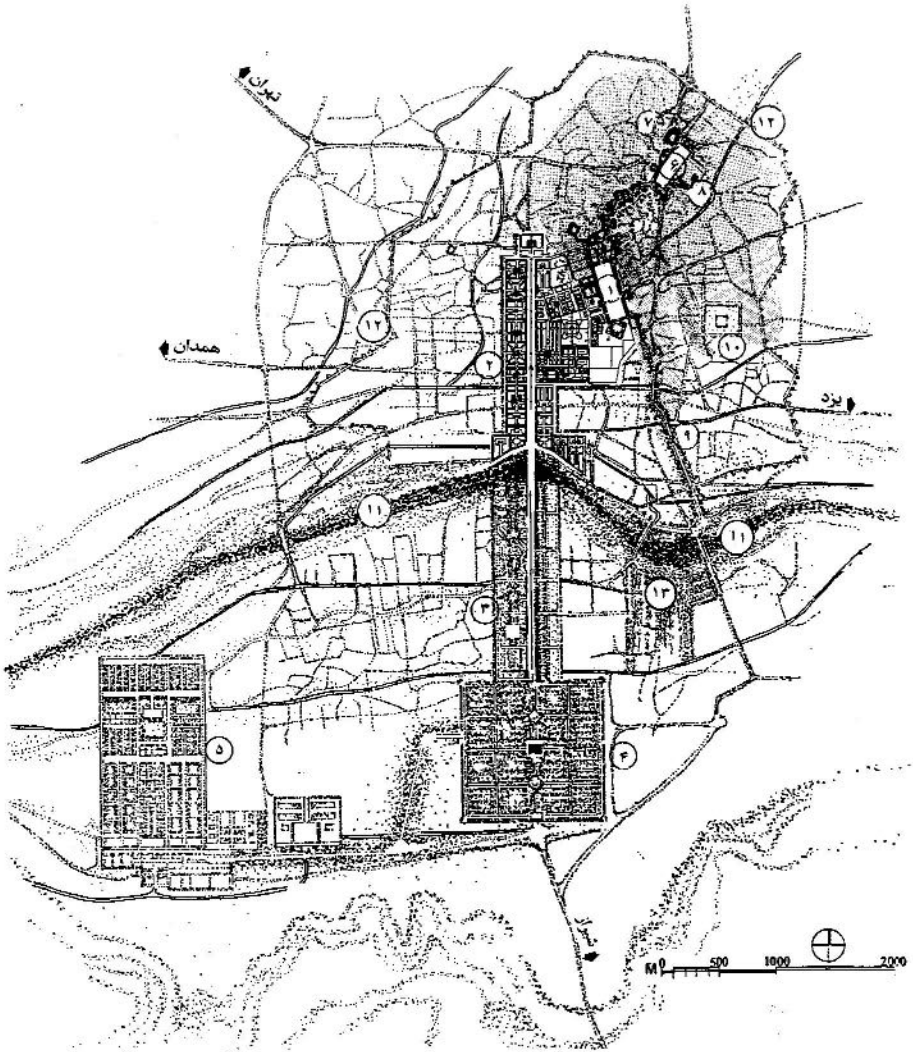
شهر کوچک می نمود. به این ترتیب، باغ در بافت پایتخت جدید اهمیت فوق العاده‌ای پیدا کرد در حالی که، به نوشته جهانگردانی چون پیتر و دلواله (Pietro della Valle)، اولتاریوس (Adam Olearius) و ژان شاردن (Jean Chardin)، جمعیت شهر در آن زمان از پانصد تا ششصد هزار نفر بیشتر نبود.

محور اصلی شهر جدید، که از اولین طرح های شهرسازی پایتخت به شمار می رفت، باغ مشجری بود که در آن نهر اصلی و نهرهای فرعی با گذر از آبشارها مسیر خود را در شیب طبیعی زمین طی می کردند و به حوض های متعدد می ریختند. دلواله، سیاح ایتالیائی، که در سال های ۱۰۲۵-۱۰۳۱ در اصفهان و برخی دیگر از شهرهای ایران می زیست می نویسد: «... با تقاطع این خیابان با زاینده رود شهر اصفهان خود بصورت یک "چهارباغ" درآمده است. . .» پل اللهوردی خان نیز که در همین زمان بنا شد تا خیابان چهارباغ ادامه یافت تا در آن سوی رودخانه «چهار باغ بالا» را تشکیل دهد. (تصویر شماره ۱)

اسکندر بیک ترکمان، نویسنده تاریخ عالم آرای عباسی اتمام ساختمان "چهارباغ" را در سال ۱۰۲۵ این گونه توصیف می کند:

... عمارات با صفا و باغات دلگشا به نوعی که طرح آن در عرصه ضمیر مبارک اشرف طرح افکنده بود به خیر به ظهور آمده، در کمال لطافت و نهایت خوبی اتمام یافت. درختان سر به فلک افراشته و اشجار میوه دارش گوئی به طوبی پیوند دارند. . . از آنجا تا کنار زاینده رود خیابان احداث فرموده، چهار باغی در هر دو طرف خیابان و عمارت عالیه امر درگاه بر باغ انداخته و از کنار رودخانه تا پای کوه، جانب جنوبی شهر، انتهای خیابان باغی بزرگ و وسیع بنانهاد که به "عباس آباد" موسوم گردید. . .

در یک سوی طرح چهار باغ قصر «جهان نما» قرار داشت (محل فعلی دروازه دولت). این بنا مرکب از سه طبقه بود. طبقه زیرین عمارت "چهار فصل" نامیده می شد و در طبقات فوقانی آن حجره هائی بود که از آنها دورنمای وسیعی از خیابان چهارباغ و عمارات اطراف دیده می شد. این قصر تا سال ۱۳۰۸ ه ق برپا بود. اولتاریوس نیز که به همراه هیئتی از آلمان در سال ۱۶۳۷ م به اصفهان آمده بود می نویسد: «... محلی به زیبایی چهار باغ ندیده ام. . .» در باره جزئیات این خیابان ژان شاردن، تاجر و جهانگرد فرانسوی که در زمان شاه سلیمان به اصفهان آمده بود، توضیح می دهد:



(تصویر ۱)

بازسازی اجمالی شهر اصفهان در اوائل قرن هجدهم

- (۱) میدان نقش جهان و ملحقات آن؛ (۲) چهارباغ؛ (۳) چهارباغ بالا؛ (۴) باغ هزار جریب؛ (۵) باغ فرح آباد؛ (۶) میدان قدیم؛ (۷) مسجد جامع؛ (۸) کاخ سلجوقی؛ (۹) چهارباغ خواجو؛ (۱۰) قلعه مبارک؛ (۱۱) زاینده رود؛ (۱۲) حصار شهر؛ (۱۳) سعادت آباد.

. . . این خیابان زیباترین معبری است که تاکنون دیده ام. . . طول آن ۳۲۰۰ گام و عرض آن ۱۱۰ گام است. . . نهری که در وسط آن قرار دارد از سنگ تراش دیده است. . . اطراف این نهر کوشک هائی در میان باغ ها بنا شده است که هرکدام برخیا بان بنای سردری دارند. دیوارهای آنها از شبکه هائی بنا شده تا عابرین به باغ ها دید داشته باشند. . . در مسیر نهر تعداد هفت آب نما قرار دارد. دو حوض اول مربع است با محیطی معادل ۱۲۰ گام، حوض سوم هشت ضلعی است و محیط آن ۱۲۸ گام است که در مقابل باغ بلبل (هشت بهشت) واقع شده. چهارمین حوض که در سطح پائین تر قرار گرفته و آب از آبخاری به آن می ریزد بیست گام محیط دارد. حوض پنجم که از حوض چهارم کوچک تر است در مقابل باغ انگور و باغ توت قرار دارد. حوض ششم ۱۲۰ گام محیط دارد و در مقابل خانه دراویش نعمت اللهی ساخته شده، و بالاخره حوض هفتم محیطی عادل ۱۲۴ گام دارد و با جوی هائی که از دو طرف به سطح شهر می رود ارتباط دارد و مقابل باغ میرزا ابراهیم طیب است. آخرین باغ های کنار زاینده رود یکی باغ طاووس خانه و دیگری باغ شیرهای شاه [است]. . .

انگلمرت کمپفر (Engelbert Kaempfer) نیز که با هیئت سفارت سوئد در ۱۶۸۴م به ایران آمد و مدت بیست ماه در اصفهان اقامت داشت می نویسد که خیابانی به شکوه چهارباغ در هیچ جاندیده است. فلاندن (Eugene Flandin) نقاش و گُست (Pascal Coste)، معمار فرانسوی، که بیش از یک قرن پس از فروپاشی دولت صفویه به اصفهان آمدند می نویسند: « . . . چهار ردیف چنار عظیم اطراف خیابان کاشته شده و طول خیابان بحدی است که انتهای آن دیده نمی شود. . . »

باغ های مشهور اطراف چهار باغ پائین و چهارباغ بالا عبارت بودند از: باغ جهان نما، باغ تخت، باغ کاج، باغ نسترن، باغ چهل ستون، باغ بلبل (هشت بهشت)، باغ گلدسته، باغ انگورستان، باغ توت، باغ بابا امیر، باغ میرزا ابراهیم طیب، باغ طاووس خانه، باغ پهلوان حسین، باغ زرشک و بالاخره در انتهای چهار باغ بالا باغ عباس آباد (هزار جریب). از این پانزده باغ تنها باغ چهل ستون و باغ هشت بهشت بجا مانده است. (تصویر شماره ۲)

باغ چهل ستون

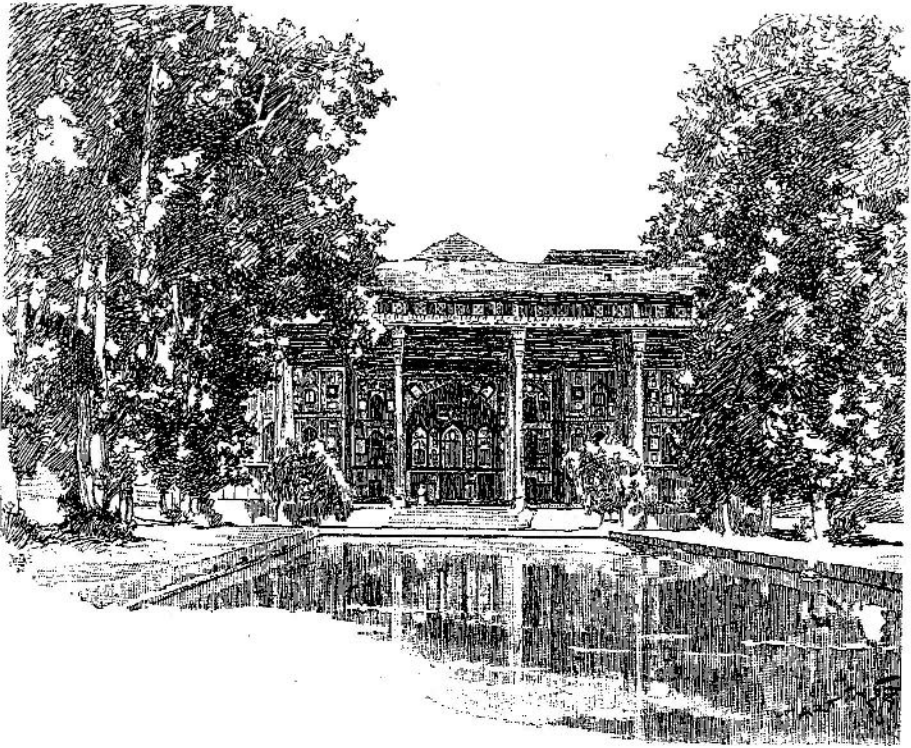
این باغ و کوشک اولیه آن، که قسمتی از اراضی باغ بزرگ جهان نما را اشغال کرده بود، از طرح های شاه عباس اول است. التاریوس در سال ۱۰۴۷ هـ ق در این باغ به حضور شاه صفی (۱۰۳۴-۱۰۵۲) رسید. شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۸)



(تصویر ۲)

طرحی از خیابان چهارباغ
(گراور از اوژن فلاندن)

برای بنای دیوان خانه خود کاخ جدیدی بجای آن کوشک بنا نهاد که در سال ۱۰۵۶ به پایان رسید. در کتاب *قصص الخاقانی* آمده است که: «در روز دوشنبه دوم ربیع الاول سال ۱۰۵۶ هجری عمارت دیوان خانه (چهل ستون) در باغ دلگشای جهان نما به اتمام رسیده در روز افتتاح آن قوش بیگی، ایلچی عبدالعزیزخان والی بخارا، به خدمت شاه عباس دوم رسید. . . در این مجلس فرستادگان روسیه هم هدایای خود را تقدیم داشتند و سفیر هندوستان نیز به کسب اجازه مرخصی و مراجعت به هند نائل شد.» قسمتی از تزئینات ساختمان فعلی چهل ستون در دوره شاه سلطان حسین، پس از یک آتشسوزی در بنا انجام شد. (تصویر شماره ۳)



(تصویر ۳)

باغ چهل ستون

(گراور از کتاب دوویل مورن (De Vilmorin) ۱۸۹۵ م)

باغ چهل ستون فعلی مربعی است که از شمال به خیابان سپه، از شرق به تالار تیموری و از جنوب به باغ هشت بهشت محدود می شود. در محور طولی آن، در شرق بنای کاخ، آب نمائی به طول یکصد و ده متر و عرض شانزده متر قرار گرفته است و تصویر کاخ بطور کامل در آن انعکاس می یابد. اولین سطح بنا دو پا از کف حیاط ارتفاع دارد و در میان آن حوض مربعی از مرمر شفاف است که از میان آن آب از فواره ای ریزش می کند. سطح دوم چهار پله از سطح اول بالاتر است و کف داخل کاخ یک پله از سطح دوم.

ایوان های باز سرپوشیده، سطوح مختلف بنا، جریان دائمی آب در داخل و در اطراف ساختمان و آب نماهایی که در محور اصلی قرار گرفته همگی معرّف بارز «ترکیب باغ با معماری» اند که چهل ستون را به یکی از موفق ترین آثار معماری ایرانی مبتدل ساخته است.

باغ بلبل و کاخ هشت بهشت

باغ بلبل نیز چهار باغ مستطیلی است که در محور طولی آن پیاده رو عریضی از شمال به جنوب تعبیه شده و آب نمائی از غرب به شرق به عرض هشت متر و طول پنجاه متر از هر طرف بنا کرده اند. در محل تقاطع این دو محور روی سکویی کاخ هشت بهشت قرار گرفته. به این ترتیب باغ به چهار قطعه تقسیم می شود که هر قطعه نیز با راه های شمالی-جنوبی به قطعات کوچک تری در می آید. کاخ مسکونی این باغ مرکب از چهار اتاق هشت گوش در دو طبقه است که تالار هشت گوش بزرگی را در میان گرفته. این تالار پوشش گنبدی بلندی دارد که در مرکز آن نورگیر و هواگیر بنا کرده اند. در زیر این گنبد و در مرکز ساختمان حوضی از مرمر احداث شده و آب از راه فواره ای به آن می ریزد. این کاخ از چهار طرف با ایوان های ستون دار بلند بسوی باغ باز می شود. آب حوض داخل باغ از راه جوی هایی که بر روی سطح های «سینه کفتری» قرار گرفته اند بصورت آبشارهای کوچک به نهری که دورا دور کاخ می گردد می ریزد و در نتیجه معماری کاخ و تقسیم بندی باغ ملهم از یکدیگر به نظر می رسند و باهم ارتباطی مستقیم دارند.

هشت بهشت در سال ۱۰۸۷هـ.ق به دستور شاه سلیمان بنا شد. ژان شاردن که چند بار به تماشای این کاخ رفته است در باره آن می نویسد: «نمی توان این اندازه شکوه و دلربائی و فریبندگی را که در هم آمیخته است به تصور آورد. . . گرچه این بنا چندان با دوام و استوار نیست ولی روح انگیز تر و مجلل تر از کاخ های ممالک اروپائی است. . .» انگلبرت کمپفر نیز تحت تأثیر هشت بهشت می نویسد: «. . . انسان باید صد چشم داشته باشد تا بتواند تنوع غیر قابل وصف جلال و جبروت کاخ را دریابد. . . باوجود اینکه این بنا بیش از سی قدم در سی قدم وسعت ندارد!» نیز به نوشته هنریش بروکش، شرق شناس آلمانی، که در سال ۱۲۷۸ هـ.ق در این بنا اقامت داشت «هشت بهشت مکانی است که فرهنگ تمامی آسیا در آن انعکاس دارد.»

خاطره باغ های آزمایشی رفته اصفهان

در ممالک گرم و خشک و در شرایط نامطلوب بقای باغ مستلزم نیروی انسانی بسیار است و گرنه باغ که پدیده زنده ای است عمری کوتاه خواهد داشت. در میان همه عوامل، نبود آب را باید سبب اصلی رهاشدن و از میان رفتن باغ دانست. شاهان صفوی علیرغم موانع و مشکلات چند باغ بزرگ در حاشیه جنوبی زاینده رود، خارج از حصار شهر، احداث کردند و برای سیراب ساختن آنها، به نوشته ژان باتیست تاورنیه (Jean Baptiste Tavernier)، تاجر و جهانگرد فرانسوی که بین سال های ۱۰۳۳ تا ۱۰۷۹ شش بار به اصفهان رفته بود، «سه تا چهار "لیو" از بالای اصفهان چند نهر از زاینده رود برای سیراب کردن اراضی و باغات برگردانده شد. زیرا بدون کمک آن ها امکان هیچ توسعه ای نبود.» کمپفر نیز در مورد آب رسانی اولین باغ این ناحیه می نویسد: «... باغ با سه رشته نهری که از زاینده رود منشعب است آباد و سبز و خرم شده است. یکی از این نهرها "چشمه" نامیده می شود و در فاصله سه ساعت راه در قسمت علیا از بستر رودخانه جدا می گردد و دو نهر دیگر یکی بنام "بیست پنجه" و دیگری بنام "نیل" به طرف جلغا سرازیر می شود. نهر اولی به موازات دیوار جنوبی هزار جریب جریان دارد و از آن جا در جوی های کوچک تر در طول خیابان های باغ به راه افتاده و سراسر باغ را مشروب می کند.»

این باغ ها، که هر یک روزگاری چون بهشتی درخشان مورد توجه مردم شهر و تمجید جهانگردان بودند، در بی آبی و بی اعتنائی حاکمان و مراقبان تسلیم روزگار شدند و جز خاطره از خود برجای نگذاشتند.

باغ عباس آباد (هزار جریب)

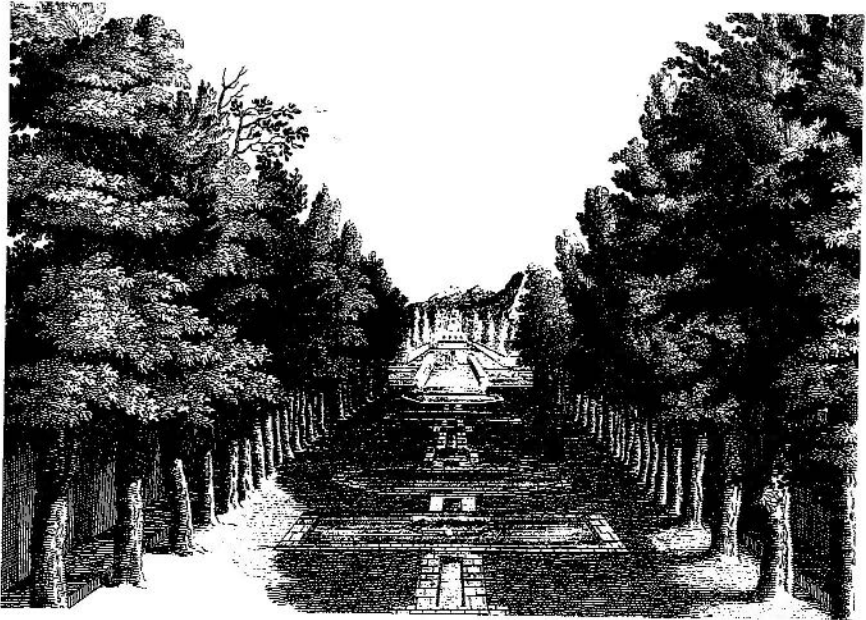
در نیمه اول قرن هفدهم میلادی، شاه عباس در انتهای چهارباغ بالا باغ هزارجریب را بنا کرد. محور مرکزی این باغ در ادامه محور خیابان چهارباغ قرار گرفت و باغ بر روی زمین شیب داری، در سطوح مختلف، بنا شد که دید وسیعی به زاینده رود و شهر اصفهان داشت. طبق منابع موجود، هزار جریب باغ مربعی بود و در چهار گوشه آن چهار برج کبوترخانه قرار داشت که به حصار باغ ابتهی محسوسی می داد.

اسکندر بیگ ترکمان در تاریخ عالم آرای عباسی می نویسد: «... در انتهای خیابان باغ بزرگ، وسیع و پست بلند نه طبقه جهت خاص پادشاهی طرح انداخته به باغ عباس آباد موسوم گردانیدند. . . و عمارت رفیعش به نقوش بدیع مذهب و

مزیّن به صور مصوّران نادره آراستگی دارد. . « اولین جهانگرد خارجی که این باغ را در آغاز دیده بود، پیترو دلّواله ایتالیائی است و پس از او سرتوماس هربرت انگلیسی که در آخرین سال های سلطنت شاه عباس در اصفهان بود. وی می نویسد: «باغ ازشانزده قطعه مربع تشکیل شده که هرکدام نیز به چهار قطعه کوچک تر تقسیم می شود، حاشیه باغچه ها را درخت کاری کرده اند و محیط باغ حدود سه "مایل" است. . « شاردن در باره هزار جریب می نویسد: «در باغ دوازده خیابان به موازات چهارباغ کشیده اند که سه باغ شرقی- غربی را قطع می کنند.» او در کتاب خود تصویری نیز از این باغ آورده است. (تصویر شماره ۴) کمپفر از جهانگردانی است که در مورد هزار جریب و تغییراتی که شاه سلیمان در آن داده توضیحات مفصلی می دهد از جمله آن که:

باغ که تقریباً مربع است [و] ابعاد آن در طول و عرض به بیش از یکهزار و سیصد قدم می رسد. . . به دو قسمت شده که اهل حرم بتوانند در زمانی که شاه سلیمان با ملازمانش در قسمت جلوی باغ می گذرانند در باغ دوم بسر برند. . . تمام سطح باغ را خیابان هایی که به فاصله هشتاد قدم از یکدیگر در عرض و طول آن احداث شده و به قطعات مربعی تقسیم گردیده است [می پوشانند]. . . خیابان مشّخر وسطی دوردیف چنار بلند دارد که زینت اصلی باغ هزار جریب بشمار می رود. در وسط نهری که دو قدم عمق دارد و آن را از سنگ های تراش دیده ساخته اند جاری است و از پله های مرمرین بصورت آبشارهای کوچک سرازیر می شود. . . جلوی مدخل باغ جریان آب ناپدید می شود تا بار دیگر در آن سوی قصر به بازی خود در چهار باغ ادامه دهد. . . در باغ دو استخر وسیع هشت ضلعی از سنگ صیقلی بنا شده. سطح این استخرها را با قایق می توان در نور دید و از منظره فواره های پر قدرت میان آن و فواره های کوچک کنار استخر لذت برد. رشته خیابان بزرگی که در وسط باغ قرار دارد با بنای سه ساختمان قطع می شود. ساختمان اول بنای سر درباغ و انتهای چهار باغ است. کوشک دوم در میان باغ قرار گرفته و بالاخره کاخ جهان نما در انتهای این خیابان قرار دارد. (تصویر شماره ۳)

ژان باتیست تاورنیه تنها جهانگردی است که باغ های ایران تحسین او را چندان برنمیگیزد: « . . . باید گفت که این باغ ها برای ایران زیباست، اگر یک ایرانی باغ های شاهی فرانسوی را دیده باشد برای باغ هزار جریب ارزش زیادی قائل نخواهد شد.»



(تصویر ۴)

باغ عباس آباد (هزار جریب)
(گراور از سفرنامه شاردن، ۱۷۱۱م)

باغ سعادت آباد

در زمان شاه عباس دوم، شهر اصفهان به سمت جنوب و جنوب شرقی توسعه یافت. وی به پیروی از جد خود، شاه عباس بزرگ، بانی عناصر شهری تازه ای در اصفهان گردید. از آن جمله بنای پل شاهی ۱۰۵۵ هـ ق یا پل حسن آباد (پل خواجوی امروز) و باغ های بین دو پل صفوی در حاشیه جنوبی زاینده رود به نام باغ های سعادت آباد. پل خواجو براساس طرحی بنا شده بود که مصرف سد و بند نیز آن می شد. در *قصص الخاقانی* آمده است که «... بعد از تعطیلات نوروز ۱۰۶۰ هـ ق به امر شاه عباس ثانی پل شاهی را آئین بندی و چراغانی و گلریزان کردند.» اراضی باغ های سعادت آباد نخست محل سکونت زرتشتیان بود. با

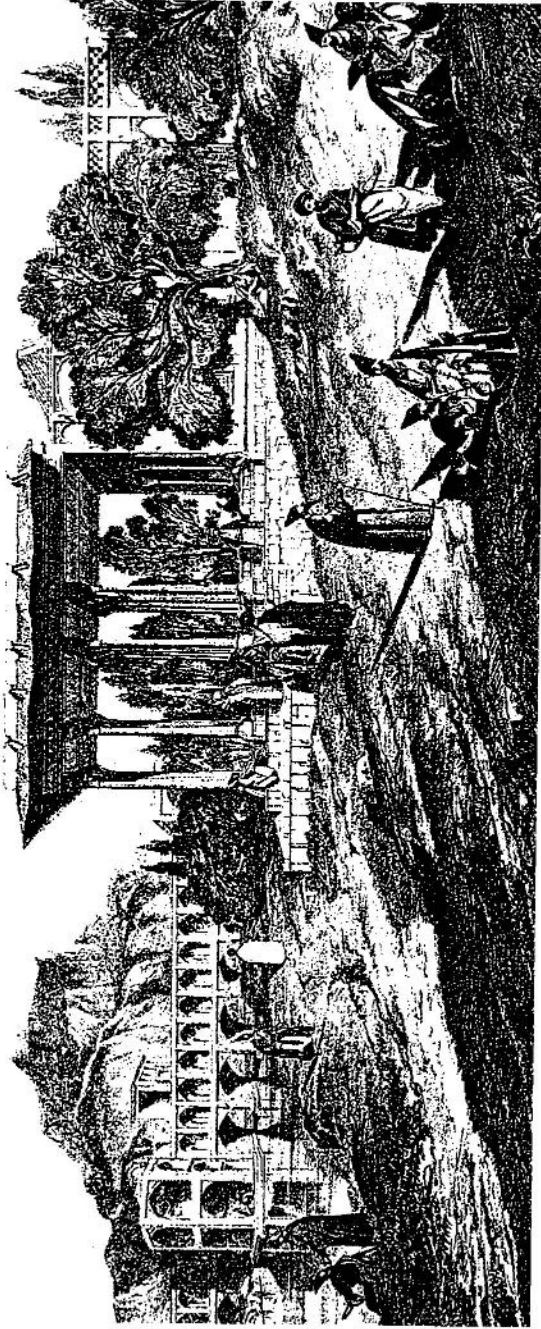
خریداری این اراضی از سوی حکومت، ساکنین آن درحاشیه جلغا اسکان یافتند. در آنسوی رودخانه، در حاشیه شمالی رود باغ دریاچه قرار داشت و پل جویی آب را در نهری سنگی از باغ‌های سعادت آباد به باغ دریاچه می‌رسانید. ترکیب این باغ که رودخانه از میان آن می‌گذشت، این قسمت شهر را که خارج از حصار بود به فضای عظیم سبزی تبدیل می‌کرد. شاه عباس ثانی در باغ سعادت آباد چند ساختمان بنا نهاد. ابتدا "آینه‌خانه" یا دیوان‌خانه و سپس در شرق آن قصر هفت دست (حرمخانه) و در کنار رودخانه بنای هشت گوش دو طبقه ای به نام عمارت نمکدان.

معماری آینه‌خانه از بنای کاخ چهل ستون الهام گرفته بود و شانزده ستون مرتفع و دو ستون کوتاه در درگاهی داشت و با قطعات آینه و طلاکاری تزئین یافته بود. دریاچه‌ی مقابل این مجموعه تصویر این باغ و کاخ را در آب منعکس می‌کرد. سلام‌عام پادشاه نیز اغلب در این مکان برگزار می‌شد. آینه‌خانه چشم‌انداز وسیعی بر روی دریاچه و ادامه رودخانه و باغ‌های شهر اصفهان داشت.

سانسون (Sanson) مبلغ مسیحی فرانسوی که چند سال در اصفهان اقامت گزیده بود، می‌نویسد: «... آب رودخانه را در دهانه پل حسن آباد با تخته‌های چوبی می‌بندند و سطح آب تا جلوی تالار آینه بالا می‌آید. (تصویر شماره ۵). شاه در یکی از سه چهار قایق زیبایی که برای گردش به روی آب انداخته‌اند با زنان حرم سوار شده و به پارو زدن و تفریح می‌پردازد. . . باغ‌های سعادت آباد بیش از بیست هزار مترمربع مساحت داشت و بنای "هفت دست" مرکب از اتاق‌های تودرتویی بود که تالار مرکزی آن را در بر می‌گرفت. پوشش کف ساختمان از مرمر سفید و حوض از سنگ سماق در میان قرار داشت.

در اوایل قرن نوزدهم میلادی که عمارت هفت دست برای پذیرایی از مقام‌های مهم و میهمانان خارجی اختصاص یافته بود، اوژن فلاندن نقاش فرانسوی در معیت هیئت سفیر فرانسه، کنت دوسرسی (Conte De Sercey) به حضور محمدشاه قاجار (۱۲۶۵-۱۲۵۰ هـ ق) رسید: «... تالاری که اکنون در آن قرار داریم، کوچک لیکن با نقاشی‌ها و طلاکاری‌های فراوان تزئین شده، جوی کوچکی از میان آن می‌گذرد و در میان عمارت به حوضی می‌ریزد و در انتهای تالار صُفه ایست که با چهار پایه به آن می‌رسند. این صُفه شاه نشین ساختمان است که نقاشی‌های زیبایی نیز دارد. . .»

گوستاو ژکیه (Gustave Gequier) باستانشناسی که در حفاری‌های شوش خدمت می‌کرد در سال ۱۸۹۸م قبل از خرابی کامل آینه‌خانه می‌نویسد «این کاخ ظاهر



(تصویر ۵)

باغ سعادت آباد، تالار آئینه خانه و پل خواجه

(گراور از اوژن فلاندن، ۱۸۴۱م)

خرابی دارد ولی هنوز می‌توان نقاشی های دیواری آن را تماشا و تحسین کرد. . . . بناهای سعادت آباد تا سال ۱۹۲۰م بصورت خرابه هائی هنوز برجای بوده است.

باغ فرح آباد

شاه سلطان حسین (۱۱۳۵-۱۱۰۶هـ.ق) آخرین پادشاه سلسله صفوی، برای اقامت تابستانی خود در آنسوی زاینده رود و در جنوب غربی حصار اصفهان باغ عظیمی احداث کرد. اعضای دربار و اطرافیان نیز به تدریج و به تشویق او در اطراف این باغ اقامت گزیدند و به این ترتیب محله نوسازی به همان نام بوجود آمد. درباره باغ فرح آباد، علاوه بر نوشته های متعدد، چند مدرک مصور مهم نیز در دست است مانند طرح باغ متعلق به دوره صفویه در کتابخانه ملی فرانسه، نقشه برداری از آثار مخروبه باغ و کاخ در سال ۱۹۲۰م توسط اوژن بودوئن (Eugene Beaudouin)، معمارفرانسوی، و نیز طرح هائی که نقاش هلندی کرنلیوس لوبروین (Cornelius Lebruyin) در سال ۱۷۰۷م ترسیم کرده است. لطف الله هنرفر در کتاب *گنجینه آثار تاریخی اصفهان* می نویسد: «ابتدا طرح و معماری و درخت کاری انجام شد و سپس شاه دستور بنای قصر را صادر نمود و مجموعه را بصورت وقف درآورد.»

محلی که برای باغ انتخاب شده بود، در غرب باغ هزار جریب، از شمال به رودخانه و از جنوب به کوه صُفه منتهی می شد و به این ترتیب باغ طولی معادل دو کیلومتر داشت و بناهای سلطنتی در جنوب آن و در مرتفع ترین سطح قرار می‌گرفت بطوری که امکان می داد تا کاخ دید وسیعی روی باغ و زاینده رود و شهر اصفهان داشته باشد. فرح آباد مانند اغلب باغ های ایرانی براساس طرحی متقارن و هندسی بنا شده بود و در میان آن دریاچه وسیعی قرار داشت که جزیره ای را با کوشک تفریحی طبق سنن پادشاهان صفوی در میان می گرفت. آب مورد نیاز باغ از نهرهائی که شاه عباس اول برای باغ هزار جریب از زاینده رود بالا ترتیب داده بود فراهم می شد.

شاه سلطان حسین چند سفیرخارجی را در این کاخ جدید به حضور پذیرفت. آخرین آنها سفیر عثمانی و سپس سفیر روسیه، ولینسکی (Volinski) در سال ۱۷۱۷م بود. وی در مورد فرح آباد در خاطرات خود می‌نویسد: «... مکانی نهایت لذت بخش است؛ پر از درخت، گل، آب های روان، آبشارها و آب نمای بزرگ. . . پنج سال پس از این تاریخ، بهشت محصور با دیوارهای بلند که لورنس لاکهارت (Laurence Lockhart) آن را «ورسای ایران» می نامید. محل فاجعه

و مصیبت بزرگ ایران شد زیرا محمود افغان، که از قندهار به اصفهان رسیده بود، فرح آباد را مرکز فرماندهی خود کرد تا بتواند پایتخت را محاصره کند. دیری نگذشت که شاه سلطان حسین با حالی نزار از حصار اصفهان بیرون آمد تا در فرح آباد تاج صفوی را شخصاً بر سر محمود گذارد. در این دیدار خفت آمیز بود که شاه ایران آخرین نگاهش را متوجه باغی کرد که آرزوهایش را در آن مدفون می دید. فرح آباد از سال های ۱۱۴۱ هج رها شد و امروز از این "بهشت شاهی" و کاخ های آن حتی ویرانه‌ای نیز بجا نمانده است.

منابع:

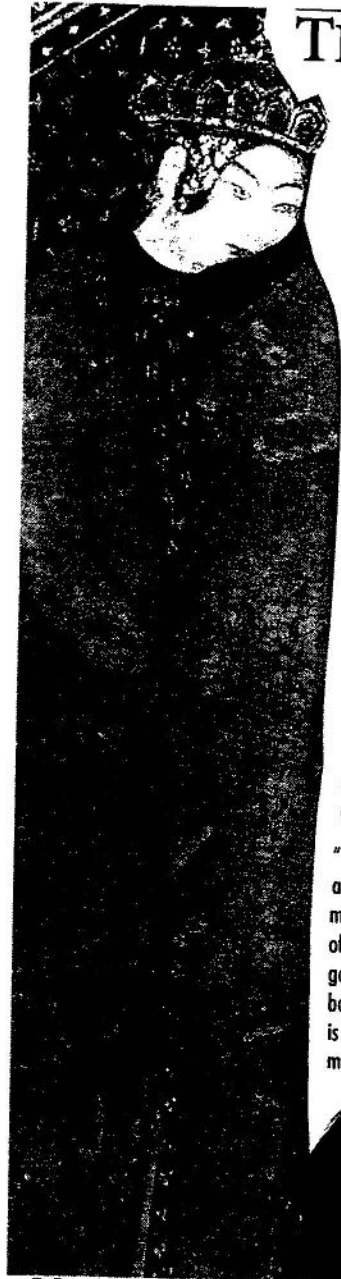
- اسکندر بیگ ترکمان، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، چاپ دوم، گلشن، ۱۳۵۰.
- هانری استرلین، *اصفهان تصویر بهشت*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه، ۱۳۷۷.
- برتولد اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- آدام التاریوس، *سفرنامه*، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار، ۱۳۶۳.
- و. بارتولد، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سرداور، چاپ دوم، تهران، انتشارات طوس، ۱۳۵۸.
- سانسون، *سفرنامه*، ترجمه تقی تفضلی، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۴۶.
- بهرام، فره وشی، *جهان فروری*، تهران، انتشارات کاویان، ۱۳۶۴.
- انگلیرت کمپفر، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰.
- پاول لوفت، *ایران در عهد شاه عباس دوم*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
- استانبلی لین پل، و...، *تاریخ دولت های اسلامی و خاندان های حکومت مکر*، جلد اول، ترجمه صادق سجادی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- مافروخی، *محاسن اصفهان*، ترجمه حسین بن محمد، تهران، عباس اقبال، ۷۱۹ هج.
- محمد هاشم (آصف) رستم الحکما، *رستم التواریخ*، به اهتمام محمد مشیری، تهران، آبان ۱۳۴۸ تهران.
- مولانا فخرالدین علی حسنی، *لطائف الطوائف*، تهران، نشر اقبال، ۱۳۳۶.
- لطف‌الله هنرفر، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، چاپ دوم، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰.
- دونالد ویلبر، *معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانیان*، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶.
- _____، *باغ های ایران و کوشک های آن*، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.

Mehdi Khansari, M. Reza Moghtader and Minouch Yavari, *The Persian Garden: Echoes of Paradise*, Washington DC., Mage Publications, 1998.

De Vilmorin Lacoïn, *De Paris a Bombay par la Perse*, Paris, Firmin-Didot, 1895.

Eugene Flandin, *Voyage en Perse, 1840-1841*, ABMB, Blanc, 1995.

Andre Godard, *Isfahan (Athar-e Iran) Tom I & II*, Haarleme, Enschede, 1937.



THE LION & THE THRONE

*Stories from the Shahnameh of
Ferdowsi, Volume I*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-50-7 • 272 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 1998
170 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

FATHERS & SONS

*Stories from the Shahnameh of
Ferdowsi, Volume II*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-53-1 • 312 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 2000
180 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

SUNSET OF EMPIRE

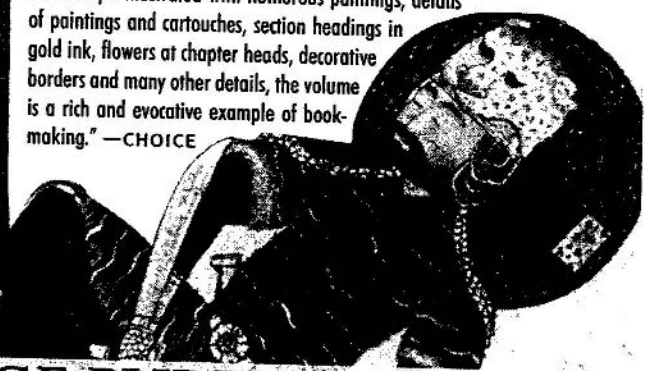
*Stories from the Shahnameh of
Ferdowsi, Volume III*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-68-X • 552 PAGES • CLOTHBOUND • \$135.00 • 2004
280 ILLUSTRATIONS

"No person of culture can any longer afford to be ignorant of the Shahnameh, now that it is so readily accessible, for it is one of the great epic poems of the world." —M.M. Snell

"The prose rendering is as smooth and polished as Davis's translations always are... a beautiful book that is in many ways reminiscent of a medieval Persian manuscript. Illustrated with numerous paintings, details of paintings and cartouches, section headings in gold ink, flowers at chapter heads, decorative borders and many other details, the volume is a rich and evocative example of book-making." —CHOICE



MAGE PUBLISHERS

1032-29TH ST NW, WASHINGTON DC 20007

202-342-1642 • 1-800-962-0922 • WWW.MAGE.COM



ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- ۲۱۷ شاهرخ مسکوب جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه
- ۲۵۱ رضا مقتدر اصفهان: تصویری از چهار باغ
- ۲۷۱ حسین بشیریه ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران
- ۲۸۵ کامران دادخواه روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی
- ۳۰۱ حسن جوادی ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب»
- ۳۱۳ مایکل اچ فیشر آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم

گزیده

- ۳۳۷ احمد اشرف آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۵ ویلیام آل هنوی تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسى نژاد)
- ۳۶۱ جلیل دوستخواه پویه در گستره دانش
- ۳۶۹ توضیح و تصحیح
- ۳۷۱ کتاب ها و نشریه های رسیده
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران

مقدمه

استدلال کلی ما در این مقاله آن است که هویت های خالص مفاهیمی موهوم اند که اغلب در ایدئولوژی های کلی پرداز عصر مدرن عنوان شده اند. به سخن دیگر، این ایدئولوژی ها، هریک به گونه ای، در پی خالص سازی هویت قومی، ملی، مذهبی و غیر آن برآمده اند. اما از چشم اندازی غیر ایدئولوژیک و یا از منظر دیالکتیک تاریخی، هویت ها همواره ناخالص، مرکب، آمیخته، ناتمام، سیال، گذرا و پیوسته در حال بازسازی اند و در ارتباط با هویت های «دیگر» تصوّر می شوند و تعین و تشخیص می یابند. انواع ناسیونالیسم ها در عصر مدرن، با برجسته کردن بخشی از هویت چندبخشی و چند پاره مردم، به انکار خصلت موزائیک گونه هویت های اجتماعی برخاسته اند. خالص سازی هویت جزئی از پروژه های ایدئولوژیک بوده است. انکار چنین پروژه هایی به معنای تأیید و بازشناسی ناخالصی و چندگونگی کنترل ناپذیر هویت ها است. از چشم انداز دیالکتیک تاریخی، ملیت ها و اقوام به عنوان پدیده هایی اجتماعی، همچون پدیده های دیگر مقولاتی اعتباری، چند بعدی و مرکب اند. اصل حاکم بر روابط فرهنگ ها، تمدن ها و مذاهب اصل ترکیب و تحوّل دیالکتیکی است. از این رو، تصوّر هرگونه

*استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. دیپاچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران دوره جمهوری اسلامی از آخرین آثار دکتر بشیریه است که در سال ۱۳۸۲ از سوی نگاه معاصر در تهران انتشار یافته.

هوتی به عنوان مقوله ای یکدست، خودمختار، ناب و خالص، تصویری غیر تاریخی و محصول آگاهی کاذبی است که از رهگذر آموزش ها و تلقینات ایدئولوژی‌های کلی پرداز معاصر که در مقام بازسازی و تجدید هویت ها هستند، در اذهان ریشه دوانده. در واقع، داعیه یکپارچگی و انسجام فرهنگ، دین و قومیت و تمدن همان اندازه واهی است که دعوی نژاد خالص. قرن بیستم شاهد پیدایش انواع ایدئولوژی‌های هویت‌ساز بوده است. سوسیالیسم در پی آن بود که با ایجاد چارچوب‌های تازه ای برای خودفهمی و هویت بخشی، به کردارها و زندگی سیاسی و اجتماعی مردمان تحت سیطره خود معنا و شکلی خاص بخشد. فاشیسم نیز در پی ایجاد هویت‌ها، خودفهمی‌ها و کردارهای اجتماعی مطلوب خود بود. بنیادگرایی‌های مذهبی نیز کوشیده اند انسان‌های مکتبی مورد نظر خود را شکل بخشند، و سرانجام ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی کمابیش و در همه جا در پی تقلیل و تحقیر، و حتی حذف، «پیرامون» و تقویت و تسلط «مرکز» برآمده‌اند. در بستر همین ایدئولوژی‌ها بوده است که خودفهمی‌ها و هویت‌های قومی، ملی، مذهبی و زبانی شدت یافته. افزون براین، ایدئولوژی‌ها نه تنها هویت آفرین که «غیر» پرداز نیز هستند، چه، ایجاد هر هویتی در عین حال به معنای ایجاد حصر و مرز است و، درنهایت، هویت همچون خانه در بسته ای می‌شود که اغیار را در آن راهی نیست. از لحاظ زمینه تاریخی، از آن جا که به یک معنا تجدید همگان را «بی‌خانمان» می‌سازد، دل‌تنگی برای گذشته تاریخی نیز همگانی می‌شود. همین گذشته است که در بخش‌هایی از ایدئولوژی حاکم تبلور می‌یابد و تصویری آرمانی به خود می‌گیرد. به این معنا، خودیابی و بازگشت به خویشتن به معنای بازگشت به گذشته ای مشخص نیست بلکه معنای آن بازآفرینی خود و در واقع آفرینش خویشتن «جدید» است؛ خویشتنی که البته نیاز به آن دارد که «غیر» و دشمنی در برابر خود» بیابد یا بسازد و در مقابله با آن «غیر» هویت خویش را تأیید و تثبیت کند. در عصر جهان‌روایی (globalization)، تمدن مدرن غرب همان «غیر» و دشمن مشترک بسیاری از ایدئولوژی‌های هویت‌پرداز بوده است. گرچه در چشم انداز دیالکتیک تاریخی هویت‌ها هیچگاه قطعی و نهایی نمی‌شوند و همواره در حال دگرگونی‌اند و موزائیک وار در هم می‌آمیزند و به ترکیب‌های تازه و پیچیده مینجام‌اند، ایدئولوژی‌ها در پی انسان ناب، «انسان جدید شورایی»، انسان صهیونیستی ناب، ایرانی ناب، مسلمان ناب و جز آن هستند. به سخن دیگر، هویت آفرینی‌ها و «غیر» سازی‌ها پیامد گفتمان حاکم سیاسی است که هر زمان ضلعی از منشور پیچیده هویت را به زیان اضلاع دیگر برجسته می‌کند. قرن

بیستم به عنوان قرن ایدئولوژی‌ها عصر هویت‌سازی‌های پرنرنگ و دشمن‌تراشی‌های بزرگ بوده. ایدئولوژی‌های مدرن همچون مذاهب دوران گذشته با ترسیم شبکه پیچیده‌ای از خطوط هویت بخش و غیرساز، به قالب‌بندی انسان‌ها پرداخته و از تفاوت‌های طبیعی، جغرافیایی، مذهبی، فرهنگی، عقیدتی، و ملی‌انسان‌ها دوست و دشمن خلق کرده‌اند. هویت‌های اجتماعی اموری نه ذاتی و فطری بلکه عرضی و اعتباری‌اند و در مسیر تحولات جامعه شکل می‌یابند. هیچ انسانی ذاتاً مسیحی یا مسلمان، مدرن یا سنتی، و ایرانی یا رومی نیست. به علاوه، هویت‌ها پس از آن که در این فرایند شکل گرفتند برخلاف انتظار گفتمان سیاسی حاکم، یکپارچه، بی‌تناقض و یکدست نیستند، و هویت‌های جنبی نیز در کنار هویت رسمی تداوم می‌یابند.^۲

فشرده سخن آن که بین ایدئولوژی حاکم و فرایند هویت‌آفرینی پیوندی تعیین‌کننده نهفته است. ایدئولوژی‌های مختلف به عنوان ساختارهای گفتمانی، از مدرنیسم گرفته تا سنتگرایی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بنیادگرایی و غیره بی‌اعتنا به منطق دیالکتیک تاریخی در پی خلق هویتی تپی از تعارض، یکپارچه و ناب و خالص بوده‌اند. عوامل و اوضاع و احوالی که به پیدایش و رشد ایدئولوژی می‌انجامد، در آفرینش هویت «خود» و «غیر» نقشی اساسی دارد. شیفتگی اخیری که نسبت به ضرورت تعیین هویت پیدا شده خود حاکی از احساس خطری است که هویت‌های شکل‌گرفته پیشین را تهدید می‌کند. واقعیت آن است که در دوران اضطراب و بحران و هنگام احساس خطر، فرایند هویت‌سازی تشدید می‌شود و در مقابل گفتمان یکسان‌ساز انسانیت و اومانیزم گفتمان‌های هویت‌بخش گوناگون قد علم می‌کنند. رویم‌رفته، احساس خطر و دل‌تنگی و «بی‌سرزمینی»، ترس از جهان‌روائی تمدن غرب و تنگناهای جامعه توده‌ای و احساس «بی‌سرزمینی» در ظهور ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های هویت‌ساز نقش تغییرکننده‌ای داشته‌اند.

با توجه به چنین مفاهیم و مفروضاتی است که در این نوشته به تحلیل رابطه بین ایدئولوژی و هویت در ایران قرن بیستم و چگونگی تأیید و تقویت اجزایی از هویت چندوجهی مردم ایران در قالب ساختارهای گفتمانی و ایدئولوژیک خواهیم پرداخت. نخست به این واقعیت تاریخی اشاره خواهیم کرد که مردم ایران، پیش از پیدایش گفتمان تجدد و ایدئولوژی‌های مدرن و نهاد‌های دولتی هویت‌بخش، هویتی چندپارچه و چندپاره و چندگانه داشتند. سپس به این نکته خواهیم پرداخت که چگونه نخست ایدئولوژی یا گفتمان مدرنیسم پهلوی و سپس ایدئولوژی سنگرای تجددستیز جمهوری اسلامی هریک کوشیدند تا بر پایه

مفروضات خود به بازآفرینی و یکسان‌سازی هویت مردم ایران پردازند. سرانجام در بخش پایانی نشان خواهیم داد که چگونه با افول ایدئولوژی سنتگرایی، و ناکامی نسبی آن در خلق هویتی ایدئولوژیک، انواع هویت‌ها در ایران معاصر در فرایند احیا و گسترش‌اند.

چنانکه اشاره کردیم، هویت‌های کلی در پرتو گفتمان‌های سیاسی مسلط تعیین می‌یابند. هرگفتمانی هویت و خودفهمی‌های فردی و جمعی را به شیوه ویژه‌ای تعریف می‌کند. از این رو فهم هویت‌های عام و تحول آنها نیازمند تحلیل گفتمان‌های مسلط است. در ایران در قرن بیستم دو گفتمان سیاسی هریک در دوران خود در پی یکسان‌سازی هویت عمومی بوده‌اند. مدرنیسم دوران مشروطیت و عصر پهلوی در پی تثبیت و تقویت هویت تک‌شالوده‌ای ایرانی مدرن برآمد. در مقابل، پس از انقلاب اسلامی، ایدئولوژی سنتگرایی اسلامی از راه نهادها و دستگاه‌های سلطه‌ایدئولوژیک خود مصمم به بازسازی هویتی اسلامی-ایدئولوژیک بوده است. هردو گفتمان به دلایلی که مجال طرح آنها در این نوشته نیست در متن دغدغه‌های عصر تجدد و یا در واکنش به آنها پدید آمده‌اند و به عنوان ایدئولوژی‌های فراگیر خواستار تأسیس هویتی واحد و عمومی در سطح جامعه بوده‌اند. برعکس، در دوران قاجار، که بطور کلی می‌توان از آن به عنوان عصر ماقبل مدرن سخن گفت، نوع گفتمان مسلط یعنی گفتمان پدشاهی سنتی (patrimonialism) خواستار ایجاد هویتی واحد و سراسری نبود. در واقع، وجود هویت‌های پراکنده و متنوع قومی، قبیله‌ای، فرهنگی، مذهبی، محلی خود در استقرار گفتمان پدشاهی سنتی نقشی اساسی داشت.

پدشاهی سنتی و هویت‌های پراکنده

چنانکه اشاره شد پدشاهی سنتی گفتمان سیاسی مسلط در ایران پیش از ظهور فشارها و فرایندهای برخاسته از تجدد غربی بود که سرانجام در قالب جنبش اصلاحات دوران قاجار و نهضت مشروطیت تظاهر و تبلور یافتند. گفتمان پدشاهی قاجار گفتمان سلطنتی-مذهبی خاصی بود که ریشه در اجزاء تشکیل دهنده طبقه حاکم آن عصر، یعنی ایل قاجار، دربار سلطنتی، اشراف درباری و روحانیت صاحب قدرت، داشت. از چشم انداز مقوله هویت، مفهوم «رعیت» مهم‌ترین رکن یا عنصر هویت به شمار می‌رفت. با این حال مفهوم رعیت بیشتر جنبه غیرایجابی داشت، زیرا در درون آن انواع هویت‌های پراکنده، موجود و متصور بود بی آن که هیچیک از اهمیت ایدئولوژیکی خاصی برخوردار باشد. دلیل

اصلی این وضع را باید در این دید که گفتمان پدرشاهی سنتی اساساً برصرف اقتدار مطلق و اطاعت مطلقه به شیوه ای پدرسالارانه و یا شبه تئوکراتیک تأکید می گذاشت. از این رو رعیت، چیز یا کس دیگری جز مطیع مطلق نبود و از حیث سیاسی هویت یا هویت های «دیگری» اهمیتی نداشت. از آنجایی که فرهنگ پدرشاهی توانایی اتباع برای زندگی مدنی و جمعی را به حداقل کاهش می داد، نیازی نیز به هویت های جمعی و عام احساس نمی شد. بعدها در اندیشه نخستین روشنفکران ایران در اواخر قرن ۱۹ بود که در مقابل مفهوم رعیت از مفهوم «ملت» به عنوان هویتی جدید سخن به میان آمد.

همانگونه که اشاره رفت، میان پدرشاهی سنتی و پراکندگی در هویت ها پیوند نزدیکی برقرار بود. در غیاب ایدئولوژی به معنای مدرن، تعدد و پراکندگی در هویت از حیث قومی- فرهنگی و مذهبی، زبانی و مانند آن تداوم داشت. منشاء اصلی این تنوع و پراکندگی را باید تنوع جغرافیایی دیرینه سرزمین ایران دانست که به پیدایش جماعات نسبتاً دورافتاده و پراکنده و در خود فرو بسته ای انجامیده بود. در عین حال، تاریخ ایران شاهد حملات اقوام و قبائل مختلف و ترکیب آنها با اقوام ایرانی بوده است. در قرن نوزدهم حدود نیمی از جمعیت ایران را ایلات و عشایر تشکیل می دادند. ترکیب پیچیده قومی این جمعیت پیامد حضور گروه های قومی عمده، به ویژه فارس ها، ترک ها، کردها، گیلک ها، اعراب، ارمنی ها، یهودی ها، ترکمان ها و بلوچ ها، بود.^۳ افزون بر این، بخش عمده ای از زندگی اجتماعی در قالب سازمان های خویشاوندی ایلی و عشیره ای سامان می گرفت. سازمان اجتماعی ایل و عشیره موجب تداوم احساس هویت ایلی و تعلق به عشیره می شد و این خود بازدارنده پیدایش هویت گسترده در سطح «ملی» بود. یکی از شیوه های رایج ساختار پدرشاهی در ایران نقل و انتقال ایلات و عشایر و جابجایی مستمر آنها و در نتیجه ایجاد پراکندگی بیشتر در میان آن ها و افزایش شعبات آن ها بود.^۴

تنوع مذهبی جمعیت ایران نیز همواره چشمگیر بوده است. گرچه سیاست های صفویان موجب افزایش نسبی جمعیت شیعه مذهب و کاهش اهل سنت و جماعت گردید، با این حال ترکیب و تنوع مذهبی (شیعه، سنی، مسیحی، یهودی، زرتشتی و غیره) در حد خود بر پراکندگی هویت می افزود. همچنین، به سبب تنوع و پیچیدگی ساختار قومی، تنوع زبانی و فرهنگی چشمگیری نیز وجود داشت که بازم بر پراکندگی هویت اجتماعی می افزود. تکلم به زبان های فارسی، ترکی، کردی، ترکمنی، عربی، عبری و ارمنی و نیز وجود گویش های مختلف در برخی

زبان ها خود نمود دیگری از پراکندگی در هویت بود. بطور کلی هویت های پاره پاره اجتماعی و قومی و دینی و زبانی هم به تداوم ساختار پادشاهی کمک می کرد و هم بواسطه آن ساختار تداوم می یافت. به علاوه، بخش ها و اجزاء سازنده جامعه ایرانی، به ویژه ایلات و عشایر، و حتی فرقه های مذهبی و طریقه های صوفیان در محله های مختلف شهرها، کمابیش همواره در حال ستیز و رقابت و کشمکش بودند. در واقع، اختلاف و نزاع شیعه و سنی به عنوان دو گروه مذهبی بزرگ یکی از ابعاد اصلی کشمکش های اجتماعی را تشکیل می داد. این هردو گروه در درون نیز به سبب عوامل مختلف دچار پراکندگی و تنوع بودند. بدین سان، پراکندگی در هویت و درخود فروستگی جماعات و فقدان علقه های همبستگی فراسوی هویت های محدود و کوچک، ویژگی اصلی جامعه ایران در دوران سلطه پادشاهی بود.^۵ در یک کلام، در غیاب یک ایدئولوژی هویت بخش سراسری و یکسان ساز، هویت های خرد و ریز و قطعه قطعه و پراکنده، به تثبیت و تداوم ساختار پادشاهی کمک می کرد. تنها در عصر مشروطیت و دوران پهلوی بود که گفتمان لازم برای شکل گیری هویت سراسری در چارچوب مفهوم ملت ایرانی فراهم آمد.

مدرنیسم پهلوی و هویت ملت ایرانی

گفتمان مدرنیسم پهلوی، با تأکید برمضامینی چون توسعه و نوسازی به شیوه اروپایی، ناسیونالیسم ایرانی، مدرنیسم فرهنگی، عقلانیت مدرنیستی و سکولاریسم، در پی تأسیس هویتی یکپارچه برای «ملت ایران» و تضعیف هویت های پراکنده و پاره پاره دوران پیش بود. چنین هویتی طبعاً می بایست در درون چارچوب «دولت ملی مدرن» شکل گیرد و ناسیونالیسم ایرانی به عنوان هویتی فراگیر می بایست بر فراز همه هویت های مادون ملی گسترش یابد. پیشینه گفتمان مدرنیسم به این معنا، به اندیشه های نخستین نسل روشنفکران ایرانی در اواخر سده نوزدهم باز می گردد که ستایشگر تجربه دولت ملی در اروپا بودند. هم آنان بودند که مفهوم ملت را در معنای مدرن اروپایی آن به تدریج جانشین مفهوم سنتی «رعایا» ساختند. از جمله پیشگامان در این حوزه بویژه باید از آخوندزاده، طالبوف و آقاخان کرمانی نام برد. درگفتمان این گروه از متفکران زبان فارسی به عنوان رشته پیوند ملت ایرانی در طی تاریخ اهمیت خاصی پیدا می کرد. در قالب چنین گفتمانی، و در چشم انداز گسترش هویت ایرانی درمقابل دیگر هویت ها، طبعاً تاریخ پیش از اسلام ایران نیز مورد توجه و عنایت خاص بسیاری از

روشنفکران قرار گرفت و، در مقابل، تجربه تاریخی ایران در دوران پس از اسلام تحقیر شد.^۱ روشنفکران نسل اول به درجات مختلف بر ضرورت زدودن هویت ایرانی از زنگارهایی که آن را در طی تاریخ فرا گرفته بود، تأکید گذاشتند. زبان فارسی، نژاد آریایی و مذهب زرتشت در نزد برخی روشنفکران تندروتر سه پایه اصلی هویت از دست رفته ملت ایران به شمار می‌آمد. سرزمین ایران نیز طبعاً در نظر آنان چارچوب جغرافیایی طبیعی هویت ملی ایرانیان را تشکیل می‌داد. در گفتمان هویت ملی، هرایرانی در هرگوشه ای از این سرزمین می‌بایست با هرایرانی در هرگوشه دیگر، حتی دور افتاده‌ترین آن‌ها، احساس همبستگی و نزدیکی کند و خود را با آنان هم‌هویت داند اما درعین حال همسایگان نزدیک خود در فراسوی مرزهای ملی را بیگانه پندارد. در این میان باید همه تعلقات هویت بخش دیگر رنگ بازند و یا بی معنا شوند. در چنین گفتمانی اقوام مختلف ساکن در سرزمین ایران همگی «ایرانی» به شمار می‌آیند و هویت‌های دیگرشان از حیث تعلق ملی بی اعتبار می‌شود.

مدرنیسم پهلوی در پرتو چنین گفتمان روشنفکرانه ای تکوین یافت که پیش و پس از انقلاب مشروطه در فضای فکری ایران طنین انداز شده بود. از عناصر هسته ای گفتمان روشنفکری و مدرنیسم پهلوی، ناسیونالیسم ایرانی یعنی کوشش برای برقراری هویت ملی ایرانی در سراسر جامعه گونه گون ایران بود. در چشم‌اندازی وسیع تر، ناسیونالیسم ایرانی خود جزئی از طرح کلی تر تجدید و ترقی ایران به شمار می رفت که از سوی بسیاری از روشنفکران ایرانی در طی سال‌های جنگ جهانی نخست پیگیری می شد. هدف بسیاری از این روشنفکران احیای فرهنگ و زبان و هویت ایرانی به مفهوم خاص آن بود. در راه تحقق چنین هدفی، میراث فرهنگی ایران باستان و ادبیات فارسی مورد ستایش قرار گرفت و بر ریشه آریائی نژاد ایرانی تأکید گردید و در مقابل، بخش اسلامی تاریخ و تجربه تاریخی ایران کوچک شمرده شد. به سخن دیگر، ملیت و هویت ملی در مقابل اسلام و هویت اسلامی در کانون گفتمان مدرنیسم روشنفکران عصر پهلوی قرار گرفت.^۲ از همین روست که در این دوران بر ضرورت گسترش زبان فارسی در سراسر کشور و در میان همه اقوام ساکن ایران انگشت گذاشته شد. از متون مرجع و تاریخی در این زمینه نطق محمدعلی فروغی در مراسم تاجگذاری رضاشاه بود که آشکارا بر تداوم هویت و ملیت ایرانی در طی تاریخ طولانی کشور تأکید می‌کرد. بسیاری از برنامه‌ها و سیاست‌های دولت معطوف به تحقق همین هدف یعنی تحکیم هویت ملی ایران بود، از آن جمله تغییر تقویم رسمی، ترویج واژگان

فارسی، و تشویق و گسترش دامنه پژوهش در تاریخ و ادب ایران. در این میان، آنچه از لحاظ تاریخی و فرهنگی غیر ایرانی به شمار می‌آید، رسماً نفی و تحقیر می‌شد و قدرت دولتی در جهت پیشبرد گفتمان ناسیونالیستی جدید از هرسو به کار می‌افتاد. این گفتمان را باید مبنای اصلی ایدئولوژی سیاسی دولت پهلوی دانست. ایده آل نظام این بود که تفاوت‌های هویت بخش پیشین در درون هویتی یگانه و یکپارچه مستحیل شوند و به یاری قدرت و ایدئولوژی دولتی هویت یکپارچه‌ای به نام ملیت ایرانی از درون خرده ریزه‌های هویتی موجود و بر فراز آنها تحقق یابد. اما بین آنچه در آئینه ایدئولوژی رسمی به عنوان ایده آل ظاهر می‌شد با آنچه در عرصه واقعی جامعه مشهود بود، طبعاً تفاوتی آشکار وجود داشت. فشرده کلام آن که در عصر پهلوی اول کوشش دولت در راه تشکیل ملت و تثبیت ملیت و تحکیم هویت ملی در ایران براساس گسترش زبان فارسی و احیاء تاریخ و هویت تاریخی ایران و تجدید فرهنگ کهن، ساختار هویتی تازه‌ای در جامعه ایران فراهم آورد که پیشینه‌ای در گذشته نداشت. این ساختار تکیه گاه تاریخی هویت جدید ایرانی را در کلیت «تمدن ایرانی» جستجو می‌کرد و عناصر و اجزاء ناهمخوان و ناساز با این کلیت را ناچیز می‌شمرد و دفع و طرد می‌کرد. هویت اسلامی تاریخ و فرهنگ ایران از جمله این گونه عناصر و اجزاء شمرده می‌شد.

گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک و هویت اسلامی

سنتگرایی ایدئولوژیک در واکنش به مدرنیسم پهلوی پدیدار شد و از سوی برخی روشنفکران مذهبی و رهبران روحانی به عنوان "ضد" گفتمان مدرنیسم مطرح گردید. از لحاظ اجتماعی، سنتگرایی ایدئولوژیک بازتاب علائق و ارزش‌های طبقات رو به زوال جامعه سنتی بود که در فرایند نوسازی و رخنه ارزش‌های غربی آسیب پذیر. افزون براین، جامعه توده‌ای که در فراگرد نوسازی عصر پهلوی گسترش یافته بود زمینه مساعدی برای پذیرش و رشد سنتگرایی ایدئولوژیک فراهم می‌ساخت. به این ترتیب، گفتمان سنت گرا را می‌توان پیامد دگرگونی‌ها و ناامنی‌های ناشی از فرایند تجدد و زوال روزافزون جامعه سنتی دانست. در مقام مقابله با چنین دگرگونی‌های و نگرانی‌ها، سنتگرایی ایدئولوژیک جهان مدرن و شیوه زندگی دموکراتیک را به عنوان «غیر» و دشمن اصلی خود شناخت و به مظاهر مختلف تجدد غربی از جمله ناسیونالیسم تاخته است.^۱ هدف اصلی این گفتمان در زمینه هویت را باید تثبیت و تعمیم هویت اسلامی و تحقیر و تضعیف هویت ملی به مفهوم مورد نظر در مدرنیسم پهلوی دانست. تفسیر خاص

این گفتمان از هویت اسلامی فرد نیز تلاشی است برای فراهم آوردن زمینه تبعیت و اطاعت شهروندان از اقتدار روحانیت. از سوی دیگر، نفس تأسیس حکومت جمهوری اسلامی، در معنای شیعی آن و بر اساس نظریه سیاسی تشیع، متضمن اعتقاد به وحدت و یگانگی در هویت اسلامی و نفی و انکار دیگر انواع هویت های اجتماعی است. بدین سان، همان موضعی را که گفتمان افراطی ناسیونالیسم مدرنیستی برخی روشنفکران در عصر مشروطیت و دوران پهلوی نسبت به هویت اجتماعی داشت، گفتمان سنتگرایی نیز، این بار به شیوه و قصد دیگری، برگزیده است. به این ترتیب، سنتگرایی ایدئولوژیک گفتمان مسلط بر نظام دولتی شده و به بهره گیری گسترده از ابزار های قدرت و دستگاه های ایدئولوژیک و تدوین قوانین، برنامه ها و سیاست های گوناگون پرداخته است. هدف این سیاست ها و قوانین اسلامی کردن کامل جامعه، تهذیب اخلاقی و فرهنگی، سامان دادن به شیوه زندگی عمومی و خصوصی، برپایه ارزش های ایدئولوژیک خاص، و در نهایت بسط «هویت اسلامی» در حوزه های مختلف فرهنگ و اجتماع است. سنتگرایی ایدئولوژیک در تلاش برای احیای سنت های اسلامی و شیعی در مقابل گرایش های جهان مدرن و هویت های ملی و غیردینی جدید، در واقع به برقراری انضباط اجتماعی، وحدت و یکسان سازی فرهنگی و همنوایی فکری در قالب هویت فراگیر مورد نظر خود برخاسته است. این گفتمان کوشیده است تا انسان و جامعه را به شیوه ای ضد لیبرال و براساس ارزش های سنتی و دینی تعریف و بازسازی کند. اقدامات گوناگون، از جمله برقراری پوشش اجباری برای زنان، نظارت و کنترل برمدارس و آموزشگاهها، گزینش ایدئولوژیک کارگزاران و کارمندان عمومی، بازخوانی تاریخ برحسب علائق ایدئولوژیک، نفی و منع ایدئولوژی ها و گرایش های فکری «غیر اسلامی»، همگی را باید معطوف به تحقق یکسان سازی هویت اجتماعی در قالب ایدئولوژیک و انکار تنوع هویتی در جامعه شمرد. براساس ایدئولوژی انقلابی، هویت اسلامی در تقابل با «غیر» آن، یعنی غرب است که تعیین خاص خود را می یابد و از همین رو تداوم کشمکش نظری با غرب یا غرب ستیزی لازمه تداوم هویت بر ساخته ایدئولوژی انقلاب اسلامی بوده است.

با این حال، خودآگاهی و هویت ایدئولوژیکی که پس از انقلاب نهادهای سیاسی و ایدئولوژیک دولتی در پی تکوین و بسط و تثبیت آن بوده اند، در مراحل گوناگون با موانع و محدودیت های اساسی روبرو بوده است. مرحله اول، که در تکوین هویت فراگیر اسلامی به شیوه ای ایدئولوژیک، مرحله ای اساسی به نظر

می‌رسد، با استقرار جمهوری اسلامی آغاز شد و تا پایان دهه اول انقلاب و دوران جنگ تداوم یافت. در مرحله دوم، که از اواخر دهه ۱۳۶۰ تا اواسط دهه ۱۳۷۰ به درازا کشید، برخی تحولات گفتمانی به منظور بازاندیشی در ایدئولوژی مستقر در دوره اول صورت گرفت. سرانجام، در مرحله سوم، مرحله ای که سرآغاز آن سال ۱۳۷۶ بود و تا کنون ادامه یافته، هویت اسلامی در مفهوم ایدئولوژیک آن دچار بحران اساسی گردیده است. در خلاء ناشی از این بحران و فتور است که شمار کثیری از هویت‌های غیر ایدئولوژیک مجال تحرکی تازه و آشکارتر یافته اند.

همانگونه که اشاره رفت، در مرحله اول، ایدئولوژی انقلاب اسلامی پس از قبضه کامل قدرت دولتی به وسیله نیروهای اسلام‌گرا و روحانیت و حذف گروه‌ها و گرایش‌های غیراسلامی یا غیربنیادگرا از عرصه قدرت دولتی، با بهره‌جویی از نهادهای ایدئولوژیک دولتی، به القاء هویت و خودآگاهی اسلامی در معنای ایدئولوژیک و سیاسی آن در مقیاس گسترده دست زد. در این مرحله بود که مفاهیمی چون، جمهوری اسلامی، ملت مسلمان، امت اسلامی و وحدت امت، به عنوان ارکان و عوامل اصلی هویت بخشی رواج یافتند. تأکید انحصاری و گسترده بر چنین مفاهیمی عرصه عمومی برای تجلی هویت‌ها و خودآگاهی‌های دیگر را هرچه تنگ‌تر ساخت. هویت‌سازی اسلامی، بویژه در قالب اصول مرام‌نامه حزب جمهوری اسلامی به عنوان حزب مسلط، شکل می‌گرفت. با بسط فرمالیسم مذهبی در عرصه عمومی و سیاسی و در سطح نهادها و مؤسسات دولتی، مدارس، دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها و دیگر مراکز عمومی، کوشش در راه هویت‌سازی اسلامی و گسترش خودآگاهی مذهبی سیاسی هدف اصلی سیاست عمومی و اجتماعی حزب جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی به طور کلی شد. در این میان، طبعاً تاریخ و فرهنگ و ادب و زبان و میراث تمدن ایرانی به معنایی که در عصر پهلوی به عنوان عناصر اصلی ملیت و هویت ملی مورد تأکید واقع شده بود، آشکار و پنهان مورد تحقیر قرار می‌گرفت. در واقع، از رهگذر تسلط بر قدرت دولتی و بهره‌جویی گسترده از تاریخ تشیع و تفکر شیعی و نمادهای تاریخی مذهب شیعه، فرهنگ روحانیت و تشیع به گونه‌ای انحصاری در عرصه زندگی عمومی انتشار می‌یافت.

برخی از زمینه‌های زوال تدریجی هویت و خودآگاهی ایدئولوژیک اسلامی پس از پایان جنگ با عراق پدیدار شد. در دوران سازندگی کوشش‌هایی برای سازگار ساختن گفتمان ایدئولوژیک حاکم دست کم با برخی از فرایندهای جهانی صورت گرفت و بویژه در حوزه سیاست‌های اقتصادی چرخش چشمگیری رخ

داد. یکی از عوامل اصلی این چرخش را باید ضرورت بازسازی کشور پس از جنگ و ترمیم وجهه بین المللی ایران دانست. چنین چرخشی مستلزم آن بود که برنامه های معطوف به گسترش و تثبیت هویت ایدئولوژیک، که در مرحله نخست استقرار جمهوری اسلامی طرّاحی شده بود، تعدیل شود. از همین رو، بین گرایش سیاسی جدیدی که در پیرامون سیاست سازندگی پدیدار شده بود با گرایش روحانیت مسلط که نماینده اصلی ایدئولوژی اسلامی به شمار می رفت اختلاف نظرها و کشمکش‌هایی رخ داد. اختلاف نظر اصلی و مشهود بین دو طرف بر سر «تعهد» و یا «تخصّص» یکی از نشانه های اختلاف در تعیین خودآگاهی و هویت سیاسی بود. برپایه استدلال پایبندان به مکتب و تعهد، اولویت بخشیدن به تخصّص سبب غرب‌گرایی، تقویت گرایش‌های ناسازگار با ارزش‌های اسلامی و تهاجم فرهنگی خواهد شد و در نهایت امر به زوال هویت و خودآگاهی اسلامی مردم ایران خواهد انجامید. واقعیت آن است که به هر حال تعقیب اهداف هواداران برنامه های سازندگی به ویژه در زمینه گسترش روابط با غرب و همسویی با نظام اقتصاد جهانی نیازمند برخی تجدید نظرهای اساسی در ایدئولوژی سنگرایی و در هویت بخشی و خودآگاهی ایدئولوژیک به مفهوم رایج در دهه پیش بود.

شکاف و فاصله میان هویت و خودآگاهی ترسیم شده در ایدئولوژی انقلاب و خودآگاهی‌ها و هویت‌هایی که به علل مختلف در حال شکل‌گیری بوده‌اند، به تدریج ابعادی بحرانی به خود گرفته است. از میان این علل باید، از یک سو، به ضعف هویت‌سازی اسلامی در داخل و مقاومت دیگر هویت‌ها در مقابل آن اشاره کرد و، از سوی دیگر، به رواج و اشاعه ارزش‌ها و مفاهیمی که از رهگذر تسریع فرایندهای جهان روا قوتی تازه یافته‌اند از آن جمله، گفتمان دموکراتیک، اصلاحات، جامعه مدنی، مردمسالاری دینی، شناسایی و پذیرفتن اصل تکثر در هویت‌ها و خودآگاهی‌ها و مقابله با هویت‌سازی ایدئولوژیک و فراگیر.

در سال‌های اولیه انقلاب خودآگاهی و هویت ایدئولوژیک سیاسی اسلامی به یاری عوامل مختلف، به ویژه بسیج سیاسی و طرح‌های ایدئولوژیک و تبلیغاتی نهادهای گوناگون دولتی گسترش یافت و به عنوان شالوده اصلی در هویت، هویت‌های پراکنده را در جایگاه «غیر» قرار داد. دولت جمهوری اسلامی به عنوان دولتی ایدئولوژیک یا «مکتبی» از آغاز استقرار خود با طرح مفهوم ایده آل، و انسان متعهد و مکتبی، در پی پرورش شهروندی بود که ابعاد گوناگون خودآگاهی‌اش در پرتو هویتی ایدئولوژیک و منحصرأ اسلامی محو و بی رنگ شود. دولت جمهوری اسلامی در عین تمرکز قدرت سیاسی در نهادهای دولتی، کمابیش

مانع از گسترش و تثبیت آن گروه از نهادهای جامعه مدنی شد که می‌توانستند شهروندان را برحول هویت‌ها و خودآگاهی‌های دیگر یا در راه تعریف و تبلور آرمان‌ها و خواست‌های سیاسی و فرهنگی گوناگون بسیج و سازماندهی کنند. بدین سان، حوزه عمومی جامعه منحصرأ به عرصه تبلیغ هویت ایدئولوژیک اختصاص یافت.

در دهه دوم انقلاب، اما، دگرگونی و ضعف تدریجی ساختارهای هویت ایدئولوژیک به گرایش فزاینده‌ای به سوی انواع هویت‌ها و خودآگاهی‌های دیگر، از جمله هویت‌های ملی، محلی، قومی، طبقاتی، سنی، جنسی انجامیده است. در اوضاع و احوال کنونی ایران، این گرایش به ویژه در نسل جوان، که رویاروی مشکلات و تنگناهای مزمن قرار گرفته، آشکارا به چشم می‌خورد. با ادامه و گسترش جنبش زنان نیز هویت جنسی و خودآگاهی آنان از گفتمان ایدئولوژیک فاصله بیشتری یافته است. خودآگاهی‌های طبقاتی و حرفه‌ای نیز، از جمله در میان کارگران و آموزگاران، محسوس‌تر از پیش به نظر می‌رسد و هویت‌های قومی، محلی، فرهنگی، زبانی و مذهبی و فرقه‌ای نیز در سال‌های اخیر قوتی تازه یافته‌اند. گذشته از ناتوانی روزافزون نهادهای دولتی در تثبیت هویت ایدئولوژیک، تحولات ساختاری در عرصه اجتماع، به ویژه در زمینه‌های اقتصادی و فرهنگی، را باید در بازپیدایش هویت‌های گوناگون در دوران اخیر مؤثر دانست، از جمله گسترش شهرنشینی و تحرک طبقاتی، گسترش سرمایه‌داری تجاری، توسعه نهادهای آموزشی و انقلاب ارتباطی و اطلاعاتی و فرایند جهان‌روائی.

فشرده سخن

تجربه هویت‌سازی در ایران قرن بیستم مؤید این واقعیت است که هویت‌های ناب و ایدئولوژیک را، در مقام مقایسه و مقابله با هویت‌های چندگانه و پراکنده جامعه، باید بیشتر در زمره مقولات و مفاهیم موهوم و تخیلی به شمار آورد. از چشم انداز دیالکتیک تاریخ، تنها با درآمیختن لایه‌های گوناگون هویت‌های فردی و گروهی است که هویت‌های تازه، و آن هم نه الزاماً یگانه و انحصاری، پدیدار می‌شوند. از همین رو، اگر هویت «آرمانی» یا «ناب» فرآورده‌ای ایدئولوژیک باشد، پدیده‌ای سطحی و ناپایدار خواهد بود و با ضعف و زوال نظام آفریننده خود عرصه را به هویت‌های چندگانه سرکوب شده وا خواهد گذاشت.

قرن بیستم قرن پیدایش و گسترش انواع ایدئولوژی‌های هویت‌ساز بود و عمق دشمن‌تراشی‌ها با جزمیت و فراگیری ایدئولوژی‌ها ارتباطی مستقیم داشت.

در قرن حاضر، تسریع روند جهان روائی به گسترش پیوندها و روابطی میان اعضای جامعه بین المللی - از جمله پیوندهای روزافزون اقتصادی و فرهنگی - انجامیده که با تثبیت و استمرار ساختارهای ایدئولوژیک سازگار ندارند. به نظر می رسد که با گسترش چنین پیوندها، و در نهایت امر با زوال هویت‌های ایدئولوژیک، زمینه برای بازپیدائی هویت های متنوع و پراکنده، به تدریج و به گونه‌ای فزاینده، فراهم می شود.

پانوشت ها:

۱. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: Madan Sarup, *Identity, Culture and the Postmodern World*, Edinburgh, 1996.
۲. یکی از دعای اصلی اندیشمندان پساخترگرا نفی کامل یگانگی و انسجام هویت فردی است. به استدلال آنان، هویت از لایه های تو در تو و متعارض ساخته شده است. بر اساس تحلیل ژاک لاکان، روانکاو فرانسوی، ناخودآگاه فرد بیانگر سوژه چند پاره ای است که هویتی متکثر و تغییرپذیر دارد. در واقع، ایدئولوژی با پنهان ساختن این واقعیت از ضمیر آگاه فرد وی را معتقد به هویتی یگانه و یکپارچه می کند. از این دیدگاه، به هرحال هویت فرد تابعی از کاربرد زبان است و ورود به عالم زبان شرط خود آگاهی و خودفهمی و بستر پیدایش ناخودآگاه است.
۳. چارلز عیسوی، *تاریخ اقتصاد ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۲.
۴. برای آگاهی بیشتر در این باره ن. ک. به: امان اللهی بهاروند، *سوج نشینی در ایران*، تهران، آگاه، ۱۳۶۷.
۵. ن. ک. به: ان لمتون، *نگاهی به جامعه اسلامی در ایران*. ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر مولی، ۱۳۶۰.
۶. ن. ک. به: فریدون آدمیت. *اندیشه های میرزا آقا کرمانی*. تهران، نشر پیام، ۱۳۵۷.
۷. ن. ک. به: ریچارد کاتم، *ناسیونالیسم در ایران*، (ترجمه) تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۱.
۸. برای تفصیل بیشتر در این باره ن. ک. به: حسین بشیریه، *دباجه ای برجسته شناسی سیاسی ایران دوره جمهوری اسلامی*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۲۷-۱۱۷.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران
مجموعه توسعه و عمران ایران
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با
مهناز افخمی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- ۲۱۷ شاهرخ مسکوب جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه
- ۲۵۱ رضا مقتدر اصفهان: تصویری از چهار باغ
- ۲۷۱ حسین بشیریه ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران
- ۲۸۵ کامران دادخواه روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی
- ۳۰۱ حسن جوادی ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب»
- ۳۱۳ مایکل اچ فیشر آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم

گزیده

- ۳۳۷ احمد اشرف آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۵ ویلیام آل هنوی تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد)
- ۳۶۱ جلیل دوستخواه پویه در گستره دانش
- ۳۶۹ توضیح و تصحیح
- ۳۷۱ کتاب ها و نشریه های رسیده
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی نیمه دوم سده نوزدهم تا نیمه یکم سده بیستم

پیشگفتار

دگرگونی اندیشه اقتصادی در ایران، از نیمه دوم سده نوزدهم تا نیمه نخست سده بیستم، موضوع این نوشتار است. در اهمیت اندیشه اقتصادی و ضرورت آشنائی همگان با آن نه جای تردید است و نه نیاز به سخن دراز. اندیشه اقتصادی از یکسو بر سیاست های دولت و از سوی دیگر بر رفتار و خواست های مردم اثر می گذارد و در نتیجه عاملی است کلیدی در تحول اقتصاد کشور. از سوی دیگر، شرایط اقتصادی و سیاسی کشور و نیازها و خواست های جامعه در مجموع مسائل اقتصادی را تعریف و تعیین می کنند. به سخن دیگر، در بررسی سیر دگرگونی اندیشه اقتصادی در ایران باید تأثیر متقابل شرایط اقتصادی حاکم بر کشور و نظریه های اقتصادی متفکران و متخصصان ایران را در نظر داشت و ارزیابی کرد. این کاری است سترگ، و جای آن دارد که کتاب ها در این باره نوشته شود. از آنجا که بررسی عمده رساله ها و مقاله هائی که در دوران مورد بحث در باره

* استاد اقتصاد سنجی و آمار در دانشکده اقتصاد دانشگاه نورت ایسترن، بستن. برگردان انگلیسی این نوشته دکتر دادخواه اخیراً با عنوان زیر منتشر شده است:

"From Global Capital to State Capitalism: The Evolution of Economic Thought in Iran, 1875-1925, *Middle Eastern Studies*, Vol 39, No. 4, October 2003.

اقتصاد ایران نوشته شده از حوصله این نوشتار بیرون است، تنها به مروری بر سه فصل تاریخی و ارزنده در نوشته های اقتصادی می پردازیم که هریک به دوره ویژه ای از تاریخ ایران و سیاست های اقتصادی کشور تعلق دارند.

این سه دوره عبارت اند از:

۱- دوره سیاست اقتصاد باز و جلب سرمایه های خارجی که در نیمه دوم سده نوزدهم آغاز شد و تا انقلاب مشروطه ادامه یافت. معرّف اندیشه اقتصادی این دوره مقاله «اصول ترقی» میرزا ملکم خان ناظم الدوله است.

۲- دوره مکتب گرائی و کوشش برای تجهیز سرمایه های داخلی، ایجاد شرکت های ایرانی، و خودکفائی ملی. این دوره از پایان قرن نوزده میلادی تا دهه ۱۹۲۰ (۱۳۰۰ خورشیدی) به درازا کشید. کتاب *لباس التقوی* سیدجمال الدین واعظ اصفهانی را باید معرّف عمده اندیشه های اقتصادی این دوره دانست. در همین دوره مرتضی قلیخان صنّیع الدوله نیز جزوه *راه نجات* را نوشت و در آن با تکیه بر نقش دولت در ایجاد زیربنای اقتصادی کشور به تأیید و تکمیل پیام *لباس التقوا* پرداخت.

۳- دوره اقتصاد دولتی یعنی دوره ای که دولت پیشتاز و دائرمدار امور اقتصادی است و بخش خصوصی دنباله روی آن. این دوره که از اوایل دهه ۱۹۲۰ شروع شد کمابیش تا امروز ادامه یافته است. اما از آنجا که اقتصاد ایران بعد از جنگ دوم جهانی دچار تحولی بنیادی شد، پایان این دوره را در این بررسی دهه ۱۹۴۰ (۱۳۲۰ خورشیدی) و دوران اشغال ایران توسط نیروهای متفقین قرار داده ایم. معرّف اندیشه اقتصادی این دوره مقاله «بحران» نوشته علی اکبر داور است. افزون بر این منابع، اشاره خواهیم کرد به نخستین کتاب دانش اقتصاد در ایران که محمدعلی فروغی از فرانسه ترجمه کرد و در مدرسه علوم سیاسی وزارت خارجه کتاب درسی شد و نیز به نخستین مجموعه آمار و اطلاعات در باره اقتصاد ایران که سید محمدعلی جمالزاده تدوین و منتشر کرد.

باید به یاد آورد که شکست های پیاپی ایران از روسیه و سپس انگلستان در قرن نوزدهم، ایرانیان را متوجه پس ماندگی و ضعف های اساسی جامعه کرد. کشورهای غربی به فن آوری های نوین مجهز بودند و از همین رو نیروهای نظامی آنان به سادگی و به سرعت مقاومت سپاهیان ایران را که مجموعه ای ناهمگون از نیروهای قبیله ای بیش نبود. درهم می شکستند. با این شکست های تکان دهنده بسیاری از نخبگان ایران بر این واقعیت آگاه شدند که حفظ امنیت و تمامیت ارضی کشور و مقاومت در برابر نیروهای مهاجم بیگانه نیازمند ایجاد ارتشی منظم و مجتهد به ابزارها، فن آوری، و دانش نوین است. اما فراهم آوردن این همه

خود نیازمند منابع مالی و ایجاد نظام کارآی مالیاتی بود به ویژه از آن رو که روش جمع آوری مالیات ها در ایران آن زمان در همان درجه عقب ماندگی بود که ارتش ایران. کار حسابرسی امور مالیاتی در آن زمان به مستوفیان واگذار می شد که اغلب دانشی اندک - آن هم در نوشتن سیاق و آزمندی بسیار در گردکردن مال داشتند. وظیفه وصول مالیات ها هم برعهده حکمرانانی قرار داشت که اکثر در طمع ورزی و زورگوئی از مهاجمان بیگانه چندان عقب نبودند.

گام های نخستین برای بهبود و اصلاح اوضاع کشور در همین دو زمینه - یعنی جمع آوری مالیات بیشتر و منظم تر و خرید جنگ افزار از خارج یا ساختن آن در ایران و آموزش سپاهیان - برداشته شد. اما، مالیات های وصول شده با افزایش کارآمدی دستگاه مستوفیان و فشار حکمرانان محلی بر روستائیان چندان مرتبط نبود، چه، نیروهای مولده کشور بیش از آن نه یارای تولید و نه توان پرداخت مالیات داشت. در واقع، فشار برای دریافت مالیات بیشتر ظرفیت ناچیز تولید و به تبع آن میزان وصول مالیات را نیز - کاهش می داد.

آشکارا آنچه می بایست در وحله نخست مورد توجه قرار گیرد و کمتر بدان عنایت می شد همانا مسئله افزایش تولید بود. اما، بدون تأمین امنیت برای فعالیت های تولیدی و سرمایه گذاری نیروهای مولد کشور امکان تولید بیشتر نمی یافت. در واقع، تأمین امنیت سرمایه گذاری و تضمین جان و مال افراد از دولتی که خود مخل تولید و ناقض و مزاحم حقوق مردم بود بر نمی آمد. افزون بر مسئله تأمین امنیت در مورد سه عامل اصلی تولید، یعنی نیروی کار، فن آوری، و سرمایه نیز کاستی ها اندک به نظر نمی رسید. نه تنها جمعیت ایران، نسبت به سرزمین، در حد بهینه نبود بلکه اکثریت قاطع ساکنان آن از حداقل امکانات بهداشتی و نهادهای آموزشی مدرن بی بهره بودند و از پیشرفت های جهان در عرصه دانش و فن آوری ناآگاه. گرچه فراهم آوردن منابع مالی برای جبران پاره ای از این کاستی ها امکان پذیر به نظر می رسید اما دسترسی به تکنولوژی مدرن و انباشت سرمایه در اوضاع و احوال آن روز دشوار می نمود. در هر یک از این دوره ها راه حل مشخصی برای این مشکل پیشنهاد شد. در دوره نخست سرمایه گذاری خارجی به عنوان منبع اصلی سرمایه و تکنولوژی مطرح گردید. در دوره دوم امید آن بود که سرمایه داران ایرانی خود به این مهم بپردازند و با ایجاد شرکت ها و کارخانه ها تولید را افزایش دهند و همزمان صنعتگران ایرانی با آموختن از خارجیان یا به ابتکار خود به تولید کالاهای جدید دست زنند. در دوره سوم دولت، و نه کارآفرینان بخش خصوصی، عامل کلیدی در پیشرفت اقتصادی شناخته شد.

میرزاملکم خان و سرمایه گذاری خارجی

در باره زندگی و آثار میرزا ملکم خان ناظم الدوله، از رجال پرآوازه اواخر دوران قاجار نوشته ها بسیار است.^۲ در این مقاله نوشته‌ای از او به نام «اصول ترقی» یا «اصول تمدن»^۳ را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ظاهراً این رساله را ملکم در لندن در سال ۱۸۷۵ برای ناصرالدین شاه نوشته بود.^۴

آنچه ملکم در این نوشته آورده است - بی آن که خود او ترتیب خاصی را از نظر ارتباط مسائل با یکدیگر رعایت کرده باشد - می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نخست ملکم از دولتمردان ایرانی که گمان می‌کردند با منزوی کردن ایران و بستن درها می‌توانند کشور را از هجوم غریبان در امان نگهدارند انتقاد می‌کند. می‌گوید چنین باوری از بی‌اطلاعی سرچشمه می‌گیرد زیرا کشورهای فرنگی از آن رو به تسخیر و استعمار سرزمین‌های دیگر می‌پردازند که آنها را آباد کنند. آبادی این سرزمین‌ها باعث رونق بازرگانی آنان با «فرنگستان» می‌شود و در نهایت امر برای کشورهای اروپائی نیز سودآور است. به عنوان مثال، هدف دولت انگلیس، به اعتقاد ملکم، این است که برای محصولات کشورش مشتری پیدا کند. بنابراین، تنها راه نجات ایران آن است که آباد باشد و با کشورهای اروپائی داد و ستد کند. نتیجه آن است که اگر این کشورها در ایران منافعی برای خود داشته باشند خواهند کوشید تا از تجاوز و تسلط رقیبان بر آن جلوگیری کنند. به گمان ملکم با راه نساختن و با فرنگی مراد نداشتن ایران حفظ نخواهد شد.

به اعتقاد او آبادی کشور، رفاه مردم آن، پر بودن خزانه و قدرت دولت بسته به بنیة تولیدی جامعه است و کوشش فرنگیان نیز در راه کشف و اختراع برای تولید و خلأقت هرچه بیشتر است و جنگ و صلح آنان با دیگران نیز از منافع تجاری سرچشمه می‌گیرد. درباره نقش زر و سیم در تجارت خارجی و اقتصاد معتقد بود که آنها را نیز باید مشابه دیگر کالاها، چون آهن و گندم و تنباکو، شمرد و به همین دلیل از بیرون رفتن زر و سیم از کشور در ازای کالاهای دیگر نباید نگران شد به ویژه از آن رو که بارواج اسکناس در اروپا این دو فلز قیمتی نقش اقتصادی گذشته را از دست داده اند.^۵

بر پایه این مقدمات، ملکم پیشنهادهای مشخصی برای بهبود وضع اقتصادی ایران ارائه کرد. در زمینه آمادۀ ساختن محیط اقتصاد کشور برای گسترش فعالیت‌های تولیدی و تجاری، پیشنهادهای وی از جمله عبارت بود از: اقدام به راهسازی برای تسهیل عرضه کالای ارزان‌تر به بازار؛ لغو عوارض راهداری و گمرک‌های داخلی که از موانع گسترش تجارت اند؛ منظم ساختن نظام پولی

کشور که از ابزارهای ضروری بازرگانی است؛ تأمین امنیت جانی و مالی مردم؛ و تدوین قوانین و مقررات مناسب برای تشکیل شرکت های تولیدی و تجاری. در مورد تقویت عوامل مؤثر در تولید نیز ملکم آراء مشخصی داشت از جمله: ضرورت ایجاد مدارس و آموزشگاه های نوین؛ اعزام سالانه دست کم ۲۰۰ محصل ایرانی به اروپا؛ تأسیس بانک های گوناگون و تخصصی به ویژه برای ذخیره و انباشت سرمایه های داخلی در جهت کمک به سرمایه گذاری های تولیدی و عمرانی؛ و سرانجام تلاش برای جلب سرمایه های خارجی و ارائه امتیازات و تضمین سود لازم برای تشویق فعالیت شرکت های تولیدی خارجی در ایران. آراء و پیشنهاد های ملکم نشان آن است که آگاهی های او نسبت به دانش اقتصادی زمان در سطح درس خوانندگان اروپایی بوده. با این همه، بر ملکم خان این خرده وارد است که استعمار را تنها به آن معنا که غربیان مدعی بودند - یعنی عمران و آبادی کشورهای تحت اشغال و استعمار - گرفته است. از این نکته که بگذریم آنچه ملکم پیشنهاد می کرد، به ویژه امنیت اقتصادی، جلب سرمایه های خارجی و دسترسی به فن آوری نوین، مدت ها موضوع بحث و توجه شمار قابل توجهی از تصمیم گیران سیاسی ایران بوده است. بسیاری از سیاست ها و برنامه های دولت ها در دوران پیش از انقلاب نیز کمابیش با توجه به همین هدفها تنظیم می شدند. در واقع، برخی از پیشنهاد های ملکم دیری نپائید که به تحقق پیوست، از آن جمله در سال ۱۸۷۸ و با کمک یک کارشناس اتریشی ضرابخانه مجیزی در تهران ایجاد شد و جای دو ضرابخانه قدیمی در ایران را گرفت.^۱ تأسیس بانک و توسعه مدارس را نیز باید از پیامدهای اندیشه های او دانست. سرمایه گذاری خارجی که در اندیشه اقتصادی ملکم اولویتی خاص داشت، به دلائل گوناگون در اقتصاد ایران عامل مؤثری نشد. تنها در اکتشاف و بهره برداری از ذخائر نفت ایران بود که سرمایه گذاری خارجی نقشی اساسی ایفا کرد. در واقع، از نظر بسیاری از رهبران سیاسی ایران پذیرفتن سرمایه گذاری خارجی بر امکان دخالت بیگانگان در امور داخلی کشور میفزود و در نهایت امر می توانست استقلال سیاسی و هویت فرهنگی ایران را نیز در معرض آسیب قرار دهد. چنین دیدگاهی به ویژه در آستانه انقلاب اسلامی قوتی تازه یافت و با استقرار جمهوری اسلامی منجر به اتخاذ سیاست های انزواطلبانه شد.

سید جمال الدین اصفهانی و ملی گرائی اقتصادی

جنبش بزرگ مشروطه اگرچه ناکام ماند، سبب چرخشی عظیم در مسیر تاریخ

ایران گردید. کسانی که به جنبش پیوستند و از آن پشتیبانی کردند، همه یک اندیشه و هدف نداشتند. رهبری نهضت را در درجه اول روحانیان، از آن جمله سید محمد طباطبائی و سید عبدالله بهبهانی، برعهده گرفتند. ولی طبقه اصناف و بازرگانان نیز در این جنبش نقشی بزرگ داشتند. هدف اقتصادی آنان در هواداری از جنبش مشروطه خواهی استقرار پایه های یک اقتصاد کارآ و خودکفای ملی بود. آنان احساس می کردند که نه در داخل کشور به دلیل خودکامگی حکومت تأمین دارند، و نه در مقابله با خارجیان از حمایت دولت برخوردارند. حتی گمرک و بانکداری مملکت نیز زیر نظر خارجیان و در جهت حفظ منافع آنان بود. در واقع، نطفه جنبش مشروطه در اعتراض بازرگانان به کارهای مسیو نوز بلژیکی بسته شد که تعرفه گمرکی را به نفع روس ها و به ضرر ایران تنظیم کرده بود. گفتنی است که در همان روزهای نخست جنبش مردم عمارت نیمه ساز بانک روس را ویران کردند.^۷ جرعه ای هم که آتش مشروطه خواهی را روشن کرد فلک کردن پای یک تاجر بازار به دستور علاءالدوله بود.^۸ کسروی در باره نقش و هدف بازرگانان آذربایجانی می نویسد:

این بازرگانان، در سایه آنکه رنج به خود آسان گرفتندی و به سفرها رفتندی، از یکسو داراک اندوختندی و با پیشانی گشاده زیستندی، و از یکسو آگاهی از جهان و زندگانی پیدا کرده و به کشور و پیشرفت آن دلبستگی بیشتر داشتندی. این گروه بازرگانان در آذربایجان خود یک گروه کارآمد ارجداری می بودند، و چنان که خواهیم دید، در جنبش مشروطه هم، در دادن پول و در کوشش به دیگران پیشی و بیشی جستند.^۹

وی درباره هدف اقتصادی جنبش می گوید «جلوگیری از رواج کالاهای بیگانه یکی از کوشش های آن زمان می بود.»^{۱۰} از دیگر کوشش های نخستین آزادیخواهان ایجاد بانک ملی بود که نا فرجام ماند. مشروطه خواهان بسیار کوشیدند تا دولتی باکفایت ایجاد کنند و کارها را سرو سامان دهند. استخدام شوستر برای اصلاح مالیه ایران و ایجاد ژاندارمری به کمک افسران سوئدی را باید در مسیر همین کوشش ها دانست. اثری که اندیشه ها، هدف ها، و آرمان های آزادیخواهان دوران مشروطه را در مورد مسائل اقتصادی باز می گوید *لباس القموا* نوشته سید جمال الدین واعظ اصفهانی است که از رهبران جنبش مشروطه بود و عاقبت نیز جان بر سر این کار گذاشت.^{۱۱} وی این کتاب را در سال ۱۹۰۰ میلادی برای تبلیغ

کالاهای ایران به هزینه حاج محمدحسین کازرونی مدیر شرکت نساجی اسلامی، به چاپ رسانند. کتاب، که در آن نوشته هائی نیز از فرصت شیرازی و علیمحمدخان کاشانی، مدیر روزنامه *ترویج*، آمده است، از یکسو به همبستگی رهبران انقلاب و طبقه بازرگان دلالت دارد و از سوی دیگر روشنگر هدف های هردو گروه در مورد مسائل اقتصادی است.

بخش نخست کتاب شامل نامه هائی است از رهبران مذهبی از جمله آخوند ملامحمد کاظم خراسانی که به جانبداری از مشروطه فتوا داد. در این نامه ها ضمن ستایش از شرکت اسلامی و ترغیب همگان به پشتیبانی از آن از مردم خواسته اند که با خرید کالاهای داخلی بکوشند تا ایران خود کفا شود و نیازمند به کالاها و مصنوعات خارجی نباشد. نوشته سید جمال الدین، آکنده از واژگان عربی است و به سبک وعظ و خطابه تنظیم شده، در حالی که علی محمدخان کاشانی که به مسائل اقتصادی آشناتر به نظر می رسد آراء خود را به زبانی ساده و به گونه ای منسجم مطرح کرده است. ملی گرائی، استقلال اقتصادی، ضرورت ترویج کالاهای داخلی، و خود کفائی از تم های اصلی هردو نوشته است. سید جمال الدین، ضمن فراخواندن مردم به مصرف منسوجات داخلی و کمک به شرکت تازه پای اسلامی، تجارتی را مایه سعادت در هردو سرای می داند که بر سرمایه ایمان و جهاد صورت گیرد. منظور او از جهاد نه جنگ با دشمن بلکه بی نیازی از اوست. به باور او دشمنان خارجی هر روز با نقشه ای تازه در صدد اغفال ایرانیان اند: یک روز بانک درست می کنند، یک روز امتیاز راه سازی می گیرند، و روز دیگر بیمارستان رایگان و مدرسه می سازند. اینها همه برای به بندگی کشاندن مردمان است. سید جمال الدین عشق به میهن را جزئی از اسلام می شمارد و معتقد است که پیشرفت اسلام بدون ترقی مسلمانان و پیشرفت دانش و فهم آنان صورت نخواهد گرفت. نگران است که کمبود کار مفید و نبود صنعت هموطنانش را از دسترسی به لوازم ضروری زندگی محروم ساخته است در حالی که ایرانیان کم از غریبان نیستند و باید بتوانند لباس های الوان و خط تلگراف و راه آهن، و مانند اینها بسازند. اگر بتوانند بدون کمک دیگران بسازند، چه بهتر، وگرنه باید از دیگران بیاموزند. در باره خود کفائی اقتصادی می نویسد:

راست است چشمی که چراغ برق دیده است نمی تواند قناعت به پیه سوز نماید. ولی اگر این پیه سوز از خودمان باشد و آن چراغ برق عاریه، البته پیه سوز اولی

است. امیدواریم که اگر چندی قناعت ورزیدیم و صبر کردیم عنقریب خودمان احداث انواع کارخانجات و صنایع خواهیم نمود و تمام این چیزها در مملکت خودمان رواج خواهد گرفت.^{۱۲}

نوشته میرزا علممحمدخان کاشانی در این کتاب روشن است و استدلالش قوی. آثار اندیشه ها و نوشته های ملکم را نیز در آن می توان دید. وی نیز بر ضرورت افزایش سطح تولید داخلی از راه تأسیس شرکت های تولیدی و تجاری و تأسیس راه آهن تأکید می نهد و مهم تر از آن اشتغال به کارمفید برای تولید ثروت را هدفی ارزنده و شرافتمندانه می شمرد.

نویسندگان این کتاب خودکفائی و استقلال اقتصادی را در قالب یاری و تشویق دولت می خواهند و نه در چهارچوب اقتصاد دولتی و تعرفه های گمرکی. آراء و عقاید آنان حاکی از بیداری بخشی از نخبگان ایران و آگاهی ژرف ایشان به دشواری ها و کمبودهای اقتصاد آن زمان ایران است و در عین حال نشان ناتوانی آنان از ارائه راه حل های عملی برای حل این دشواری ها که از بی خبری آنان نسبت به پیشرفت های دانش اقتصاد در اروپا سرچشمه می گرفت.

مرتضی قلی خان صنیع الدوله و راه آهن

هفت سال پس از انتشار *لباس التواء*، مرتضی قلی خان صنیع الدوله که از درس خواندگان آلمان و از رجال دوران قاجار بود کتاب کوچکی با نام *راه نجات*^{۱۳} انتشار داد که در واقع طرح نخست پیشنهادی بود که چندی بعد در مجلس مطرح کرد. در آغاز کتاب نویسنده به ایرانیان یادآوری می کند که اگر مایل اند امور کشور سامان یابد باید به جد کار کنند «والا کسی از خارج برای ما کار نخواهد کرد»^{۱۴} به عقیده صنیع الدوله وظیفه دولت حفظ امنیت جان و مال مردم است و این خود دوصورت مستقیم و غیر مستقیم دارد. امنیت مستقیم، با حفظ مرزها، اجرای قانون و حفظ نظم در داخل کشور، و با برپائی نظام دادگستری ای که افراد را از تجاوز به حقوق یکدیگر منع می کند و متجاوزان را کیفر می دهد، تحقق می یابد. منظور از امنیت غیرمستقیم ایجاد محیط و تسهیلاتی است که مردم بتوانند در آن برای تأمین زندگی و امرار معاش به کار و فعالیت بپردازند. این مقصود از راه آموزش مردم در مدرسه ها و یاد دادن حرفه به آنان و ساختن راه حاصل می شود. اثنا، برای انجام این کارها دولت نیاز به درآمد دارد. درآمد دولت هم هنگامی تأمین می شود که هرکس سهم خود را در این راه بپردازد و

طبیعی است که با افزایش ثروت مردم درآمد دولت هم بالا خواهد رفت. افزون بر این، کار درآمد و هزینه دولت باید به صورتی منظم انجام شود.^{۱۵} راه حلی که صنایع الدوله برای افزایش سریع درآمد ایران پیشنهاد کرد، ساختن راه آهن بود. طبق برآورد وی جمع کل هزینه های ترابری آن زمان کشور به ۲۵ میلیون تومان می رسید. به نظر او ساختن راه آهن این هزینه ها را به نیم آن کاهش می داد و علاوه بر آن باعث افزایش حجم بازرگانی می شد. او همچنین برآورد کرده بود که ساختن راه آهنی بطول ۶۰۰۰ کیلومتر، شش تا هفت سال طول خواهد کشید و بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ میلیون تومان هزینه خواهد داشت. برپایه تخمین او اگر این میزان سرمایه از راه وام تأمین می شد، بهره آن از قرار شش درصد (۶٪) در سال، به ۶ میلیون تومان می رسید. صنایع الدوله پیشنهاد می کرد که کار با ساختمان یک قطعه ۹۰۰ کیلومتری آغاز گردد که هزینه آن ۲۰ میلیون تومان و بازپرداخت اصل و بهره وام آن یک میلیون تومان در سال خواهد بود. وی همچنین برآورد می کرد که ۷۵ درصد هزینه های سالانه ساختمان راه آهن در ایران آن هم به صورت دستمزد کارگران و خرید مواد از داخل کشور خواهد بود که در نهایت امر به درآمد مردم خواهد افزود. صنایع الدوله ادعا می کند که راهی برای تأمین هزینه ساختن راه آهن در نظر دارد ولی تنها پس از طرح پیشنهاد در هیأت دولت و مجلس آن را افشا خواهد کرد. چندی بعد روشن شد که راه پیشنهادی او بستن عوارض بر چای و شکر بوده است. هنگامی که روسیه و انگلیس با چنین عوارضی مخالفت کردند، صنایع الدوله مالیات بر نمک را پیش کشید.^{۱۶}

باید به یاد آورد که از دیرباز ساختن راه آهن پیش شرط مهم توسعه اقتصادی ایران شناخته شده بود. به اعتقاد میزا ملکم خان «علت اصلی پیشرفت غرب... راه آهن است».^{۱۷} میرزا علی محمد خان کاشانی نیز بر نیاز به راه آهن تأکید کرده بود. سرانجام تصمیم و اراده رضا شاه این خواست دیرینه را از حرف به عمل درآورد. گفتنی است که مهدی قلی هدایت برادر صنایع الدوله که در آن زمان وزیر فوائد عامه بود، لایحه ایجاد راه آهن را در ۲۰ فوریه ۱۹۲۷ به مجلس برد.^{۱۸}

علی اکبر داور و اقتصاد دولتی

با ناکام ماندن اهداف سیاسی جنبش مشروطه، بسیاری از سیاست پیشگان و متفکران ایران به این نتیجه رسیدند که تنها رهبری مقتدر خواهد توانست به حل مشکلات مزمن و دشوار ایران موفق شود. در باور این گروه تنها یک حکومت

متمرکز و توانا می توانست نخست به تأمین امنیت و آرامش در کشور و سپس به حل این مشکلات از جمله پس ماندگی اقتصادی دست زند. این هدف مقدماتی در سال های وزارت، نخست وزیری و سلطنت رضاشاه و با گسترش اقتدار و اعتبار دولت مرکزی به سراسر کشور تأمین شد. در همین دوران آرتور میلسو، مستشار آمریکائی، نیز به نظام خزانه داری و مالیاتی کشور سامانی تازه داد. علی اکبر داور چندی پس از بازگشتش از سوئیس اندیشه اقتصاد دولتی یا پیشتازی دولت در عرصه اقتصاد کشور را در نوشته ای با عنوان بحران بیان کرد. این نوشته که در سال ۱۳۰۵ در مجله آئینه چاپ شد،^۱ علاج کار ایران را در پیشتازی دولت در امر اقتصاد دانست. نوشتار به گونه گفت و گوست، نویسنده پرسشی می کند و خود به آن پاسخ می دهد. مخاطبان وی به ظاهر خوانندگان عادی اند و نه نخبگان و از همین رو گاه به تکرار برخی نکات و تشریح مسائل بدیهی می پردازد.

به اعتقاد داور بحران اقتصادی را باید ریشه مسائل و مشکلات ایران شمرد. در واقع، به نظر او «اساس خرابی کارهای ما بی چیزی است. ملت فقیر به حکم طبیعت محکوم به تمام این نکبت هاست.»^۲ داور به شرح و تفصیل بحران و نکبتی که به زعم او ایران را فراگرفته بود دست نمی زند شاید از آن رو که ابعاد بحران را برهمگان آشکار می داند، اما اشاره می کند که کابینه ها چندان نمی پایند و مردم از کم کاری و بی کفایتی سازمان های دولتی به ستوه آمده اند و از جریان امور خرسند نیستند. به علاوه خان های محلی قدرت را در دست دارند و آزادی وجود ندارد. به نظر داور راه حل مشکلات اصلاحات اقتصادی است. او بحران اقتصادی کشور را ناشی از دو گونه عامل می شمرد که برخی از آنان گذرا و برخی دیگر بنیادی اند. از جمله علت های گذرا به کاهش تولید کشاورزی کشور در همان سال و بسته شدن راه رفت و آمد به روسیه اشاره می کند. اما، از دیدگاه او علت اصلی و دیرپای بحران اقتصادی در ایران نبودن تعادل بین مصرف و تولید ثروت است زیرا ایرانیان بیش از تولید خود مصرف می کنند. علت این عدم تعادل، به نظر او، این است که با راه یابی کالاهای خارجی به ایران از یکسو مردم به کالاها و دستاوردهای خواستنی فرنگی مانند اتومبیل، فیلم های سینمایی، لوازم مدرن زندگی روزمره و مانند آن ها خو کرده اند و، از سوی دیگر، از میزان تولید کالاهای بومی به تدریج کاسته شده است زیرا از لحاظ کیفیت قدرت برابری با کالاهای فرنگی را ندارند.

داور استدلال می کند که به این ترتیب برای برقرار ساختن موازنه بین تولید

و مصرف، یا باید از مصرف کاست یا بر تولید افزود. به نظر او پائین آوردن سطح مصرف بر خلاف مصالح مردم است. آرزوی هر ایرانی باید این باشد که خود و هم میهنانش هر روز از امکانات زندگی بهتر برخوردار شوند. افزون براین، در دنیای امروز جوامع، مگر به اجبار، مایل به کاستن از مصرف خود نیستند و امکان بازگشت به گذشته ای بدون کالاهای مصرفی امروزی وجود ندارد. پس راه چاره افزایش تولید است. چاره این است که ایرانیان برای دستیابی به فرآورده‌های مورد نیاز و خواست خود کالاهائی را که مطلوب و باب ذوق مصرف کنندگان خارجی است و می توان در کشور به قیمت مناسب تولید کرد هرچه بیشتر صادر کنند.^{۲۱}

به اعتقاد داور، اما، عواملی چند مانع از افزایش فرآورده های داخلی است. نخست آن که کالاهای ایران کشاورزی است و تولید آنها را بسادگی نمی توان به میزانی قابل توجه افزایش داد. دوم، وسایل تولید یعنی نیروی کار، تکنولوژی، و سرمایه در ایران کمیاب است. تنها بخش کوچکی از جمعیت اندک ایران به کار تولیدی اشتغال دارد آن هم بدون بهره جوئی از روش های تولید علمی و عقلائی. روستائیان برای درمان بیماری های دامی بیشتر به طلسم و جادو متوسل می شوند تا به تزریق واکسن و استفاده از دارو. افزون بر اینها، در کشوری که مصرف بیش از تولید است پس انداز صورت نمی گیرد و در نتیجه قیمت پول یعنی نرخ بهره بالا می ماند. نمی توان با نرخ ۲۴ درصد وام گرفت و آنرا در راه توسعه محصول کشاورزی بکار برد. به گفته داور در رشته صنعت هم که ایرانیان کاری نکرده اند و چیزی در میان نیست، بنابراین، برای افزایش تولید و صادرات، که شالوده پیشرفت کشور است، باید به اصول و شیوه های مدرن روی آورد و در این راه به سه نکته اساسی توجه کرد. نخست آن که در دنیای امروز کالا دنبال مشتری می رود. باید بازار را یافت و باب طبع و نیاز آن بازار به تولید کالا پرداخت. در گذشته نه بازرگانان آگاهی درستی از شیوه های بازاریابی داشته اند نه امکانات مالی آنان اجازه چنین اقدامی را به آنان می داده است. مأموران کنسولی ایران در کشور های دیگر نیز آمادگی و رسالت این کار را نداشته اند. دو دیگر این که تولید برخی کالاها در ایران به صرفه نیست و باید جای آنها را به کالاهای دیگر داد. سرانجام، کالا را باید به بهای مناسب به بازار روانه کرد. برای این کار کالاها، چه صنعتی و چه کشاورزی، باید «برطبق تازه ترین اصول علمی و باصرفه ترین سبک کار به عمل [بیایند] و با ارزانتترین وسایل نقلیه سریع به بازار [فرستاده شوند].»^{۲۲}

در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان راه حل بحران را عملی کرد داور می‌گوید:

به عقیده من - در حال فعلی مملکت - جز دولت هیچ قوه ای قادر به رفع بحران نیست. از تجار امروز ما نمی‌شود انتظار داشت بازار برای محصولات ایران پیدا کنند. . . دولت باید به تجار بازار نشان بدهد. نمی‌شود از مردم توقع داشت طرح تازه برای محصولات فلاحتی ما بریزند. مأمورین متخصص دولت باید مردم را راهنمایی بکنند. جنس ارزان به عمل آوردن بسته به اصول علمی جدید، طرق تجارتهی خوب، وسایل نقلیه خوب و مناسب، کمی کرایه پول یا به عبارت دیگر کمی نرخ تنزیل است، که آن هم تا درجه زیادی مربوط به امنیت قضائی است. انجام کدام یک از این شروط در قوه مردم بی‌مایه و بی‌اطلاع ماست؟ بله، دولت باید این اوضاع پرنکبت امروز ما را عوض کند^{۲۳}

از میان کسانی که در این نوشته به عنوان معرّفان اندیشه های اقتصادی از آنان سخن رفت، علی اکبر داور در مقام وزیر فوائد عامه، دادگستری و مالیه نقشی اساسی در تحقق نظریه های اقتصادی خویش با تکیه بر گسترش نقش مرکزی دولت در سامان بخشیدن به امور اقتصادی کشور و ایجاد زیربناهای اداری و تأمین امنیت قضائی ایفا کرد. وی از جمله در تدوین قوانین مدنی و کیفری، آئین‌های دادرسی، تأسیس مدرسه تجارت، پی ریزی شالوده اطاق بازرگانی، تأسیس راه آهن سراسری، ایجاد توسعه شرکت‌های تولیدی دولتی، تأسیس بانک ملی و شرکت بیمه و گسترش روابط تجاری پایاپای با روسیه و آلمان سهمی عمده داشت.^{۲۴}

محمدعلی فروغی و نخستین کتاب درس اقتصاد در ایران

تا آغاز سده ۲۰ میلادی هیچ‌یک از کتاب های اقتصادی نویسندگان و محققان اروپائی به فارسی برگردانده و منتشر نشده بود. تنها استثناء کتاب *اقتصادی پلیتیک* نوشته سیمون دو سیمونندی بود که حدود سال ۱۳۰۰ قمری محمدحسن شیرازی آن را بر پایه ترجمه مسیو ریشارخان فرانسوی به فارسی نوشت اما منتشر نکرد.^{۲۵} نه تنها تا آن زمان بلکه تا سال ها بعد نیز از ایرانیان کسی را نمی‌شناسیم که مشخصاً درس اقتصاد خوانده باشد. ترجمه و انتشار نخستین کتاب اقتصاد در ایران به همت محمدعلی فروغی، ذکاء الملک، انجام گرفت. آنچه از وی برجای مانده نشانه آشنائی گسترده او با دانش و پیشرفت های غرب است. گفتنی است که در جزوه کوچکی که در سال ۱۳۰۶ خورشیدی در استانبول منتشر کرد وی به شرح و تأیید نظریه داروین در باره تنازع بقا و بقای انساب پرداخت.^{۲۶} کتاب وی در

باره تاریخ تفکر سیاسی و فلسفی اروپا با عنوان *سیر حکمت در اروپا* نیز پس از سال ها همچنان نمونه ای کم نظیر در ترجمه فصیح و مبتکرانه به ویژه در زمینه علوم اجتماعی به شمار می رود. فروغی به پیشنهاد حسین پیرنیا (مؤتمن الملک) استاد اقتصاد و رئیس مدرسه سیاسی وزارت خارجه، *اصول ثروت ملل یعنی اکونومی پیتییک*^{۲۷} را، که از متون درس اقتصاد در دانشگاه های فرانسه بود، از فرانسه به فارسی به سیکی آزاد و به گونه ای که برای خوانندگان فهمش آسان باشد ترجمه و تالیف کرد.^{۲۸} این کتاب در سال ۱۳۲۳ هـ ق (۱۹۰۵ م) منتشر شد.

نویسنده کتاب، پل بورگار (Paul Beauregard)، اقتصاد دادن مشهوری نبود و کار مهمی از وی در دست نیست. تا آن جا که نگارنده آگاهی دارد تنها در کتابی از جوزف شومپتر از وی نامی آمده، آن هم به مناسبت یادداشتی که بورگار در باره زندگی و کارهای نویسنده دیگری در سال ۱۹۰۹ چاپ کرده بود.^{۲۹} این که چرا فروغی این کتاب را به جای دیگر متون معتبر اقتصادی اروپائی برای ترجمه برگزیده بود روشن نیست. به هر تقدیر، *اصول علم ثروت ملل*، که بیشتر توصیفی و نه تحلیلی است، سال ها کتاب درسی اقتصاد در ایران بود.

محمدعلی جمالزاده و نمای اقتصاد ایران

سید محمدعلی جمالزاده، فرزند سید جمال الدین واعظ اصفهانی، از اعضای گروهی از ایرانیان فرهیخته بود که بین سال های ۱۹۱۵ و ۱۹۳۰ در برلن می زیستند و دیدگاه هایشان را در شماری از روزنامه ها و مجله ها منتشر می کردند و به «برلنی ها» شهرت یافتند.^{۳۰} شهرت جمالزاده در ایران بیشتر از بابت پیش کسوتی او در نوشتن داستان های کوتاه است. ولی هم او بود که نخستین بررسی همه جانبه اقتصاد ایران را نیز در کتابی با عنوان *کنج شایگان*^{۳۱} که بسان یک سالنامه آماری بود و جنبه های گوناگون اقتصاد ایران را دربر می گرفت، منتشر کرد. در زمان انتشار این کتاب، داده های کتی در باره اقتصاد ایران بسیار اندک بود. معتبرترین آمارها مربوط به واردات و صادرات و درآمدهای گمرکی بود که توسط گمرک ایران منتشر می شد. با بهره گیری از این آمارها و گزارش هایی که در اروپا منتشر شده بود، همراه با داده های دیگر، جمالزاده تصویری، اگرچه ابتدائی، از اقتصاد ایران بدست داد. وی همچنین به بررسی مشکل های اقتصاد ایران پرداخت و پیشنهادهایی برای حل آن ها ارائه کرد. اهمیت و ارزش این اثر را باید در پیشگامی آن در بررسی اقتصاد ایران آن هم به زبان ارقام و آمار دانست در دورانی که درباره اقتصاد ایران دانش و دانستی چندان نبود.

سخن پایانی

داستان اندیشه اقتصادی در ایران و بستگی اش با دگرگونی اقتصاد ایران بسی مفصل تر از آن است که در این نوشتار آوردیم. از یکسو شمار بسیاری از نوشته ها را از این بررسی کنار گذاشتیم و، از سوی دیگر، دوران مورد پژوهش را به سال‌های بین ۱۸۷۵ تا ۱۹۴۰ محدود کردیم. با این همه، این گونه پژوهش ها، هر قدر هم محدود، می توانند در روشن کردن جنبه مهمی از تاریخ معاصر ایران سهمی داشته باشند و در عین حال پرتوی نیز بر مسائل کنونی اقتصاد کشور بیفکنند. بسیاری از مشکلات مالی، اقتصادی و حقوقی ایران در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم امروز نیز، گاه در ابعاد پیچیده تری، دامگیر جامعه ایران اند، از آن جمله نرخ بیکاری بالا، کمبود سرمایه و ناامنی قضائی. آنچه ملک خان، علی اکبر داور و صنیع الدوله قرنی پیش در باره لزوم سرمایه گذاری خارجی، گسترش روابط تجاری با دیگران، توسعه صادرات و نقش دولت در اقتصاد به عنوان راه حل های این مشکلات به میان آوردند در جامعه کنونی ایران نیز مورد بحث و گفت و گو در میان صاحب نظران و مایه کشمکش بین قدرتمندان و تصمیم گیران است. در این که تاریخ درسی برای آینده داشته باشد شاید بتوان تردید کرد. اما، آگاهی در باره آنچه بر ایران در دوران هائی نه چندان دور گذشته و بر قلم اندیشه و رانش آمده است شاید بتواند از عوامل راه گم نکردن در آینده باشد.

یادداشت ها:

۱. در این زمینه کوشش های قائم مقام و امیر کبیر نیز، گرچه ناکام ماند، در خور یادآوری است.

۲. از آن جمله است: فرشته نورائی، تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران، جیبی، ۱۳۵۲؛ اسماعیل رائین، میرزا ملکم خان، زندگی و کوشش های سیاسی او، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۵۰ و

Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan, A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1973.

نیز ن. ک. به فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰، که شامل بحث مفصلی در باره افکار ملکم است. بسیاری از کارهای ملکم انتشار یافته است، از آن جمله: کلیات ملکم به کوشش هاشم ربیع زاده، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۵ قمری؛ مجموعه آثار میرزا ملکم خان با تدوین و مقدمه محمد محیط طباطبائی، تهران، علمی، بی تاریخ؛ روزنامه قانون به

- کوشش و با مقدمه هما ناطق، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۵.
۳. میرزا ملکم خان، «اصول ترقی»، سخن، شماره ۱ تا ۶ دوره شانزدهم، بهمن ۱۳۴۴ - تیر ۱۳۴۵. این رساله، در دو قسمت با نام های «اصول تمدن» و «حرف غریب» در کلیات ملکم نیز آمده است.
۴. ن. ک. به: Hamid Algar, *op cit*, p. 109.
۵. ملکم پول را «میزان تعیین قیمت و آلت داد و ستد» تعریف می کند ولی به ذخیره ارزش بودن پول اشاره نمی کند؛ اصول ترقی، ۲، ص ۱۳۴.
۶. تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران ۱۳۰۷-۱۳۳۷، تهران، بانک ملی ایران، ۱۳۳۸، ص ۱۲.
۷. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، چاپ دهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، صص ۵۴-۵۸.
۸. همان، صص ۵۸-۵۹.
۹. همان ص ۱۲۸.
۱۰. همان ص ۱۵۲.
۱۱. سید جمال الدین اصفهانی، لباس اتقوا، شیراز، دارالطباعه محمدی، ۱۳۱۸ قمری. برای بررسی بیشتر این کتاب ن. ک. به:
- Kamran Dadkhah, "Lebas-O Taqva: An Early Twentieth-Century Treatise on the Economy," *Middle Eastern Studies*, 28, 1992, pp. 547-558.
- این مقاله توسط آقای جعفر خیرخواهان به فارسی ترجمه و در روزنامه ایران، ۳ و ۴ شهریور ماه ۱۳۷۷، ص ۷ منتشر شده است.
۱۲. سید جمال الدین اصفهانی، لباس اتقوا، ص ۴۱.
۱۳. مرتضی قلی خان صنیع الدوله، راه نجات، به کوشش هما رضوانی، نشر تاریخ ایران، تهران ۱۳۶۳ خورشیدی، تاریخ انتشار نخستین ۲۵ رمضان ۱۳۲۵ قمری.
۱۴. همان، ص ۹.
۱۵. صنیع الدوله در مقام وزیر مالیه تدوین نخستین بودجه جامع را در تاریخ ایران آغاز کرد، اگرچه کشتن او در بهمن ماه ۱۲۸۹ خورشیدی بدست یکی از اتباع روس به او مهلت انجام آن را نداد. به هنگام تقدیم بودجه، جانشین او ممتازالدوله، از صنیع الدوله تجلیل کرد و افتخار تهیه بودجه را از آن او دانست. ن. ک. منوچهر ضیائی، مجموعه قوانین بودجه، برنامه و سایر قوانین و مصوبات مربوطه از سال ۱۲۸۵ تا سال ۱۳۴۳، چاپ دوم، وزارت برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۶۶، جلد اول، ص ۱۳۱.
۱۶. مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، چاپ رنگین، تهران، ۱۳۲۹، ص ۱۹۴.
۱۷. «طرح پیشنهادی نخستین بانک در ایران» مجله بانک سه، آذر ۱۳۴۱، شماره ۳، ص ۳۲.
۱۸. خاطرات و خطرات، ص ۴۷۴.
۱۹. علی اکبر داور، «بحران»، آینده، دی ماه ۱۳۰۵ خورشیدی، صص ۷-۲۴.
۲۰. همان، ص ۸.
۲۱. همان، صص ۱۸-۲۱.

۲۲. همان، ص ۲۳.
۲۳. همان، ص ۲۴.
۲۴. کار دخالت دولت در امور اقتصادی و بخش خصوصی در این دوران، به ویژه برای کنترل قیمت ها و اجبار تولیدکنندگان یا کسبه به کاهش قیمت خدمات یا کالاها، گاه به سطحی نامعقول، بی رویه و زیان آور می رسید. برای آگاهی از نمونه هایی از این گونه دخالت ها ن. ک. به: علی وکیلی، *دور و شرکت مرکزی*، تهران، چاپخانه اطاق بازرگانی، ۱۳۴۳، صص ۲۵-۲۶، ۲۹-۳۰ و ۶۱-۶۴.
۲۵. عنوان اصلی کتاب *Nouvelux Principes d'Economie Politique* است. ن. ک. به: فریدون آدمیت و هما ناطق، *اقتصاد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۶، صص ۲۲۳-۲۳۸.
۲۶. محمدعلی فروغی، *انديشه دور و روز*، استانبول، ۱۳۰۶.
۲۷. پل بورگارد، *اصول علم ثروت علل پینی اکونومی پلینیک*، ترجمه و نگارش میرزا محمدعلی خان بن ذکاءالملک، تهران، مطبعة شاهنشاهی، ۱۳۲۳ قمری. چاپ جدیدی از این کتاب در سال ۱۳۷۷ توسط نشر فرزانه منتشر شد.
۲۸. همان، مقدمه به قلم محمدحسین فروغی، پدر مترجم کتاب، ص ۳.
۲۹. ن. ک. به:
- Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954, p. 1124, fn.3.
۳۰. برای اطلاع بیشتر از این گروه و کارهای آن ن. ک. به جمشید بهنام، *برنی ها*، *انديشمندان ایران در برن*، فرزانه، تهران، ۱۳۷۹.
۳۱. سید محمدعلی جمالزاده، *کنج شایگان*، کتاب تهران، تهران، ۱۳۶۲، تاریخ نخستین انتشار برلن، ۱۳۳۵ قمری.

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|-----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل ایچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII

Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

ماتیو آرنولد و ترجمه «سهراب و رستم»

ماتیو آرنولد از شعرا و نویسندگان نام آور قرن نوزدهم انگلیس است که برخلاف بسیاری از همعصران خودو همانند برخی مشاهیر قاره اروپا - وسعت نظر و دید جهانی گسترده ای داشت و به ویژه به ادبیات شرق علاقه ای خاص یافته بود. شعرای رمانتیک انگلیس از جمله بایرون (George Gordon Byron)، تامس مور (Thomas Moore)، رابرت ساتی (Robert Southey)، لندور (Walter Savage Landor)، کالریج (Samuel Taylor Coleridge)، و لی هانت (Leigh Hunt) ونیز برخی شاعران بعدی، چون فیتزجرالد (Edward Fitzgerald) ولرد تنیسون (Alfred Tennyson)، توجهی خاص به نوشته‌ها و سروده‌های شرقی داشتند و در آثار خود از آنها بهره می‌جستند. این توجه و علاقه، گاه توأم با نوعی تفرعن و محافظه کاری خاص انگلیسی بود. حتی در شاعری چون فیتزجرالد، که شهرت خود را مدیون ترجمه رباعیات خیام بود، گاه این حس برتری تظاهری عینی می‌یافت. وی یکبار به دوستش، ادوارد کاول (Edward Cowell) نوشت: «وقتی به هومر، ویرژیل، دانتی، آشیل، شکسپیر و مانند آن‌ها می‌اندیشم نوشته شرقی‌ها در نظرم ابلهانه می‌نماید. از این سخن من مرنج. آیا حقیقت همین نیست؟» آنچه از زبان و قلم کسانی چون گورد مکولی (Thomas Macaulay) و برخی دیگر از همروزگاران ملکه ویکتوریا برآمده بی شباهت به این داوری فیتزجرالد نیست.

* این مقاله ترجمه فصلی است از کتاب دکتر جوادی درباره «تأثیر ادب فارسی بر ادبیات انگلیسی» که از سوی انتشارات مزدا در کالیفرنیا انتشار خواهد یافت.

در قطب دیگر، بزرگانی چون شوین هاور، ویکتور هوگو و گوته بودند که ادبیات شرقی را می ستودند و برایش احترامی خاص داشتند. به عنوان مثال، گوته در دیوان شرقی و غربی» خود را ملهم از حافظ می دانست و می گفت: «حافظ چشمه‌ایست لایزال که بهره وری از آن را پایانی نیست.»

در جایی بین این دو قطب و بیشتر نزدیک به گوته-ماتیو آرنولد قرار داشت و از همین رو تفرعن و کوته بینی ادیبان هموطن و همعصر خود را بر نمی‌تابید و آنان را به باد انتقاد می گرفت و از دور ماندن اهل ادب انگلیس از جریان‌های ادبی اروپا ابراز تأسف می کرد. وی معتقد بود که راه درمان خود-محوری معاصران او بررسی و پژوهش در فرهنگ و ادب دیگر جوامع بدون توجه به سطح رشد سیاسی و اقتصادی آن هاست. در باور وی، براساس چنین بررسی هائی است که می توان به ارزش های ارزنده ادبی و دستاوردهای فرهنگی دیگر مردمان پی برد. او خود فرهنگ شرقی را «فرهنگ نور و زیبایی» می نامید و برگردانش از داستان رستم و سهراب *شاهنامه* از همین توجه و علاقه به ادبیات شرق و خاصه ادب فارسی مایه گرفته است.

آنچه آرنولد را به کار سترگ فردوسی جلب می کرد هنر شاعر بزرگ ایران در بازآفرینی عواطف و احساسات انسانی در قالب رویدادهای افسانه‌ای و تاریخی، در جان بخشیدن به قهرمانان اساطیری و در ترسیم زندگی مردم سرزمین ایران در جلوه های گوناگون آن چون جنگ و صلح، سوگ و سرور و عشق و کین است. در باور ایتالو پیتزی (Italo Pizzi) مترجم *شاهنامه* به ایتالیایی: «*شاهنامه* از همان آغاز چون آسمان پرستاره ای بنظر می رسد که در هریک از کهکشان های آن دنیاهای متعددی قرار دارند».^۱ فرنگیان به بن‌مایه های فلسفی و اخلاقی *شاهنامه* و عمق اندیشه‌ها و احساسات انسانی و قدرت خلاقه شاعر نیز توجهی ویژه داشته اند. ژ. ژ. آمپر (J. J. Ampère)، یکی از نخستین مستشرقان فرانسوی که به بررسی *شاهنامه* پرداخته، می‌نویسد: «وقتی جنگ‌ها به پایان می‌رسند و نبردگاه‌ها پر از گشتگان می‌شوند، فردوسی همچون فیلسوفی ژرف بین به رنج‌های انسان‌ها و سرنوشت آنان، به فروپاشی امپراطوری‌ها، می‌نگرد و خواننده را نیز به تأمل و تعمق وا می‌دارد».^۲ این ویژگی‌های *شاهنامه* بیشتر از آن روی مورد نظر خواننده خارجی قرار می‌گیرد که در خواندن ترجمه آن به زیبایی، صلابت و فصاحت زبان شعری شاعر نمی‌تواند پی برد و به هر حال احتمالاً علاقه‌ای به آشنائی با اساطیر ملی ایران ندارد. سنت بوو (Charles Augustin Sainte Beuve)، منتقد بزرگ فرانسوی، نیز متأثر از ارزش‌های انسانی و نگرش فلسفی فردوسی در باره شاهنامه، چنین

می‌گوید:

شاعر با نظاره بر گذشت برق آسای قرون و فروپاشی پی در پی سلسله‌های قدرتمند بر ناپایداری سرنوشت انسان‌ها پی برده و دریافته که زمان فانی است و زندگی پر جلال و شکوه صاحبان قدرت گذرا. در جهان اگر ماندگاری باشد جز شعر نکو و نام نیک نیست. فردوسی یک نوع عدم تعلق به دنیا و نوعی فلسفه اپیکوری متعالی دارد که به «پندهای سلیمان» می‌ماند و ارزش‌های جاودانی شاعر، که همراه با عواطف انسان‌دوستانه و نرمی طبع خاص و با ترکیبی زیبا و جالب در *شاهنامه* به چشم می‌خورند، آثار متفکران بزرگ هند را به یاد می‌آورد.^۴

علاقة آرنولد به *شاهنامه*، و به ویژه به داستان رستم و سهراب، ناشی از شرحی بود که سنت بوو بر ترجمه ژول مول از *شاهنامه* نوشت. در این‌جا، اشاره به برخی دیگر از مترجمان اروپائی *شاهنامه* بی‌فایده نیست. سر ویلیام جونز [William Jones] از اولین شرقشناسانی بود که به ترجمه داستان رستم و سهراب به سبک تراژدی‌های یونانی روی آورد. اندکی بعد جوزف چمپیون (Joseph Champion) بخش‌هایی از آغاز شاهنامه را به شعر ترجمه کرد و به سال ۱۸۷۵ در کلکته به چاپ رسانید. سبک شعری او بیشتر تقلیدی بود از شاعر بزرگ انگلیس الکساندر پوپ که *ایلیاد* هومر را به انگلیسی به نظم درآورده بود. از مترجمین دیگر *شاهنامه* باید به جیمز اتکینسن (James Atkinson) اشاره کرد که بیشتر از چمپیون با ادبیات فارسی آشنایی داشت. او در سال ۱۸۱۴ داستان «رستم و سهراب» را به انگلیسی به نظم درآورد و در ۱۸۳۲ نیز خلاصه‌ای از *شاهنامه* را در ترکیبی از نظم و نثر به همان زبان ترجمه کرد. اتکینسن همانند بسیاری از علاقه‌مندان به ادبیات شرق معتقد بود که «آثار بزرگ شرقی قابل توجه و از جهات گوناگون نظیر آثار کلاسیک غرب اند.»^۵ از همین رو، وی به یافتن وجوه تشابه بین *شاهنامه* و نوشته‌ها و سروده‌های کلاسیک اروپایی پرداخت. به عنوان نمونه، ابیات زیر از شاهنامه را در وصف زیبایی تمهینه ترجمه کرده و همراه با شرح گسترده‌ای در باره آثار مشابه شاعرانی چون هومر، ویرژیل، آناکرتون و شکسپیر انتشار داده است:

شباهنگ بر چرخ گردان بگشت
در خوابگه نرم کسردند باز
خرامان بیامد به بالین مست
چو خورشید تابان پراز رنگ‌وبوی
به بالا بکردار سرو بلند

چو یک بهره از تیره شب درگذشت
سخن گفتن آمد نهفته به راز
یکی بنده شمع‌ی معتبر به دست
پس برده اندر یکی ماه‌روی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند

تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
 بر او برجها آفرین را بخواند
 چه جوئی شب تیره کام تو چیست؟
 تو گوئی که از غم به دو نیمه ام
 ز پشت هر ژبر و پلنگان منم
 چو من زیر چرخ کی بود اندکیست
 نه هرگز کس آوا شنیدی مرا
 شنیدم همی داستانت بسی^۱

روانش خرد بود و تن جان پاک
 از او رستم شیردل خیره ماند
 بپرسید زو گفت نام تو چیست
 چنین داد پاسخ که تهمینه ام
 یکی دخت شاه سمنگان منم
 به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست
 کس از پرده بیرون ندیدی مرا
 بکردار افسانه از هر کسی

One watch had passed, and still sweet slumber shed
 Its magic power around the hero's head--
 When forth Tahmineh came --a damsel held
 An amber taper, which the gloom dispelled,
 And near his pillow stood; in beauty bright,
 The monarch's daughter struck his wondering sight.
 Clear as the moon in glowing charms arrayed,
 Her winning eyes the light of heaven displayd;
 Her cypress form entranced the gazer's view,
 Her waving curls the heart, resistless, drew,
 Her eyebrows like the Archer's bended bow;
 Her ringlets, snares; her cheek, the rose's glow,
 Mixed with the lily - from her ear-tips hung
 Rings rich and glittering, star-like; and her tongue,
 And lips, all sugared sweetness - pearls the white
 Sparkled within a mouth formed to beguile.
 Her presence dimmed the stars, and breathing round
 Fragrance and joy, she scarcely touched the ground,
 So light her step, so graceful- every part
 Perfect, and suited to her spotless heart.

Rustem, surprised, the gentle maid addressed,
 And asked what lovely stranger broke his rest.
 "What is thy name?" he said - "what dost thou seek
 Amidst the gloom of night? Fair vision, speak!"
 "O thou," sbe softly sigh'd, 'of matchless fame!

With pity hear, Tahmineh is my name!
 The pangs of love my anxious heart employ,
 And flattering promise long-expected joy;
 No curious eye has yet these features seen,
 My voice unheard, beyond the sacred screen.
 How often have I listened with amaze
 To thy great deeds, enamoured of thy praise;^v

ترجمه گرچه از اصل طولانی تر است و آشکارا از لطافت و زیبایی شعر فردوسی بهره چندان ندارد اما در معنا چندان از آن دور نمی نماید. اتکینسن در مقایسه فردوسی با سرایندگان بزرگ اروپائی، برخلاف برخی دیگر از شیفتگان ادبیات ایران، از جمله ویلیام جونز، وی را در حد آنان نمی داند و حتی ادعا می کند که مقایسه *ایلیاد* با *شاهنامه* بی احترامی نسبت به هومر است.

اما، کار ترجمه دقیق و کامل *شاهنامه* را مستشرق جوان آلمانی تبار ژول مول به عهده گرفت و *شاهنامه* را برای اولین بار به یک زبان اروپایی یعنی فرانسه ترجمه کرد بی آن که به مقایسه آن با آثار کلاسیک اروپائی بپردازد. این ترجمه بصورتی نفیس در ۷ جلد بین سال های ۱۸۳۸ و ۱۸۷۸ در پاریس انتشار یافت. مستشرق بزرگ فرانسوی، باریبه دو منار (Barbier de Meynard) در باره کیفیت این ترجمه می گوید «ژول مول با دقتی هرچه تمام تر و با توجه به ظرافت‌های متن اصلی و سبک شاعر و غنای محتوای آن، *شاهنامه* را ترجمه کرده است.»^۱ در محافل ادبی اواسط قرن نوزده پاریس که آثار تازه انتشار یافته شرقی همانند نوشته‌های یونانی دوره رنسانس به گرمی پذیرفته می شدند، از ترجمه فرانسه *شاهنامه* استقبالی به سزا شد.

آمبر که می کوشید نقد ادبی فرانسه را از محدوده تنگ ملی و سنتی آن رهائی بخشد در نشریه «دو دنیا» (*Revue des Deux Mondes*) (۱۸۳۹) قریب یک صد صفحه را به تحلیلی علمی از *شاهنامه* اختصاص داد و ویکتور هوگو، لامارتین و میشله هریک به نوبه خود شرحی در باره آن نوشتند و نبوغ فردوسی را ستودند. این نوشته ها نشان این واقعیت بود که فرانسویان *شاهنامه* را نه براساس شباهت آن با *ایلیاد* هومر بلکه براساس ویژگی‌های ادبی و هنری ارزنده آن ارج می‌نهادند.^۱ سنت بوو نیز از محدود بودن دائرة آثار کلاسیک خرده گرفت و نوشت:

معبد زیبایی و ذوق را باید از نو ساخت. این بازسازی را در حقیقت باید بزرگ‌سازی آن پرستشگاه نامید آن‌گونه که شامل تمام آثار والا و دیرپای ذوق و قریحه بشری شود و تمام کسانی را در بر گیرد که از لحاظ فکری اثری فن‌ناپذیر به وجود آورده اند. . . البته پیش از همه و برای همیشه هومر چون خدایی در این معبد جلوه خواهد کرد. اما، همانند مغانی که از شرق آمدند، سه شاعر بزرگ آسیا نیز در این معبد جای خواهند داشت. اینان، گرچه بر ما مدت ها ناشناخته مانده اند، هریک حماسه ای بزرگ و حیرت انگیز برای مردمان باستانی شرق آفریده اند. این سه تن عبارت اند از والمیقی [Valmiqi] و وایاسا [Vayassa] از هند و فرودسی از ایران.^{۱۱}

ماتیو آرنولد که سنت بوو را سخت می ستود در باره ادبیات شرق نظری شبیه او داشت و مایل بود با باز کردن دریچه ای به این دنیا دیدگاه ادبی هم روزگاران خود را گسترش دهد. او در مقاله ای با عنوان «هدف نقد ادبی در دنیای امروز» این نکته را مطرح ساخت که «هدف باید انتشار و اشاعه آثار ارزنده و زیبای همه ملت ها باشد.»^{۱۲} آرنولد آثار هانریش هاینه را نیز می ستود زیرا در آن ها از آثار سخنوران بیگانه از جمله ایرانی، اسکانندیناوی و آمریکای لاتن به چشم می خورد.^{۱۳} وی تحت تأثیر کتاب مشهور کنت دو گوپینو به نام «مذاهب و فلسفه های آسیای میانه»^{۱۴} مقاله ارزنده ای در باره تعزیه در ایران نوشت که حاکی از آشنائی او با تفاوت بین آراء شیعیان و اهل سنت و نشان دیگری از دانش او در باره جنبه های گوناگون فرهنگ و زندگانی شرقیان است. درمکاتبات آرنولد با دوستانش نیز این نکته آشکار می شود که برخلاف بسیاری از همعصران خویش توجه اش به شرق تنها به ظواهر آن منحصر نمی شده و بیشتر در پی یافتن دقایق و ظرایف آثار فرهنگی و ادبی آنان بوده است.

نقد سنت بوو درباره ترجمه ژول مول از شاهنامه، که در آن شرح دقیقی از داستان سهراب را به دست داده و آنرا یکی از بهترین بخش های شاهنامه شمرده است، منبع الهام آرنولد شد و او را بر آن داشت که منظومه «رستم و سهراب» را در سال ۱۸۵۳ منتشر کند. آرنولد در چاپ دوم این منظومه از سنت بوو و سرجان ملکم نویسنده تاریخ ایران به عنوان منابع کار خود نام می برد و اظهار تأسف می کند که «ترجمه کامل منظومه فردوسی را ندیده است.»^{۱۵} به نظر می رسد که اشاره او به ترجمه منظوم اتکینسن از داستان «رستم و سهراب» باشد. ظاهراً آرنولد به ترجمه فرانسه ژول مول دسترسی نداشته و تنها بخش هایی از آن را در اثر سنت بوو دیده بوده است. از ترجمه اتکینسن نیز به نظر نمی رسد بهره

چندانی برده باشد.

از مقاله سنت بوو چنین برمی آید که علاقه آرنولد به داستان «رستم و سهراب» بیشتر ناشی از احساسات و عواطف تنیده در ماجرا و نقش سرنوشت در آن است تا مایه حماسی داستان. این نکته با قطعاتی که وی از ترجمه مول نقل کرده است نیز روشن می شود. به هر تقدیر، در سال ۱۸۵۳ آرنولد «سهراب و رستم»^{۱۶} را به عنوان بهترین شعر خود به دوستش جان دوک کالریج تقدیم می کند و در نامه ای به او می نویسد: «این اثر را نه به خاطر زیبایی شعر خودم بلکه به خاطر والایی داستان و زیبایی احساسات بازتاب یافته در آن می پسندم.» بازی سرنوشت در این داستان برای آرنولد حایز اهمیتی خاص بود. وی در اشعار اولیه خود نیز انسان را مقهور فراز و نشیب مدام بخت و تصادف در زندگی می دید^{۱۵}. فراز و نشیبی که اغلب به سرگ قهرمان می انجامد. آرنولد به جریان های ادبی زمان خود چون «عیسویت بُرقدرت» (Muscular Christianity) و یا نظریه تیسون که جنگ «اثری پالاینده» دارد^{۱۷} توجهی نداشت. عطوفت، از خودگذشتگی، مسالمت و تسلیم و «اخلاق توأم با احساسات» را می پسندید.^{۱۷} با آگاهی به همین گرایش های درونی بود که اعتقاد داشت داستان منظومش به نام *The Scholar Gipsy* (کولی دانشمند) تنها حس اندوه را در خواننده برمی انگیزد، و این احساسی نیست که مطلوب یا در خور انسان باشد. «انسان خواهان سروده ای است که او را به تحرک وادارد، نه آن که غمگین و خموده اش کند. اما به هر حال یک چنین احساس بن مایه اندیشه و کردار من است.»^{۱۸} هرچند آرنولد مجذوب اندیشه های فردوسی شده بود، اما متأثر از افکار متداول زمان خود نیز بود و بهتر دید که داستان رستم و سهراب را به سبک هومر به شعر درآورد. به یقین جنبه حماسی این منظومه آرنولد از دیگر آثار او بیشتر است اما به پای داستان فردوسی در *شاهنامه* نمی رسد.

آرنولد در سرودن منظومه «سهراب و رستم»^{۱۹} از ترجمه های سنت بوو از *شاهنامه* بهره جسته و جای جای منظومه او شباهتی محسوس با اصل داستان یافته است. به عنوان نمونه، در داستان فردوسی هنگامی که رستم برای بار اول در صحنه نبرد با سهراب روبرو می شود «حس عطوفتی عمیق» در دلش موج می زند و به سهراب پیشنهاد می کند که اردوی تاتار را ترک گوید به ایران بیاید و چون

* آرنولد در عنوان منظومه خود رستم و سهراب را جابجا کرده است.

چون پسری برایش باشد. این بخش که با این بیت شروع می شود: «بدو گفت نرم ای جوانمرد نرم/ زمین سرد و خشک و هوا نرم و گرم» در منظومه آرنولد بازتابی شبیه خود یافته است:

O Thou young man the air of Heaven is soft,
And warm, and pleasant; but the grave is cold!^{۲۰}

در داستان آرنولد نیز دل سهراب نرم می شود و پیشنهاد می کند که «ترک مخاصمه» کنند و در «بزم شراب» پیمان دوستی خود را تحکیم بخشند. اما سرنوشت اندیشه ای دیگر دارد و رستم را «دست ناخودآگاه تقدیر» در کشتن سهراب می کند. آرنولد در این مورد نیز، که سهراب از بی رحمی سرنوشت می نالد و به کوتاهی عمر خویش و مرگ نابهنگامش می اندیشد و می گوید: «چو برق آمدم رفتم اکنون چو باد/ به مینو مگر بینمت باز شاد»، به استقبال فردوسی می رود:

. . . for like the lightning to this field
I came, and like the wind I go away-
Sudden, and swift, and like a passing wind, (722-25)

با همه این شباهت ها و نزدیکی ها، منظومه انگلیسی آرنولد تقلیدی است آزاد از متن فارسی. به عنوان مثال، داستان با نبردی که به کشته شدن سهراب می انجامد، آغاز می شود و آن گاه است که رفتن رستم به سرزمین سمندگان و مهمان شدن او در قصر پادشاه و آمدن تمهینه و عشق آن دو توصیف می شود. افزون بر این، غم انگیزترین بخش داستان یعنی مویه تمهینه بر مرگ پسر یکسره از منظومه انگلیسی حذف شده است. آرنولد، با پیروی از شرحی که سرجان ملکم در تاریخ خود می دهد و روایت نادرستی است، می گوید که تمهینه از بیم از دست دادن سهراب به رستم وانمود می کند که فرزند آنها دختر است نه پسر. انا در شاهنامه، رستم از وجود سهراب خبر دارد ولی او را کودکی بیش نمی داند و گمان نمی برد که او مرد نبرد باشد.

تفاوت عمده دو داستان در این است که آرنولد قهرمان خود را بیشتر از فردوسی قربانی سرنوشت جلوه می دهد در حالی که در شاهنامه ترس و مکر و

ریای انسان ها نقشی عمده در فاجعه دارند. از سوی دیگر، آرنولد بیشتر از فردوسی به نقش عناصر طبیعت در منظومه خود تکیه می کند. در واقع، نقشی را که همشرایان یا دسته گُر در تراژدی های یونانی ایفا می کنند، در «رستم و سهراب» طبیعت و یا عوامل طبیعی به عنوان مظهر قدرت فائقه و نادیدنی سرنوشت بردوش دارند:

And you would say that sun and stars took part
In that unnatural conflict; for a cloud
Grew suddenly in Heaven, and dark'd the sun
Over the fighters' heads; and a wind rose
Under their feet, and moaning swept the plain,
And in a sandy whirlwind wrapp'd the pair. (480-85)

تو گفתי آفتاب و اختران
درین رزم سهمگین انباز بودند زیرا که ابری
ناگهان در آسمان پدید آمد و خورشید را
برفراز آن دو جنگاور تیره کرد و بادی
از زیر پایشان برخاست و ناله کنان بردشت دامن کشید،
و هردوان را در گرد بادی از شن درپیچید.
تنها آن دو تن را تاری و تیرگی در میان گرفت و بس.^{۲۱}

تنها در پایان فاجعه سهراب است که «تاریکی از میان می رود و باد می ایستد.» بند پایانی و مشهور شعر به زیبایی جریان پرشکوه و بی تفاوت رود آموی را در تضاد با غم بی پایان رستم در سوگ پسرش قرار می دهد و بزرگی و پابندگی طبیعت را در مقابل خردی و ناپایداری انسان. در این تضاد و تقابل، ناتوانی انسان در برابر قدرت شکننده سرنوشت محتوم به نظر می رسد.

توصیف دشت پهناور و مه گرفته خوارزم در پرتو رنگ پریده ماه فضائی آکنده از اندوه می آفریند و این واقعیت را آشکار می کند که آرنولد مصمم است منظومه اش را با حال و هوا و ویژگی های بومی و تشبیهات و اوصاف شرقی بیامیزد و از استعارات و نمادهای غربی بپرهیزد.^{۲۲} از میان آثاری که در باره ایران و آسیای میانه منتشر شده بود و می توانست مورد بهره جویی آرنولد قرار گیرد، می توان از *تاریخ ایران* سرجان ملکم نام برد که درباره ایران و فرهنگ

ایرانیان آگاهی‌های بسیار دربر داشت. همچنین «سفرها و ماجراها در ایالات جنوبی دریای خزر» نوشته جی. بی. فریزر نیز می‌توانست مفید واقع شود.^{۲۳} اما، مأخذ اصلی تصویرها و نمادهای بومی منظومه آرنولد سفرنامه ای بود به قلم الکساندر برنز به نام «سفرهایی به بخارا» که در ۱۸۳۴ در لندن به چاپ رسیده بود.^{۲۴} آرنولد در شعر دیگر شرقی خود با عنوان «پادشاه بیمار بخارا» و دو شعر دیگرش «تسلی» و «خوش گذران گم کرده راه» از همین کتاب بهره فراوان برده بود.^{۲۵} در منظومه «رستم و سهراب» نیز وصف رود آموی، دریاچه آرال، تزئینات داخل چادر تاتاران، اسامی و آداب و رسوم قبایل مختلف نیز همگی از همین کتاب گرفته شده است.

بسیاری از تشبیهات منظومه آرنولد کند و طولانی اند و شباهتی با زبان ساده و موجز و تشبیهات کوتاه فردوسی و ضرب آهنگ وازه‌های او ندارند. شباهت بیشتر با سبک و سیاق سروده‌های هومر است. آرنولد خود به این نکته آگاه بود چه، در نامه‌ای به دوستش آرتور کالاف نوشت: «من فکر می‌کنم اگر شعر من سرعت حرکت شعر هومر را نداشته باشد لاف‌روانی آن را دارد.»^{۲۶} هرچند جزئیات و دقایق زندگی قبایل صحرانورد در منظومه آرنولد و تلاش او برای تداعی صحنه‌ها و حال و هوای بومی بر شباهت منظومه به داستان فردوسی نمی‌افزاید اما آن را اثری زیبا و جاندار کرده است. او آشکارا به عظمت حماسه فردوسی پی برده و متأثر از احساسات و عواطف قهرمانان آن این داستان پر آب چشم *شاهنامه* را به سبک و سیاق ویژه خود به نظم انگلیسی آورده است. وی موضوع، ساختار کلام و نحوه بیان را سه رکن اصلی شعر خوب می‌شمرد و در میان آن‌ها موضوع را مهم‌تر از همه می‌داند. در این منظومه، «سبک فاخری» (grand style) که برای شعرش برگزیده بود مایه درحماسه هومر داشت که ظاهراً در باور آرنولد سبک مناسبی برای ترسیم رویارویی اندوهگین پدر و پسر عرضه می‌کرد.

گرچه آرنولد مجذوب و ستایشگر *شاهنامه* فردوسی بود، این منظومه نیز چون دیگر سروده‌هایش بیشتر معترف و ویژگی‌های ذهنی و گرایش‌های ادبی و فرهنگی خاص او است که در بستر آثار کلاسیک یونانی پرورش یافته بود. از همین رو، در منظومه «سهراب و رستم» آرنولد ویژگی‌ها و معیارهای ادبیات کلاسیک یونانی بر آنچه او از ادبیات ایرانی، به ویژه *شاهنامه*، بر گرفته بود می‌چربد. با این همه، باید آمیختن داستان حماسی فردوسی با معیارهای شعری یونانی و خاصه سبک هومر را مرحله نوبنی از ایرانشناسی و حتی شرقشناسی در

انگلستان دانست. این مرحله، که در قرن هجدهم با ترجمه افسانه های شرقی و ایرانی و با توجهی کمابیش سطحی به آثار ادبی آنها شروع شده بود، در دوران ماتیو آرنولد به آنجا رسید که در آن اهل ادب از فردوسی و هومر به عنوان دو شاعر بزرگ، و حتی همطراز، یاد می کردند.

یادداشت ها:

۱. ن. ک. به:

Letters of Edward FitzGerald, edited by Alfred Mckinley. Terhune and Annabelle Burchik Terhune, Princeton Press, 1980, Vol II, P.491.

۲. ن. ک. به: Italo Pizzi, *Firdausi, Il Libro de Rei*, Turin, 1881-87

۳. ن. ک. به:

J. J. Ampere, "Le Schah Nameh," *La Science at les Lettres en Orient*, Paris, 1865. P. 353.

۴. ن. ک. به:

Charles Augustin Saint Beuve, *Causerie du Lundi*, Paris, 1850, I, P. 342

۵. ن. ک. به:

James Atkinson, "*Soohrab*," *A Poem Freely Tanslated from the Original Persian*, Calcutta 1814.

۶. *شاهنامه* چاپ مهدی قریب و محمدعلی بهبودی، تهران، توس، ۱۳۷۴، جلد

اول، ص ۳۱۲.

۷. ن. ک. به:

A. J. Arberry, *Persian Poems*, London, J. M. Dent & sons, 1954 pp. 196-197.

۸. ن. ک. به:

J. J. Ampère, "Antiquité de la Perse," *La Science et les lettres en Orient*, P. 154

و نیز ن. ک. به: همان، pp. 278-373 "Le Schah Nameh,"

۹. ن. ک. به: Raymond Schwab, *le Renaissance Oriental*, Paris, 1950, pp. 337-338

۱۰. ن. ک. به: Cahrls Augustin Sainte Beuve, *op.cit.*, vol. iv, p.41

۱۱. ن. ک. به:

Mathew Arnold, *Essays in Critticism*, Third ed., London, 1875. P 45.

۱۲. همان، ص ۲۱۲.

۱۳. ن. ک. به:

Comte de Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l' Asie Centrale*. [paris. 1928].

۱۴. ن. ک. به: Louis Bonnerot, *Mathew Arnold*, Paris, Porte, 1947, p. 518.
۱۵. ن. ک. به:
- C. B. Tinker and H. F. Lowry, *The Poetry of Mathew Arnold; A Commentary*, Oxford, 1940, p. 83.
۱۶. ن. ک. به: Louis Bonnerot, *Mathew Arnold*, p. 161
۱۶. همان، ص ۲۷.
۱۷. همان، ص ۱۶۱.
۱۸. ن. ک. به: مقاله مربوط به تعزیه در ایران در مجموعه «مقالات در نقد ادبی» صص ۳۰-۳۰۲.
۱۹. ن. ک. به: "Written in Emerson's Essays" که سونتی است از آرنولد به نقل از: Louis Bonnerot, *Mathew Arnold* p. 27
۲۰. ن. ک. به:
- Charles Augustin Sainte Beuve, *Causeries du Lundt*, Paris, 1850. 1, 348.
۲۱. سهراب و رستم شاهکار شاعر بزرگ ماتیو آرنولد، ترجمه منوچهر امیری، تهران، چاپخانه حیدری ۱۳۳۳، ص ۴۹.
۲۲. ن. ک. به:
- G. W. E. Russell, ed., *Letters of Mathew Arnold*, London, (publisher?), 1900, P. 37
- E. A. Baker, *The History of the English Novel*, New York, Barnes & noble, 1950-57, vol, 111, pp. 172-3.
۲۳. ن. ک. به:
- J. B. Fraser, *Travels and Adventures in the Persian Provinces on the Southern Banks of the Caspian Sea*, London, [publisher, date?].
۲۴. ن. ک. به: Alexander Burnes, *Travels to Bokhara*, London, 1834
۲۵. در باره این اشعار ن. ک. به:
- C. B. Tinker and H. F. Lowry, *The Poetry of Mathew Arnold; A Commentary*, pp. 37-82.
۲۶. ن. ک. به: H. F. Lowry, ed. *The Letters of Arnold to Clough*, p. 146.

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|-----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل ایچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

آموزش زبان فارسی در انگلستان

میرزا محمد ابراهیم، ۴۴-۱۸۲۶

زبان فارسی در دوران امپراتوری

سال‌های آغازین امپراتوری انگلستان در جنوب آسیا نشان از درگیری‌های کلانی بر سر آموزش زبان فارسی دارد که از دیرگاه زبان رسمی دربار در جنوب آسیا بود. اما از نیمه‌ی سده‌ی هجدهم به بعد، فروپاشی دربارهای محلی هندی در برابر تهاجم قوای نظامی انگلستان شیوه‌ی آموزش رسمی همگانی و فردی را نیز دستخوش دگرگونی ساخت. درین دوران کارشناسان و مدیران بخش آسیا در هندوستان و انگلستان کارمندان انگلیسی را به آموختن زبان فارسی واداشتند و به فراگیری رسوم فرهنگی و راه و رسم اداری‌ای که در بستر این زبان جریان می‌یافت فرا خواندند. درنخستین سال‌های سده‌ی نوزدهم، اما، فرهنگ رفابت جو و برتری طلب انگلیس به پشتوانه‌ی تفکر شرق‌شناختی (Orientalism) در استادان هندی‌ی زبان فارسی به دیده‌ی حقارت می‌نگریست و به تدریج خواهان جابجائی آنها با مریبان انگلیسی‌نسخ شد. با این همه، بسال ۱۸۲۶، یک دبیر ایرانی به نام میرزا محمد ابراهیم (۱۸۵۷-۱۸۰۰) راهی به انگلستان گُست، سمتی دائمی در دانشکده‌ی شرکت هند شرقی در هیلبری (Haileybury) یافت و تا سال ۱۸۴۴ در همانجا به کار آموزش زبان فارسی پرداخت. به این ترتیب می‌توان گفت که در قلب امپراتوری انگلستان نیز استادان آسیائی‌ی زبان فارسی بر یافتن پیشه‌ی دائمی‌هرچند در معرض تهدیدی پیوسته توانا بوده‌اند.

*استاد مطالعات آسیای جنوبی در اوپرلین کالج، اوهایو. برگردان این مقاله، که نسخه‌ی آن در نشریه زیر منتشر شده، از علیرضا شمالی است:

پیش از این دوران و برای چند سده کارشناسان و کارمندان ایرانی بسیاری به هندوستان مهاجرت کرده و در آنجا با بهره وری از فرهنگ فارسی و راه و رسم اداری و حکومتگری ایرانی، خدماتی شایان به دربار مغولان هند کرده بودند.^۱ سلسله‌ی استادان فرهیخته و شبکه‌ی مدرس‌ها نسل‌های پی‌درپی از جوانان هندی را با زبان و ادب فارسی آشنا ساخته و ارزش‌ها و دانش‌های اسلامی را در میانشان رواج داده بودند. افزون بر این همه، نهادهای آموزشی‌ای چون «فرنگی محل» و «دانشکده دهلی» برنامه‌ی درسی نوآورانه و فراگیری را برای نخبگان هندی فارسی‌زبان فراهم آورده بودند.^۲ این گونه نهادهای آموزشی پشتوانه‌ی خود را در میان انبوهی از فرمانداران و حاکمان مسلمان هندی می‌یافتند.

افسران انگلیسی از همان آغاز ورود به هندوستان بخوبی بر نیاز خویش به زبان فارسی، نه به سان یک نظام ارزشی بلکه همچون ابزار مقابله با هندیان، آگاه شدند و چنان که کوهن (Cohn) می‌آورد:

دریافتند که در هندوستان سده‌ی نوزدهمی زبان فارسی مهم‌ترین زبانی است که باید به آموختنش بکوشند. نگاه آنان به این زبان اتا، نگاهی ابزار انگارانه بود: زبانی کاربردی همچون ابزاری برای ارتباط یابی با دولتمردان هندی که از مسیر آن می‌توان به داد و ستد خواست‌ها، پرسش‌ها و افکار پرداخت و خواسته‌های خود را عملی ساخت، گرچه کاربرد درست زبان فارسی نیازمند دانش فنی بسیاری بود.^۳

چنین بود که شرکت هند شرقی می‌خواست تا انگلیسیان از یکسو به استادی زبان فارسی را همچون ابزار قدرت به کار برند و از سوی دیگر بهیچ‌رو از روح فرهنگی‌ای که در کالبد سنت آموزشی فارسی جا داشت تأثیر نپذیرند. کارشناسان و فرهیختگان ایرانی و یا هندی‌ایرانی‌شده (Persianized) به سهم خویش برآن بودند تا در کنار آموزش فنون اداری، ارزش‌های والای فرهنگی خویش را نیز به کارآموزان تازه وارد دیوانی و ارتشی انگلیسی بیاموزند. ایشان نه تنها در هندوستان، که گهگاه با سفر به انگلستان، به انجام این مهم برخاستند چرا که به باورشان پذیرش این ارزش‌ها «انگلیسیان را به فهم بهتری از شرقیان رهنمون می‌شود و اسباب برسیمیت شناختن آسیائی‌ها را در خاطر اهالی مغرب زمین فراهم می‌آورد». بهرروی، از نیمه‌ی سده‌ی هجدهم به بعد، برتری نظامی‌ای که به حضور استعماری انگلستان و گسترش روز افزون مستعمره‌ها می‌انجامید، چهره‌ی دیگر خویش را در قالب نزاع نابرابر فرهنگی بر سرآموزش فارسی هویدا

می ساخت. درین کشاکش، نخبگان و کارمندان دیوانی آسیایی بتدریج جای خویش را به انگلیسیان استعمارگر و از راه رسیده می سپردند.

در هندوستان پیروزی در جنگ پلاسی (Plassey) بسال ۱۷۵۷، ارتشیان و سیاستمداران انگلیسی را توان آن بخشید که سررشته‌ی تدبیر و قدرت تعیین ساختار آموزشی را بدست گیرند و قواعد گفتمان مسلط برسر آموزش زبان فارسی را در تقابل بین «شرق شناسان و انگلیسی محوران (Anglicists)» خلاصه کنند.^۱ سیاست‌های شرق شناسانه برآموزش دهی زبان فارسی تکیه می کرد و در همان حال خواستار نظارت و مهار روند این آموزش بدست انگلیسیان بود. بدین روی و با گذشت زمان انگلیسیان زمام شیوه‌ی آموزش فارسی در نهادهای دولتی هندوستان را از کف استادان آسیائی در ربودند. گذشته از اینها، سیاست‌های انگلیسی‌محور هم استادان هندی و هم گفته‌های فارسی دانش هردو را به چشم حقارت می نگریست و بر پستی آنها در برابر دانش‌های انگلیسی‌محور و غربی پای می فشرد. نگاه و روش انگلیسی‌محور، که برای سال‌ها تا دهه‌ی ۱۸۳۰ دست بالا داشت در ۱۸۳۵ به پیروزی چشمگیری رسید و آنگاه در اوج برتری، در ۱۸۳۷، به جایگزینی زبان رسمی دولتی از فارسی به انگلیسی موفق شد.

در انگلستان این دوره، نهادهای شرق شناسی استادان آسیایی را در مرتبه‌ای فروتر از همتایان انگلیسی‌خود می نشانند و شرق شناسان نیز در نقش هواداران سیاست‌های انگلیسی‌محور به چیرگی فرهنگی این شیوه‌ی تفکر یاری می رساندند. نهادهای آموزشی در انگلستان بصورت رسمی از پذیرش هندیان با عنوان استاد زبان فارسی یا دیگر زبان‌های آسیایی سرباز می‌زدند و بدین روی فرآیند آموزش را در انحصار انگلیسیان درمی‌آوردند. چنین شد که آموزش زبان و فرهنگ‌های آسیائی در نهادهای آموزش عالی انگلیسی از حصار اندیشه‌ی شرق‌شناختی بیرون نمی‌توانست رفت. گرچه ایرانی‌ای مانند میرزا محمدابراهیم می‌توانست خویشان را از ورطه‌ی این کشاکش‌ها تا آنجا که به مستعمره‌ی هندوستان باز می‌گشت برکنار دارد اما چنان که خواهد آمد، سیاست‌های استعماری انگلستان در ایران چنین بی‌طرفی‌ای را برای او غیرممکن ساخته بود.

در بریتانیا و هندوستان نگاه شرق‌شناختی و روحیه‌ی انگلیسی‌محوری بتدریج چیرگی یافتند. شرح این ماجرا به روشنی در بررسی‌های تاریخ‌نگارانه آمده است.^۲ با این حال، چند زمانی بیش نیست که گروهی از پژوهشگران به وارسی نقش پیچیده‌ای پرداخته‌اند که آسیائیان، چه در آسیا و چه در غرب، در صورت پردازش و آموزش گونه‌های معرفت فارسی بازی کرده‌اند.^۳ نوشتار کنونی

به بررسی کارنامه‌ی میرزا محمد ابراهیم می‌پردازد. وی در طول نزدیک به دو دهه در سمت استادی دانشکده‌ی شرکت هند شرقی در هیلبری زبان فارسی را به هزاران کارمند جوان انگلیسی‌ای آموخت که برای حکومتگری و اداره‌ی هندوستان دوره‌ی کارآموزی می‌دیدند. او که به جایگاهی ماندگار در جامعه‌ی انگلیسی دست یافته بود پس از بازنشستگی و بازگشت به ایران نیز چند سالی به آموزش زبان انگلیسی و برخی از دانش‌های غربی به اعضای خاندان سلطنتی قاجار پرداخت و نقش واسطه‌ای میان فرهنگ‌های انگلیسی و ایرانی را بدوش گرفت. بهر روی، در برگ‌های تاریخی نخستین سال‌های امپراتوری انگلستان، کارنامه‌ی او و همتیانش بازنمای چالش‌های بی‌شمار برسرآموزش زبان فارسی چه در انگلستان و چه در آسیاست.

نقش هندیان در آموزش زبان فارسی در انگلستان

از سال‌های پایانی سده‌ی هجدهم به پس، حاکمان انگلیسی در هندوستان شمار رو به فزونی از کارشناسان هندی‌ی زبان فارسی را به انگلستان روانه می‌ساختند تا در آنجا آنچه را خود نسخه‌ی دقیق و اصیل فرهنگ و زبان فارسی می‌شمردند به انگلیسیان بیاموزند. این گروه آموزش کارشناسانه‌ی خویش را در مقابل شیوه‌های تقلیدی معلمان کم‌مایه‌ی انگلیسی می‌نهادند که در مدارس زبان نگلستان برای هر نود دقیقه تدریس حقوقی گزارف می‌گرفتند.^۷

با این همه، تا هنگامی که کارمندان رسمی انگلیسی در هندوستان ناچار به استفاده از زبان فارسی در ارتباطات اداری و دیپلوماسی بودند، کلاس معلمان آسیائی از دانشجویان مشتاق تهی نمی‌ماند. برای نمونه، در سال ۱۷۷۷ منشی "محمدسعید" بنگالی آگهی‌ای در روزنامه‌های لندن در باره‌ی تدریس خصوصی زبان‌های فارسی و تازی به شاگردان انگلیسی منتشر کرد.^۸ سفر میرزا ابوطالب خان به انگلستان، در سال ۱۷۹۹، نیز از جمله برای بنا نهادن یک مدرسه‌ی دولتی زبان فارسی در اکسفورد یا لندن بود. دولت انگلیس نیز پس از تأمل بسیار از او دعوت کرد که در ازای ششصد پوند در سال ریاست چنین مدرسه‌ای را بپذیرد.^۹ گرچه میرزا ابوطالب خان این پیشنهاد را نپذیرفت و به هندوستان بازگشت، اما آموزگاران آسیائی دیگر به دعوت‌هایی ازین دست پاسخ موافق گفتند.

حتی در همان زمان که دولت انگلستان به استخدام معلمانی چون میرزا ابوطالب خان می‌اندیشید، شرکت هند شرقی سرگرم پیشبرد نقشه‌های خویش برای بنیان‌گذاری و اداره‌ی نهادهای آموزشی‌ای بود که افسران نظامی و کارمندان

دیوانی انگلیسی را تا آنجا که بکار اداری هندوستان می آید با زبان فارسی آشنا کنند. به سال ۱۸۰۰، فرماندار کلکته، ژنرال ولسلی (Wellesley)، دانشکده‌ی «قلعه‌ی ویلیام» را بنا نهاد تا کارمندان انگلیسی تازه وارد در آن به آموختن فارسی، هندوستانی و دیگر زبان‌های هندی بپردازند.^{۱۱} استادان طراز اول این دانشکده همه انگلیسی بودند و پژوهندگان هندی تنها به عنوان دستیار آنان استخدام می شدند. دانشجویان انگلیسی نیز پژوهشگران هندی را به شیوه‌ای تحقیرآمیز به نام معلم خصوصی به کار می گرفتند. در این شیوه که بیشتر به رابطه‌ی بین افسر انگلیسی با خدمتکار بومی اش می مانست. بهیچ رو نشانی از رابطه‌ی مرسوم معلم-شاگردی، آن گونه که در خاطر استادان هندی بود، به چشم نمی آمد.^{۱۲} نهادهائی از این دست در همان حال که به ظاهر برآموزش زبان‌های آسیائی متمرکز شده بودند، دست بالا و موقعیت برتر را در کف اعضای انگلیسی خویش می نهادند. مدیران شرکت هند شرقی در لندن -کسانی چون چارلز گرانت (Charles Grant) که از پیروان متعصب آئین مسیحیت بود- به سهم خویش الگوی انگلیسی‌محور را در آموزش کارمندان دیوانی داوطلب و تازه‌کار به کار می بستند. به باور این مدیران آنچه این دانشجویان بیش از هرچیز نیازمند آن بودند آموزه‌های اخلاقی و ارزشی مسیحی بود. دوره‌ی کامل این آموزش‌ها اما، جز در خاک انگلستان به پایان بردنی نبود.^{۱۳} برای آن که این گروه در بدو ورود به مستعمره با زبان‌های هندی بیگانه نباشند یا دست کم چنان بنمایند که بیگانه نیستند. همزمان با فراگیری ارزش‌های اخلاقی مسیحیت می بایست به فراگیری زبان‌های آسیائی، یعنی فارسی، هندوستانی، تازی، بنگالی و یا سانسکریت نیز هفت بپردازند. چنین بود که مدیران شرکت هند شرقی به پایه نهادن دو دانشکده در شمال و جنوب لندن دست یازیدند: یکی مدرسه‌ی عالی خدمات اجتماعی، در هیلپبری (Haileybury) بسال ۱۸۰۶، و دیگری مدرسه عالی فنون نظامی‌گری، در آدیسگم (Addiscombe) بسال ۱۸۰۹ هریک از این دو دانشکده در حدود ده تا دوازده استاد تمام وقت داشت. مدیران شرکت در همین هنگام برخی از استادان دانشکده‌ی قلعه‌ی ویلیام را به انگلستان بازگرداندند تا از هزینه‌ی سنگین آن دانشکده با کاستن از شمار کارمندانش بکاهند و فرآیند آموزش زبان را در انگلستان متمرکز سازند. دانشکده‌ی قلعه‌ی ویلیام در ۱۸۳۰ عملاً تعطیل شد و از این پس جز بسان یک مرکز آزمونگیری به کار نیامد.

استادان هندی در مدرسه های عالی شرکت هند شرقی

چگونگی استخدام معلم برای بخش زبان های آسیائی این دو مدرسه چندان آسان نبود. از یکسو شرق شناسان انگلیسی که بیشتر از میان کارمندان قدیمی شرکت هند شرقی در هندوستان برخاسته بودند خویشتن را سزاوار به کار گماشته شدن در سمت استادی زبان های آسیائی آن هم با حقوق گزاف می دیدند.^{۱۳} اما حتی آنان نیز گاه براین نکته گواهی می دادند که تنها «استادان آسیائی تبار و نه آموزگاران خارجی بر زبان های مصطلح و رایج این نواحی تسلط کافی دارند.»^{۱۴} از این روست، که این هردو مدرسه به ناچار برای سال ها، با اعتراف به برتری آسیائی ها در به انجام رسانیدن این مهم، به گزینش چهار هندی و یک ایرانی در هیئت های علمی خویش تن دادند.

نخستین هندی ای که به مدرسه های عالی شرکت هند شرقی پیوست شت غلام حیدر (Sheth Ghulam Hyder) نام داشت که در پی یافتن کسار تدریس زبان فارسی به شهر لندن سفر کرده بود. وی به سال ۱۸۰۶ با عنوان «استاد خط و املا فارسی»^{۱۵} با دستمزد سالیانه دوپست پاند، برابر درآمد اعضای تازه کار انگلیسی تبار در هیئت علمی، به سمت دستیاری کاپیتان چارلز استوارت (Charles Stewart)، پرفسور جدید زبان فارسی در گروه «محمدیان (اسلامی)» به کار گمارده شد. «گروه اسلامی» زبان هائی چون فارسی، هندوستانی و تازی را در بر می گرفت و بدین شیوه از گروه «هندو» که یکسره در دست استادان انگلیسی تبار باقی ماند یعنی زبان سانسکریت و بنگالی متمایز می گشت.^{۱۱} در خلال دوران آموزشی، غلام حیدر بیشتر بسان یک «منشی» در دانشکده ی قلعه ی ویلیام (یا همچون یک «کاردان فنی بومی» در دانشگاه های اروپائی و امریکائی سده ی بیستم) خدمت می کرد. دانشجویان او در مدرسه ی عالی هیلبری بیشتر به رونویسی «جمله های برگزیده» از دست نوشته های فارسی می پرداختند که «با همان مقیاس اصلی بر روی صفحه های مسی حکاکی شده بودند. نوآموزان می توانستند قطعه ها را جداگانه یا در کنار هم بکار بندند.»^{۱۷} غلام حیدر خود بکار حکاکی و غلط گیری صفحه های مسی نیز می پرداخت. دستمزد او در نهایت و در طول هفده سال به سیصد و بیست پاند در سال (به اضافه ی پنجاه پاند برای اجاره خانه) رسید و گرچه گهگاه موقعیت هائی برای ارتقاء درجه ی استخدامیش پیش آمد، غلام حیدر هیچگاه به رتبه ی بالاترین گماشته نشد و همواره اروپائیان بر او مقدم داشته شدند.

مدیران شرکت هند شرقی حتی پیش از پذیرفتن غلام حیدر نیز در پی

استخدام مستقیم معلمان زبان از هندوستان بودند و نخست در سال ۱۸۰۶ دعوتنامه ای برای میرزا ابوطالب فرستادند و خواهان بازگشت وی به انگلستان و پی گیری طرحی شدند که چند سال پیشتر نیمه کاره رها شده بود.^{۱۸} ابوطالب اما در ماه دسامبر ۱۸۰۶، چند روزی پیش از رسیدن دعوتنامه درگذشت.^{۱۹} جلب نظر یک استاد فرهیخته برای دوری از خانواده و سفر به انگلستان کار ساده ای نبود. در نتیجه، دانشکده قلعه‌ی ویلیام پس از تلاش بسیار رضایت خاطر دو تن یعنی مولوی میرعبدالعلی و مولوی میرزاخلیل را بدان شرط بدست آورد که اینان نیز هریک دستمزدی برابر آنچه به ابوطالب پیشنهاد شده بود یعنی ششصد پاند درسال (علاوه بر هزینه‌ی سفر به انگلستان) دریافت کنند. این مبلغ بیش از دو برابر درآمد سالانه‌ی یک منشی در دانشکده‌ی قلعه‌ی ویلیام بود و حتی یک صد پاند نیز از دستمزد سالیانه‌ی دانشکده‌ی هیلبری فراتر می‌رفت.^{۲۰}

عبدالعلی و میرزا خلیل، برخلاف «منشیان» هندی، هم در کار تدریس و هم در میزان حقوق سالانه، اگر نه در رتبه و مسئولیت های اداری، هم‌تراز استادان انگلیسی نسب بشمار می رفتند. عبدالعلی و میرزا خلیل و غلام حیدر هم با یکدیگر طرح دوستی ریختند و هم با جامعه انگلیسی زبان همکاران دانشگاهی و شهری خود آشنا شدند و الفت گرفتند. چنان می نماید که اینان شیوه‌های مرسوم انگلیسیان درآموزش زبان را نیز پذیرفتند و متن ها و روش های درسی‌ای را که استادان سرپرست آنان فراهم آورده بودند به کار می بستند گرچه نظرگاه شخصی و میزان دقت هریک در کار تدریس متفاوت از آن دیگری بوده است. زندگی این استادان هندی‌نسب در جامعه‌ی شهری ویژگی های زندگی طبقه متوسط داشت. غلام حیدر و عبدالعلی به زودی به کیش مسیحیت خاص انگلستان گرویدند، همسران انگلیسی برگزیدند، صاحب فرزندان شدند و برای حفظ موقعیت اجتماعی تازه یافته در شیوه‌ی هزینه کردن گشاده دستی ها روا داشتند و سرانجام نیز سنگینی بار وام را بردوش خویش تجربه کردند. پس از مرگ (عبدالعلی پس از پنج سال و غلام حیدر پس از هفده سال زندگی در انگلیس) پیکرهای آنان در گورستان کلیسا به خاک سپرده شد و بیوگان و فرزندان‌شان برای گذران زندگی ناچار به درخواست های مکرر از شرکت هند شرقی شدند. بهر روی، موقعیت اجتماعی و روابط فردی این معلمان هندی در انگلستان تفاوت چشمگیری با احوال و روزگار همکاران ایشان در کسوت «منشیگری» در مستعمره هندوستان داشت. استادیار دیگر، میرزا خلیل، اما، به مذهب خویش که تشییع بود وفادار ماند. به ظاهر، وی هیچگاه در انگلستان

ازدواج نکرد و در سال ۱۸۱۹، پس از یازده سال و در پی رویدادی که وی از آن با نام "بداقبالی" یاد می کند، مجبور به استعفا شد.^{۲۱}

دامنه آموزش زبان های آسیائی ای که این سه تن و استادان سرپرست ایشان برعهده داشتند از قلمرو کوچکی فراتر نمی رفت. تا سال ۱۸۱۴ هیچ آزمونی از دانشجویان این زبان ها گرفته نمی شد و همین سبب شده بود که دانشجویان کار آموختن را چندان جدی نگیرند. تنها از این سال به بعد است که برگزاری آزمون از این درس ها آن هم توسط استادی مدعو سبب توجه بیشتر و جدی تر دانشجویان به این زبان ها شد. در این آزمون، دانشجویان می بایست «واژگان و حروف هر زبان را خوانا بنویسند، با دستور زبان و واژگان کاربردی آن آشنا و در خواندن و ترجمه و تفسیر پاره های آسان تر متن ها روان باشند.»^{۲۲} گرچه برخی دانشجویان بصورت فردی دانش بسیاری از استادان خویش فرا گرفتند اما در مجموع برآموزش زبان های آسیائی تاکید کافی نشد و این رشته ارج لازم نیافت.^{۲۳}

با درگذشت دو استاد هندی دانشکده و استعضای سومی، مدیران مدرسه ی عالی هیلیری برآن شدند که بهره وری از استادان "بومی" زبان به دروسهای برآمده از تأثیر یک هندی مسلمان براخلاق دانشجویان نمی ارزد. به ادعای استوارت: «تعصبات و پیش داوری های دانشجویان انگلیسی تدریس استاد بومی هندی را چندان بر نمی تابد و از این روست که، جز شمار اندکی از آنان، بهره ای از درس های وی نمی برند.» استوارت می افزاید که هندیان «گاه از شرکت در جلسه ی درس نیز ابا می کنند. . . و برای من بسیار دشوار است که با استفاده از اختیاراتم [میرزا خلیل] و استاد خوشنویس [غلام حیدر] را به حضور در جلسه کلاسشان وادار کنم.»^{۲۴} شواهدی نیز در دست است که حضور این استادان هندی و دوستانشان به تنش هایی در میان انگلیسیانی که در همسایگی دانشکده می زیستند انجامیده بود.^{۲۵}

داستان در مدرسه ی نظامی ادیسگم هم کمابیش از همین قرار جریان یافت. میرحسنعلی لکنهویی، پژوهشگر و کارمند اداری پیشین در شرکت هند شرقی و فرماندار آواد (Awadh)، در سال ۱۸۰۹ به انگلستان رفت و به جستجو برای سمتی در آموزش فارسی، تازی، هندوستانی و یا بنگالی^{۲۶} پرداخت. او ابتدا در خواستی به مدرسه عالی هیلیری فرستاد که با وجود سه مربی زبان هندی جای خالی برای استاد تازه ای نداشت. میرحسنعلی آنگاه به مدرسه نظامی تازه پای ادیسگم روی آورد و در آنجا (بسال ۱۸۱۰) در سمت دستیاری برای استاد ادب شرقی،

جان شیک (John Shake)، به کار پذیرفته شد. حقوق وی نیز چهارصد پاند در سال مقرر گشت.^{۲۷} در شرح خدمت وی «آموزش فن نگارش و تلفظ درست زبان‌های هندوستان و فارسی» آمده است. میرحسنعلی همچنین خوشنویسی به شیوه‌ی پارسی-تازی را به کارآموزان می‌آموخت. رؤسای دانشکده وی را گاه با لقب رسمی‌اش، «دستیار استادان زبان‌های شرقی»، خطاب می‌کردند اما در جاهای دیگر از او با عنوان بومی‌اش - «منشی فارسی»، که لقب غلام حیدر هم بود،^{۲۸} نام می‌بردند. حسنعلی گهگاه با غلام حیدر و دیگر استادان مدرسه‌ی عالی هیلبری دیداری تازه می‌کرد و عملاً با آنان طرح دوستی و همیاری ریخته بود و در مراسم گوناگونی، چون جشن عروسی غلام حیدر در لندن، نیز شرکت می‌جست.^{۲۹}

میرحسنعلی در ادیسگم برای پیشرفت حرفه‌ای خود و پیشبرد دانشجویان خویش از شیوه‌های کمک آموزشی بهره می‌گرفت و با تکیه بر «زبان‌دان بومی» بودنش راه و رسم آموزش خویش را برتر از آن انگلیسیان می‌دانست. برای نمونه، وی، در سال ۱۸۱۲، جزوه‌ای در «دستور زبان هندوستانی» در یکصد و پنجاه صفحه نوشت. مدیران دانشکده اما این نوشته را برای ارزیابی کارشناسانه به گروهی از شرق شناسان انگلیسی سپردند و آنان نیز کار میرحسنعلی را جز «تفنی ادبی» به شمار نیاوردند که ارزش انتشار نیز نداشت.^{۳۰}

وی دوره‌ی شش ساله‌ی خدمت در ادیسگم را با رنج بسیار سپری کرد. نه دانشجویانش آموزش وی را به جد می‌گرفتند و نه شرکت هند شرقی انگیزه‌ای برای بالا بردن رتبه‌ی خدمتی وی داشت. آب و هوای انگلستان نیز تأثیر ناخوشایندی بر سلامتی وی می‌نهاد. سرانجام در سال ۱۸۱۶ میرحسنعلی استعفانامه‌ی خود را نوشت و با حقوق بازنشستگی یکصد و بیست پاند درسال و دریافت یک‌پاداش دوپست و پنج پاندی برای هزینه‌ی بازگشت به هندوستان دانشکده را ترک گفت.^{۳۱} اندکی پیش از سفر با بانوی پرهیزکاری به نام بیدی تیمز (Biddy Tims) بیون زناشویی بست و همراهش بسال ۱۸۱۷ روانه‌ی هندوستان شد.^{۳۲}

پس از خروج میرحسنعلی، ریاست عالی دانشکده مدیران گروه را از استخدام استاد هندی دیگری بجای وی برحذر داشت.^{۳۳} مدیران نیز در نوشته‌ای نه چندان مؤدبانه در باره‌ی رفتار هندیان، چنین آوردند: «استخدام بومیان سود چندانی در پی نخواهد داشت. . . چرا که ایشان با هرمایه‌ی استادی در فن خویش، در عمل نه اهل نظم و ترتیب اند و نه اهمیتی به نظام و مقررات اداری مدرسه می‌دهند و . . . چنین است که از پرداختن به وظائف استادی ناتوان اند. در

کارآموزش نیز مایه ای از وقار و جذبه‌ی استادان ندارند تا جوانان سرکش و بی‌علاقه را به کار وادارند و دانشجویان درس خوان و با هوش را بهره‌ی بهتری برسانند.^{۳۴} بدین ترتیب ادیسگم نیز مانند هیلیری دانش سرشار استادان هندی را بهائی چندان نمی‌داد آن هم به این بهانه که از توانائی جسمی و روحی لازم برخوردار نیستند. از این پس کارآموزش محدود زبان‌های آسیائی در ادیسگم بدست انگلیسیان تُنک مایه ای افتاد که یکسره از انجام آن ناتوان بودند. بسیاری از ایشان هیچگاه پا به آسیا ننهاده بودند و گروهی از آنان نیز هیچ تخصصی در زبان‌های آسیائی نداشتند.^{۳۵}

پایان کار تدریس استادان هندی

هنگامی که افزایش شمار دانشجویان در هردو دانشکده ادیسگم و هیلیری مدیران آن‌ها را ناچار به گسترش گروه زبان‌های شرقی نمود، استادان تازه به کار دعوت شده همگی انگلیسی تبار بودند (بجز یک استثناء که پس از این به شرح آن خواهم پرداخت). تصمیم این مدیران از هردو خاستگاه فکری انگلیسی‌محوری و شرق‌شناختی مایه می‌گرفت. به سال ۱۸۱۲ مدیران ادیسگم در جستجوی دستیاری برای تدریس شکسپیر چنین می‌نگارند: «به یک نفر اروپائی که با شیوه‌ی رفتار و عمل اروپائی آشنا باشد نیاز است زیرا منش و رفتار هندیان و احوال مزاجی ایشان در انگلستان پاسخ‌گوی نیازهای مدرسه‌ی عالی نظامی نیست».^{۳۶}

به سال ۱۸۲۶، مدیران دانشکده هیلیری نیز از استخدام استادان هندی سرباز زدند و برای این کار چهار دلیل آوردند که هر یک بخوبی نمودار روحیه انگلیسی‌محوری در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم اند^{۳۷} و برایتاری تکیه دارند که گسترش مستعمره‌های انگلستان در آسیا را با نظریه‌ی علمی نمای «داروینیسیم اجتماعی» پیوند می‌زند. نخست این که، «تفاوت‌ها در مذهب، پوشش، آداب و رفتار از احترام دانشجویان نسبت به استاد، که شرطی لازم برای کارآیی آموزش است می‌کاهد».^{۳۸} دوم آن که «استادان بومی زبان‌های هندی و فارسی زبان انگلیسی را یکسره نادیده می‌گیرند و در نتیجه بهره‌وری از کلاس‌های فارسی و هندی خود را برای دانشجویانی که همگی مبتدی و نوآموزند بسیار دشوار می‌سازند». فرض پنهان در پس پشت این استدلال آنست که هندیان به طور کلی ناتوان از یادگیری زبان انگلیسی اند. سوم آن که «مسلمانان هندی‌ای که در انگلستان بسر می‌برند رفتاری ناهنجار و ناسازگار با ارزش‌های جامعه

میزبان دارند. بی‌نظمی‌های بسیار از آنان دیده می‌شود و گاه حرکاتی از آنان سر می‌زند که نشان از بی‌اعتنائی به آداب و ارزش‌های اخلاقی جامعه است. چنین منش و رفتاری مشکلات بسیار به بار می‌آورد و از همه بیشتر تأثیر منفی خویش را بر نظم و انضباط مدرسه می‌نهد.^{۳۱} گرچه این مدیران آشکارا بر زبان نیاوردند ولی ازدواج استادان هندی با زنان انگلیسی خود معرف شکستن تابوی روابط جنسی میان دو نژاد بود. این گونه روابط که در هندوستان عمل‌ممنوع بود در انگلستان نیز به تدریج آماج اعتراض و انتقاد قرار گرفته بود. چهارم این‌که استادان هندی در شیوه هزینه کردن درآمد خویش نظم و ترتیب مناسبی ندارند و از این رو پیوسته خواهان حقوق فزونتری از شرکت هند شرقی خواهند شد و خود یا بیوگانیشان پس از مرگ اینان در دسرهای فراوانی برای شرکت بوجود خواهند آورد.

فشرده سخن آن که مدیران دانشکده‌ها برآن شدند که هندیان از زندگی کردن براساس ارزش‌ها و معیارهای اجتماعی فرهنگی یک استاد ادیسگم و هیلپیری ناتوان‌اند از این رو باید از برتری علمی آنان در رشته‌ی زبان، به خاطر آسیب‌های محتمل بر ارزش‌ها و آداب و اخلاق جامعه، چشم‌پوشید.

استاد ایرانی مدرسه ی هیلپیری

استادان انگلیسی نسب هیلپیری در پی منع استخدام هندیان تا سال‌ها بیهوده کوشیدند که کار درس‌های زبان‌های آسیائی را خود به سرانجام برسانند. سرانجام در سال ۱۸۲۶ از پذیرفتن این واقعیت چاره‌ای نبود که «همکاری برخی فرهیختگان آسیائی با دانشکده مایه اعتبار و ارزش افزونتر آن می‌شود. چنین همکاری‌ای را باید لازمه برآورده شدن هدف این نهاد یعنی دستیابی به طراز بالای دانش و نیل به تخصص در پاره‌ای زبان‌های شرقی دانست.»^{۳۲} مدیران گروه به عنوان شاهدهی بر ادعای خویش یادآور این نکته نیز شدند که «اختلاف روشنی در میزان آموخته‌ها و نیز شیوه‌ی تلفظ زبان میان دانش‌آموختگان قدیمی زبان‌های آسیائی و دانشجویان کنونی به چشم می‌خورد.» راه برون رفت از این بن‌بست را میرزا محمد ابراهیم ایرانی- که فارسی زبان مادری‌اش بود و از بسیاری عیب‌ها و کاستی‌ها که انگلیسیان برای هندیان قائل می‌شدند بری بود- پیش پای مدیران دانشکده می‌نهاد.

گویا میرزا ابراهیم ایران را در پی اختلاف شخصی با پاره‌ای ملایان شیعه ترک گفته بود.^{۳۳} پیش از آن که به خارج رود یک مبلغ مسیحی به وی قول داده

بود که برایش در یک مدرسه‌ی دینی مسیحی در انگلستان شغلی دست و پا کند. اما همکاران این مبلغ در انگلستان نتوانستند بودجه لازم برای استخدام میرزا محمد ابراهیم را فراهم آورند. وی به ناچار چندی را به سرگردانی در شهر لندن سپری کرد و آنگاه بدیدار سر گور اوزلی (Sir Gore Ouseley) شتافت. این سفیر پیشین دولت انگلستان در دربار ایران به سبب آداب دانی میرزا محمد ابراهیم و نیز تسلط اش بر زبان های آسیائی او را نامزد شایسته ای برای همکاری با مدرسه‌ی عالی هیلبری یافت.^{۴۱} اگرچه کارپردازان این مدرسه استادی بی چون و چرای میرزا محمد ابراهیم در زبان های تازی و فارسی ایرانی را در می یافتند اما هنوز دو مشکل مهم بر سر راه بود:

یکی اینکه او با هندوستانی که رایج ترین زبان هندیان است یکسره بیگانه است و دیگر زبان های هندی را نیز نمی داند. دلیل دوم آنکه زبان فارسی مادری میرزا ابراهیم که او علی الاصول به درست ترین شیوه اش می نگارد و به اصیل ترین نوع آن سخن می گوید به هیچ روی با فارسی بازرگانان و دیوانسالاران و یا حتی زبان فارسی فرهیختگان هندی یکی نیست و افزون برآن، زبان میرزا ابراهیم هم در نوع واژگان و هم شیوهی تلفظ فارسی ایرانی با آنچه تاکنون در این دانشکده آموزش داده شده متفاوت است. از این رو، دانشجویان که درس زبان را از استادان انگلیسی نسب و نیز ایرانی تبار فرا می گیرند چه بسا که آموزش های یکی را ناسازگار با آن دیگری ببینند و بدین سان هریک از این استادان محصول درس دیگری را در خاطر دانشجویان برپا دهد و دانشجو را در سرگمی رها سازد. و سرانجام، اگرچه حضور یک استاد بومی فارسی در دانشکده می تواند به پیشرفت دانشجویان در تلفظ درست واژگان فارسی یاری دهد، اما بهیچ روی روشن نیست که این تلفظ درست بتواند بهتر از تلفظ آموخته شده از مریبان انگلیسی تبار سخن دانشجویان تازه وارد به هندوستان را برای شنوندگان مفهوم تر کند.^{۴۲}

با این همه، چون استاد بومی دیگری در دسترس نبود، میرزا ابراهیم انتخابی ارزنده به نظر می رسید به ویژه آن که تسلط او بر زبان فارسی نیز «بی هیچ شک بسی فراتر از آن استاد بنگالی [میرزا خلیل] بود که پیش از این در هیلبری خدمت می کرد.» علاوه براین، دانشجویان مدرسه‌ی عالی نیز «نیاز چندانی به آموختن فارسی زبان فارسی در حد بالائی ندارند و در دوره‌ی کوتاه کارآموزی در دانشکده باید به فراگیری این زبان در حد مقدماتی بسنده کنند.» بر اساس این گزارش ها میرزا ابراهیم آداب اجتماعی انگلیسیان را به دیده‌ی انکار

نمی‌نگرد: «وی پوشش و جامهٔ اروپائی را برگزیده است تا در تماشاگه عام انگشت‌نمای مردمان نگردد و بدینسان خللی در هدف والایش که همانا کسب و کار بست دانش افزونتر است پدید نیاید.»^{۳۳} او همچنین «به آموختن زبان انگلیسی پرداخته و در آن به پیشرفت‌هایی هم رسیده است». افزون بر این «میرزا ابراهیم، به خلاف آموزگاران مسلمان هندی که به سختی و با تحمیل هزینه‌ی افزون تر بر دوش دانشکده در مراسم پذیرائی روزانه شرکت می‌جستند، از هم‌سفره شدن با دیگر استادان و مربیان در تالار عمومی ابا نمی‌کند.» و سرانجام اینکه او «جوانی خوش رفتار، آداب دان و متین و با شخصیت به نظر می‌رسد.» چنین بود که دانشکده با پیشنهاد حقوق سالیانه دویست پاند در دورهٔ آزمایشی که با حقوق یک استادیار تازه‌کار انگلیسی برابر بود و با عنوان دستیار برای یک استاد انگلیسی تبار عربی و فارسی، میرزا محمد ابراهیم را به همکاری فراخواند. پیشرفت چشمگیر میرزا ابراهیم در کارش چنان بود که پیش از پایان دورهٔ آزمایشی، با افزایش رتبه و حقوق سالانه چهارصد و پنجاه پاند به استخدام دائم در گروه زبان‌های شرقی مدرسه‌ی عالی برگزیده شد.^{۳۴}

میرزا ابراهیم همان استاد آسیائی‌ای بود که دانشکده سال‌ها در پی‌اش می‌گشت. وی در اندک زمانی شیوه‌ی سخن‌گفتن به زبان انگلیسی روان و بدون لهجه را آموخت. رسم لباس پوشیدنش با آن فرنگان تفاوتی نداشت و در جمع همکاران تنها جثهٔ اش او را از دیگران متمایز می‌ساخت.^{۳۵} او همچنین در حد مناسبی بر شاگردان کم‌کار خویش سخت می‌گرفت و «با اراده‌ی آهنین و روحیه‌ی ای قاطع که برخاسته از طبع سالم او بود» با ایشان رفتار می‌کرد. محتوای معرفتی درس‌های میرزا ابراهیم اما «متیاز ویژه‌ای» نداشت. یک دانشجوی پیشینش در بارهٔ نحوهٔ تدریس او چنین گفته است:

در اول هر جلسه‌ی درسی او ابتدا از شاگردان می‌خواست تا ترجمه‌ی خودشان از متنی را که برای آن روز تعیین شده بود بخوانند و اگر کسی، بویژه برخی دانشجویان که وی دل‌خوشی از آنان نداشت، در کار ترجمه خطای بزرگی مرتکب می‌شد میرزا ابراهیم بارانی از سخنان درشت‌نارش می‌کرد. آنگاه پس از شنیدن و غلط‌گیری ترجمه‌ها او خود به ترجمه‌ی قطعه‌ای که می‌بایست برای جلسه‌ی آینده آماده می‌کردیم می‌پرداخت. شیوه‌ی سخن‌گفتنش اما چنان سریع بود که تنها بهترین شاگردان می‌توانستند رشته‌ی کلام وی را دنبال کنند.^{۳۶}

چنین ضعف‌ها، اما، در موقعیت میرزا ابراهیم خللی نمی‌افکنند چرا که دانشکده دانش‌فنی و مهارت‌زبانی ژرفی از فارغ‌التحصیلان خویش نمی‌طلبید. میرزا محمد ابراهیم نیز، همانند دیگر استادان انگلیسی‌نسب دانشکده، کتابی به رشته‌ی نگارش کشید و در آن پرده از زباندانی فارسی خویش برگرفت. وی بدینسان هم اعتبار خود را بسان نویسنده‌ی یک کتاب درسی بالا برد و هم از راه فروش کتابی که، جزو متون درسی قرار گرفت بر درآمدش افزود. میرزا کار خود را با دستبازی استادان هیلپیری آغاز کرد، کارهایی چون علامتگذاری صداها و هجاها در جنگی از حکایت‌های فارسی که به صورت یک متن درسی فراهم آمده بود.^۷ چندی بعد نیز رساله‌ای در دستور زبان فارسی نگاشت که پس از آن به آلمانی نیز ترجمه شد.^۸

دیری نگذشت که شورای سرپرستی دانشکده نیز میرزا ابراهیم را به سمت مترجمی اسناد سیاسی و دولتی برگزید و از این راه اعتماد خویش بر درستکاری و کاردانی او را آشکار ساخت. وی در این سمت وظیفه‌ی ترجمه میان دو زبان فارسی و انگلیسی را بعهده گرفت و اسناد داد و ستد شده میان نمایندگان سیاسی ایران و هندوستان از یکسو و دولت انگلستان از سوی دیگر را به زبان دریافت کنندگان آنها برگردانید.^۹ چنین شد که میرزا با بسیاری از شخصیت‌های دولتی و سیاسی هندی و ایرانی آشنا شد و از جمله گاه نقش مترجمی، معرفی و نمایندگی منافع برخی شاهزادگان قاجاری را که به انگلستان آمده بودند ایفا کرد.^{۱۰} میرزا ابراهیم در زندگینامه اش خویش را «غریبه‌ی فروتن» معرفی می‌کند «که به ضرورت زمانه باید با بومیان یک دیار به زبان خودشان گفتگو کند و خویش را آماج نقدهای ناروا و کوتاه بینانه‌ی ایشان سازد»^{۱۱} او به تفصیل شرح می‌دهد که بی‌هیچ آشنائی با زبان انگلیسی پا به انگلستان نهاد اما از آن پس به پژوهش در آثار «شرق شناسان انگلیسی» پرداخت تا از آنان، و بویژه از پژوهنده و فارسی‌شناس بی‌بدیل و هوادار روشن‌اندیش ادب فارسی، نیل بنجامین ادمونستون (Neil Benjamin Edmontone)، بهره‌ها ببرد و دانش‌ها بیاموزد. درکنار این فروتنی‌ها میرزا ابراهیم آشکارا معتقد است که در قیاس با دیگر فارسی‌دانان انگلیسی‌نسب او از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است: درست همانگونه که وی «بسان بومی سرزمین فارسی» در فهم پیچیدگی‌ها و کنایات گفتاری در زبان انگلیسی دچار مشکل است، حتی شرق شناسان انگلیسی نیز از درک کامل «زبان گفتاری و غیرکتابی، کنایات، صنعت‌ها و ظرائف زبان غیرنوشتاری فارسی» ناتوانند. بهمین شیوه میرزا ابراهیم در متن گفتگوی نمایشنامه‌مانندی که برای تمرین شاگردانش نوشت خود و

دانشجویانش را در دو سوی مکالمه گذاشت و یادآور شد که «یک سوی این گفت و شنود شریف زاده ای انگلیسی است که دانش درخوری از زبان مردمان پارس دارد و برای آگاهی بیشتر به آن سرزمین سفر می کند. سر دیگر یک دوست ایرانی اوست که بقدر کافی در دیار انگلستان بسر برده تا در کاربست زبان انگلیسی روان باشد. شریف زاده انگلیسی گهگاه خطاهائی می کند و دوست ایرانی اش به تصحیح آنها می پردازد.»^{۵۲} در این گفتگوی تمرینی، میرزا ابراهیم از برخی آداب و رسوم انگلیسیان به ملایمت خرده می گیرد و گفت و شنود را با بحثی متوازن در باره‌ی محاسن و حقگوئی هریک از دو کیش مسیحیت و اسلام به پایان می برد. در واقع نوشته ای در مجله‌ی هرتفورد (Hertford) از رویکرد باز و غیرمتعصبانه‌ی میرزا ابراهیم به مسیحیت به نیکی سخن رفته است: «ترجمه‌ی فارسی بخشی از انجیل به قلم میرزا ابراهیم را باید نمونه‌ی یکی از اصیل ترین و جاندارترین ترجمه های انجیل به یکی از زبان های مدرن شمرد.»^{۵۳} با این همه، همکاران میرزا ابراهیم وی را از آن می ستایند که با همه وفاداری و اعتقادی که به مذهب خویش، یعنی تشیع، داشت اجازه نداد که این اعتقاد وی را از آمیختن با انگلیسیان و آموختن از آنان بازدارد.

روابط و برخورد میرزا ابراهیم با همسایگان انگلیسی اش، پیش از آنکه وی خانه‌ی مستقلی برای اقامت خویش اختیار کند، کاملاً رضایت بخش نبوده است. طبق برنامه ریزی دانشکده، نخستین محل اقامت وی در منزل پروفیسور استوارتد که سرپرست او نیز بود. و محل خورد و خوراکش در تالار دانشکده تعیین شده بود.^{۵۴} او اما به زودی نارضایتی خویش را از این وضع آشکار ساخت و سرانجام خانه مستقلی در بخشی از محله‌ی هرتفورد هیث (Hertford Heath) اجاره کرد.^{۵۵} در همانجا بود که وی به بانوئی انگلیسی دل بست و از او صاحب پسری شد.^{۵۶} در میان همسایگان و هم محله هایش، میرزا ابراهیم در رفتار، احساس و نحوه‌ی سخن گفتن به عنوان یک انگلیسی تمام عیار شهرت یافته بود.^{۵۷}

در سال ۱۸۴۴ و پس از هجده سال خدمت در دانشکده، میرزا ابراهیم به دلیل نگرانی از وضع تندرستی اش از کار تدریس استعفا کرد. از سوی دانشکده پاداشی هفتصد پانندی در ازای خدماتش به او پرداختند و با تعیین یک مستمری سیصد و پنجاه پانندی در سال استعفانامه اش پذیرفته شد. پاره ای از شخصیت های نامدار انگلیسی نیز توصیه نامه ای به نام او نوشتند و میرزا را به صاحبمنصبان انگلیسی در بمبئی معرفی کردند تا در راه بازگشت به ایران از هندوستان نیز دیداری کند.^{۵۸} او همسر انگلیسی و پسرش را نیز با خود به ایران برد.^{۵۹}

میرزا محمد ابراهیم در پایتخت قاجار

میرزا ابراهیم در پی ورود به تهران خود را با انتظارات و خواست های متضاد ایرانیان و انگلیسیان روبرو دید. خاندان سلطنتی قاجار از او آموزش زبان انگلیسی را می طلبیدند و از چند و چون دانش غربی و رموز سیاست پیشگی انگلیسیان و طرح های ایشان می پرسیدند. محمد شاه قاجار بارها اعتماد خویش به میرزا ابراهیم را آشکار ساخت و به سال ۱۸۴۶ او را به سمت معلم خانگی ولیعهد، ناصرالدین میرزا، برگزید تا میرزا ابراهیم شاهزاده‌ی قاجار را با بینش و بصیرتی که از تجربه‌ی زندگی در جامعه‌ی انگلیسی بدست آورده بود آشنا سازد.^{۱۰} میرزا ابراهیم همچنین به کار نظارت بر سفره‌ی محمد شاه گمارده شد و این کار را تا واپسین روزهای زندگی پادشاه ادامه داد. هنگامی که ناصرالدین شاه در سال ۱۸۴۸ بر تخت شاهی تکیه زد به تأسیس دارالفنون به سبک مدارس اروپائیی دست زد.^{۱۱} در همین دوران انگلیسیان نیز از میرزا ابراهیم انتظار وفاداری داشتند و نشان آن را نیز بازگویی و انتقال اخبار سرتی از درون دربار قاجار می شمردند. سفیر دولت بریتانیا، شیل (Justin Sheil) برآن بود که:

من خود در برگزیده شدن میرزا ابراهیم به سمت مربی شاهزاده ایران نقشی اساسی ایفا کرده‌ام، به آن امید که او ولیعهد قاجار را با پاره‌هائی از دانش اروپائیان آشنا سازد و افزون برآن، با نقل اخباری که او به عنوان یکی از نزدیک ترین مقربان ولیعهد کشور برآنها دسترسی داشت مرا نیز در کار خویش یاری رساند.^{۱۲}

چنان که پیداست انگلیسیان هم مستمری بازنشستگی میرزا را می پرداختند و هم حمایت دیپلماتیک خود را از او دریغ نمی کردند. میرزا ابراهیم، اما، نمی توانست انتظارات و خواست های هیچیک از این دو حامی را به تمامی برآورده سازد. به نظر می رسد که او هیچ خبر سرتی ای از درون دربار ایران را برای انگلیسیان فاش نکرد و در نتیجه خشم و شکوهی آنان را برانگیخت. خاندان سلطنتی قاجار نیز، از دیگر سو، از پرداخت دستمزد به وی سرپاز زدند و به این شیوه ناخرسندی و یا تردید خویش را در باره میزان وفاداری میرزا آشکار ساختند. هنگامی که میرزا ابراهیم از سفیر انگلستان یاری خواست تا در دریافت طلبش از دربار از او پشتیبانی کند، خودداری سفیر از دخالت در این کار مجازاتی بود برای مردی که «هیچگاه بی ارزش ترین خبری نیز برای ما نیاورده و هیچ خدمت دیگری نیز به انگلستان نکرده است.» انگلیسی ها از این نکته نیز

خشمگین بودند که میرزا ابراهیم «با همه تفرعن بی حد و منش و رفتار نسنجیده اش» خود را در شأن و مرتبه‌ی اجتماعی با انگلیسیان برابر می‌داند. با این همه شرکت هند شرقی به پرداخت دستمزد بازنشستگی میرزا تا سال مرگش (۱۸۵۷) ادامه داد و از آن پس نیز به سبب پاره‌ای موانع اداری به پرداخت سالانه یکصد پاند به بیوه‌ی وی بسنده کرد.^{۱۳} چنان که از گزارش‌ها بر می‌آید، پسر میرزا ابراهیم، به نام جان، در سال ۱۸۵۴ با سمت منشی رتبه دوم در جمع کارمندان دولت انگلستان در ایران به کار گمارده شد.^{۱۴}

نتیجه سخن

سرگذشت اشتغال و زندگی استادان آسیائی زبان‌های شرقی بازنمای نقش پیچیده‌ای است که آنها در نظام انگلیسی آموزش زبان فارسی ایفا کرده‌اند، نظامی که خود در سایه‌ی تأثیر روز افزون اندیشه‌ی شرق شناختی و روحیه‌ی انگلیسی‌محوری بنا شده و بالیده بود. این استادان از یکسو در جمع دانشگاهیان و جامعه‌ی انگلیسی بهره‌ور از مرجعیت علمی بودند و در مقام استادی و پسان کارشناسان زبان و ادب فارسی، تازی و یا هندوستانی به آموزش پاره‌هائی از فرهنگ آسیائی خویش می‌پرداختند. اینان همچنین کتاب‌هائی در باره‌ی مقولات شرقی نوشتند یا ترجمه کردند و دستور این زبان‌ها را همراه با کتاب‌های درسی در دسترس اروپائیان نهادند. برخلاف منشیان کارمند در هندوستان، سمت این استادان در نهادهای آموزشی انگلیس آنان را فراتر از دانشجویان انگلیسی‌شان می‌نشانند و به ایشان مقام و مسئولیت آموزشی همسان با دیگر استادان انگلیسی‌نسب می‌بخشید. در رویارویی با این استادان، بسیاری از دانشجویان انگلیسی به نخستین آگاهی‌ها و برداشت‌های خود از آسیا و آسیائیان دست یافتند. این که چهار تن از این استادان توانسته بودند همسران یا معشوقه‌های اروپائی برگزینند نیز نشان از این واقعیت داشت که ارج علمی و اعتبار حرفه‌ای آنان در جامعه‌ی آن روز انگلستان مهم‌تر از نژاد و تبارشان شمرده می‌شد. در آن روزگار موقعیت اجتماعی و کاری در انگلستان با آنچه در هندوستان می‌گذشت تفاوت بسیار داشت. مرتبه‌ی معلمان زبان فارسی در هندوستان از حد مقام خدمتکاران در نمی‌گذشت. کارگزاران دولت استعماری در هندوستان معلم هندی را از هویت آموزشی و مقام اجتماعی در خورش محروم ساخته بودند و با توسل به انواع سدها و موانع نژادی مردان هندی را از هر نوع ارتباط اجتماعی و جنسی با زنان اروپائی باز می‌داشتند.^{۱۵} از همین رو، برداشت

دانشجویان از استادان آسیائی خویش در انگلستان بهیچ روی با داوری استعمارزده کارگزاران انگلیس در باره مردم هند همخوان نبود. با این همه، هردو دانشکده استادان آسیائی خود را زیر نظر و سرپرستی مقامات اداری انگلیسی قرار دادند. سرپرستان «شرق شناس» این دو دانشکده پس از آن که از دانش و کاردانی این استادان آسیائی بهره بردند به تدریج توانائی آنان را در کار آموزش زبان فارسی خوار شمردند و سرانجام آموزش فارسی در هندوستان را به عنوان ابزاری در پیشبرد مقاصد امپریالیستی خود به کار بردند.

افزون براین، باگرایش دولت بریتانیا به سوی سیاست های انگلیسی زده، اهمیت و ارزش فارسی و دیگر زبان های آسیائی از نظر دانشجویان و نهادهای آموزشی انگلیسی فروافتاد. جامعه ی انگلیسی انتظار داشت که استادان آسیائی آئین مسیحیت انگلیسی را برگزینند، همچون انگلیسیان لباس برتن کنند، غذا خورند، سخن گویند و شیوه های اروپائی آموزش و پرورش را به کار برند. در این میان، به نظر می رسد که تنها میرزا محمد ابراهیم استاد ایرانی ای که خود را انگلیسی صفت ساخت توانست جایگاه درخوری در جامعه ی انگلیسی یابد و با سربلندی به دوره ی بازنشستگی پای نهد. استخدام او وسیله ای شد که آموختن فارسی و پی بردن به ظرائف و پیچیدگی های آنرا برای انگلیسیان میسر سازد و در عین حال آنان را از گزینش آموزگاران هندی زبان فارسی بی نیاز کند. به دیگر سخن، می توان گفت که سرگذشت اشتغال این استادان آسیائی معرّف شیوه های رفتاری است که دولت انگلیس در بستر سیاست های استعماری خود در زمینه آموزش زبان فارسی به کار می برد.

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Muzaffar Alam, "The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics," *Modern Asian Studies*, 32, no. 2 (May 1998), pp. 317-349.

۲. ن. ک. به:

Francis Robinson, *The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*, London, C. Hurst, 2001; 'Abdulhaq, *Marhum Dibli Kalij*, Dihli, Anjuman Taraqqi-yi Urdu, Hind, 1945; and Gail Minault, "Qiran al-Sa'adain: The Dialogue between Eastern and Western Learning at the Delhi College," in *Perspectives of Mutual Encounters in South Asian History, 1760-1860*, ed., Jamal Malik, Leiden, Brill, 2000, pp. 260-77.

۳. ن. ک. به:

Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 18.

۴. ن. ک. به:

Lynn Zastoupil and Martin Moir, eds., *The Great Indian Education Debate*, London, Curzon, 1999; and Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest*, New York, Columbia University Press, 1989.

۵. برای آگاهی از نوشته های اخیر درباره چگونگی «بازسازی» هندوستان در بستر

فرهنگ انگلیسی ن. ک. به:

Nicholas B. Dirks, *Castes of Mina*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Ronald B. Inden, *Imagining India*, Bloomington, Indiana University Press, 2001; Martin Daunt and Rick Halpern, eds., *Empire and Other: British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*, London, University College, London Press, 1999; John M. Mackenzie, "Empire and Metropolitan Cultures," in *Oxford History of the British Empire*, vol. 3, *The Nineteenth Century*, ed. Andrew Porter, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 270-293; D. A. Washbrook, "Orientals and Occidents: Colonial Discourse: Theory and the Historiography of the British Empire," in *Oxford History of the British Empire*, vol. 5, *Historiography*, ed. Robin W. Winks, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 596-611; Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993; and Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

۶. ن. ک. به:

Mohammad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, New York, Palgrave, 2001; Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, Costa Mesa, Calif., Mazda Publishers, 2001; Gulfishan Khan, *Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century*, Karachi, Oxford University Press, 1998; Partha Chatterjee, "Five Hundred Years of Fear and Love," *Economic and Political Weekly*, 33, 22 (May 30-June 5, 1998), pp. 1330-36; Kumkum Chatterjee, "History as Self-Representation," and Michael H. Fisher, "Representations of India, The English East India Company, and Self," *Modern Asian Studies*, 32, no. 4 (1998), pp. 891-948; and Juan R. I. Cole, "Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West," *Iranian Studies*, 25, no. 3-4 (1992), pp. 3-16.

۷. برای آگاهی از نقدهای مکرر بر کارشناسان خودآموخته انگلیسی که به تدریس

فارسی در بریتانیا می پرداخته اند ن. ک. به: گزارش های میرزا اعتصام الدین و میرزا

ابوطالب خان: میرزا اعتصام الدین، «شگرف نامه‌ی ولایت»، OR200، کتابخانه‌لندن. این نوشته ابتدا به زبان بنگالی و از آن به انگلیسی ترجمه شده است.

Mirza Abutalib Khan, "Masir Talibi fi Bilad Afranji," MS add. pp. 8145-47, BL.

این کتاب پیش از این نیز بدست حسین خدیو جم تصحیح شده و انتشار یافته بود: مسیر طالبی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۹۸۳. برای ترجمه و تصحیح بسیار منقح ن. ک. به:

Abutalib Khan, *Travels of Mirza Abu Talib Khan in Asia, Africa, and Europe*, tr., Charles Stewart, 2 vols., London, Longman, Hurst, Rees and Orme, 1810.

۸. ن. ک. به: *Public Advertiser*, 5 November 1777 و نیز به:

Rozina Visram, *Ayabs, Lascars, and Princes*, London, Pluto, 1986, p. 63 and *Asians in Britain: 400 years of History*, London, Pluto, 2002.

۹. ن. ک. به: ابو طالب، مسیر طالبی، صص. ۱۰۷-۱۰۸.

۱۰. دیگر مراکز ایالت‌ها نیز نهادهای مشابهی را بنا نهادند. برای نمونه بسال ۱۸۱۲ شرکت هند شرقی دانشکده قلعه سنت جورج را در دو رشته‌ی زبان و حقوق برای کارآموزان انگلیسی ایالت مَدْرَس تأسیس کرد.

۱۱. ن. ک. به:

Sisir Kumar Das, *Sahibs and Munshis*, Calcutta, Orion, 1978, p. 108; David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1969.

۱۲. ن. ک. به: Report Plan for the College, 26 October 1804, J/2/1, BL

۱۳. ن. ک. به:

Jonathan Scott, *Observations on the Oriental Department of the Hon. Company's East India College, at Hertford*, Hertford, the author, 1806.

۱۴. ن. ک. به: همان، ص ۱۰.

۱۵. ن. ک. به:

Munshi Ghulam Hyder, letter of 15 August 1806, J/1/21, ff. pp. 456-57, BL.

۱۶. ن. ک. به:

Thomas Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press, 1997.

۱۷. ن. ک. به: Order, 1 October 1806, J/2/1, BL

۱۸. ن. ک. به: Public letter to Bengal, 31 May 1806, F/4/212/4732, BL

۱۹. ن. ک. به:

Captain Baillie, 19 December 1806, and Letter to the Agent at Bundelcund, 1 January 1807, Bengal Political Consultation, 1 January 1807. nos. 99-100; Extract of Political Letter from Bengal 26 February 1807. F/4/212/4732, BL.

۲۰. ن. ک. به:

Memorandum on the present state of the Oriental Department at the College, Extract Public Letter to Bengal 7 September 1808, J/1/35, f. p. 267, BL.

۲۱. ن. ک. به:

Mirza Khalil to Court, 20 October 1819, J/1//38 ff., pp. 271-2, BL.

۲۲. ن. ک. به:

Committee of College, 15 February 1814, J/2/2, ff. p. 127, BL.

۲۳. ن. ک. به:

Sir George Read to James Cobb, 8 August 1814, J/1/29, ff. pp. 478-82; Letter of Charles Steward and A. Hamilton 26 November 1813, J/1/27, ff. pp. 376-8; Parliamentary Papers (Sessions) Lords, 1852-53 (41) 30, 5738.

۲۴. ن. ک. به: Stewart to Taylor, 7 April 1816, J/1/31, f. p. 213, BL.

۲۵. یک مرد انگلیسی در دادگاه به جرم مضروب کردن یکی از منشیان محکوم و زندانی شد. ن. ک. به:

G. E. Schofield, "The Foundation and Establishment of the East India College, Hertford, 1805-17," (Master's Thesis, University of London Institute of Education, 1985), p. 71.

۲۶. ن. ک. به:

Minutes of the Court of Directors, 13 September 1809, B/149; Log of Dorsetshire, L/MAR/B/13, BL.

۲۷. ن. ک. به:

Scott, Observations, ii, 7. Memorial of Meer Hasan Ali, J/1/27, ff. pp. 218-19, BL.

۲۸. برای نمونه ن. ک. به:

Committee of the College, Minutes, 24 September 1813, L/MIL/1/10, no. 146, BL.

۲۹. ن. ک. به سند ازدواج غلام حیدر:

Saint Bishop's Church, 25 January 1810, Bishopsgate, London, Guildhall Library, London.

۳۰. ن. ک. به:

Letter of Charles Stewart and A. Hamilton, November 1813, J/1/27, ff. 374-76, BL.

۳۱. ن. ک. به: Committee of the College, Minutes, J/1/35, ff. 273-76, BL

۳۲. او و همسر انگلیسی اش در حدود دوازده سال پس از این در لکنهو در شمال هندوستان بسر بردند. میرحسنعلی پس از آن در خدمت شرکت هند شرقی به کاری در کانوج (Kanauj) گمارده شد. همسر انگلیسی اش که از او جدا شده بود به انگلستان بازگشت و در آنجا کتابی با عنوان زیر در شرح زندگی خویش بسان زنی مسیحی در جمع خاندان هندی مسلمان نگاشت: Observations on the Massulnans of India, London, Parbury, Allen, 1832.

میرحسنعلی نیز با زنی از طبقه‌ی خویش ازدواج کرد و فرزندانش به کارمندی شرکت هند شرقی رفتند.

۳۳. ن. ک. به:

Dr. Andrew to College Committee, 12 December 1816, L/MIL/1/11, no. 26A, BL.

۳۴. ن. ک. به: Wilkins, Report on the Oriental Department, J/1/19, ff. pp 464-5, BL.

۳۵. حتی وایبارت (H. M. Vibart) انگلیسی پرست درباره‌ی چارلز بولز (Charles Bowles) استادیار و سپس استادی که به مدت سی سال، تا ۱۸۵۹، از ادیسکم مستمری دریافت می‌کرد و تنها به سبب رابطه‌ی خویشاوندی به چنین مقامی رسیده بود می‌نویسد: «هنگامی که بولز با عنوان استادیار در جمع استادان ادیسکم جاگرفت بیش از نوزده سال نداشت و از بسیاری کارآموزان خویش جوانتر بود. او هیچگاه پای به هندوستان نگذاشته بود و حتی در تلفظ واژگان زبانی که درس می‌گفت مشکل داشت:

Colonel H. M. Vibert, *Addis Combe: Its Heroes and Men of Note*, Westminster, Archibald Constable, 1894, pp. 71ff, 216-218.

۳۶. ن. ک. به:

Letter from Andrew, enclosing one from Shakesear, 25 April 1821, L/MIL/1/12, no. 40, 25, BL.

۳۷. ن. ک. به:

Peter van der Veer, *Imperial Encounters*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Susan Bayly, "Race in Britain and India," in *Nation and Religion*, eds., Peter van der Veer and Harmut Lehmann, Princeton, Princeton University Press, 1999; Tony Ballantyne, *Orientalism and Race*, Houndmills, Palgrave, 2002; Mark Harrison, *Climates and Constitutions*, New Delhi, Oxford University Press, 1999; Peter Robb, ed., *Concept of Race in South Asia*, New York, Oxford University Press, 1995.

۳۸. ن. ک. به:

Memorandum of N. B. Edmonstone and J. Baillie to College Committee, received 19 July 1826, J/2/5, ff. 279-85, BL.

۳۹. ن. ک. به: همان.

۴۰. ن. ک. به: *Hertford Mercury*, 7 November 1857

۴۱. ن. ک. به: Gore Ousely to Committee 26 May 1826, J/2/5, f 254, BL

۴۲. ن. ک. به:

Memorandum of N. B. Edmonstone and J. Baillie to College Committee, received 19 July 1836, J/2/5, ff. pp. 279-85, BL.

۴۳. ن. ک. به:

Edmonstone and Baillie, Memorandum, ff. 279-85 and Reports of Committee of College

1826, J/2/5, ff. 279-85, BL.

Minutes of Court, 2 August 1826 and 1 August 1827, B/180, BL. ۴۴ ن. ک. به:

Hertford Mercury, 7 November 1857. ۴۵ ن. ک. به:

۴۶ ن. ک. به:

Sir M. Monier-Williams, "Reminiscences," in *Memorials of Old Hailey-bury*, Frederick Charles Danvers, et al., Westminster, A. Constable and Company, 1894, pp. 73-74.

۴۷ ن. ک. به:

James Michael, *Persian Fables from the Aswari Soohayly of Hussein Vaiz Kashit*, London, the author, 1827.

۴۸ ن. ک. به:

Meerza Mohammad Ibraheem, *A Grammar of the Persian Language*. To which are subjoined, Several Dialogues; with a Alphabetical List of the English and Persian Terms of Grammar; and an Appendix, on the Use of Arabic Words, London Wm. H. Allen, 1841; *Gramatik der Lebenden Persische Sprache nach Mirza Mohammed Ibrahims Grammar of the Persian Language*, tr. H. L. Fleischer, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875.

۴۹ ن. ک. به:

Minutes of Court, 14 November 1838, 21 November 1838, B/198, BL

۵۰ ن. ک. به: کریم خان، *سپهنامه*، لاهور، مجلس اشاعة مخطوطات، اداره ادب و تنقید،

۱۹۸۲، ص ۲۰۱؛ همچنین ن. ک. به:

James Billie Fraser, *Narrative of the Residence of the Persian Princes* in London, in 1835 and 1836, 2 vols., London, Richard Bentley, 1838, vol. 1, pp. 93ff, 109, 155, 172 and 303-4; Mahomed Ibraheem Letter, 23 April 1841, BL; Dyce Sombre to Solaoli, 2 June 1839, Dyce Sombre against Troup, Solaroli and Prinsep and the Hon. East India Company in the Goods of David Octerlony Dyce Sombre, Esq., Deceased, in the Prerogative Court of Canterbury, London, Henry Hansard, n.d., p. 867.

Mirza Ibrahim, *Grammar*, Preface, pp. i-ii. ۵۱ ن. ک. به:

۵۲ ن. ک. به: همانجا.

Hertford Mercury, 7 November 1857. ۵۳ ن. ک. به:

۵۴ ن. ک. به:

Mirza Ibrahim Memorial, J/2/7, fols 226-31; Memorandum of N. B. Edmonstone and J. Baillie to College Committee, 31 July 1826, J/2/5, fol. 286-09, BL.

Pigot's Directory Hertfordshire for 1839, 1840 *Hertford Mercur* ۵۵ ن. ک. به:

Danvers, *Memorials*, pp. 186-88. ۵۶ ن. ک. به:

۵۷. ن. ک. به: *Hertford Mercury*, 7 November 1857
۵۸. برای نمونه ن. ک. به: معرفی نامه وی نوشته مونت استوارت الیفینستون (Mountstuart Elphinstone)، فرماندار پیشین بمبئی، F 88/126.
۵۹. گویا ازدواج با این زن آلمانی تبار در دورانی که میرزا ابراهیم به یک استراحتگاه در آلمان سفر کرده بود رخ داده باشد. ن. ک. به:
- Court Minutes, 5 July 1843, 12 July 1843, 13 September 1843, B/206, ff. 294, 328, 552; Court Minutes, 7 August 1844, B/208, ff. 472-73; Officiating Secretary to H. U. Addington, approved 7 August 1844, Finance and Home Papers, Z/L/F/2/13, BL.
۶۰. ن. ک. به:
- H. Hale Bellot, *University College London, 1826-1926*, London, University of London Press, 1929, Chart 2; Visram, Ayabs, p. 63; Rakhil Das Halder, *English Diary of an Indian Student, 1861-62*, Dacca, Asutosh Library, 1903, p. 32; Syed Ameer Ali, *Memoirs and Writings of Syed Ameer Ali Sasti*, ed. Syed Razi, Lahore, Peoples's Publishing House, 1968, pp. 118-119.
۶۱. ن. ک. به: Monica Ringer, *Education*. . . , pp. 67 ff.
۶۲. ن. ک. به:
- Memorandum of Justin Sheil, 12 April 1848, FO 60/139, Public Record Office, Britain.
۶۳. ن. ک. به:
- Letter from Sir G. Clerk, 19 September 1857: Forwarding dispatch from H. M. Minister in Persia and reply, 30 September 1857, B/234, ff., 2004-05, 2191-92, 1003-4; Report of Finance and Home Committee, 6 April 1858 and Resolution 14 April 1858, B.235, ff. 1642-43, 1723, BL.
۶۴. ن. ک. به:
- Denis Wright, *The Persians amongst the English*, London, I. B. Tauris, 1985, p. 92, note 81.
۶۵. ن. ک. به:
- Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهاننداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل اچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

گزیده

احمد اشرف

محمد محمدی ملایری

تاریخ و فرهنگ ایران؛ دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

تهران، انتشارات توس

جلد ۵

آثار حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، که برای نخستین بار تاریخ ایران باستان را از دیدگاه تاریخ نویسی نوین و در ورای اسطوره ها بررسی کرده بود، خودآگاهی تاریخی تازه ای در خاطرهٔ ملی ایرانیان پدید آورد. اما، تصوّر شایع در اوان دوران پهلوی این بود که بین دوران باستان و دوران اسلامی نوعی گسستگی تاریخی و فرهنگی رخ داده بوده است. براساس این تصوّر گویا تمدن اسلامی در ایران تمدنی نوپا بوده که با دین و دولت و جامعه و زبانی تازه پدید آمده و شکوفا شده است. اما، از دههٔ سوّم عصر پهلوی شماری از استادان دانشگاه تهران فکر تداوم فرهنگی بین دوران پیش و پس از اسلام را دنبال کردند و تأثیر آداب و رسوم و ارزش های فرهنگی ایران باستان را در شکل گیری تمدن تازهٔ اسلامی، هم در ایران و هم در جهان اسلام، نشان دادند. در اثبات این تداوم تاریخی، ابراهیم پورداود به شرح تأثیر آئین زرتشتی در فرهنگ ایران اسلامی، محمد محمدی ملایری به بررسی حضور پربرابر فرهنگ ایرانی در نواحی مرکزی امپراطوری نوپای اسلام و محمد معین به توضیح نموده های آئین مزدائی در عرفان و ادب ایرانی پرداختند.

محمدی، که بر ادب و تاریخ ادبیات فارسی و عربی تسلط داشت، پژوهش بنیادی خویش را که از اوان دهه ۱۳۲۰ بدان پرداخت و نخست در *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی* منتشر کرد، در دهه‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۷۰ ادامه و گسترش داد و سرانجام حاصل آن را در پنج جلد با عنوان *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقالی از عصر ساسانی به عصر اسلامی* به چاپ رساند. هدف اصلی او در این پژوهش نه تنها اثبات تداوم فرهنگ و تمدن پیش از عرب ایران بلکه تشریح تلاش مورخان و نویسندگان عرب برای خوار داشتن و ناچیز جلوه دادن این فرهنگ از راه تعریف نام‌های خانوادگی و جغرافیائی ایران و مهم‌تر از همه با توسل به تحریف تاریخ اجتماعی و سیاسی ایرانیان بود. به اعتقاد محمدی تعریف را باید ابزاری برای پرده پوشی بر ژرفا و گستره نقش ایران در پیدایش و نضج تمدن اسلامی شمرد. افزون بر این، گرچه در باور او در میان اعراب تعریف واژه‌های وام گرفته (دخیل) مرسوم بود، شیوه‌هائی که برای تعریف نام خانوادگی ایرانیان و نام‌های جغرافیائی ایران به کار برده شد همراه با روش ناهنجار مورخان عرب در ثبت و ضبط رویدادهای تاریخی ایران به نوشته‌های تاریخی تحریف آمیز و تعصب آلوده این دوران انجامید.

با تعریف نام خانوادگی بسیاری از ایرانیان، که در دوران نخست اسلام ناچار به پذیرفتن حمایت و ولایت بزرگان قبائل عرب می شدند و به عنوان مولی هویت و شخصیت حقوقی وابسته ای می یافتند، از نام و احوال راستین بسیاری از بزرگان ایران در تاریخ این دوره ایران نشانی برجای نماند. به عنوان نمونه ای از این گونه تعریف، محمدی از حسن بصری، از پیشروان پرآوازه علم کلام، یاد می کند که نام عربی اش تبار ایرانی او را پنهان می داشت. محمدی، در جلدهای دوم و سوم *تاریخ و فرهنگ ایران*، یافته‌های کلیدی پژوهش پنجاه ساله خویش را با عنوان «دل ایرانشهر» - ایالت مرکزی امپراطوری اسلامی که شامل عراق کنونی است. به تفصیل بیان کرده است. وی تعریف نام‌های اصلی شمار بسیاری از شهرها، نواحی، راه‌ها و رودهای ایالت مرکزی ایران را نیز به تفصیل برمی رسد اما معتقد است که مؤثرترین نوع تعریف را باید حذف عمدی یا تحریف رویدادهای عمده تاریخی دوران انتقال دانست.

با عنایت به چنین تغییر هویت‌ها و تحریف‌هائی، محمدی برای آگاهی بر کیفیت حضور و نقش ایران در تکوین تمدن اسلامی به بررسی دقیق بسیاری از منابع منتشر شده یا انتشار نیافته فارسی و عربی درباره دوره نخستین تاریخ ایران پس از اسلام پرداخته است. وی در اثر راهگشای خود تأثیر نظام

دیوانسالاری ساسانیان بر دستگاه های حکومتی امپراطوری اسلامی را که به یاری دهقانان و دبیران رخ داد برمی شمرَد و به شرح اهمیت ترجمه آثار فارسی به عربی- به ویژه در زمینه اخلاق، فلسفه، علوم و پزشکی- در بالندگی تمدن اسلامی می پردازد و در بخش های پایانی همین اثر نیز در باب تأثیر ادب فارسی بر زبان و ادب عربی سخن می گوید.

آنچه از دو جلد اول و دوم کتاب *تاریخ و فرهنگ ایران: دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، در زیر آمده شامل بخشی از عمده ترین یافته های محمدی در باره تداوم ارزش های فرهنگی و ساختارها و نهادهای اداری دوران ساسانی پس از حمله اعراب و نیز در باب مقوله تعریب و چگونگی و انواع تحریف در تاریخ نگاری آن دوران است.

دوران انتقال و پژوهشگران

تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال (نه دوران انقطاع) همچنان سرزنده و پویا به سیر طبیعی خود ادامه داده و آثار بسیار ارزنده ای هم از خود به یادگار گذاشته، و اگر ناشناس مانده و امروز برای باز شناختن آن باید کار و کوششی مضاعف به کار برد این نه به سبب قطع و فصلی بوده که در مسیر تاریخی آن روی داده بلکه بدان سبب بوده است که آثار فرهنگ و تمدن ایران در این دوران به صورت های مختلف به زبان عربی انتقال یافته و به تدریج به خورد زبان عربی رفته و به مرور ایام پرده هائی ضخیم از تعریب و تیرگی های دیگر آن را فراگرفته و رفته رفته آن را چنان در خود پوشیده و پنهان ساخته که وقتی امروز از تاریخ پیش از اسلام ایران و تاریخ اسلامی آن یاد می شود گوئی از دوران هائی سخن می رود از هم گسسته و بی پیوند که دیواری آن دو را از هم جدا ساخته، آنچه در آن سوی دیوار بوده نابود و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است نوظهور و نویافته است، و این... پنداری است نادرست و دور از واقع... (جلد دوم، بخش اول، ص ۵)

مراد از انتقال در اینجا انتقال قدرت سیاسی و نظامی دولت ساسانی به دولت خلفا نیست که در مدتی کوتاه صورت گرفته، بلکه انتقال تمدن و فرهنگ ملت ایران است از عصری با ویژگی های خاص خود به عصر دیگری که در آن در اثر برخورد با عوامل دیگر، و در مسیر تحوّل تدریجی و تاریخی خود، ویژگی های

دیگری هم یافته و به مقتضای اوضاع و احوالی که برآن گذشته به شکلی دیگر و یا به زبانی دیگر هم درآمده، و به همین سبب بسیاری از بخش‌های مهم و اساسی آن را پرده‌های ابهام ناشی از تعریب پوشانده، و بخش‌های دیگری از آن هم در تاریکی‌های تاریخ باقی مانده.

معمولاً وقتی در تاریخ ایران از دوره پیش از اسلام و دوران اسلامی آن یاد می‌شود گوئی از دوران هائی سخن می‌رود از هم گسسته و بی پیوند که دیواری آن دو را از هم جدا ساخته؛ آنچه درآن سوی دیوار بوده نابود و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است نوظهور و نویافته است. این پنداری است نادرست و با واقعیات تاریخی ناسازگار. این از نوشته‌های بر می‌آید که تنها به یک سوی از تاریخ چشم گشوده و بر سوی دیگر آن چشم بسته اند، زوال قدرت ساسانیان را نباید با زوال ملت ایران، به عنوان ملتی کهن و قائم به فرهنگ و تمدن خویش، اشتباه کرد. بافت اجتماعی و فرهنگی مردم ایران بر پایه‌های استوار بوده که از درون خود آن مردم و ویژگی‌های طبیعی و موقع جغرافیائی سرزمینی که درآن می‌زیسته اند و از تاریخ کهن ایشان مایه می‌گرفته و ریشه‌های پیوند همه ساکنان پراکنده این سرزمین گسترده هم همواره درخصایل ملی و ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی آنها نهفته بوده است. بی‌گفتگو است که در دوره‌های که این مردم از درون خود و برخاسته از فرهنگ خویش مردانی آگاه و توانا یافته و دولت‌های جامع و فراگیر پی افکنده اند خصایل ملی و فرهنگی ایشان هم جلوه و جلانی روشن تر و گسترشی بیشتر داشته، ولی چنان نبوده که در غیبت چنان دولت‌ها و چنان دولتمردانی فرهنگ و تمدن ایشان هم از پویش و تحرک بازمانده و سیر تاریخی آن متوقف گردد.

تاریخ کهن این سرزمین از دوره‌های نامساعدی که پیش از این دوران مورد گفتگو براین مرز و بوم گذشته یادگارهای برجسته‌ای از کارائی نیروهای درونی جامعه ایرانی درخود نهفته دارد. در این دوران هم. . . جامعه ایرانی همان جامعه کهنسالی بود که همه آن نیروها را در خود ذخیره داشت، و اگر قدرت سیاسی خود را از دست داده بود نیروهای درونی و جاذبه‌های فرهنگ و تمدن آن پابرجا بود. تمدن و فرهنگی که جامعه اسلامی هم که ایرانیان خود یکی از ارکان مهم آن شده بودند بدان نیاز فراوان داشت، و برای راه بردن دولت نوپای خود نه از دست آوردهای دولت‌های گذشته این سرزمین بی‌نیاز می‌توانست بود و نه از تجارب مردم کارآزموده آن چشم‌پوشی می‌توانست کرد.

هنگامی که اعراب مسلمان برمدائن پایتخت دولت ساسانی دست یافتند و بر

همهٔ عراق که در آن هنگام استان مرکزی ایران بود و دل ایرانشهر خوانده می شد مسلط شدند و دیوان خراج و مجموعهٔ نظام مالی ایران را در اختیار گرفتند خود را با سازمانی منظم و تا حدی پیچیده روبرو یافتند که تصرف در آن را نه در حد توانائی خویش دیدند و نه به مصلحت خود یافتند. بدین سبب نه تنها در آن نظام تغییری ندادند بلکه به حکم ضرورت برخی از روش های خود را هم که تا آن هنگام بدان عمل می کردند و اکنون با این نظام نمی خواند در آنجا تغییر دادند. یکی از آنها تقسیم اراضی مفتوحه بود بین فاتحان که چون با مشکلات فراوان روبرو می شد عمر دستور داد از تقسیم آنها صرف نظر شود و زمین ها همچنان در اختیار صاحبان آنها باقی ماند و از آنها خراج سالیانه بستانند. برای خراج آنجا هم عمر همان نهادهائی را پذیرفت که خسرو انوشیروان نهاده بود. و از نخستین کارهای سعد، فاتح قادسیه، هم این را نوشته اند که وی دهقانان منطقه یعنی همانها را که در نظام دیوانی ایران جمع خراج را از قلمرو خود برعهده می داشتند، گرد آورد و آنها را نسبت به خراج ابوابجمعی خودشان متعهد ساخت، یعنی به آنها گفت همچنان به کار خود ادامه دهند و از آن پس به جای نظام قدیم خود را در برابر نظام جدید متعهد شناسند. و بدین سان نظام مالی و دیوانی ایران بی آنکه در اساس آن خللی وارد آید به دولت نوپای اسلام انتقال یافت. . . . (جلد اول، صص ۶-۹)

بقاء دیوان خراج در دولت خلفا بهمان صورت که بود باعث گردید که بسیاری از مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی هم که بدان وابسته بودند همچنان دست نخورده به دستگاه خلافت راه یابند و در همانجا هم به سیر تاریخی خود ادامه دهند. یکی از آنها که باید آن را اساسی ترین نمایندهٔ فرهنگ ایران در همهٔ دوره ها خواند زبان فارسی بود که همچنان، در دیوان هائی که پس از آن در قلمرو دولت ساسانی بودند و اکنون در قلمرو دولت خلفا قرار گرفته بودند، به کار می رفت. و همهٔ کسانی هم که پیش از این دوران امور دیوان ها را در دست داشتند، و اکنون هم به کار خود ادامه می دادند، از اصناف مختلف دبیران ایرانی بودند و زبان آنها هم فارسی بود و کاربرد زبان فارسی تا دههٔ هشتم هجری که دیوان عراق از فارسی به عربی برگردانده شد، همچنان در آن دیوان ادامه داشت و در دیوان های دیگر تا مدت ها پس از آن تاریخ.

دیگر از امور وابسته به نظام دیوانی و دستگاه مالی ایران، که همچنان تا مدت ها در دوران اسلامی هم ادامه یافت، پول رایج و سکه های ساسانی بود که در همهٔ مناطقی که در دوران سابق رواج داشت در این دوران هم در گردش بود. هرچند

پیش از خلافت عبدالملک بن مروان در شام و ولایت حجاج بن یوسف در عراق در جاهای مختلف بر اساس همان سکه های ساسانی، سکه های دیگری ضرب می شد ولی در این دوران بود که با آماده ساختن وسایل و ابزار لازم ضرب سکه های عربی اسلامی صورت عمل به خود گرفت و این مقارن بود با همان دورانی که دیوان های رومی و فارسی هم در شام و عراق به زبان عربی برگردانده می شدند، و از این تاریخ به بعد هرچند ضرب سکه های قدیم تجدید نمی شد، ولی آنها هم یک باره از گردش خارج نشدند.

دیگر گاهشماری ایرانی بود که همچنان دست نخورده به عصر اسلامی انتقال یافت، از آن رو که ملاک عمل در دیوان خراج همان گاهشماری بود و جایگزینی هم نداشت، زیرا گاهشماری عربی قمری بود و در دیوان خراج که مهمترین منابع مالی آن مالیات های کشاورزی و گردش کار در آن براساس سال شمسی بود، کاربردی نداشت. و به همین سبب گاهشماری ایرانی در جهان اسلام به عنوان سال خراجی شناخته شد و گذشته از خراج در زمینه های دیگری هم، مانند نجوم و ریاضیات و دیگر اموری که با سال قمری ارتباطی نمی یافت، کاربردی گسترده تر یافت و تا دوران جدید که با آشنائی با جهان غرب تاریخ شمسی بیشتر کشورهای اسلامی سال میلادی مسیحی گردید، اساس سال شمسی رسمی در همه کشورهای اسلامی همان گاهشماری ایرانی بود.

با این گاهشماری بسیاری از سنت های ایرانی هم که با آن ارتباط می یافت در جهان اسلام راه یافت و مهمتر از همه عید نوروز بود که از قدیم در ایران آغاز سال مالی شناخته می شد و در دولت خلفا هم موسم افتتاح سال خراجی بود. و با آنکه در این دوران به سبب اهمال در اجرای کبیسه بدان گونه که در ایران ساسانی معمول بود عید نوروز از محل خود به تدریج تغییر یافته و در غیر موسم طبیعی خود قرار گرفته بود باز همچنان به عنوان افتتاح سال خراجی به کار می رفت تا زمان متوکل خلیفه عباسی که چون تفاوت آن با سال مالی بسیار شده بود، به شرحی که بیرونی نقل کرده، با مشورت مؤیدان و دیگر محاسبان و منجمان و مورخان دوباره به موسم اصلی خود بازگردانده شد. و چون این امر در زمان معتضد به انجام رسید به تاریخ معتضدی معروف گردید. و با این گاهشماری بسیاری از مراسم ایرانی هم که با آن ارتباط داشت، همچون مهرگان و سده و بهمنجته و مانند اینها، به دوران اسلامی راه یافت.

از جمله اموری که از دوران ساسانی به دوران اسلامی انتقال یافت و در دولت خلفا تا چندین قرن همچنان دست نخورده باقی ماند، تقسیمات کشوری

مناطقى بود که نهادهای مالیاتی آنجاها بر پایه همان تقسیمات وضع شده بود. تقسیم سرزمین عراق به دوازده استان و شصت طسوج که صورت تفصیلی آنها در کتاب *المسالك و الممالک* ابن خردادبه و کتاب *الخروج* قدامة بن جعفر آمده و در مآخذ دیگر تاریخی و جغرافیائی هم مانند کتب مسعودی و یاقوت و دیگران از آنها ذکرى رفته، تقسیمات دیوانی این سرزمین در دوران ساسانی بوده که تا این تاریخ یعنی قرن سوم و چهارم هجری زمان تألیف این کتاب ها در دیوان خراج سواد (عراق) همچون پایه و اساس به کار می رفته، و اگر تغییری هم در آنها روی می داده آن هم بر پایه همان تقسیمات صورت می گرفته است.

با مطالعه در آنچه گذشت و به خصوص در مسایلی که مستقیماً به تسلط اعراب بر این سرزمین و سقوط دولت ساسانی باز می گشت به سختی می توان به مواردی برخورد که برخلاف مسیر طبیعی تاریخ جریان یافته باشد چه رسد به اموری خارق العاده که چنان دورانی را در این کشور به وجود آورده باشد که بتوان آن را دوران انقطاع فرهنگی و دوران جهل و بی خبری و نام هائی از این قبیل نامید. ولی با همه این احوال باز برخلاف واقعیت های تاریخی که به برخی از آنها اشاره شد تاریخ ایران و تاریخ ادب و فرهنگ ایران در این دوران چنان در پرده های ابهام و تاریکی های تاریخ باقی مانده که جز دوران انقطاع و بی خبری نامی مناسب تر برای آن نیافته اند.

پاسخ این چرا و چراهای دیگری را که پژوهندگان تاریخ این دوران بدانها برمی خورند باید در عوامل متعددی جستجو کرد که مهمترین و مؤثرترین آنها عامل تعریب است. تعریب یعنی عربی گردانیدن چیزی که در اصل عربی نبوده به گونه ای که از هر لحاظ به عربی درآید و اصل و تبار آن بکلی فراموش گردد. تعریب در کتب لغت عربی در مورد کلماتی که از زبان های دیگر در عربی به کار رفته معروف است، ولی در این جا مراد از تعریب آن نیست. بلکه گونه های دیگری از تعریب است که از راههای دیگر تاریخ و فرهنگ این دوران را تحت تأثیر قرار داده اند.

یکی از این گونه ها تعریب اشخاص است بدین ترتیب که به جای نام اصلی آنها نامی عربی بر آنها نهادند و با نادیده گرفتن اصل و تبار آنها با نسبت ولاء آنها را به فرد یا قبیله ای عربی منسوب سازند و آن را به جای اصل و تبار واقعی آنها به کار برند. بادیه نشینان چون به افراد یا قبائل دیگری غلبه می یافتند هم اموال آنها را به غنیمت می بردند و هم افراد آنها را به اسارت می گرفتند. کسانی که بدین گونه یا بگونه های دیگری به اسارت می افتادند و به

بردگی کشیده می شدند، حتی هنگامی هم که آزادی خود را به هر نحوی به دست می آوردند باز از وابستگی این فرد یا قبیله رها نمی شدند بلکه همچنان با نسب و لاء به آنها وابسته می ماندند و این وابستگی همچنان به اولاد آنها هم سرایت می کرد. این افراد را مولی می خواندند. . . . (جلد اول، صص ۶-۲۰)

دیگر از گونه های تعریب که پرده های دیگری از ابهام بر تاریخ و فرهنگ این دوران افکنده تعریب تاریخ است. مراد از تعریب تاریخ این نیست که کتاب هائی که در قرن های نخستین اسلامی در باره تاریخ آن دوران تألیف شده همه به زبان عربی است. این هم نیست که آن کتاب ها غالباً در سرزمین ایران و به وسیله مؤلفان ایرانی و در دورانی تألیف شده اند که ایرانیان خود از اعضاء برجسته و فعال جامعه اسلامی به شمار می رفته اند. این کتاب ها هم که به مسامحه تاریخ اسلامی خوانده می شوند، می بایستی شامل مطالب بیشتری در باره آنان و سرزمینشان باشند ولی چنین نیستند، بلکه مطالب اصلی آنها چیزهائی است که به قبائل مهاجر عرب و سران و سرداران ایشان و جنگ و جدال بین آنان یا قهر و غلبه آنان بر دیگران ارتباط می یابد.

بلکه مراد از تعریب تاریخ این است که روال کلی حاکم بر این تاریخ ها چنان است که قرائت آنها این توهم را در خواننده پدید می آورد که در آن دوران ها در این سرزمین پهناور نه مردم دیگری که در جنب کوچ نشین های عرب وجودی قابل ذکر داشته باشند وجود می داشته اند، و نه رویداد دیگری جز همان ها که پای آن قبائل یا سرانشان در میان بوده قابل ذکر می بوده، و نه زبان دیگری جز زبان عربی در آن گستره جغرافیائی کاربردی داشته. و خلاصه آنکه در این تاریخ ها همه چیز در همه جا و همه وقت در همان قبائل و سران عرب و تحرکات آنها خلاصه می شده و عناصر و رویدادهای دیگر آن چنان در سایه اینان قرار گرفته اند که گوئی اصلاً قابل توجه نبوده اند.

این امر تا حدی ناشی از آن است که کتب تاریخ عربی مبتنی بر روایات شفاهی و نقل گفته هائی است که در قالب روایات از کسانی که معمولاً راوی شناخته شده اند نقل می شود و به همین سبب تنها منعکس کننده آن مقدار از رویدادها و در بردارنده نام آن عده از افراد یا گروههائی هستند که در دائره دید همان راویان و کانون اهتمام آنها یا حوزه فهم و درک آنها قرار می گرفته اند. و از آنجا که این روایات غالباً در اصل به یک راوی عرب می پیوسته اند، از این رو در این کتاب ها به ندرت می توان به مطالبی خارج از دید همان راویان عرب که دائره دید و کانون اهتمامشان از همان اعراب مهاجر و مجاهداتشان فراتر

نمی‌رفته است دست یافت، و از این جا است که در آنها دربارهٔ رویدادهای مهم دیگری که در این دوران در این سرزمین و در جهان اسلام رویداده، کمتر می‌توان اطلاعاتی به دست آورد مگر گاهی از طریق برخی از اخباری که به فردی از اعراب ارتباط می‌یافته و در آنها اشاره ای هم به آن رویداد شده باشد، مانند نقل دستگاه مالی دولت ساسانی به دولت خلفا با همهٔ تشکیلات و کارکنان آن از دبیران و دیگران با همان زبان فارسی که مدتی نزدیک به هفتاد سال همچنان در دستگاه وابسته به خلافت در عراق ادامه داشت. و آن رویداد بسیار مهمی در تاریخ ایران و اسلام بود که اگر به همان گونه که روی داده بود در این تاریخ‌ها منعکس می‌گردید بسیاری از ابهام‌هایی را که بر تاریخ این دوران سایه افکنده از میان می‌برد. ولی از تمام این رویداد بزرگ تنها خبر کوچکی از آن در چند جملهٔ کوتاه در روایتی که به حجاج بن یوسف ارتباط می‌یابد، دائر براینکه در زمان وی دیوان عراق از فارسی به عربی برگردانده شد، در تاریخ‌ها منعکس شده که اگر نبود همین چند جملهٔ کوتاه که خود راهنما و وسیله‌ای برای تحقیق بیشتر در این امر تواند بود هم آن رویداد و هم امور دیگری که برای تاریخ ایران در این دوران کمال اهمیت را دارد بیش از این که هست در ابهام باقی می‌ماند.

این روش نقل اخبار از طریق روایات که حاکم بر تاریخ‌های عربی اسلامی گردید اثر بسیار نامساعد دیگری هم بر فرهنگ ایران گذارد که آن را بیشتر در ابهام فرو برد. محمّدبن جریر طبری را، با تاریخ مفضل و پرآوازه اش و دقت و امانتی که در نقل روایات مختلف به کار برده است، در جهان اسلام پدر تاریخ خوانده‌اند. او با این که آنچه در بارهٔ تاریخ ایران پیش از اسلام نوشته مطالبی بوده است که در کتاب‌های تاریخی و نوشته‌های ایرانی قبل از اسلام نوشته بوده، کتاب‌ها و نوشته‌هایی که در روزگار طبری، غالباً هم اصل فارسی و هم ترجمه‌های عربی آنها وجود داشته، و در دسترس خود طبری هم بوده، و طبری می‌توانسته همه آنچه را از تاریخ پیش از اسلام ایران در کتاب خود آورده همه را از همان کتاب‌ها و نوشته‌های ایرانی و یا به استناد آنها نقل کند ولی چنین نکرده، بلکه به پیروی از همان سنت حاکم همهٔ آنها را از قول راویانی همچون هشام بن محمّد یا وهب بن منبّه یا شعبی و مانند این‌ها نقل کرده است و حتی در تمام آن کتاب مفضل اسمی هم از یک کتاب یا نوشتهٔ ایرانی که مورد استفاده یا مراجعهٔ او بوده اگرچه ترجمهٔ عربی آن باشد، دیده نمی‌شود. طبری با این که در جاهائی از کتاب خود مطالبی هم از علمای فرس آورده که مقصود وی علمای قبل از اسلام ایران بوده‌اند ولی در کتاب او نام هیچ یک از آن علما را نمی‌توان

یافت.

این روش باعث گردید که کتاب‌ها و نوشته‌های پیش از اسلام ایران از مسیر اصلی تاریخ این دوران برکنار ماند و مطالب آنها بی آنکه نامی از خود آنها برده شود کم و بیش و گاه با اختصار و تحریف در مؤلفات عربی دیگر گنجانده شود و خود آنها به تدریج فراموش شوند و از میان بروند. و چنین بود که نوشته‌های ایرانی به هر صورت و در هر زمینه که بود به خورد زبان عربی رفت و از خود آنها جز برخی نام‌ها و آثار پراکنده آنها در مؤلفات قرن‌های نخستین نشانی باقی نماند آن چنان که با مرور زمان کم و وجود چنان کتاب‌ها و نوشته‌هایی مورد تردید افرادی که با چنان مؤلفاتی سر و کاری نداشتند قرار گرفت.

دیگر از عوامل ابهام زائی که تاریخ و فرهنگ این دوران را در برگرفته و تحقیق در آن را تا حدی دشوار ساخته درهم آمیختگی مسائل ایران با عرب و اسلام است به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را در محدوده همان مسائل به هم تنیده مورد بحث و بررسی قرار داد و به نتیجه‌ای صحیح رسید. ایرانیان و عرب‌ها دو ملت قدیم این منطقه و دو همسایه‌ای بوده و هستند که در طی تاریخ کهن خود تا امروز روابط آنها شکل‌های مختلف یافته که باید در پرتو علل و عوامل حاکم بر آن روابط مورد بررسی قرار گیرد. اسلام هم که در برهه‌ای از تاریخ آن دو ملت هر دو را فراگرفته از مقوله دیگری است خارج از محدوده ملت‌ها و ملیت‌ها که جز با معیارهای خاص خود قابل مطالعه و بررسی نیست. و به هم پیوستن مسایل آنها با یکدیگر و در هم آمیختن علل و عوامل آنها، هم بر ابهام تاریخ این دوران می‌افزاید، و هم چهره اسلام را کدر می‌نماید.

شاید بهترین مثالی را که بتوان برای چنین درهم آمیختگی ابهام‌زا ذکر کرد، موضوع حمله اعراب به ایران و درهم آمیختن آن با موضوع اسلام ایرانیان و توجیه یکی با علل و عوامل دیگری است به گونه‌ای که غالباً این دو رویداد متفاوت به صورت یک واقعه و یا به صورت دو رویداد ملازم یکدیگر ذکر می‌شوند. هر چند حمله اعراب به ایران مقدمه و وسیله‌ای بود برای آشنائی سریع تر ساکنان این مرزوبوم با اسلام، ولی این امر حادثه‌ای بود معلول یک رشته علت‌ها و گرایش اسلامی ایرانیان حادثه دیگری بود معلول علت‌های دیگر، و میان این دو حادثه هم وحدت زمانی به آن اندازه نبوده است که بتوان آن دو را یک واقعه پنداشت و هر دو را در پرتو علل و عوامل واحدی توجیه و تفسیر نمود. (جلد اول، صص ۳۴-۴۱)

زبان تاریخ

سرزمینی که صحنه اصلی انتقال تاریخ و فرهنگ ایران از دوره ساسانی به عصر اسلامی بود همین جایی است که امروز به نام عراق خوانده می شود. این جا از آن رو صحنه اصلی این نقل و انتقال ها گردید که هم در دوره ساسانی پایتخت ایران بود و هم در دوران اسلامی با بصره و کوفه و سپس بغداد، حاکم نشین ایران گردید و در هر دو دوره هم به حکم مرکزیت آن، مجمع دانشمندان و فرزندگان و صاحبان ذوق و اندیشه از سرتاسر کشور پهناور ایران و کانون تمدن و فرهنگ سراسر ایران زمین بود و در همین جا بود که کسانی از اهل علم و ادب ایران در دوران اسلامی به نقل آثار فارسی به عربی پرداختند و با پرمایه ساختن آن در رشته هایی که کم مایه می نمود آن را برای دربرگرفتن فرهنگ اسلامی آماده ساختند.

ولی در آن دوران نه این جا به نام عراق خوانده می شد و نه سرزمینی عرب نشین و عربی زبان به شمار می آمد. این جا در دوران ساسانی به نام سورستان خوانده می شد، و از جمله سرزمین هایی بود که همگی ایرانشهر بزرگ را می ساختند، و عرب ها هم آنجا را سواد می خواندند و در قرن های نخستین اسلامی هم به همین نام در کتابها آمده است. سورستان پایتخت ایرانشهر بود و ایرانشهر هم در ایران امروز با حد و مرزها و ویژگی های کنونی آن خلاصه نمی شد، بلکه ایرانی بود به مراتب گسترده تر از این، با سرزمین های دیگری در پیرامون آن که به گفته ابن بلخی «پارس دارالملک اصلی آن بودی و بلخ و مدائن هم برآن قاعده دارالملک اصلی بودی و خزائن و ذخائر آنجا داشتندی و مایه لشکر ایران از آنجا برخاستی.» ایران امروز تنها یکی از این سه دارالملک یعنی پارس را در خود دارد، آن هم نه چون دارالملک. بلخ در حال حاضر قصبه ای است کم نام و نشان در کشوری به نام افغانستان و مداین ویرانه ای است در کشور دیگری به نام عراق.

سرزمین سورستان قدیم و عراق کنونی با طبیعت معتدل و زمین حاصلخیز و آب فراوان و آبراههای بزرگ خود از زمان های بسیار قدیم که گذشته های بسیار دور آن در تاریکی های تاریخ پوشیده مانده است، محل زندگی انسان ها بوده و به همین سبب هم یکی از کانونهای تمدن بشر شناخته شده است. تاریخ

حکومت های این سرزمین را بجز دوره هائی که بیشتر با زمین شناسی ارتباط می یابد از ۲۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح که عهد سومریان و اکادیان شروع شده می دانند. این تاریخ به دوره هائی چند تقسیم می شود که معروفترین آن در دوران قدیم دوره بابلی بوده که با فتح بابل پایتخت آن به دست کورش هخامنشی و انقراض آن دولت پایان یافته و دوره ایرانی آن شروع شده و از همان تاریخ یعنی از سال ۵۳۹ پیش از میلاد مسیح که در قلمرو حکومت ایران درآمده و یکی از مناطق دوازده گانه ایرانشهر گردیده تا سال ۶۳۹ میلادی که همچون مناطق دیگر ایران در حوزه اسلام و حکومت خلفا درآمده، نزدیک به دوازده قرن جزئی از ایرانشهر به شمار می رفته و پس از این تاریخ هم در دوران اسلامی همچنان جزئی از جامعه و سرزمین های ایرانی شمرده می شده و تا قرن های اخیر سرنوشت آن در مراحل مختلفی که برآن گذشته از سرنوشت ایران در مراحل مختلفش جدا نبوده است.

کشور کنونی عراق با مرزهای کنونی آن کشوری است نوینیا که تاریخ تشکیل آن از پایان جنگ جهانی اول یعنی از نیمه اول همین قرن بیستم تجاوز نمی کند. ولی نام عراق برای این سرزمین قدیم است. با این تفاوت که در قدیم . . . این نام به سرزمینی گفته می شده که تنها شامل قسمت جنوبی عراق کنونی می گردیده و حد فاصل آن را با قسمت شمالی آن که در کتب عربی به نام جزیره خوانده می شده خطی دانسته اند که دو رود دجله و فرات را در نقطه ای که آن دو بیش از هر جای دیگر به هم نزدیک می شوند از هم جدا می سازد، یعنی خط مستقیمی که شهر انبار را در ساحل باختری فرات به شهر تکریت در ساحل خاوری دجله می پیوندد. . . .

آنچه را که نمی توان بی توجه از آن گذشت ذوق و هنری است که مردم [ایران] در نام گذاری های خود برای مرکز حکومت خویش و مناطق مختلف آن به کار برده اند. نامیدن این مرکز به نام زیبا و پرمعنی دل ایرانشهر، یعنی جایی که برای همه اجزاء آن کشور بزرگ چه دور و چه نزدیک به یک سان بتپد و پیوند استوار و هم بستگی یک سان همه آنها را به این مرکز برساند، گذشته از ذوق و هنر از عقل و درایتی در آیین کشورداری حکایت دارد که در خور تأمل است و نامیدن استان ها و مناطق مختلف این سرزمین هم به نام هائی که شادی و نشاط از آنها می تراود خبر از مردمی می دهد که جهان و زندگی را با دیدی دیگر می نگریسته اند.

با این مقدمات دور از حقیقت نخواهد بود اگر گفته شود که این دوران با

ویژگی هائی که از لحاظ همبستگی و آبادی و رفاه و سرافرازی داشته برای همه مردمان ساکن این مرز و بوم یعنی کشور پهناور ایرانشهر از دوره های خوب تاریخ مشترک آنان بوده، همچنان که برای سرزمین عراق هم که امروز چهره ای دیگر و حال و هوائی دیگر دارد همان دورانی که با عنوان دل ایرانشهر مرکز چنین کشور پهناوری بوده یکی از دوره های آبادی و رونق و شکوفائی آن به شمار می رفته.

می توان انگاشت که از میان عوامل مختلفی که همه آن مردم و سرزمینشان را به هم پیوسته و از مجموع آنها کشور واحدی ساخته اند مهمترین آنها عامل سیاسی و نظامی بوده، بدین معنی که همه اجزاء مختلف آن کشور پهناور بدان سبب به یکدیگر وابسته و پیوسته بوده اند که همه در زیر لوای یک حکومت به سر می برده اند، و این وحدت سیاسی مانع از هم گسیختگی آنها بوده است. این را از آن رو می توان اندیشید که همین عامل سیاسی بارزترین عاملی است که همواره به چشم می خورد، و معمولاً در تاریخ ها هم بیشتر بدان توجه می شود، ولی واقعیات تاریخی در باره جامعه ایرانی چنین گمانی را بی چون و چرا تأیید نمی کند و برخی از رویدادهای تاریخی خلاف این را می رسانند.

اگر وحدت سیاسی و نظامی مهمترین عامل پیوستگی این مردم و سرزمینشان می بود می بایستی پس از زوال آن وحدت با زوال دولت ساسانی و نابود شدن قدرت نظامی آن، این جوامع به هم پیوسته هم از خدا خواسته از یکدیگر می گسستند و هریک راه خود در پیش می گرفتند و چنانکه معمول آن دوران بود در آن جامعه جدید حل می شدند و به خورد آن می رفتند چنانکه دیگران رفتند ولی چنان نشد. پیوند ایرانشهریان آن چنان ژرف و استوار بود که با آن که این سرزمین پهناور و مردم آن به تدریج و جدا از هم به اسلام درآمدند در جامعه اسلامی هم همچون کشوری به هم پیوسته و مردمی یک زبان و یک فرهنگ نمودار شدند و با همه عوامل نامساعدی که بر آنها روی آورده بود باز به خورد هیچ جامعه دیگری نرفتند و این وحدت ملی و فرهنگی آنها آن چنان آشکار و نظرگیر بوده که همه مورخانی که از سرزمین های اسلامی و مردم آن چیزی نوشته اند درباره ایرانیان این وحدت را در خور ذکر دانسته و به اجمال یا تفصیل از آن سخن گفته اند.

مسعودی در جائی هفت ملت بزرگ جهان را وصف می کند و نخستین آنها را ایرانیان با به تعبیر خود او "الفرس" یاد می کند و زیستگاه ایشان را از بلاد جبال و آذربایجان و ارمنستان و آران و بیلقان و دربند قفقاز گرفته تا حدود

خراسان و سیستان و دیگر مناطق شرق و جنوب و غرب بر شمرده از وحدت کشور و زبان همه این سرزمین ها سخن می گوید. و مقدسی بشاری هم جلد دوم از کتاب دوجلدی خود به نام *احسن التقاسیم* را به تمامی به «اقلیم العجم» اختصاص داده و چون صفت جامع و فراگیر همه را زبان فارسی دانسته می توان آنچه را او به نام اقلیم العجم خوانده جهان ایرانی یا جهان فارسی زبان نامید. و به همین دلیل بوده که در ترجمه فارسی این کتاب عنوان این جلد دوم را، سرزمین ایران، نهاده اند که عنوانی درست و به جا است.

. . . مقدسی همه آن جاهائی را که او اقلیم العجم خوانده، به تفصیل بیان کرده و نام قدیمی اقلیم های به هم پیوسته را هم آورده و بدین صورت. . . کتاب او نمودار روشنی است از همان سرزمین پهناوری که ایرانشهر خوانده می شده به ویژه با برشمردن شهرها و مکان هایی که در مناطق مختلف همین سرزمین از کتابی که آن را *جغرافیای قباد* نامیده اند نقل کرده است. مقدسی خود سالیان دراز در این مناطق سفر کرده و چون فارسی می دانسته و در همه آنها با همین زبان سخن می گفته اظهارنظرهایی که در باره این زبان یعنی زبان جامع همه اقلیم العجم و تفاوت های جزئی آن در مناطق مختلف کرده، آن چنان صریح و روشن و غیرقابل تأویل و تغییر است که در مطالعات زبان شناسی ایرانی هم سندی مهم و مفتنم تواند بود. وی در این باره گوید: «سخن این اقلیم های هشت گانه به عجمی است لیکن برخی از آنها دری و برخی دیگر شکسته و ناروشن است ولی همه آنها فارسی خوانده می شوند». مقدسی زبان جاهائی را که سالم و روان و رسا بوده دری نامیده و زبان جاهائی را که شکسته و ناروشن بوده (شاید لهجه های محلی را) منغلق خوانده یعنی پیچیده و گنگ. و در جاهائی که مردم آنها در کنار زبان فارسی زبانی دیگر هم داشته اند آن زبان را هم نام برده ولی زبان فارسی آنها را هم ناگفته نگذارده، چنانکه در ارمنستان و آران گوید: «در ارمنستان به ارمنی و در آران به آرانی سخن می گویند و فارسی آنها هم مفهوم و نزدیک به خراسانی است».

نشانی این وحدت و هم بستگی را پس از دوران خلافت هم در دوران هائی که مناطق مختلف این مرز و بوم در اختیار حکومت های جداگانه ای بوده که غالباً با هم به دشمنی می پرداخته و به جنگ و ستیز برمی خاسته اند و چنین می نموده که مردمان آن مناطق هم از هم گسسته و بیگانه شده اند، به روشنی می توان در تاریخ زبان و ادبیات فارسی یافت. زیرا در تاریخ همین زبان ادبیات است که می توان به وضوح دید که چگونه همان مردمی که به ظاهر در لوای

فرمانروایان مختلف و از هم بیگانه و با هم دشمن و گاه در حال جنگ می‌زیسته اند خود آن مردم بی پروا به آن درگیری‌ها و جنگ و جدال‌های قدرت طلبان همچون مردمی یگانه و هم زبان و هم فرهنگ پیوندهای دیرینه خود را همچنان استوار داشته و بزرگان شعر و ادب و دانشمندان و هرآنچه نمودار فرهنگ و تمدن ایران بوده از هرگوشه از این سرزمین پهناور برمی‌خاسته‌اند و به هرجا که منتسب می‌بوده‌اند همه آنها را از بزرگان علم و ادب و فرهنگ خود می‌شناخته‌اند و این خود بهترین نشانه وحدت یک قوم و ملت است.

درباره وحدت فرهنگی و هم‌بستگی جوامع ایرانی پیش از اسلام هم این مطلب گفتنی است که این وحدت و هم‌بستگی نه تنها در دوران ساسانی که ایرانیان دولتی بزرگ و فراگیر تشکیل داده بودند صورت گرفته بود، بلکه پیش از ساسانیان نیز همچنان در واقع موجود بود هرچند در ظاهر نمودی نداشت، زیرا اگر نه چنین بود تنها با کارهای رزمی اردشیر که فرمانروایان محلی را از میان برداشت یا به اطاعت خود درآورد و باهم پیوستن سرزمین‌های نامتجانس و اقوام ناهمگون و ناسازگار وحدت کشور و به پاخاستن دولتی نیرومند و توانا یعنی ایران ساسانی عملی نمی‌شد. در صورتی که پس از رفع همین مانع سیاسی معلوم شد که وحدت ملی ایرانیان حقیقتی بوده است موجود، و تنها درگرو رفع موانعی بوده است که از ظهور آن جلوگیری می‌کرده است، این نوشته کریستن سن وصفی است گویا از چنین وضعی در دو دوره اشکانی و ساسانی: «تاریخ نویسان رومی چنانکه باید به اهمیت تغییری که در ایران به واسطه تأسیس سلسله جدید روی داد پی‌نبردند. دیون (Dion) و هرودین (Herodien) داستان پیروزی اردشیر را بر اردوان به کوتاهی یاد کرده‌اند، رومیان می‌دیدند که دولت تازه نیرومند تر از دولت گذشته و در نتیجه برای مرزهای شرقی امپراطوری روم خطرناک تر از آن است، لیکن این را در نمی‌یافتند که این دولت از پایه و بنیان با آنچه در گذشته بوده جدا است، یا به عبارت دیگر روی کار آمدن دولت ساسانی آخرین مرحله یک تحول طولانی است که در زیر قشری از تمدن یونانی در دوره اشکانی جریان داشته است. در این دوره قسمتی از عناصر یونانی از پیکر ایران زدوده شد، و قسمت دیگر در آن تحلیل رفت و دگرگون گردید، و در هنگامی که اردشیر زمام حکومت را به دست گرفت جامعه ایرانی هم رفته رفته به صورت یک واحد ملی نمودار می‌گردید، و صفات برجسته این وحدت بیش از پیش در تمام شئون فرهنگی و اجتماعی وی آشکار می‌شد، و بدین ترتیب این تغییر سلسله تنها یک واقعه سیاسی نبود بلکه پیدایش روح تازه‌ای را در امپراتوری ایران نشان می‌داد.

بازهم سخنی در باره تعریب

. . . مراد از تعریب در این جا آن نوع شناخته شده ای که عربی گردانیدن کلمات فارسی باشد نیست بلکه مراد انواع دیگر از تعریب است که چندان شناخته شده و مورد توجه نیست. . . در مقدمه به مقتضای مقام از دو نوع آن که یکی تعریب اشخاص بود و دیگری تعریب تاریخ ذکری رفت و برای هرکدام هم نمونه ای آورده شد. در اینجا هم سخن از تعریب است ولی از نوع دیگر آن یعنی تعریب نام های جغرافیائی. تجدید سخن در این موضوع از آن رو در این جا ضرورت دارد که عربی گردانیدن نام ها و پدیده های جغرافیائی این سرزمین در این دوران. . . گذشته از پوشیده داشتن بسیاری از سوابق تاریخی و جغرافیائی لغزشگاه های ژرفی هم در راه تحقیق در آن سوابق به وجود آورده که شناخت آنها از مقدمات ضروری این بحث و بررسی است. و به همین سبب است که در بسیاری از گفتارهای این کتاب مباحثی که در جستجوی اصل و تبار نام ها یا محل هائی باشد که دچار چنین تعریب و تحریف هائی شده و ناشناس مانده اند کم نیست. و شاید تکرار این مطلب که در تفنن لغوی یا ادبی با مباحثی فرعی و جانبی نیست بلکه از مباحث اصلی تاریخ و فرهنگ ایران در این دوران است و در متن مطالب آن جای دارد زیرا از خلال همین کاوش های لغوی و ادبی است که می توان پرده هائی از ابهام را که آن را پوشانده به کناری زد، و گوشه هائی از آن تاریخ و فرهنگ را از درون تیرگی ها بیرون کشید.

هرچند در این کتاب در موارد خاص جای بحثی از این قبیل مربوط به همان مورد خواهد آمد ولی مطالب دیگری هم در باره تعریب نام ها و آثار جغرافیائی آنها در خور ذکر می نماید که دانستن آنها برای آشنائی بیشتر با این پدیده و شناخت بهتر راه های تحقیق و تتبع در آن ضروری است و آنچه در این جا می آید از این مقوله است.

یکی از آن مطالب این است که عربی گردانیدن نام ها و پدیده های جغرافیائی از چندین راه صورت گرفته: یکی از راه ترجمه نام های فارسی به عربی بوده است که چون همین ترجمه های عربی جای آن نام های فارسی را گرفته، و آن نام های فارسی را به فراموشی کشانده همه سوابق تاریخی هم که مربوط به آن نام های فارسی بوده یا از میان رفته یا اگر هم کم و بیش باقی مانده به حساب همان نام عربی رفته است. لوسترانج چند مورد از این قبیل نام ها را به عنوان مثال آورده همچون قریه الخمل و قریه الملح و قریه الّاس، که نام اصلی و فراموش شده آنها به ترتیب ده اشتران و ده نمک و ده مورد بوده، و با مطالعه در

کتاب های جغرافیائی عربی و بحث و فحص در آنها نمونه های دیگری را هم می توان بر آنچه لوسترانج آورده افزود، مانند جائی که در عربی به نام حدینّه خوانده می شده در نزدیکی موصل که معمولاً آن را حدیثه الموصل می گفته اند و به قول یاقوت نام اصلی آن نوکرد بوده که به حدیثه ترجمه شده. یا نام بین النهرین که برای عراق به کار می رود که آن هم ترجمه عربی از نام فارسی آن یعنی میان رودان است و نام یونانی رومی آن یعنی Mesopotamia هم برگردان همین نام فارسی بوده که خود آن در این جا کاربردی ندارد.

بجز ترجمه که یکی از راه های عربی گردانیدن نام های فارسی بوده، راه دیگر آن تعریب بوده بدین گونه که همان نام های فارسی را به شکل عربی درآورند مانند ساباط که شکل عربی شده یکی از شهرهای هشت گانه مداین یعنی بالاش آباد بوده، و بهر سیر که آن هم شکل عربی شده نام یکی دیگر از همان شهرها یعنی به اردشیر بوده. در این مورد این مطلب هم گفتنی است که گاه در نام های عربی شده تعریب و تحریف های مکرر اتفاق افتاده، و آنها را از اصل فارسی خود دورتر گردانیده، و باز شناختن آنها را دشوارتر ساخته است. . .

روش برخی از مؤلفان تاریخ و جغرافیای عربی

نکته دیگری که در این مورد گفتنی است و توجه به آن برای پرهیز از لغزش در تحقیق ضروری می نماید، گرایش برخی از مؤلفان تاریخ و جغرافیای عربی است به این که نام محل های جغرافیائی را هم، حتی در جاهائی که نه سرزمین عربی بوده و نه عرب نشین، تا جائی که بتوانند به یک ریشه عربی برگردانند هر چند از لحاظ معنی هیچ گونه تناسبی هم بین آنها نباشد. و در مورد سرزمین عراق این مطلب را هم باید برآن افزود که چون علمای لغت عربی در هنگامی که به جمع روایات یا تألیف کتابی در لغت عربی دست زده اند این سرزمین را جزو سرزمین های عربی می پنداشته اند از این رو به ذهن آنها هم نمی رسیده که برای یافتن اصل و تبار نام های آنجا جز به زبان عربی به زبان دیگری هم مراجعه نمایند.

و شاید دور از واقع نباشد اگر گفته شود که این روش تا حد زیادی از اصلی سرچشمه می گیرد که هر چند با اصول زبان شناسی و ریشه یابی لغات ناسازگار است ولی برخی از ارباب لغت عربی بدان گرایش دارند، و آن این است که تا وقتی بتوان برای کلماتی که آنها را در زبان عربی دخیل یعنی غیر عربی شمرده اند و ارجاع آنها به یک اصل عربی مخرجی یافت، نباید آنها را

غیر عربی شمرد. . . خاصیت اشتقاقی زبان عربی به گونه ای است که غالباً کلمات دخیل هم همچون ریشه ای برای اشتقاق کلمات جدید به کار می‌روند و می‌توان همان مشتقات را هم مخرجی برای عربی نمایاندن آن کلمات شمرد. از این رو رفتن به دنبال یافتن چنین مخرجی در مباحث مربوط به کلمات معرّب و دخیل در زبان عربی گاه لغزشگاه هائی به وجود می‌آورد که حتی اهل علم و معرفت هم اگر دقت کافی نکنند از افتادن در آنها در امان نخواهند ماند چنان که مصحح فاضل کتاب *المعرب من الكلام الأعجمی* که در این جا به عنوان نمونه ذکر می‌شود از آن در امان نمانده است.

نمونه هائی از این مورد، یعنی کوشش برای پیوستن کلمه ای دخیل به یک اصل عربی و یافتن مخرجی برای آن، در مؤلفات عربی کم نیست و اگر در آنچه به نام های جغرافیائی باز می‌گردد، که موضوع سخن در این کتاب است، به کتاب *معجم البلدان*، که بزرگترین و شناخته ترین فرهنگ جغرافیای تاریخی به زبان عربی است، مراجعه شود مواردی از این گونه تخریج ها را در آن بسیار می‌توان یافت. با این که مؤلف آن یاقوت از کسانی نبوده است که جز با زبان عربی و نام‌های عربی سر و کار نداشته باشند. و این چیزی است که جز رسوخ این گرایش در مؤلفان عربی دلیل دیگری برای آن نمی‌توان انگاشت. . . .

ذکر این نکته و توضیح بیشتر درباره تخریج از آن رو در این جا ضرورت یافت که این امر یکی از لغزشگاه های مهم این راه و توجه به آن یکی از مقدمات لازم برای تحقیق در تاریخ و جغرافیای این سرزمین است، زیرا نام های جغرافیائی که بازمانده ای از روزگاران قدیم اند در خود نشانه هائی از آن روزگاران نهفته دارند که برای راه یابی به آن گذشته‌ها راهنمایی ارزشمند توانند بود. و از این جا است که بحث و بررسی درباره این نام ها به قصد شناخت تعریب و تحریف هائی که در آنها روی داده خود بخش مهمی از تحقیقات تاریخی این سرزمین است. و این که در این کتاب غالباً مباحث جغرافیائی و گاه تاریخی آن با مباحث لغوی برای شناخت اصل و تبار کلمات با نام ها درهم می‌آمیزد از این ضرورت برخاسته است. (جلد دوم، صص ۱۵-۲۲)

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهانداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل ایچ فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریف در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

ویلیام ال هنوی*

تاریخ نقد ادبی در ایران*

Iraj Parsinejad

A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951)

Literary Criticism in the Works of Enlightened Thinkers of Iran: Akhundzade, Kermani, Malkom, Talebof, Maraghe'i, Kasravi and Hedayat.

Bethesda MD, Ibex Publishers, 2003

350 pp

پژوهشگران ادب فارسی دیری است که خواستار نگارش تاریخ نقد ادبی در ایران بوده‌اند. تاریخنگاری ادبیات فارسی، که نخست در سنت تذکره نویسی جلوه می‌کرد، سابقه‌ای چند صدساله دارد و کمابیش سنت و سابقه‌ی خود را به رغم پاره‌ای دگرگونی‌ها در مفاهیم ادبی یا در شیوه‌های تاریخنگاری نگاه داشته است. چنین است که تا سده‌ی نوزدهم آنچه را که امروز نقد ادبی می‌خوانیم، چیزی بیش از طعنه‌ها و ایراد و اهانت و خُرده‌گیری‌های نابجا بر سر نکته‌های بی ارزش نبوده است. تذکره نویسی‌هایی ازین دست، بی بهره از نظریه‌های فراگیر و ایدئولوژی‌های کارآمد، چاره‌ای جز تکرار شیوه‌های سنتی نمی‌دید و راهی بیرون‌ازدایره‌ی روش‌های مرسوم باز نمی‌جُست. با آغاز قرن نوزدهم

*استاد پیشین زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه پنسیلوانیا.

**علی رضا شمالی این نقد را از انگلیسی برگردانده است.

برخی از ایرانیان در سفرهای خویش به اروپا، و برخی دیگر از طریق ترجمه آثار روشنگران اروپایی به زبان های فرانسه و روسی، با اندیشه های ایشان آشنا شدند. خلاصه این که اندیشه های اجتماعی و سیاسی نوینی که از راه در رسید آموزه های فیلسوفان و اصلاح طلبان اروپایی را برای روشنفکران ایرانی به ارمغان آورد و بدین ترتیب معنا و مفهوم «سنت نقد ادبی» را نیز دستخوش دگرگونی ساخت. ایرج پارسی نژاد در کتاب *ارزندهی خویش* اندیشه های هفت تن از ایرانیان اثرگذار در سدهی نوزدهم و آغاز سدهی بیستم را برمی رسد و به پژوهش معنا و مفهوم «نقد ادبی» در آراء ایشان می نشیند. وی درین بررسی نکته های درخور بسیاری را در میان می آورد و بر آراء مشترک و نیز بر اختلاف نظرهای آنان، که براندیشه های بسیاری از منتقدان ایرانی در سراسر سدهی بیستم اثر نهاده اند، تأکید می کند.

کتاب از یک مقدمه و هفت مقاله، که پیش ازین نیز به چاپ رسیده اند، سامان یافته است. مقاله ها براساس پی آیندی زمانی به بررسی اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالبوف، زین العابدین مراغه ای، احمد کسروی و صادق هدایت می پردازند. گرچه پیش ازین هیچیک ازین متفکران با نام «منتقد ادبی» شناخته نشده بودند اما هریک از آنان سخنان درخوری در چند و چون ادب روزگار خویش به میان آورده اند. در کنار یکدیگر نهادن آنان نیز پرده از دغدغه های مشابهی برمی گیرد و چارچوب اندیشه ای انتقادی و اجتماعی ای را سامان می دهد که ازین پس همچون مادهی اولیه به کار تاریخنگاری ادبی- انتقادی در ایران می آید. پارسی نژاد ابتدا شرح مختصری از زندگی هریک ازین نویسندگان باز می گوید و آنگاه به گزارشگری یا ترجمه ای پاره ای از آراء آن متفکر دربارهی ادبیات دست می گشاید. وی آخوندزاده را آغازگر نقد ادبی مدرن در ایران می شمارد و در پیوست کتاب ترجمه ای (درییش از پنجاه صفحه) از بنیادی ترین آثار آخوندزاده درین زمینه بدست می دهد.

به باور پارسی نژاد، خاستگاه فکری تفکر انتقادی در ایران سدهی نوزدهم را باید در مقوله عقلانیت اروپای عهد روشنگری بازجست. وی در این باره چنین می نگارد:

در مطالعهی عوامل پیدایش نقد ادبی جدید در ایران باید به عامل انتقاد اجتماعی توجه کرد که خود حاصل پیدایش تفکر انتقادی در جامعهی ایرانی است. تفکر انتقادی نیز که خود مولود نگرش عقلی است در مرحله نخست

متوجه تضاد نهادهای سیاسی و اقتصادی می شود و در مراحل بعدی به مطالعه‌ی مظاهر فرهنگی، که ادبیات شاخه‌ای از آن است، می پردازد و در این مطالعه آنچه را مخالف حکم عقل و منطق می بیند انتقاد می کند. (ص ۲۴)

از نخستین سال های سده‌ی نوزدهم، ایرانیان با اندیشه های روشنگری، چه از راه مستقیم تحصیل در اروپا و چه از مسیر مطالعه‌ی ترجمه‌ی آثار نویسندگان روشنگری به زبان های فرانسه و روسی، رویرو بوده اند. رواج اندیشه های روشنگری در میان روشنفکران ایرانی به تکوین تفکر اصلاح طلبی در میان این گروه انجامید و به فراهم آمدن نقدهایی کارآمد بر حال و روز سیاسی و اجتماعی جامعه یاری رسانید. اصلاح طلبان اینک از ادبیات، بسان یکی از جلوه های فرهنگی، خروج از زاویه‌ی تجزید و ترک شیوه های مرسوم و قالب های کهنه را می طلبیدند و بر خدمت رسانی ادبیات به سود همگانی تأکید می کردند. به اعتقاد آنان، ادبیات می بایست ازین پس چون ابزار آموزش همگانی به کار آید و ازینرو زبان متکلف و مصنوعی را که بطور سنتی برای گفتگو با نخبگان برگزیده بود به کناری نهد و به روانی و سادگی فهم همگان را مخاطب خویش گیرد. این دو نیاز؛ یکی خدمت آموزشی و اصلاح طلبانه و دیگری سخن گوئی به زبان همه فهم، دستمایه‌ی نخستین نقدهای ادبی در سده‌ی نوزدهم را فراهم می ساخت. پارسی نژاد این شیوه نقادی را «رئالیسم اجتماعی انتقادی» (ص ۳۱) می نامد و میان آن و نقد رئالیستی-سوسیالیستی تفاوت می گذارد و گرچه به پاره‌ای همخوانی ها بین آن دو اشاره می کند اما دومی را از اساس برخاسته از ساختار اجتماعی متفاوتی می شمارد. قدر مشترک، اما نه بنیادین، این دوگونه رویکرد را می توان در سودای بی فرجام تغییر القبای فارسی، چنانکه در خاطر برخی از روشنفکران یادشده می گذشته است، جستجو کرد. بهر روی نکته اینجاست که تفکر رمانتیسم اروپایی که در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم به جلوه‌ی تام درآمده بود تأثیر چندانی بر اندیشه‌ی ادبی ایران ننهاد. روشنفکران ایرانی، دلمشغول اصلاح طلبی سیاسی و اجتماعی، چنان در پی تفکر رئالیسم و پیرایش و ساده کردن زبان ادبی افتاده بودند که تا سال ها بعد نوشته‌های کسانی چون کلریچ، وردزورث و پوشکین دلی از آنان نمی ربود.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (یا آخوندوف، ۱۸۷۸-۱۸۱۲) سهم بسزائی در گسترش اندیشه های روشنگری در قلمرو ادبیات فارسی دارد. او که در ناحیه‌ی شمالی آذربایجان به دنیا آمد و در گنجه به سنین رشد رسید، باقی عمر خویش را

در تفلیس و در تماس با روشنفکران و نویسندگان چارگوشه جهان گذرانید. آخوندزاده زبان روسی را بخوبی می دانست و در جامه‌ی مترجمی دولت قزاق فرصت یگانه ای می یافت تا با شاخه های گوناگون اندیشه‌ی اصلاح طلبانه از روسیه و آسیای میانه گرفته تا ترکیه و اروپا آشنا شود و آنگاه بسان یک فیلسوف منتقد و مصلح اجتماعی و در مقام یک نویسنده‌ی تاریخنگار و نمایشنامه نویس *رساله کرتیکا* را در ۱۸۶۶ منتشر کند و بدین شیوه، چنانکه پارسی نژاد می‌نگارد، پایه گذار نقد ادبی مدرن در ایران شود. *رساله کرتیکا*، در پاره‌ی باقیمانده از سده‌ی نوزدهم و نیز نخستین دهه های سده‌ی بیستم، بر تفکر روشنفکران ایرانی اثری محسوس نهاد و بیش از هر اثر انتقادی دیگری در میان نوشته های بسیار آخوند زاده، مسیر و محور نقدهای ایشان را رقم زد. پارسی نژاد ترجمه‌ی مهم ترین نوشته های انتقاد ادبی آخوندزاده را در پیوست کتاب خویش آورده است. سوای همه‌ی ارزش هایش، کتاب پارسی نژاد کاستی هائی هم دارد. نشر نخستین کتاب با عنوان *روشنگران ایرانی و نقد ادبی* به سال ۲۰۰۱ میلادی (۱۳۸۱ خورشیدی) در تهران صورت گرفته و ناگفته پیداست که نخستین مخاطبان نسخه‌ی انگلیسی کتاب کسانی بوده‌اند که بازبان فارسی آشنائی داشته اند. ازین گذشته «خواننده عادی» نیز که پارسی نژاد مخاطب اولیه کتابش می شمارد (ص ۱۲) از اینکه به تقریب تمامی پانویس های کتاب به منابع فارسی باز می گردند سرخورده می شود. بهر روی نسخه‌ی کنونی که می تواند همچون کتاب درسی مناسبی به کار دانشجویان رشته‌ی ادب و زبان فارسی بیاید از نبود کتابنامه نیز رنج می برد. افزون بر اینها، نویسنده‌ی کتاب به این نکته‌ی مهم نمی پردازد که معنای دقیق آنچه که از آن به "ادبیات" یاد می کنیم در هر دوره‌ی زمانی چیست و چگونه دستخوش تغییر می شود. در قلمرو ادبیات انگلیسی و در مقایسه با روزگار شکسپیر، تعریف ادبیات در دنیای انگلیسی زبان تغییر بسیار یافته است و ای بسا که همین تغییر در باره‌ی ادبیات فارسی نیز، فی المثل از دوره‌ی فردوسی تا روزگار کنونی، رخ داده باشد و صد البته ارزیابی تام و تمام از اهمیت نوشته های انتقادی در نبود درک روشنی از معنا و مفهوم "ادبیات" کاری دشوار می نماید.

از آنجا که پاره‌ی بزرگی از نقدهای ادبی سده‌ی نوزدهم در ایران را دغدغه‌ی ساده کردن زبان ادبی به خود اختصاص می دهد، خواننده‌ی کتاب انتظار دارد تا نمونه های فارسی آنچه چنین شکوه و شکایت ناقدان را برمی انگیزته در کتاب باز یابد. همه‌ی روشنفکرانی که به نقد وضع ادبی موجود برخاسته اند خود براین باور بوده اند که فارسی آسان و روان، نزدیک به زبان گفتگوی مردم عادی ابزار

کار آنان بوده است. اما صورت بندی مسأله درین قالب درک آنرا برای خواننده‌ی غربی دشوار می‌کند: اگر نویسندگان ایرانی، آمریکایی و یا به تقریب هرکس دیگری بواقع، برابر آنچه که مردمان کوچه و بازار سخن می‌گویند، بنویسند، نوشته‌های ایشان سخت ملال آور خواهد شد، چرا که فرآیند نگارش به رسم زبان کوچه و بازار سرعت، کوتاهی و بلندی صدا، زیر و بم، تکیه و تأکید برکلمات، زبان ایما و اشاره و بسیاری دیگر از عوامل وابسته به زبان گفتار را وا می‌نهد و از آن جز خط نگاشته‌ای ملالت بار باقی نمی‌گذارد. نیم‌نگاهی به یادداشت برداری‌های زبان شناسان اجتماعی از روی گفتارهای واقعی روزانه گواه این دعوی تواند بود. از همین رو، این پرسش پاسخی از یک منتقد ادبی ایرانی می‌طلبد که تا کجا و چگونه اصلاح طلبان سده‌ی نوزدهمی زبان فارسی در برنامه‌ی ساده کردن زبان نوشتار پیش رفته‌اند؟ البته می‌توان از دور تصویری از واقعیت پیشبرد کار ایشان بدست داد اما آیا به راستی این منتقدان زبان فارسی را ازمشکل‌واژگان عربی پیراستند؟ و یا از شماره‌ی واژگان هم‌معنا در آن کاستند؟ باید مسأله پیچیده تر و باریک تر ازین مختصر باشد.

باری، به رغم این نکته‌ها باید قدردان ایرج پارسا نژاد بود که روزنی برای نگاه براین گوشه‌ی نه چندان آشنا از زندگی فکری روشنگران ایرانی گشوده است. بسیاری نوشته‌ها که وی برمی‌رسد نسخه‌هائی کمیاب‌اند و آثار و احوال‌همه‌ی نویسندگانی که او به آنان می‌پردازد را تاریخ‌نگاران و پژوهندگان ادب آن گونه که باید مطالعه نکرده‌اند. با پرداختن به تاریخ نقد ادبی، پارسا نژاد نمونه‌هائی را در میان می‌آورد که هریک نیازمند بررسی و کند و کاو بسیار افزون‌ترند. بهرحال درک ادبیات فارسی سده‌ی بیستم بدون شناخت پیش‌زمینه‌های فکری و اجتماعی آن ممکن نیست.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

زاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

جلیل دوستخواه

پویه در گستره ی دانش

Encyclopaedia Iranica

Ehsan Yarshater, ed.

Volume XI, Fascicle 2

(GOLŠĀNI-GREAT BRITAIN IV)

New York, Bibliotheca Persica Press, 2002

به دانش ز دانندگان راه جوی
 به گیتی بیوی و به هرکس بگوی
 ز هر دانشی چون سخن بشنوی
 ز آموختن یکزمان نغفوی
 چو دیدار یابی به شاخ سخن
 بدانی که دانش نیاید به بن
 (فردوسی)

دانشنامه ی ایران به منزله ی گنجینه ی آگاهی از فرهنگ ایرانی و شناخت نمودها و فروزه های گوناگون آن از روزگاران باستان تا امروز، بی گمان یکی از شایسته ترین پاسخهای فرزندگان و دانشوران و پژوهندگان عصر ما به سخن حکیمانه و اندرز گوهترین فردوسی است. به راستی کدام گنیش دانشی و فرهنگی بهتر از این می تواند مفهوم پویایی و جویایی در راه دانش و عرضه داشتن دستاورد این پویش و کوشش به هرکسی در سراسر گیتی و تلاش خستگی ناپذیر برای آموختن و سرانجام، باور به پایان ناپذیری و ناکرآمدی دانش را بازتاباند؟
 درهای گنج شایگان *دانشنامه ی ایران* از بیست سال پیش از این به روی همه ی

دوستداران دانش و مهرورزان به فرهنگ و فرزاندگی گشوده است. این مجموعهی ارجمند، اکنون در نیمه راه پویه شگرف پدید آورندگان، نه تنها در کالبدِ بیش از یازده جلد کتاب (۸۸۶۶ صفحهی دوستونی با اندازهی ۲۱/۵x۲۸ سانتیمتر) در بسیاری از کتابخانه ها و کانون های فرهنگی و پژوهشی در دسترس خواستاران است؛ بلکه با بهره گیری از دستاوردهای دانش و فن پیشرو امروزین، همواره بر صفحهی نمایشگر هزاران رایانه، در دیدرس هرکس در سراسر گیتی قرار دارد و پژوهندگان می توانند در چشم برهم زدنی از سرچشمهی فیض بخش آن سیراب شوند.

بخش تاکنون نشریافتهی *دانشنامه* (جلدهای ۱-۱۱ و دفترهای ۱-۳ از جلد ۱۲)، درآمدهایی از AB تا HISTORIOGRAPHY III را دربر دارد. اما از آن جا که نشر دنبالهی این اثر گرانبار تا پایان حرف Z نیاز به زمان دراز دارد، با چاره اندیشی سزاواری از سوی دست اندرکاران، درآمدهای تدوین شده برای ردیف های الفبایی آینده، نخست خارج از نوبت و به تدریج در پایگاه *دانشنامه* در شبکهی جهانی (www.iranica.com) باز می تابد و سپس روایت نهایی آنها در جای خود به چاپ خواهد رسید. براین بنیاد، تاکنون ۸۸ درآمد از حرفهای I تا Z در این پایگاه جای گرفته و کار پژوهشگران را آسان کرده است.

* * *

دفتر دوم از جلد یازدهم *دانشنامه* که موضوع این بررسی است، ۴۶ درآمد کوتاه و بلند و ۳۸ عنوان بازبُردی به درآمدهای پیشین یا پسین را در برمی گیرد. این درآمدها با GOLSANI، مُحیی محمّد فتح الله گلشنی، دانشور و پژوهشگر تُرک ایرانی تبار (سده های ۱۰ و ۱۱ هجری/سده های ۱۶ و ۱۷ میلادی)، دارندهی اثرهای بسیار به زبانهای فارسی، ترکی، عربی و گونه ای زبان اسپرانتو آغاز می شود و با GREAT BRITAIN IV پایان می پذیرد. درآمد اخیر، بسیار گسترده و مشتمل بر پانزده بخش در بارهی پیوندهای گوناگون بریتانیا با ایران از عصر صفوی تا امروزست که تنها چهار بخش آن را در این دفتر می یابیم.

در نخستین صفحه های این دفتر، درآمد GOLŠIRI، فراگیر شرح حال و کارنامهی ادبی و فرهنگی هوشنگ گلشیری نویسندهی پیشرو و صاحب سبک معاصر (۱۳۱۷-۱۳۷۹ خورشیدی)، چشم گیرست. این درآمد، امضای حسین میرعابدینی و EIR (*دانشنامه ی ایران*) را در زیر خود دارد.

زادسال و مرگسال صاحب این درآمد - برخلاف روش معمول و درست دانشنامه در مورد ایرانیان و دیگر شرقیان - تنها به گاه شمار میلادی داده شده و

از ذکر آنها به گاه شمارِ هجری غفلت ورزیده اند. متن این درآمد، گفتارِ به نسبتِ جامعی است در باره‌ی زندگی‌نامه و فرآیندِ کوشش و گُنش ادبی و هنری گلشیری در طول چهل سال نویسنده‌گی او که پایگاه ممتاز او در داستان نویسی معاصر ایران را مشخص می‌سازد و به پرسش‌های بسیاری در موردِ وی پاسخ می‌گوید.

اما همه‌ی داده‌های آن دقیق و درست نیست. چند مورد را برمی‌شمارم:
- در ص ۱۱۵، ستون ۱، س‌س ۱۴-۱۷ گفته شده است که «گلشیری بر اثر رفت و آمد به انجمن صائب در اصفهان و دفتر ماهنامه‌ی پیام نوین در تهران، به حزب توده گرایش یافت».

+ واقعیت این است که انجمن صائب ویژگی‌ی سیاسی نداشت و تنها یک نهاد ادبی سنتی بود که نشست‌هایی علنی در باغ آرامگاه صائب داشت و برخی جوانان گراینده به سازمانهای چپ و از جمله گلشیری نیز در در گردهماییهای آن حضور می‌یافتند و نوشته‌ها و سروده‌های خود را می‌خواندند. انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی (مشهور به وکس) و ماهنامه‌ی ارگان آن پیام نوین (جایگزین پیام نو در دهه‌ی بیست خورشیدی) نیز گرچه به یک معنی در چهارچوب سیاست‌های فرهنگی و تبلیغ‌های برون مرزی دولت وقت شوروی قرار می‌گرفت، هیچ‌گونه انگ و رنگ حزبی و مرامی مستقیمی در آن مشهود نبود و به طبع با حزب توده‌ی ایران هم پیوند انداموار و سازمانی نداشت و ساواک هم با دقت و مراقبت دایم کارها و برنامه‌های آن را می‌پایید.

گلشیری در سالهای آخر دهه‌ی سی خورشیدی که برخی از نخستین نوشته‌هایش در پیام نوین به چاپ می‌رسید، در روستاهای اصفهان آموزگار بود و هنوز پایش به تهران باز نشده بود و کارهای او به وسیله‌ی نگارنده‌ی این سطرها- که در آن زمان در پیام نوین با مدیر وقت آن، زنده یاد استاد روح الله خالقی همکاری نزدیک داشت- بدان نشریه راه می‌یافت و بانام مستعار به چاپ می‌رسید. گلشیری نه عضو حزب توده، بلکه جزو گروهی جداگانه و با گرایش کلی به مرام و راه و رسم آن حزب بود که به وسیله‌ی یکی از عضوهای (یا به اصطلاح کادرهای) قدیمی‌ی آن حزب پایه‌گذاری شده و چندی مخفیانه در اصفهان سرگرم فعالیت بود و دیری نپایید که لو رفت و از هم پاشید و پیوستگان بدان و از جمله گلشیری هم به دام افتادند و مدتی را در زندان گذراندند. این گروه با اشاره به شمارِ تقریبی عضوهای آن به "گروه نودنفری" شهرت یافت.

- در ص ۱۱۶، ستون ۱، س‌س ۴۷-۵۰ گفته شده است که «گلشیری در

آغاز انقلاب اسلامی در دانشکده‌ی هنر اصفهان درس می‌داد و یکی از بنیادگذاران کانون ویراستاران در آن شهر بود.»

+ انا جایی که گلشیری چند سالی در آن درس می‌داد، دانشکده‌ی هنرهای زیبای دانشگاه تهران بود و آن هم نه در آغاز انقلاب؛ بلکه مدتی پس از آن که او به تهران کوچید. نهادهایی هم که او در بنیادگذاری شان در اصفهان شرکت و دست داشت، یکی دفتر مطالعات فرهنگی و دیگری کانون مستقل فرهنگیان بود که در زیر این درآمد، از آنها نام برده نشده است (دانشگاه، نشوونما سازمان ملی دانشگاهیان ایران، اصفهان، شماره ۲، خرداد ۱۳۵۸ و فصلنامهٔ مکتب، شماره‌ی هفتم، ویژه‌نامهٔ هوشنگ گلشیری، استکهلم، بهار ۱۳۷۷).

- درص ۱۱۷، ستون ۱، س ۹، جزوه‌ی موسوم به *کارگاه قصه* در شمار نشریه‌های ادبی و فرهنگی همچون *مفید*، *نقد آگاه*، *زنده رود* و *کارنامه* آمده است.

+ انا آن جزوه، تنها مجموعه‌ای از داستانهای شاگردان درس داستان‌نویسی گلشیری بود و نه یک نشریه‌ی ادبی.

- در کتاب شناخت این درآمد، جای فصلنامهٔ *مکتب*، شماره‌ی هفتم، ویژه‌نامهٔ هوشنگ گلشیری، استکهلم، بهار ۱۳۷۷ خالی است.

درآمد بعدی این دفتر GOLSORKI، نوشته‌ی مازیار بهروز است در شناساندن خسرو گلسرخی، چهره‌ی شاخص مبارزه‌های آزادی خواهانه در واپسین دهه‌های عمر نظام پیشین که جنبه‌های گوناگون کارهای او را به خوبی بررسی کرده است.

+ هرچند در این گفتار، از کرامت الله دانشیان، همگام سرشناس گلسرخی، با بزرگداشتی در خور یاد شده است؛ انا جا دارد که ویراستار ارجمند *دانشنامه*، درآمد جداگانه‌ای را هم ویژه‌ی دانشیان گرداند تا در پایگان *دانشنامه* در شبکه‌ی جهانی و یا در بخش پیوست، نشر یابد.

پس از درآمدهای GONĀBĀDI ORDER, GONĀBĀD و GONBAD-E QĀBUS که آگاهی‌های گسترده‌ای در باره‌ی دو ناحیه‌ی نامبردار در جغرافیای تاریخی ایران و نیز شاخه‌ای از باورهای صوفیانه منسوب به گناباد به خواننده می‌دهد، می‌رسیم به درآمد GONDĒŠĀPUR که در دو بخش «شهر» و «تاریخ و آموزشگاه پزشکی»، به شناساندن یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های اجتماعی، سیاسی و علمی در روزگار ساسانیان و آغاز دوران پس از اسلام (تا دوره‌ی عباسیان) و پرورشگاه پژوهشگاه بسیاری از چهره‌های نامدار تاریخ فرهنگ در ایران می‌پردازد.

درآمد GONDOPHARES به معرفی‌ی یکی از شه‌ریاران هندو-پارتی (۲۰-۴۶ میلادی) بدین نام اختصاص دارد که کارنامه‌ی زندگی‌ی او، به ویژه در

(۲۰-۴۶ میلادی) بدین نام اختصاص دارد که کارنامه‌ی زندگی‌ی او، به ویژه در هم آمیزی آن با سرگذشت پهلوانان بلند آوازه‌ی سکایی، موضوع بحث‌های بسیار درمیان پژوهندگان حماسه و تاریخ ایران بوده است.

+ نکته‌ی انتقادی مهمی که در این گفتار (ص ۱۳۶، ستون ۱، سس (۵۷-۵۸)) به چشم می‌خورد، این است که نویسنده به پیروی از عرفِ خاستگاه‌های عربی و فارسی‌ی پس از اسلام، "نریمان" و "سام" را به ترتیب، نامهای پسر و نبیره‌ی گرشاسپ انگاشته است. اما امروزه بر پژوهشگران دقیق پوشیده نیست که سام نام خاندانی‌ی گرشاسپ و نریمان صفت او بوده و سام گرشاسپ نریمان (نرمنش/مردمنش) از خاندان سام بوده است. این پهلوان در متن‌های فارسی‌ی میانه گرشاسپ سامان خوانده شده و در روایت‌های حماسی‌ی ایران، زال (دستان) پسر و رستم نبیره‌ی او شمرده شده و در *شاهنامه*، تنها با نام خانوادگی‌ی سام و یا سام نیرم (نریمان) از او یاد شده است (بسنجید با آرتور کریستن سن: *نریمان*، ترجمه‌ی ذبیح الله صفا، صص ۹۲، ۱۰۱ و صص ۱۴۵-۱۵۱ و نیز ذبیح الله صفا: *حماسه سرایی در ایران*، چاپ دوم، صص ۵۵۷-۵۶۰).

یکی دیگر از درآمدهای این دفتر، گفتار هفت بخشی‌ی GORGĀN است در باره‌ی شهر و ناحیه‌ی گرگان، یعنی هیرکانیا در متن‌های باستانی که جای بسیاری از رویدادهای بزرگ و نمایان داستانی و تاریخی در روزگاران کهن بوده است. شناخت همه سویه‌ی این منطقه از جغرافیای ایران با رویکرد به پیشینه‌ی بسیار قدیم آن، برای هر پژوهنده‌ی تاریخ و فرهنگ این سرزمین ضروری است و درون مایه‌ی این درآمد، مجموعه‌ای از داده‌های سودمند و رهنمون را به خواننده عرضه می‌دارد.

GORGIN گفتار کوتاهی است در باره‌ی پهلوانی به همین نام در *شاهنامه* که پسر میلاد (مهرداد) و سالار خاندان میلاد خوانده شده است. در ضمن این گفتار، اشاره‌ای نمونه وار هست به نام گودرز که در *شاهنامه* پدر گیو و در سنگ‌نوشته‌ی ای بر جا مانده در بَغستان (بیستون)، پسر گیو خوانده شده است.

+ اما رهنمودی روشن و پذیرفتنی به این‌همان بودن این دو گودرز در دست نداریم. گودرز نام برده در سنگ‌نوشته‌ی بَغستان که در نوشته‌های یونانیان گوترزس گئوپتروس (گودرز پسر گیو) خوانده شده، یکی از شه‌ریارزادگان و سرداران نامدار روزگار فرمانروایی پارتیان (اشکانیان) بوده و گودرز پهلوان و سردار بلندآوازه‌ی *شاهنامه*، پسر گشواد و پدر گیو شناسانده شده است. یکسانی نام این دو گودرز، دلیلی قانع‌کننده بر یکی بودن شخص آنها نیست و تنها می‌توان گفت که گودرز در حماسه‌ی ایران، گرتی‌ای از شخصیت تاریخی‌ی گودرز

پارتی را در خود دارد (بسنجید با ج. ک. کویاجی: *بنیادهای اسطوره و حماسه ی ایران*، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۸۵-۲۰۶).

در زیر همین درآمد (در ص ۱۶۳، ستون ۱، سس ۵۶-۵۸)، گفته شده است که: «گرگین یکی از یازده پهلوان ایرانی در داستان جنگ دوازده رُخ است.» + هرگاه جنگ دوازده رُخ درست باشد - که هست - (*شاهنامه*)، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر چهارم، ص ۱۲۶)، چگونه نویسنده‌ی این گفتار که همان ویراستار *شاهنامه*ی مشتمل بر داستان جنگ دوازده رُخ است، از گرگین به منزله‌ی «یکی از یازده پهلوان ایرانی» در آن جنگ یاد می‌کند؟!

- گفتار هفت ستونی *GOSĀN* پژوهش مری بویس، موضوع مهم خنیاگری و خنیاگران در ایران باستان را با دقت و کاوشی ژرف و فراگیر بر می‌رسد و سویه‌های گوناگون آن را به خوبی روشن می‌کند.

ع. شاپور شهبازی در گفتار یازده ستونی *GOŠTĀSP* به معرفی یکی از مطرح‌ترین و بحث‌انگیزترین چهره‌های تاریخی-داستانی در ادب دینی زرتشتی و حماسه‌ی ایران می‌پردازد و کارنامه‌ی او را در این دو شاخه از فرهنگ کهن ایرانی برمی‌رسد و با هم می‌سنجد و نا هم خوانی داده‌های خاستگاه‌های گوناگون در باره‌ی او را یادآور می‌شود.

شهبازی به دشواری‌ی شناخت پیشزمینه و انگیزه‌ی دوگونگی‌ی چهره‌ی گشتاسپ در *ماهان* و *اوستای نو* و متن‌های دینی‌ی فارسی‌ی میانه از یک سو و *شاهنامه* از سوی دیگر و تبدیل ستوده‌ترین و شکوهمندترین شهریار ایرانی در ادب زرتشتی به آزکامه‌ی قدرت پرست و پسرگش و تاریک جان در حماسه‌ی ملی ایران اشاره می‌کند. او خود در پاسخ بدین چیستان، احتمال می‌دهد که اشغال جابانه‌ی سیستان به وسیله‌ی اردشیر بابکان و سرکوب خشونت‌آمیز جنبش مردم آن سازمان به دست بهرام دوم، زمینه ساز پیدایی‌ی احساس نفرت و کین توزی و دشمنی نسبت به ساسانیان و گشتاسپ - که شهریاران آن دودمان، او را نیای خود می‌شمردند - شده باشد.

هرچند که این تنها یک انگاشت بر پایه‌ی احتمال است و نه پاسخی جامع و مانع به پرسش دشوار فراروی؛ اما چیزی که آن را تا اندازه‌ی تأیید می‌کند، این برداشت پذیرفته‌ی بسیاری از شاهنامه پژوهان است که فردوسی در تدوین داستانهای پهلوانی‌ی سکایی از خاستگاه‌هایی جدا از *خوتای ناهک* ساسانی و دیگر دیسه‌ی آن، *شاهنامه* *ی ابومنصوری* نیز بهره گرفته است و چه بسا که پشتوانه‌ی این گونه برداشت از کارنامه‌ی گشتاسپ در آن خاستگاهها بوده باشد.

در جایی از این گفتار (ص ۱۷۱، ستون ۲، سس ۵۵-۵۸)، اشاره‌ی زرتشت به ایستادگی «کوی‌ها» و «گَرَبَن‌ها» در برابر آموزشهای او به یَسَنَه ۱۱:۲۸ بازگرد داده شده است.

+ اما در این بند و هیچ یک از بندهای دیگر این سرود، سخنی در این زمینه نمی‌یابیم. چنین اشاره‌ای را در یَسَنَه ۳۲، به ویژه در بندهای ۱۰-۱۶ آن می‌بینیم. - در جای دیگری (ص ۱۷۲، ستون ۱، سس ۲۷-۳۰)، آمده است که: «زرتشت در یَسَنَه ۲۸: ۱-۵ به هنگام نیایش آفریدگار، خواست خود را برای نیرو بخشیدن به گشتاسپ بیان می‌دارد.»

+ اما زرتشت در این بندها تنها خواهان برخورداری از نیروی «شهریاری مینوی» برای خود می‌شود که مفهومی انتزاعی و نمادین دارد و اشاره‌ای به شخص گشتاسپ در میان نیست. در بند هفتم این سرودست که از گشتاسپ نام برده می‌شود.

- درآمد GRAPHIC ARTS مشتمل بر دو بخش دوران قاجار و پهلوی از مرتضی ممیز و دوران انقلاب اسلامی و جنگ ایران و عراق از پیتر چلکوفسکی است. + هرچند که ممیز از مرز عنوان گفتارش فراتر رفته و به پاره‌ای از کارهای گرافیک پس از فروپاشی نظام پادشاهی و بعد از جنگ ایران و عراق نیز پرداخته است؛ اما جا داشت که بخش سومی هم بر این درآمد افزوده می‌شد تا حق مطلب در مورد هنرمندان جوان و پیشرو یکی دو دهه‌ی اخیر به خوبی ادا شود و درون مایه‌ی گفتار، روزآمد گردد.

تصویرهای کارهای گرافیک آمده در این درآمد نیز، به ویژه در بخش دوم آن، همه‌ی سوبه‌ها و نمونه‌های کارهای نشر یافته در دوره‌های مورد بحث را باز نمی‌تابانند و تنها به حوزه‌ی محدودی از دیدگاه‌های اجتماعی تعلق دارند. تصویر شماره‌ی ۸ پوستری را نشان می‌دهد که به شیوه‌ی نقاشی‌ی مینیاتور کشیده شده و صدام حسین را به منزله‌ی ضحاک، اما با چهره‌ی هیتلر نشان می‌دهد که کسانی او را در کوه دماوند به زنجیر می‌کشند. چلکوفسکی این کار را الهام گرفته از کار یک فرانسوی‌ی در خدمت متفقین در جنگ دوم جهانی- که نامی از او نمی‌برد- می‌داند.

+ اما نقش این پوستر- که نام تهیه‌کننده اش نیز ذکر نشده است- تقلید ناشیانه و نارسایی از یک تابلو مینیاتور، اثر حاج مصورالملکی نقاش نامدارست که در زمان جنگ دوم جهانی کشیده بود و در همان هنگام، به صورت یک پوستر هم نشر یافت. چهره‌های سه سوار نمایان در سوی راست تصویر، چرچیل

و روزولت و استالین را نشان می دهد که در تابلو حاج مصوّرالملکی، متناسب بود و معنی داشت و در این کار تقلیدی، نا همزمان و بی تناسب است.

گفتنی است که حاج مصوّرالملکی نمونه هایی از تابلوی یادکرده را برای سران سه دولت متفق در جنگ دوم فرستاده و از سوی دوتن از آنان - چرچیل و روزولت - تقدیرنامه و مدال دریافتی بود. محمّد رحیم اخوت، ناقد ادبی و داستان نویس، و عباس مُعیری، نقاش مینیاتوربست، در هنگام دو دیدار و گفت و شنود جداگانه با حاج مصوّرالملکی این تقدیرنامه ها و مدالها را در خانه ی او دیده اند.

درمروبرگفتارهای این دفتر از دانشنامه، پاره ای سهوا در نگاشت واژه ها و یا ثبت جای بازبُردها به چشم خورده است که به منظور درست گردانی ی آنها در بخش «افزوده ها و درست نویسی ها» درین جا بر می شمارم:

- در ص ۱۱۷، ستون ۲، س ۲۲: Hučang به جای Hušang آمده است.
- در ص ۱۱۹، ستون ۱، س ۱۸: شماره ی ۲۳ تکرار شده و یا به جای ۲۲ آمده است.
- در ص ۱۲۱، ستون ۲، س ۴۳: kelim به جای gelim آمده است.
- در ص ۱۳۱، ستون ۲، س ۹: of the تکرار شده است.
- در ص ۱۷۱، ستون ۲، س ۹: y. 2 به جای y. 46:2 آمده است.
- در ص ۱۷۲، ستون ۱، س ۱: y. 1 به جای y. 46:1 آمده است.
- در ص ۱۷۲، ستون ۱، س ۴: y. 14 به جای y. 46:14 آمده است.
- در ص ۱۷۴، ستون ۲، س ۵۴: farnbāb به جای farnbāg آمده است.
- در ص ۱۷۵، ستون ۲، س ۲۶: tarik به جای tarik آمده است.
- در ص ۱۷۵، ستون ۲، س ۲۹: rāze-tāj-e به جای rā ze tāj-e آمده است.
- در ص ۱۸۱، ستون ۲، س ۳۴: GOWAR به جای GOWHAR آمده است.
- در ص ۱۸۸، ستون ۱، س ۵۵: GRANTOVSKII، و در س ۵ Grantovskii آمده است.
- در ص ۱۹۰، ستون ۱، س ۵۲: PLATE V به جای PLATE III آمده است.
- در ص ۱۹۱، ستون ۱، س ۵۵: PLATE VI به جای PLATE V آمده است.
- در ص ۱۹۲، ستون ۱، س ۳۴: Figs. 6-7 به جای Plates VI & VII آمده است.
- در ص ۱۹۲، ستون ۱، س ۳۷: Zarrinkub به جای Zarrinkelk آمده است.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۸)

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

جلد اول

مصاحبه با

مهرانگیز دولتشاهی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

**A History of Literary
Criticism in Iran**

*Literary Criticism in the Works of
Enlightened Thinkers of Iran:*
*Akhundzade, Kermani, Malkom, Talebof,
Maraghe'i, Kasravi & Hedayat*
by Iraj Parsinejad
352 pages • cloth • 6 x 9
1-58814-016-4

**The Law and Politics of the
Caspian Sea in the
Twenty-First Century**

*The Positions and Views of Russia,
Kazakhstan, Azerbaijan,
Turkmenistan, with Special Reference
to Iran*
by Bahman Aghai Diba, Ph.D.
192 pages • cloth • 6 x 9

**How to Speak, Read
and Write Persian**

by Hooshang & Farideh Amuzegar
288 pages • softcover + 3 audio
cassettes • 6 x 9 • 0-936347-05-8

یادداشت‌های علم جلد ۵

ویرایش علینقی عالیخانی
528 pages • cloth • 6 x 9
1994- • 1-58814-022-9

گوشه‌های از تاریخ

فرماسونری ایران

علاالدین روحانی
256 pages • softcover • 6 x 9
1-58814-025-3

استبداد و استبدادستیزان،

پیرامون «افغانستان در

مسیر تاریخ»

شریف فیض همراه با دو مقاله از
لطیف ناظمی و سرور مولائی
128 pages • softcover • 6 x 9
1-58814-018-0

IBEX Publishers, Inc.

Post Office Box 30087 Bethesda, MD 20824

tel 301-718-8188 fax 301-907-8707

www.ibexpublishers.com

Contents

Iran Nameh

Vol. XXI, No. 3

Fall 2003

Persian Articles

Book Reviews

English Abstracts:

Kingship and Divine Order in Ferdowsi's Shahnameh

Shahrokh Meskoob

Isfahan's "Chahar Bagh": A Schematic Sketch

Reza Moghtaderi

Political Ideology and Social Identity in Iran

Hossein Bashiriyeh

Iranian Intellectuals and Economic Thought

Kamran Dadkhah

Mathiew Arnold and His Rendition of Rostam-o-Sohrab

Hasan Javadi

Persian Professor in Britain: Mirza Mohammad Ebrahim

Michael H. Fisher



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

Kingship and Divine Order in Ferdowsi's *Shahnameh* *Shahrokh Meskoob*

The relationship between the king's just rule over his subjects and Ahuramazda's conception and stewardship of the cosmos and its creatures has been repeatedly elaborated in *Shahnameh*. Thus, to know what the king's duties are, and how best he can rule, one must know the manner in which Ahuramazda rules the world. Zaratushra, whose mission is to materialize Ahuramazda's wishes, assures the salvation of man through application of reason in recognizing good from evil and opting for the former over the latter. God offers himself to man through reason and its most salient attributes, i.e., truth and justice that is the essence of law.

To rule with justice in the earthly kingdom, is to emulate *Ahuraamazda's* rule over the cosmos and to rule unjustly is to tread the path of *Ahriman*. The king's injustice does not only diminish and destroy the lives of his subjects. It also corrupts nature itself and lays to waste all animate and inanimate objects. From injustice are born mendacity, chaos, corruption and sedition. Since kingship is the repository of the divine charisma and earthly forces, the king is the all-powerful shepherd of his subjects whose acts, whether good or ill, are ultimately a reflection of his conduct. In *Shahnameh*, history is the mirror of the Iranians' social ideals. The ideal kings who were imbued with reason and justice, cared most about the fate and fortune of people, and the continuous battle between good and evil.

Archetypal of such kings are *Kaykhosrow* and *Anushirvan*, who were inspired by divine glory, endowed with reason and ever vigilant in their search for justice. ensuring justice dispenser of justice. They were ideal kings and examples of *Shahnameh's* perfect man, one from the heroic and mythological past, timeless, ahistoric and the other, *Anushirvan*, ephemeral and time-bound and yet in quest of eternal soul. Each were the archetypes of perfection in their own specific eras, their differences a reflection of their times, of reality and ideal.

Isfahan's "*Chahar Bagh*": A Schematic Sketch

Reza Moghtader

The designs of Persian gardens, etched on ancient artifacts, echo the yearning of the Iranians for the imagined natural features of the Garden of Eden: flowers, shrubs, trees, and streams. These earthly paradises, that have been traced to 6th century BC, have been most evident in Isfahan which was designated as Iran's capital city by Shah Abbas. He initiated the renovation and expansion of this city with the aim of creating vast gardens on the axis of the city's main river, *Zayandehrud*. According to the tourists and travelers who visited this city in 7th century, described it as a vast vista of greenery that encompassed and at times dwarfed the city's gleaming mosques and minarets and magnificent royal palaces. No less an architect than Jean Chardin describes "*Chahar Bagh*", the main tree-lined boulevard cutting across the city, as "the most beautiful" boulevard that I have ever seen."

Of Isfahan's fifteen noted gardens most have been ravaged by the passage of time. Only two, *Bagh-e Chehel Sotun* and *Bagh-e Hasht Behesht* are still standing. Shah Abbas had personally supervised the design of *Bagh-e Chehel Sotun* and its palace structure. Some of the decorations of the palace, which was damaged by a fire, were done during the reign of the last Safavid king, Shah Soltan Hossein. The garden is now in the shape of a rectangle that abuts *Bagh-e Hasht Behesht* on its southern flank. A reflective pool, measuring 110 by 16 meters, fully reflects the whole façade of the palace whose first floor rises two meters above the garden level and is featured by a square marbled pool adorned by a water fountain in its center. The multi-levered palace, surrounded by reflective pools, streams and fountains, is considered one of the most successful of Iranian architectures.

The *Hasht Behesht* palace which was constructed, during Shah Suleyman's era, in the *Bagh-e Bolbol*, features an octagonal central hall with a dome punctuated by a skylight and an air shaft. A marbled pool whose water is provided with a central fountain lies beneath the dome and in the center of the building. Column-supported balconies on all four sides of the palace overlook the garden and the surrounding stream. According to Jean Chardin "It is difficult to imagine the beauty of this building which, despite its less than sturdy structure, is more fascinating and majestic than European palaces."

Political Ideology and Social Identity in Iran

Hossein Bashiriyeh

The article is an elaboration of the idea, rooted in post-structuralist school of thought, that societal identities are the by-products of political ideological discourses and not "essential" and permanent phenomena. Indeed they are rather ephemeral "constructs" of a hegemonic discourse in a particular historical era. In more technical terms, these identities should be construed as "discursive practices". In the application of this view to the case of twentieth-century Iran, one is faced with three major discourses that have competed for hegemony and have sought to construct the Iranian social identity according to their own concepts of "self" and "other".

In the Pahlavi era, an authoritarian discourse of Persian Nationalism, sought to create an all-encompassing universal social identity by an emphasis on concepts such as modernization, development, modern rationality and secularism. The resulting discourse gave preeminent status to Iran's pre-Islamic cultural, social values, religious traditions and political institutions. The revival of Iran's historic identity was the ultimate objective of the discourse. With the establishment of the Islamic republic, however, fundamentalist Islamic discourse replaced the modernist and secularist ideology of the Pahlavi period. This discourse has attempted to pose Islamic identity of the nation as the antidote to the western secular way of life that is now considered as the most threatening "other." It has further strove to mold a unified social identity for all Iranians based on the anti-liberal, Islamist traditions. These attempts, however, have been rendered ineffective in the face of social, cultural and political realities of Iran's contemporary society. In fact, the attempts to create a unified Islamic identity have resulted in the re-emergence of particularistic social identities based on class, ethnic, religious, gender and cultural consciousness.

One can not, therefor, escape the conclusion that social identity is a contradictory, unfinished, multifaceted and synthetic entity. It seems clear that Pahlavi era's authoritarian discourse was not successful in creating a one-dimensional nationalist identity for Iranian society. In a much more vivid manner the discourse of Islamic traditionalism seems to have also courted failure. It has not been able to construct its own pure Islamic man as an obedient subject of a theocratic governance.

Iranian Intellectuals and Economic Thought

Kamran Dadkhah

The early stages of the development of Iranian economic thought began in the second half of the 19th century. This development may be traced to the seminal writings of a number of Iranian intellectuals and writers whose familiarity with the modern economic thought prompted them to introduce their compatriots to European concepts in the field of economics in three different phases. In the first phase, which began in the latter part of the Qajar period and lasted until the onset of the constitutionalist movement, the concepts of open market and access to foreign capital were stressed, particularly by the author of *Osul-e Taraqqi* [The Principles of Progress], Mirza Malkom Khan-e Nazem al-Dowleh.

The next stage began at the turn of the century and lasted until the rise of Reza Shah to power. The salient concepts set forth in this period emphasized the necessity of accumulating domestic capital, creating Iranian trade companies, and economic self-sufficiency. *Lebas al-taqva* [Piety's Garb], authored by Seyyed Jamal-addin Va'ez Esfahani, must be considered the pioneering work in introducing these concepts. In the same period, Morteza Qoli Khan Sani'al-Dowleh published his essay titled *Rah-e Nejat* [The Path to Salvation] in which he emphasized the state's role in creating the necessary infrastructure for economic development.

The period in which the state assumed a preponderant role in the management of Iran's national economy began in the 1920's and has in fact continued until now. Ali Akbar Davar, perhaps the foremost innovative Iranian thinker and administrator of the period, elaborated on the role of a central and powerful government for the implementation of a progressive economic plan. His article "Bohran" [The Crisis] was a synopsis of his thoughts on the subject. Mohammad Ali Foroughi, by his translation of a treatise on economics, and Mohammad Ali Jamalzadeh who published the first compilation of statistical data in Iran's national economy, must be included in the list of Iran's early contributors to the field.

Mathew Arnold and His Rendition of "Rostam-o-Sohrab"

Hasan Javadi

In a number of ways, Mathew Arnold was not typical of his contemporary literary figures in England. In his breadth of literary taste and outlook, for example, he was more akin to his European contemporaries. His considerable interest in Oriental literature is a case in point. If a fascination with Oriental literature was common to both England and the Continent in the nineteenth century, the subject was pursued more seriously on the Continent. Among the Persian literary works that attracted Arnold's attention was Ferdowsi's *Shahnameh* which was introduced to Europe by the great English orientalist, Sir William Jones in the eighteenth century. Joseph Champion and James Atkinson too had translated parts of Ferdowsi's masterpiece into English. But it was left to Jules Mohl to translate it in its entirety into French. The earlier translators had compared Ferdowsi to Homer despite the prejudices that existed against Eastern literature in Europe.

It was in a review of Mohl's work by the great French critic, Sainte Beuve, that Arnold came to know and appreciate the tragic story of "*Rostam va Sohrab*." An ardent admirer of Sainte Beuve, he had similar views on the literature of the East. His orientalism was part of an ever-broadening cultural cosmopolitanism. It is clear from Sainte Beuve's article that he was attracted by the pathos, moral force, and fatalistic cast of the narrative rather than by its heroic spirit. However, the main difference between the two renditions of the story lie in the degree to which Arnold represents his characters as helpless victims of fate.

Arnold's version of "*Rostam va Sohrab*," like most of his other poems, is illustrative of his characteristic outlook and literary taste. While he expressly declared his admiration for the Persian original, his poem bears an unmistakable personal stamp. The Hellenistic element in his background intermingled with his interests in things Persian and ultimately triumphed over them. Despite some obvious flaws, this symbiosis represents an important stage in the evolution of the European interest in the Orient and its literature. For the first time, the literary masterpieces of the Orient had been accorded a distinguished place side by side with those of classical antiquity.

Persian Professor in Britain: Mirza Mohammad Ebrahim

Michael H. Fisher

Education in Persian, long the predominant language of empire in South Asia, became a powerful and disputed subject within early British imperialism. From the mid-eighteenth century onward, as Indian regional kingdoms gave way before British military and political aggressions, official educational policies and personnel reflected this shifting balance of power. Asian scholar-administrators in India and Britain taught British officials Persian as well as the cultural and administrative forms conveyed by that language. By the early nineteenth century, however, competing British cultural assertions of Orientalism and Anglicization rallied to largely displace and degrade Indian professors of Persian. Still, an Iranian educator, Mirza Muhammed Ibrahim (c. 1800-1857), ventured to Britain in 1826 and earned a permanent appointment at the East India Company's College at Haileybury, where he remained until 1844. He had left Iran, reportedly due to personal conflicts with Shi'ite mullahs there

This article analyzes the career of Mirza Muhammed Ibrahim. During his nearly two decades on the faculty at the East India Company's college at Haileybury, he taught Persian to thousands of young British officials who were being trained to rule over India. He also took a prominent and empowered position within British society. After his retirement to Iran in 1844, he taught English and Western knowledge generally to the Qajar royal family for a dozen years. He remained intermediary between Iranian and British cultures there as well. In the context of early British imperialism, his career and those of Indian professors of Persian thus reveal numerous clashes over Persian education in England as well as in Asia. British society expected the Asian professors living among them to adopt Anglican Christianity, British-style clothing and diet, the English language, and Western modes of pedagogy. Only Mirza Ibrahim, an Iranian faculty member who anglicized himself, seems to have retained an honored position in British society until his graceful retirement. His appointment had proved a way to obtain some access to Persian and its intricacies without empowering Indian faculty. Yet, he faced conflicting pressures back in Iran between his British and Qajar patrons. The careers of these Asian professors reveal patterns over control of Persian education in Britain within the context of British imperialism in Asia.

ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۲

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|--|
| ۲۱۷ | شاهرخ مسکوب | جهانداری و پادشاهی در شاهنامه |
| ۲۵۱ | رضا مقتدر | اصفهان: تصویری از چهار باغ |
| ۲۷۱ | حسین بشیریه | ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران |
| ۲۸۵ | کامران دادخواه | روشنفکران ایرانی و اندیشه اقتصادی |
| ۳۰۱ | حسن جوادی | ماتیو آرنولد و ترجمه داستان «رستم و سهراب» |
| ۳۱۳ | مایکل اچ. فیشر | آموزش زبان فارسی در انگلستان: میرزا محمد ابراهیم |

گزیده

- | | | |
|-----|-----------|--|
| ۳۳۷ | احمد اشرف | آثار محمد محمدی ملایری درباره تعریب در تاریخ‌نگاری |
|-----|-----------|--|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|----------------|---|
| ۳۵۵ | ویلیام ال هنوی | تاریخ نقد ادبی در ایران (ایرج پارسی نژاد) |
| ۳۶۱ | جلیل دوستخواه | پویه در گستره دانش |
| ۳۶۹ | | توضیح و تصحیح |
| ۳۷۱ | | کتاب ها و نشریه های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم
دفترهای یکم تا چهارم
منتشر شد

Volume XII
Fascicles 1-4 Published:

HAREM I — *HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN*
HEDĀYAT AL-MOTA'ALLEMIN — HERAT VII
HERAT VII — HISTORIOGRAPHY III
HISTORIOGRAPHY III — HOMOSEXUALITY

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

کتاب‌ها و نشریه‌های رسیده

- کاتوزیان، محمدعلی همایون. *خشت خام* دفتر شعر. ویرایش دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲. ۱۴۸ ص.
- *قال فارس*. شیراز، بنیاد فارس شناسی، ۱۳۸۲. مصور، ۱۵۶ ص.
- آذرنگ، عبدالحسین و دهباشی، علی. *تاریخ شفاهی نشر ایران*. تهران، ققنوس، ۱۳۸۲. ۴۸۶ ص.
- کوروجی کویاجی، جهانگیر و دوستخواه، جلیل. *بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران*. تهران، مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰. ۶۵۹ ص.
- بهار، پروانه. *مرغ سحر* (خاطرات). تهران، نشر شهاب، ۱۳۸۲. ۲۵۷ ص.
- یزدی، فرهاد. *امنیت ملی: مردم سالاری، اقتصاد، ارتش*. آلمان، نشر آیدا، ۲۰۰۴. ۱۱۴ ص.
- بنهوری، مسعود. *دیدار و داستان‌های دیگر*. لوس آنجلس، کتابسرا، ۱۳۸۲. ۱۱۵ ص.
- طالع، هوشنگ. *مسکو: زمستان سرد ۱۳۲۴*. لنگرود، انتشارات سمرقند، ۱۳۸۲. ۲۳۰ ص.
- اکبرزاده، پژمان. *موسیقی دانان ایرانی (نوازندگان سنتور، قانون، تمبک، دف)* تهران، نشر روشنگر، ۱۳۸۱. ۱۴۵ ص.
- مزارعی، مهرانوش. *خاکستری*. مجموعه داستان. لس آنجلس، شرکت کتاب، ۱۳۸۰. ۸۴ ص.

- نقد و بررسی کتاب *فوزان*، شماره ۲، سال اول، اسفند ۱۳۸۱، تهران.
- *بخارا*، شماره ۳۱، مرداد-شهریور ۱۳۸۲، تهران.
- *سمرقند*، فصل نامه فرهنگی، ادبی، هنری. سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲، تهران.
- *دختر هنر*، (ویژه بهروز وثوقی)، سال یازدهم، شماره ۱۶، اسفندماه ۱۳۸۲، استاکتون، کالیفرنیا.
- *نشریه حقوق بشر*، (ارگان جامعه حقوق بشر در ایران)، سال نوزدهم، شماره ۵۶، بهار ۱۳۸۲، برلن.
- *ره آورد*، سال بیستم، شماره ۶۴، تابستان ۱۳۸۲، لس آنجلس.
- *سعدی شناسی*، دفتر پنجم، اردیبهشت ۱۳۸۱، شیراز.
- نقد و بررسی کتاب *فوزان*، شماره ۲، سال اول، اسفند ۱۳۸۱، تهران.
- *اباختر*، سال یکم، شماره سوم و چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ساری.
- *بررسی کتاب*، دوره جدید، شماره ۴۱، پاییز ۱۳۸۲، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- *دختر هنر*، (ویژه بهروز وثوقی)، سال یازدهم، شماره ۱۶، اسفندماه ۱۳۸۲، استاکتون، کالیفرنیا.
- *نشریه حقوق بشر*، (ارگان جامعه حقوق بشر در ایران)، سال نوزدهم، شماره ۵۶، بهار ۱۳۸۲، برلن.
- *علم و جامعه*، سال بیست و پنجم، شماره ۲۳۱، اسفند ماه ۱۳۸۲، واشنگتن.
- *صوفی*، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۲، لندن.
- * * *

- Jahanbegloo, Ramin, ed. *Iran: Between Tradition and Modernity*. New York, Lexington Books, 2004. xxiii, 216 p.

- Faghfoory, Mohammad H. (ed). *Beacon of Knowledge; Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*. Louisville, Fons Vitae, 2003. liv, 365 p.

- Foltz, Richard C. *Spirituality in the Land of the Noble; How Iran Shaped the World's Religions*. Oxford, One World, 2004. xix, 204 p.

- Noyon, Jennifer. *Islam, Politics and Pluralism; Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*. London, The Royal Institute of International Affairs, 2003. 134p.

- Parsinejad, Iraj. *A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951)*.

Bethesda, MD, Ibex Publishers, 2003. 350 p.

- Amuzegar, Hooshang & Farideh. *How to Speak, Read & Write Persian.*

Bethesda, MD, Ibex publishers, 2003. 285 p.

- Aghai Diba, Bahman. *The Law & Politics of the Caspian Sea in the Twenty-First Century.* Bethesda, MD, Ibex Publishers, 2003. 182 p.

* * *

- *Iranian Studies.* Vol. 36, Nos. 1-3, March-September 2003.

- *Islamic Books Quarterly.* Vol. 2, No. 5, Summer 2001.

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی

شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعد از ظهر — یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعد از ظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN
3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024
بین Santa Monica و Wilshire

E-mail: ketab@ketab.com