



جستارها

استاد همایون کاتوزیان
محمد توکلی طوقی

ابداع رقم‌سنده ملی
اینا مفتاحی

برجسته سازی در زبان
آرینا طالاقانی

نظریه دولت و جامعه استبدادی کاتوزیان
سعید پورمعصومی لنگرودی و مانیل جی رادزینکی

خودشرفی‌گرایی و بی‌جاسازی
رضا ضیاء ابراهیمی

پیشاتاریخ جامعه‌شناسی در ایران
وحید طلوعی

مطالبات اجتماعی و فرهنگی زنان
حسین آبادیان

نقد کاتوزیان بر فلسفه اقتصاد پوپر
حسین دباغ

اشتباهات گاه‌شمار صحیفه‌الارشاد
مهدی رجعی‌پور

حلقه ادبی پوهان پور هند
محمود فتوحی رودمجنی

اغوی یوسف
عبدالناصر صوابی

نقد و بررسی کتاب

مروری بر سعدی، شاعر عشق و زندگی
محمد دهقانی

نقدها و تحلیل‌های کریم امامی
محمد استعلامی

بازخوانی اندرز به شهروان
علیرضا شمالی

مورد غریب زاله
سعید یوسف

ویران‌شهری رهاگشته
خاطره شیباتی

فهرست کتابخانه نام

فصل نامه ایران شناسی

سال ۳۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴/۲۰۱۶

ارج نامه همایون کاتوزیان

جستارها

- ۴ استاد همایون کاتوزیان
محمد توکلی طرقي
- ۱۰ از زن پوش تا فرشته و شاهزاده خانم ایرانی: ابداع رقصنده ملی در
ایران قرن بیستم
آیدا مفتاحی
- ۳۶ برجسته سازی در زبان و نقش آن در شعر معاصر فارسی
آزینا طالقانی
- ۶۶ مدل شبیه سازی نظریه "دولت و جامعه استبدادی" کاتوزیان
سعید پور معصومی لنگرودی و مایکل جی رادزیکی
- ۱۰۴ خود شرقی گرایی و بی جاسازی: استفاده و سوء استفاده از گفتمان
"آریایی گرایی" در ایران
رضا ضیاء ابراهیمی
- ۱۴۴ پیشاتاریخ جامعه شناسی در ایران
وحید طلوعی
- ۱۷۲ مطالبات اجتماعی و فرهنگی زنان در دوره سلطنت رضاشاه
حسین آبادیان
- ۱۹۲ بازخوانی نقد کاتوزیان بر فلسفه اقتصاد پوپر
حسین دباغ

- ۲۰۶ اشتباهات گاه شمار قمری صحیفه الارشاد
مهدی رجبعلی پور
- ۲۴۰ نقش حلقه ادبی برهان پور هند در دگرگونی شعر فارسی در آغاز
قرن یازدهم هجری قمری
محمود فتوحی رودمعجنی
- ۲۷۶ اغوای یوسف: تجزیه و تحلیل تابلوی گریز یوسف از زلیخا
اثر استاد کمال الدین بهزاد هراتی
عبدالناصر صوابی

یادبود

- ۲۹۶ کامران اقبال، ۱۳۲۴-۱۳۹۳
فریدون وهمن

نقد کتاب

- ۲۹۸ مروری بر سعدی، شاعر عشق و زندگی
محمد دهقانی
- ۳۰۸ نقدها و تحلیل های کریم امامی بر پدیده های فرهنگ و ادب و هنر امروز ایران
محمد استعلامی
- ۳۱۴ بازخوانی یک کتاب: اندرز به شهریار
علیرضا شمالی
- ۳۳۰ مورد غریب ژاله: به بهانه چاپ ترجمه انگلیسی اشعار عالمتاج قائم مقامی
سعید یوسف
- ۳۵۲ ویران شهری رهاگشته در دنیای وهم: تحلیل درخت انجیر معابد
خاطره شیبانی

بخش انگلیسی

- IV استاد همایون کاتوزیان
محمد توکلی طرقي
- XXIV "آنتونی عزیز،" "لئو جان:" ملاعبه بریتانیا با تغییر سلسله پادشاهی
در ایران در جنگ جهانی دوم
شائول بخاش

- XXXVIII عدم تمایل سلطان محمد جلایر به سلطنت:
شعر فارسی و آموزه ایرانی کردن مهاجمان بیگانه
علی فردوسی
- LIV از خودمختاری تکنوارگانیسم تا ابزار الهی دولت:
در باب اهریمن‌شناسی در فرهنگ مادی و تکنولوژیک ایرانیان معاصر
آرشاویز مظفری
- LXXVIII هزینه یک انقلاب
محمد ر. جهان‌پرور
- CII آزادی همچون چاره انحطاط: افق فکری پرسش از آزادی
در ایران سده نوزدهم
احمد هاشمی
- CXXVI روشنفکران فارسی‌نویس پیش از استعمار هند
کاوه یزدانی

یادبود

- CXLVI حافظ فرمایان، ۱۹۲۷-۲۰۱۵
م. ر. قانون‌پرور
- CL خسرو شاکری زند، ۱۹۳۸-۲۰۱۵
مازیار بهروز

استاد همایون کاتوزیان

محمد توکلی طرقي

این شماره ویژه ایران‌نامه را به پاس خدمات ایران‌شناسانه دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان به ایشان تقدیم می‌کنیم. همایون کاتوزیان، فرزند مریم و محمدهادی کاتوزیان، در ۲۶ آبان ۱۳۲۱ در تهران متولد شد. ایشان در خرداد ۱۳۳۹ از دبیرستان البرز (کالج امریکایی سابق) فارغ‌التحصیل شد و در پاییز همان سال به دانشکده پزشکی دانشگاه تهران راه یافت. پس از یک سال تحصیل در دانشگاه تهران، برای ادامه تحصیل راهی انگلستان شد و در ۱۳۴۶ دوره کارشناسی اقتصاد را در دانشگاه بیرمنگام (University of Birmingham) به پایان رساند. در همان سال به دانشگاه لندن راه یافت و در ۱۳۴۷ دوره کارشناسی ارشد اقتصاد را با موفقیت گذراند. پس از ۱۶ سال تدریس و انتشار آثاری ممتاز، در ۱۳۶۳ دکترای اقتصاد خود را از دانشگاه کنت در کانتربری (University of Kent at Canterbury) دریافت کرد.

در ۱۳۴۷ و بلافاصله پس از فارغ‌التحصیلی از دانشگاه لندن برای تدریس اقتصاد به استخدام دانشگاه لیدز (Leeds University) درآمد. یک سال بعد، دانشگاه کنت در کانتربری کاتوزیان را با سمت مدرس (استادیار) اقتصاد استخدام کرد. در ۱۳۵۰ به استخدام دائم درآمد و سپس به مدرسی ارشد (دانشیاری) ترفیع یافت. در پاییز ۱۳۵۱ به عنوان استاد مدعو اقتصاد به دانشگاه پهلوی شیراز دعوت شد. در زمستان و بهار ۱۳۵۲ عضو ارشد کالج سنت‌آنتونی (St. Antony's College) شد و در همان‌جا، در سال تحصیلی ۱۳۵۴-۱۳۵۵ به سمت استاد مهمان ایران‌شناسی برگزیده شد. پس

از آن، در سمت "مشاور اقتصادی" با سازمان کشورهای امریکایی (۱۳۵۵)، سازمان برنامه و بودجه ایران (۱۳۵۶)، سازمان بین‌المللی کار (۱۳۵۹) و کنفرانس سازمان ملل متحد در تجارت و توسعه (۱۳۶۱) همکاری کرد. ایشان همچنین استاد مدعو اقتصاد در دانشگاه‌های مک‌مستر (۱۳۵۶-۱۳۵۷)، دانشگاه کالیفرنیا لوس‌آنجلس (۱۳۶۴) و دانشگاه کالیفرنیا سن‌دیگو (۱۳۶۹) بوده است. علاوه بر اینها، در سال ۱۳۸۰ به عنوان پژوهشگر میهمان در مؤسسه مطالعات عالی (Institute for Advanced Study) پرینستون برگزیده شد. کاتوزیان در سال ۱۳۶۵ از دانشگاه کنت بازنشسته شد و به طور دائم به آکسفورد رفت. در این مدت با دانشکده مطالعات شرقی (Faculty of Oriental Studies) و مرکز خاورمیانه (Middle East Centre) همکاری داشته است. از سال ۱۳۸۳ تاکنون پژوهشگر بنیاد میراث ایران در کالج سنت‌آنتونی بوده و کنفرانس‌های متعددی را ترتیب داده است.

کاتوزیان سابقه درخشانی در عرضه خدمات علمی دارد. علاوه بر عضویت در هیئت تحریریه پژوهش در تاریخ اندیشه اقتصادی و روش (*Research in the History of Economic Thought and Methodology*)، مطالعات اقتصادی تطبیقی (*Comparative Economic Studies*)، مطالعات تطبیقی آسیای جنوبی، افریقا و شرق میانه (*Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*) و ایران‌نامه، از ۱۳۸۵ هم‌ویراستار فروست ایران‌شناسی راتلج بوده که تاکنون بیش از ۳۰ عنوان کتاب آن منتشر شده است. کاتوزیان در ۱۳۸۳ به سردبیری ایران‌شناسی: مجله انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی (*Iranian Studies: Journal of the International Society for Iranian Studies*) برگزیده شد. او با دوراندیشی و تلاش خستگی‌ناپذیر ایران‌شناسی را از فصل‌نامه‌ای نامنظم به دوماهنامه‌ای منظم و معتبر تبدیل کرد که در ISI نمایه شده است. با انتشار دوماهانه، صفحات این مجله بر گستره وسیع‌تری از پژوهش‌های ایران‌شناسی و پژوهشگران جوان گشوده شد.

کاتوزیان پژوهشگری پرکار و نوآور بوده است. بسیاری از نوشته‌های نخستینش در دهه ۱۳۵۰ علاوه بر روش‌شناسی اقتصاد، بررسی‌های تاریخی بخش خدمات و مراحل توسعه اقتصادی، درباره آمار نیروی کار ایران، بخش کشاورزی، اصلاحات ارضی، توسعه اقتصادی و اقتصاد سیاسی نفت بود. در سال ۱۳۵۳ کتاب درسی دانشگاهی نظریه اقتصاد بین‌المللی را تدوین کرد که انتشارات دانشگاه تهران آن را منتشر ساخت. کاتوزیان که علاقه خاصی به نظام دانشگاهی و تولید دانش داشت، در ۱۳۵۳ دانشگاه و آموزش و پرورش در جهان امروز (*The Universities and Education Today*)، نوشته هربرت

باترفیلد (Herbert Butterfield, 1900-1979)، را ترجمه کرد و در سال ۱۳۵۷ نیز ترجمه بررسی ماهیت و علل ثروت ملل (*An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)، اثر آدام اسمیت (Adam Smith, 1723-1790)، را که از متون کلاسیک علم اقتصاد است، با مقدمه‌ای مفصل در آدام اسمیت و ثروت ملل منتشر ساخت.

انتشار کتاب‌های انگلیسی ایدئولوژی و روش در علم اقتصاد (*Ideology and Method in Economics*) در ۱۳۵۹ و اقتصاد سیاسی ایران مدرن (*The Political Economy of Modern Iran*) در ۱۳۶۰ نقطه اوج پژوهش‌های دوره‌ای کاتوزیان در بررسی روش شناخت در علم اقتصاد و مشکلات توسعه اقتصادی و سیاسی در ایران بود. ایدئولوژی و روش در علم اقتصاد "یکی از نخستین کاربردهای واقعاً انتقادی فلسفه علوم جدید در ارزیابی روش و تاریخ اندیشه اقتصادی" ارزیابی شد. کاتوزیان که "بررسی‌های مکانیکی و جهانشمول" را برای شناخت جامعه ایران ناپسندیده یافته بود، در اقتصاد سیاسی ایران روایت بدیعی از اقتصاد سیاسی و پیدایش استبداد نفتی عرضه کرد.

اگرچه کاتوزیان اقتصاددان است، اما پژوهش‌هایش به مسایل اقتصادی و روش‌شناختی محدود نبوده است. او در شرح علاقه‌مندی‌های پژوهشی‌اش در مقدمه اقتصاد سیاسی ایران مدرن خاطر نشان ساخت: "من یک اقتصاددان ایرانی هستم و از دوران کودکی به خواندن متون علوم اجتماعی 'غیراقتصادی' و علوم انسانی علاقه‌مند بوده‌ام." کاتوزیان در این مقدمه یادآور شد که در ۱۳۵۵ "زندگینامه اجتماعی و ادبی صادق هدایت را تدوین کرده"، کتابی که در ۱۳۷۰ با عنوان صادق هدایت: زندگی و افسانه یک نویسنده ایرانی منتشر شد.

علاقه هم‌زمان کاتوزیان به اقتصاد و ادبیات تا به امروز ادامه داشته است. در حالی که روایت‌های بدیعی از "جامعه کم‌آب و پراکنده"، "جامعه کلنگی"، "جامعه کوتاه‌مدت"، "حکومت استبدادی" و "استبداد نفتی" عرضه کرده است، به بررسی آثار نویسندگانی چون سعدی، هدایت، فروغ فرخزاد، عشقی، عارف، ایرج‌میرزا و ملک‌الشعرا بهار نیز پرداخته و زندگینامه‌های حسن تقی‌زاده، احمد کسروی، محمد مصدق و خلیل ملکی را نیز تدوین کرده است. در کنار ادبیات و اقتصاد، کاتوزیان توجه خاصی به تاریخ و بررسی‌های تاریخی داشته است. اگرچه تاریخی‌نگری در تمامی آثارش نمایان است، اما تاریخ جلوه خاصی در آثار اخیرش چون دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی (۱۳۷۹) تاریخ و سیاست ایران: دیالکتیک دولت و جامعه (۱۳۸۲) و ایرانیان:

ایران باستان، قرون وسطی و مدرن (۱۳۸۸) داشته است. در ۱۳۹۲، نخستین جایزه سینا در علوم انسانی به پاس این خدمات ایران‌شناسانه به کاتوزیان اهدا شد. دهه‌ای پیش‌تر هم، در سال ۱۳۸۳، جایزه میراث هدایت را برای تدوین بهترین اثر دربارهٔ صادق هدایت دریافت کرده بود. فهرست کامل نوشته‌های کاتوزیان در بخش انگلیسی این شمارهٔ ایران‌نامه و فهرست آثار فارسی ایشان در زیر آمده است.

کتابشناسی همایون کاتوزیان

طنز و طنزینهٔ هدایت (تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۴).

در جست‌وجوی جامعهٔ بلندمدت: گفت‌وگوی کریم ارغنده‌پور با دکتر همایون کاتوزیان (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳).

سعدی: شاعر زندگی، عشق و شفقت (تهران: نامک، ۱۳۹۳).

گفتمش آن "مثنوی تاخیر شد" (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳).

ایرانیان: دوران باستان تا دورهٔ معاصر، ترجمهٔ حسین شهیدی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۲).

نوسازی ناتمام: گفت‌وگوی محمد صادقی با محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: پایان، ۱۳۹۲).

ایران، جامعهٔ کوتاه‌مدت و ۳ مقالهٔ دیگر، ترجمهٔ عبدالله کوثری (تهران: نشر نی، ۱۳۹۰).

دربارهٔ جمالزاده و جمالزاده‌شناسی (تهران: سخن، ۱۳۹۰).

گفت‌وگو دربارهٔ عقلانیت و نوگرایی، گفت‌وگوهایی از محمد صادقی (تهران: پایان، ۱۳۸۸).

گلچین سعدی: گزیدهٔ گلستان، غزل‌ها، بوستان، قصیده‌ها، گزینش و ویرایش محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸).

سعدی: شاعر عشق و زندگی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵).

هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴).

بوف کور به خط صادق هدایت؛ همراه تحلیل ساختاری بوف کور از محمد صنعتی، با مقدمه‌هایی از همایون کاتوزیان و محمد صنعتی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳).

- درباره بوف کور هدایت (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱).
- نامه‌های خلیل ملکی، به کوشش امیر پیشداد و محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱).
- تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰).
- دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹).
- مصدق و نبرد قدرت در ایران، ترجمه احمد تدین به انضمام نقدی بر مصدق و نبرد قدرت و اسنادی درباره رابطه علما با دکتر مصدق به کوشش محمد ترکمان (تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸).
- جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶، همراه مصاحبه با دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان و سعید برزین (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷).
- نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷).
- احمد کسروی، قیام شیخ محمد خیابانی، با مقدمه و حواشی و ویرایش محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶).
- خشت خام: دفتری از شعرهای محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶).
- استبداد، دموکراسی و نهضت ملی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵).
- ایدئولوژی و روش در اقتصاد، ترجمه م. قائد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴).
- چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴).
- خلیل ملکی: برخورد عقاید و آراء و ویرایش و مقدمه محمدعلی همایون کاتوزیان و امیر پیشداد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴).
- مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳).
- صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر (تهران: طرح نو، ۱۳۷۲).

صادق هدایت و مرگ نویسنده (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲).

مصدق و نبرد قدرت در ایران، ترجمه احمد تدین (تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۱).

یادنامه خلیل ملکی، به کوشش امیر پیشداد و همایون کاتوزیان (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰).

خاطرات سیاسی خلیل ملکی، با مقدمه محمدعلی همایون کاتوزیان (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸).

اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی (تهران: پاپیروس، ۱۳۶۶-۱۳۶۸).

خاطرات سیاسی خلیل ملکی (لندن: جبهه ملیون ایران، نشریه جبهه، ۱۳۶۱ ش/۱۹۸۳ م).

نظریه اقتصاد بین المللی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳).

Ida Meftahi, "From Gynovestite (*Zanpush*) to the Angel and the Persian Princess: The Invention of the National Dancer in Twentieth-Century Iran," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), 10-35.

از زن پوش تا فرشته و شاهزاده خانم ایرانی: ابداع رقصنده ملی در ایران قرن بیستم

آیدا مفتاحی
استادیار مهمان، دانشگاه مریلند

“رقص ملی” ایرانی به مثابه رقصی باستانی، اصیل و کلاسیک در اماکن عمومی پرجنب و جوش تهران در اوایل قرن بیستم ظهور کرد.^۱ در دهه‌های بعد، این ژانر وسیله‌ای هنری برای تجسم روایت‌های ملی از طریق حرکات رقصندگان روی صحنه شد. در این مقاله، ضمن عرضه تبارشناسی رقص ملی، نشان می‌دهم که این گونه طراحی رقص به منزله رسانه‌ای به کار گرفته شده است که خط سیرش تجربه‌های نوآورانه‌ای را در بر می‌گیرد که با ایده‌ها، حرکات و زیباشناسی برگرفته از گنجینه فرهنگ ملی در قرن بیستم صورت گرفته‌اند.^۲ به علاوه، رقصنده (زن) ملی را سوژه

آیدا مفتاحی (دانش‌آموخته دکتری مطالعات خاورمیانه و خاور نزدیک، دانشگاه تورنتو، ۲۰۱۳) استادیار مهمان در مرکز ایران‌شناسی روشن در دانشگاه مریلند است. از او تاکنون چند مقاله به زبان انگلیسی چاپ شده است و کتابش با عنوان *Gender and Dance in Iran: Body National in Motion* به زودی منتشر خواهد شد. مفتاحی در پژوهش‌هایش از منظری فرارشته‌ای به تاریخ‌نگاری بدن و زیست‌سیاست در نمایش، رقص و سینما می‌پردازد.

Ida Meftahi <imeftahi@umd.edu>

حمایت بی‌دریغشان ممنونم.
آدو اصطلاح رقص محلی و رقص ملی غالباً دو مقوله اصلی در گفتمان رسمی رقص ایرانی، مخصوصاً پیش از انقلاب، را نشان می‌دهند. در حالی که رقص محلی به رقص‌هایی با ریشه قومی اشاره دارد، رقص ملی گونه‌ای ابداعی است که گاه با اصطلاحات دیگری همچون “رقص باستانی”، “رقص کلاسیک ایرانی”، “باله ایرانی”،

از استادان ارجمند دکتر محمد توکلی طرقي، دکتر افسانه نجم‌آبادی، دکتر شهرزاد مجاب، دکتر هوشنگ شهبایی و دکتر آنتونی شی که با نظراتشان مرا در نگارش این مقاله یاری دادند کمال تشکر را دارم. همچنین، از خانم دکتر الاهی میرجلالی و انستیتوی میراث فرهنگی روشن که با حمایت مالی‌شان این تحقیق میسر شد سپاس‌گزارم. از آقای شهبازی و خانم افشار هم برای

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/10-35.

نمایشگر صحنه ملی [گرایبی] خواهیم گرفت که خصوصیات زن مدرن ایرانی در او متجسد شده است.^۳

اماکن عمومی هنری و تفریحی نوظهور پس از انقلاب مشروطیت ایران هنرمندان نمایشگر را از نقاط گوناگون ایران و حتی از گرجستان، ارمنستان و آذربایجان گرد هم آورد. در پی انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و متعاقب ورود پناهجویان قومی و فرهنگی از روسیه بزرگ به ایران، صحنه هنری تهران به مرکزی جهان‌وطن برای تجربه‌گری در هنرهای نمایشی تبدیل شد. با آمیزش این مردمان گوناگون در اماکن عمومی و تفریحی جدید، هنرهای موسیقایی و نمایشی ایران با هنرهای دیگر کشورها تماس نزدیک یافت. این مجاورت و هم‌زیستی هنرهای نمایشی و هنرمندان بود که فضاهای خلاق را برای شکل‌گیری موسیقی، تئاتر و رقص "ملی" مدرن در ایران فراهم ساخت. همچنین، راه نمایشگران زن را برای ورود به صحنه عمومی هموار کرد تا جایگزین مردان زن‌پوش شوند و سرانجام آنان را از صحنه‌ها حذف کنند. در دهه‌های بعد، هر یک از این رشته‌ها، از جمله رقص، مستقل و حرفه‌ای شدند. با این حال، همچنان تداوم (continuity) خود را در پی سال‌های نخستین پیدایششان حفظ کردند.

در این مقاله، با تمرکز بر بدن رقصنده ملی در قرن بیستم، نخست دو دوره تاریخی را مرور می‌کنیم: ۱. از اوایل دهه ۱۳۰۰ تا میانه دهه ۱۳۲۰ که رقص‌ها عمدتاً جزئی از برنامه‌های نمایشی بودند و ۲. از میانه دهه ۱۳۲۰ تا دهه ۱۳۵۰ که صحنه رقص به صورت هنری مستقل در حوزه عمومی در ایران ایجاد شد.^۴ سپس به بررسی زیست‌سیاست (biopolitics) ملی‌گرایانه‌ای می‌پردازم که صحنه و رقصنده روی آن را مراقبت (discipline) و کنترل می‌کردند.^۵ آن‌گاه روند رایج در مباحثات رقص و انعکاس آن را در مجلات عصر پهلوی بررسی می‌کنم. در این مقاله، ضمن تمرکز بر رقصنده زن در صحنه ملی، از دیدگاه

رقصنده‌ای صحبت می‌کنیم که عمدتاً از اصول غیرایرانی و بیشتر از باله کلاسیک تبعیت می‌کند. زیست‌سیاست (biopolitics) در اصل اصطلاحی فوکویی است. آن را به معنی سیاست، پوشش قدرت و شرایط محیط تئاتری که بر صحنه و شکل‌گیری بدن بازیگر روی آن تأثیر می‌گذارد به کار می‌برم. این اصطلاح در اصل به معنی نحوه تسلط دولت‌های مدرن بر مردم از طریق کنترل بدن آنان در زندگی روزمره است. بنگرید به

Michel Foucault, "Biopolitics" in *The Foucault Reader*, eds. M. Foucault and Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 262.

"رقص کاراکتریستیک" (characteristic) و گاهی حتی "رقص سنتی" نیز جایگزین می‌شود. با آنکه این اصطلاحات معانی متفاوتی دارند، در این نکته مشترک‌اند و آن اینکه خود را به نوعی در حیطه فرهنگ و تاریخ ایران تعریف می‌کنند. اصطلاحات کلاسیک و کاراکتریستیک به وضوح از فرهنگ باله وام گرفته شده‌اند.

نسخه مفصل‌تری از این مقاله به زبان انگلیسی به زودی در Anthony Shay and Barbara Sellas-Young (eds.), *The Oxford Handbook of Dance and Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

منتشر خواهد شد.

^۴ به‌رغم نفوذ ایده‌ها و مضامین بومی، در اینجا از

تطبیقی به بررسی نحوهٔ آشنایی‌زدایی (defamiliarization) نمایشگری جنسیتی (gender performativity) این رقصنده با رقص کاباره‌های هم‌عصرش و بچه‌رقاص قدیم‌تر می‌پردازم و سرانجام نشان می‌دهم که چطور بدن رقصندهٔ زن ملی ایده‌ها و زیباشناسی و اخلاق ناسیونالیسم و مدرنیتهٔ ایرانی را درونی کرده و تجسم بخشیده است.

رقص در نمایش‌ها و موزیکال‌های ملی

شواهدی از اجرای رقص‌های غیربومی در صحنهٔ هنری-نمایشی نوظهور در ایران قرن بیستم وجود دارد. این رقص‌ها یا جزیبی از کنسرت‌ها و وارپته‌هایی شامل نمایش موزیکال، تئاتری و سینمایی بودند که در سال‌های اولیهٔ قرن بیستم در صحنهٔ تماشاخانه‌ها و برخی هتل‌ها اجرا می‌شدند،^۶ یا جزیبی از اپرت‌ها بودند، نوعی تئاتر موزیکال که شعر و موسیقی آوازی را با رقص درمی‌آمیخت.

این اپرت‌های اولیه را، که در دههٔ ۱۲۹۰ در ایران شهرت یافتند، تروپ‌های سیار از قفقاز، آذربایجان و ارمنستان اجرا می‌کردند و آثاری از آهنگساز آذربایجانی، اوزیر حاجی‌بیگ‌اف (۱۸۸۵-۱۹۴۸)، همچون آرشین مال آلان، اصلی و کرم، مشهدی عباد و همچنین اپرای ارمنی آنوش و سالومه اسکار وایلد را شامل می‌شدند. گرچه ژانر نوظهور اپرت بسیار با استقبال روبه‌رو شد و وجه تفریحی‌اش مطلوب بود، به سبب اجرا به زبانی جز فارسی، نمایش آنها در تهران به آسانی میسر نبود. این امر سبب شد که این گروه‌های نمایشی آثار خود را به فارسی ترجمه کنند.

در عرض چند سال، نمایشنامه‌نویسان ایرانی نیز درصدد نوشتن اپرت به فارسی برآمدند که غالباً بر اساس داستان‌های رومانتیک تاریخی و ملی بودند. علت اقبال به این مضامین نمایشی فضای عمومی ملی‌گرایانهٔ تئاتر نوگرای آن روزگار بود که طی چندین دهه پس از انقلاب مشروطه پدید آمده بود. اینگونه جریان‌های جدید تئاتری که عمدتاً از سنت‌های دراماتیک اروپایی الهام می‌گرفتند و درصدد آموزش و بسیج و تهییج عمومی مردم بودند، در ابتدا از سنت‌های بومی نمایشی ایران مثل تعزیه و تقلید فاصله می‌گرفتند. از جملهٔ نخستین اپرت‌های مشهور این دوره پریچهر و پریزاد (۱۳۰۰) اثر رضا کمال شهرزاد و رستاخیز سلاطین ایرانی (۱۳۰۰) اثر میرزادهٔ عشقی‌اند که هر دو پیرنگی تاریخی و رمانتیک داشتند. اپرت‌هایی که تروپ‌هایی از نواحی قفقاز در ایران

از جمله بنگرید به مسعود کوهستانی‌نژاد (ویراستار)، گزیدهٔ اسناد نمایش در ایران. دفتر اول: از انقلاب مشروطه تا ۱۳۰۴ (تهران: انتشارات اسناد ملی ایران، ۱۳۸۱)، بخش ۲، ۲۶۸.



بچه‌رقاص در یک گروه مطربی دوره قاجار.

Free Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery Archives, Smithsonian Institution

اجرا می‌کردند، صحنه‌های رقص نیز داشتند که از آن جمله بود کاوه آهنگر (۱۳۰۰)، ساخته تروپ آذربایجانی شریف‌زاده، و کیخسرو (۱۲۹۹)، اثر موسیو روبا.^۷

این جامعه تئاتری نوظهور در عین حال که تلاش می‌کرد ایده‌های نوگرایانه را در آثارش به تماشاگر ایرانی القا کند، با محدودیت‌هایی از جمله بازی زن‌ها بر صحنه نیز روبه‌رو بود. در تعزیه و تقلید مرسوم بود که مردان زن‌پوش نقش زن‌ها را بازی کنند، اما تئاتر نوین زنان را برای ایفای نقششان می‌طلبید.^۸ در دهه ۱۳۰۰ و با ورود زنان غیرایرانی و غیرمسلمان (اکثراً ارمنی) به صحنه تئاتر، این مشکل تا حدودی حل شد.

در این نمایش‌های موزیکال، رقص‌های مختلفی اجرا می‌شد. بعضی از آنها را با عنوان "باله" یا "رقص قفقازی" و بعضی را با صفاتی مبهم چون "آسیایی" و "اروپایی"، "شرقی" یا "مشرقی"، "جدید" یا "قدیم" معرفی می‌کردند.^۹ بر اثر ترکیب این رقص‌های غیربومی با عناصری از رقص‌ها و حرکات ایرانی نوعی "باله ایرانی" پدید آمد که گاه با موسیقی سنتی نیز اجرا می‌شد.^{۱۰}

^۷ کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش. ۱۳۰۳، ۴؛ "نمایش عالی میرزامراد یا پسر مشهدی‌عباد،

اپرت در چهار پرده"، ایران، شماره ۹۶۸ (۶ سنبله ۱۳۰۰)، ۴.

^۸ کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش.

^۹ برای توصیف زن‌پوش بنگرید به خسرو شهریاری، کتاب

نمایش: فرهنگ واژه‌ها، اصطلاح‌ها و سبک‌های نمایشی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵)، ۱۳۶.

^{۱۰} "کنسرت باشکوه عالی"، ایران، شماره ۱۶۱۱ (۱۶ جوزا

اکثر رقصندگان نخستین ایران تازه‌مهاجران بودند؛ مثل موسیو روبا که هنرمندی از باله پادشاهی روسیه معرفی می‌شد، گل‌صبح‌خانم، مادموازل آسیا (قسطانیان)، مازموازل ماری (مریم) و سوری‌خانم.^{۱۱} این نمایشگران در عین حال که در فضای تئاتری آن زمان می‌رقصیدند، اما آکتور و آکتریس شناخته می‌شدند، نه رقص یا رقصنده. بعدها مادام سائو آقابایف ایرانی-ارمنی نیز به یکی از معروف‌ترین چهره‌های اپرت‌های دهه ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰ بدل شد. نقش آقابایف در پریچهر و پریرزاد (۱۳۰۰) در شهرت و محبوبیت او به قدری مهم بود که به "مادام پری" مشهور شد. تماشاگران مرد ترقی‌خواه او را در نقش‌های مختلفی که اجرا کرد، از کارمن (۱۳۰۲) تا پریچهر، شاهزاده‌خانم آرمانی ایرانی و معشوقه انوشیروان‌شاه ساسانی، سخت ستایش کردند.

در این نمایشنامه‌ها و اپرت‌های تاریخی، بدن‌های رقصان نقش‌های گوناگونی به خود می‌گرفتند، از سرگرم کردن و اغواگری پادشاهان ایرانی روی صحنه چون خسرو انوشیروان ساسانی و شاه‌عباس صفوی تا شرکت در بازسازی آیین‌های باستانی ایرانی. اجرای رقص‌های شرقی اغواگرانه برای شاه، همچون "رقص هفت‌حجاب سالومه"، در همه نمایش‌های تاریخی مرسوم بود و ظاهراً ملهم از اجرای چندگانه سالومه با شرکت آقابایف بودند.^{۱۲} اپرت کاوه آهنگر از نخستین بازسازی‌های آیین‌های باستانی در قالب رقص بود که آیین باستانی جم را بر صحنه به تصویر می‌کشید.^{۱۳}

گروه باسابقه کمدی ایران هم که علی نصر، یکی از پیشروان تئاتر آن زمان، در دهه ۱۳۰۰ بنا نهاده بود، از رقص در وارپته‌ها و نمایش‌های بهره می‌گرفت. موسیو روبا و مادام آقابایف که هر دو به سبب مهارت‌های بدنی‌شان معروف بودند هم برای مدتی عضو این گروه عضو بودند.^{۱۴}

علینقی وزیری، یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های موسیقی در اوایل قرن بیستم ایران و از مروجین موسیقی "ملی" ایران، نیز تلاش کرد با تأسیس کلوپ موزیکال در ۱۳۰۲، موسیقی و تئاتر را با هم درآمیزد. وزیری که تئاتر را "نمایشگاه و محل انتقادات اخلاق مردم" و "اونیورسیتة صنعتی و اخلاقی بدون کنکور ورودی" می‌دانست، درصدد ایجاد نهادهایی بود که "بدین وسیله عیوبی که خود بدان‌ها آگاه نیست، به طرز برجسته دیده و درصدد رفع برآید."^{۱۵} او که اپرا را ترکیب پنج هنر موسیقی، رقص، نقاشی، شعر و تئاتر

^{۱۱} کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش.
^{۱۲} "تالار مدرسه ارامنه"، ایران، شماره ۸۳۴ (۲۰ جمادی‌الاول ۱۳۳۹ق)، ۴؛ "نمایش باشکوه"، ایران، شماره ۱۰۲۰ (۲۹ عترب ۱۳۰۰).
^{۱۳} "کاوه آهنگر"، ایران، شماره ۹۰۷ (۱۵ جوزاء ۱۳۰۰).
^{۱۴} "بشارت"، ایران، شماره ۸۲۴ (۱۶ جمادی‌الاول ۱۳۳۹ق)، ۴.
^{۱۵} علینقی وزیری، "سخنرانی در مدرسه عالی موسیقی (تیر ۱۳۰۴)"، در وحید ایوبی، زندگی و آثار علینقی وزیری (تهران: کتابسرای نیک، ۱۳۸۵)، ۹-۱۰.

می‌دانست، از ۱۳۰۲ تا ۱۳۰۹ چند اثر غنایی را در کلوپ موسیقی به صحنه برد. بیشتر این آثار از جمله رویای مجنون، دختر ناکام و گلرخ، با رقص درآمیخته بودند.^{۱۶} در میان این آثار، رویای حافظ که در ۱۳۰۲ به صحنه رفت اهمیتی ویژه دارد که در آن حافظ رقص معشوقه‌اش را در خیال می‌بیند. به نظر می‌رسد که پری آقابایف هنرپیشه اول اکثر آثار نمایشی وزیری بر صحنه بود.

وزیری در نمایشنامه‌های موزیکال خود غالباً از اشعار شاعران کهن فارسی مانند فردوسی، نظامی و حافظ استفاده می‌کرد. با این حال، درام موزیکال جدایی که در ۱۳۰۷ اجرا شد، درصدد برانگیختن احساساتی وطن‌پرستانه در مخاطبان بود و مردان را به خدمت سربازی تشویق می‌کرد.^{۱۷} اجرای این نمایش موزیکال که آمیخته‌ای از رژه و رقص به همراه موسیقی بود، با اجباری شدن خدمت نظام و وظیفه مقارن بود.

استفاده از رقص برای القای مضامین ملی و ملی‌گرایانه تا دوره پهلوی اول ادامه داشت. در آن زمان، علاوه بر آنکه دولت از این مضامین حمایت می‌کرد، وجود این مضامین غالباً مجوزی برای اجرای نمایش‌ها بود.^{۱۸} نمایش اخلاقی از دیگر گونه‌های نمایشی رایج آن روزها بود که در آن رقص نیز اجرا می‌شد. این نمایش‌ها که وسیله‌ای برای تهذیب اخلاق شناخته می‌شدند، برای هدایت مخاطبان‌شان به سوی فضیلت و تصحیح عیوب اجتماعی یا عاداتی مانند اعتیاد، میخوارگی، قمار و جلوگیری از تحصیل دختران از "تفریح" و "سرگرمی" استفاده می‌کردند.^{۱۹}

جامعه باربد که موسیقیدان نامور اسماعیل مهرتاش آن را در ۱۳۰۵ ایجاد کرد، نهاد دیگری بود که موزیکال‌های ملی به صحنه می‌برد. از آن جمله بودند اپرتهایی مانند لیلی و مجنون، خیام و خسرو و شیرین.^{۲۰} در نمایش شب هزارویکم به قلم رضا کمال که در ۱۳۰۹ اجرا شد، پری آقابایف نمایشگر اصلی باله بود که همراه با گروه رقصندگان قفقاز بر صحنه ظاهر شد.^{۲۱}

علاوه بر هنرمندانی که یاد کردیم، مادام الله‌وردیف با گروهش در دهه ۱۳۱۰ به رقص می‌پرداخت و در اپرتهای لیلی و مجنون (۱۳۱۱)، قطعه رقص فرشتگان در نمایش

^{۱۶} اولین تئاتر ملی در تئاتر سیروس، "اطلاعات (۱۷) آذر ۱۳۰۸، ۳.
^{۱۷} ابوالقاسم جنتی عطایی، بنیاد نمایش در ایران (تهران: کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۳۳)، ۷۴.
^{۱۸} بهروز غریب‌پور، تئاتر در ایران (تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۴)، ۱۰۷.

^{۱۹} ابوبی، زندگی و آثار علینقی وزیری.
^{۲۰} ابوبی، زندگی و آثار علینقی وزیری، ۳۴.
^{۲۱} علی میرانصاری و سیدمهداد ضیایی (ویراستاران)، "پیشگفتار"، در گزیده اسناد نمایش در ایران. دفتر دوم: ۱۳۰۵-۱۳۲۰ (تهران: انتشارات اسناد ملی ایران، ۱۳۸۱)، ۲۳.

موزیکال فرشته (۱۳۱۳)، بهشت (۱۳۱۶) و باله جشن گل‌ها و شادی پروانه‌ها (۱۳۱۴) ظاهر شد.^{۲۲} مادام هامبارسون هم در تئاتر لیلی و مجنون (۱۳۱۱) و رستم و سهراب (۱۳۱۳) در جشن هزاره فردوسی رقصید. علاوه بر اینها، هنرآموزان مادام کرنلی در نمایش تاج افتخار و سلیمان و بلقیس در ۱۳۱۱ و همچنین در جشن سالانه استودیوی باله کرنلی در ۱۳۱۱ و ۱۳۱۴ رقصیدند.^{۲۳}

تعدادی از مؤسسه‌های تازه تأسیس دولتی نیز فضایی برای آموزش رقص در دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ ایجاد کردند تا بدین وسیله مهارت بازیگران و شخصیت هنری آنها را ارتقا دهند. مثلاً مادام اسکامپی در هنرستان هنرپیشگی که علی نصر در ۱۳۱۸ بنا نهاد بود و مادام کرنلی در اپرای بلدیه تدریس می‌کردند. هم‌زمان، نشریات ملی‌گرای آن زمان ورزش زنان را هم تبلیغ می‌کردند و رقص را به منزله ورزشی مناسب خانم‌ها توصیه می‌کردند که در فضای خصوصی خانه‌ها هم می‌شد بدان پرداخت.^{۲۴}

در اواسط دهه ۱۳۲۰، شمار اپرت‌ها کاهش یافت. هنرپیشه‌های زن مسلمان کم‌کم بر صحنه تئاتر ظاهر شدند و در مقام بازیگر بر صحنه نقش‌آفرینی کردند، اما هنوز نمی‌رقصیدند. هم‌زمان، موج جدید ورود مهاجران از کشورهای شوروی که در رقص تخصصی داشتند زمینه را برای اجراهای مستقل رقص گسترده. این تغییرات موجب جدایی میان سه عرصه رقص، موسیقی و تئاتر و حرفه‌ای شدن رقص شد. این روند در نمایش الهه مصر قابل مشاهده بود که بازیگران زن مسلمان بخش نمایش را اجرا کردند، در حالی که بخش‌های رقص آن را گروه مادام الله‌وردیف اجرا کرد.^{۲۵} پس از ۱۳۲۴، بیشتر اجراهای رقص را هنرمندان و طراحان رقص کارگردانی می‌کردند که مستقلاً "اجرای رقص" خوانده می‌شدند.

رقص‌های نمایشی ملی (رقص‌نمایش‌های ملی)

با اینکه از اوایل قرن بیستم هنرمندان رقص با پیشینه‌های قومی متفاوت از موضوعات ایرانی در طراحی رقص‌هایشان بهره می‌بردند، نخستین پروژه مستقل رقص که مشخصه اصلی خود را اعتلای هنرهای ملی ایران می‌دانست "استودیوی احیای هنرهای ایران باستان" نیلا کرام کوک بود که در ۱۳۲۵ بنا نهاد شد. با استخدام تعداد اندکی از بانوان

^{۲۲} از جمله بنگرید به "ورزش و زیبایی: تأثیر رقص در زیبا شدن"، مهرگان، سال ۳، شماره ۵۵ (۲۷ شهریور ۱۳۱۶)، ۲۰.
^{۲۳} علی‌اصغر آذرخشی، "وزارت معارف، اداره انتباعات (۲۹ اردیبهشت ۱۳۱۷)"، در میرانصاری و ضیایی، گزیده اسناد نمایش، ۲۵۳.

^{۲۴} حسن منصوری و پرویز شیروانی، فعالیت‌های هنری در پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی (تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، ۲۵۳۲، ۲۱۲-۲۲۲).
^{۲۵} منصوری و شیروانی، فعالیت‌های هنری در پنجاه سال شاهنشاهی، ۲۱۲-۲۲۲.

جوان غیرمسلمان یا دورگه که در زمینهٔ باله آموزش دیده بودند و همچنین تعدادی مرد جوان، کوک در صدد احیا و ترویج دوبارهٔ "هنر باستانی فراموش شدهٔ رقص ایران" بود.^{۲۶} کوک در کوشش‌های خود برای احیا و بازسازی رقص ایرانی از مینیاتورهای ایرانی و سایر هنرهای تجسمی و تخیل بصری ایرانیان، به‌ویژه با استفاده از یافته‌های آرتور پوپ (۱۸۸۱-۱۹۶۹) و همچنین فولکور، شعر فارسی، اسطوره و آیین‌های زرتشتی و اسلامی، مانند سماع پیروان مولانا بهره می‌گرفت.^{۲۷}

او که کارمند پیشین سفارت امریکا در تهران بود و با دولت ایران نیز در مقام بازرس تئاتر و سینما در زمان جنگ جهانی دوم همکاری می‌کرد، با کناره‌گیری از این دو شغل امیدوار بود مؤسسه‌ای ملی و رسمی برای هنرهای نمایشی در ایران تشکیل دهد. هرچند او به این هدف نرسید، اما توانست حمایت و تشویق خانوادهٔ پهلوی و از جمله شمس را نسبت به پروژهٔ رقصش جلب کند. اولین اجراهای این گروه در سالن سینما رکس و باغ سفارت امریکا با حضور نخست‌وزیر احمد قوام صورت گرفت. گروه کوک به ترکیه، یونان، ایتالیا، مصر، عراق، سوریه، هند و لبنان سفر کرد.^{۲۸} کوک علاوه بر اینکه می‌خواست ایرانیان را وادارد که به فرهنگ خود افتخار کنند، شکستن سد رقصیدن برای "زنان نجیب‌زاده" در انظار عمومی را نیز جزو اهداف خود قرار داده بود که به گفتهٔ نستا رمزانی، از اعضای اولیهٔ این گروه، نوعی مشارکت در روند تجددگرایی در ایران بود.^{۲۹}

بعضی از ساخته‌های ملی‌گرایانهٔ کوک در ستایش دولت وقت بود. اجرای اردشیر بابکان در دههٔ ۱۳۲۰ نمونه‌ای از این دست بود که طراحی آن بر اساس "نمادها و آیین‌های زرتشتی و هنر هخامشی" صورت گرفته بود. نمایش افسانهٔ پنج فرشته [اسطوره‌های] را نقل می‌کند که اردشیر بابکان، بنیادگذار امپراتوری ساسانی، را تشویق به نجات ایران میکنند. با معرفی اردشیر بابکان به منزلهٔ قهرمان ایران باستان که زرتشتی‌گری را بازگرداند و ایران را از ویرانی رهانید، میان اردشیر بابکان و پهلوی‌ها—که به برداشت او نجات‌دهندهٔ ایران در عصر مدرن بودند—شبهاتی برقرار می‌شد. در شرح تصاویر رقصندگان در بروشورهای برنامه‌های گروه کوک در دههٔ ۱۳۲۰ نقل قول‌هایی با مضامین ملی‌گرایانه از پادشاهان ایران باستان، مانند داریوش و اردشیر بابکان، درج شده است.

Iran and USA Relationship (April 1946), 14-16.

^{۲۸} منصور و شیروانی، فعالیت‌های هنری در پنجاه سال شاهنشاهی.

^{۲۹} Nesta Ramazani, "A meeting of cultures: writing my memoir," *Middle East Critique*, 17:3 (2008), 293-308; quotes on 299 and 301.

^{۲۶} فخری ناظمی، "نمایش‌های استودیویی احیای هنرهای باستانی ایران"، جهان نو، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۷ (تیر ۱۳۲۷)، ۱۶۹-۱۷۰.

^{۲۷} Nesta Ramazani, *The Dance of the Rose and the Nightingale* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2002); Ali Pasha Saleh, "The Persian Studio,"

نقل قولی از اردشیر بابکان در پشت یکی از این بروشورها چنین است: "آه! فرشتهٔ زمین! ملت ما را از این خواب بیدار کن."^{۳۰}

دیگر آثار کوک عبارت بودند از گردآفرید، الهام‌گرفته از شاهنامه و آداب زورخانه؛ مجنون و لاله، داستانی برگرفته از لیلی و مجنون نظامی گنجه‌ای؛ نیایش داریوش، الهام‌گرفته از "تندیس ۵ هزار ساله الههٔ لرستان" و رقص گل و بلبل، الهام‌گرفته از شعری از حافظ.^{۳۱} گروه کرام کوک همچنین رقص‌های فولکلور اجرا می‌کرد، از جمله رقصی گیلانی که رقصندگان لباس‌های محلی پوشیده بودند.^{۳۲}



هایده آخوندزاده در یکی از قطعات طراحی‌شده توسط نیلا کرام کوک در سال ۱۳۲۰، برگرفته از یکی از بروشورهای استودیوی احیای هنرهای ایران باستان.

^{۳۰} استودیوی احیای هنرهای ایران باستان "بروشور، بی تاریخ).

^{۳۲} "دعوت سفارت امریکا،" سخن، سال ۲، شماره ۱۰ (آبان ۱۳۲۴)، ۷۹۳.

^{۳۱} Nilla Cram Cook, "The Theatre and Ballet Arts of Iran," *Middle East Journal*, 3:4 (October

علاوه بر گروه کوک، هنرمندان رقص مادام یلنا آوادسیان و سرکیس جامبازیان در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ کارهایی با موضوعات مشابه اجرا کردند. پس از مهاجرت به ایران در دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰، هم یلنا و هم جامبازیان در ایران مدرسه رقص تأسیس کردند و باله و رقص‌های متنوعی از مناطق گوناگون شوروی و اروپای شرقی را آموزش می‌دادند. آنها رفته‌رفته رقص‌های "ملی" ایران را به فهرست‌های برنامه‌های خود اضافه کردند و تا دهه ۱۳۴۰، رقص‌های محلی ایرانی نیز جزو برنامه‌شان شد. گل شیراز یکی از طراحی‌های یلنا، ملهم از زندگی حافظ، بود.^{۳۳}

سرکیس جامبازیان یکی از حامیان مؤثر رقص ایرانی در قالب هنر "ملی" بود. او که بنیادگذار گروهی برای اجرای آواز و رقص ایرانی نیز بود، در کنار برنامه اجرایی رقص‌های کلاسیک غربی، رقص‌های محلی و ملی را نیز به صحنه آورد. جامبازیان که خود را ناجی "هنر ملی رقص" و برآورنده آن از جایگاه "پست" و "سرگرمی مبتذل" می‌دانست،^{۳۴} در صدد احیای رقص‌های ایران برآمد و به این منظور، به دنبال صحنه‌ای کردن آنها با پوینت (کفش باله) و ترویج آنها به شیوه‌ای دسترس‌پذیر برای مخاطبان جهانی بود.^{۳۵} گروه جامبازیان در چند فیلم سینمایی هم اجراهایی باله‌وار انجام دادند که از آن جمله بودند خواب‌های طلایی (۱۳۳۹) و دختری از شیراز (۱۳۴۳).

لیلی لازاریان متولد ایران و تحصیل‌کرده اروپا نیز در تهران آکادمی باله داشت و در آنجا سبک‌های متفاوت رقص، از باله تا تانگو و پاسادوبل، را تدریس می‌کرد. رقص‌های دونفره که به رقص‌های اروپایی شناخته می‌شدند، در دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ در ایران بسیار مورد توجه بودند. لازاریان همچنین باله‌هایی با مضامین ایرانی طراحی کرد که قلب مادر، بر اساس شعری از ایرج میرزا، یتیم، بر اساس شعری از پروین اعتصامی و باله تخت جمشید از آن جمله‌اند.^{۳۶}

سازمان باله ملی ایران را که با نام آکادمی باله ایران آغاز به کار کرد، هایدو آخوندزاده و نژاد احمدزاده، از اعضای سابق گروه کوک، در ۱۳۳۵ تأسیس کردند. این نخستین سازمان رسمی رقص در ایران تحت نظارت اداره هنرهای زیبا بود. این گروه علاوه بر باله، رقص‌های "باستانی و فولکلور" را نیز با هدف تجسم بخشیدن به ادبیات و تاریخ ایران به صحنه

^{۳۳} هرگز فراموش نمی‌کنم، اطلاعات بانوان، شماره ۲۰۹ (۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۰)، ۴ و ۶۵.
^{۳۴} ایرج نبوی، "استاد جانبازان"، آفرین، شماره ۱ (۵ آبان ۱۳۳۳).
^{۳۵} جشن هنرستان باله تهران، صبا، شماره ۹ (۱۷ خرداد ۱۳۲۹)، ۲۱.
^{۳۶} ژانت لازاریان، دانشنامه ایرانیان ارمنی (تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و انتشارات هیرمند، ۱۳۸۲)، ۴۰۵.



قطعه مینیاتورهای ایرانی، برگرفته از یکی از بروشورهای سازمان باله ملی ایران.

می‌برد.^{۳۷} وظیفه این گروه که وابسته به کمک وزارت فرهنگ و هنر بود، علاوه بر اجرای برنامه در ایران، نمایش هنرهای ملی ایران به میهمانان عالی‌رتبه خارجی هم بود.^{۳۸}

رپرتوار ایرانی سازمان دربردارنده آثاری همچون گردآفرید، الهام‌گرفته از شاهنامه فردوسی؛ مینیاتورهای ایرانی، بر اساس این سبک نقاشی؛ دلبران (۱۳۴۸)؛ رویا (۱۳۴۸)، داستانی تخیلی در دربار صفوی؛ و رونما بود که همگی ترکیبی از مایه‌های رقص ایرانی همراه با کمی حرکات بنیادی باله بودند. با اینکه در بیشتر رپرتوار باله‌های اروپایی این گروه رقصندگان، هنرمندان میهمان خارجی نقش اول را ایفا می‌کردند، باله بیژن و منیژه (۱۳۵۴)، بر اساس داستان عاشقانه‌ای از شاهنامه، نقطه عطفی بود که در آن نقش‌های اصلی را خود سولیست‌های ایرانی ایفا کردند. از ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۹، اعضای سازمان به منظور اجرای رپرتوار موسیقی، آواز و رقص به کشورهای چوچون افغانستان، پاکستان، ایتالیا، شوروی، لهستان، مراکش، ژاپن و کانادا مسافرت کردند.^{۳۹}

^{۳۸}Robert De Warren, "The National Ballet of Iran," *Dancing Times* (March 1968), 299.

^{۳۹}Haideh Ahmadsadeh, *My Life as a Persian Ballerina* (Self Published, 2008).

^{۳۷}من بهترین دست باله را از ایران به دنیا خواهم فرستاد،" اطلاعات ماه، سال ۱۰، شماره ۱۱۲ (تیر ۱۳۳۶)، ۲۶؛ پری اباصلتی، "کمپانی رقص،" اطلاعات بانوان، شماره ۲۰۵ (۱۴ فروردین ۱۳۴۰)، ۴ به بعد.

به صحنه بردن رقص‌های ملی برای به نمایش گذاشتن هنر و فرهنگ ایرانی در بُعد ملی و بین‌المللی به زودی از مسئولیت‌های سازمان ملی فولکلور وابسته به وزارت فرهنگ و هنر دولت پهلوی نیز شد که در ۱۳۴۶ با هدف "حفظ گنجینه ملی در رقص، موسیقی و مراسم آیینی" ایجاد شده بود.^{۴۰} رقصندگان این سازمان در هنرستان رقص‌های ملی و محلی آموزش می‌دیدند که موسسه‌ای وابسته به سازمان ملی فولکلور بود. علاوه بر صحنه‌ای کردن رقص‌های محلی، سازمان گسترده‌ای از رقص‌های ملی را بازسازی و اجرا می‌کرد، از جمله رقص‌های دربار قارجار و صفوی و همچنین هفت پیکر (۱۳۵۱) که نمایشی از داستان عشق بهرام، پادشاه ساسانی، بر اساس اقتباسی از اثر نظامی بود. دیگر اجرای باله‌گون این سازمان سیمرغ بود که جنگ میان فرشته و اهریمن و نیز افسانه‌های عاشقانه ادبی ایران مانند عشق شمع و پروانه و گل و بلبل را به تصویر می‌کشید.^{۴۱} این گروه مرتباً در تالار رودکی، معتبرترین سالن اپرای ایران که ۱۳۴۶ بنا نهاده شد، برنامه اجرا می‌کرد. علاوه بر ارائه رقص ایرانی برای سیاستمداران و اتباع عالی‌رتبه خارجی و داخلی، این گروه به قصد نمایش فرهنگ ایرانی به کشورهای انگلیس، ترکیه، پاکستان و ایالات متحد آمریکا نیز سفر کرد.^{۴۲}

باله ملی پارس هم، که در ۱۳۴۵ با همت عبدالله ناظمی بنا نهاده شد، مضامین ادبیات کلاسیک ایران را به عنوان باله ملی به رقص می‌کشید. برخی از اجراهای این گروه عبارت بودند از مرد پارسا و خشت‌زن بر اساس حکایتی از سعدی و شیخ صنعان و دختر ترسا بر اساس شعری از عطار.

در روند حرفه‌ای شدن رقص به مثابه رشته‌ای هنری، واژه "رقصنده" به کار گرفته شد که رقص "هنری" رقصنده که فردی آموزش دیده بود، در جایگاهی بالاتر از رقاصه کاباره‌ها و کافه‌ها و متفاوت با آن معرفی شود. تداعی‌های منفی همراه با واژه‌های "رقاص" و "رقاصه" خصوصاً از دهه ۱۳۳۰ به بعد و با رواج ژانر تجاری فیلم‌فارسی افزایش یافته بود که از تصویر "شهوانی" رقاص کاباره برای افزایش فروش فیلم استفاده بسیار می‌کرد.

هرچند شرایط برای اجرای عمومی رقص بعد از انقلاب تغییر قابل ملاحظه‌ای کرد، طراحی به سبک "رقص‌های ملی" تا به امروز ادامه دارد. در حالی که تمرکز اصلی این

^{۴۱} پری صفا، "سازهای ایرانی به زبان جهانی سخن می‌گویند"، رودکی، سال ۴، شماره ۴۱ (اسفند ۱۳۵۳)، ۸.
^{۴۲} "Antalya Festivali Yarin Başlıyor," *Takvim* (31 May 1973); "Preserve Folklore Before it is Lost," *Pakistan Times* (14 April 1974).

^{۴۰} "Mahalli Dancers of Iran," Tour of the United States of America, Opening at the Kennedy Center for Performing Arts, Washington D.C., 1-2 September 1976, Souvenir Program.



رقاص دورهٔ پهلوی، برگرفته از آرشیو آیدا مفتاحی.

مقاله بر دورهٔ پیش از انقلاب است، نگاهی گذرا به حرکات نمایشی پس از انقلاب—معروف به حرکات موزون—نشان می‌دهد که موضوعاتی با مضامین ملی هنوز محبوب‌اند. از آن جمله‌اند نیایش سیمرغ (۱۳۸۱) با طراحی و کارگردانی فرزانه کابلی و هفت اقلیم (۱۳۸۲) و زال و رودابه (۱۳۸۸) از نادر رجب‌پور که هر دو این هنرمندان تأثیرگذار از اعضای اصلی گروه پیش از انقلاب سازمان ملی فولکلور هستند. گرایش نمایشی دیگری که پس از انقلاب به صحنه برگشت اپرت است که به‌خصوص در آثار کارگردان نامدار تئاتر پری صابری دیده می‌شود که موسیقی، شعر، رقص و تئاتر را بر اساس موضوعات ادبی ایران پیوند می‌دهد.^{۴۳} از این آثار می‌توان به بیژن و منیژه (۱۳۷۶) بر اساس شاهنامه، شمس پرنده (۱۳۷۹)، لیلی و مجنون (۱۳۸۵)، هفت‌خوان رستم (۱۳۸۸) و نیز رستم و اسفندیار (۱۳۸۹) اشاره کرد. در خارج از کشور نیز تماشاگران ایرانی گه‌گاه و در اعیاد و مراسم خاصی به تماشای مینیاتورها یا پهلوانان ایرانی چون آرش و رستم در حال رقص می‌نشینند که با صحنه‌ای کردن عناصر ملی [گرایانه] برای لحظاتی غرور و افتخار ملی را در آنان برمی‌انگیزاند.

^{۴۳} پری صابری با هفت‌خوان رستم می‌آید، "اعتماد ملی (۲۸ خرداد ۱۳۸۸)، ۷.

زیست‌سیاست صحنه ملی

پیدایش سوزده‌های چندگانه رقص

بدن رقصنده صحنه تئاتر ملی‌گرای قرن بیستم ایران را می‌توان در پرتو زیست‌سیاست حاکم بر صحنه تئاتر تحلیل کرد. چنان که پیشتر گفته شد، بازیگران زن در صحنه نوگرایی تئاتر و موسیقی اوایل قرن بیستم ایران جایی نداشتند و مردان زن‌پوش نقش زنان را بازی می‌کردند. با این همه، فضای مدرن‌نمایش که در جستجوی نظام جدیدی برای جامعه بود، به مرد زن‌پوش و نمایشگری نامعلوم جنسیتی‌اش رضایت نمی‌داد. نوشته خان‌ملک ساسانی، نویسنده و منتقد تئاتر، در ۱۲۹۲ این نارضایتی را نشان می‌دهد: "این نکته را هم یادآوری می‌کنیم که تا زنان در تئاتری بازی نکنند، نتیجه مطلوبه حاصل نمی‌شود. پس بایستی مثل اسلامبول زنان ارمنی و اسرائیل اجیر کرد تا زُل زنان ظریف را مردان نخاله بازی نکنند."^{۴۴} چنین برخوردی در مقاله مرتضی مشفق کاشانی هم دیده می‌شود که در آن از علاقه مردان ایرانی به مردان زن‌پوش به سبب عدم حضور زنان روی صحنه شکایت کرده بود.^{۴۵} در عین حال که در عرض چند سال تعدادی بازیگر زن ارمنی و خارجی غیرمسلمان در چندین نمایش بازی کردند، این نارضایتی‌ها در رسانه‌ها تا ۱۳۱۰ نمایان بود. منتقدی درباره فرشته امید، نمایشی که مبلغ تحصیل زنان بود، به کارگردانان توصیه کرد اول سعی کنند زنانی غیرمسلمان (مادام‌ها) را به کار گیرند و فقط در صورتی از زن‌پوش استفاده کنند که این زنان ناسازگاری یا رفتاری ناشایست نشان دهند.^{۴۶} توصیف خان‌ملک ساسانی از زن‌پوش به "مرد نخاله" و جایگزینی بازیگران زن به جای آن در اوایل قرن بیستم در تئاتر نوین ایران را می‌توان در پرتو بحث افسانه نجم‌آبادی درباره عادی‌سازی هویت‌های دوگانه جنسیتی (heteronormalization) در حوزه عمومی به منزله فرآورده‌های از فرایند "رسیدن به مدرنیته" تحلیل کرد.^{۴۷} او در زنان سیلو، مردان بی‌ریش که کتابی ارزنده

^{۴۷} به گفته افسانه نجم‌آبادی، جزو چیزهای غیرعادی که سیاحان و جهانگردان در میان مردم ایران می‌دیدند رفتار و درآمیزی بعضی مردان در عرصه عمومی بود که به نظر هم‌جنس‌گرایانه می‌آمد. ایرانی‌ها با خصوصی کردن رفتارهایی با نمود هم‌جنس‌گرایانه خود را با دوگانه جنسیتی غربی‌ها تطبیق می‌دهند. نجم‌آبادی از تغییر در نحوه ترسیم انسان‌ها در دوره قاجار و در نماد شیروخورشید صحبت می‌کند. دیگر تغییرات شامل جلوگیری از رقص اپسراپچه‌های رقص و تأکید بر ترسیم نمادهای مردانه مانند سیل است. بنگرید به

^{۴۴} خان‌ملک ساسانی، "نمایش در تئاتر ملی"، آفتاب (۱۰ ذی‌قعدة ۱۳۳۱)، ۳، در کوهستانی نژاد، گزیده اسناد نمایش، جلد ۲، ۲۹.

^{۴۵} مرتضی مشفق کاشانی، "معارف در ایران: تئاتر و موسیقی"، ایرانشهر، سال ۲، شماره ۵ و ۶ (اسفند ۱۲۹۲)، در حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، مجله ایرانشهر (تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۶۳)، ۲۲۸ و ۳۳۴-۳۳۶.

^{۴۶} میرحسین شهابنگ، "فرشته امید"، اطلاعات، شماره ۱۱۵۸ (۲۰ مهر ۱۳۰۹)، ۳.

در زمینه تاریخ‌نگاری جنسیتی است، به بی‌ارتباط بودن دوگانه جنسیتی مرد و زن در بافت جامعه ایران قبل از قرن بیستم اشاره می‌کند و با تأکید بر حضور هویت‌های دیگر جنسیتی مانند امرد و مخنت در فضای عمومی ایران پیشامدرن، حذف آنها از انظار را ناشی از تعامل میان ایرانیان و اروپاییان بعد از قرن شانزدهم و به‌خصوص در طول قرن نوزدهم می‌داند. وقتی جامعه ایرانی بر اثر حضور و عکس‌العمل سیاحان اروپایی فهمید که رفتارش در خصوص درآمیختن مردان در حوزه عمومی از نظر بیگانگان به هم‌جنس‌گرایی و عقب‌ماندگی تعبیر می‌شود؛ این سنگینی نگاه تماشاگر بیگانه منجر به عادی‌سازی هویت‌های دوگانه جنسیتی کنونی شد. این روند در صحنه نمایش مدرن ایران نیز آشکار است: زن‌پوش با هویت جنسیتی نامتعارفش که نشان از «زنانگی» داشت و با «تصور» فردیت مدرن ناهم‌خوان بود و بدنش جامعه مدرن را باز نمی‌نمایاند رفته‌رفته از صحنه حذف شد.

با آنکه در اوایل قرن بیستم چندین بازیگر زن غیرمسلمان عموماً مهاجر به محیط تئاتری جهان‌وطن تهران پیوستند تا جایگزین زن‌پوشها شوند، حضور زنان بر صحنه عمومی با حضور پری آقابایف، بازیگر ایرانی-ارمنی، پررنگ‌تر شد. تماشاگران که به آقابایف لقب پری داده بودند، او را برای بازی در نقش‌های مختلفی، از جمله در پریچهر و پریزاد، تحسین می‌کردند و غالب این تماشاچیان نیز مردان بودند.^{۴۸} به سبب بازی در اپرت الهه، که در آن در نقش الهه گل‌ها می‌رقصید، روزنامه‌ای او را «فرشته بهشت که هیچ لکه‌ای بر سفیدی‌اش نیست» توصیف کرد. هرچند غیرمسلمان بودن او عاملی برای به صحنه آمدنش بود، بخشی از موفقیتش را مرهون آموخته‌هایش در زمینه اپرا و باله در اروپا بود که موجب مهارت‌های بدنی و حرکتی نوین او شده بود.

شهرت و ستایشی که آقابایف یافت و جایگاه او در مقام بازیگر زن غیرمسلمان و «غیرخودی» که از توجه و تحسین مخاطبانش برخوردار بود، با توصیف توکلی طرقي از نحوه نگاه جهانگردان ایرانی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به زنان «فرنگی» کاملاً هم‌خوان است. با توصیف زنان «فرنگی» به پری و فرشته، مسافرانی که به نمایش زیبایی و جلوه‌گری زنانه در ملاء عام عادت نداشتند، حضور بدنی زنان ناپوشیده اروپایی را نشانی از «ترقی» آن کشورها می‌دانستند. زنان فرنگی که با فرهنگ و تحصیل‌کرده

^{۴۸} «پری در میان گل‌ها»، شفق سرخ، شماره ۴۶۹ (۱۸ اسفند ۱۳۰۴)، ۴، در کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش، بخش ۲، ۲۲-۲۳.

Afsaneh Najmabadi, *Women with moustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

نیز انگاشته می‌شدند، در واقع "آینده" آرمانی زنان ایرانی را تجسم‌پذیر می‌کردند.^{۴۹} در وضعیتی مشابه، حضور این زنان "غیرخودی" غیرمسلمان در عرصه‌های نمایش هدف توجه و نگاه تماشاگران مذکر بود: در فضای تناثر نوگرایی که ایده‌های مدرنیته و ملیت در آن به گستردگی تجربه می‌شد، بدن بازیگران زن غیرمسلمان بر صحنه به مثابه آینده و "خود ایدئال" زنان ایرانی تلقی می‌شد.

حضور زن‌پوش یگانه معضل جنسیتی در محیط هنری تجددگرای اوایل قرن بیستم نبود. در عین حال که زنان غیرمسلمان از اواخر عصر قاجار بر صحنه عمومی ظاهر شده بودند، همچنان مقاومت شدیدی در برابر حضور زنان مسلمان در عرصه‌های نمایش، نه فقط در مقام بازیگر که حتی در جایگاه تماشاچی، وجود داشت. همچنین، حساسیت‌های مشابهی هم در برابر نمایش‌های عمومی مختص تماشاچیان زن بروز می‌کرد.^{۵۰} فشارها فقط از طرف جامعه وارد نمی‌شد و دولت هم ظاهراً با حضور پُررنگ بازیگران زن مسلمان مخالفت می‌کرد. برخی اسناد اداره نظامیه اواخر قاجار نشان می‌دهد که دولت برای صدور ویزا به یک بازیگر مسلمان از باکوی آذربایجان به منظور ورود به ایران در ۱۳۰۵ تردید داشته است.^{۵۱} وقتی سرانجام ویزای مشروط صادر می‌کردند، نظمیه به وزارت خارجه نوشت:

استحضاراً معروض می‌دارد مطابق عادات و قوانین مذهبی و وضعیت امروزه، نسوان مسلمه اعم از تبعه داخله و خارجه را نمی‌توان اجازه داد که در داخله مملکت و مجامع عمومی به دادن نمایش کنسرت اشتغال نمایند، ولی در مجالس منحصر به نسوان نمایش دادن آنها چندان اشکالی نخواهد داشت.^{۵۲}

محدودیت‌های مشابهی برای شرکت زنان مسلمان در فضاهای هنری وابسته به دولت در نامه‌های مبادله‌شده بین سردبیر روزنامه شفق سرخ و قمرالملوک، خواننده روزنامه، در ۱۳۰۲ آشکار است. قمرالملوک با انتقاد از مؤسسه نوبنیاد مدرسه عالی موسیقی به سبب سیاست‌گذاری آنها در نپذیرفتن زنان مسلمان، مدعی بود اگر بر طبق مبانی اسلامی آموختن موسیقی اشکال دارد، پس مردان هم باید از فراگیری موسیقی منع شوند. او با اشاره به بی‌کفایتی ایرانیان ترقی‌خواهی همچون علینقی وزیر، بنیادگذار مدرسه

۴۹ (۲۴ ذیحجه ۱۳۴۴)، "در میرانصاری و ضیایی، گزیده اسناد نمایش، ۸-۹.

۵۰ کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش، بخش ۲، ۳۰۰-۳۰۵.
۵۱ پاسخ مجدد نظمیه به درخواست هنرمند بادکوبه‌ای (۱۸ اسفند ۱۳۰۴)، "در کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش، بخش ۲، ۳۰۴-۳۰۵.

۴۹ Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography* (New York: Palgrave, 2001), 54-55.

۵۰ فیروزآبادی، "مقام منبع ریاست وزارت دام اقباله (۲۰ تیر ۱۳۰۵)، "در میرانصاری و ضیایی، گزیده اسناد نمایش، ۵؛ مدرس، "حضرت مبارک آقای رئیس‌الوزرا

موسیقی، و میرزاده عشقی شاعر و نمایشنامه‌نویس در زمینه ارتقای شرایط اجتماعی زنان، معترض بود که از حضور زنان هم‌عصرش کمتر در فعالیت‌های اجتماعی استقبال می‌شود تا اسلافش که می‌توانستند در تجمعاتی همچون تعزیه و روضه شرکت کنند.^{۵۳} سردبیر روزنامه در پاسخ به قمرالملوک چنین می‌نویسد:

صحیح است در کلیه احکام شرعی زن و مرد شریک یکدیگرند و اگر موسیقی حرام باشد برای هر دو حرام است، ولی از طرف دیگر تعلیم موسیقی از طرف یک مرد به زن‌ها در جامعه ما چندان زبیده نیست و به علاوه باید این نکته را ذکر کرد که فساد اخلاق مردها و جلالت بعضی از زن‌ها رفته‌رفته باعث این شده است که اجتماع زن و مرد ممنوع شود و شما زنان معین‌البکاء را ترجیح دهید، ولی منع زن‌ها از اینکه برای خود سینما بدهند بدون شرکت مردها به کلی بی‌منطق است.^{۵۴}

همچنین، تلقی مشابهی در یک آگهی نمایش کمدی ایران در ۱۳۰۷ دیده می‌شود که اعلام می‌کند زنان بی‌عفت و مردان بی‌بندوبار اجازه ورود به سالن برنامه را ندارند.^{۵۵} موضوع نظم عمومی را می‌توان در بحث سیروس شایق درباره "بهداشت" اجتماعی در اوایل قرن بیستم ایران پی گرفت.^{۵۶} نگرانی از افزایش فساد در جامعه شهری در اماکن عمومی و اجتماعات منجر به حساسیت و تردید به محیط‌های تفریحی و احساس نیاز به تأدیب شرکت‌کنندگان شد.

به‌رغم مقاومت اولیه در برابر اجراهای نمایشی مختص مخاطبان زن، انجمن‌های زنان در طول دهه ۱۳۱۰ و بعد از آن نمایش‌های اخلاقی را به صحنه می‌بردند که در آنها زن ایدئال ایران مدرن ستایش و از "سنت‌های کهنه" مذمت می‌شد.^{۵۷}

تا دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰، اکثر نمایش‌های رقص را زنان غیرمسلمان اجرا می‌کردند. نشریات ادواری ملی‌گرا رفته‌رفته رویکرد مطلوبی نسبت به رقص در پیش گرفتند و

منجر به سرکوب امیال سالم و طبیعی جنسی مردان می‌شد و همه اینها در نظر متفکران زمان به خانواده ایرانی زیان می‌رساندند. بنگرید به

Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable Is Strong* (Oakland: University of California Press, 2009), 122.

^{۵۷} کریم دادگر، "هزارویک مکر"، اطلاعات، شماره ۱۰۲۵ (۶ اردیبهشت ۱۳۰۹)، ۲؛ دولت‌آبادی، "کانون بانوان تهران (۱۲ دی ۱۳۱۷)"، در میرانصاری و ضیایی، گزیده اسناد نمایش، ۲۶۳.

^{۵۳} نامه قمرالملوک، "شفق سرخ (دلو ۱۳۰۲)، در مسعود کوهستانی‌نژاد، موسیقی در عصر مشروطه ۲۸۱-۲۸۳.

^{۵۴} "شفق سرخ"، شفق سرخ، شماره ۲۰۷ (۱۴ دلو ۱۳۰۲)، در کوهستانی‌نژاد، گزیده اسناد نمایش، ۲۸۳.
^{۵۵} شیبانی، "اطلاعیۀ شرکت کمدی ایران در مورد فعالیت این شرکت"، اطلاعات، شماره ۵۶۷ (۷ شهریور ۱۳۰۷)، ۲.
^{۵۶} در میرانصاری و ضیایی، گزیده اسناد نمایش، ۲۵.
^{۵۷} سیروس شایق درباره مذمت سرگرمی‌های عامیانه به سبب اشاعۀ فساد از امراض مقاربتی صحبت می‌کند که

خوانندگان زن خود را به رقصیدن در محیط خانه تشویق کردند. این گرایش به سبب نگرانی ملی‌گرایان دربارهٔ وضعیت سلامت بدنی زنان ایران بود که در آن زمان شرط لازم برای ملتی پیشرفته تلقی می‌شد. تأکید اصلی این بود که فقط مادری سالم و تحصیل کرده می‌تواند فرزندانی سالم و تربیت‌شده برای آیندهٔ میهن بپرورد.

این نشریات با تبلیغ اهمیت ورزش و آموزش بدنی برای ملت سالم، به تأثیر ورزش بر سلامت جسم و روان تأکید و غالباً به فعالیت‌های زنان در کشورهای "مترقی" اشاره می‌کردند. مجلات ملی‌گرای آن زمان مخصوصاً زنان آلمان و فعالیت ورزشی و هنری آنها را نمونه‌ای از ملتی موفق معرفی می‌کردند که در نژاد "آریایی" با ایران مشترک بود.^{۵۸} در این نحوهٔ نگرش، رقص همچون ورزش مناسبی برای زنان معرفی می‌شد که در کشورهای در حال پیشرفت رواج داشت و بنابراین نمادی از تمرین "مدرنیته" در جامعهٔ بود.

نمونهٔ دیگر تلاش‌های ملی‌گرایانهٔ در زمینهٔ رقص به صحنه بردن رقص‌های فولکلور بود. در این روند، رقص‌های محلی ایرانی که با قومیت‌های گوناگون ایران پیوند محکمی داشتند، به منزلهٔ عنصری "اصیل" از فرهنگ ملی ایران بازشناسی و معرفی شدند. با اتکا به این فرض "تاب‌گرایانه" (purist) که فولکلور مناطق روستایی ایران را به علت دوری از مراکز شهری و دشواری دسترسی به قلمرو آنها مصون از "حملهٔ اعراب" می‌دانست، فرهنگ این مناطق بن‌مایهٔ آیینی اصیل نژاد آریایی تلقی می‌شد که نیازمند تحقیقات بیشتر بود.^{۵۹} دولت هم با تشویق مطالعات فولکلور و نمایش عمومی آیین‌های محلی از این موضع حمایت می‌کرد.

از اجرای رقص‌های محلی در تهران در دههٔ ۱۳۱۰ شواهدی در دست است،^{۶۰} لیکن از دههٔ ۱۳۳۰ به بعد استقبال از این اجراها بیشتر شد و نشریات ادواری نیز گزارش‌هایی از این اجراها منتشر کردند. حکومت پهلوی مخصوصاً از اجرای این رقص‌ها در مکان‌های عمومی دولتی در همهٔ کشور، از جمله پادگان‌ها، کارخانه‌ها و مدرسه‌ها، و حتی در شهرهایی سنتی چون یزد و قم پشتیبانی می‌کرد. این روند تا جایی ادامه داشت که رقص‌های قومی متنوع ایران تحت عنوان کلی "رقص فولکلور" جزء اصلی جشن‌هایی رسمی همچون جشنوارهٔ فرهنگ مردم (۱۳۵۶) و جشن فرهنگ و هنر (۱۳۵۶-۱۳۴۸)

^{۵۸} برای مثال بنگرید به "جشن حاصل در آلمان"، ایران باستان، سال ۱، شمارهٔ ۳۵ (۲۲ مهر ۱۳۱۲)، ۴؛ "چگونه در آلمان جشن‌ها و آداب آریایی و ایرانی از نو زنده می‌شود؟" ایران باستان، سال ۱، شمارهٔ ۴۱ (۱۳) آبان ۱۳۱۲، ۶.

^{۵۹} از جمله بنگرید به "ساز و رقص‌های ملی"، موزیک ایران، دورهٔ ۷، شمارهٔ ۹ (بهمن ۱۳۳۷)، ۹.

^{۶۰} "هنرپیشهٔ ده‌ساله"، مهرگان، سال ۶، شمارهٔ ۱۰۸ (۱) فروردین ۱۳۱۹، ۱۳.

شد که غالباً شامل اجراهای کوتاه موسیقی و نمایشی، ایراد سخنرانی و برپایی نمایشگاه در شهرهای متفاوت ایران بودند.

در عین حال که گروه‌هایی رسمی مانند گروه رقص ملی و محلی سازمان باله ملی ایران و سازمان ملی فولکلور ایران این رقص‌ها را در ایران و خارج به نمایش می‌گذاشتند، گروه‌های رقص محلی منطقه‌ای از طرف وزارت فرهنگ به جابجای کشور و حتی بسیار دورتر از منطقه اصلی خودشان اعزام می‌شدند تا رقص محلی را به مثابه عنصری از فرهنگ ملی—و نه قومی—ارائه کنند. هرچند ارائه رقص فولکور چون عنصری از “فرهنگ ملی ایران” نشان از تمایل به چشم‌پوشی از ریشه‌های قومی این رقص‌ها داشت، در مقایسه با دیگر وجوه فرهنگ قومی و به‌خصوص زبان، سیاست‌های ملی‌گرایانه در قبال رقص سرکوب‌گرانه نبود و بلکه با ارتقای منزلت رقص آن را چونان کالایی فرهنگی در عرصه ملی معرفی و عرضه می‌کرد.^{۶۱}

ملی‌گرایی و گرایش‌های رایج گفتمان رقص در مطبوعات

سه‌گرایش اصلی در گفتمان رقص عصر پهلوی وجود داشت که می‌توان آنها را در رهیافت‌های طراحی رقص ملی و نحوه ارائه بدن بر صحنه مشاهده کرد. گرایش نخستین که برانگیخته از ملی‌گرایی ادبی رایج بود، شعر فارسی را گنجینه‌ای غنی و منبعی اصیل برای الهام می‌دانست و بهره‌گیری از آن را در همه اشکال هنرهای اجرایی توصیه می‌کرد. بهره‌گیری از شعر و ادبیات فارسی همواره بهترین راه حل برای احیای رقص ایرانی و ارتقای آن به شکل هنری والا به حساب آمده است. نیلا کرام کوک از جمله کسانی بود که برای رسانیدن رقص به جایگاه مقدسش استفاده از شعر فارسی را توصیه می‌کرد.^{۶۲} حسن شیروانی، منتقد موسیقی و تئاتر که بعدها رئیس دفتر اپرای تهران شد، با رهیافتی مشابه در ماهنامه نمایش، آمیزه‌ای از شعر فارسی، موسیقی و رقص را راه حلی برای ایجاد نوعی نمایش ملی دانست.^{۶۳} ایده شیروانی یادآور اپرتهای اوایل قرن

^{۶۱} برخوردی دوگانه با هویت‌های قومی در سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی وجود داشت. با آنکه برخی جنبه‌های فرهنگ فولکلور مثل رقص و موسیقی محلی تشویق می‌شد، حکومت رویکردی منفی به بسیاری از جنبه‌های هویت قومی مخصوصاً زبان و هویت زبانی داشت. مثلاً در نواحی غیرفارس در ایران، شاگردان و آموزگاران حق نداشتند در مدرسه به زبان مادری خود حرف بزنند یا در مدرسه زبان مادری را بیاموزند یا تدریس کنند. برعکس، این محدودیت‌ها در خصوص موسیقی یا رقص بومی اعمال نمی‌شد و بلکه این هنرها

^{۶۲} اشاعه نیز داده می‌شدند. به زعم من، علت این تفاوت برخورد غیرجدی انگاشتن موسیقی و رقص به منزله ابزاری سیاسی از طرف دولت بود.

^{۶۳} نیلا کرام کوک، “رقص در ایران”، ترجمه حسین‌علی سلطان‌زاده پسیان، ایران و امریکا، دوره ۱، شماره ۱۱ (آذر ۱۳۲۵)، ۳۳ به بعد.

^{۶۴} حسن شیروانی، “هنر ملی نمایش در ایران در قالب رقص و نمایش غنایی و دیگر هنرهای نمایشی”، نمایش، دوره ۱، شماره ۶ (اردیبهشت ۱۳۳۶)، ۳۶-۳۸.

بیستم بود. عبدالله ناظمی، بنیادگذار باله ملی پارس، نیز در گفت‌وگویی با نشریه تلاش اظهار داشت که یگانه راه حل برای ارتقای هنر رقص در ایران توجه به "رقص ملی" و "باله ملی" است. ناظمی معتقد بود که روایت‌های ادبی غنی ایران برای تهیه باله ایرانی نسبت به محتوای عاریتی از غرب مناسب‌ترند.^{۶۴} اخیراً محقق امریکایی، آنتونی شی، به نقل از مصاحبه‌شونده‌اش، استفاده از موضوعات تاریخی و ادبی در تولیدات رقص ایرانی را "کارت سبز رقصیدن" و "راهی برای اعتباربخشی به رقص" دانسته است.^{۶۵}

گرایش دیگر مرتبط با رقص در گفتمان مطبوعات ارائه روایت‌هایی تاریخی برای رقص‌های ایرانی بود. بر اساس شواهد باستان‌شناختی و ادبی و سفرنامه‌های اروپاییان، بعضی از روزنامه‌نگاران و پژوهش‌گران تلاش کردند نحوه رقص ایرانیان را در دوران باستان و عصر میانه کشف کنند. این دسته گمانه‌زنی‌های قرن بیستمی درباره گذشته دو هزار ساله ایران گهگاه خیال‌پردازانه بود. یکی از نخستین و پرمراجعه‌ترین گزارش‌های تاریخی بر مبنای مستندات باستان‌شناختی، "تاریخ رقص در ایران" نوشته یحیی ذکاء است. این مقاله که رقص را در ایران باستان و پیش از باستان پی‌گیری می‌کند، چندین بار پیش از انقلاب منتشر شد و هنوز مرجع اصلی برای مقالات پژوهشی و شبه‌تحقیقی در این زمینه است.^{۶۶}

نیلا کرام کوک نیز گزارشی از رقص پیش از اسلام در ایران فراهم آورد که الهام‌بخش تعدادی از طراحی‌های رقصش بود.^{۶۷} او علت تعصبات و مخالفت با رقص در خاورمیانه را از دست دادن محتوای ملی و دینی رقص در این منطقه می‌دانست.^{۶۸} دیگر پژوهشگران و نویسندگان نیز با این باور کوک در خصوص منزلت رقص‌های مذهبی در ایران پیش از اسلام هم‌داستان‌اند.^{۶۹}

مجید رضوانی، طراح رقص و بازیگر مقیم پاریس، نخستین تحقیق مفصل درباره رقص در ایران را در ۱۳۴۱ نوشت.^{۷۰} او بارها درباره شأن والای رقص در ایران باستان سخن گفته است. رضوانی اهمیت مذهبی رقص در عصر هخامنشیان را مفروض می‌گرفت و مدعی

شماره ۸ (۱۳۴۱)، ۴۴-۵۶.

^{۶۷} کوک، "رقص در ایران".

^{۶۸} کوک، "رقص در ایران"، ۴۰۶.

^{۶۹} علی اکبریگی و ایرج محمدی (ویراستاران)، اسناد موسیقی و تئاتر و سینما در ایران: ۱۳۰۰-۱۳۵۷ (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹).

^{۷۰} Madjid Rezvani, *Le Théâtre et la danse en Iran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1962).

^{۶۴} کمال شفیعی، "گفتگویی با عبدالله نظامی پیرامون رقص در ایران"، تلاش، شماره ۶ (مهر ۱۳۴۶)، ۷۴-۸۰.

^{۶۵} Anthony Shay, "Choreographing Persia," *Middle Eastern Forum* (2005, Retrieved April 29, 2009) at http://www.artira.com/danceforum/articles/shay_choreopersia.html

^{۶۶} یحیی ذکاء، "تاریخ رقص در ایران"، هنر و مردم، شماره ۱۸۸ (۱۳۵۷)، ۲-۱۲؛ یحیی ذکاء، "رقص در ایران پیش از تاریخ"، موسیقی، شماره ۸۶ (۱۳۴۲)، ۲۷-۴۰؛ یحیی ذکاء، "سرگذشت رقص در ایران زمین"، نقش و نگار،

بود که شاهان هم در آن مراسم شرکت می‌کردند. او با ذکر تباری ایرانی برای رقص‌های یونانی، گرایش پژوهشگران ایرانی برای یافتن ریشه‌های تئاتر در یونان را به پرسش می‌گیرد. رضوانی معتقد است که در عصر ساسانی، فراگیری رقص و موسیقی برای شاهزادگان که شأن اجتماعی بالایی داشتند، اجباری بود. او همچنین اظهار می‌دارد که رقصندگان ایرانی عصر ساسانی عموماً به علت مهارتشان در سطح جهانی شناخته شده بودند. رضوانی که خود طراح رقص بود، صحنه رقص رکسانا، شاهزاده ایرانی، را به صورتی باله‌وار تشریح کرده است.^{۷۱}

نوشته‌هایی درباره رقص از دوره صفوی و قاجاری در دست است که برخی از آنها تصویری آرمانی از رقصندگان گذشته نشان می‌دهند. نمونه جالبی از این دست شاهد شیراز (۱۳۴۲)، سفرنامه‌ای نیمه‌داستانی از خان‌ملک ساسانی است که در آن از سندی نامشخص برای روشن ساختن وضع رقص در عصر صفوی استفاده شده است. در این گزارش، رقصنده رقص‌های بزمی آن زمان را چنین توصیف می‌کند:

بایستی که رقصه جوان باشد. خیلی زیبا باشد؛ بدن متناسب، اندام موزون، پرمایه و دلنواز، با چشمان درشت و صورتی چون گل. حرکاتش پر از ظرافت، با ضرب اصول مطابقت کند. با مهارت تمام پنجه‌های مهیج سازنده را به خوبی احساس نماید و مثل ابرهای زمستانی که روی دریا کف کرده متموج است، برقصد. جواهر بسیار به خود بزند و از خودش اطمینان داشته باشد.^{۷۲}

او به ۱۹ حرکت رقص که نامهایی شاعرانه مثل پروانه، شعله و پیام دارند اشاره می‌کند و غایت مهارت رقصنده را خم شدن به عقب و برداشتن سوزن با پلک می‌داند. روح‌الله خالقی، موسیقیدان نامدار ایرانی، نیز با به کار گرفتن اصطلاح "رقص ملی" تحقیقاتی را در این زمینه ضمن پژوهش‌های تاریخی‌اش درباره موسیقی صورت داد.^{۷۳} او بر پایه چندین نقاشی و سفرنامه رقص در عصر قاجار را بررسی و تعدادی رقصنده زن نامدار را از اوایل قرن بیستم معرفی کرد.^{۷۴}

باله اصلی‌ترین موضوع گفتمان رقص در نشریات ادواری تا اواخر دهه ۱۳۵۰ بود. در عین حال که نمایش باله از دهه ۱۳۰۰ به بعد فراگیر شد، هنوز عنوانی برای گفتمانی گسترده

^{۷۱} مجید رضوانی، "پیدایش نمایش و رقص در ایران"، در خاستگاه اجتماعی هنرها، ترجمه منیژه عراقی‌زاده (تهران: انتشارات فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۵۷).
^{۷۲} خان‌ملک ساسانی، شاهد شیراز (تهران: فردوسی، ۱۳۴۱)، ۸۰.
^{۷۳} روح‌الله خالقی، سرگذشت موسیقی ایران (تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۷۸).
^{۷۴} خالقی، سرگذشت موسیقی ایران، ۴۷۱-۴۸۶.



لوگوی هفته‌نامه ناهید در سال ۱۳۰۲.

در مقایسه با تئاتر و موسیقی نبود. حضور نمادین ایزدبانو آناهید، به هیئت فرشته‌ای بالدار و ایستاده بر نوک کفش باله در کنار راه آهن، در لوگوی هفته‌نامه ناهید در ۱۳۰۲ از نخستین نشانه‌های بصری باله در مطبوعات بود.^{۷۵} اشاره‌ای دیگر به باله نیز در سخنرانی معروف علینقی وزیری در مدرسه عالی موسیقی در ۱۳۰۴ شد که در آن، تئاتر را وسیله‌ای آموزشی، اپرا را وسیله‌ای برای مصور کردن تاریخ و باله را نوعی اپرا دانست.^{۷۶}

نوشتن درباره باله، رقصندگان باله و مؤسسات باله در طول دهه ۱۳۱۰ و بعد از آن رایج شد، مخصوصاً از زمانی که رقص شیوه‌ای حرفه‌ای در پیش گرفت. در نشریات ادواری فارسی، باله بیشترین توجه را در میان اشکال رقص و حتی بیشتر از رقص‌های ایرانی به خود جلب کرد. با اینکه بیشتر آثار مرتبط با باله مبتنی بر ترجمه‌هایی از زبان‌های اروپایی بود، تعدادی از نویسندگان ایرانی نیز تلاش می‌کردند که این شکل هنر را با قلم خودشان معرفی کنند و ارتقا بخشند. مثلاً هوشنگ ایرانی مقاله خود را درباره باله این‌گونه آغاز کرد:

^{۷۵} ناهید (۲۲ آبان ۱۳۰۲).

^{۷۶} ایوبی، زندگی و آثار علینقی وزیری، ۱۲.

بالت، متشکل‌ترین صور هنری، می‌تواند نبضان آفرینش را تا آنجا که جوشش درونی هنرمند توان داشته باشد با کامل‌ترین نمودهایش به نمایش آورد. این وسیله بیان توانا که به علت همان توانایی‌اش به آسانی شکل نمی‌پذیرد، نیروی خود را از آمیختن چند رشته هنر، که هر کدام در جای خود آشنایی عمیقی با درون دارند، به دست می‌آورد. فرم و توانایی بیان شگرفش عالی‌ترین نمودهای خود را در بالت به نمایش می‌آورد و نه تنها راه دریافت بینایی و شنوایی را پر می‌سازد، بلکه عضلات را نیز به ستایش وامی‌دارد و آفریدهٔ هنرمند را به مستی‌آورترین سیلانی به درون جان‌ها می‌سراید.^{۷۷}

نیاز به نهادی ملی برای اجرای باله قبل از تأسیس چنین مؤسسه‌ای در ۱۳۳۵ نیز در نشریات مطرح می‌شد. برای مثال، سرکیس جامبازیان در مقاله‌ای بر اهمیت رقص چونا شکل از هنر تأکید کرد که در کشورهای "مترقی" دنیا حمایت می‌شود.^{۷۸} جامبازیان مخصوصاً بر ضرورت داشتن مؤسسه‌ای ملی برای آموزش باله به ایرانیان اصرار داشت که قابلیت ارائهٔ مفاهیم و نوآوری‌های "ایران کهن و نو" را داشته باشد. احسان یارشاطر، پژوهشگر برجستهٔ ایرانی، با پشتیبانی از جامبازیان او را شایسته‌ترین فرد در ایران برای انجام این پروژه معرفی کرد.^{۷۹} ایجاد گروه رسمی بالهٔ ایران برای اجرای روایت‌های ملی را خصوصاً کسانی پیش می‌کشیدند که درصدد توجیه سرمایه‌گذاری دولت در این خصوص بودند؛ هنری که به زعم منتقدین آن "وارداتی" بود.^{۸۰} بحث دربارهٔ ظرفیت باله برای به تصویر کشیدن تاریخ و فرهنگ ایران تا سال‌های پیش از انقلاب ادامه داشت. برای نمونه، "بالت در ایران نیز مانند امریکا و کشورهای مترقی دنیا، در عین حال که دارای فرم و تکنیک کلاسیک است، در آن کاراکتر و خصوصیات ملی مشهود می‌باشد."^{۸۱}

رقصندهٔ ملی از دیدگاه تطبیقی

رقصندهٔ ملی که بنا بود اصیل، مدرن و هنرمندانه به نظر آید، در عین اشتراک عناصر فرهنگی-حرکتی، خود را از رقص کاباره‌ای رایج و سرگرم‌کننده و از بچه‌رقاص‌های اوایل قرن متمایز (distantiate) می‌کرد.^{۸۲} یکی از تمایزات رقص‌های هنری در قرن

شمارهٔ ۲۰۳ (۲۰ تیر ۱۳۳۶)، ۲۷.
^{۸۰} از جمله بنگرید به جلال ستاری، در بی‌دولتی فرهنگ (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹)، ۵۱-۵۲.
^{۸۱} "باله در ایران"، پژوهنده، سال ۱، شمارهٔ ۱ (بی‌تا).
^{۸۲} این قسمت بر اساس تحلیل نسخهٔ ویدیویی بعضی از آثار ژانر رقص ملی در آخرین دههٔ عصر پهلوی نوشته

^{۷۷} هوشنگ ایرانی، "باله"، خروس جنگی، دورهٔ ۲، شمارهٔ ۱ (دی ۱۳۲۹)، در سیروس طاهباز (ویراستار)، خروس جنگی بی‌مانند (تهران: نشر فرزانه، ۱۳۸۰)، ۲۲۸-۲۳۶.
^{۷۸} سرکیس جامبازیان، "رقص"، خروس جنگی، شمارهٔ ۲ (۱۳۲۹)، ۲۵-۲۸.
^{۷۹} احسان یارشاطر، "جامبازیان: استاد باله، روشنفکر،

بیستم با تغییر مکانی محل اجرا از محل سنتی روی حوض به صحنه فاخر سبک اروپایی (proscenium) در گراند هتل دهه ۱۳۰۰ و تالار رودکی دهه ۱۳۴۰ رخ داد. بر اساس گزارش فرخ صفوی، روزنامه‌نگار، این انتقال مکانی بر ارتقای رقص به شکل هنری عالی تأثیر بسزایی داشت.^{۸۳}

لباس، که از مهم‌ترین نشانه‌های بدنی نمایشگر است، در رقصنده ملی به وضوح پوشیده‌تر از پوشش رقص نیمه‌برهنه کاباره بود که مخصوصاً سرین و سینه‌هایش را به نمایش می‌گذاشت. لباس رقصنده ملی غالباً الهام گرفته از مینیاتورهای ایرانی بود. لباس بچه‌رقاص، چنان که وصف شده است، بسیار شبیه لباس‌های زنان عصر قاجار بود، با آستین‌های بلند و رنگ‌های زنده. در عین حال، پسر بچه‌رقاص می‌بایست موهای سرش را بلند می‌کرد، موی صورتش را می‌تراشید و آرایش می‌کرد.^{۸۴}

تمایز دیگر میان رقص ملی و رقص کاباره در نوع موسیقی بود: موسیقی مردم‌پسند تهران، که غالباً با ترانه همراه بود رقص کاباره و شاید حتی رقص پسر بچه‌رقاص را همراهی می‌کرد، ولی معمولاً برای رقص نخبه‌گرای ملی استفاده نمی‌شد. در عوض، این رقصندگان با موسیقی سنتی و محلی ایرانی و گاه با موسیقی معاصر و کلاسیک اروپایی برنامه اجرا می‌کردند.

در رفتار نیز رقصندگان ملی از نمایشگری جنسیتی اغراق‌آمیز پسر بچه‌رقاص و رقص کاباره فاصله می‌گرفتند. نمایشگری جنسیتی رقص کاباره از جانب اکثریت جامعه ایرانی پذیرفته نبود. بچه‌رقاص هم چنین واکنشی منفی برمی‌انگیخته است و اداهای ظریف و جذاب و شهوانی او مثل چشمک زدن و ابرو بالا انداختن برای تجددگرایان معنایی دوجنسیتی داشت. رقصندگان زن و مرد ملی تندرست و با اعتماد به نفس، شاد و فعال و مغرور ظاهر می‌شدند و رفتار صحنه‌ای‌شان تا حد زیادی غیرجنسی بود. مردها در حرکات و رفتار مشخصاً مردانگی نشان می‌دادند، در حالی که در حرکات زن‌های رقصنده زنانگی و جذابیت کنترل‌شده‌ای مشاهده می‌شد.

علت اینکه نزدیک‌ترین پرسونا به صحنه عامیانه سنتی زن‌پوش بود استفاده کرده‌ام، تحلیل‌م اساساً بر رقصندگان مؤنث متمرکز است.
^{۸۳} فرخ صفوی، "رقص در جامعه ما"، ایران آباد، سال ۱، شماره ۹ (آذر ۱۳۳۹)، ۶۹-۷۲.
^{۸۴} جعفر شهری، تهران قدیم (تهران: انتشارات معین، ۱۳۷۱)، جلد ۲، ۵۰-۶۵.

شده است. این رقص‌ها را گروه رقص ملی اجرا کرد که شامل هفت‌پیکر، قاجار و همچنین رونما بود و در باله ملی ایران تولید شده بود. به لحاظ کمیاب بودن فیلم این رقص‌ها، تعدادی از عکس این رقص‌ها را نیز تحلیل کردم که همه به دوره بررسی تعلق داشتند. برای بررسی بعضی رقص‌های کاباره‌ای از فیلم‌های موسوم به فیلم‌فارسی و در گاه از تصاویر زن‌پوش و بچه‌رقاص استفاده کرده‌ام. با آنکه گاهی به رفتار بچه‌رقاص به

رقصنده ملی در عین حال که حرکاتش برگرفته از رقص ایرانی و از جمله رقص‌های فی‌البداهه عامیانه شهری بود، اما شیوه‌ای اسلوب‌گرایانه داشت که با رقص کاباره و رقص بچه‌رقاص فرق می‌کرد. علاوه بر این، از فرهنگ حرکتی ایران و از جمله رقص‌های محلی و آیین‌های ایران نیز استفاده می‌کرد. بسته به مهارت و پیش‌زمینه آموزشی رقصندگان و طراحان، حرکات رقص آراسته‌تر، شکیل‌تر و غالباً تأثیرپذیرفته از باله بود. خطوط بدنی باله، مثلاً چرخاندن مچ‌دست که یکی از عناصر اصلی رقص ایرانی است، در رقص ملی با دست‌ها و بازوهای کشیده‌تری صورت می‌گیرد.

ابداع رقص ملی و رقصنده زن ایدئال مدرن

می‌توان رقص ملی را با مرور خصوصیات رقصنده ملی از منظری تاریخی و مرتبط با جریان‌ها و سیاست‌های زیستی ملی‌گرایانه گونه‌ای ابداعی انگاشت که می‌خواست نیاز به هنر حرکتی ملی والایی را تأمین کند و علاوه بر آن، نوعی بدن ایدئال ملی را بر صحنه و در قالب رقص به نمایش گذارد.

رقص ملی، با اتکا به ایده سنت ابداعی هابسبام و رنجر،^{۸۵} نوعی فرآورده ملی‌گرایانه است که از متون ادبی، تخیل تاریخی و فرهنگ بومی و مردمی و نمادهای باستان برای آفرینش رقصی مناسب به نحوی سود می‌برد که برآورنده انتظارات و توقعات ایرانی مدرن باشد. به علاوه، رقصنده ملی بر صحنه شخصیتی چندوجهی است که تجسم ایده‌های ملی و سیاست‌های زیستی ملی‌گرایانه در او تناور شده است.

این رقصنده زن ملی سوژه مؤنث ایدئالی است که جذابیت را با نزاکت و عفت در رفتار خود تلفیق می‌کند و عموماً باله را در بدن تندرست و ورزیده‌اش درونی کرده است و در عین حال اصالت در حرکات و مضامین و لباس و موسیقی ایرانی است. با رفتار و حرکات زنانه‌اش، که در تضاد با جنسیت مبهم بچه‌رقاص زن پوش است، بر هویت جنسیتی دوگانه ایران مدرن تأکید دارد و با عشوه‌گری کنترل‌شده‌اش خود را از نمایشگری جنسیتی اغراق‌آمیز رقص کاباره جدا می‌کند. مثل زن آرمانی ادبیات کهن ایرانی است و صفاتی همچون جوانی، چشم شهلا، چهره زیبا و تن متناسب دارد؛ یعنی همه خصوصیات زیبایی در ادبیات ایران. او تجسم ایران گذشته و باستان از طریق ایده‌های امروزی است که عموماً در مطبوعات ملی‌گرا ابراز می‌شدند.

and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-14.

⁸⁵“Introduction: Inventing Traditions,” in *The Invention of Traditions*, eds. Eric Hobsbawm

مدرنیت نهادین او جنبه‌های متفاوت زن ایدئال اساطیری ایرانی را بیان می‌کند که در هیئت گردآفرید، شاهزاده‌خانم هفت پیکر، عاشقی چون لیلی یا فرشته‌ای پاک در نمایش‌های متعدد اوایل قرن بیستم، از نمایش‌های نیلا کرام کوک گرفته تا نمایش‌های حرکات موزون پس از انقلاب، تجلی کرده است. رقصنده زن ملی غایت تجسم زن ایرانی بر صحنه است؛ زنی که زیباشناسی مدرنیته را در تن ورزیده و حرکات باله‌گونه‌اش تصویر می‌کند، چرا که لباس‌ها و حرکاتش نشان از اصالت دارد، نمایشگری جنسیتی زنانه‌اش در وقار و لطافتش متجلی است و این همه هنگام روایت سرگذشت میهن برای تماشاگران واقع می‌شود که ببینند و بیاموزند.

برجسته‌سازی در زبان و نقش آن در شعر معاصر فارسی

آزیتا طالقانی^۱

مدرس زبان و ادبیات فارسی و زبان‌شناسی، دانشگاه تورنتو

مقدمه

جامع‌ترین تعریف شعر این است که شعر گره‌خوردگی عاطفه و تخیل در زبانی آهنگین است.^۲ اگرچه مهم‌ترین عنصر شعر عاطفه است، ولی عاطفه و تخیل به شکلی آهنگین در زبان تجلی می‌یابند. پس زبان یکی از عناصر بسیار مهم در شعر است. زبان شعر فرازبان است، بدین معنا که به وسیلهٔ زبان چیزی گفته می‌شود، ولی از آن طریق چیزی دیگر خواسته می‌شود. سارتر زبان شعر را خود مقصود و هدف می‌داند، نه وسیله‌ای برای بیان مقصود.^۳ سارتر معتقد است که شعر با شکستن ساختار منطقی زبان پدید می‌آید. این همان دیدگاهی است که نخستین بار صورت‌گرایان (formalists) روس و چک مطرح کردند.

آزیتا حجت‌الله طالقانی دانش‌آموختهٔ دکتری زبان‌شناسی دانشگاه آریزونا و استاد زبان و ادبیات فارسی و زبان‌شناسی دانشگاه تورنتو است. حوزهٔ اصلی پژوهش‌های او صرف و نحو زبان‌های هنداروپایی به‌ویژه زبان‌های هندایرانی، جنبه‌های زبان‌شناسی در ادبیات و آموزش زبان دوم به‌ویژه آموزش زبان از طریق رایانه و شبکه‌های اینترنتی است. علاوه بر انتشار وجه، نمود و نفی در زبان فارسی و مقالات متعدد در مجلات علمی، صرف و نحو افعال سادهٔ زبان فارسی برای زبان‌آموزان زبان فارسی را در دست چاپ دارد. ایشان همچنین مدیر آموزشی زبان‌های آلمانی، اسپانیایی، چینی، سانسکریت، فارسی، عربی، لاتین و هندی/اردو در گروه مطالعات زبانی دانشگاه تورنتو در می‌سی‌ساگا است. [Azita Taleghani <azita.taleghani@utoronto.ca>](mailto:azita.taleghani@utoronto.ca)

^۱ محمدرضا شفیعی کدکنی، ادوار شعر فارسی: از مشروطیت تا سقوط سلطنت (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۷)، ۸۶.
^۲ ژان پل سارتر، ادبیات چیست؟، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی (تهران: انتشارات زمان، ۱۳۷۰)، ۱۶.

^۳ ویراست اول این مقاله در سلسله سخنرانی‌های انجمن مطالعات ایران دانشگاه تورنتو در زمستان ۲۰۱۳ ارائه شد. از دکتر محمد توکلی طرقي و کوروش حدیثی برای نظرات و سؤالات مفیدشان در آن جلسه که موجب پربار شدن این مقاله شد سپاس گزارم.

در شعر مدرن، زبان در خدمت معنی است. در پس معنی حقیقی کلمات، معانی مجازی و استعاره‌ی آنها برجسته می‌شود و شاعر از آنها برای تصویرسازی و رساندن پیام خود بهره می‌جوید. به عبارت دیگر، در شعر مدرن عنصر تخیل نقش بسزایی در ایجاد احساس و عاطفه در شعر دارد. در این گونه شعر، نحو جمله‌ها چندان دستخوش تغییر و دگرگونی نمی‌شود و شعرها ارجاع‌پذیرند. در حالی که در اشعار پسامدرن، عنصر تخیل (مجاز و استعاره) جایی ندارد و اساس و شالوده‌ی این گونه شعر گریز از هنجارهای زبانی (آوایی، واژگانی و دستوری) است.

این مقاله با دیدگاهی زبان‌شناسانه به بررسی برخی از برجسته‌سازی‌های مهم زبانی در اشعار مدرن فارسی می‌پردازد. ابتدا نگاهی اجمالی به آرای صورت‌گرایان و ساخت‌گرایان (structuralists) درباره‌ی زبان و نقش ادبی زبان می‌اندازیم. سپس، انواع برجسته‌سازی در زبان و نقش هر یک در شعر را توضیح می‌دهیم. بخش سوم مقاله به تحلیل برخی اشعار شاعران معاصر بر اساس الگوهای ساخت‌گرایانه اختصاص دارد. در پایان نیز جمع‌بندی بحث خواهد آمد.

۱. دیدگاه صورت‌گرایان و ساخت‌گرایان در خصوص زبان شعر

اولین بررسی‌های جدی و علمی در خصوص نقش ادبی زبان در دیدگاه‌های اشکلوفسکی، (Victor Shklovsky, 1893-1984) صورت‌گرای روس، و صورت‌گرایان چک، به‌ویژه موکارفسکی و هاورانک، دیده می‌شود.^۴ صورت‌گرایان فرایندهای زبانی را به دو فرایند خودکار (automatization) و برجسته‌سازی (foregrounding) تقسیم می‌کنند. هاورانک فرایند خودکار زبان را به‌کارگیری عناصر زبان برای بیان موضوعی بدون توجه به شیوه بیان می‌داند. او معتقد است که در فرایند برجسته‌سازی، به‌کارگیری عناصر زبان با توجه به شیوه بیان موضوع است. به عبارت دیگر، فرایند برجسته‌سازی به‌کارگیری غیرمتعارف و غیرخودکار عناصر زبان و فرایندی است که زبان خودکار را به زبان ادبی تبدیل می‌کند.

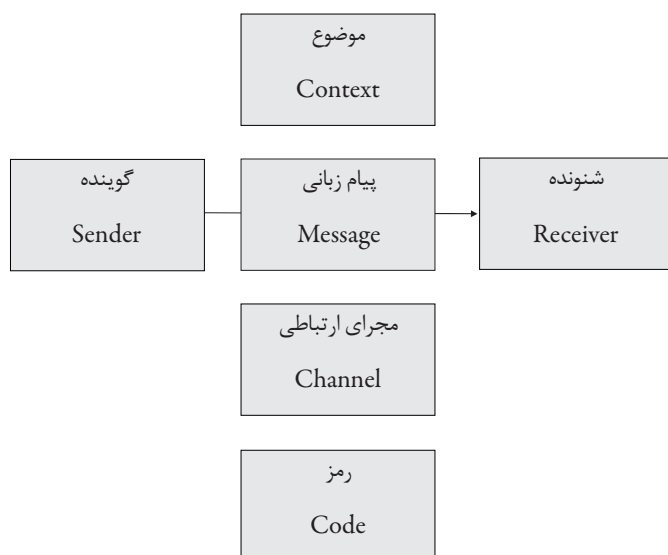
موکارفسکی نیز معتقد است شعر نهایت برجسته‌سازی در زبان است. او برجسته‌سازی را انحراف از هنجارهای زبان می‌داند. به اعتقاد او، زبان ادبی نه برای ایجاد ارتباط،

differentiation of standard language," in *Prague School Reader in Aesthetics, Literary Structure and Style*, ed. Paul L. Garvin (Georgetown: University of Georgetown Press, 1932).

⁴Jan Mukarovsky, "Standard language and poetic language," in *Prague School Reader in Aesthetics, Literary Structure and Style*, ed. Paul L. Garvin (Georgetown: University of Georgetown Press, 1932); Bohuslav Havranek, "The Functional

بلکه برای ارجاع به خود به کار می‌رود. این نظر او هم‌رأی دیدگاه‌های رومن یاکوبسن، زبان‌شناس امریکایی روس‌تبار، دربارهٔ نقش ادبی زبان است.^۵

یاکوبسن در نموداری که از روند ایجاد ارتباط ارائه می‌دهد، به نقش‌های گوناگون زبانی اشاره می‌کند. به اعتقاد او، در هر ارتباط زبانی گوینده پیام زبانی را برای شنونده می‌فرستد. هنگامی این پیام زبانی مؤثر خواهد بود که معنایی داشته باشد. گوینده این معنا را از طریق رمزگذاری از طریق نوعی مجرای فیزیکی ارتباطی به شنونده منتقل می‌کند. شنونده از طریق رمزگشایی از پیام زبانی به مفهوم و مقصودی که گوینده فرستاده است دست می‌یابد. این فرایند در نمودار زیر نشان داده شده است.



یاکوبسن شش نقش اصلی زبان را بر اساس شش جزء فرایند ارتباطی بدین‌گونه طبقه‌بندی می‌کند. نقش عاطفی (emotive) که تأکید پیام بر گوینده است، نقش ترغیبی (conative) که تأکید پیام بر شنونده است، نقش ارجاعی (referential) که تأکید پیام بر موضوع پیام است، نقش فرازبانی (metalinguistics) که تأکید پیام بر رمز است، نقش همدلی (phatic) که تأکید پیام بر مجرای ارتباطی است و نقش ادبی که تأکید پیام بر خود پیام است.

(Cambridge: MIT Press, 1960), 77.

⁵⁵Roman Jakobson, "Linguistics and Poetics," in *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok

هدف ما در این مقاله بررسی نقش ادبی زبان و به‌ویژه نقش شعری آن است، اما چنان که یاکوبسن اظهار داشته است، پژوهش دربارهٔ نقش ادبی زبان بدون توجه به مسایل کلی زبان تلاشی بی‌ثمر خواهد بود.

۲. گونه‌های برجسته‌سازی زبان

به اعتقاد لیچ، دو گونه برجسته‌سازی در زبان امکان‌پذیر است: ۱. برجسته‌سازی از طریق انحراف از قواعد حاکم بر زبان که هنجارگریزی نام دارد و ۲. برجسته‌سازی از طریق افزایش قواعد حاکم بر زبان که قاعده‌افزایی نامیده می‌شود.^۶

شفیعی کدکنی برجسته‌سازی را به دو گونهٔ موسیقایی و زبانی تقسیم می‌کند.^۷ از نظر او، برجسته‌سازی موسیقایی شامل عواملی است که زبان خودکار را از طریق عواملی مانند قافیه، ردیف، وزن و هماهنگی‌های آوایی برجسته و ممتاز می‌سازد. برجسته‌سازی زبانی در تقسیم‌بندی شفیعی کدکنی شامل آن دسته عواملی است که موجب تمایز واژگانی در ساختار جملات زبانی می‌شوند. به اعتقاد او، این عوامل عبارت‌اند از تشبیه، استعاره، مجاز، ایجاز و جز آن.

لیچ هرگونه انحراف از هنجارهای زبانی را خلاقیت هنری نمی‌داند. شفیعی کدکنی نیز هنجارگریزی‌هایی را که بر اثر کثرت استعمال به زبان هنجار راه یافته‌اند خالی از هرگونه خلاقیت هنری می‌داند و معتقد است که این‌گونه موارد از زبان ادبی از طریق فرایندی که آن را خودکارشدگی می‌نامد به زبان هنجار راه یافته‌اند.^۸ در ادامه، اشکال متفاوت هنجارگریزی را بنا به طبقه‌بندی لیچ آورده‌ایم.

۲.۱. هنجارگریزی آوایی

در این‌گونه هنجارگریزی، شاعر قواعد آوایی زبان را می‌شکند.

نه به خود گفت - ستبداد امروز

ز هراسیدن ما شد فیروز

چه هراسی است، چه کس در پی ماست

ما بمیریم که یک ابله شاست^۹

^۸ شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ۱۴. ^۹ نیما یوشیج، "شهید گمنام" در مجموعهٔ کامل اشعار، گردآوری و تدوین سیروس طاهباز (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۱)، ۱۷۷.

^۶ Geoffrey N. Leech, *A Linguistic Guide to English Poetry* (New York: Longman, 1969), 42-53.

^۷ محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر (تهران: نشر آگاه، ۱۳۶۸).

در این بند، نیما با برداشتن همزه /؟/ و واکه /e/ از آغاز واژه استبداد [استبداد] و حذف همخوان پایانی /h/ از واژه شاه و همزه /؟/ و واکه /a/ از آغاز واژه است [شاست] قواعد آوایی زبان را می‌شکنند. در بسیاری از اشعار سنتی و نیمه‌سنتی، مانند این شعر نیما، هنجارگریزی آوایی موجب حفظ وزن عروضی شعر می‌شود.

۲.۲. هنجارگریزی واژگانی

در این گونه هنجارگریزی، شاعر از قواعد رایج در ساخت واژه می‌گریزد و واژه یا ساخت واژگانی جدیدی می‌سازد.

نیست یک دم شکند خواب به چشم کس و لیک
غم این خفته چند
خواب در چشم ترم می‌شکند.^{۱۰}

در این شعر، نیما فعل مرکب خواب شکستن را بر اساس الگوهای واژگانی فعل مرکب زبان فارسی [اسم + فعل] ساخته است. لازم به ذکر است که بسیاری از واژگان جدید در زبان از طریق واژه‌سازی شاعران از زبان ادبیات به زبان خودکار راه یافته‌اند.

۲.۳. هنجارگریزی نحوی

شاعر در این گونه هنجارگریزی با جابه‌جا کردن عناصر جمله قواعد نحوی زبان را می‌شکند.

بهار سبز و زیبا، با نگارانش به تن رعنا^{۱۱}

در زبان فارسی، ضمیر ملکی به آخر گروه اسمی افزوده می‌شود که در اینجا صفت رعنا است [نگاران به تن رعنایش]، در حالی که در این شعر به آخر اسم افزوده شده است.

۲.۴. هنجارگریزی نوشتاری

در این گونه هنجارگریزی، شاعر به منظور انتقال مفهومی خاص تغییری در شیوه نوشتار زبان ایجاد می‌کند. این گونه هنجارگریزی در شعر مدرن فارسی به‌ویژه در آثار احمد شاملو و حمید مصدق دیده می‌شود. در واقع، شاعر در این گونه هنجارگریزی تحولی

^{۱۰} نیما یوشیج، "مهتاب"، در مجموعه کامل اشعار، ۶۶۳. اشعار، ۳۶۴.
^{۱۱} نیما یوشیج، "خانه سربوبلی"، در مجموعه کامل

هدفمند در شکل ظاهری شعر پدید می‌آورد.

با خویشتن، نشستن

در خویشتن

ش

ک

س

ت

ن^{۱۲}

در بند بالا، شاعر با شکستن واژه شکستن به حروف سازنده آن تصویر شکستن را در ذهن خواننده ایجاد می‌کند.

۲.۵. هنجارگریزی معنایی

حوزه معنای نقش ویژه‌ای در برجسته‌سازی ادبی ایفا می‌کند. همنشینی واژه‌ها در جمله تابع قواعد خاص معنایی است که شکستن این قواعد موجب هنجارگریزی معنایی می‌شود. در این گونه هنجارگریزی، شاعر با ایجاد دلالت‌های مجازی به خلق معانی جدید در زبان می‌پردازد.

و قلب بی‌نهایت او اوج می‌گرفت

گویی که حس سبز درختان بود.^{۱۳}

در این شعر، فروغ فرخزاد با استفاده از دو گونه هنجارگریزی به برجسته‌سازی در زبان پرداخته است: ۱. با استفاده از صنعت تشبیه هنجارگریزی معنایی کرده و ۲. با ایجاد هنجارگریزی نحوی (اختصاص صفت سبز به حس که در واقع متعلق به درخت است) تصویرسازی کرده است.

۲.۶. هنجارگریزی گویشی

هنجارگریزی گویشی به کاربردن ساخت‌هایی در شعر از گویشی غیر از زبان هنجار است و نمونه‌های شاخصی از این هنجارگریزی در اشعار نیما و مهدی اخوان ثالث دیده می‌شود.

^{۱۲} حمید مصدق، "تا رهایی"، در گزیده اشعار (تهران): حمید مصدق، ۱۳۷۱، ۱۵۱. (تهران: ثالث، ۱۳۸۴)، ۷۰۷.

^{۱۳} فروغ فرخزاد، "دیدار در شب"، از تولدی دیگر، در

خاست از جا تا بپوشاند
روی آن فرزند را که خفته بود آنجا کنار در (می آمد باد).
دست این یک را لگد کرد:

[«آخ»]

آن سه دیگر از صدا بیدار شد، جنبید
«آب»

تشنه بود و جسته بود از خواب^{۱۴}

از خواب جستن به معنی از خواب پریدن فعل مرکبی است که در گویش هنجارین فارسی متداول نیست.

تی تیک تی تیک

در این کران ساحل و به نیمه شب

نک می زند

سیولیشه

روی شیشه.^{۱۵}

سیولیشه در گویش مازندرانی به معنای سوسک سیاه است و در زبان فارسی معیار متداول نیست.

۲.۷. هنجارگریزی سبکی

هنجارگریزی سبکی آمیزش دو یا چند سبک زبانی در یکدیگر است، مانند ترکیب زبان رسمی و محاوره.

مسیحای جوانمرد من! ای ترسای پیر پیرهن چرکین!

هوا بس ناجوانمردانه سردست . . . آی

دمت گرم و سرت خوش باد!^{۱۶}

دمت گرم در بند آخر ترکیبی محاوره‌ای است، در حالی که قسمت‌های دیگر این بند و بندهای قبل رسمی و نوشتاری‌اند.

^{۱۴} مهدی اخوان ثالث، "مرد و مرکب"، از از این اوستا، در محمد حقوقی، شعر زمان ما: مهدی اخوان ثالث (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶)، ۱۶۲.
^{۱۵} نیما یوشیج، "سیولیشه"، در مجموعه کامل اشعار، ۷۷۹.
^{۱۶} اخوان ثالث، "زمستان"، از زمستان، در حقوقی، شعر زمان ما، ۱۰۲.

۲.۸. هنجارگریزی زمانی (باستان‌گرایی)

این‌گونه هنجارگریزی عبارت است از به کار بردن واژه یا ساخت‌هایی واژگانی که در گذشته معمول بوده‌اند، ولی در زبان امروز متداول نیستند. به عبارت دیگر، باستان‌گرایی شیوه بیان کهن در شعر معاصر است.

می‌شد آواش فسانیده به فرسنگ از او^{۱۷}

فسانیده واژه‌ای کهن است که در زبان فارسی امروز متداول نیست.

۳. قاعده‌افزایی

قاعده‌افزایی از طریق اعمال قواعد اضافی بر قواعد زبان هنجار موجب برجسته‌سازی در زبان می‌شود. نتیجه استفاده از این فرایند برجسته‌سازی توازن (parallelism) است. یاکوبسن معتقد است که توازن از طریق تکرار کلامی ایجاد می‌شود.^{۱۸} لازم به ذکر است که منظور از تکرار کلامی تکرار در همه سطوح زبانی است و صدا، هجا (syllable)، واژه، گروه‌واژه (phrase) و جمله را در بر می‌گیرد. پس می‌شود گفت که صنایع ادبی مانند قافیه، جناس، سجع، لف و نشر و غیره انواعی از توازن‌اند. در زیر مثال‌هایی از توازن در سطوح گوناگون زبانی آمده است.

۳.۱. توازن آوایی

۳.۱.۱. توازن در سطح صدا

تکرار صدای /ک/ در بند زیر:

کرم خاک و خاکش اما بویناک

بادبادک‌هاش در افلاک پاک^{۱۹}

۳.۱.۲. توازن در سطح هجا

تکرار هجای شان در بند زیر:

^{۱۷} نیما یوشیج، "مانلی"، در مجموعه کامل اشعار، ۵۳۱. ^{۱۸} Roman Jakobson, "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet," *Language*, 42:2 (1960).

^{۱۹} فرخزاد، "مرداب"، از تولدی دیگر، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۶۹۵.

چه گوارا این آب!
چه زلال این رود!
مردم بالادست چه صفایی دارند!
چشمه‌هاشان جوشان، گاوهاشان شیرافشان باد!^{۲۰}

۳. ۲. توازن واژگانی

۳. ۲. ۱. توازن در سطح واژه

تکرار واژهٔ **غم‌ناک** و **سخت** در بند زیر:

من مرگ را زیسته‌ام
با آوازی **غم‌ناک**

غم‌ناک

و به عمری **سخت** دراز و **سخت** فرساینده.^{۲۱}

۳. ۲. ۲. توازن در سطح گروه‌واژه

تکرار گروه اسمی **گل زرد** در دوبیتی زیر:

گل زرد و **گل زرد** و **گل زرد**

بیا با هم بنالیم از سر درد

عنان تا در کف نامردمان است

ستم با مرد خواهد کرد نامرد!^{۲۲}

همچنین، توازن در سطح صدایی (تکرار واژهٔ /a/ و دو همخوان پایانی /ر د/) در واژگان **زرد**، **درد**، **مرد** و **نامرد** نیز در این بند دیده می‌شود.

قبل از اینکه به توازن در سطح جمله بپردازیم، لازم به ذکر است که شفיעی کدکنی این‌گونه توازن‌های آوایی و واژگانی را در بحث موسیقی شعر مطرح می‌کند. او توازن‌های آوایی و واژگانی قافیه و ردیف را که در پایان مصراع، بیت یا بند دیده می‌شوند "موسیقی

^{۲۰} هوشنگ ابتهاج، "گل زرد"، در کامیار عابدی، در زلال شعر: زندگی و شعر امیر هوشنگ ابتهاج (تهران: ثالث، ۱۳۸۶)، ۳۶۳.

^{۲۱} سهراب سپهری، "آب"، از حجم سبز، در هشت کتاب (تهران: طهوری، ۱۳۸۷)، ۳۵۲.

^{۲۲} احمد شاملو، "شبانۀ ۹"، از آیدا: درخت و خنجر و خاطره، در مجموعهٔ آثار (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۹)، ۵۳۴.

کناری“ می‌نامد و جناس را که در میان همخوان‌ها و واژه‌های واژگان متجلی می‌شود جزو “موسیقی داخلی” شعر در نظر می‌گیرد.^{۲۳}

۳.۳. توازن در سطح جمله

در این گونه توازن، تکرار در سطح جمله دیده می‌شود.

بی‌اعتماد زیستن

اینسان به آفتاب

بی‌اعتماد زیستن

اینسان به خاک و آب

بی‌اعتماد زیستن

اینسان به هر چه هست.^{۲۴}

از این فریاد

تا آن فریاد

سکوتی نشسته است.

لبسته در دره‌های سکوت

سرگردان‌ام.

من می‌دانم.

من می‌دانم.

من می‌دانم.^{۲۵}

۴. شیوه‌های برجسته‌سازی زبان در آثار پنج شاعر معاصر ایران

شاعران در شعر خود از شیوه‌های متفاوتی برای برجسته‌سازی زبان استفاده می‌کنند. این شیوه‌ها به ذوق و استعداد، مهارت زبانی و قدرت خیال‌پردازی شاعر بستگی دارند. در اینجا شیوه‌های برجسته‌سازی زبان، به‌ویژه هنجارگریزی، را در آثار پنج شاعر پیشرو معاصر نیما یوشیج، احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث، فروغ فرخزاد و سهراب سپهری مقایسه می‌کنیم و از میان انواع هنجارگریزی بر هنجارگریزی‌های زمانی، سبکی، گویشی، نوشتاری، واژگانی/ نحوی و معنایی تأکید داریم.

http://www.jasjoo.com/books/new-poems/mohammadreza_shafie_kadkani/67/1685

^{۲۵} شاملو، “اصرار”، از باغ آینه، در مجموعه آثار، ۳۵۵.

^{۲۳} شفیعی کدکنی، موسیقی شعر.

^{۲۴} محمدرضا شفیعی کدکنی، “اعتراف”، از از بودن و

سرودن، دسترس‌پذیر در

۱.۴. هنجارگریزی زمانی (باستان‌گرایی)

هنجارگریزی زمانی یا باستان‌گرایی در بسیاری از آثار این پنج شاعر دیده می‌شود، هر چند که بسامد آن و شیوه‌های استفاده از این گونه هنجارگریزی در بین آنان متفاوت است. برخی از این شاعران در استفاده از باستان‌گرایی در آثار خود چندان موفق نبوده‌اند، ولی با استفاده اندک از این هنجارگریزی به غنای شعر خود افزوده‌اند. نیما یوشیج، احمد شاملو، و مهدی اخوان ثالث از شاعران موفق در زمینه استفاده از هنجارگریزی زمانی محسوب می‌شوند.

از آنجا که نیما و اخوان در شعر سنتی فارسی پرورش یافته بودند، تصور حضور واژگان و ساخت‌های کهن در آثار این دو شاعر اجتناب‌ناپذیر است. باستان‌گرایی نیما در سطوح واژگانی و ساخت‌های دستوری دیده می‌شود. در سطح واژگانی می‌شود واژه کهن دَواج در معنای لحاف را در شعر "یادگار" ذکر کرد.

من سر ز دَواج کرده بیرون
دو دیده برابر روی صحرا
که توده شده چو پیکر کوه
حلقه زده همچو موج دریا
از پیش رمه بلند می‌شد

از ساخت‌های دستوری کهنی که در آثار نیما دیده می‌شوند می‌توان به چند نمونه اشاره کرد، از جمله آوردن نشانه استمرار همی به جای می در آغاز فعل همی گفت و همی کوفت در "افسانه".

دختری ناگه از در درآمد
که همی گفت و بر سر همی کوفت:

- (ای دل من، دل من، دل من)

همچنین است آوردن دو حرف اضافه قبل و بعد از مفعول با واسطه یا متمم که نمونه‌ای از آن در شعر "ای شب" دیده می‌شود.

بگذار به خواب اندر آیم
کز شومی گردش زمانه،
یکدم کمتر به یاد آرم
و آزاد شوم ز هر فسانه.

در آثار مهدی اخوان ثالث نیز باستان‌گرایی از نوع واژگانی و ساخت واژه به فراوانی یافت می‌شود. در واقع، فراوانی این ساخت‌ها به قدری زیاد است که می‌توان گفت یکی از عناصر اصلی زبان شعر شاعر محسوب می‌شود.^{۲۶} اما آنچه باستان‌گرایی اخوان را از نیما متمایز می‌سازد شیوه‌های باستان‌گرایی اوست. اخوان نه فقط از واژگان کهن در شعر خود بهره می‌جوید، بلکه با به‌کارگیری الگوهای ساخت واژه‌ای نیمه‌زایا یا کاملاً نازا و بسط آن در آثار خود در برخی موارد موجب احیای این الگوهای زبانی شده است.

پنجره بازست،

و آسمان پیدا

فارغ از سوت و صفیر دوستدار خاکزاد خویش،

کفتران در اوج دوری مست پروازند.

بالهانشان سرخ،

زیرا بر چکادِ دورتر کوهی که بتوان دید،

رُسته لختی پیش،

شعله‌ور خونبوتۀ مرجانی خورشید.^{۲۷}

در این بند، واژه‌های کهن چکاد به معنی بالای سر، رُسته به معنی روییده و سبز شده و واژه لخت در معنای کمی و اندکی به کار رفته‌اند.

شاید به جرأت بتوان گفت که موفق‌ترین شاعر معاصر در برجسته‌سازی زبان از طریق باستان‌گرایی در سطوح ساخت واژه (واژگان و الگوهای ساخت واژه) و دستوری احمد شاملو است. شاملو چنان به زیبایی و با مهارت واژگان و ساخت‌های کهن را در اشعار خود به کار می‌بندد که گویی این زبان آرکاییک زبان معیار شاعر است.

دریغا درۀ سرسبز و گردوی پیر

و سرود سرخوش رود

به هنگامی که ده

در دو جانب آب خنیاگر

به خواب شبانه فرو می‌شد.^{۲۸}

^{۲۶} برای آگاهی بیشتر دربارهٔ زبان شعر اخوان ثالث بنگرید به محمد حقوقی، شعر زمان ما: شعر مهدی اخوان ثالث از آغاز تا امروز (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶).
^{۲۷} اخوان ثالث، «طلوع» از آخر شاهنامه، در حقوقی، شعر
^{۲۸} شاملو، «شبانه ۳»، از آیدا: درخت و خنجر و خاطره، در مجموعه آثار، ۵۱۴.

در این بند، واژهٔ آب در معنای کهن رودخانه آمده و فعل شدن در معنای رفتن در ساخت فعل مرکب فرو شدن به کار رفته است.

از جمله ساخت‌های دستوری کهنی که در اشعار شاملو دیده می‌شود استفاده از را به جای استفاده از حروف اضافهٔ از، برای و کسرهٔ اضافه است. لازم به ذکر است که این کاربرد را در زبان فارسی میانه متداول بوده است.

پیداست

شن

که دشمن تو دشمن من است
و آن اجنبی که خوردن خون تو راست مست
از خون تیرهٔ پسران من
باری به میل خویش نشوید

دست^{۲۹}

دیگر پیامی از تو مرا نارد
این ابرهای تیرهٔ طوفان‌زا
زین پس به زخم کهنه نمک پاشد
مهتاب سرد و زمزمهٔ دریا^{۳۰}

و این باخبری را

معنا

پذیرفتن است

که دانسته‌ایم و گردن نهاده‌ایم . . .^{۳۱}

الگوهای باستان‌گرایی در آثار فروغ فرخزاد و سهراب سپهری بیشتر به صورت استفاده از واژگان کهن به‌ویژه در دفترهای اول این شاعران دیده می‌شود. با نگاهی گذرا به دفترهای آخر این دو شاعر متوجه می‌شویم که بسامد استفاده از واژگان کهن بسیار پایین است. باید به یاد داشت که در مقایسه با کاربرد واژگان کهن در اشعار نیما یوشیج، مهدی اخوان ثالث و احمد شاملو، میزان واژگان و ساخت‌های کهن در اشعار فروغ

^{۲۹} شاملو، "سرود بزرگ"، از قطعه‌نامه، در مجموعهٔ آثار، ماند، از آیدا، درخت و خنجر و خاطر، در مجموعهٔ آثار، ۵۵۵.

^{۳۰} شاملو، "سرود بزرگ"، از قطعه‌نامه، در مجموعهٔ آثار، ۷۸-۷۷.
^{۳۱} شاملو، "بازگشت"، از هوای تازه، در مجموعهٔ آثار، ۹۰.

فرخزاد و سهراب سپهری به مراتب کمتر است. در زیر نمونه‌ای از باستان‌گرایی در اشعار فروغ فرخزاد و سهراب سپهری را آورده‌ایم.

طفلی غنوده در بر من بیمار
با گونه‌های سرخ تب‌آلوده
با گیسوان در هم آشفته
تا نیمه‌شب ز درد نیاسوده^{۳۲}

حرف‌ها دارم
با تو ای مرغی که می‌خوانی نهران از چشم
و زمان را با صدایت می‌گشایی!

چه ترا دردی است
کز نهران خلوت خود می‌زنی آوا
و نشاط زندگی را از کف من می‌ربایی؟^{۳۳}

۲.۴. هنجارگریزی سبکی

نیما در مقام پیشگام استفاده از زبان عامیانه در شعر بر ایجاد تصویر به جای تصریح تأکید داشت و با استفاده از مکالمه در برخی آثارش، مانند افسانه، به زیبایی سبب هنجارگریزی سبکی می‌شد.

افسانه: من بر آن موج آشفته دیدم
یکه‌تازی سراسیمه
عاشق: اما

من سوی گل‌عداری رسیدم
در همش گیسوان چون معما،
همچنان گردبادی مشوش.^{۳۴}

مهدی اخوان ثالث با آوردن زبان عامیانه در کنار واژگان رسمی و کهن و همچنین با آمیختن زبان شاعر و راوی در برخی آثار نمایش‌گونه‌اش به زیبایی موجب برجسته‌سازی

^{۳۲} فرخزاد، "بیمار"، از اسیر، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۴۷۱.
^{۳۳} نیما یوشیج، افسانه، در مجموعه کامل اشعار، ۵۱.

^{۳۴} سپهری، "با مرغ پنهان"، از مرگ رنگ، در هشت کتاب.

زبان از طریق هنجارگریزی سبکی شده است.

منم من، سنگ تپیاخورده رنجور
منم، دشنام پست آفرینش، نغمه ناجور.^{۳۵}

در این بند، صفت عامیانه تپیاخورده همراه دو واژه ادبی و رسمی دشنام و نغمه به کار رفته است.

همچو میخ استاده بر جا خشک
بی تکان، مرده به دست و پای،
بی که هیچ از لب برآید نعره‌شان

در دل:

«وای،

هی، سیاهی! تو که هستی؟

آی!»

گفت راوی: سایه‌شان اما چه پاسخ می‌تواند داد
«های»

[ها، ... ای داد].^{۳۶}

در این بند، اخوان با آمیختن زبان راوی و شاعر در شعر به زیبایی از هنجارگریزی سبکی استفاده کرده و تصویری زنده در ذهن خواننده آفریده است. هنجارگریزی سبکی در اشعار شاملو سه گونه است: ۱. آمیزش سبک عامیانه و رسمی، از جمله در این بند

با سم‌ضربه رقصان اسبش می‌گذرد
از کوچۀ سرپوشیده سواری
بر تسمه‌بند قرابینش
برق هر سکه ستاره‌ای
بالای خرمنی
در شب بی‌نسیم
در شب ایلاتی عشقی

^{۳۵} اخوان ثالث، «زمستان»، از زمستان، در حقوقی، شعر
^{۳۶} اخوان ثالث، «مرد و مرکب»، از این اوستا، در
حقوقی، شعر زمان ماه، ۱۶۴.

چار سوار از تنگ در اومد چار تفنگ بر دوش شون.^{۳۷}

۲. آمیزش زبان راوی و زبان شاعر که بیشتر در آثاری نمایشی مانند "مرگ ناصری" و "گفتی که باد مرده‌ست" دیده می‌شود. در مثال زیر راوی به شاعر پاسخ می‌دهد.

زندگی
خاموشی و نشخوار بود و
گورزاد ظلمت‌ها بودن
(اگر سر آن نداشتی
که به آتش قرابینه روشن شوی!)^{۳۸}

۳. آمیزش سه سبک عامیانه، رسمی و نمایشی. این گونه هنجارگریزی سبکی خاص شاملو بوده و به ندرت شاعر دیگری از این گونه هنجارگریزی سبکی استفاده کرده است. نمونه‌های آن را در این بند از شعر "با چشم‌ها" می‌بینیم که در آن، سطر اول با سبکی عامیانه در کنار سبک رسمی سطر دوم نشسته و در ادامه نیز شعر شکلی نمایشی یافته است.

هر گاوگند چاله دهانی
آتشفشان روشن خشمی شد:
- این گول بین که روشنی آفتاب را
از ما دلیل می‌طلبد!

طوفان خنده‌ها^{۳۹}

هنجارگریزی سبکی در اشعار فروغ فرخزاد و سهراب سپهری بیشتر به صورت آوردن زبان عامیانه در کنار زبان رسمی یا ادبی تجلی می‌یابد، ولی در شعر "مسافر" سپهری هم نمونه‌ای از هنجارگریزی سبکی از نوع آمیزش زبان راوی و شاعر دیده می‌شود.

نگاه مرد مسافر به روی افتاد:
- چه سیب‌های قشنگی!
حیات نشئه تنهایی است.

^{۳۷} شاملو، "سیمیرمی"، از دشنه در دیس، در مجموعه آثار، ۷۸۹.

^{۳۸} شاملو، "پدران و فرزندان"، از شکفتن در مه، در مجموعه آثار، ۷۰۷.

^{۳۹} شاملو، "با چشم‌ها"، از مرثیه‌های خاک، در مجموعه آثار، ۶۵۵.

و میزبان پرسید:
- قشنگ یعنی چه؟
- قشنگ یعنی تعبیر عاشقانه اشکال^{۴۰}

آمیختن واژگان ادبی و کهن با واژگان عامیانه در این بند از شعر فروغ فرخزاد نیز شیوهٔ هنجارگریزی سبکی او را نشان می‌دهد.

حق با شماست
من هیچ‌گاه پس از مرگم
جرات نکرده‌ام که در آینه بنگرم
و آنقدر مرده‌ام
که هیچ‌چیز مرگ مرا دیگر
ثابت نمی‌کند
آه
آیا صدای زجرهای را
که در پناه شب، به سوی ماه می‌گریخت
از انتهای باغ شنیدند؟^{۴۱}

۳.۴. هنجارگریزی نوشتاری

نیما با جایگزین کردن ساختار مبتنی بر مصراع و بیت شعر سنتی با ساختار بندی قطعه‌ای در واقع نوعی هنجارگریزی نوشتاری بنیادی در شعر فارسی معاصر پدید آورد.

شب همه شب شکسته خواب به چشمم
گوش بر زنگ کاروانستم
با صداهای نیم‌زنده ز دور
هم‌عنان گشته، هم‌زبان هستم.
جاده اما ز همه‌کس خالی‌ست
ریخته بر سر آوار آوار
این منم مانده به زندان شب تیره که باز

زندگی و شعر فروغ، ۷۰۷.

^{۴۰} سپهری، "مسافر"، در هشت کتاب، ۳۱۲.
^{۴۱} فرخزاد، "دیدار در شب"، از تولدی دیگر، در آزاد.

شب همه شب
گوش بر زنگ کاروانستم.^{۴۲}

مهدی اخوان ثالث نیز از هنجارگریزی نوشتاری برای برجسته‌سازی زبانی در اشعار خود، به‌ویژه اشعار نمایشی‌اش مانند "مرد و مرکب"، "کتیبه" و "آن‌گاه پس از تندر" استفاده کرده است.

ریخت و واریخته هر چیز،
حاکمی از «ای، من گرفتم هر چه در جایش
پتک آنجا و کلنگ آنجای، این هم بیل.
(هوم، که چی؟)

اینجا هم از اهرم.
بیلک اینجا و سرند اینجا.
(چه نتیجه، هه.)

بیا
(آخر که)

این هم جای

(خب، یعنی)

طناب خط و

(چه)

زنبیل

این همه آلات رنج‌ست، آی پس اسباب راحت کو؟^{۴۳}

در میان پنج شاعر مورد بحث، احمد شاملو قوی‌ترین و مؤثرترین برجسته‌سازی زبانی را از طریق هنجارگریزی نوشتاری در شعر معاصر فراهم آورده است.

شب

با گلوی خونین

خوانده‌ست

دیرگاه.

^{۴۲} نیما یوشیج، "شب همه شب"، در مجموعه کامل مهدی اخوان ثالث، "مرد و مرکب"، از این اوستا، در اشعار، ۷۸۷. ^{۴۳} حقوقی، شعر زمان ما، ۱۶۰.

دریا

نشسته سرد.

یک شاخه

در سیاهی جنگل

به سوی نور

فریاد می‌کشد.^{۴۴}

فروغ فرخزاد و سهراب سپهری نیز از هنجارگریزی نوشتاری در اشعار خود، به‌ویژه در مجموعه‌های آخر، استفاده کردند.

کسی می‌آید

کسی دیگر

کسی بهتر

کسی که مثل هیچ‌کس نیست، مثل پدر نیست، مثل انسی

[نیست، مثل یحیی نیست، مثل مادر نیست

و مثل آن کسی ست که باید باشد.^{۴۵}

در باغ

یک سفرهٔ مأنوس

پهن

بود.

چیزی وسط سفره، شبیه

ادراک منور:

یک خوشهٔ انگور

روی همهٔ شایبه را پوشید.^{۴۶}

۴.۴. هنجارگریزی گویشی

در میان این پنج شاعر، دو نفر بیشتر از هنجارگریزی گویشی استفاده کرده‌اند: نیما یوشیج و مهدی اخوان ثالث و میزان این نوع هنجارگریزی در اشعار نیما به مراتب بیشتر از اخوان است.

^{۴۴} شاملو، "طرح"، از باغ آینه، در مجموعه آثار، ۳۴۶. ^{۴۵} فرخزاد، "کسی که مثل هیچ‌کس نیست"، از ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۷۵۹. ^{۴۶} سپهری، "وقت لطیف شن"، از ما هیچ، ما نگاه، در هشت کتاب، ۴۲۴.

خست حرفش را و با شک در جوابش گفت دیگر موش:

- ما هم از اینسان، ولی بگذار

شاید این باشد همان مردی که می‌گویند چون و چند،

وز پشش خیل خریداران شوکتمند . . .

خسته شد حرفش که ناگهان زمین شد شش

و آسمان شد هشت،

زانکه ز آنجا مرد و مرکب درگذر بودند.^{۴۷}

حضور بسامد بالای واژگان مازندرانی نشانه نقش مهم هنجارگریزی گویشی در آثار نیماست، به گونه‌ای که برخی آثار او حتی نامی مازندرانی دارند و از آن جمله‌اند "داروگ"،^{۴۸} "آقاتوکا" و "کک‌کی" یا کاربرد واژه‌هایی مازندرانی مانند: تلاجن،^{۴۹} شکوبه،^{۵۰} بینج^{۵۱} و آیش.^{۵۲}

ترا من چشم در راهم

شباهنگام

که می‌گیرند در شاخ تلاجن سایه‌ها رنگ سیاهی^{۵۳}

ماه می‌تابد، رود است آرام،

بر سر شاخه اوجا تیرنگ

دم بیاویخته، در خواب فرورفته، ولی در آیش

کار شب‌پا نه هنوز است تمام.^{۵۴}

۴.۵. هنجارگریزی واژگانی (ساخت واژه) و نحوی

برجسته‌ترین نوع هنجارگریزی واژگانی خلق واژگان جدید است که خود یکی از مهم‌ترین پدیده‌های زبان‌شناسی محسوب می‌شود. هنجارگریزی واژگانی در اشعار نیما بیشتر در زمینه خلق واژه‌ها و افعال مرکب جدید بر اساس الگوهای ترکیب‌سازی زبان فارسی تجلی یافته است. ترکیب‌هایی مثل سردی‌آرا و نازک‌آرا از جمله ترکیب‌های جدید ساخت اوست:

^{۴۷} اخوان ثالث، "مرد و مرکب"، از این اوستا، در

حقوقی، شعر زمان ما، ۱۵۷-۱۵۸.

^{۴۸} فکورباغه درختی.

^{۴۹} نوعی درخت.

^{۵۰} شکاف.

^{۵۱} برنج.

^{۵۲} شالیزار.

^{۵۳} نیما یوشیج، "ترا من چشم در راهم"، در مجموعه

کامل اشعار، ۷۸۶.

^{۵۴} نیما یوشیج، "کار شب‌پا"، در مجموعه کامل اشعار، ۶۱۱.

لیک با طبع خموش اوست
چشم باش زندگانی‌ها
سردی آرای درون گرم او با بال‌هایش ناروان رمزی است^{۵۵}

نازک آرای تن ساق گلی
که به جانش کِشتم
و به جان دادمش آب
ای دریغا! به برم می‌شکند^{۵۶}

از جمله افعال مرکب جدیدی که نخستین بار نیما ساخت، **نظاره بستن** و **نظاره بردن** به جای **نظاره کردن** است.

خانه‌ام ابری‌ست اما
ابر بارانش گرفته‌ست.
در خیال روزهای روشنم کز دست رفتندم،
من به روی آفتابم
می‌برم در ساحت دریا **نظاره**.^{۵۷}

اول بایستاد و **نظر بست** یک زمان
صبحی که نیست گویی از شب جدایی‌اش
با دُنبِ شب تنیده نه از آن رهایی‌اش
تا با هم آورد بیمارناک چند.^{۵۸}

نیز فعل **راه برداشتن** به معنای راه آغاز کردن:

در همهٔ این لحظات خودسر
بسته اندیشهٔ دیگر در کار.
گرم خوانای سرود بیدار
راه برداشته است
وز امید و ز سرود

^{۵۵} نیما یوشیج، "خواب زمستانی"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۴۳۷.
^{۵۶} نیما یوشیج، "مهتاب"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۶۶۳.
^{۵۷} نیما یوشیج، "خانه‌ام ابری است"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۷۶۱.
^{۵۸} نیما یوشیج، "سرباز فولادین"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۱۹۴.

از همه رخنهٔ این دوداندود
پای می‌گیرد
همچنان پنداری
نطفهٔ هشیاران.^{۵۹}

همچنین، داستان کردن به جای داستان گفتن:

افسانه: در شب تیره، دیوانه‌ای کاو
دل به رنگی گریزان سپرده،
در درهٔ سرد و خلوت نشسته
همچو ساقهٔ گیاهی فسرده
می‌کند داستانی غم‌آور.^{۶۰}

از دیگر موارد هنجارگریزی که نخستین بار در اشعار نیما دیده شد و آمیخته‌ای از هنجارگریزی واژگانی (صرفی) و هنجارگریزی نحوی است، جدایی صفت از موصوف با ضمیر مفعولی یا ملکی و حذف کسرهٔ اضافه است. لازم به ذکر است که در اشعار سنتی، به‌ویژه در اشعار حماسی و از جمله در شاهنامه، جدایی صفت و موصوف با حذف کسرهٔ اضافه به فراوانی دیده می‌شود، ولی آوردن ضمائر مفعولی و ملکی بین صفت و موصوف از ابتکارهای نیماست.

سرشکسته‌وار در بالش کشیده،
نه هوایی یاری‌اش داده،
آفتابی نه دمی با بوسهٔ گرمش به سوی او دویده،
تیرپروازی به سنگین خواب روزانش زمستانی
خواب می‌بیند جهان زندگانی را،
در جهانی بین مرگ و زندگانی.^{۶۱}

برای این ابتکار نیما می‌باید از جدایی صفت و موصوف با نشانهٔ مفعولی را که نوعی هنجارگریزی نحوی است نام برد.

سنگ‌هایی را گران
این زمان بشکافتند از هم

^{۵۹} نیما یوشیج، "سوی شهر خاموش"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۶۹۳.
^{۶۰} نیما یوشیج، "افسانه"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۴۹.
^{۶۱} نیما یوشیج، "خواب زمستانی"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۴۳۶.

...

من به تن می‌لرزم از بس روی شمشیر دلیران پا نهادستم.^{۶۲}

از جمله هنجارگریزی‌های واژگانی که در کار نیما بسیار دیده می‌شود، دادن نشانهٔ صفت برتر، تر، یا پسوند **ناک** به اسم است.

پس بجنانم.

بر فراز کوه‌ها و دره‌های غم‌فزای زعفرانی چهرهٔ آن
زندگانی **دگرسان‌تر**.^{۶۳}

دیگرم بر کسی خواهد—آن چنان که **خنده‌ناک**—خندد
روی مانندان گلشن

من به زیر این درختِ خشک انجیر،
که به شاخی عنکبوت منزوی را تار بسته
می‌نشینم آن‌قدر روزان شکسته
که بخشکد بر تن من پوست.^{۶۴}

از برجسته‌ترین هنجارگریزی‌های نحوی نیما حذف —ی موصولی از آخر اسم در بند موصولی است.

راه ماندهٔ رگی در پوست،
تن بپوشیده و گریزان است.
جا که غمگین چراغ می‌سوزد،
پلک چشمی سرشک‌ریزان است.^{۶۵}

پشه‌اش می‌مکد از خون تن لخت و سیاه
تا دم صبح صدا می‌زند او.
دم که فکرش شده سوی دیگر
گردن خود، تن خود خارد و در وحشت دل افکند او.^{۶۶}

^{۶۲} نیما یوشیج، "تابناک من"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۴۵۷.

^{۶۳} نیما یوشیج، "ناروایی به راه"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۴۹۵.

^{۶۴} نیما یوشیج، "کار شب‌با"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۶۱۶.

^{۶۲} نیما یوشیج، "خانهٔ سریوبلی"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۳۸۵.

^{۶۳} نیما یوشیج، "خانهٔ سریوبلی"، در مجموعهٔ کامل اشعار، ۳۹۳.

مهدی اخوان ثالث مهارت بسیاری در ساخت افعال جدید بر اساس قواعد واژگانی داشت، ولی نکته قابل توجه در این گونه افعال آن است که بسیاری از این افعال از لحاظ شکلی ادبی و کهن به نظر می‌رسند، در صورتی که اخوان این گونه افعال را بر اساس قواعد واژگانی نیمه‌زایا یا نازای زبان فارسی در اشعارش ساخته است. مثلاً فعل جدید **خמושیدن** به معنی خاموش بودن/ شدن و **پرشیدن** به معنی پریشان کردن از این افعال جدیدند.

در طواف خویش دور حوض خالی، باز
می‌خמושیدیم و می‌گفتیم^{۶۷}

های! نخراشی به غفلت گونه‌ام را تیغ!
های! نپرسی صفای زلفکم را، دست!
و آبرویم را نریزی، دل!^{۶۸}

احمد شاملو نیز در اشعار خود متبحرانه به خلق واژگان و ساخت‌های جدید پرداخته است. از جمله واژگان جدیدی که او با مهارت در اشعار خود ساخت واژگان مرکبی است که بر اساس قاعده واج‌واژگانی همتاسازی (reduplication) ساخته شده‌اند و از آن جمله‌اند **ژرفاژرف** و **لختالخت**. همچنین، بسیاری از توالی‌های اضافات که شاملو در اشعار خود به کار برده، جدیدند.

شب پاییز می‌لرزد به روی بسترِ خاکسترِ سیرابِ ابرِ سرد
سحر، با لحظه‌های دیرمانش، می‌کشاند انتظار صبح را در خویش^{۶۹}

و عبوسِ ظلمتِ خیسِ شبِ مغموم
ثقلِ ناهنجار خود را بر سکوتِ بندرِ خاموش می‌ریزد.^{۷۰}

آهنگِ پر صلابتِ تپشِ قلبِ خورشید را

من

روشن‌تر

پر خشم‌تر

^{۶۷} اخوان ثالث، "زندگی می‌گوید...". در حقوقی، شعر
زمان م. ۲۱۰.
^{۶۸} اخوان ثالث، "لحظه دیدار"، از زمستان، در حقوقی، شعر
زمان م. ۸۸.
^{۶۹} شاملو، "نمی‌رقصانم چون دودی آبی‌رنگ"، از هوای
تازه، در مجموعه آثار، ۱۳۵.
^{۷۰} شاملو، "مرغ باران"، از هوای تازه، در مجموعه آثار،
۱۶۶.

برضربه‌تر شنیده‌ام از پیش . . .

از پشت شیشه‌ها به خیابان نظر کنید!^{۷۱}

فروغ فرخزاد معتقد بود که شاعر باید خطر کند و واژگان جدیدی در شعر خود بیافریند. برای فروغ، واژه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و اعتقاد داشت که هر واژه روح و احساس خاص خود را دارد. به همین سبب، او در اشعار خود واژگان ساده و ترکیب‌های واژگانی بسیار زیبا آفرید. یکی از ساخت‌های واژگانی خاص فروغ بسامد فراوان واژگان خاص کودکان است، از جمله بادکنک، بادبادک، توپ ماهوتی، عروسک. نمونه‌هایی از واژگان جدید در شعر فروغ عبارت‌اند از

ستاره‌های عزیز

ستاره‌های مقوایی عزیز

وقتی در آسمان، دروغ وزیدن می‌گیرد

دیگر چگونه می‌شود به سوره‌های رسولان سرشکسته پناه آورد؟^{۷۲}

انگار از خطوط سبز تخیل بودند

آن برگ‌های تازه که در شهوت نسیم نفس می‌زدند^{۷۳}

تمام روز در آینه گریه می‌کردم

بهار پنجره‌ام را

به وهم سبز درختان سپرده بود

تنم به پیلۀ تنهایی‌ام نمی‌گنجید^{۷۴}

از جمله هنجارگریزی‌های واژگانی / نحوی رایج در آثار فروغ جدا کردن صفت از موصوف با صفت ملکی است.

من به یک خانه می‌اندیشم

با نفس‌های پیچک‌هایش رختناک

با چراغانش روشن چون نی نی چشم^{۷۵}

^{۷۱} شاملو، "بر سنگفرش"، از باغ آینه، در مجموعه آثار، ۳۳۰-۳۳۱.

^{۷۲} فرخزاد، "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد"، از ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۷۶۸.

^{۷۳} فرخزاد، "وهم سبز"، از تولدی دیگر، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۷۱۴.

^{۷۴} فرخزاد، "در غروب ابدی"، از تولدی دیگر، در آزاد، زندگی و شعر فروغ، ۶۹۰.

زبان سهراب سپهری در اشعارش برگرفته از افکار عرفانی و نگاه هنرمندانه او به دنیا و طبیعت است. زبان شعر او زبانی ساده و روان و آمیخته‌ای از واژگان عامیانه، ادبی و بیگانه است. سهراب نیز واژگان و ترکیبات واژگانی جدیدی در شعر خود آفرید، از جمله **شن رؤیاها، شط نور و هیچستان**.

و هنوز من
ریشه‌های تنم را در **شن رؤیاها** فرو نبرده بودم
که به راه افتادم.^{۷۶}

اندهی خم شد فراز **شط نور**:
چشم در آب می‌بیند مرا.
سایه ترسی به ره لغزید و رفت.
جویباری خواب می‌بیند مرا^{۷۷}

به سراغ من اگر می‌آیید،
پشت هیچستانم
پشت هیچستان جایی است.
پشت هیچستان رگ‌های هوا، پر قاصدهایی است
که خبر می‌آرند، از گل واشده دورترین بوته خاک.^{۷۸}

شمیسا بر این باور است که زبان سهراب در شعر زبانی تصویری است و نه بیانی، بدین معنا که سهراب به جای سخن گفتن نقاشی می‌کند و به جای ارجاع و اشاره مستقیم مجسم می‌کند.^{۷۹} از متداول‌ترین هنجارگریزی‌های نحوی در اشعار سهراب استفاده از نشانه نکره **یک** به جای **ی** است.

مردم شهر به **یک** چینه چنان می‌نگرند
که به **یک** شعله، به **یک** خواب لطیف.^{۸۰}

کسی از دیدن **یک** باغچه مجذوب نشد
هیچ کس زاغچه‌ای را سر **یک** مزرعه جدی نگرفت.

^{۷۶} سپهری، "سفر"، از زندگی خواب‌ها، در هشت کتاب، ۱۳۱.
^{۷۷} سپهری، "روزنه‌ای به رنگ"، از آوار آفتاب، در هشت کتاب، ۱۶۳.
^{۷۸} سپهری، "واحه‌ای در لحظه"، از حجم سبز، در هشت کتاب، ۳۶۶-۳۶۷.
^{۷۹} سیروس شمیسا، نگاهی به سپهری (تهران: انتشارات صدای معاصر، ۱۳۸۲)، ۳۵۱.
^{۸۰} سپهری، "پشت دریاها"، از حجم سبز، در هشت کتاب، ۳۷۰.

من به اندازه یک ابر دلم می‌گیرد
وقتی از پنجره می‌بینم حوری
دختر بالغ همسایه
پای کمیاب‌ترین نارون روی زمین
فقه می‌خواند^{۸۱}

۴.۶. هنجارگریزی معنایی

چنان که اشاره شد، حوزه معنا نقش مهمی در برجسته‌سازی ادبی ایفا می‌کند. در این‌گونه هنجارگریزی، شاعر با ایجاد دلالت‌های مجازی به خلق معانی جدید در زبان می‌پردازد. این دلالت‌های مجازی غالباً همان استعاره، تشبیه، مجاز، نماد و مانند اینها هستند که همه شاعران از آنها برای برجسته‌سازی زبان استفاده می‌کنند، ولی هر شاعر مهارت خاصی در به‌کارگیری برخی از این صور خیال دارد.

از آنجا که نیما در اشعارش از تصویر به جای تصریح استفاده می‌کرد، هنجارگریزی معنایی در آثار نیما فراوان است. نماد از برجسته‌ترین ابزارهایی است که بیشتر سبب هنجارگریزی معنایی در شعر نیما می‌شود. نیما شاعری نمادگرا بود و به دو شیوه از نماد در اشعارش استفاده می‌کرد: ۱. به منزله ابزاری برای فضا سازی و ۲. همانند شبکه‌ای پیوسته برای بیان محتوا و پیام اصلی شعر. نمادهای نیما برگرفته از اساطیر کهن و تاریخی و تمثیل‌های عرفانی‌اند. از جمله نمادهای برجسته در آثار نیما مرغ است که در اشعار او غالباً نماد خود شاعر یا آزاده و مبارز وطن‌پرست است، مانند مرغ آمین، مرغ غم، غراب، مرغ شباویز، مرغ مجسمه و ققنوس.

ققنوس، مرغ خوش‌خوان، آوازه جهان
آواره مانده از وزش بادهای سرد
بر شاخ خیزران
بنشسته است فرد
بر گرد او به هر سر شاخی پرندگان.^{۸۲}

مرغ آمین را زبان با درد مردم می‌گشاید
بانگ بر می‌دارد:

^{۸۱} سپهری، "ندای آغاز"، از حجم سبز، در هشت کتاب، ^{۸۲} نیما یوشیج، "ققنوس"، در مجموعه کامل آثار، ۳۲۵-۳۹۸-۳۹۷.

آمین!^{۸۳}
 باد پایان رنج‌های خلق را با جانشان در کین
 و ز جا بگسیخته شالوده‌های خلق افسای
 و به نام رستگاری دست اندر کار
 و جهان سرگرم از حرفش در افسون فرییش.^{۸۴}
 خلق می‌گویند:
 آمین!^{۸۳}

مهدی اخوان ثالث از جمله شاعران معاصر است که در اشعارش علاوه بر نمادهای تاریخی و اسطوره‌ای، با شگردی خاص از تشبیه برای برجسته‌سازی زبان استفاده می‌کند. اخوان از معدود شاعران معاصر است که در اشعارش مشبه را به همان مشبه تشبیه می‌کند.

چون پردهٔ حریر بلندی
 خوابیده مخمل شب تاریک مثل شب
 آینهٔ سیاهش چون آینهٔ قدیم^{۸۴}

با نگاهی به آثار احمد شاملو متوجه می‌شویم که او مانند همهٔ شاعران بزرگ از ابزارهای متعددی برای تصویرسازی استفاده کرده است. هنجارگریزی‌های معنایی در اشعار شاملو همهٔ صور خیال یعنی استعاره، تشبیه، مجاز، تمثیل، تلمیح، نماد و جز اینها را در بر می‌گیرد. به‌دشواری می‌توان گفت بسامد کدام یک در آثار او بیشتر است و مهارت او بیشتر در کدام یک از آنها دیده می‌شود.^{۸۵}

تشبیه سنگینی گذشتن خلوت به گذشتن پیر عصاکش از دهلیز سکوت

دهلیزی لاینقطع
 در میان دو دیوار
 و خلوتی
 که به سنگینی
 چون پیری عصاکش
 از دهلیز سکوت می‌گذرد^{۸۶}

^{۸۳} نیما یوشیج، "مرغ آمین"، در مجموعهٔ کامل آثار، ۷۴۳.
^{۸۴} اخوان ثالث، "غزل ۴"، از این اوستا، دسترس‌پذیر در <http://www.shereno.com/5/22/298.html>
^{۸۵} برای جزئیات بیشتر دربارهٔ انواع هنجارگریزی در اشعار احمد شاملو بنگرید به پروین سلاجقه، نقد شعر معاصر: امیرزادهٔ کاشی‌ها (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۷).
^{۸۶} شاملو، "کوچه"، از باغ آینه، در مجموعهٔ آثار، ۳۷۳.

این به‌شن‌افتاده استعاره از کشتی

مانده به امید و انتظار که روزی
این به‌شن‌افتاده را بر آب ببینم
شادی بینم به روی ساحل آباد
وین ز غم‌آباد را خراب ببینم^{۸۷}

درخت نماد پایداری و مقاومت و باد ناستوار نماد استبداد

خانه‌ها در معبر باد ناستوار
استوارند

درخت در گذرگاه باد شوخ وقار می‌فروشد^{۸۸}

برجسته‌ترین هنجارگریزی معنایی در آثار فروغ فرخزاد تشبیه و استعاره است. تشبیه در اشعار فروغ جایگاه خاصی دارد و بسیاری از تشبیهاتش ناب و خیال‌پردازانه است و به زیبایی در ذهن خواننده تصویرسازی می‌کند. معروف‌ترین تشبیهات فروغ تشبیهاتی‌اند که در آن تشبیه معقول به محسوس یا عکس آن دیده می‌شود.

شب در تمام پنجره‌های پریده‌رنگ
مانند یک تصور مشکوک
پیوسته در تراکم و طغیان بود^{۸۹}

در اینجا شب مشبه محسوس، تصور مشکوک مشبه‌به عقلی و تراکم و طغیان وجه شبه (زیاد شدن و تیره‌تر شدن) است. جز تشبیه، فروغ از استعاره‌های زیبایی که خاص خود اوست برای تصویرسازی استفاده می‌کند.

زندگی شاید آن لحظهٔ مسدودی است

که نگاه من در نی چشمان تو خود را ویران می‌سازد.^{۹۰}

ویران ساختن استعارهٔ تبعیه از نابود شدن و کاملاً غرق شدن در عشقی عمیق است. از هنجارگریزی‌های معنایی شاخص در اشعار سهراب سپهری هم می‌باید از تشبیه و استعاره نام برد.

^{۸۷} شاملو، "بیمار"، از هوای تازه، در مجموعهٔ آثار، ۹۶.
^{۸۸} شاملو، "تاشک"، از باغ آینه، در مجموعهٔ آثار، ۳۷۰.
^{۸۹} فرخزاد، "آیه‌های زمینی"، از آیه‌های زمینی، در آزاد،
و شعر فروغ، ۷۵۶.
^{۹۰} زندگی و شعر فروغ، ۶۹۹.
^{۹۱} فرخزاد، "تولد دیگر"، از تولدی دیگر، در آزاد، زندگی

و لعاب مهتاب، روی رفتار^{۹۱}

سهراب در اینجا **مهتاب** را به واسطهٔ رنگ‌پریدگی و لطافت به لعاب تشبیه کرده است و این تشبیه از نوع تشبیه محسوس به محسوس است. در اشعار او تشبیه معقول به محسوس نیز دیده می‌شود.

مادرم صبحی می‌گفت: موسم دلگیری است
من به او گفتم: **زندگانی سیبی** است، گاز باید زد
با پوست.^{۹۲}

زندگی مشبه عقلی و سیب مشبه به حسی و با پوست **گاز زدن سیب** کنایه از پذیرفتن زندگی، چنان که هست، با همهٔ خوبی‌ها و بدی‌هایش است.

شب **سلیس** بود و یکدست و باز^{۹۳}

در بند بالا، سلیس بودن یعنی روان بودن و جریان داشتن و در بند پایین، **کاشف معدن صبح** کنایه از خورشید است.

اگر **کاشف معدن صبح** آمد صدا کن مرا^{۹۴}

سخن پایانی

در این مقاله برخی آثار پنج شاعر پیشگام شعر معاصر زبان فارسی را بر اساس دیدگاه‌های زبان‌شناسی بررسی کردیم. ابتدا بحث مختصری از رایج‌ترین نظریهٔ زبان‌شناسی در ادبیات عرضه و چنین نتیجه‌گیری شد که شعر از طریق برجسته‌سازی در زبان آفریده می‌شود و برجسته‌سازی از طریق دو فرایند هنجارگریزی و قاعده‌افزایی شکل می‌گیرد. پس از بررسی دو فرایند هنجارگریزی و قاعده‌افزایی در شعر، انواع هنجارگریزی و شیوه‌های استفاده از این فرایند در اشعار نیما یوشیج، احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث، فروغ فرخزاد و سهراب سپهری آمد. لازم به ذکر است که بررسی دقیق انواع هنجارگریزی و قاعده‌افزایی در آثار هر یک از این شاعران نیاز به پژوهش دقیق دیگری دارد.

^{۹۱} سپهری، "روی پلک شب"، از حجم سبزه، در هشت کتاب، ۳۴۰.
^{۹۲} سپهری، "ساده‌رنگ"، از حجم سبزه، در هشت کتاب، ۳۴۹.
^{۹۳} سپهری، "شب تنهایی خوب"، از حجم سبزه، در هشت کتاب، ۳۷۷.
^{۹۴} سپهری، "باغ همسفران"، از حجم سبزه، در هشت کتاب، ۴۰۲.

مدل شبیه سازی نظریه "دولت و جامعه استبدادی" کاتوزیان*

سعید پورمعصومی لنگرودی

دانشکده علوم اجتماعی و مطالعات سیاسی، مؤسسه پلی تکنیک ووستر

مایکل جی رادزیک

دانشکده علوم اجتماعی و مطالعات سیاسی، مؤسسه پلی تکنیک ووستر

۱. مقدمه

در سده گذشته، رشد اقتصادی ایران بسیار ناپایدار بوده است که دلیل عمده آن را می توان آشفتگی فضای سیاسی دانست.^۱ ناپایداری رشد اقتصادی ایران در قالب داده های سری زمانی، در شکل ۱ آمده است. برای شناسایی بهتر بی ثباتی ها در اقتصاد ایران، داده های تولید ناخالص ملی ایران در دو بازه زمانی، ۱۹۰۰-۱۹۶۰ و ۱۹۶۰-۲۰۱۰، مشخص شده اند.^۲

سعید پورمعصومی لنگرودی دانشجوی دکتری مطالعات بین رشته ای علوم اجتماعی در مؤسسه پلی تکنیک ووستر، واقع در ایالت ماساچوست امریکا، و دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی اصفهان است. مطالعات ایشان حوزه های شبیه سازی رایانه ای و مسایل پویای پیچیده ای از قبیل پویایی های اجتماعی و فنی سامانه های خدمات درمانی، مدیریت تغییرات سازمانی و اقتصاد سیاسی سامانه های اجتماعی را در بر می گیرد. با تجربه تدریس و پژوهش در زمینه تجزیه و تحلیل سامانه ها، پژوهش عملیاتی و علوم اقتصادی، تمرکز ایشان بر پیوند زدن این علوم به ظاهر جدا از هم و فراهم آوردن بینشی جامع برای حل مسایل پیچیده و غیرخطی سامانه های اجتماعی دوران معاصر است.

Saeed Pourmasoumi Langarudi <slangarudi@gmail.com>

NY: Bibliotheca Persica, 1998); C. Issawi, *Economic History of Iran, 1800-1914* (Chicago: University of Chicago Press Economics Books, 1971).
شکل ۱ حاصل ترکیب دو دسته از داده ها است. منبع دسته نخست، که در نمودار سمت چپ دیده می شود، کتاب باریر است که برآوردی واقع بینانه از تولید ناخالص ملی ایران بین سال های ۱۹۰۰ و ۱۹۶۰م بر اساس قیمت های ثابت سال ۱۹۵۹ ارائه داده است. بنگرید به Bharier, *Economic Development in Iran*, 59.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/66-102.

*این مقاله ترجمه عماد نقی پور است از Saeed P. Langarudi and Michael J. Radzicki, "A Simulation Model of Katouzian's Theory of Arbitrary State and Society," *Forum for Social Economics*, 44:3 (2015), 1-38.

¹Julian Bharier, *Economic Development in Iran 1900-1970* (London: Oxford University Press, 1971); W. M. Floor, *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods, 1500-1925* (New York,



شکل ۱. تولید ناخالص ملی ایران به میلیارد ریال بر اساس قیمت‌های ثابت.

با بررسی این شکل، مشخص می‌شود که در هر دو بازه زمانی الگوهای کیفی یکسانی وجود دارد. یعنی ابتدا تولید ناخالص ملی تصاعدی رشد کرده و سپس با آشوبی سیاسی متوقف می‌شود. در بازه زمانی ۱۹۰۰-۱۹۶۰، رضاشاه پس از اشغال ایران به دست انگلیس و شوروی در ۱۹۴۱ مجبور به کناره‌گیری از سلطنت می‌شود و به دنبال آن، در ۱۹۵۳ کودتایی علیه دولت مردمی محمد مصدق صورت می‌گیرد. در بازه زمانی ۱۹۶۰-۲۰۱۰ نیز نظام سیاسی ایران در اواسط دهه ۱۹۷۰ با بحرانی مواجه می‌شود که منجر به وقوع انقلاب ۱۹۷۹ می‌گردد. در هر دو بازه، اقتصاد ایران پس از یک دوره بی‌ثباتی سیاسی، فرو می‌پاشد و هر بار مدت زیادی طول می‌کشد تا به الگوی پیشرفت گذشته خود بازگردد.

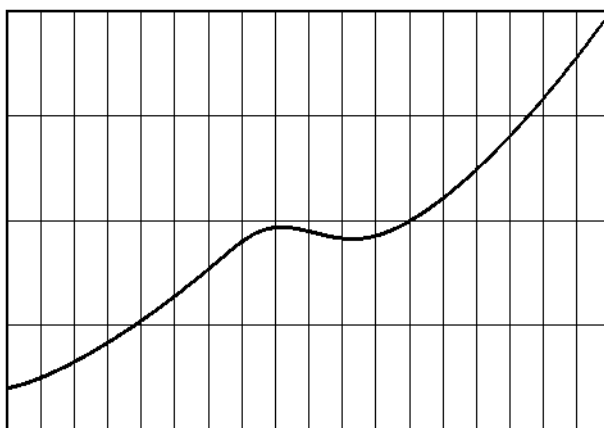
الگوی رفتاری کلی‌تر و ساده‌شده آشفستگی‌های قابل مشاهده در شکل ۱ را می‌توان در نمودار زمانی رشد-رکود-رشد شکل ۲ دید. هر نظریه کارآمد در خصوص توسعه اجتماعی-اقتصادی ایران باید قابلیت بازسازی این شیوه رفتاری را داشته باشد.^۳ در مدل‌سازی پویایی‌شناسی سامانه‌ها، به شیوه رفتاری پویای "هدفی" که لازم است بازسازی یا شبیه‌سازی شود "شیوه مرجع" می‌گویند.

آسکید استدلال می‌کند که شیوه‌های رفتاری پویا و پیچیده باید به شکل‌های زمانی ساده‌تر (شیوه‌های مرجع) "تشریح" شوند تا بتوان تلاش برای مدل‌سازی پویایی سامانه‌ها را در راستای احراز فرایندهای بازخورد سازنده آن قرار داد. بنگرید به

K. Saeed, "Slicing a Complex Problem for System Dynamics Modeling," *System Dynamics Review*, 8 (1992), 251-261.

منبع دوم داده‌ها، که در نمودار سمت راست دیده می‌شود، سامانه اینترنتی بانک مرکزی ایران است که اطلاعات دقیقی درباره تولید ناخالص ملی ایران از سال‌های ۱۹۵۹ تا ۲۰۱۰ بر اساس قیمت‌های ثابت ۱۹۹۷ به دست می‌دهد. بنگرید به بانک مرکزی ایران، داده‌های اقتصادی سری زمانی (۲۰۱۴)، دسترس‌پذیر در

<http://tsd.cbi.ir/>.



Time (Year)

شکل ۲. شیوه مرجع که رفتار کیفی تولید ناخالص ملی ایران را نشان می‌دهد.

از دهه ۱۹۷۰ به بعد، تلاش‌های بسیاری برای توضیح آشفتگی‌های بارز موجود در اقتصاد کلان ایران صورت گرفته است.^۴ مطالب فراوانی پیرامون رشد اقتصادی ایران نوشته شده که به دو بخش کلی قابل تقسیم‌اند: تحلیل‌های کمی و مطالعات کیفی (توصیفی). تحلیل‌های کمی،^۵ که بیشترشان مدل‌های اقتصادسنجی‌اند، به شدت بر داده‌های عددی استوارند و لذا، به تنهایی قادر به توضیح آشفتگی‌های اقتصادی بلندمدت ایران نیستند؛ چرا که بیشتر داده‌های سری زمانی ایران مربوط به سال ۱۹۵۹ اند. همچنین، این داده‌ها از اعتبار کافی برخوردار نیستند.^۶ به علاوه، معمولاً در این مدل‌های اقتصادسنجی تأثیر عوامل سیاسی مانند انقلاب و جنگ را به منزله ورودی‌های برون‌زاد (exogenous inputs) می‌شناسند، یعنی این پدیده‌ها را عوامل خارجی ایجاد کرده‌اند. در واقع، ماهیت

Champaign, 1973); A. Heiat, "Econometric study of an oil-exporting country: The case of Iran" (PhD Dissertation: Portland State University, 1978); A. Valadkhani, "A Macroeconometric Model for the Iranian Economy" (Ph.D. Dissertation: The University of Queensland, Brisbane, 1997); T. Becker, *Common Trends and Structural Change: A Dynamic Macro Model for the Pre-and Postrevolution Islamic Republic of Iran* (IMF eLibrary: International Monetary Fund, 1999).

^۴J. Amuzegar, *Iran's economy under the Islamic Republic* (London: IB Tauris Publishers, 1997).

^۴برای بررسی تفصیلی کوشش‌های صورت گرفته برای مدل‌سازی اقتصاد کلان ایران بنگرید به H. S. Esfahani, K. Mohaddes, and M. H. Pesaran, "Oil Exports and the Iranian Economy," *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 53 (2013), 221-237.

^۵برای نمونه بنگرید به

H. Habib-Agahi, *A Macro Model for Iranian Economy: 1338-1349* (Tehran: Plan & Budget Organization, 1971); N. O. Beharie, "Economic Policy and Development Strategy in Iran: A Macro-Simulation Approach" (PhD Dissertation: University of Illinois, Urbana-

روش‌های به‌کار گرفته شده در این تحلیل‌ها به گونه‌ای است که یک مدل‌ساز نمی‌تواند به کمک آنها نظام اجتماعی-سیاسی ایران را با مدل نظام اقتصادی‌اش تلفیق کند. در نتیجه، بیشتر مطالعات و شبیه‌سازی‌های اقتصاددانان ایرانی از گنجاندن ویژگی‌های اساسی و مؤثر در آشفته‌گی‌های نظام اجتماعی-اقتصادی ایران ناتوان‌اند. به عبارت دیگر، بیشتر تحلیل‌های کمی از عواملی بهره می‌جویند که در نتیجه روابط درهم‌تنیده و پیچیده نظام اجتماعی-اقتصادی ایران ایجاد شده‌اند و به عوامل اصلی و سازنده این روابط پیچیده و پویایی‌های آنها توجهی ندارند.

از سوی دیگر، مطالعات کیفی درباره اقتصاد ایران تحلیل عمیق‌تری از ساختارهای بازخورد پیچیده و درونی نظام اجتماعی-سیاسی ایران عرضه می‌کنند. برخی از این پژوهش‌ها کلی‌تر بوده و به علل عقب‌ماندگی نسبی اقتصاد در جوامع شرقی می‌پردازند.^۷ برخی دیگر نیز بررسی‌هایی موردی‌اند که تمرکزشان بر نظام اجتماعی-اقتصادی ایران است و توضیح می‌دهند که "چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟"^۸ با اینکه این پژوهش‌ها توضیحات دقیق‌تر و واقع‌بینانه‌تری راجع به رفتار سامانه‌ها به دست می‌دهند، دو ویژگی بسیار مهم، که در هر کار دقیق علمی لازم است، را ندارند. نخست، توانایی تولید اطلاعاتی که با داده‌های عددی هر سامانه واقعی قابل مقایسه باشند را ندارند. دوم اینکه تحلیل دقیق سیاست‌گذاری‌ها با این‌گونه تحقیقات ممکن نیست، چرا که نمی‌توان از آنها در انجام آزمایش‌های کنترل‌شده استفاده کرد.

توسعه (تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۲)، جلد ۱۴؛ پرویز پیران، "نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران"، اندیشه ایرانی، شماره ۶ (۱۳۸۴)، ۲۳-۳۴؛ سیدجواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۷۹)؛

Homa Katouzian, "Oil versus Agriculture a Case of Dual Resource Depletion in Iran," *The Journal of Peasant Studies*, 5 (1978), 347-369; H. Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979* (London: Macmillan, 1981); H. Katouzian, "Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1997), 49-73; H. Katouzian, *Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society* (London: Routledge, 2003).

برخی از برجسته‌ترین نظریه‌ها در این زمینه عبارت‌اند از K. Shiozawa, "Marx's View of Asian Society and his Asiatic Mode of Production," *The Developing Economies*, 4 (1996), 299-315; M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York, NY: Oxford University Press, 1947); K. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

این سوال برگرفته از عنوان کتابی مشهور در ایران است. بنگرید به کاظم علمداری، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟ (چاپ ۱۷؛ تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۹). برای نمونه‌های دیگر بنگرید به امیرحسین آریان‌پور، "مراحل تاریخ ایران"، در کتاب توسعه (تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۲)، جلد ۱۲؛ احمد اشرف، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجار (تهران: زمینه، ۱۳۶۰)؛ حبیب‌الله پیمان، "عوامل بازتولید حکومت‌های خودکامه در ایران"، در کتاب

این نوشتار قصد دارد توضیحی دقیق از الگوی ناپایدار رشد اقتصادی ایران به دست دهد. در این مقاله از مدل پویایی سامانه‌ها بر اساس کارهای کاتوزیان استفاده شده؛^۹ اقتصاددان و مورخی که نظریه اجتماعی-سیاسی-اقتصادی برجسته‌ای از رشد اقتصادی ایران مطرح کرده است. در این نوشتار، پرمایگی تحقیقات کیفی در زمینه نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران با دقت موجود در تحلیل‌های کمی ترکیب شده است.

پیش از این نیز از روش پویایی‌شناسی سامانه‌ها برای آزمایش نظریه‌های پیچیده، غیرخطی و توصیفی با بازخورد زیاد استفاده شده است.^{۱۰} درباره ایران، نخستین و مهم‌ترین کاربرد پویایی‌شناسی سامانه‌ای در اقتصاد را مشایخی به کار گرفته است.^{۱۱} مشایخی با ساخت مدل پویایی سامانه‌ها به تحلیل زمینه‌های رشد اقتصادی ایران در بلندمدت پرداخت، رشدی که از درآمدهای نفتی حاصل شده بود. از آنجا که این مدل بر درآمدهای نفتی ایران و بهره‌برداری از آن در توسعه اقتصادی متمرکز بوده و به مسایل کلی‌تر مرتبط با اقتصاد سیاسی ایران نمی‌پردازد، نمی‌توان از آن برای توضیح آشفتگی‌های اجتماعی-اقتصادی ایران در بلندمدت به کار بست.^{۱۲} با این حال، جز کار مشایخی تلاشی مهم و جدی برای مدل‌سازی پویایی سامانه‌ها در تحلیل آشفتگی‌های نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران صورت نگرفته است.

این مقاله تلاشی مقدماتی برای مدل‌سازی آشفتگی‌های موجود در نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران است. به صورتی دقیق‌تر، از نظریه دولت و جامعه استبدادی کاتوزیان،^{۱۳} نظریه تحلیلی تثبیت‌شده‌ای درباره توسعه اقتصاد ناپایدار ایران، برای ساخت مدل پویایی‌شناسی سامانه‌ها،^{۱۴} سنجش همسانی درونی و تحلیل سیاست‌گذاری

of Iranian Economic Development," in *Energy policy modeling in the 21st century: Understanding Complex Systems*, ed. Hassan Qudrat-Ullah (New York: Springer, 2013), 197-233.

^{۱۳} در این نوشتار به روابط علی موجود در نظریه کاتوزیان پراخته نمی‌شود. خوانندگان کنجکاو برای اطلاعات بیشتر می‌توانند این شواهد را در کارهای متعدد کاتوزیان دنبال کنند.

^{۱۴} مدل پویایی‌شناسی سامانه‌ها در اصل نوعی مدل الگویی نهادباور است. بنگرید به

M. J. Radzicki, "Institutional Dynamics: An Extension of the Institutionalist Approach to Socioeconomic Analysis," *Journal of Economic Issues*, 22 (1988), 633-665; M. J. Radzicki, "Institutional Dynamics, Deterministic Chaos,

^{۱۰} رادزیکي به برخی از این کوشش‌ها می‌پردازد. بنگرید به M. J. Radzicki, "System Dynamics and its Contribution to Economics and Economic Modeling," in *Encyclopedia of Complexity and Systems Science*, ed. Robert A. Meyers (New York: Springer, 2009), 8990-9000.

^{۱۱} A. N. Mashayekhi, "Strategy of Economic Development in Iran: A Case of Development on Exhaustible Resources [Book]" (PhD Dissertation: MIT, Sloan School of Management, Cambridge, 1978).

^{۱۲} برای بررسی دقیق و به‌روز شده مدل مشایخی و نقاط قوت و ضعف آن بنگرید به

S. P. Langarudi and M. J. Radzicki, "Resurrecting a Forgotten Model: Updating Mashayekhi's Model

استفاده شده است.^{۱۵} در ابتدا، قابلیت این مدل برای شبیه‌سازی آشفستگی‌های اقتصاد ایران نشان داده می‌شود. سپس، از این مدل برای آزمایش سناریوهای متفاوت و عرضه راهکارهایی برای بهبود رفتاری نظام اجتماعی-اقتصادی ایران استفاده خواهد شد. در بخش ۲، نظریه دولت و جامعه استبدادی کاتوزیان تشریح می‌شود. بخش ۳ به مبانی مدل پویایی‌شناسی سامانه‌های نظریه کاتوزیان و چگونگی شبیه‌سازی رفتارهای بنیادین اقتصاد کلان ایران می‌پردازد. بخش ۴ نتایج آزمایش‌های اعتبارسنجی این مدل را طرح می‌کند. بخش ۵ تغییرات وارده بر چند فرضیه مهم در این مدل را تشریح می‌کند تا قدرت یا ضعف این مدل در شبیه‌سازی نظریه کاتوزیان مشخص شود. بخش ۶ برخی از آزمایش‌های اجرا شده با این مدل را بازگو می‌کند و در نهایت، بخش ۷ به جمع‌بندی مقاله اختصاص دارد.

۲. نظریه دولت و جامعه استبدادی کاتوزیان

این بخش به توضیح اجمالی درباره نظریه کاتوزیان،^{۱۶} با استفاده از ابزارهای نظری پویایی‌شناسی سامانه‌ها، اختصاص دارد.^{۱۷} ساختار مدل کاتوزیان در شکل ۳ نشان داده شده است. ساختار این مدل با موتور رشد اقتصادی آغاز شده که در آن، درآمد قابل تصرف پس‌انداز می‌شود. این درآمد از طریق میل نهایی به پس‌انداز (mps) محاسبه می‌شود. این پس‌انداز در پس‌اندازهای جامعه مدل انباشته شده و برای سرمایه‌گذاری آماده می‌شود. چرخش مالی در سرمایه‌گذاری جامعه باعث انباشت سرمایه‌های جامعه در این مدل می‌شود که خود در تولید خروجی (output) مؤثر است.^{۱۸} هرچه میزان

System Dynamics Model of Kuhnian Science,” *System Dynamics Review*, 8 (1992), 43-47; J. Wittenberg, and J. D. Sterman, *Modeling the Dynamics of Scientific Revolutions* (Cambridge, MA: Sloan School of Management, 1992), vol. 25.

^{۱۶} ساختار مورد بحث در اینجا ترکیبی است از ایده‌های متعددی است که کاتوزیان در نوشتارهای گوناگون خود عرضه کرده است.

^{۱۷} به خوانندگانی که با ابزارهای نظری در مدل‌سازی پویایی‌شناسی سامانه آشنایی ندارند توصیه می‌شود به مبانی اولیه آن از جمله پیوند زیر مراجعه کنند:

<http://www.systemdynamics.org/DL-IntroSysDyn/index.html>.

^{۱۸} در این مدل، به همه انواع دارایی‌های درآمدزا از جمله ملک، دارایی‌های تجاری و صنعتی، دستگاه‌ها، تجهیزات و غیره “سرمایه” می‌گویند.

and Self-Organizing Systems,” *Journal of Economic Issues*, 24 (1990), 57-102; M. J. Radzicki, “Methodologia Oeconomiae et Systematis Dynamis,” *System Dynamics Review*, 6 (1990), 123-147.

^{۱۵} برای بحثی قابل توجه درباره چالش‌های تبدیل نظریه توصیفی به مدل پویایی‌شناسی سامانه‌ها بنگرید به

J. Wittenberg, “On the Very Idea of a System Dynamics Model of Kuhnian Science,” *System Dynamics Review*, 8 (1992), 21-33; J. D. Sterman, “Response to ‘On the Very Idea of a System Dynamics Model of Kuhnian Science,’” *System Dynamics Review*, 8 (1992), 35-42; M. J. Radzicki, “Reflections on ‘On the Very Idea of a System Dynamics Model of Kuhnian Science,’” *System Dynamics Review*, 8 (1992), 49-53; Y. Barlas, “Comments on ‘On the Very Idea of a

خروجی بالاتر باشد، شهروندان ایرانی از درآمد قابل تصرف بیشتری برخوردار خواهند بود که برخی از این درآمدها دوباره صرف سرمایه‌گذاری می‌شود. این امر نوعی حلقه‌ بازخورد خودتقویتی ایجاد می‌کند که باعث رشد اقتصادی می‌شود.^{۱۹} حلقه‌ بازخورد متعادل نیز ممکن است باعث تخلیه‌ مالی شود. خروجی بیشتر باعث افزایش مالیات می‌شود که در پی آن، درآمد قابل تصرف کاهش می‌یابد و منجر به محدود شدن پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی می‌شود.

طبق نظر کاتوزیان، مهم‌ترین عاملی که ایران را از داشتن رشد اقتصادی مشابه با کشورهای غربی باز می‌دارد، نرخ پایین پس‌انداز و سرمایه‌گذاری است که علت آن بی‌ثباتی مداوم حقوق مالکیت زمین و نیز نظام اجتماعی-اقتصادی غیرقابل پیش‌بینی ایران به سبب مصادره‌های سازماندهی‌شده‌ زمین از جانب دولت بوده است. مالکیت خصوصی در ایران همواره در تاریخ از امنیت پایینی برخوردار بوده است. دولت قادر بوده است املاک شهروندان خود را بی‌هیچ توجیه قانونی و هر زمان که بخواهد مصادره کند. در واقع، برای جاری ساختن هر روند قانونی، تنها حکم حاکم کفایت می‌کند. معمولاً وضعیت ناامن حقوق مالکیت خصوصی با قانون‌گریزی‌های پیش و پس از آشوب سیاسی وخیم‌تر می‌شده است. کاتوزیان تأکید می‌کند که مردم با وجود احساس ناامنی اقتصادی، کمتر پس‌انداز و سرمایه‌گذاری می‌کنند. لذا، در مدل کاتوزیان، با اینکه مصادره‌های دولتی کسری از گردش سرمایه‌ بخش خصوصی را به دولت باز می‌گرداند، عامل دلسردکننده در پس‌انداز نیز هست.

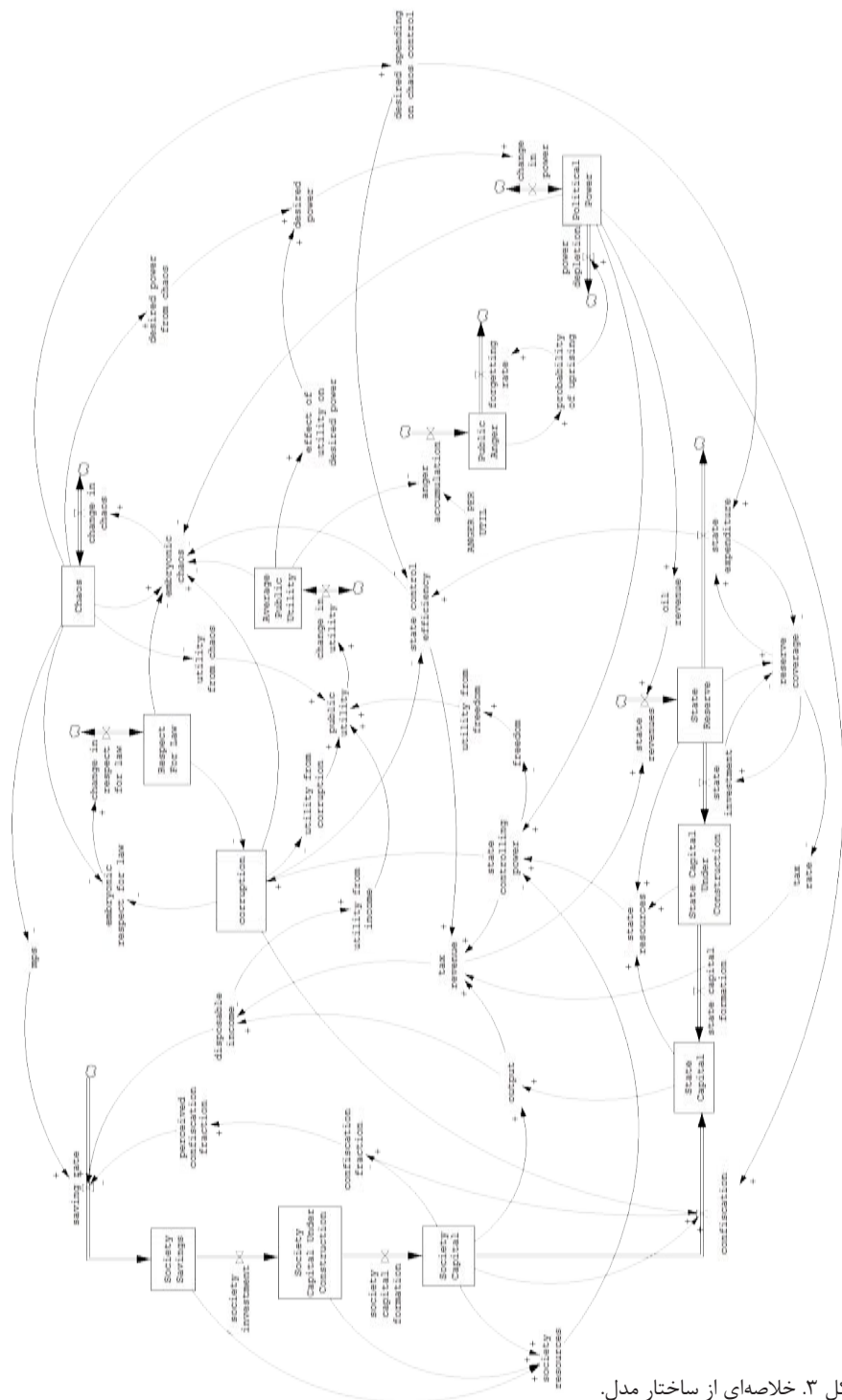
در مدل کاتوزیان، میزان مصادره‌ها به دو عامل بستگی دارد: قدرت سیاسی و میزان فساد در دولت. هرچه قدرت سیاسی و فساد در دولت بیشتر باشد، احتمال وقوع مصادره بالاتر می‌رود.^{۲۰} اما میزان فساد به میزان احترام به قانون^{۲۱} شهروندان بستگی دارد. احترام به قانون یا قانونمندی در هر جامعه‌ای تعیین‌کننده‌ میزان "استبدادی بودن" آن جامعه است. به عبارت دیگر، یکی از ویژگی‌های اصلی فرهنگ‌های استبدادی بی‌قانونی است. فرهنگ استبدادی در جوامعی که دچار بی‌قانونی‌اند با سرعت بیشتری رشد پیدا

T. Soreide, *Drivers of Corruption: A Brief Review*. *World Bank Studies* (Washington: World Bank, 2014).

^{۱۹} اینجا منظور از قانون، قانون نوشته‌شده و بر پایه‌ قانون اساسی است؛ قانونی که همیشه و در همه‌جا پابرجاست.

^{۲۰} البته این نمونه‌ ابتدایی از سازوکار رشد اقتصادی را می‌توان در بسیاری از مدل‌های نظریه‌های مدرن رشد اقتصادی مشاهده کرد.

^{۲۱} درباره‌ علل و نتایج فساد یا جنون‌زدی در کشورهای در حال توسعه مطالب بسیاری نوشته شده است و توضیح در این باره در این مقاله نمی‌گنجد. برای شرحی کوتاه و خواندنی بنگرید به



شکل ۳. خلاصه‌ای از ساختار مدل.

می‌کند. حاکم مستبد جامعه مستبد را ترجیح می‌دهد، چرا که احترام به قانون تهدیدی برای قدرتش خواهد بود. به دیگر سخن، حاکم مستبد خودبه‌خود می‌داند که باید قدرت قانون را محدود کند، در غیر این صورت قانون قدرت او را محدود خواهد کرد. این سازوکار (اینکه قدرت استبدادی بیشتر منجر به احترام کمتر به قانون و در نتیجه باعث تجمیع قدرت و افزایش قدرت استبدادی می‌شود) نوعی حلقه بازخورد خودتقویتی ایجاد می‌کند؛ این یکی از زیرساخت‌های نظریه کاتوزیان است. در شکل ۳، مسیر این حلقه بازخورد مثبت دور تکراری قدرت سیاسی، قدرت نظارتی دولت، فساد، احترام به قانون، آشوب، قدرت مطلوب، و باز قدرت سیاسی است.

احترام به قانون با آشوب اجتماعی صدمه می‌بیند. در نظام اجتماعی - اقتصادی پهرج و مرج، افراد قانون را به راحتی نادیده می‌گیرند یا زیر پا می‌گذارند. اما قانونمندی نیز بر آشوب اثرگذار است. از آنجا که احترام به قانون باعث کاهش رفتارهای هرج و مرج‌زا می‌شود، این زنجیره علت و معلولی نوعی حلقه بازخورد خودتقویتی ایجاد می‌کند که در نهایت ممکن است منجر به تشکیل دوری باطل شود. روابط دوجانبه مشابهی بین احترام به قانون و فساد نیز دیده می‌شود. با این حال، پیشران اصلی فساد میزان احترامی است که شهروندان برای قانون قائل‌اند. جامعه‌ای که در آن میزان احترام به قانون پایین باشد، محل مناسبی برای رشد فساد است. قانونمندی بیشتر موجب کاهش فساد می‌شود، زیرا در این صورت مردم به قانون‌شکنی‌های کمتری چون رشوه‌گیری و کلاهبرداری رو می‌کنند. اگر در جامعه‌ای فساد با میزان بالایی پابرجا بماند، این احساس در مردم تقویت می‌شود که با رعایت قانون از بهره‌مندی‌های اجتماعی - اقتصادی‌شان کاسته خواهد شد. در چنین شرایطی، آنها نیز برای دستیابی به امتیازهای فساد و بی‌قانونی رفته‌رفته همان مسیر قانون‌گریزان را طی می‌کنند. این رابطه بیمارگون میان فساد و احترام به قانون باعث ایجاد حلقه بازخورد مثبت دیگری می‌شود که ممکن است تأثیر سازنده یا مخربی - بسته به اینکه حلقه در چه جهتی مؤثر باشد - بر نظام اجتماعی - اقتصادی ایران بگذارد.

در مدل کاتوزیان، قدرت نظارتی دولت است که فساد را فعال می‌کند و همین امر ابزار سنجش قدرت سیاسی - اقتصادی دولت است. توان اقتصادی دولت از تناسب منابع اقتصادی دولت به کل منابع اقتصادی آن به‌دست می‌آید. هرگاه دولت سهم بیشتری از قدرت اقتصادی و سیاسی را در اختیار داشته باشد، رفته‌رفته تمایل بیشتری به محدودسازی آزادی‌های فردی، به‌ویژه آزادی بیان، خواهد داشت که این امر باعث

ضعیف‌تر شدن نظام کنترل اختیارات و نظارت بر عملکرد دولت خواهد شد. لذا هرچه کنترل اختیارات ضعیف‌تر باشد، میزان فساد در جامعه بالاتر خواهد بود.

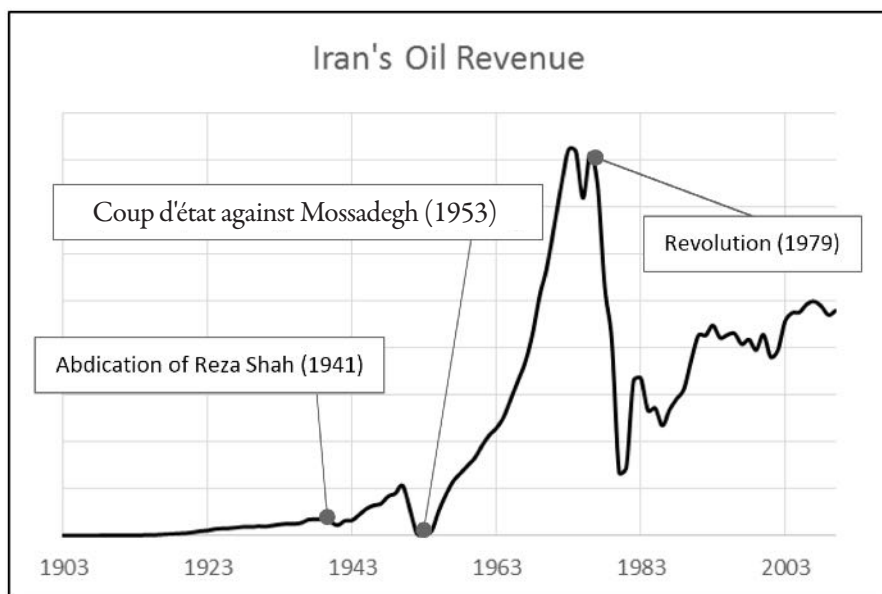
چنان که پیش از این گفته شد، طبق نظریه کاتوزیان میزان آشوب اجتماعی در ایران بر میل نهایی به پس‌انداز و احترام به قانون اثرگذار است. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی آشوب را پدید می‌آورد؟ به نظر کاتوزیان، آشوب زمانی ایجاد می‌شود که دولت مرکزی ضعیف باشد، یعنی وقتی که صلاحیت نظارت دولت کم است. صلاحیت نظارت دولت با مقایسه منابع مالی تحت کنترل دولت نسبت به منابع مالی لازم برای کنترل آشوب موجود به دست می‌آید. همچنین، احترام به قانون و خدمات عمومی بر آشوب اثرگذارند. خدمات عمومی نشان‌دهنده رضایت کوتاهمدت مردم است و بر آشوب تأثیر منفی می‌گذارد، چرا که شهروندان ناراضی نیز ممکن است در فعالیت‌های خشونت‌آمیز مشارکت کنند و هنجارهای اجتماعی را زیر پا بگذارند.

خدمات عمومی در تجمیع و انحصار قدرت نزد حاکم مستبد نقش بسزایی ایفا می‌کند. میزان بالای خدمات عمومی به حاکم مستبد این توان را می‌دهد که بر قدرت خود بیفزاید، در حالی که میزان پایین‌تر خدمات عمومی جلوی رشد قدرت سیاسی را می‌گیرد. رشد منفی میزان خدمات عمومی یا خدمات عمومی منفی باعث ایجاد خشم عمومی می‌شود و ممکن است موجب کاهش قدرت سیاسی شود.

در مدل کاتوزیان، ورودی‌های فراوانی در ارتباط با کارکرد خدمات عمومی، از جمله درآمد قابل تصرف، آشوب، فساد و آزادی—که با قدرت نظارتی دولت نسبت عکس دارد—موجود است. با اینکه درآمد قابل تصرف و آزادی تأثیر مثبتی بر خدمات عمومی دارند، تأثیر آشوب و فساد بر خدمات عمومی منفی است. در صورت ثابت ماندن شرایط، میزان آشوب بالا منجر به ایجاد نیاز بیشتر به منابع می‌شود تا دولت بتواند سلطه خود بر نظام اجتماعی—اقتصادی را حفظ کند. این امر باعث افزایش مخارج دولت شده و خزانه دولت را خالی می‌کند. کاهش خزانه دولت افزایش نرخ مالیات را در پی دارد. این مسئله نیز درخور توجه است که هرچه نرخ مالیات بالاتر باشد آشوب افزایش پیدا می‌کند، اما این فشار لزوماً باعث افزایش درآمد مالیات نمی‌شود. علت آن است که همه درآمدهای قابل جمع‌آوری دولت با خروجی سالانه، قدرت نظارتی دولت و صلاحیت نظارت دولت سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر، کنترل بیشتر دولت یا میزان بالاتر خروجی اقتصادی ملی می‌تواند منجر به افزایش درآمدهای مالیاتی شود. درآمد مالیاتی و درآمد نفتی از سال ۱۹۰۳ به بعد بر خزانه دولت افزوده‌اند. در مدل کاتوزیان، از خزانه دولت برای

سرمایه‌گذاری دولتی و کنترل آشوب از طریق هزینه برای اقداماتی که صلاحیت نظارت دولت را افزایش دهد استفاده می‌شود. در کنار مصادره، سرمایه‌گذاری دولتی نیز بر سرمایه‌دولتی می‌افزاید که این امر در مجموع باعث رشد تولید و افزایش خروجی اقتصاد ایران می‌شود. سرمایه‌دولتی به همراه خزانۀ دولت بخشی از منابع دولتی محسوب می‌شوند که بخش مهمی از قدرت نظارتی دولت را تأمین می‌کنند.

شایان ذکر است که در مدل کاتوزیان، درآمد نفتی مستقیماً با قدرت سیاسی در ارتباط است. در حقیقت، فرض بر این است که صادرات نفتی مؤثر مستلزم وجود حکومت مرکزی قدرتمند است و داده‌های تاریخی صحت این امر را نشان می‌دهند. شکل ۴ چگونگی تأثیر رویدادهای بزرگ سیاسی بر روند درآمدهای نفتی ایران در طول زمان را نشان می‌دهد.



شکل ۴. رفتار تاریخی درآمدهای نفتی ایران بر اساس رویدادهای بزرگ سیاسی. برگرفته از داده‌های بانک مرکزی ایران (۲۰۱۴).

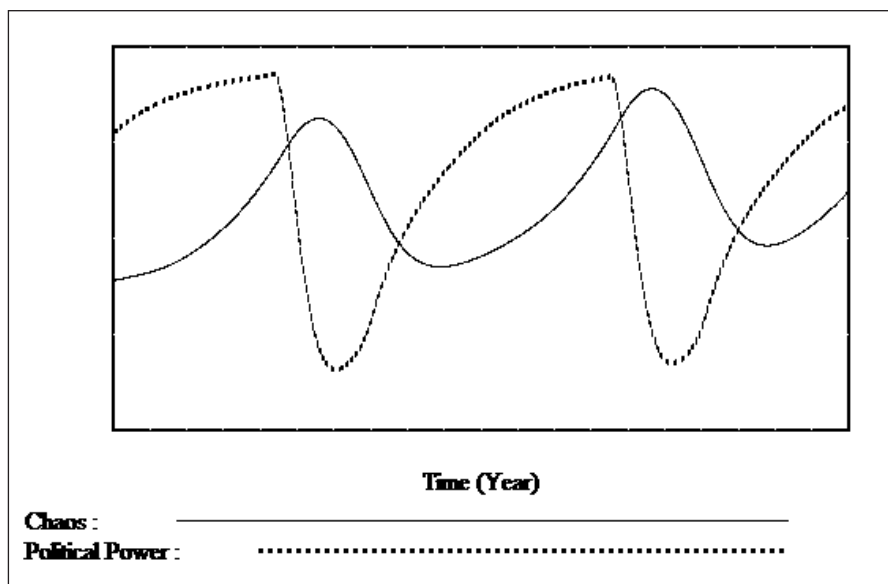
در خلال هر رویداد بزرگ، و نیز کمی قبل و بعد از آن، کاهش شدیدی در صادرات نفت وجود داشته است. البته آزمایش با مدل کاتوزیان نشان می‌دهد که بین

رفتارهای آشفته و نتایج سیاست‌گذاری‌ها از یک سو و این فرضیه از سوی دیگر ارتباطی دیده نمی‌شود.^{۲۲}

در ادامه توضیح ساختار مدل ارائه‌شده در شکل ۳، لازم به ذکر است که مالیات‌های بیشتر باعث کاهش درآمد قابل تصرف شده و خدمات عمومی را کاهش می‌دهد. چنان که پیش‌تر اشاره شد، خدمات عمومی شاخصی برای میزان قدرت سیاسی حاکم مستبد است. عامل دیگری که به قدرت سیاسی بیشتر حاکم مستبد کمک می‌کند، میزان آشوب موجود در جامعه ایران است. با افزایش آشوب، تقاضای عمومی برای داشتن حاکم قدرتمندتری ایجاد می‌شود که بتواند ثبات و امنیت را به جامعه بازگرداند. حاکم مستبد از این فرصت برای تصاحب بیشتر قدرت استفاده می‌کند. هرچه قدرت سیاسی حاکم افزایش پیدا می‌کند، قدرت نظارتی حکومتش نیز بیشتر می‌شود که او را در کنترل بهتر آشوب یاری می‌رساند. با کاهش آشوب، محبوبیت حاکم بیش از پیش شده و منجر به تجمیع بیشتر قدرت سیاسی می‌شود. این حلقه بازخورد مثبت در افزایش سریع قدرت استبدادی مؤثر است، اما هم‌زمان باعث کاهش آزادی در جامعه ایران می‌شود. کاهش آزادی منجر به تضعیف خدمات عمومی و نظام کنترل اختیارات دولت شده و افزایش فساد را در پی خواهد داشت. با افزایش فساد، میزان خدمات عمومی کاهش بیشتری داشته و بر مصادره‌ها افزوده می‌شود که خود عامل کاهنده درآمد قابل تصرف و در نتیجه خدمات عمومی است. همچنین، افزایش فساد صلاحیت نظارت دولت را پایین می‌آورد که در نتیجه آن آشوب افزایش می‌یابد. از آنجا که دولت در چنین شرایطی به منابع مالی بیشتری برای مهار آشوب احتیاج دارد، بر نرخ مالیات می‌افزاید که این امر میزان افت خدمات عمومی را دوچندان می‌کند. با ادامه این دور باطل، مردم کمتر به فکر پس‌انداز می‌افتند که علت آن ناامنی فضای اجتماعی-اقتصادی ایران است. در نهایت، دولت قدرتش را از دست می‌دهد، زیرا نمی‌تواند امنیت اجتماعی-اقتصادی را برای جامعه ایران فراهم کند.

حلقه نظریه کاتوزیان زمانی کامل می‌شود که دولت قدرتش را از دست داده، میزان آشوب شدت یافته و مردم خواستار حاکمی تازه و قدرتمند می‌شوند که بتواند آرامش و ثبات را به جامعه برگرداند. کاتوزیان این دور تکراری و باطل را "استبداد-آشوب-استبداد" می‌نامد. در شکل ۵، قدرت سیاسی حاکم مستبد با خطوط نقطه‌چین و میزان آشوب اجتماعی با خطوط کامل نشان داده شده‌اند.

^{۲۲} برای اطلاعات بیشتر درباره آزمایش این شبیه‌سازی بنگرید به بخش ۵.۲.



شکل ۵. شیوه‌های مرجع رفتاری در نظام اجتماعی-اقتصادی ایران.

برای اینکه بتوان نظریه کاتوزیان را به شکل مطلوبی نشان داد، رفتار نوسانی این متغیرها و نیز تغییر فاز صحیح آنها نیز باید با مدل شبیه‌سازی بازسازی شود.

۳. سازوکار پایه‌ای مدل کاتوزیان

در این بخش از مقاله، رفتار پایه‌ای مدل کاتوزیان بررسی می‌شود تا سازگاری یا عدم سازگاری پویایی‌های آن با رفتار نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران در طول تاریخ مشخص شود. دقیق‌تر، رفتار این مدل با چرخه «استبداد-آشوب-استبداد» در شکل ۵ و رفتار کیفی داده‌های سری زمانی ایران در شکل ۲ مقایسه می‌شوند. از آنجا که نظریه کاتوزیان دیدگاهی تاریخی دارد و از قرن نوزدهم آغاز می‌شود، شبیه‌سازی مدل کاتوزیان نیز برای یک دوره زمانی ۲۰۰ ساله طراحی شده است.

برای ایجاد این شبیه‌سازی پایه‌ای، مدل کاتوزیان با میزان متوسطی از قدرت سیاسی، آشوب و فساد، میزان پایینی از خشم عمومی و خدمات عمومی و میزان بسیار پایینی از احترام به قانون آغاز شده است. این مقادیر ابتدایی همراه با حداکثر امکان تغییر در هر متغیر در جدول ۱ آمده‌اند.

جدول ۱. ارقام اولیه و دامنه تغییر متغیرها در شبیه‌سازی پایه‌ای

واحد	تغییرات بالقوه		ارزش اولیه	متغیر
	حداکثر	حداقل		
بدون واحد	۱,۰۰	۰,۰۰	۰,۵۰	قدرت سیاسی
بدون واحد	+∞	۰,۰۰	۰,۵۰	آشوب
سال/خدمات	+∞	+∞	۰,۱۰	خشم عمومی
خدمات	۱,۰۰	-۱,۰۰	۰,۱۰	خدمات عمومی
بدون واحد	۱,۰۰	۰,۰۰	۰,۵۰	فساد
بدون واحد	۱,۰۰	۰,۰۰	۰,۰۵	احترام به قانون

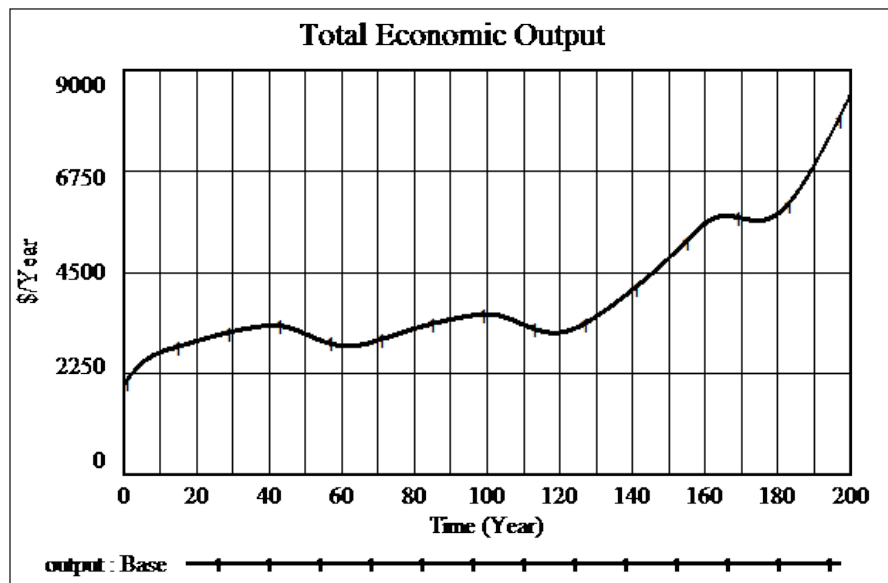
متغیرهای درج‌شده عبارت‌اند از قدرت سیاسی، فساد و احترام به قانون که دامنه تغییرشان از صفر تا یک است. برای مثال، وقتی قدرت سیاسی ۰,۲ است، بدین معناست که ۲۰٪ قدرت سیاسی در جامعه ایران در دست حاکم مستبد است و زمانی که احترام به قانون ۰,۹ است، می‌توان نتیجه گرفت که ۹۰٪ جامعه ایرانی از قانون تبعیت می‌کند. به صورت نظری، دامنه تغییر آشوب از صفر تا بی‌نهایت است که صفر یعنی هیچ فعالیت آشوب‌آمیزی در جامعه ایران وجود ندارد و اعداد بالاتر نشان‌دهنده آن است که جامعه ایران شاهد میزان آشوب بالاتری است. با لحاظ شدن عدد بی‌نهایت برای نشان دادن حداکثر میزان آشوب در مدل کاتوزیان، این میزان به ندرت از عدد ۳ فراتر می‌رود.

خشم عمومی به مرور زمان منجر به افزایش نارضایتی مردم می‌شود. واحد اندازه‌گیری خشم خدمات (Utils)^{۲۳} است و میزان تجمیع خشم عمومی می‌تواند به لحاظ نظری به بی‌نهایت برسد. با این حال، نوعی نیروی پراکنندگی با نام نرخ فراموشی وجود دارد که ممکن است مانع از رسیدن خشم به آن حد برسد. اگر میزان خشم عمومی صفر باشد، بدین معناست که جامعه ایران نسبت به وضعیت و فعالیت‌های دولت بی‌تفاوت است. اما هرچه خشم عمومی افزایش می‌یابد، احتمال بروز شورش بالاتر می‌رود. خدمات عمومی میزان رضایت جامعه ایران را در کوتاهمدت نشان می‌دهد و چهار عامل تعیین‌کننده دارد: اقتصاد، آشوب، فساد و آزادی. واحد اندازه‌گیری خدمات عمومی خدمات/سال (Util/Year) بوده و دامنه تغییر آن از ۱- تا ۱+ است. هرگاه مقدار میانگین خدمات عمومی به منفی برسد، باعث تجمیع خشم می‌شود و برعکس، اگر میانگین خدمات عمومی مثبت باشد، تجمیع خشم کاهش می‌یابد.

^{۲۲} برای اطلاعات بیشتر درباره آزمایش این شبیه‌سازی بنگرید به بخش ۵، ۲.
^{۲۳} در مدل کاتوزیان و همچنین در نظریه‌های نئوکلاسیک اقتصاد خرد، میزان رضایت یا عدم رضایت را با Util یا همان خدمات می‌سنجند. البته این واحد به وضوح سنجش‌پذیر نیست و لذا نمی‌توان آن را با واحدهای اندازه‌گیری دیگر، مانند اینچ یا پوند، مقایسه کرد.

۲۳ در مدل کاتوزیان و همچنین در نظریه‌های نئوکلاسیک اقتصاد خرد، میزان رضایت یا عدم رضایت را با Util یا

شکل ۶ شبیه‌سازی کل خروجی اقتصادی ایران را با سازوکار پایه‌ای مدل کاتوزیان نشان می‌دهد. با بررسی این شکل معلوم می‌شود که رفتار این مدل با مدل زمانی بلندمدت کیفی که بر اساس شیوه مرجع در شکل ۲ نمایش داده شده مطابقت دارد. به عبارت دیگر، در هر دوی آنها مجموع خروجی اقتصادی ابتدا تصاعدی افزایش پیدا می‌کند تا اینکه به نقطه اوج می‌رسد و سپس، برای مدت زمانی با رکود مواجه می‌شود و باز به رشد تصاعدی خود ادامه می‌دهد.

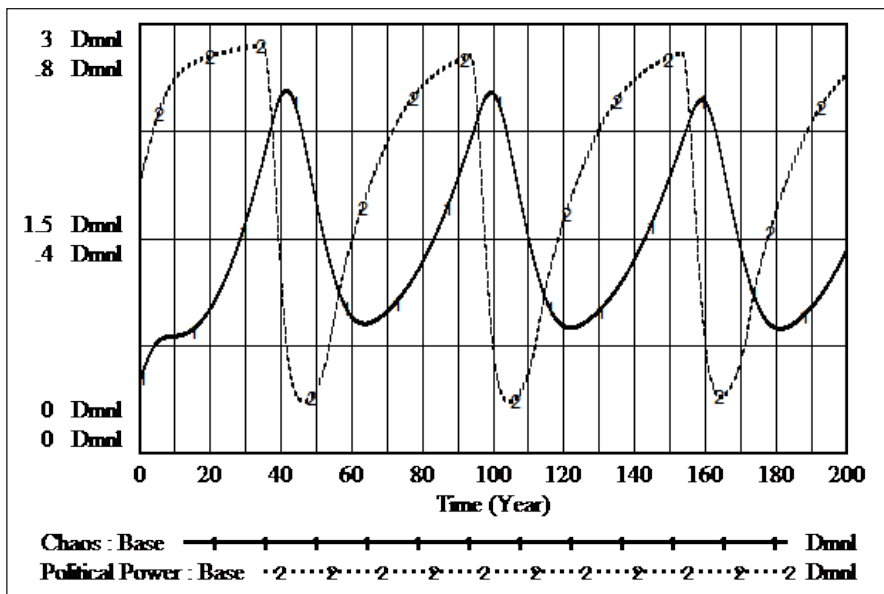


شکل ۶. شبیه‌سازی پایه‌ای: مجموع خروجی اقتصادی.

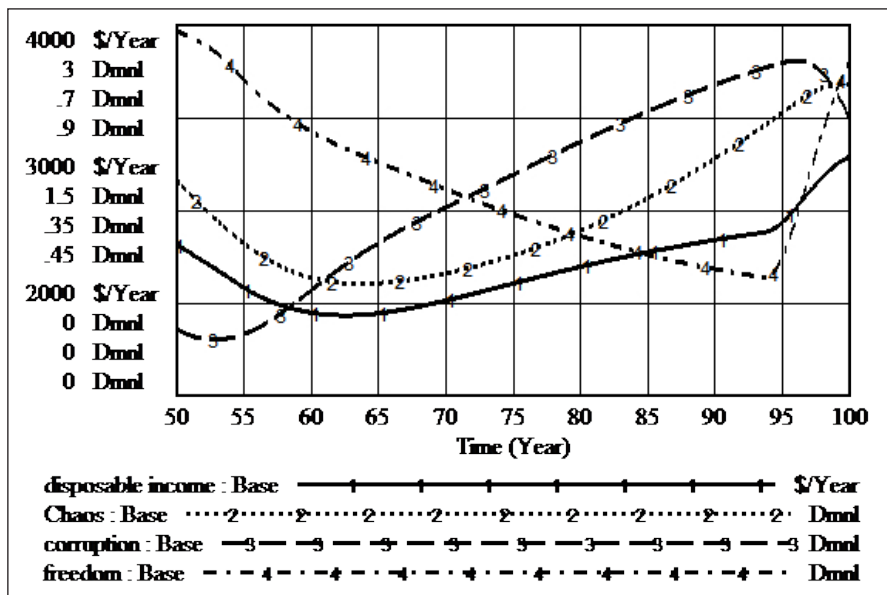
با اینکه مدل کاتوزیان به روشنی با داده‌های کیفی رفتار بلندمدت اقتصاد کلان ایران مطابقت پیدا می‌کند، شایان ذکر است که این مدل از پویایی‌های کیفی نظام اجتماعی-سیاسی نظریه کاتوزیان نیز برخوردار است. شکل ۷ پویایی‌های پایه‌ای قدرت سیاسی و آشوب را که از این مدل به دست آمده نشان می‌دهد. با بررسی شکل ۷ مشخص می‌شود که این مدل می‌تواند داستان توسعه اقتصادی ایران را در مطابقت کامل با نظریه کاتوزیان بازگو کند. برای رسیدن به درک بهتری از این نتایج، فقط یکی از چرخه‌های "استبداد-آشوب-استبداد" از دوره ۵۰ تا ۱۰۰^{۲۴} آمده که در شکل‌های ۸ و ۹ قابل مشاهده است.

به دوره‌های زمانی متفاوت برای فهم بهتر الگوهای رفتاری در این مدل است.

پویایی‌های رفتاری همه دوره‌های زمانی نشان داده شده در شکل‌های ۸ و ۹ لزوماً با دوره‌ها یا رویدادهای تاریخی واقعی مطابقت نمی‌کنند. تفکیک شبیه‌سازی



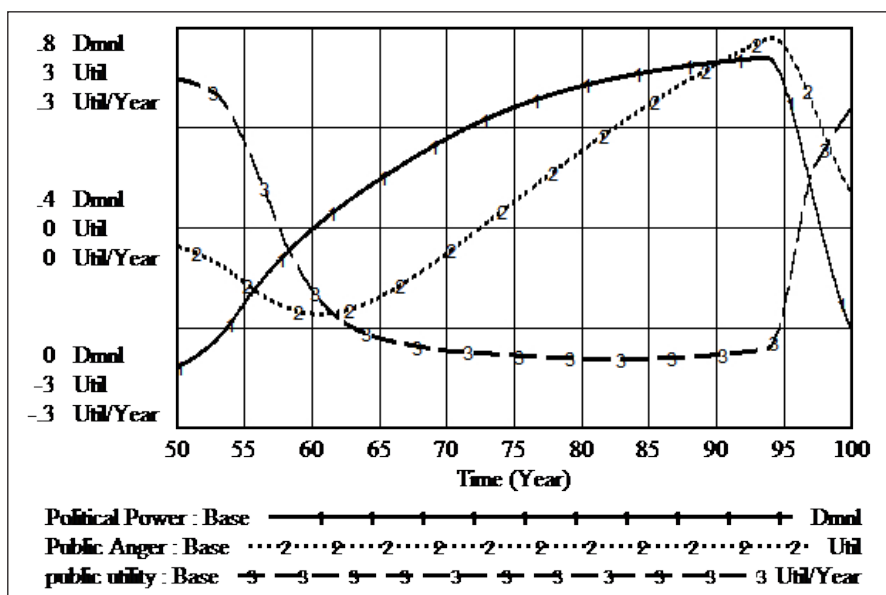
شکل ۷. شبیه‌سازی پایه‌ای: آشوب و قدرت سیاسی.



شکل ۸. شبیه‌سازی پایه‌ای: عوامل تعیین‌کننده خدمات عمومی دوره ۵۰ تا ۱۰۰

شکل ۸ درآمد قابل تصرف، آشوب، فساد و آزادی را نشان می‌دهد و شکل ۹ به قدرت سیاسی، خشم عمومی و خدمات عمومی می‌پردازد. خشم عمومی در ابتدای این دوره رو به کاهش است، زیرا خدمات عمومی همچنان مثبت است. خدمات عمومی مثبت است، زیرا هم فساد و آشوب رو به کاهش‌اند و هم آزادی همچنان زیاد است. قدرت استبدادی در چنین فضایی اجازه رشد می‌یابد.

هر چه قدرت دولت بیشتر شود، بهتر می‌تواند آشوب را مهار کند و چنین است که آشوب رو به کاهش خواهد گذاشت. موفقیت دولت در مهار آشوب منجر به ایجاد حمایت بیشتر از جانب مردم می‌شود. دولت با داشتن چنین پشتوانه‌ای به قدرت بیشتر می‌رسد و توان سرکوب بیشتر آشوب را می‌یابد که این امر رضایت بیشتر شهروندان را جلب می‌کند و در نهایت باعث افزایش بیش از پیش قدرت سیاسی دولت می‌شود.



شکل ۹. شبیه‌سازی پایه‌ای: قدرت سیاسی، خشم عمومی و خدمات عمومی دوره ۵۰ تا ۱۰۰.

با افزایش قدرت استبدادی، فساد افزایش یافته و آزادی کم می‌شود که این مسئله تأثیر مخربی بر خدمات عمومی می‌گذارد. فساد فزاینده به کارآیی قدرت نظارتی دولت لطمه می‌زند و از میزان خدمات عمومی می‌کاهد که در نتیجه، منجر به افزایش آشوب که تا دوره ۷۰ رو به کاهش بود می‌شود. میزان پایین نارضایتی عمومی، ناکارآمدی قدرت

نظارتی و بالا بودن میزان آشوب هم کار را برای دولت در جمع‌آوری مالیات دشوار می‌کند و هم مخارج دولت را افزایش می‌دهد. در نتیجه، از منابع مالی دولت کاسته شده و قدرت نظارتی آن بیش از پیش ضعیف می‌شود. به عبارت دیگر، با اینکه دولت در این زمان قدرت بسیار زیادی دارد، از کارایی لازم برخوردار نیست، زیرا قادر نیست آشوب اجتماعی-اقتصادی موجود را به صورتی کارآمد مهار کند. این مسئله باعث ایجاد نارضایتی شدید در جامعه می‌شود. کاهش خدمات عمومی و در نتیجه آن، افزایش خشم عمومی باعث افزایش شدید آشوب می‌شود که خود کاهش مضاعف خدمات عمومی را در پی دارد. این امر دور باطلی را ایجاد می‌کند که در نهایت منجر به از دست رفتن قدرت حاکم می‌شود.

یکی از نکات قابل توجه در این شبیه‌سازی پایه‌ای، رفتار درآمد قابل تصرف است که با افزایش قدرت سیاسی کاهش می‌یابد و در پایان دوران حکومت استبدادی نیز شروع به رشد می‌کند. علت چنین رفتاری در وهله اول تأخیرهای طولانی مدت در تجمیع سرمایه و تنزل قدرت خرید است.

خلاصه، شبیه‌سازی مدل کاتوزیان نشان می‌دهد که این مدل از انسجام درونی برخوردار است. به عبارت دیگر، ساختار این مدل قادر است رفتارهای درون‌زادی ایجاد کند که با شیوه مرجع مطابقت داشته و آن‌را توصیف کند (شکل‌های ۲ و ۵).

۴. اعتبارسنجی مدل

در طول سال‌ها، کارشناسان پویایی سامانه فهرستی مفصل از آزمایش‌های قابل اجرا بر روی مدل‌ها به منظور اعتمادسازی در میان کاربران آنها عرضه کرده‌اند.^{۲۵} این آزمایش‌ها

for the Selection of Model Variables," *Systems, Man and Cybernetics*, 8 (1978), 450-460; J. W. Forrester and P. M. Senge, "Tests for Building Confidence in System Dynamics Models," in *System Dynamics*, eds. Augusto A. Legasto Jr. and et al. (New York: North-Holland: TIMS Studies in the Management Sciences, 1980), 209-228; J. D. Sterman, "Appropriate Summary Statistics for Evaluating the Historical Fit of System dynamics models," *Dynamica*, 10, 51-66; M. J. Radizcki, "Expectation formation and Parameter Estimation in Uncertain Dynamical Systems: The System Dynamics Approach to Post Keynesian-Institutional Economics," in *Proceedings of*

^{۲۵} برای نمونه بنگرید به J. W. Forrester, *Confidence in Models of Social Behavior: With Emphasis on System Dynamics Models* (Cambridge, MA: M. I. T. System Dynamics Group, 1973); D. W. Peterson, *Hypothesis, Estimation, and Validation of Dynamic Social Models: Energy Demand Modeling* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1975); D. W. Peterson, "Statistical Tools for System Dynamics," in *Elements of the System Dynamics Method*, ed. Jørgen Randers (Cambridge, MA: Productivity Press, 1980), 224-241; N. J. Mass and P. M. Senge, "IEEE Transactions on Alternative Tests

تولیدات نفتی در طول زمان نوعی الگوی رشد غیر واقعی ایجاد می‌کند. نکته مثبت این است که بخش برون‌زاد رفتار درآمد نفتی از اعتبار مدل نمی‌کاهد، زیرا چنان که خواهیم دید، آزمایش‌های شبیه‌سازی نشان می‌دهند این بخش تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر حلقه "استبداد-آشوب-استبداد" کاتوزیان نمی‌گذارد. به علاوه، عواملی که می‌توانند بر درآمد نفتی اثرگذار باشند، مانند تقاضای جهانی نفت و قیمت‌های آن و غیره، از محدوده مدل خارج‌اند.

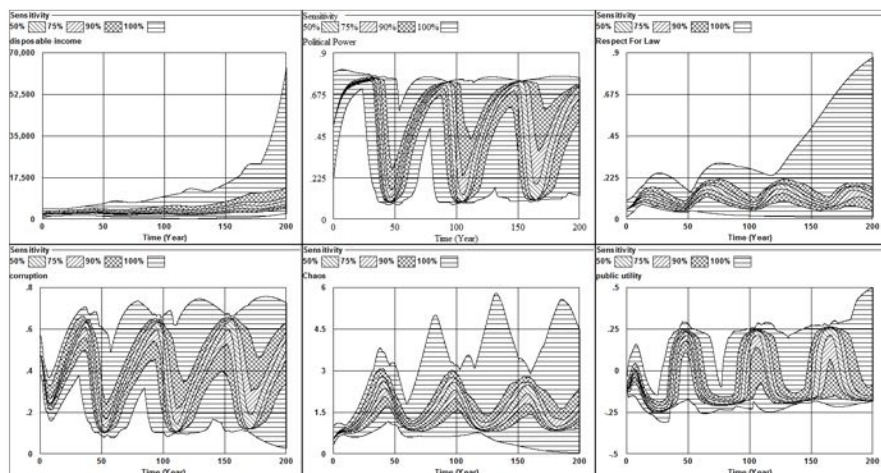
دو عامل برجسته وجود دارند که در مدل کاتوزیان راه پیدا نکردند. نخست و مهم‌ترین آنها جمعیت ایران است، زیرا اضافه کردن بخش آمارگیری جمعیتی این مدل را در تحلیل سیاست‌گذاری‌های بیشتر یاری می‌رساند. دوم عواملی هستند که بر خدمات عمومی و خشم عمومی اثرگذارند، مانند عدم تساوی درآمدها که به حتم رفتار مدل را تغییر داده و قدرت توضیحی آن را افزایش می‌دهد. البته یگانه راهی که بتوان تأثیر این عوامل را مشخصاً بر سامانه درک کرد، اضافه کردن آنها به درون محدوده مدل و آزمایش شبیه‌سازی آنهاست.

۲.۴. تحلیل حساسیت

یکی از راه‌هایی که بتوان از طریق آن محکم بودن نتایج هر مدل شبیه‌سازی شده را محک زد، اجرای شیوه رایج تحلیل حساسیت است. برای تشخیص استحکام مدل کاتوزیان، شاخص‌ها و ارزش‌های اولیه آن با آزمایش حساسیت مونت-کارلو بررسی شد. ارزش‌های انتخاب‌شده برای این تحلیل و گستره آزمایش آنها در پیوست این مقاله آمده است. کلاً رفتار پایه‌ای شاخص‌ها و ارزش‌های اولیه این مدل نسبت به دامنه گسترده‌ای از متغیرها بی‌تفاوت است. شکل ۱۰ نتایج یکی از تحلیل‌های یک‌متغیره حساسیت را در متغیرهای اصلی مدل کاتوزیان از جمله درآمد قابل تصرف، قدرت سیاسی، احترام به قانون، آشوب و خدمات عمومی نشان می‌دهد. در این آزمایش حساسیت، هر یک از شاخص‌ها و ارزش‌های اولیه ۲۰۰ بار به شکل تصادفی تغییر کردند که در مجموع ۵۸۰۰ شبیه‌سازی اجرا شد.

شکل ۱۰ چهار مرحله اطمینان را در هر سری نشان می‌دهد: ۵۰٪، ۷۵٪، ۹۰٪، و ۱۰۰٪ هر مرحله اطمینان درصدی از شبیه‌سازی اجراشده را مطابق با محل مربوط به آن در نمودار مشخص می‌کند. شایان ذکر است که رفتار ۹۰٪ شبیه‌سازی‌ها از نظر کیفی با شبیه‌سازی اصلی برابری می‌کند. تنها ۱۰٪ شبیه‌سازی‌ها فراتر از شبیه‌سازی

اصلی رفتار می‌کنند که حتی در چنین مواردی، این مدل نوعی شیوه رفتار نوسانی را از خود نشان می‌دهد. مهم‌تر از همه، الگوی رشد اقتصادی منقطع و نیز نوسان‌های مربوط به قدرت سیاسی متناوباً در همه این شبیه‌سازی‌ها دیده می‌شود.

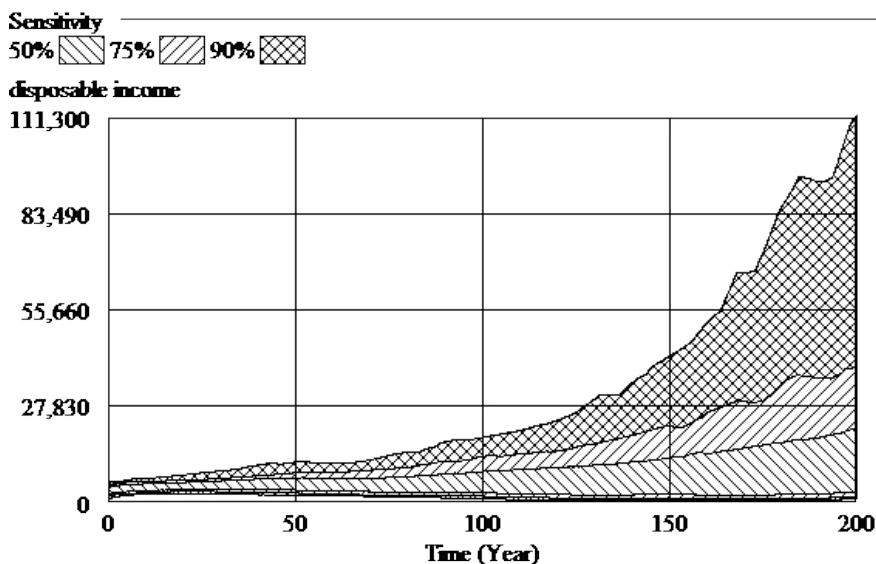


شکل ۱۰. نتایج شبیه‌سازی حساسیت: مراحل اطمینان برای ۵۸۰۰ اجرای یک‌متغیره.

این مدل در شبیه‌سازی‌های تحلیل حساسیت یک‌متغیره نیز رفتار قرص و مستحکمی از خود نشان می‌دهد. شکل ۱۱ نتایج ۲۰۰ شبیه‌سازی حساسیت را نشان می‌دهد که در آنها همه شاخص‌ها و ارزش‌های اولیه به شکل تصادفی در دامنه مورد نظر آنها تغییر یافته بودند. میزان اطمینان ۹۰ درصدی مدل نشان می‌دهد که صرف نظر از ارقام انتخاب‌شده برای شاخص‌گذاری و اجرا، الگوی منقطع رشد اقتصادی همواره در آن پابرجا بوده است.

آزمایش‌های تحلیل حساسیت دیگری که بر مدل کاتوزیان انجام شده و در این پژوهش گنجانده نشده‌اند نیز بر استحکام نتایج رفتاری این مدل می‌افزایند. البته فقط شاخص‌هایی که توانستند در صورت ایجاد تغییر در گستره وسیعی از ارقام بر رفتار مدل تأثیر چشمگیری داشته باشند عبارت‌اند از فساد اولیه، احترام به قانون اولیه، حافظهٔ جمعی و زمان تغییر قدرت.^{۲۸}

^{۲۸} رفتار مدل فقط در شرایطی تغییر چشمگیری داشت که شاخص‌ها و ارقام اولیه فراتر از دامنه مطرح در پیوست در نظر گرفته شده بودند.



شکل ۱۱. نتایج شبیه‌سازی حساسیت: مراحل اطمینان برای ۲۰۰ اجرای یک‌متغیره.

۳.۴. آزمایش‌های اعتبارسنجی دیگر

مدل کاتوزیان برای انحراف‌های رفتاری، رفتارهای غیرمنتظره و شرایط غیرعادی نیز آزمایش شده است و اینها همه بخشی از فهرست بلندبالای آزمایش‌هایی‌اند که معمولاً برای مدل‌های پویایی سامانه صورت می‌گیرند. شایان ذکر است که نسخه‌های اولیه مدل کاتوزیان همه این آزمایش‌ها را با موفقیت پشت سر نگذاشتند. این ناکامی‌ها برای فهم بهتر پویایی‌های اساسی سامانه و در نتیجه، برای شکل‌گیری مدل در حالت کنونی‌اش نقشی اساسی داشتند. خوشبختانه نسخه عرضه‌شده در این مقاله همه آزمایش‌های اعتبارسنجی را با موفقیت پشت سر گذاشت.

۵. ایجاد تغییر در برخی از پیش‌فرض‌های مهم

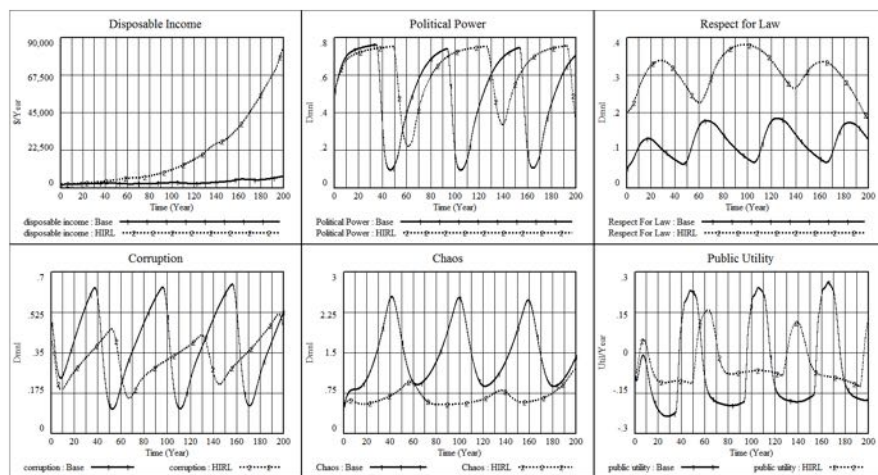
این بخش به نتایج دو شبیه‌سازی اجرا شده بر مدل کاتوزیان می‌پردازد تا مشخص شود میزان حساسیت رفتار مدل کاتوزیان نسبت به تغییر برخی از پیش‌فرض‌های بنیادین در آن چقدر است. دو سناریو عبارت بودند از ۱. افزایش میزان اولیه احترام به قانون در شبیه‌سازی پایه‌ای به منظور تشخیص اینکه آیا ویژگی‌های استبدادی ایران علت

اصلی عقب ماندن ایران از غرب از حیث سرعت توسعه بوده است یا خیر و ۲. حذف درآمد نفتی از شبیه‌سازی پایه‌ای برای تشخیص اینکه آیا، مطابق با نظر کاتوزیان، حلقهٔ “استبداد-آشوب-استبداد” بدون درآمد نفتی نیز استوار است یا خیر.

۵.۱. شبیه‌سازی با احترام به قانون اولیة بیشتر

چنان که پیش‌تر اشاره شد، طبق نظریهٔ کاتوزیان، قانونمندی یکی از محرک‌های بنیادین توسعهٔ اقتصادی در جامعه محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، کاتوزیان معتقد است که هر جامعهٔ استبدادی و به‌خصوص جامعه‌ای که حاکم مستبد آن را اداره می‌کند، از احترام به قانون صرف‌نظر می‌کند و این امر توسعهٔ اقتصادی را سخت می‌کند. مزیت داشتن مدل شبیه‌سازی‌شدهٔ نظریهٔ کاتوزیان این است که می‌توان این فرضیهٔ مهم را آزمایش کرد. اگر نظریهٔ کاتوزیان معتبر باشد، ساخت مدلی که در آن خصوصیات اولیة قدرت استبدادی در ایران ضعیف است، باید بتواند الگوی توسعهٔ اقتصادی بهتری فراهم کند.

برای اجرای این آزمایش، مقدار اولیة احترام به قانون از ۰,۰۵ به ۰,۲ افزایش یافت و مدل از نو شبیه‌سازی شد. این شبیه‌سازی جدید احترام به قانون بیشتر (HIRL) نام دارد که نتایج آن در شکل ۱۲ قابل مشاهده است.



شکل ۱۲. نتایج شبیه‌سازی: پایه‌ای در مقابل HIRL.

این شکل نشان می‌دهد که ۱. قدرت سیاسی پایدارتر است و سرنگونی‌های سیاسی با شدت و خشونت کمتری رخ می‌دهند؛ ۲. احترام به قانون رو به فزونی می‌گذارد و از

نوسانش کم می‌شود؛ ۳. ابعاد رفتار نوسانی فساد گستره کوچک‌تر و نرخ رشد طولانی‌تری پیدا می‌کند؛ ۴. آشوب به طرز چشمگیری کاهش یافته و ثبات بیشتری می‌یابد؛ ۵. نوسان‌های خدمات عمومی هموارتر شده و از گستره این نوسان‌ها کاسته می‌شود؛ ۶. درآمد قابل تصرف تصاعدی افزایش پیدا می‌کند.

نتایج این شبیه‌سازی با این فرضیه کاتوزیان مطابقت دارد که علت اصلی عقب‌ماندگی تاریخی ایران از رشد جوامع غربی ویژگی‌های استبدادی آن است.

۵.۲. شبیه‌سازی بدون در نظر گرفتن درآمد نفتی

آزمایش جالب توجه دیگری که می‌توان با مدل کاتوزیان صورت داد، نظریه معروف "نفرین منابع طبیعی" است. بنا بر این نظریه، فراوانی منابع طبیعی رابطه‌ای معکوس با رشد اقتصادی دارد.^{۲۹} بررسی مقطعی داده‌های ساچز (Sachs) و وارنر (Warner)^{۳۰} که از این رابطه معکوس تبعیت می‌کند، از رایج‌ترین منابع مورد استفاده‌اند.

پژوهش‌های جدیدی، از جمله نوشته‌های برونشویلر (Brunnschweiler)^{۳۱} و برونشویلر و بولت (Brunnschweiler and Bulte)^{۳۲} استدلال می‌کنند که نفرین منابع طبیعی وجود خارجی ندارد و فراوانی منابع طبیعی تأثیر مثبتی بر رشد اقتصادی می‌گذارد. لذا، چنان که استاینز (Stijns)^{۳۳} تأکید می‌کند، در مشاهدات علمی هیچ جواب دقیقی مبنی بر اینکه آیا فراوانی منابع طبیعی "نعمت" است یا "نفرین" یافت نمی‌شود. در نهایت، در نوشته‌های طرفداران وجود منابع به سود رشد اقتصادی بحث‌های بسیاری درباره چگونگی تأثیر فراوانی منابع بر رژیم سیاسی جامعه وجود دارد.^{۳۴}

Review, 15th Annual Congress of the European Economic Association, 45 (2001), 827-838.

³¹C. N. Brunnschweiler, "Cursing the Blessings? Natural Resource Abundance, Institutions, and Economic Growth," *World Development*, 36 (2008), 399-419.

³²C. N. Brunnschweiler and E. H. Bulte, "The Resource Curse Revisited and Revised: A Tale of Paradoxes and Red Herrings," *Journal of Environmental Economics and Management*, 55 (2008), 248-264.

J. P. C. Stijns, "Natural Resource Abundance and Economic Growth Revisited," *Resources Policy*, 30 (2005), 107-130.

³³برای مثال بنگرید به

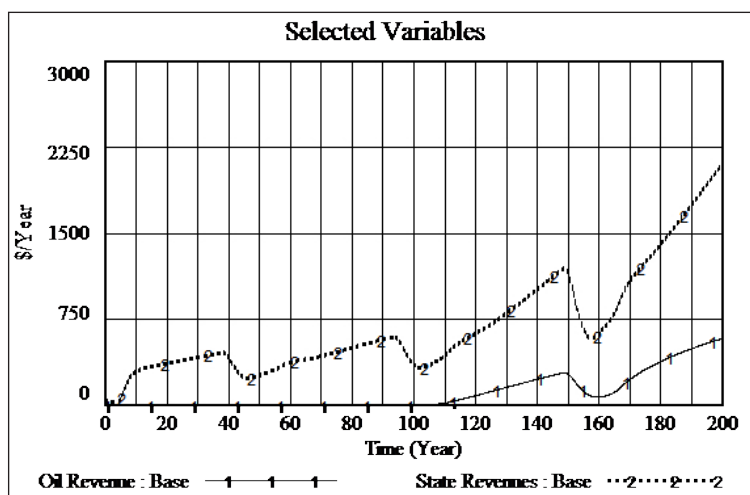
²⁹برای بررسی‌های اخیر در این زمینه بنگرید به

J. A. Frankel, "The Natural Resource Curse: A Survey of Diagnoses and Some Prescriptions," Retrieved from <http://dash.harvard.edu/handle/1/8694932>; H. S. Esfahani, K. Mohaddes and M. H. Pesaran, "Oil Exports and the Iranian Economy," *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 53 (2013), 221-237.

³⁰J. D. Sachs, and A. M. Warner, *Natural Resource Abundance and Economic Growth* (Rochester, NY: Social Science Research Network, 1995), Retrieved from <http://papers.ssrn.com/abstract/4225459> SSRN Scholarly Paper ID 225459; J. D. Sachs and A. M. Warner, "The Curse of Natural Resources," *European Economic*

از مدل کاتوزیان می‌توان در بررسی روابط موجود میان درآمد نفتی و رشد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ایران استفاده کرد. از آنجا که از درآمد نفتی نیز در شبیه‌سازی پایه‌ای استفاده شده است، می‌توان از آن به منزله محکی برای ارزیابی و مقایسه شبیه‌سازی “بدون نفت” سود جست.

برای درک بهتر تأثیر درآمد نفتی بر رفتار این مدل، دانستن میزان درآمد نفتی‌ای که در تنظیمات پایه‌ای مدل اعمال می‌شود لازم است. شکل ۱۳ نشان می‌دهد که درآمد نفتی از زمان ۱۰۰ شروع به رشد می‌کند و تا رسیدن به ۲۸٪ از کل درآمد دولتی در زمان ۲۰۰ به رشد خود ادامه می‌دهد.



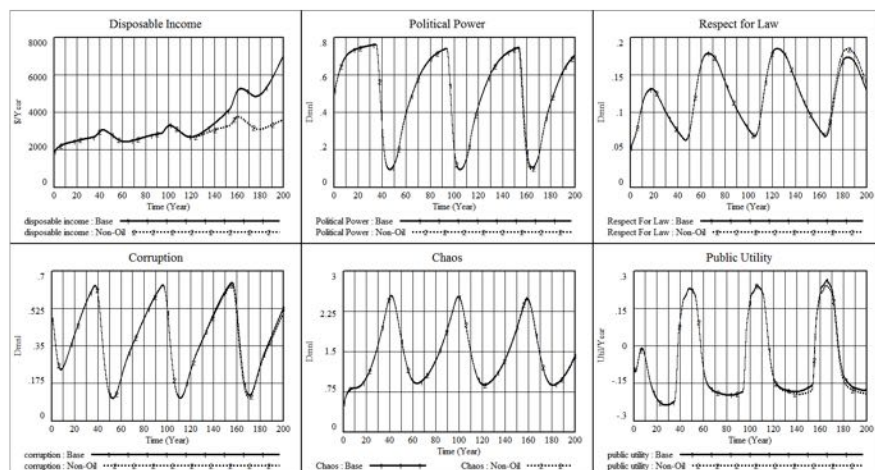
شکل ۱۳. درآمد نفتی در مقایسه با درآمد دولت: شبیه‌سازی پایه‌ای.

ssrn.com/abstract/41872827 ; T. L. Karl, *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States* (Berkeley: University of California Press, 1997); M. L. Ross, “The Political Economy of the Resource Curse,” *World Politics*, 51 (1999), 297–322; M. L. Ross, “Does Oil Hinder Democracy?” *World Politics*, 53 (2001), 325–361; M. L. Ross, *But Seriously: Does Oil Really Hinder Democracy?* (Working Paper; UCLA Department of Political Science, 2008); K. K. Tsui, “More Oil, Less Democracy: Evidence From Worldwide Crude Oil Discoveries,” *The Economic Journal*, 121 (2011), 89–115.

S. Aslaksen, “Oil and Democracy: More Than a Cross-Country Correlation?” *Journal of Peace Research*, 47 (2010), 421–431; M. Basedau and W. Lacher, *A Paradox of Plenty? Rent Distribution and Political Stability in Oil States* (GIGA German Institute of Global and Area Studies, 2005), Retrieved from <http://econpapers.repec.org/paper/gigwpaper/21.htm>; C. N. Brunnschweiler, “Cursing the Blessings? Natural Resource Abundance, Institutions, and Economic Growth,” *World Development*, 36 (2008), 399–419; A. Cesari, *Oil and Democracy* (Rochester, NY: Social Science Research Network, 2005), Retrieved from <http://papers>.

شکل ۱۴ شبیه‌سازی‌های پایه‌ای مدل را با شبیه‌سازی‌های همراه با درآمد غیرنفتی آن مقایسه می‌کند. با اینکه درآمد نفتی به وضوح تأثیر بسیار فراوانی بر رشد اقتصادی ایران دارد، درآمد قابل تصرف ایران در نمونه پایه‌ای بسیار بیشتر است—رفتار کلی مدل کاتوزیان همچنان ثابت باقی می‌ماند؛ یعنی در همه شبیه‌سازی‌ها قدرت سیاسی، احترام به قانون، فساد، آشوب و خدمات عمومی همگی در اصل یکسان رفتار می‌کنند. نکته قابل توجه این است که این نتیجه‌گیری ادعای کاتوزیان را تأیید می‌کند که درآمد نفتی تغییری در رفتار کلی نظام اجتماعی—سیاسی ایران ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر، چه با درآمد نفتی و چه بدون آن، دور “استبداد—آشوب—استبداد” پابرجا می‌ماند.

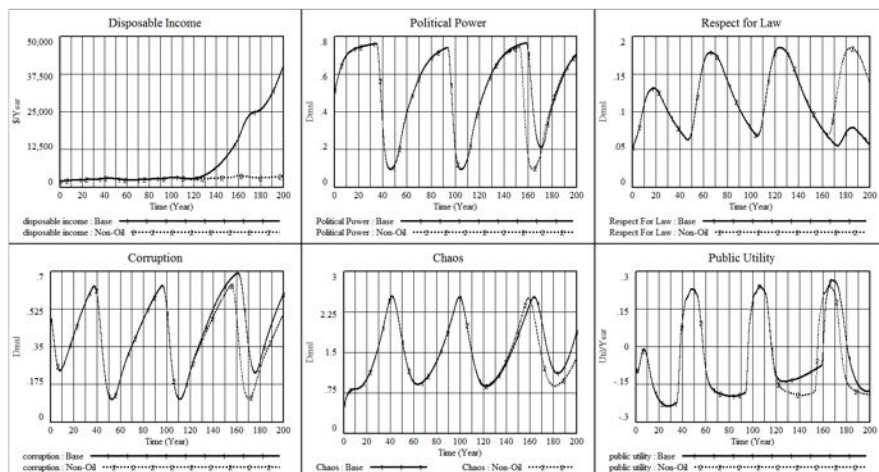
باید بررسی شود که آیا نتایج شبیه‌سازی نشان داده‌شده در شکل ۱۴ و عدم تأثیر درآمد نفتی بر روند کلی رشد اقتصادی، فقط به سبب اضافه شدن میزان ناچیزی از آن درآمد است یا خیر. بدین منظور، آزمایش غیرنفتی نیز در شرایطی که شدت تابع صعودی آن ۱۰ برابر شد، تکرار شده است. نتایج این آزمایش در شکل ۱۵ آمده است.



شکل ۱۴. نتایج شبیه‌سازی (پایه‌ای در مقایسه با غیرنفتی).

درست مانند شبیه‌سازی قبلی، در اینجا نیز درآمد نفتی تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر رفتار نوسانی طولانی‌مدت نظام اجتماعی—سیاسی ندارد. با این حال، درآمد نفتی باعث افزایش فساد و آشوب می‌شود و قدرت سیاسی را به میزان ناچیزی افزایش می‌دهد. این نتیجه‌گیری با این ادعای کاتوزیان مطابقت دارد که درآمد نفتی قدرت استبدادی ایران

را افزایش می‌دهد، اما علت اصلی آن نمی‌تواند وجود درآمد نفتی باشد.^{۳۵} این آزمایش‌ها نشان می‌دهند که “تفرین فراوانی منابع” در “دنیای کاتوزیان” جایی ندارد.



شکل ۱۵. نتایج شبیه‌سازی: پایه‌ای با ضریب درآمد نفتی ۱۰ برابر در مقایسه با غیرنفتی.

۶. تحلیل سناریوهای پیش‌گویانه

این بخش به نتایج سه آزمایش کنترل‌شده “اما و اگری” بر مدل کاتوزیان می‌پردازد. در این بخش، تأثیرات اعمال چند طرح مسئله معروف بر مدل کاتوزیان به منظور توسعه نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران بررسی می‌شود. آزمایش نخست پیامدهای تحریم‌های اقتصادی علیه ایران از جانب کشورهای غربی را شبیه‌سازی می‌کند. آزمایش دوم به سنجش “مقاومت مدنی” به منزله روشی برای دگردیسی اجتماعی-سیاسی که در میان احزاب مخالف ایرانی طرفداران بسیاری دارد می‌پردازد. آزمایش سوم تأثیرات ارتقای سطح آموزش شهروندان ایرانی به منظور ارتقای میزان احترام به قانون در جامعه را بررسی می‌کند. برای اجرای این آزمایش‌ها، افق زمانی شبیه‌سازی به اندازه یک قرن افزایش یافت، یعنی به زمان ۳۰۰ تغییر پیدا کرد. تغییرات سیاست‌گذاری جدید بر سال ۲۰۰ اعمال شده و تأثیرات آن بر سال‌های ۲۰۰ تا ۳۰۰ مشاهده می‌شود.

³⁵Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, 242-243.

۶.۱. تحریم‌های اقتصادی

تحقیق‌های اقتصادی بسیاری به نظریه‌پردازی و آزمایش‌های گوناگون برای بررسی تأثیر تحریم‌های اقتصادی بر نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی کشور اختصاص داده شده است. نتیجه بیشتر این پژوهش‌ها این است که تحریم‌های اقتصادی، چنان که باید، اثرگذار نیستند. با این حال، برخی نیز معتقدند که تحریم‌های اقتصادی می‌توانند کشور هدف را متزلزل و بی‌ثبات کنند.^{۳۶} آموزگار معتقد است تحریم‌های اقتصادی امریکا تأثیرات چشمگیر، اما غیرهدفمندی، بر اقتصاد ایران داشته است.^{۳۷} از سوی دیگر، فیاض‌منش معتقد است که تحریم‌ها هم‌زمان باعث تضعیف اقتصاد ایران و تقویت دولت ایران شده‌اند.^{۳۸} تربت معتقد است تحریم‌های اقتصادی به اقتصاد ایران لطمه زده، اما

E. Knorr, *Power and Wealth* (1973), Retrieved from <http://agris.fao.org/agris-search/search.do?recordID%4US201300495782>; M. Krain, *The Effect of Economic Sanctions on the Severity of Genocides or Politicides* (typescript, 2014); D. Lektzian and M. Souva "An Institutional Theory of Sanctions Onset and Success," *Journal of Conflict Resolution*, 51 (2007), 848-871; N. Marinov, "Do Economic Sanctions Destabilize Country Leaders?" *American Journal of Political Science*, 49 (2005), 564-576; L. L. Martin, *Coercive Cooperation: Explaining Multilateral Economic Sanctions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); T. C. Morgan and V. L. Schwebach, "Fools Suffer Gladly: The Use of Economic Sanctions in International Crises," *International Studies Quarterly*, 41 (1997), 27-50; M. Nincic and P. Wallenstein, *Dilemmas of Economic Coercion: Sanctions in World Politics* (New York, NY: Praeger Publishers, 1983); R. A. Pape, "Why Economic Sanctions Do Not Work?" *International Security*, 22 (1997), 90-136; D. Peksen and A. C. Drury, "Coercive or Corrosive: The Negative Impact of Economic sanctions on Democracy," *International Interactions*, 36 (2010), 240-264; G. Tsebelis, "Are Sanctions Effective? A Game-Theoretic Analysis," *The Journal of Conflict Resolution*, 34 (1990), 3-28.

³⁷N. Morinov, "Do Economic Sanctions Destabilize Country Leaders?"

³⁸J. Amuzegar, "Iran's Economy and the US Sanctions," *Middle East Journal*, 51 (1997), 185-199.

³⁶برای نمونه بنگرید به

N. A. Bapat, T. Heinrich, Y. Kobayashi and T. C. Morgan, "Determinants of Sanctions Effectiveness: Sensitivity Analysis Using New Data," *International Interactions*, 39 (2013), 79-98; D. Cortright and G. A. Lopez, *The Sanctions Decade: Assessing UN Strategies in the 1990s* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000); D. Cortright and G. A. Lopez, *Smart Sanctions: Targeting Economic Statecraft* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002); M. S. Daoudi and M. S. Dajani, *Economic Sanctions: Ideals and Experience* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983); K. A. Elliott and P. P. Uimonen, "The Effectiveness of Economic Sanctions With Application to the Case of Iraq," *Japan and the World Economy*, 5 (1993), 403-409; A. Escriba-Folch and J. Wright, "Dealing With Tyranny: International Sanctions and the Survival of Authoritarian Rulers," *International Studies Quarterly*, 54 (2010), 335-359; G. C. Hufbauer, K. A. Elliott, T. Cyrus and E. Winston, *US Economic Sanctions: Their Impact on Trade, Jobs, and Wages* (Peterson Institute for International Economics, 1997), Retrieved from <http://econpapers.repec.org/paper/iiewpaper/wpsp-2.htm>; F. Hoffmann, "The Functions of Economic Sanctions: A Comparative Analysis," *Journal of Peace Research*, 4 (1967), 140-159; G. C. Hufbauer, J. J. Schott and K. A. Elliott, *Economic Sanctions Reconsidered: History and Current Policy* (Washington, DC: Peterson Institute for International Economics, 1990); K.

تأثیر بسیار ناچیزی بر ساختار سیاسی ایران داشته است.^{۳۹}

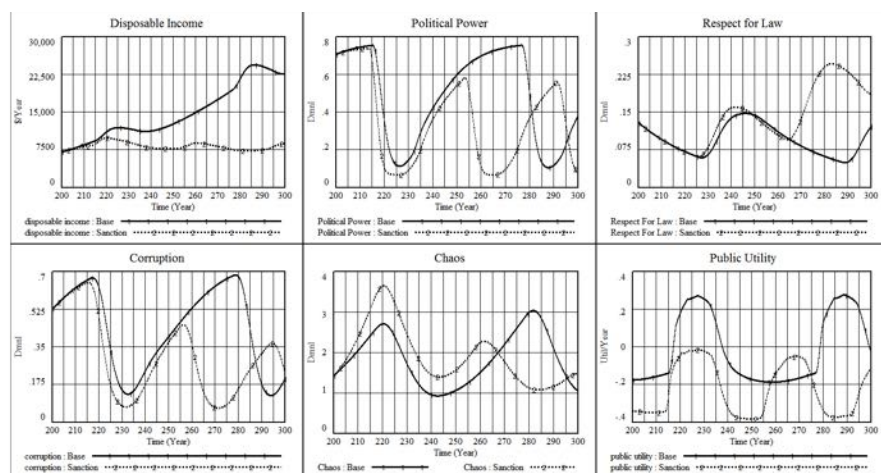
با توجه به نتایج متفاوت پژوهش‌ها درباره تأثیر تحریم‌های اقتصادی، بررسی مدل کاتوزیان در این رابطه خالی از لطف نیست. به منظور آزمایش تحریم‌های اقتصادی با مدل کاتوزیان، یک مرز برون‌زاد برای صادرات نفتی ایران در سال ۲۰۰ شبیه‌سازی شده است. این تغییر به ظاهر ساده تأثیر چشمگیری بر نتیجه کلی تحریم‌های اقتصادی دارد. به شکل دقیق‌تر، تحریم‌های اقتصادی می‌توانند از دریچه‌های متعددی از جمله بنگاه‌های مالی، تجارت بین‌المللی، بانک‌داری داخلی و غیره بر اقتصاد کشور اثرگذار باشند. اما در اساس، تحریم‌های اقتصادی توانایی‌های ایران در زمینه واردات کالاهای واسطه‌ای (کالاهایی که در تولید کالاهای مصرفی و نیز کالاهای سرمایه‌ای به کار می‌روند) را محدود می‌کنند. این امر مانع رشد صنایع داخلی ایران شده و نرخ تورم کشور را بالا می‌برد. این عوامل در مجموع قدرت خرید مردم ایران را کاهش می‌دهند. اما با در نظر داشتن میزان کنونی جمعیت مالی در مدل کاتوزیان، این تأثیرات را عاملی مهار می‌کنند و آن کاهش درآمد دولت به علت کاهش درآمدهای نفتی خواهد بود. این امر نه تنها از منابع مالی دولت می‌کاهد، بلکه خروجی کلی اقتصاد کشور را نیز کاهش می‌دهد.

یکی از تأثیرات مهم کاهش درآمدهای دولت، که در مدل کاتوزیان مشخصاً به آن پرداخته نشده است، ناآرامی‌های اجتماعی ناشی از نرخ بالای تورم یا کمبود برخی کالاهای ضروری همچون دارو یا برخی مواد غذایی است. در این آزمایش، چنین تأثیراتی با کاهش برون‌زاد خدمات عمومی شبیه‌سازی شده‌اند. تحلیل جامع‌تری از تأثیر تحریم‌های اقتصادی بر نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران مستلزم لحاظ کردن همه عوامل اشاره‌شده است که در این نوشتار نمی‌گنجد.

تأثیر تحریم‌های اقتصادی بر اقتصاد سیاسی ایران در شکل ۱۶ مشاهده می‌شود. نام نتایج این آزمایش در نمودارهای سری زمانی، تحریم‌ها است. طرح‌های مقایسه‌ای در شکل ۱۶ نشان می‌دهند که تحریم‌های اقتصادی تأثیر چشمگیری بر درآمد قابل تصرف ایرانیان دارند. این تحریم‌ها همچنین بر رفتار نظام اجتماعی-اقتصادی کشور تأثیر قابل ملاحظه‌ای دارند. تحریم‌ها روند رشد قدرت سیاسی دولت و فساد را نزولی کرده‌اند، اما با افزایش آشوب و کاهش میزان خدمات عمومی و نیز افزایش نوسان در خدمات عمومی، باعث وخیم‌تر شدن بی‌ثباتی وضعیت اجتماعی-سیاسی ایران شده‌اند. نکته مثبت این

Radical Political Economics, 35 (2003), 221-240. ³⁹S. Fayazmanesh, "The Politics of the U.S. Economic Sanctions Against Iran," *Review of*

است که تحریم‌های اقتصادی باعث افزایش احترام به قانون شده‌اند، که ممکن است در آینده امری سودبخش باشد.



شکل ۱۶. تأثیر تحریم‌های اقتصادی بر اقتصاد سیاسی ایران.

در مجموع، آزمایش شبیه‌سازی در شکل ۱۶ نشان می‌دهد که تحریم‌های اقتصادی بر رفتار نظام اجتماعی-سیاسی ایران تأثیر بنیادینی نداشته است. به نظر می‌رسد که این تحریم‌ها موجب تضعیف اقتصاد ایران شده‌اند، اما به قیمت افزایش بی‌ثباتی در کشور. در کل، متوسط حداقلی قدرت سیاسی و فساد و نیز متوسط حداکثری احترام به قانون نشان از استبداد اجتماعی کمتری در طول زمان دارد.

۲.۶. مقاومت مدنی

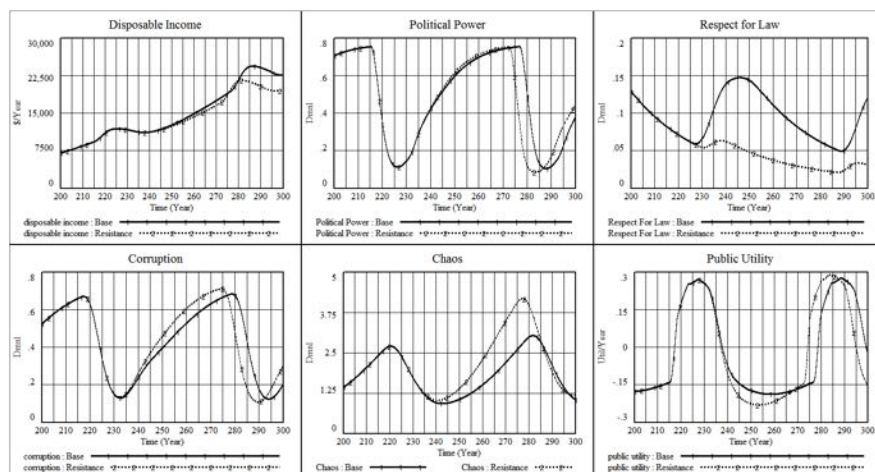
بسیاری بر این باورند که «مقاومت مدنی» می‌تواند به ایجاد فضای دموکراسی در کشور کمک کند.^{۴۰} بنا بر این اعتقاد، فعالیت شهروندان در قالب اعتراضات، تحریم، نافرمانی مدنی و غیره می‌تواند دولت‌های مستبد را از منابع اصلی قدرت جدا کرده و به مرور باعث تضعیف آنها شود. بر اساس این استدلال، مخالفان دولت ایران مکرراً شهروندان ایرانی را به انواع مقاومت‌های مدنی ترغیب می‌کنند.

در زمینه تحریم‌های اقتصادی، مدل کاتوزیان می‌تواند برای آزمایش اثرگذاری استراتژی مقاومت مدنی در تغییر پویایی‌های اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران به کار رود.

(2005), 407-434.

⁴⁰A. E. Torbat, "Impacts of the US Trade and Financial Sanctions on Iran," *World Economy*, 28

با کاهش برونزاد احترام به قانون پس از زمان ۲۰۰ و بررسی نتایج آن، می‌توان این آزمایش را اجرا کرد^{۴۱} و تأثیر این تغییر در شکل ۱۷ آمده است.



شکل ۱۷. تأثیر مقاومت مدنی بر اقتصاد سیاسی ایران.

شکل ۱۷ به وضوح نشان می‌دهد که کاهش احترام به قانون هیچ تأثیر مناسبی بر نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران ندارد. آشوب را به سطحی بالاتری انتقال می‌دهد، درآمد قابل تصرف را به سطح پایین‌تری می‌کشد و همزمان با کاهش دوره نوسان‌های نظام، ناپایداری کلی بیشتری را ایجاد می‌کند. در واقع، با تشویق افراد به عدم رعایت قانون، فرهنگ استبداد در ایران تقویت می‌شود. این استبداد حتی تا پس از برکناری دولت نیز باقی می‌ماند و در بلندمدت از طریق سازوکارهایی که پیش‌تر به آنها اشاره شد، به عملکرد اجتماعی-اقتصادی ایران آسیب می‌رساند.

۳.۶. احترام به قانون

بررسی مسئله عقب‌ماندگی ایران از دیدگاه دولت نیز خالی از لطف نیست. برای دولت، نظام مناسب نظامی است که از نظر اقتصادی موفق باشد و همزمان پایداری سیاسی را در بلندمدت حفظ کند. آزمایش با مدل کاتوزیان نشان می‌دهد که دولت کار چندانی برای بهبود پایدار رفتار آینده نظام در این زمینه‌ها نمی‌تواند صورت دهد. تنها موردی

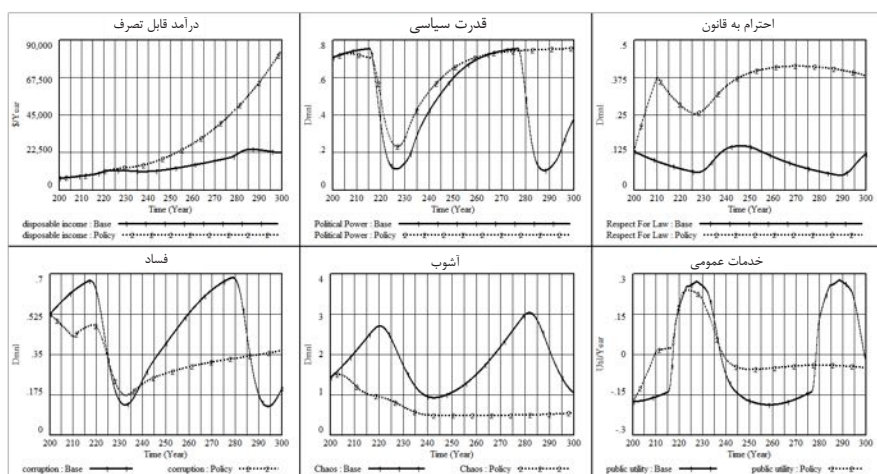
Nonviolent Conflict (New York, NY: Columbia University Press, 2011).

⁴¹E. Chenoweth and M. J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of*

که به صورت محدود ممکن است تأثیرگذار باشد، بالا بردن میزان احترام به قانون در شهروندان است که مثلاً از طریق سرمایه‌گذاری در آموزش ابتدایی این خصوصیت فرهنگی را در میان نسل‌های کم سن و سال‌تر تقویت کند.

دیدیم که افت احترام به قانون فرهنگ استبدادی ایران را وخیم‌تر می‌سازد. بنابراین، منطقی است بررسی شود که آیا افزایش احترام به قانون سطح استبداد را پایین می‌آورد یا خیر. با آنکه تلاش هر دولت استبدادی برای مبارزه با فرهنگ استبداد دور از ذهن به نظر می‌رسد، آزمایش با مدل کاتوزیان نشان می‌دهد که دولت می‌تواند از این مبارزه نیز بهره‌جوید. این میانجیگری سیاسی را می‌توان با بالا بردن برون‌زاد احترام به قانون برای ۱۰ سال آزمایش کرد. به این منظور به احترام به قانون در شکل ۱۸ از زمان ۲۰۰ تا زمان ۲۱۰ توجه کنید. برای مثال، می‌توان این سیاست را از طریق افزایش سرمایه‌گذاری در آموزش ابتدایی با تمرکز بر اهمیت احترام به قانون به اجرا درآورد.

تأثیر بالا بردن احترام به قانون در شهروندان ایران در شکل ۱۸ مشاهده می‌شود. مزایای اقتصادی این سیاست‌گذاری پس از یک دوره تأخیر زمانی قابل توجه (حدود ۲۰ سال) دیده می‌شود. درآمد قابل تصرف نیز از حدود زمان ۲۲۰ اوج می‌گیرد و پس از آن بسیار سریع‌تر رشد می‌کند. به علاوه، این نرخ رشد ثابت‌تر از نمونه شبیه‌سازی پایه‌ای است.



شکل ۱۸. نتیجه میانجی‌گری سیاسی: بهبود احترام به قانون.

با کاهش قابل ملاحظه آشوب، پایین آمدن و ثابت شدن فساد و بهبود پایدار خدمات دولتی، نظام سیاسی نیز با دوام تر می شود^{۴۲}. همچنین، قابل ذکر است که خدمات عمومی تا پایان شبیه سازی زیر صفر باقی می ماند. علت آن را می توان بیشتر به سطوح پایین آزادی نسبت داد، چرا که نقش دولت در این سناریو بسیار قدرتمند است.

جمع بندی و نتایج

این مقاله به کمک پویایی شناسی سامانه ها تفسیری از نظریه همایون کاتوزیان در زمینه توسعه اقتصادی ایران عرضه می کند. کاتوزیان برای تشریح منشأ و دلایل عقب ماندگی نظام اقتصادی-سیاسی ایران از "مطالعه موردی" تاریخی و توصیفی بهره می گیرد. ارزش مدل ارائه شده در این مقاله در تبدیل نظریه کاتوزیان به مدل شبیه سازی شده کمی است که می توان همسانی درونی آن را به صورت رسمی سنجید و از آن برای آزمایش های "اما و اگر" و تحلیل های سیاسی استفاده کرد.

در خصوص میزان اطمینان مدل کاتوزیان باید اشاره کرد که آزمون های اعتبارسنجی نشان می دهند رفتار پویای نمایش داده شده در مدل با رفتار کیفی قابل مشاهده در داده های تاریخی ایران و پویایی های اجتماعی-سیاسی-اقتصادی مطرح شده در نظریه کاتوزیان هم راستا است.

در زمینه آزمایش های شبیه سازی، تأثیرات درآمدهای نفتی و احترام شهروندان به قانون بر توسعه اقتصادی ایران بررسی شدند. چنان که در قسمت ۵. ۱. نشان داده شد، بازه های زمانی ای که در آنها حکومت استبدادی محسوس است ما را به درک بهتری از رفتار ناکارآمد تاریخی نظام اجتماعی-اقتصادی ایران می رساند. نتایج شبیه سازی نشان می دهند اگر استبداد کمتری در ایران حاکم بود، شاهد الگوهای توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بهتری بودیم. همچنین، این یافته ها روشن می کنند با آنکه درآمد نفتی تأثیر بسزایی بر اقتصاد داشته است، به ندرت می توان اثری از آن را بر رفتار کلی نظام اجتماعی-سیاسی ایران مشاهده کرد. درآمد نفتی به دولت کمک می کند قدرت بیشتری به دست آورد، اما تغییری در چرخه کلی "استبداد-آشوب-استبداد" ایجاد نمی کند.

آزمایش های شبیه سازی بیشتر تأثیر تحریم های اقتصادی و مقاومت مدنی را بر اقتصاد سیاسی ایران بررسی کرده اند. این آزمایش ها مشخص ساختند که با آنکه تحریم های

^{۴۲} در عمل، راضی کردن درصد زیادی از مردم یک کشور به شرکت در مقاومت مدنی کار آسانی نیست. احترام به قانون خصوصیتی فرهنگی است که نمی توان آن را به سرعت تغییر داد. با این حال، دیدن نتیجه افزایش مقاومت مدنی در ایران ارزشمند است، زیرا پیامدهای منفی نشان خواهند داد که این رویکرد را نباید در پیش گرفت.

راضی کردن درصد زیادی از مردم یک کشور به شرکت در مقاومت مدنی کار آسانی نیست. احترام به قانون خصوصیتی فرهنگی است که نمی توان آن را به

اقتصادی می‌توانند اقتصاد را تحت تأثیر قرار دهند و نظام سیاسی را تضعیف کنند، در اصلاح رفتار بلندمدت نظام اجتماعی-سیاسی ناموفق‌اند یا بدتر از آن، ممکن است بی‌ثباتی نظام را بالا ببرند. همچنین، می‌توان گفت مقاومت مدنی نیز که معمولاً گروه‌های ایرانی مخالف آن را تبلیغ می‌کنند، تأثیر نامساعدی بر نظام داشته است. به شکلی دقیق‌تر، اقتصاد ایران را تضعیف کرده، قدرت سیاسی دولت را کاهش داده و در نتیجه، بی‌ثباتی بیشتری را در رفتار بلندمدت نظام ایجاد کرده است. در واقع، مقاومت مدنی با تشویق افراد به سرپیچی از قانون، فرهنگ استبدادی ایران را تقویت می‌کند. این استبداد حتی پس از برکنار شدن دولت نیز باقی می‌ماند و در بلندمدت به فعالیت‌های اجتماعی-اقتصادی آسیب می‌رساند.

از شبیه‌سازی‌های مدل کاتوزیان می‌توان به دیدگاه‌هایی درباره‌ی انواع سیاست‌هایی رسید که ممکن است برای بهبود پویایی‌های نظام اجتماعی-سیاسی-اقتصادی ایران مناسب باشند. مهم‌ترین یافته‌ی نیاز ایران به سرمایه‌گذاری در زمینه‌ی هنجارهای اجتماعی است که باعث افزایش احترام شهروندان به قانون خواهد شد. فرض بر این بود که می‌توان این فکر را با سرمایه‌گذاری‌های بیشتر در حوزه‌ی آموزش دوره‌ی ابتدایی به اجرا درآورد.

این مقاله با بهره‌جستن از نظریه‌ی کاتوزیان درباره‌ی اقتصاد سیاسی ایران تلاش کرده است به درک بهتری از مسئله‌ی عقب‌ماندگی ایران، که دارای محیط اجتماعی-سیاسی ناپایداری است، دست یابد. بنابراین، دامنه‌ی این مدل به نظریه‌ی دولت و جامعه‌ی استبدادی کاتوزیان محدود شده بود. توانایی‌های تحلیلی مدل به گستردگی بررسی و در این مقاله گزارش شده‌اند. یکی از مهم‌ترین موارد این است که اگر مدل به تفصیل و با جزئیات برای جامعه‌ی مورد نظر تغییر و تطبیق داده شود، می‌توان از آن برای بررسی تأثیرات عوامل اجتماعی-سیاسی-اقتصادی مانند وفور منابع، تحریم‌های اقتصادی، مقاومت مدنی، تغییرات فرهنگی و غیره بر نظام، به منزله‌ی نظامی کلی، استفاده کرد.

از آنجا که ساختار مدل ارائه شده در این مقاله تفسیری از نظریه‌ی دولت و جامعه‌ی استبدادی کاتوزیان است، نتایج هرگونه آزمایش سیاسی یا "اما و اگری" را تنها می‌توان در "دنیای کاتوزیان" قابل اتکا دانست. بنابراین، تا زمانی که با استفاده از همه‌ی منابع نظری و تجربی موجود، ارزیابی دقیق ساختاری از این مدل صورت نگیرد، باید از نسبت دادن آن نتایج به ایران پرهیز کرد. به عبارت دیگر، قبل از آنکه بتوان نتایج سیاسی کلی‌تری از مدل کاتوزیان استخراج کرد، باید جزئیات ساختاری لازم آن را به نحوی-چه با عناصر نظریه‌ی کاتوزیان و چه با عناصر دیگر-تکمیل کرد که بتواند هر

موضوعی را در خود جای دهد. مهم‌ترین بخشی که باید به نسخه جدید مدل کاتوزیان اضافه شود، به احتمال زیاد نابرابری اجتماعی و اقتصادی است که گمان می‌رود به شکل جدی بی‌ثباتی اجتماعی-سیاسی ایران را تحت تأثیر قرار دهد.

در نهایت، نتایج عرضه‌شده در این مقاله، حتی اگر فقط در "دنیای کاتوزیان" صدق کنند، بر این اساس بنا نهاده شده‌اند که این مدل به شکل دقیق و کامل، منحصر به فرد بودن و پرمایگی کار کاتوزیان را به نمایش می‌گذارد. از آنجا که این مدل با مطالعه انبوه آثار کاتوزیان، شناسایی مهم‌ترین عوامل و تبدیل آنها به معادلات ریاضی تهیه شده است، احتمال بروز خطا در این فرایند وجود دارد. در واقع، ممکن است این فرایند تا حدی خطا داشته باشد که مدل نتواند بخش‌های برجسته نظریه کاتوزیان یا "دنیای کاتوزیان" را با دقت نشان دهد. با اینکه تلاش بر به حداقل رساندن چنین اشتباهاتی در خصوص دیدگاه‌های کاتوزیان بوده است، اعتبار مدل فقط با گذر زمان، بررسی ساختار مدل و انجام آزمایش‌های شبیه‌سازی بیشتر به دست آشنایان با نظریه دولت و جامعه استبدادی به دست می‌آید.^{۴۳}

and Political Instability in Developing Countries," *System Dynamics Review*, 2 (1986), 20-35. این رویداد می‌تواند چرخ‌های از ناپایداری سیاسی اجاد کند که در کشورهای در حال توسعه بسیار رایج است. با تحقیقات بیشتر باید بررسی کرد که آیا استفاده از این ساختار می‌تواند نتایج این مقاله را زیر سؤال ببرد یا خیر.

^{۴۳} با آنکه این سناریو در نگاه اول مانند شاه‌کلید حل همه مشکلات است، باید با احتیاط با آن روبه‌رو شد. تحقیقات سعید نشان می‌دهد که نرخ رشد اقتصادی بالا دولت را مجهز به منابعی مالی می‌کند که بیشتر در حوزه دفاع ملی سرمایه‌گذاری خواهد شد و این امر مانعی بر سر رشد اقتصادی آینده خواهد بود. بنگرید به K. Saeed, "The Dynamics of Economic Growth

شاخص‌های مدل و دامنه تغییرات در تحلیل حساسیت

شاخص	حداقل	پایه	حداکثر	واحد	توضیحات
زمان تأخیر تشکیل سرمایه	۳	۵	۲۰	سال	زمان تأخیر برای تکمیل و آماده‌سازی سرمایه در حال ساخت
عمر سرمایه	۱۵	۲۲	۳۰	سال	میانگین عمر مفید سرمایه واقعی قبل از آنکه به دور انداخته شود. این شاخص در مدل رشد اقتصادی مشایخی ۲۵ سال در نظر گرفته شده است.
نسبت سرمایه به تولید	۲,۵	۳,۰	۳,۵	سال	نسبت سرمایه‌گذاری به رشد که برابر است با ۱ تقسیم بر محصول نهایی سرمایه. هرچه نسبت سرمایه به تولید بالاتر باشد، بهره‌وری سرمایه پایین‌تر خواهد بود. می‌توان نسبت سرمایه به تولید را به مثابه روشی برای اندازه‌گیری ناکارآمدی مصرف سرمایه دانست. در بیشتر کشورها، نسبت سرمایه به تولید در محدوده عدد ۳ است.
هزینه آشوب	۵۰	۱۰۰	۲۰۰	سال/\$	هزینه به ازای هر واحد آشوب
خشم اولیه	-۰,۲	۰,۱	۰,۲	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت خشم عمومی
آشوب اولیه	۰,۳	۰,۵	۱,۰	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت آشوب
فساد اولیه	۰,۴	۰,۵	۰,۶	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت فساد
قدرت اولیه	۰,۲	۰,۵	۰,۸	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت قدرت سیاسی
خزانه اولیه	۵۰۰	۱,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت خزانه دولت
احترام به قانون اولیه	۰,۰۱	۰,۰۵	۰,۱۰	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت احترام به قانون
سرمایه در حال ساخت اولیه جامعه	۵۰۰	۲,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت سرمایه در حال ساخت جامعه
پس‌اندازهای اولیه جامعه	۵۰۰	۲,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت پس‌اندازهای جامعه
سرمایه اولیه جامعه	۵۰۰	۵,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت سرمایه جامعه
سرمایه در حال ساخت دولت	۵۰۰	۱,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت سرمایه در حال ساخت دولت
سرمایه اولیه دولت	۵۰۰	۱,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	\$	ارزش اولیه انباشت سرمایه دولت
خدمات اولیه	-۰,۲	۰,۱	۰,۲	بدون واحد	ارزش اولیه انباشت خدمات
بخش سرمایه‌گذاری شده	۰,۱	۰,۳	۰,۴	سال/۱	نشان‌دهنده کسری از انباشت پس‌اندازهایی است که هر سال سرمایه‌گذاری می‌شوند

شاخص	حداقل	پایه	حداکثر	واحد	توضیحات
بیشترین بخش قابل مصادره	۰.۱	۰.۳	۰.۴	بدون واحد	بیشترین بخش از سرمایه که دولت می‌تواند هر سال مصادره کند. این سطح از مصادره فقط زمانی قابل دستیابی است که دولت در بالاترین سطح بالقوه سیاسی و اقتصادی و همچنین بیشترین سطح فساد خود قرار داشته باشد
زمان لازم برای آگاهی	۳	۵	۱۰	سال	مدت زمان لازم برای آنکه جامعه متوجه پدیده‌ای مانند فساد شود
تأخیر در قانون‌گذاری	۱	۲	۵	سال	تأخیر برای تصمیم‌گیری در سطح دولتی
زمان پوشش خزانه	۱۰	۱۵	۳۰	سال	مدت زمان تعیین شده که در آن، دولت باید بتواند با مقدار هزینه‌ها و منابع موجود خود سر کند
حافظه جمعی	۳	۵	۷	سال	میانگین زمانی که افراد برای مقایسه سطح فعلی رفاه خود استفاده می‌کنند
زمان برای تغییر آشوب	۳	۵	۱۰	سال	مدت زمان لازم برای ترویج یا سرکوب آشوب
زمان برای تغییر قدرت	۳	۱۰	۱۲	سال	مدت زمان لازم برای آنکه قدرت استبدادی قدرت سیاسی خود را مستحکم کند یا آن را طی دوره گذاری بدون خشونت از دست بدهد
زمان برای تغییر احترام به قانون	۲۰	۳۰	۴۰	سال	مدت زمان لازم برای تغییر فرهنگ استبدادی
زمان برای تغییر خدمات	۳	۵	۱۰	سال	میانگین زمان لازم برای روان‌سازی خدمات عمومی
زمان برای فساد	۳	۵	۱۰	سال	مدت زمان لازم برای رشد یا کاهش فساد
زمان برای فراموشی	۲۰	۳۰	۴۰	سال	مدت زمان لازم برای آنکه یک جامعه خشم یا خوشحالی خود را فراموش کند
زمان برای مساعد شدن شرایط شورش	۱۰	۱۵	۲۰	سال	مدت زمان لازم برای آنکه خشم عمومی فعالانه سازمان‌دهی شود و به انقلاب یا شورش موفق بینجامد



کتاب ایران‌نامه

زیر نظر

همایون کاتوزیان

دانشگاه آکسفورد

محمد توکلی طرقي

دانشگاه تورنتو

کتاب ایران‌نامه فرّوست علوم انسانی و اجتماعی است. در این سلسله انتشارات، کتاب‌هایی منتشر می‌شوند که سیر تاریخی این علوم و اندیشه اجتماعی در گستره ایران‌شناسی را نشان دهند.

۱ حکمت تمدنی: گزیده آثار استاد احسان یارشاطر

به کوشش و با پیشگفتار محمد توکلی طرقي

۲ آموزه‌های اقتصادی: گزیده آثار جهانگیر آموزگار

به کوشش محمد توکلی طرقي و با همکاری حسنعلی مهران

۳ طنز و طنزینه هدایت

همایون کاتوزیان

۴ آئین دانشجویان: نخستین نشریه دانشجویی دانشگاه تهران

به مدیریت رحیم متقی ایروانی و عباس اردوبادی

به کوشش و با پیشگفتار محمد توکلی طرقي

۵ تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ

محمد توکلی طرقي

۶ شگرف‌نامه ولایت: سفرنامه میرزا اعتصام‌الدین باجپوری

به ولایت انگلیس، ۱۷۶۶-۱۷۶۸

به کوشش محمد توکلی طرقي و با همکاری وحید طلوعی

خودشرفی گرایی و بی‌جاسازی: استفاده و سوء استفاده از گفتمان "آریایی‌گرایی" در ایران^۱

رضا ضیاء ابراهیمی^۲
استادیار دپارتمان تاریخ کینگزکالج لندن

نسل در نسل ... از نژاد آریایی^۳

مقدمه و روش‌شناسی

سیدحسن تقی‌زاده (۱۲۵۷-۱۳۴۸ش/۱۸۷۸-۱۹۷۰م) بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین روشنفکران معاصر ایران است. او غالباً نسبت به گفتمان‌های سیاسی مطرح ایران نگاه انتقادی داشت. در اواخر دهه ۱۹۴۰، از اینکه حکومت ایران به خارجیان حق شهروندی اعطا می‌کرد که چند سالی بیشتر از اقامتشان در ایران نمی‌گذشت ابراز تأسف می‌کرد و در همان حال از ایرانی شناختن واژگانی عربی سرباز می‌زد که بیش از هزار سال در ایران

رضا ضیاء ابراهیمی استادیار تاریخ کینگزکالج لندن است. حوزه پژوهشی ایشان شامل تاریخ افکار دوران قاجار و پهلوی با تأکید بر گفتمان ناسیونالیستی و نژادی است. کتاب *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation* را در دست انتشار دارد و اکنون مشغول تحقیق دربارهٔ وجوه مشترک بین اسلام‌ستیزی و یهودستیزی در تاریخ افکار اروپای قرن نوزدهم و بیستم است.

Reza Zia-Ebrahimi <reza.zia-ebrahimi@kcl.ac.uk>

تاریخ ایران باستان ابراز کنم. آبندی از ترانهٔ پاپ "آریایی‌نژاد" که شکلا و شهیار در ۲۰۰۹ خوانده‌اند. در کلیپ تصویری این آهنگ گفته می‌شود که شعر این ترانه از فردوسی، شاعر حماسه‌سرای بزرگ قرن دهم میلادی/ چهارم هجری ایران، است. نیازی به گفتن نیست که فردوسی هرگز به "نژاد آریایی" اشاره‌ای نکرده و این ادعا از اساس مهمل و غلط است. سرودهٔ مذکور از دو شعر مصطفی سرخوش با نام‌های "پیک مهر" و "خانهٔ مهر" گرفته شده است. بنگرید به مصطفی سرخوش، زبان اشک (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۳).

این مقاله ترجمهٔ علی‌محمد طرفداری، عضو هیئت علمی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، است از Reza Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran," *Iranian Studies*, 44: 4 (2011), 445-472.

در این‌جا ما می‌لیم قدردانی خود را از همایون کاتوزیان به سبب راهنمایی‌ها و حمایت‌های بسیار ارزنده‌اش، از نیکی کدی و استفان آرویدسون برای نظرات ارزشمندشان دربارهٔ نسخهٔ پیش‌نویس این مقاله و از تورج دریایی برای راهنمایی‌های مفیدش در خصوص

جاری و ساری بودند.^۴ او با اشاره به روند هم‌زمان ورود انبوه واژگان بیگانه از فرانسوی و دیگر زبان‌های اروپایی به فارسی، این تناقض آشکار را فاجعه‌ای حاصل آریایی دانستن بعضی کلمات و سامی و آلتایی دانستن برخی لغات دیگر خواند.^۵

محمدرضا شاه پهلوی—که خود را آریامهر، عنوانی بدون پیشینه در تاریخ ایران، می‌خواند—در سال ۱۹۷۳ اعلام کرد: “بلی، ما شرقی، اما قبل از آن آریایی هستیم. این خاورمیانه یعنی چی؟ کسی دیگر نمی‌تواند ما را در آن جا بیابد. اما در آسیا این‌گونه نیست. ما یک قدرت آریایی آسیایی هستیم، قدرتی که باورها و فلسفه آن با قدرت‌های اروپایی و مقدم بر همه، با فرانسوی‌ها نزدیک است.”^۶ او همچنین در دیداری خصوصی با سر آنتونی پارسونز (Sir Anthony Parsons, 1922-1996)، سفیر وقت بریتانیا در تهران، به او گفت که ایرانی‌ها قومی آریایی و در حقیقت از اعضای خانواده اروپاییان محسوب می‌شوند و این فقط تصادفی جغرافیایی بوده که باعث شده ایران به جای قرار گرفتن در میان ملل اروپایی هم‌خانواده خود، در خاورمیانه واقع شود.^۷

در ایران همچنان مسئله پیوند به اصطلاح نژادی ایرانیان با هم‌خانواده‌های آریایی اروپایی‌شان در گفت‌وگوهای توده مردم و گفتارهای هویتی فرهنگی، سیاسی و تاریخی به چشم می‌خورد. در اثبات این مطلب عمدتاً به نقش برجسته‌های باستانی و شباهت‌های زبانی استناد می‌شود و ظاهراً این ادعا بر دعوی نژادی ملی‌گرایان معاصر ناظر به تداوم سنت‌هایی باستانی تکیه دارد که قدمت آن به دوران هخامنشیان، و حتی به نویسندگان متون اوستایی ماقبل آنها بازمی‌گردد. هدف نوشته حاضر به چالش کشیدن فرضیات نژادی و جلودان‌گرایانه گفتمان آریایی‌گرایی در ایران است. برای تحقق این امر، بحث از دو منظر دنبال خواهد: نخست، مستندات ورود گفتمان آریایی‌گرایی از اروپا در دوران جدید بر اساس منابع اروپایی آن و ظهور اولیه این اندیشه در مکتوبات ایران عرضه می‌شوند و سپس، درباره این موضوع بحث می‌شود که گفتمان مذکور مشخصاً در خدمت راهبردهای مرتبط با سیاست‌های هویتی در ایران قرار دارد. من این راهبردها را “خودشرقی‌گرایی” و “بی‌جاسازی” نامیده‌ام که در ایران به شکل گفتمانی یا استدلالی مطرح شده‌اند. در واقع، ملی‌گرایی به صورتی استدلالی، از طریق مطرح کردن ایرانیان

Too Frequent: Historical Continuity in Modern Iranian Thought,” *Asian and African Studies*, 12 (1978), 211.

^۷ برگرفته از گفت‌وگوی خصوصی همایون کاتوزیان و آنتونی پارسونز در ۱۹۸۷ که همایون کاتوزیان آن را در ۱۸ اوت ۲۰۰۹ برآیم نقل کرد.

^۴ سیدحسین تقی‌زاده، خطابه آقای سیدحسین تقی‌زاده در موضوع اخذ تمدن خارجی و آزادی وطن، ملت و تساهل (تهران: باشگاه مهرگان، ۱۳۳۹)، ۳۶.

^۵ تقی‌زاده، خطابه، ۳۷.
^۶ In Kayhan International (19 September 1973); quoted in Mangol Bayat-Philipp, “A Phoenix

در مقام ملتی ذاتاً پیشرو و دارای مرتبه‌ای مقدر و والا در میان سایر ملل، آسیب‌های ناشی از مواجهه ایران با اروپا و جریان تجدد را مهار کرد و به معنای دقیق کلمه راهی میان‌بر به سوی تجددخواهی فراهم آورد. از سوی دیگر، جنبش تجددخواهی برنامه‌ای عملی برای اصلاحات و نوگرایی ایجاد کرد و بدین لحاظ، این جنبش بیش از آن که صرفاً جریان استدلالی باشد، نهضتی با برنامه محسوب می‌شود. این پژوهش همچنین تأثیر ایدئولوژی‌هایی را در زمینه آریایی‌گرایی هویت ایرانی بررسی خواهد کرد که امروزه از آنها به ایدئولوژی‌های "فاشیستی" یاد می‌کنیم.

جای تعجب است که گفتمان آریایی‌گرایی، به‌رغم جایگاه برجسته آن در مباحث هویتی جدید یا افکار و اندیشه‌های سیاسی و تاریخی در ایران، تا حال به صورتی جدی و دقیق بررسی نشده است. چنین تحقیقاتی با توجه به دوام این گفتمان و فقدان هر نوع ارزیابی انتقادی، چه درباره ادله علمی آن و چه حتی در خصوص میراث تاریخی شرم‌آور این گفتمان، ضرورت خاصی دارند. به ویژه آنکه بعد از کشف اردوگاه‌های مرگ آلمان نازی، اعتبار گفتمان آریایی‌گرایی در غرب از میان رفت و به کار بردن اصطلاح "نژاد آریایی" جز در چند نشریه بی‌اعتبار و فاقد استحکام علمی که بعضی تمایلات نژادپرستانه و نازیستی دارند منسوخ شده است.^۸ با این حال، ایرانیان همچنان با بی‌اعتنایی از نژاد آریایی صحبت می‌کنند و مدعی انتساب به این خانواده نژادی‌اند، خانواده‌های نژادی که اروپاییان را نیز در بر می‌گیرد. این موضوع به نحو بارزی حتی در نوشته‌های علمی و دانشگاهی هم دیده می‌شود.^۹ برخوردهای تقی‌زاده و محمدرضا شاه نشان می‌دهند ریشه‌های آنچه لئون پولیاکوف (Leon Poliakov, 1910-1997) اسطوره آریایی خوانده تا چه اندازه در گفتمان ملی‌گرایی ایران عمیق و بسترهایی که این گفتمان در آنها مطرح شده تا چه حد متنوع است.

در نوشته حاضر، دو اصطلاح "آریایی" و "هندواروپایی" عمدتاً به صورت مترادف هم به کار رفته‌اند. اصطلاحات هندواروپایی، آریایی و در بعضی منابع کهن‌تر "یافتی"، بر اساس حکایات کتاب مقدس که نسب اروپاییان را به یافت از فرزندان نوح می‌رساند،

مقاله است. برای کسب اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به

Gérard Fussman, "Entre Fantasmies, Science et Politique: L'entrée des Aryas en Inde' Annales. Histoire," *Sciences Sociales*, 58:4 (2003); Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley: University of California Press, 1997)

^۸ لینکلن شرح مختصری از این مباحث به دست داده است. بنگرید به

Bruce Lincoln, "Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s," *History of Religions*, 37:3 (1998), 188, footnote 4.

^۹ وضع مشابهی هم در میان حلقه ناسیونالیست‌های هندو مشاهده می‌شود که خارج از حیطه بررسی این

با اینکه گاه کاربردهایی مستقل داشته‌اند، اما عموماً به معنای یکسانی اشاره دارند. در ابتدا، اصطلاح آریایی، که مردمانی برآمده از گروه‌های انسانی تلقی می‌شدند، نسبت به اصطلاح هندواروپایی، که بیشتر معرف رابطه گروه‌های انسانی با یک قلمرو جغرافیایی مشخص بود، دست بالا را داشت و به منزله حاصل کار دانشمندان به حساب می‌آمد.^{۱۰} اما واقعیت این است که اصطلاح آریایی هم بیشتر بار سیاسی داشته و هم به بی‌اعتبارترین اصطلاح علمی تبدیل شده است، در حالی که اصطلاح هندواروپایی همچنان در مطالعات زبان‌شناسی به کار می‌رود. این تمایزات معنایی مهم است، همچنان که مقاله حاضر تمایز کامل میان واژه «آریا» (ariya) — که اهالی باستانی فلات ایران خود را بدان نام می‌خواندند — واژه «آریان» (Aryan) — به منزله نوعی دسته‌بندی نژادی قرن نوزدهمی — را مورد توجه قرار می‌دهد. از عدم تمایز معنایی میان این دو باید اجتناب شود: چنان که خواهیم دید، این دو واژه به لحاظ مفهومی هر کدام دنیای جداگانه‌ای اند. اما به همین صورت هم در فارسی می‌توان با اطمینان مدعی شد که اصطلاح جدید آریایی از اساس، پیش از آنکه صورت امروزی شده کلمه آریای عهد باستان باشد، شکل فارسی‌شده واژه آریان وارداتی از اروپای قرن نوزدهم است.

پیدایش اصطلاح آریان

اسطوره آریان^{۱۱} نوع بشر را به نژادهای متفاوتی تقسیم کرده و اکثر اروپاییان و همچنین ایرانیان و هندیان را در زمره خانواده نژاد آریایی به حساب آورده است.^{۱۲} این اسطوره برای مدتی طولانی، از حدود اوایل قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم، در اندیشه اروپاییان مطرح بود و چارچوب مفهومی و تعاریف آن در این دوره به طرز قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت. اسطوره آریان در ابتدا فقط گونه‌ای برساخت زبان‌شناسی تاریخی بود که برای توضیح تشابهات میان زبان‌های اروپایی، ایرانی و هندی به کار می‌رفت. با این همه، ظرف مدت کوتاهی ابعاد انسان‌شناختی و بعدتر ابعادی سیاسی یافت. بعد سیاسی آریایی‌گرایی در گذر زمان با تزریق خیال‌پردازی‌های عاطفی متورم شد و به ترویج این ادعا پرداخت که گویا نژاد آریایی رسالت ویژه‌ای بر عهده داشته و بر سایر نژادهایی که

^{۱۲} ایران و هند به توالی سرزمین اصلی برآمدن آریان‌ها یا محل زندگانی مردمان چندنژاد منحن دانسته شده‌اند. برای مثال، دو گوینو گمان می‌کرد که ملت ایران از نژاد پارسی و تحت نفوذ شدید سامیان و ترکان شکل گرفته است. بنگرید به

Arthur Comte de Gobineau, *Trois Ans en Asie; de 1855 à 1858* (Paris: Leroux, 1923), vol. 2, 20.

^{۱۰} Stefan Arvidsson, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 21.

^{۱۱} در خصوص جنبه‌های اسطوره‌شناختی آریانیسم اجتماعی وجود دارد. بنگرید به Léon Poliakov, *Le Mythe Arien: Essai sur les Sources du Racisme et des Nationalismes* (Brussels: Complexe, 1987); and Arvidsson, *Aryan Idols*.

در آن مقطع جزء نژادهای دیگر یا نژادهای پست‌تر تلقی می‌شدند برتری دارد. این باور از طریق باشکوه نشان دادن انسان سفیدپوست دلیل موجه و آمادهای برای توجیه اقدامات استعماری اروپاییان در آن زمان به شمار می‌رفت. موضوع محوری مقاله حاضر در حقیقت همین وجوه نژادپرستانه و سیاست‌زده اسطوره آریایی‌گرایی و گسترش آن در افکار و اندیشه‌های ایرانیان است، اگرچه بررسی ابعاد واژه‌شناختی این مسئله نیز برای تبیین بیشتر موضوع ضروری است.

خاستگاه اسطوره آریان عموماً با کشف سر ویلیام جونز (Sir William Jones, 1746-) در سال ۱۷۸۶ مرتبط دانسته شده است که طی آن، زبان‌های یونانی، لاتین، سانسکریت و فارسی را دارای ریشه مشترکی معرفی کرد.^{۱۳} اصطلاح آریان (Aryan) را آبراهام ایاسنت آنکتیل دوپرون (Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1731-1806) ابداع کرد. این شرق‌شناس فرانسوی بین سال‌های ۱۷۵۵ تا ۱۷۶۱ در هند اقامت داشت و با زبان‌های فارسی، سانسکریت و دیگر زبان‌های شرقی آشنایی یافت و برای نخستین‌بار ترجمه اوستا، مجموعه نوشته‌های مقدس و اصلی زرتشتیان، را به زبان‌های اروپایی منتشر کرد. او در یک سخنرانی در ۱۷۶۳، برای اولین‌بار اصطلاح آریئن (aryen شکل فرانسوی آریان یا aryan) را در زبان‌های اروپایی مطرح کرد.^{۱۴} آنکتیل دوپرون به صورتی کارآمد اصطلاح آریا (ariya) را، که در اوستا یافته بود، اروپایی کرد و آن را با اصطلاح “آریوی” (arioi)، که هرودت برای مادها به کار برده بود و در آثار لاتینی هم دیده می‌شد، یکی گرفت. کار اولیه او به اوستا و ترجمه آن به زبان فرانسوی محدود بود و هیچ ارتباطی با فرضیه‌های زبان‌شناختی جونز نداشت. هر چند جالب است به این نکته اشاره شود که اصطلاح آریان از اساس از عنوانی گرفته شد که اهالی باستانی فلات ایران خود را بدان نامیدند و این اتفاق تا حدی تصادفی موضوعی است که در ذیل بیشتر بدان می‌پردازیم.

Linguistics, Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science, IV: Current issues in linguistic theory, 13 (Amsterdam 1982), 154-155. ^{۱۴} این سخنرانی در ۱۷۶۸ در مجلد ۳۱ از *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* منتشر شد. بخش‌هایی از آن در مقاله زیگرت آمده است. بنگرید به Hans Siegart, “Zur Geschichte der Begriffe ‘Arier’ und ‘arisch,’” *Wörter und Sachen*, 4 (1941-1942), 86.

^{۱۳}See Poliakov, *Mythe Aryan*; Arvidsson, *Aryan Idols*.

می‌باید بر این نکته تأکید کرد که بسیاری محققان پیش از جونز به شباهت‌های زبان‌های اروپایی و برخی از زبان‌های آسیایی اشاره کرده بودند.

See Konrad Koerner, “Observations on the Sources, Transmission, and Meaning of ‘Indo-European’ and Related Terms in the Development of Linguistics,” in *Papers from the 3rd International Conference on Historical*

تحول اساسی در معنای واژه آریان در سال ۱۸۱۹ و زمانی رخ داد که فردریش اشلیگل، نویسنده جوان و پیشتاز رمانتیک آلمانی، هم‌خانواده بودن کلمه آریای (ariya) ودایی و اوستایی با لغت آلمانی "افتخار" (Ehre) را مطرح کرد^{۱۵} و بر این اساس نتیجه گرفت که این کلمه در مفاهیم افتخار و نجابت مشترک است.^{۱۶} با این کار، اشلیگل معنای اصطلاح آریان (Aryan) را، که ترجمه لغت آریا (ariya) بود، به گروهی نژادی تغییر داد و این مفهوم تازه به سرعت ذهن هم‌عصران او را تسخیر کرد. از این زمان به بعد، واژه آریان با همین معنای خاص در سراسر اروپا رواج یافت. چیزی نگذشت که کریستین لاسن (Christian Lassen, 1800-1876)، هندشناس نروژی-آلمانی، اقوامی را که امروزه با عنوان ژرمنی مشهورند، پیش‌قراولان شاخه‌های اقوام اروپایی قلمداد کرد و بر گستره معنایی اصطلاح آریان افزود.^{۱۷}

بدین سان، معنای واژه آریان (Aryan) مرتباً تغییر می‌کرد و تا اوایل دهه ۱۹۴۰ حتی تا اندازه‌ای با کلمات ژرمنی و غیریهودی مترادف شد.^{۱۸} هیچ اجماعی درباره معنای واقعی این کلمه از همان آغاز وجود نداشت، تا جایی که در سال ۱۹۴۱، هانس زیگرت (Hans Siegert) کنار گذاشتن آن را مطرح کرد.^{۱۹} البته همواره میزانی از سردرگمی در کاربرد جدید نژادی این اصطلاح با گونه‌های ودایی هندی یا اوستایی آن وجود داشت و این امر یکی از اغلاط مصطلح و کمتر مطالعه‌شده-گرچه بسیار جاافتاده-در تاریخ را پدید آورد. به دنبال آثار جونز و اشلیگل، معانی و برداشت‌های متفاوت دیگری نیز مطرح شدند. در سال ۱۸۱۳، توماس یانگ (Thomas Young, 1773-1829) اصطلاح هندواروپایی را وضع کرد و در سال ۱۸۲۳، یولیوس فون کلپروت (Julius von Klaproth, 1783-) شکل آلمانی آن، یعنی اصطلاح هندوژرمنی، را عرضه کرد.^{۲۰} برتری اصطلاح آریان (Aryan) به مختصر بودن آن و این واقعیت وابسته بود که کلمه آریان (Aryan) صورت جدید اصطلاحی بود که برای یک قوم واقعی به کار می‌رفت. افزون بر آن، اصطلاح آریان (Aryan) برای هیجانانگ رمانتیسم جذابیت بیشتری داشت، در حالی که عبارت هندواروپایی نسبتاً سرد و علمی جلوه می‌کرد.

چهره‌های مطرح زبان‌شناسی تاریخی و شرق‌شناسان سده نوزدهم در تکامل آریایی‌گرایی در اروپا نقش داشتند و بی‌تردید مهم‌ترین آنها ماکس فریدریش مولر (Max Friedrich

¹⁹In Siegert, "Zur Geschichte."

²⁰See Siegert, "Zur Geschichte," 75-79.

برای کاربرد متفاوت این اصطلاح بنگرید به Koerner, "Observations."

¹⁵Siegert, "Zur Geschichte," 88-89.

¹⁶Arvidsson, *Aryan Idols*, 21-22.

¹⁷Koerner, "Observations," 170.

¹⁸Siegert, "Zur Geschichte," 73.

Muller, 1823-1900) بود، هرچند باید تأکید کرد آثار او در حوزه زبان‌شناسی بود و بر ضرورت حفظ فاصله خود با تفسیرهایی نژادی از نظریاتش وقوف داشت: ”در نظر من، قوم‌شناسی که از نژاد آریان، خون آریان، چشم‌ها و موهای آریانی سخن می‌گوید، درست به اندازه زبان‌شناسی که از فرهنگ لغات انسان‌های دولیکوسفالیک (Dolichocephalic) یا دستور زبان انسان‌های براکیسفالیک (Brachycephalic) صحبت می‌کند، گناهکار است.“^{۲۱} بسیاری از اندیشمندان فرانسوی—اشاره به افرادی چون ارنست رنان (Ernest Renan, 1823-1892) و آرتور دو گوبینو (Arthur de Gobineau, 1816-1882) کافی است—و همچنین بریتانیایی و حتی امریکایی دیدگاه‌های آریانیستی را پذیرفتند و به گسترش آن کمک کردند، اما تفکر آریانیسم تنها در فضای رمانتیک و ضدروشنگری در حال ظهور روشنفکری آلمان بستر مناسب و استثنایی خود را یافت. علت گرایش آلمان‌ها به آریایی‌گرایی نیز بدان برمی‌گشت که آلمانی‌ها تحت لوای دولتی متحد زندگی نمی‌کردند و از این رو، اسطوره‌های تبارشناسانه و مرتبط با خاستگاه اقوام برای آنها جذابیت بیشتری داشت، هرچند چنین تحلیل‌هایی در بهترین حالت تصویری و فرضی‌اند و داوری در این باب بر عهده متخصصان است.

قدرت اسطوره آریان (Aryan) و مسئله‌ای که ممکن است علت دوام استثنایی آن را در مقابل پیشرفت‌های علمی و استدلالی تا حدی مشخص کند، از ساختار مطالعات تجربی آن نشئت می‌گیرد. اکثر پیشگامان و مبلغان آریایی‌گرایی دیدگاه‌های خود را بر اساس این مطالعات علمی به پیش بردند که مجال اندکی برای بحث باقی می‌گذارند. چنان که جورج راولینسون (George Rawlinson, 1812-1902)، که به تفصیل درباره ایران قلم زده است، در این خصوص چنین می‌نویسد:

می‌دانیم علم قوم‌شناسی—همان‌گونه که ورای تمام تردیدهای منطقی اثبات کرده است—مشترک بودن خاستگاه و منشأ نژادهای اصلی اروپای جدید، یعنی سلت‌ها، ژرمن‌ها، یونانی—ایتالیایی‌ها و اسلاوها و نژاد عمده آسیای غربی، یعنی هندوایرانی، را مسئله‌ای مسلم و قطعی به حساب می‌آورد.^{۲۲}

راولینسون این یافته‌ها را ”نتیجه پیشرفت‌های حاصله در علوم استقرایی جدید و یکی از افتخارات و مایه‌های مباهات“ می‌دانست ”که قرن نوزدهم بدان دست یافته است.“^{۲۳}

York: Scribner, 1881), 176.

²¹Quoted in Koerner, “Observations,” 170-171.

²³Rawlinson, *The Origin of Nations*, 176.

²²George Rawlinson, *The Origin of Nations* (New

به‌رغم طرح اسطورهٔ آریان (Aryan) در لفافهٔ علم، بنیادهای آن آشکارا و ذاتاً تخیلی و رمانتیک بودند. ترکیب این چارچوب‌های ملموس فکری (علم‌گرایی و رمانتیسیم) مستقیماً در خصوص اسطورهٔ آریان (Aryan) و هدایت آن سه پیامد را در برداشت، نخست، وجود خویشاوندی‌های زبانی میان زبان‌های اروپایی بی‌درنگ به قرابت‌های نژادی تفسیر شد و نژاد معنا و مفهومی تخیلی و رمانتیک یافت. در دنیا چیزی مسلم‌تر از این نیست که گروه‌های انسانی فراوانی وجود دارند که به زبان‌های مردمان و اجتماعات دیگر صحبت می‌کنند. نمونه‌های مشخصی را می‌توان از میان مردمان سرزمین‌های مستعمراتی پیشین در افریقای امروز مثال زد که زبان استعمارگران را پذیرفتند و تاریخ مملو از نمونه‌های مشابه اینچنینی است. گسترش زبان بانتو (Bantu) در نتیجهٔ مهاجرت هزارسالهٔ اقوام بانتوزبان موجب گستردن زبان‌های بانتو در افریقا و حتی در میان مردمانی شد که میراث زبانی کاملاً متفاوتی داشتند. به همین ترتیب، زبان چینی قوم هان طی روند طولانی توسعهٔ فرهنگی در میان اقوام غیرهان رواج یافت. به همین سبب، درهم‌آمیزی زبان و نژاد نزد بسیاری از محققان گناه نخستین و اصلی اسطورهٔ آریان (Aryan) به شمار می‌رود.²⁴

ثانیاً، اسطورهٔ آریان عمدتاً تقلایی تبارشناسانه بوده است. دغدغهٔ ذهنی متفکران آریانیسم در خصوص خاستگاه مشترک اقوام آریایی در تلاش‌های مستمر آنها برای یافتن زادگاه اصلی آریان‌ها به‌خوبی نمایان است. آنها گمان می‌کردند که یک قبیلهٔ آریایی یا هندواروپایی اصلی و اولیه وجود داشته که تمام آریایی‌های بعدی از آن منشعب شده‌اند. یافتن زادگاه اصلی یا خاستگاه زبانی اولیهٔ (Urheimat) آریان‌های نخستین و توصیف خصوصیات فرهنگی و “نژادی” آریان‌های اصیل یا ابداع زبان گمشدهٔ آنان به یکی از دل‌مشغولی‌های عمدهٔ متفکران آریانیسم بدل شد. آنها با استفاده از وقایع داستانی و نامعتبر و سرنخ‌هایی که به صورتی سطحی به یکدیگر متصل شده بودند، فرضیات متهورانه‌ای را—اگر نگوئیم به کلی خیالی و موهوم—در خصوص زادگاه اصلی آریایی‌های اولیه مطرح کردند. برای نمونه، گوتلیب ویلهلم لایتنر (Gottlieb Wilhelm Leitner، 1840-1899)، که زبان‌شناس و قوم‌شناس آماتوری بود، هنگام بازدید از منطقهٔ لدخ (Ladakh) در ایالت جامو و کشمیر هندوستان تحت تأثیر خصوصیات ظاهری و چشمان روشن مردم بومی آنجا قرار گرفت و به این نتیجه رسید که خاستگاه نژاد آریان را کشف کرده است.²⁵ به دنبال آن، شمار بسیاری از زنان اروپایی، اکثراً از آلمان، برای نسلگیری

²⁵Kai Friese, “The Aryan Handshake,” *Transition*, ²⁴Poliakov, *Mythe Aryen*, 217. 83 (2000), 8.

از این آریاییان خالص بومی به این منطقه سفر کردند. این ماجرا و دیگر ماجراهای مشابه آن آشکار می‌کند که تحقیقات علمی متفکران آریانیسم در گسترش مبانی نظری این فرضیات تا چه اندازه بر واقعیات ضعیف و سطحی تکیه داشته و چگونه غالب پیشستانان آریانیسم از تجربه‌گرایی صرف تبعیت می‌کردند.

زمانی هم هندوستان و در تعبیری کلی‌تر آسیا، قفقاز، کناره‌های دانوب یا شبه‌جزیره اسکاندیناوی از سوی برخی از این متفکران خاستگاه آریان‌ها قلمداد شدند. ایران نیز به سهم خود در نظریات آریانیست‌هایی چون آنکتیل دوپرون، جونز و هردر (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) خاستگاه جغرافیایی نژاد آریان (Aryan) و گاه حتی زیستگاه اصلی هندواروپاییان مطرح شد.²⁶ اما این واقعیت که هرگز هیچ سند، ویرانه، آلات و ادوات، کتیبه، قطعه‌ای از آثار هنری یا دست‌ساخته‌های دیگر از این به اصطلاح آریان‌های اولیه یافت نشده است نیز جز تا حدی در این اواخر، از استمرار این جست‌وجوی‌های توقف‌ناپذیر نکاست. به علاوه، هیچ اثر یا نشانی چه از این قبایل اولیه و چه از مهاجرت آنها در ادبیات حماسی یا روایات شفاهی اروپاییان وجود ندارد.²⁷ تقلاها و جست‌وجوهای تبارشناسانه مذکور به حدی قوی بودند که حتی وجود نظرات و آرای به‌کلی متفاوت درباره مسئله خاستگاه آریان‌ها نیز نتوانست این علما و دانشمندان را به این نتیجه برساند که تناقضات و ضعف‌های تجربی فاحشی در فرضیات آریانیست‌ها وجود دارد.

ثالثاً، خودبزرگ‌بینی سنگر گرفته در آریانیسم رمانتیک و تخیلی و همچنین استفاده متفکران آن از عینک نژادپرستی به مثابه وسیله‌ای برای توضیح تاریخ طبیعتاً باعث پدید آمدن دغدغه خلوص نژادی در میان آریانیست‌ها شد. آمیزش نژادها نوعی انحراف و نابهنجاری به حساب آمد. کسانی چون کنت دو گوینو به نژاد به مثابه "موتور تاریخ" نگاه می‌کردند و پیوند ازدواج میان نژادها را موجب زوال نژادهای برتر می‌دانستند.²⁸ انسان‌شناسان نژادگرا با اندازه‌گیری جمجمه‌ها گروه‌های انسانی را براساس خصوصیات فیزیکی به نژادهای مختلف تقسیم‌بندی کرده و خصایص روان‌شناسانه دائمی را هم به آنها منضم و همچنین، نمونه‌های دارای اختلاط نژادی را شناسایی می‌کردند. بدین سان، یک نژاد (آریان) می‌توانست پراحساس، مبتکر و خلاق و نژاد دیگر (عمدتاً سایر گروه‌های نژادی) منحط، بی‌حال، تنبل و مطیع باشد. خودآگاهی مفرط نژادی تضاد

²⁸See Arthur Comte de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (Paris : Firmin-Didot, 1853) ; Poliakov, *Mythe Aryan*, 245-288.

²⁶Arvidsson, *Aryan Idols*, 52.

²⁷Arvidsson, *Aryan Idols*, 295.

میان آریایی‌ها و سامی‌ها را تا سطح پایه‌گذاری بنیادهای تاریخ بشر پیش کشاند و بدین ترتیب، یهودستیزی جاری و ساری در آن روزها را به زبان علم درآورد. در نهایت، ایدئولوژی نازیسم موجب خروش اسطوره‌آریان شد و دغدغه خلوص نژادی به چنان شور و حرارتی رسید که مسیر پیش رو برای مرحله بعد، یعنی نسل‌کشی، هموار شد.

در جهان معاصر غرب، آریانیسم به صورتی اساسی یا در درون صفحات کتاب‌های تاریخ جای گرفته یا با ایدئولوژی نازیسم پیوند یافته است. انسان‌شناسی نژادمحور نیز علمی ساختگی و بی‌اعتبار شناخته می‌شود که جای خود را به انسان‌شناسی اجتماعی، علم تکامل ژنتیکی یا تاریخ زیست‌شناسی داده است، به گونه‌ای که دیگر در هیچ کجای دنیا نه کسی آن را به سبک و سیاق سده نوزدهم و اوایل سده بیستم فرا می‌گیرد و نه کسی آن را تدریس می‌کند. مفهوم "نژاد" انسان، اگرچه همچنان در گفتمان‌های سیاسی و به‌ویژه در ایالات متحد آمریکا به کار می‌رود، اما در مجموع موضوعی کنار گذاشته شده است. تنوعات ژنتیکی یا خصوصیات ظاهری برای مطالعه تفاوت‌های وراثتی و ریخت‌شناسی میان گروه‌های انسانی یا افراد استفاده می‌شوند و استفاده ابزاری از آنها برای نشان دادن الگوهای رفتاری پایدار یا اثبات برتری یک گروه نژادی خاص بر سایرین منتفی شده است. از این گذشته، تطورات زیستی مورد اشاره چنان تدریجی‌اند که باعث می‌شوند هرگونه تلاش برای ایجاد تمایزات زیستی میان جمعیت‌های انسانی صورتی هم خودسرانه و مستبدانه و هم شخصی و ذهنی به خود بگیرد.^{۲۹} انجمن‌های انسان‌شناسی مطرح استفاده از اصطلاح نژاد را نهی می‌کنند^{۳۰} و مجامع علمی امروزی در این اصل اتفاق نظر پیدا کرده‌اند که نژاد برساختی اجتماعی است.^{۳۱}

با این همه، از نظر زبان‌شناسی، دیدگاه وجود خانواده زبان‌های هندواروپایی وسیعاً پابرجا مانده است، هرچند طرح هر چیزی فراتر از آن به شدت بحث‌برانگیز است. درباره وجود خانواده زبان‌های هندواروپایی از این حیث اتفاق نظر وجود دارد که همگی این زبان‌ها ریشه در یک زبان مشترک ماقبل تاریخ دارند یا از مجموعه‌ای از گویش‌ها نشئت گرفته‌اند که گروهی از مردم بدان صحبت می‌کردند و اخلاف این گروه طی مهاجرت و به سبب برخورداری از برتری نظامی بر بیشتر مردمان اروپا و آسیای غربی و جنوبی غلبه یافته

^{۲۹}American Anthropological Association Statement on 'Race' (17 May 1998), at <http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm/>

^{۳۱} آثار مایکل بنتون از این حیث اهمیت بسیار دارند. بنگرید به Michael Banton, *the Idea of Race* (London: Tavistock Publications, 1977); Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

^{۳۰}See "American Anthropological Association Statement on 'Race.'"

و بدین طریق، ویژگی‌های زبانی خود را در میان آنها اشاعه دادند. زبان‌شناسان امروزی اعتقادی به ارتباط میان زبان با نژاد یا برتری فرهنگی ندارند. همچنین، دیدگاه‌های اقلیت، که اختراع فرهنگی زبان‌ها یا همگرایی تصادفی یا وام‌گیری خوانده می‌شوند، نیز به سرعت در حال افزایش‌اند و باورهای درازمدت در خصوص وجود یک منشأ مشترک برای زبان‌های هندواروپایی و صحت‌کنندگان خاص آنها را به چالش می‌کشند، هرچند این نظریه‌ها بسیار بحث‌برانگیزند. برای نمونه، مریت رولن (Merritt Ruhlen, b. 1944) زبان‌شناس مفهوم متمایز بودن زبان‌های هندواروپایی را نیز مردود می‌داند و معتقد است حتی تصور اینکه زبان‌های هندواروپایی با هیچ خانواده زبانی ارتباطی ندارند، چیزی فراتر از اسطوره زبانی نیست.^{۳۲} به همین ترتیب، دیگر زبان‌شناسان هم بر این باورند که درباره تفاوت‌های میان زبان‌های هندواروپایی از یک سو و تفاوت‌های میان زبان‌های سامی و ترکی از سوی دیگر اغراق شده است. جوزف گرینبرگ (Joseph Greenberg, 1915-2001)، از زبان‌شناسان برجسته و مناقشه‌برانگیز، اصطلاح “زبان‌های اوراسیایی” را برای خانواده‌ای از زبان‌ها پیشنهاد کرد که تحت لوای آن، همه زبان‌های شمال اوراسیا در یک خانواده زبانی جدید و با جایگاهی بالاتر مجدداً گروه‌بندی می‌شوند و این خانواده جدید علاوه بر در بر گرفتن زبان‌های هندواروپایی، بعضی زبان‌های دیگر مانند ژاپنی را نیز شامل می‌شود.^{۳۳}

هدف نوشتار حاضر به راه انداختن بحثی فنی در زبان‌شناسی یا قوم‌شناسی نیست، بلکه صرفاً برجسته کردن این مطلب است که آریایی‌گرایی ایدئولوژی بی‌اعتبار و مسئله شباهت‌های زبانی میان زبان‌های هندواروپایی موضوعی همچنان محل بحث است، اگرچه باور به وجود منشأ مشترک برای این خانواده زبانی—بی‌هیچ‌گونه دلالت نژادی—هنوز هم دیدگاهی اکثراً پذیرفته است. کای فریزه (Kai Friese) با پیشنهاد اصطلاح خاستگاه زبانی اولیه (Urheimat) شاید بهترین جایگزین را مطرح کرده باشد. او می‌گوید: “رودخانه‌ها نه از یک سرچشمه، بلکه از به هم پیوستن جوی‌های کوچک‌تر پدید می‌آیند.”^{۳۴}

ایران و شیفتگی آریایی‌گرایی

در خلال قرن نوزدهم، گفتمان آریایی‌گرایی سراسر پیکره آثار شرق‌شناسان درباره ایران و هند را فراگرفت. تقابل میان نژادها که ظاهراً به طرز سازش‌ناپذیری با یکدیگر متفاوت

Closest Relatives: The Eurasiatic Language Family (Stanford: Stanford University Press, 2000 and 2002)

³⁴Friese, “Aryan Handshake,” 29.

³²Merritt Ruhlen, *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy* (Stanford: Stanford University Press, 1994), 9.

³³Joseph Greenberg, *Indo-European and its*

بودند، به شیوه‌ای مشترک برای کشف رازهای تاریخ در آثار کسانی چون دو گوینو درآمد. ایران و هند به صورتی گسترده با یورش ایدئولوژی آریانیسم مواجه و غالباً پرحادثه‌ترین صحنه‌های نبرد میان نژادها توصیف شدند. برای نمونه، جورج راولینسون در بخشی از کتاب تأثیرگذار خود با عنوان خاستگاه ملل چنین می‌گوید:

در همان زمان که تمدن‌های آریایی... در حال توسعه بودند... آسیای صغیر... در غربی‌ترین نقطه قاره آسیا... و بخش میانی‌تر این قاره (جلگه بین‌النهرین، فلات بزرگ ایران و شبه‌قاره هند) صحنه مبارزه‌ای نه چندان صلح‌آمیز میان سه گونه دیگر از توسعه و ترقی بشر بودند. دو گونه این توسعه متعلق به آریان‌ها (Aryans) بود، در حالی که گونه سوم، یعنی آشور، ماهیتی به کلی متفاوت داشت.^{۳۵}

مهاجرت‌ها و جنگ‌های شرق باستان تنازعات نژادی نشان داده شدند و مردمان منطقه انسان‌هایی تلقی شدند که دارای آگاهی نژادی بوده و به گونه‌ای خاص در فکر "تسلط نژادی" بر سایرین بودند. این ادعاها همه در حالی مطرح می‌شد که در منابع تاریخی هیچ نژادی با چنین تفکری به چشم نمی‌خورد. این نوع نگاه به تاریخ تداوم یافت و به قرن بیستم رسید، چنان که برای نمونه در آثار مهم سر پرسی سایکس (Sir Percy Sykes, 1867-1945) و مشخصاً در کتاب تاریخ ایران او چنین آمده است:

سامی‌ها در امپراتوری‌های بابل و آشور حضور و نفوذ داشتند تا اینکه مادها و پارس‌های آریایی جایگزین آنها شدند. آنها نیز به نوبه خود برای پنج قرن تحت سلطه نژاد تورانی قرار گرفتند، تا اینکه در قرن سوم میلادی اقوام آریایی مجدداً برتری خود را به دست آوردند.^{۳۶}

از این قبیل نقل‌قول‌ها فراوان می‌توان یافت. اما نکته شایان ذکر در اینجا این است که گفتمان آریایی‌گرایی به تدریج دوران جدیدی از تفکر را در میان روشنفکران ایرانی و هندی مشغول به تحصیل در غرب به وجود آورد. در هند، آریایی‌گرایان اروپایی و همفکران محلی آنها "نمونه آریایی تاریخ هند را به صورت روایتی حماسی از تهاجمات، مهاجرت‌ها و سکنی‌گزینی یک گروه از قبایل آریایی بنا نهادند... که نه تنها بنیان‌گذار پادشاهی‌ها و امپراتوری‌هایی بودند، بلکه فلسفه و ادبیات درخشانی را نیز خلق کردند."^{۳۷}

Identity in an Age of Revolutions, Colonialism and Nationalism," in *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, eds. Vasant Kaiwar and Sucheta Mazumdar (Durham and London: Duke University Press, 2003), 24.

³⁵Rawlinson, *The Origin of Nations*, 86-87.

³⁶Percy M. Sykes, *A History of Persia* (3rd ed.; London: Macmillan, 1951), vol. 1, 501.

³⁷Vasant Kaiwar, "the Aryan Model of History and the Oriental Renaissance: The Politics of

حتی ارتقای آریانیسم از یک مفهوم لغوی به یک گفتمان سیاسی در هند از اروپا سریع‌تر اتفاق افتاد.^{۳۸} هندوهای طبقات بالاتر برای هم‌تراز دانستن خود با اروپاییان، آریان (Aryan) بودن را منحصر به خود می‌دانستند و در همان حال از آریان (Aryan) شناختن هندیان طبقات پایین‌تر سرباز می‌زدند. فرضیات نژادپرستانه آریایی موجب تقویت و تشدید احساسات ضداسلامی در بین هندوان احیاگر شد.

اسطوره آریان الگوی جذابی از تاریخ را برای نظریه‌پردازان ملی‌گرای دیگر قسمت‌های جهان نیز فراهم آورد. در ترکیه، موسی کوهن (Moïse Cohen, 1863-1961)، از یهودیان سالونیک که بعدها نام خود را به مونس تکین آلپ تغییر داد، یکی از این نظریه‌پردازان بود که دست بر قضا، به‌رغم گرایش‌های یهودستیزانه آریانیسم، جذب آن شد. او ترکان را در زمره خانواده بزرگ اقوام هندواروپایی قلمداد کرد. ادعای او، برخلاف هم‌قطاران ملی‌گرایش در ایران و هند، بر هیچ‌گونه داعیه قبلی از سوی آریایی‌گرایان اروپایی تکیه نداشت و کاملاً برگرفته از تخیلات خلاق شخصی خودش بود. او این‌گونه به ستایش و تمجید از ویژگی‌های ظاهری ترکان پرداخت: "رنگ پوست صورتی با موهای طلایی، چشمان آبی، خاکستری و نیلگون، کمر باریک و کشیده و زیبایی چشمگیر."^{۳۹} او پیش‌تر رفت و اضافه کرد که "ترکان آریایی خالص‌اند و خود کلمه آریان اساساً واژه‌ای ترکی است. در واقع کلمه 'آری' در یکی از گویش‌های ترکی (جغتایی) به معنای پاک و خالص است و واژه‌ای است که در زبان ترکی جدید کاربرد بسیاری دارد."^{۴۰} او سپس مدعی شد که ترکان کشاورزی را به اروپا بردند و تمدن‌های سومری، یونانی-لاتین و چینی را بنیاد گذاشتند. به‌طور حتم، افکار تکین آلپ انحرافی برای ماهی گرفتن از آب‌های گل‌آلود آن زمان بود و نشان می‌دهد که خودبزرگ‌بینی آریایی‌گرایان تا چه اندازه می‌توانست حتی از تصورات بنیان اصلی آن نیز توهّم‌آمیزتر باشد.

پیش از پرداختن به آریایی‌گرایی در ایران، تأکید بر این موضوع ضروری است که در سراسر مکتوبات ایران تا قبل از قرن بیستم هیچ اشاره‌ای به نژاد آریایی به صورت امروزی آن وجود ندارد.^{۴۱} البته در عهد باستان و در دوره‌های هخامنشی و ساسانی اشاراتی به

³⁹Tekin Alp, "The Restoration of Turkish History," in *Nationalism in Asia and Africa*, 214.

⁴⁰Alp, "The Restoration of Turkish History," 219.

⁴¹کاتوزیان به نتیجه مشابهی رسیده است. بنگرید به Homa Katouzian, "Problems of Political Development in Iran: Democracy, Dictatorship or Arbitrary Government," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 22:1-2 (1995), 16-17.

³⁸این متن اساسی درباره ناسیونالیسم هندی تصویری خوب ارائه می‌کند. بنگرید به

Surendranath Banerjea, "the Study of Indian History," in *Nationalism in Asia and Africa*, ed. Elie Kedourie (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970), 225-244.

برای اطلاع از بررسی جزئیات این موضوع بنگرید به Trautmann, *Aryans and British India*.

واژه آریا و صورت یونانی و بعداً لاتینی آن، "آریوی" (arioi)، به چشم می‌خورد و در قرن دهم نیز حمزه اصفهانی کلمه آریا را به جای ایران به کار برده است. اما چنان که خواهیم دید، لغت آریا معنا و مفهوم محدودی داشته و هرگز با چیز دیگری، به‌خصوص مفهومی چنان دور همچون نژاد، ترکیب نشده است.^{۴۲} این امر به روشنی جدید بودن این مفهوم از یک سو و منشأ اروپایی آن را از سوی دیگر نشان می‌دهد. در مکتوبات ایرانی دوران جدید، میرزاآقاخان کرمانی از منورالفکران ملی‌گرای افراطی، اولین کسی بود که اصطلاح آریایی را در کتاب‌هایی بدون تاریخ نشر مطرح کرد که احتمالاً همگی در دهه ۱۸۹۰ نوشته شده‌اند.

میرزاآقاخان همچنین نشان داد آگاهی خوبی از نظریات نژادپرستانه رایج در اروپای زمان خود داشته است. او اعتقاد داشت که اگر کسی "یک نفر ایرانی و یونانی و انگلیسی را ببیند و یک حبشی سودانی و زنگی و عرب را بنگرد، به کمال آشکارایی می‌تواند حکم مابین ایشان کند و تمیز تمدن و وحشی‌گری آنان و اینان را به‌خوبی بدهد."^{۴۳} ذکر این نکته جالب است که کرمانی هنگام اشاره به نژاد آریان در آثار نخستین و پیشتاز خود، این کلمه را به صورت آریین نوشته که برگردان لغت آریان انگلیسی یا آریین فرانسه به فارسی است، زیرا که روشنفکران ایرانی در آن زمان هنوز با اصطلاح نویافته آریا از سوی اروپاییان در اوستا و فارسی باستان برخورد نکرده بودند. بر همین اساس، کرمانی از زبان‌های سامی، به جای کاربرد واژه سامی، با تلفظ هندی‌شده آن به صورت سمیتیک یاد می‌کند.^{۴۴} او در سه مکتوب مجوس‌ها یا زرتشتیان باستان را در جایگاه "مردم بزرگ ایران" و "ملت نجیب آریان" جای می‌دهد.^{۴۵} به همین صورت، در اثری دیگر از "مردم خوب آریان و دارای نجابت و اصالت" سخن می‌گوید.^{۴۶} نقل سوم از کرمانی نژادپرستانه‌تر و مشوب‌تر است و اسطوره ریشه‌های مشترک را به زبانی روشن بیان می‌کند: "آنها می‌گویند که اروپا، روسی (کذا)، رم . . . در ابتدا با ایرانیان هم‌ریشه بودند و از آنجا در سراسر جهان پخش شدند."^{۴۷}

^{۴۲} Quoted in Mangol Bayat-Philipp, "Mirza Aqa Khan Kirmani: a Nineteenth Century Persian Nationalist," *Middle Eastern Studies*, 10:1 (1974), 48.

^{۴۳} میرزاآقاخان کرمانی، صد خطابه، به کوشش هارون وهومن (لوس‌انجلس: شرکت کتاب، ۲۰۰۷)، ۵۶.

شایان ذکر است که هرچند کلمه فارسی‌نژاد لغتی باستانی است که در غالب مکتوبات کهن دیده می‌شود، اما کاربرد آن در دوران جدید بدون تردید معادل "نژاد" در مفهوم جدید اروپایی آن است.

^{۴۴} میرزاآقاخان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه (فرانکفورت: انتشارات نیما، ۲۰۰۵)، ۱۸۰-۱۸۱.

^{۴۵} کرمانی، سه مکتوب، ۳۸۷.

^{۴۶} کرمانی، سه مکتوب، ۲۶۹.

برای سایر روشنفکران ایرانی زمان بیشتری سپری شد تا به شور نژادپرستانه کرمانی برسند. مفاهیم نژاد و خلوص نژادی به تدریج در تفاسیر تاریخی پدیدار شدند، اما هنوز سیاسی کردن این مفاهیم به چشم نمی‌خورد. نشریه بسیار بانفوذ سیاسی-فرهنگی سیدحسن تقی‌زاده با نام کاوه، که در آن مقطع مبلغان آلمانی از آن حمایت می‌کردند و از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲ در برلین منتشر می‌شد، گه‌گاه مطالب نژادپرستانه‌ای را با زبانی نرم و با اشاره به "نژاد پاک ایرانی" چاپ می‌کرد.^{۴۸} در این نشریه نیز همچون آثار کرمانی فقط گروهی خاص، یعنی اجداد مشترک ایرانیان و هندیان، آریان خطاب می‌شدند.^{۴۹} کاوه نوشت جشن نوروز، همان‌طور که به ما گفته شده، "از آثار یک آیین آریایی است."^{۵۰} همچنین، با خواندن این مقاله می‌آموزیم که ایرانیان باستان گاهنامه‌ای داشته‌اند که از تاریخ ایران قدیمی‌تر بوده و به همین سبب متعلق به "نژاد آریایی" بوده است. این اشارات آریایی‌گرایانه اولیه از اساس بیشتر ابعاد لغت‌شناختی داشتند تا سیاسی. کسی نمی‌تواند ادعا کند که نشریه کاوه مشخصاً مبلغ دیدگاهی نژادپرستانه بوده است. در حقیقت، چنان که اشاره مذکور در ابتدای این نوشتار نشان می‌دهد، تقی‌زاده هیچ نوع کلمه‌ای برای خطاب به پیشگامان آریایی‌گرایی کشورش نداشت. به همین ترتیب، اشارات ملایم به آریاییان باستان در تقریباً همه کتاب‌هایی که در آن زمان درباره تاریخ ایران نوشته شده‌اند، مشاهده می‌شود. یکی از این اشارات در خور توجه است، زیرا در کتاب درسی نوشته‌شده برای دانش‌آموزان دبیرستان‌ها در زمان وزارت یکی از وزرای فرهنگ که مکرر این مسئولیت را در اختیار داشت، یعنی عیسی صدیق (۱۲۷۳-۱۳۵۷ش/۱۸۹۴-۱۹۷۸م)، آمده است. در این کتاب، مؤلف پیشینه پیدایش ایران را به زمان دو موج مهاجرتی آریان‌ها (Aryans) از شمال به فلات ایران می‌رساند.^{۵۱}

آثار یکی دیگر از مورخان ایرانی با نام صادق رضازاده شفق (۱۲۷۴-۱۳۵۰ش/۱۸۹۷-۱۹۷۱م) نشان‌دهنده آگاهی بیشتر در خصوص مباحثات محققان معاصر اروپایی درباره مسئله نژاد آریان است. برای مثال، او نظریه رایج در دهه ۱۹۳۰ دال بر شناسایی سواحل دانوب به منزله خاستگاه "نژاد هندواروپایی" را در ایران مطرح کرد.^{۵۲} بر اساس مطالعات

بنگرید به به سیدحسن تقی‌زاده، "خیالات گوناگون"، کاوه، شماره ۳ (اکتبر ۱۹۲۱)، پاورقی شماره ۱.
^{۴۹} سیدحسن تقی‌زاده، "نوروز جمشید"، کاوه، شماره ۱۸ (آوریل ۱۹۱۶)، ۲.
^{۵۱} عیسی صدیق، تاریخ فرهنگ ایران (تهران: شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۳۶)، ۳۱.
^{۵۲} صادق رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران برای دبیرستان‌ها (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲)، ۵-۶.

⁴⁸ Oskar Mann, "Kavehva Derafsh-e Kāvīyāni" [Kaveh and his Standard], *Kāveh*, 24 (January 1916), 3.
⁴⁹ به علاوه، تقی‌زاده "آریان‌ها" را مردمی معرفی می‌کند که در ادوار پیش از تاریخ در آسیای مرکزی زندگی می‌کردند و پدران هندیان و ایرانیان محسوب می‌شوند و آشکارا از به کار بردن این واژه برای اشاره به همه اقوام هندواروپایی "آن گونه که گاهی اوقات در نشریات و کتاب‌های ایرانی دیده می‌شود،" خودداری می‌ورزد.

من تا این زمان، می‌توان گفت او اولین محقق ایرانی بود که به جای استفاده از اصطلاح اروپایی آریان، مانند کرمانی، آن را به کلمه آریا برگرداند و از صفت آریایی استفاده کرد. بدین ترتیب، اصطلاح باستانی آریا که آنکتیل دوپرون مطرح کرده بود، بعد از چرخشی کامل و با معنایی متفاوت و نو دوباره به خانه اصلی خود بازگشت. تأثیرگذاری بیشتر در این حوزه با کتاب‌های حسن پیرنیا مشیرالدوله (۱۲۵۱-۱۳۱۴ش/۱۸۷۱-۱۹۳۵م) صورت گرفت؛ مورخ وطن‌پرستی که در عین حال سیاستمداری عالی‌رتبه بود و ۶ دوره عضویت در مجلس، ۲۴ دوره وزارت و ۴ دوره صدراعظمی در کارنامه خود داشت. کتاب‌های تاریخ چندجلدی او در زمره نخستین تحقیقات جدید در دوران معاصر ایران‌اند که مطابق با معیارها و روش‌های جدید پژوهشی اروپاییان نوشته شدند. با این حال، آثارش عمدتاً اقتباسی از تألیفات علمای شرق‌شناس بودند و او هم، مانند بسیاری از مورخان هم‌نسل خود، نتوانست مطلب درخوری بدان‌ها اضافه کند. اما این ضعف هیچ‌گاه مانع از تأثیرگذاری وسیع آثار او بر فهم ایرانیان از تاریخ کشورشان نشد. در واقع، او عضو شوراهایی بود که مسئولیت تدوین نخستین کتاب‌های درسی در دوره پهلوی را بر عهده داشتند.^{۵۳} از این رو، با توجه به اهمیت بی‌چون و چرای تألیفات تاریخی پیرنیا در آن زمان، تأثیر این آثار را بر نوع هویتی که از طریق کتاب‌های درسی مذکور به ذهن کودکان ایرانی تزریق می‌شد نباید دست کم گرفت.

در همین زمینه، تاریخ قدیم ایران پیرنیا به منزله "اولین کتاب درسی تاریخ که تحت نظارت وزارت فرهنگ منتشر شده است"، اهمیت خاصی دارد.^{۵۴} این کتاب فصلی با عنوان "نژادها-نژاد سفیدپوست-مردم هندواروپایی" دارد که محتوای آن آشکارا بر مبنای "علم نژادشناسی" یا "علم تشخیص نژادها و اشکال واحوال مردمانی است که از نژادی می‌باشند" نوشته شده است.^{۵۵} این فصل کاملاً مبتنی بر تقسیم‌بندی‌ها نژادی نوع انسان از سوی اروپاییان به آریان‌ها/هندواروپاییان، سامی‌ها و غیره است و از دایره واژگان رایج در سنن مشترک ادیان ابراهیمی و به صورتی خاص از اشارات مربوط به اخلاف نوح و پسرانش، یافت و حام و سام، به مثابه مبنایی برای طبقه‌بندی نوع بشر بهره گرفته است. پیرنیا همچنین فرض را بر این گذاشته بود که اسلاف آریان‌ها/هندواروپاییان امروزی زمانی در زادگاه اولیه باستانی مشترکی زندگی می‌کردند و سپس عقیده دیگری را بیان کرد که در اوایل سده بیستم رواج داشت و بر اساس آن، شبه‌جزیره اسکاندیناوی همان

⁵⁴Marashi, *Nationalizing Iran*, 101.

⁵⁵حسن پیرنیا، تاریخ ایران قدیم: از آغاز تا انقراض ساسانیان (تهران: مطبوعه مجلس، ۱۳۰۶)، ۸.

⁵³Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1940* (Seattle: University of Washington Press, 2008), 99.

زادگاه اولیه محسوب می‌شد و به همین سبب اصطلاح "نژاد شمالی" پدید آمد.^{۵۶} از این رو، به این نتیجه رسید که ایرانیان از شبه‌جزیره اسکاندیناوی به ایران مهاجرت کرده‌اند.

به باور پیرنیا، "از اینجا معلوم است که اسم ایران از اسم این مردمان است، زیرا آنها خود را آیریا می‌نامیدند که به معنی نجیب یا باوفاست. اسم ایران هم در سابق آیران بوده که بعدها آیران و ایران شده." او در ادامه ادعا کرد که "ایران و آج" به معنای "مملکت آریان‌ها" است.^{۵۷} چنان که خواهیم دید، همه این ادعاها بر اساس برداشتی غلط و تحریف‌شده از معنا و مفهوم اصطلاحات آریا و آریان مطرح شده‌اند. در مجموع، پیرنیا شاگرد خوبی برای مبلغان اروپایی نژادپرستی بود و با اینکه در کل زبان و رویکرد بی‌طرفانه‌ای داشت، گه‌گاه از جایگاه دقیق علمی خود فاصله گرفته و تسلیم تعصبات نژادپرستانه می‌شد. برای نمونه، او از "زشتی" و "پستی نژادی و اخلاقی" ساکنان اولیه و اصلی ایران پیش از مهاجرت آریان‌ها سخن می‌گوید و اشاره‌اش به عیلامی‌هاست. باید اشاره کرد که در آن مقطع تقریباً هیچ‌چیز از تاریخ و تمدن عیلامی شناخته نبود. بر همین منوال، مدعی بود که هرچند آریان‌های ایرانی اولیه از نظر سطح مدنیت از همسایگان سامی بابل و آشوری‌شان عقب‌تر بودند، لیکن از نظر "اخلاقی" بر آنها برتری داشتند.^{۵۸} چنین نظریاتی محصول آریانیسم اروپایی بود.

بنابراین، تعجبی ندارد که کتاب‌های درسی اوایل دوره پهلوی، به مثابه فرآورده‌های روح زمانه‌شان، رونوشتی از چنین دیدگاه‌هایی بودند. در یکی از نخستین متون درسی آن دوران آمده است: "مردمان ایران از نژاد آریا می‌باشند و زبان کنونی آنها فارسی است."^{۵۹} یک کتاب درسی جغرافیا خاستگاه ایرانیان را به "گروهی از نژاد آریا" رسانده و ادامه داده است که "به این سبب میهن آنها را ایران نامیدند."^{۶۰} این کتاب‌های درسی عمده همه "مردمان" دیگر و به‌خصوص اعراب و مغول‌ها را در زمره مهاجمان غیرآریان تصویر می‌کردند. این پیام عمیقاً در اذهان نسل اول ایرانیانی که در دوران حکومت پهلوی تحصیل می‌کردند حک شد و مشخصاً آنها را آماده پذیرش تبلیغات آریایی‌گرایی کرد که به زودی از برلین فرا می‌رسیدند.

با شروع جنگ جهانی اول، اشاره به پیوند برادری به اصطلاح آریانی میان ایرانیان و آلمانی‌ها که از دهه ۱۹۳۰ به بعد مطرح شده بود، برجسته‌تر شد. وحید دستگردی

۱۳۱۰، ۲۷۶.

۵۶ وزارت فرهنگ، جغرافیای پنج قطعه برای تدریس در سال ششم (چاپ ۶؛ تهران: شرکت چاپخانه فرهنگ، ۱۳۱۶)، ۸۷.

۵۷ پیرنیا، تاریخ ایران قدیم، ۸-۱۰.

۵۸ پیرنیا، تاریخ ایران قدیم، ۱۲.

۵۹ پیرنیا، تاریخ ایران قدیم، ۱۴ و ۱۶.

۶۰ وزارت فرهنگ، کتاب چهارم ابتدایی (تهران: علمی،

(۱۲۵۸-۱۳۲۱ش/۱۸۷۹-۱۹۴۲م)، از شعرا و فعالان سیاسی و نویسنده و مؤسس روزنامه ارمغان، در جریان جنگ جهانی اول با شور و حرارت از آلمان حمایت می‌کرد. او احساسات خود را در شعری کاملاً سیاسی به نشانه‌ی ادای احترام به آلمان بیان کرد و در آن با طرح این انگیزه‌ی اساسی که «ایران با ژرمن متحد است اندر نژاد»^{۶۱} از ایرانیان خواست تا علیه «روبه زشت» (بریتانیا) و «خرس دغل» (روسیه) به میدان جنگ ملحق شوند. به دلیل فقدان اسناد و مدارک مشخص، دشوار است در یابیم موضع‌گیری دست‌گردی بیشتر حاصل تبلیغات آلمان بود یا نتیجه‌ی نفرت گسترده از روسیه و بریتانیا.

با اینکه این قبیل اظهارات و نظرات از حدود سال ۱۹۱۵ تا پایان جنگ جهانی دوم مستندند، ولی کلاً تشخیص اینکه عقاید مذکور صرفاً تبلیغات سیاسی بودند یا محصول تأثیرات فکری و روشنفکرانه‌ی محض به سهولت میسر نیست. در اوایل دوره‌ی پهلوی، آلمان با فراز و نشیب‌هایی چند، به سبب ملاحظه‌ی بریتانیا و روسیه، وسیعاً در ایران حضور داشت. این کشور نقش برجسته‌ای در صنعتی کردن ایران ایفا می‌کرد، تعداد فراوانی از متخصصان آلمانی مقیم ایران بودند و برخی از آنها دائماً به باشگاه اجتماعی خانه‌ی آلمان (das Deutsches Haus) در تهران رفت‌وآمد داشتند.^{۶۲} متعاقب پایان جنگ جهانی اول، شاهد ظهور انجمن‌های دوستی ایران و آلمان و برنامه‌های مبادله‌ی دانشجویان میان دو کشور هستیم. این مناسبات در تحکیم دیدگاه‌های نژادپرستانه و آریایی‌گرایانه در ایران نقش بسزایی ایفا کردند و در همان زمان، ضدیت نژادهای آریان (Aryan) و سامی چونان اصلی اولیه و بدیهی در دانشگاه‌های آلمان و دیگر دانشگاه‌های اروپایی با استواری به کرسی نشست.^{۶۳} با این همه، آغاز تبلیغات برنامه‌ریزی‌شده و متمرکز بر این موضوعات در آلمان تا دهه‌ی ۱۹۳۰ به طول انجامید.

رویارویی استراتژیک میان آلمان از یک سو و بریتانیا و روسیه از سوی دیگر تنها موجب بروز موج تبلیغاتی شدیدی میان این سه کشور برای تسخیر قلب و روح ایرانیان شد.^{۶۴} با توجه به پیشینه‌ی بی‌اعتمادی ایرانی‌ها به «انگلیس پُرتدلیس» و «روس منحوس»، مردم ایران طبیعتاً به سوی آلمان و پیام جذاب و فریبنده‌ی این کشور در خصوص نژاد آریان گرایش پیدا کردند. بنابراین، می‌توان گفت که محیط ایران هم پذیرنده‌ی اسطوره‌ی آریان

^{۶۱}Poliakov, *Mythe Aryan*, 241.

^{۶۲}برای نمونه بنگرید به

Hossein Shahidi, "The BBC Persian Service, 1940-1953, and the Nationalization of Iranian Oil," *Journal of Iranian Research and Analysis*, 17:1 (2001).

^{۶۳}به نقل از همایون کاتوزیان، «مقدمه»، در احمد کسروی، قیام شیخ محمد خیابانی، به کوشش همایون کاتوزیان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶)، ۳۹-۴۰.

^{۶۴}George Lenczowski, *Russia and the West in Iran, 1918-1948: a Study in Big-Power Rivalry* (New York: Cornell University Press, 1949), 162.

و هم از همهٔ جهات پذیرای تبلیغات آلمان بود. در حقیقت، آلمان‌ها گذشته از ایران و صرف نظر از مسئلهٔ نژاد، بنا به همان علل در میان اعراب نیز محبوب بودند. بعد از پیروزی حزب کارگران ناسیونال سوسیالیست آلمان در انتخابات سال ۱۹۳۳ در برلین، این حزب با تأکید بر حسن نیت و مقاصد غیرامپریالیستی آلمان سعی کرد نفوذ فرهنگی و سیاسی گسترده‌ای در ایران به دست آورد.

در سال ۱۹۳۳، عبدالرحمان سیف آزاد، از فعالان بدنام نازی در ایران، نشریهٔ نامهٔ ایران باستان را تأسیس کرد که گفته می‌شد انتشار آن تحت نظارت مستقیم وزارت تبلیغات آلمان قرار داشت.^{۶۵} بر اساس یک منبع، سردبیر واقعی این نشریه یکی از اعضای حزب نازی با نام سرگرد فون وایبران (von Vibran) بود.^{۶۶} اگرچه چاپ آگهی‌های بازرگانی فراوان از طرف شرکت‌های آلمانی و خصوصاً شرکت‌های زیمنس و شوکرت می‌تواند نشانه‌ای از وجود منابع مالی آلمانی برای نشریهٔ نامهٔ ایران باستان محسوب شود، هیچ سندی دال بر نقش فعال حکومت آدولف هیتلر در حمایت مالی یا نظارت بر این نشریه در دست نیست. وانگهی، انتشار این مجله از ژانویهٔ ۱۹۳۳، یعنی یک ماه قبل از ادای سوگند هیتلر در مقام صدراعظم، شروع شد. این موضوع امکان راه‌اندازی رسمی نشریه به دست نازی‌ها را منتفی می‌سازد، اما در عین حال حمایت گستردهٔ ماشین تبلیغاتی برلین در مراحل بعد از این نشریه را نفی نمی‌کند. به هر صورت، نقش نامهٔ ایران باستان به منزلهٔ مجرای برای تبلیغات حکومت نازی، چه مستقل و چه تحت نظارت آلمان، را به سختی می‌شود انکار کرد. چنان که در یکی از مقالات این مجله آمده است:

آن دسته که تفکر و تنوع خیال و عمل او بیشتر است، موسوم‌اند به طبقهٔ آریا و آن نوعی که به سادگی و بساطت قناعت کرده و فکر او تا حدی متوقف مانده است، موسوم است به طبقهٔ سامی . . . [نژاد آریا] در هر جا و در هر زمان و با هر اسم که نامیده شود، همان عمل از او به ظهور می‌رسد. ایرانی، آلمانی، انگلیسی، فرانسوی اینها اسامی نوع آریانژاد است که تنوع فکر و عمل را از خود دور نکرده، با این صفت در دنیای علم شناخته شده‌اند. نهایت آنکه اسم و مکان و زمان آنها را از یکدیگر متباین ساخته است.^{۶۷}

⁶⁶See Rezun, *The Soviet Union and Iran*, 319, esp. note 24

⁶⁷«ما چرا برتریم؟» نامهٔ ایران باستان، شمارهٔ ۱۴ (اکتبر ۱۹۳۳).

⁶⁵Miron Rezun, *The Soviet Union and Iran: Soviet policy in Iran from the Beginnings of the Pahlavi Dynasty until the Soviet Invasion in 1941* (Alphen aan den Rijn and Genève: Sijthoff & Noordhoff, 1981), 319.

در قسمت دیگری از این مقاله، نویسنده دربارهٔ صلیب شکسته می‌گوید که استفاده از این نشان در میان قبایل آریان، یعنی اسلاف ایرانیان و ژرمن‌ها، مرسوم بوده است و سپس نتیجه می‌گیرد که موجب مسرت است که “نشان ایران،” ظاهراً همان صلیب شکسته، با قدمتی هزاران سال قبل از مسیح امروزه مایهٔ مباهات ژرمن‌ها—که با ما “هم‌نژاد و هم‌خانواده هستند”—شده است. مقاله تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند ایران “پدر تمام ملل متمدنهٔ آریاست.” این نشریه در گزارشی دربارهٔ مراسم یادبودی در برلین، که با ستایش آتش همراه بود، می‌نویسد: “یکی از آداب و رسوم آریائزادان که عبارت از برافروختن آتش مقدس می‌باشد، در جشن‌های ملیون سوسیالیست تجدید شده و دیری نمی‌گذرد که تمام رسوم کهن آریائزادان که همان عادات و آداب ایران باستان است، در سرزمین آلمان نو بر پا خواهد شد.”^{۶۸} در شمارهٔ دیگری از این نشریه، آلفرد روزنبرگ (Alfred Rosenberg, 1893-1946)، از نظریه‌پردازان برجستهٔ حزب نازی، که گویا از جایگزینی قوانین آریان‌ها و ایرانیان به جای قوانین یونان و روم از سوی آلمان ناسیونال‌سوسیالیست دفاع کرده بود، تمجید و ستایش شده است.^{۶۹}

مجلهٔ نامهٔ ایران باستان سرشار از چنین تأکیدی دال بر پیوندهای نژادی مردم ایران و آلمان است و به ندرت فرصتی را برای ستایش دیدگاه‌های هیتلر دربارهٔ کشورش از دست داده است. دستاوردهای فنی و پیشرفت‌های صنعتی آلمان، برنامه‌ریزی برای ورزش عموم ملت و حتی خبرهای جزیی و بی‌اهمیت به شکل گسترده در این نشریه پوشش داده شده‌اند. آرمان این مجله، یعنی احیای شکوه و جلال ایران پیش از اسلام، در صفحهٔ نخست هر شماره با نقش ترکیبی از کلمات “ایران،” “خدا” و نمادهای زرتشتی‌گری به همراه علامت صلیب شکسته می‌آمد. این هدف از طریق هشدارهای مکرر در خصوص ضرورت استفاده از زبان فارسی سره و پرهیز از به کارگیری کلمات بیگانهٔ “غیرآریان” و نیز تکرار اندیشه‌های یهودستیزانه دنبال می‌شد. زبان مجله تا بالاترین حد ممکن ملی‌گرایانه و خودبزرگ‌بینانه بود و با پرطمطراق‌ترین واژگان و عبارات به ستایش و تمجید از شکوه و افتخارات ایران باستان می‌پرداخت. نامهٔ ایران باستان در میان نخبگان تحصیل‌کردهٔ سلطنت طلب محبوبیت بسیار داشت. درج آگهی‌های مکرر فروش شماره‌های پیشین مجله گواهی بر این محبوبیت‌اند.

^{۶۸} بزرگ دنیا راجع به ایران کهن، “نامهٔ ایران باستان، شمارهٔ ۱۴ (آوریل ۱۹۳۴).

^{۶۹} چگونه در آلمان جشن‌ها و آداب آریایی و ایرانی از نو زنده می‌شود؟ “نامهٔ ایران باستان، شمارهٔ ۳ (نوامبر ۱۹۳۳) تحقیقات علمی و تاریخی به خامه یکی از سیاسیون

با این همه، تبلیغاتی فرهنگی که بدون کوچک‌ترین تردیدی از حمایت ماشین تبلیغاتی حکومت نازی آلمان برخوردار بود، با تأسیس انجمن آلمان-ایران (Deutsch-Persische Gesellschaft) در سال ۱۹۳۴ شدت گرفت. این انجمن "حمایت مالی از نشریات گوناگون، برگزاری تورهای سخنرانی و به طور کلی تسهیل مناسبات فرهنگی میان دو کشور را بر عهده داشت."^{۷۰} در سال ۱۹۳۶، خویشاوندی نژادی دو کشور بعد از این که کابینه رایش طی مصوبه خاصی ایرانیان را با عنوان "آریان‌های خالص" از محدودیت‌های قوانین نژادی نورنبرگ معاف اعلام کرد، رسمیت یافت. این حکم بعدها امکان نجات جان هزاران یهودی ایرانی و غیرایرانی را به دست دیپلمات‌های ایرانی مستقر در پایتخت‌های کشورهای اروپایی فراهم آورد.^{۷۱} نازی‌ها حتی موفق شدند از طریق گماردن یک مشاور و استخدام تعدادی از معلمان آلمانی در بخش مهم و حساس آموزش در دولت پهلوی جای پای مستحکمی در حکومت ایران به دست بیاورند.^{۷۲} به گفته جورج لینچوفسکی (George Lenczowski, 1915-2000)، که در آن زمان وابسته مطبوعاتی سفارت لهستان در تهران بود،

نازی‌ها برای تقویت دوستی بین دو ملت استفاده گسترده‌ای از افسانه آریان بردند. انتخاب علامت صلیب شکسته به شکل نماد حزب نازی به صورت اشاره‌ای به وحدت معنوی میان آریان‌های شمال و جنوب و ملت زرتشت تفسیر شد . . . حکومت آلمان مجموعه‌ای کتاب بالغ بر ۷۵۰۰ جلد را تحت عنوان "کتابخانه علمی آلمان" به ایران هدیه کرد. این کتاب‌های بادقت انتخاب‌شده با هدف متقاعد کردن خوانندگان ایرانی به مأموریت فرهنگی آلمان در شرق و پیوند خویشاوندی میان رایش ناسیونال‌سوسیالیست و فرهنگ آریانی ایران به ایران اهدا شدند.^{۷۳}

پخش برنامه‌های رادیو برلین به زبان فارسی مجرای دیگری بود که آلمان‌ها برای ترویج اندیشه‌های آریایی‌گرایانه در داخل ایران از آن بهره بردند. مسئولیت این برنامه‌ها را بهرام شاهرخ، فرزند خانواده زرتشتی سرشناس و فرزند کیخسرو شاهرخ که از مشاوران رضاشاه بود، بر عهده داشت. او تحصیلات خود را در آلمان گذراند و در آنجا به یکی از هواداران سرسخت نازی‌ها تبدیل شد و بر اساس قول یکی از منابع، مدتی شاگرد جوزف گوبلز (Joseph Goebbels, 1897-1945) بود که ادعایی قابل

Revolution: a Biography (London: I. B. Tauris, 2000), 76-77. ⁷⁰Lenczowski, *Russia and the West in Iran*, 159. برای نمونه بنگرید به

⁷²Lenczowski, *Russia and the West in Iran*, 160. Abbas Milani, *The Persian Sphinx: Amir*

⁷³Lenczowski, *Russia and the West in Iran*, 161. Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian

اطمینان نیست.^{۷۴} اشاره به این نکته جالب است که بعد از جنگ، محمدرضا شاه او را به سمت مدیر اخبار و تبلیغات منصوب کرد و به همراه او تعداد دیگری از اعضای حزب سومکا را، که از سوی سلطنت طلبها و با الهام از حزب نازی آلمان در ایران تأسیس شده بود، در مناصب کلیدی دیگر گمارد.

آریان دوران جدید و آریای باستان^{۷۵}

امروزه کسانی که به خوانش آریایی از تاریخ ایران باور دارند، از درک اینکه باورشان در یک ایدئولوژی حقیر و بی اعتبار اروپایی ریشه دارد ناتوانند. در واقع، آنها این باورشان را به روایت نژادی مفروضی پیوند می‌زنند که طبق آن ساکنان فلات ایران از "زمان‌های بسیار کهن" خود را آریایی می‌خوانده‌اند. به نظر می‌رسد نام ایران و تکرار واژه آریا در تعدادی از منابع پیش از اسلام چنین باوری را تقویت کرده است. با توجه به اینکه اصطلاح آریا (ariya) در حقیقت عنوانی قومی بوده و کلمه آریان (aryan) نسخه جدید و اروپایی شده این اصطلاح باستانی است، درباره این موضوع بحث خواهیم کرد که دو واژه یادشده بار معنایی کاملاً متفاوتی دارند و استفاده از کلمه آریا در متون باستانی به هیچ وجه مؤید دعوی آریایی‌گرایی جدید نیست. درباره مطابقت یا عدم مطابقت میان اصطلاحات آریا (ariya) و آریان (aryan)، در ایران به ندرت—اگر نگوییم هرگز—تحقیق جدی صورت گرفته است و اجرای این امر نیز مستلزم تغییر مسیر مطالعات فعلی بر اساس مکتوبات باستانی است.

اصطلاح آریا و اشکال گوناگون آن چندین بار در متون باستانی به کار رفته است. نخست، در اوستا به آریانم وئجه (airiyanem vaejah) اشاره شده، یعنی جایی که حوادث اسطوره‌ای کتاب در آنجا رخ می‌دهند و معمولاً به صورت دشت یا خاستگاه آریاها ترجمه شده است.^{۷۶} مکان‌های دیگری با نام آریا نیز در اوستا وجود دارند که در عین حال، قهرمانان اسطوره‌ای متعددی را در ارتباط با حضور آنها در سرزمین آریاها توصیف می‌کنند که از آن جمله‌اند "چابک‌ترین کمانگیر تمام آریاها" (آرش) یا قهرمان آریاها (کیخسرو). ثانیاً، در سنگ‌نوشته‌های نقش رستم، اسلاف داریوش و خشایارشا به صورت

^{۷۶} برای نمونه بنگرید به

H. W. Bailey, "Iranian Arya- and Daha-," *Transactions of the Philological Society*, 58:1 (1959), 94; Emile Benveniste, "L'Eran-vez et l'Origine Légendaire des Iraniens," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7:2 (1934), 265-274.

^{۷۴}Massoud Kazemzadeh, "The Day Democracy Died," *Khaneh*, 3:34 (2003).

^{۷۵} برای سهولت بیشتر در این مقاله فقط یک نوع نگارش از واژه آریا به کار رفته است، هرچند در واقع امر اشکال سانسکریت، اوستایی و فارسی باستان این اصطلاح تا حدی با هم تفاوت دارند.

هخامنشیه؛ پارسا، پارسایا، پوصا؛ آریا، آریاچیسایا یا "یک هخامنشی، یک پارسی، فرزند یک پارسی، آریا، از تبار آریا" ذکر شده‌اند. ثالثاً، در نسخهٔ عیلامی کتیبهٔ بیستون، هورامزدا، خدای مزداییان و زرتشتیان، به عنوان "خدایان آریاها" معرفی شده، در حالی که در جای دیگر از آریا به عنوان یک زبان نام برده شده است.

تعبیر دیگری از کلمهٔ آریا، شبیه به همان معنای اوستا، در ریگ ودا به کار رفته است و نویسندگان کتاب‌های ودایی نیز خود را آریا خوانده‌اند.^{۷۷} پیوندهای فرهنگی میان نویسندگان دو کتاب اوستا و ریگ ودا احتمالاً به اندازهٔ شباهت‌های زبانی دو کتاب، به‌ویژه در خصوص بخش‌های کهن‌تر، قابل ملاحظه است.^{۷۸} مقایسهٔ چشم‌انداز کلی دو کتاب نباید در اینجا ما را از جست‌وجوی معنای آریا (ariya) باز بدارد، زیرا بحث‌های مربوط به معنای آریا در زبان سانسکریت و پیوند آن با نسخهٔ ایرانی‌اش همچنان در جریان است.^{۷۹} سرانجام و به گونه‌ای محدودتر، هردوت مادها را آریوی (arioi) خطاب می‌کند، در حالی که پیش از او هیلانیکیوس (Hellanicus, b. 491 BC)، آریا (ariya) را فقط نامی دیگر برای پارس می‌دانست.^{۸۰}

روشن است که آریا در منابع ایرانی به گروهی از مردم گفته می‌شده که از میراث فرهنگی و زبانی مشترکی برخوردار بودند و خود را در مقابل غیرآریاها آریا می‌خواندند. آریاها شامل پارس‌ها، مادها، آلان‌ها، سکاها و اقوام دیگری می‌شدند که به‌کل در هم تنیده بودند. از نظر ریشه‌شناسی، معمولاً معنای "اصیل" برای آریا پذیرفته شده است، معنایی که بر نجابت و سروری دلالت کرده و به شکل خاص به صورت عنوانی مناسب برای یک قوم به کار می‌رفته است.^{۸۱}

در چارچوب همین نگرش، باور عام این است که لفظ ایران نیز از کلمهٔ آریا مشتق شده است. تا زمان ساسانیان، ایران معنای "متعلق به آریاها" یا ایرانیان را یافت و در همان حال، ایران شهر یا به شکل معنادارتر پارتی آن آریان‌شهر عنوان رسمی امپراتوری ساسانی

Encyclopædia Iranica Foundation, 1987).

^{۷۹} آثار منتشرشدهٔ درخشانی به این جنبه از موضوع توجه کرده‌اند. از جمله بنگرید به

Gérard Fussman et al., *Aryas, Aryens et Iraniens en Asie centrale*.

به‌ویژه به مقالهٔ کلنس در این مجلد توجه کنید.

^{۸۰} برای جزئیات بیشتر بنگرید به H. W. Bailey, "Arya," in *Encyclopedia Iranica*.

^{۸۱} Bailey, "Arya."

^{۷۷} کلنس معتقد است آریای سانسکریت ممکن نیست به صراحت از نام قومی گرفته شده باشد، در حالی که آریای اوستایی ممکن است. بنگرید به

Jean Kellens, "Les Airiia- ne Sont Plus des Aryas: Ce Sont Déjà des Iraniens," in *Aryas, Aryens et Iraniens en Asie Centrale*, ed. Gérard Fussman et al. (Paris: Collège de France, 2005), 240–242.

^{۷۸} Rüdiger Schmitt, "Aryans," in *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (New York:

بود. گفته می‌شود که این عناوین از ساخته‌های ساسانیان به منزله نوعی تمهید سیاسی برای تقویت مشروعیت امپراتوری جدید از طریق اشاره به اسامی گذشته بودند. به هر حال، چه ساسانیان مبدع آن عناوین بوده باشند و چه نباشند، اصطلاح جدید "ایران" از ایران و ایران‌شهر آمده و یک بار دیگر معنای "خاستگاه [یا قلمرو] آریاها" را یافته است. به نظر می‌رسد همه این اجزا قرائت آریاگرایی از تاریخ ایران را تأیید و تصدیق می‌کنند که ایرانی‌ها "آریایی" بوده و از موهبت آگاهی نژادی کافی نسبت به تفاوت با "دیگران"، یعنی "غیرآریاییان"، برخوردار بودند.

چنین استنباطی فقط در صورتی که تقسیم انسان‌ها به انواع زیستی از اختراعات شبه‌علمی جدید نمی‌بود و اصطلاحات آریا (ariya) و آریان (aryan) نیز به همان معنای واقعی به کار می‌رفتند ممکن بود منطقی باشد. سردرگمی و بهم‌ریختگی میان اصطلاحات آریا (ariya) و آریان (aryan) از نمونه‌های خاص و حاد نابه‌هنگامی (anachronism) و حاصل کاربرد نابجای مفاهیم تاریخی از سوی کسانی است که منابع باستانی را ورای مفاهیم واقعی‌شان تحریف کردند و از آنها به منظور اعتبار بخشیدن به اسطوره آریایی در ایران و جاهای دیگر سوء استفاده کردند. آریا (ariya)، چنان که دیدیم، عنوان قومی و خاص گروه نسبتاً محدودی از مردمان عهد باستان بود که فرهنگ و زبان مشترکی داشتند و فقط در مناطق میان شمال هند تا فلات ایران می‌زیستند و این خطاب به‌ویژه هیچ بخشی از مردمان اروپایی یا غربی را در بر نمی‌گرفت. از سوی دیگر، اصطلاح جدید آریان (aryan) اگرچه حسب ظاهر از کلمه آریا مشتق شده، اساساً نوعی دسته‌بندی نژادی و محصول سده نوزدهم است و حاصل مفهوم‌سازی‌های عمیقی است که به واسطه پیشرفت‌های علوم جدید، خصوصاً زبان‌شناسی و داروین‌سیم، میسر شدند. این اصطلاح جدید به جای توجه صرف به پارسیان، مادها، سکاها و غیره هندی‌ها، ایرانی‌ها و اروپاییان را تحت لوای یک گروه نژادی وسیع یکپارچه کرده و بدان‌ها خصوصیات زیستی و روان‌شناسانه ویژه‌ای بخشیده است. اما این همه ماجرا نیست و چنین تعبیر نابجایی مانع از آشکار شدن و بیان این واقعیت شده است که از اصطلاح موجود آریا به سود تبیین تفکر جدید آریان بهره‌برداری شده است.

برخی از محققان پیش از این به بی‌جاسازی‌های ناشی از به کار گیری اصطلاح آریان (aryan)، پی برده بودند. در سال ۱۹۴۱ و زمانی که حزب نازی در آلمان قدرت را دست داشت و افرادی که غیرآریایی به حساب می‌آمدند رهسپار مرگ می‌شدند، دانشمندی آلمانی با نام هانس زیگرت اظهار کرد که استفاده از اصطلاح آریان (aryan) باید به

کلی کنار گذاشته شود، زیرا زبان آلمانی لغات لازم برای خطاب ایرانی، هندوایرانی، هندواروپایی و ژرمن تبار را در اختیار دارد و بنابراین نیازی به وارد کردن واژه‌های "مبهم و فاقد هر نوع . . . وضوح علمی" چون آریان (aryan) بدین زبان نیست.^{۸۲} متناسب با دغدغه ما و دقیقاً در چارچوب منابع ایرانی، ژان کلنس (Jean Kellens) به تازگی این بحث را مطرح کرد که فقط در متون ایرانی است که آریا یک لفظ قومی به شمار می‌رود؛ برخلاف متون ودایی که به گفته او چنین نیست. بدین ترتیب، این اصطلاح نباید "بدان شکل بازتولید شده و یا وارد یکی از زبان‌های امروزی شود، بلکه باید ترجمه شده و یگانه ترجمه معتبر آن عبارت ساده "ایرانی" است: "بیابید با اصطلاح 'آریان' (aryan) خداحافظی کنیم. هیچ دلیلی برای تأسف و پشیمانی وجود ندارد، زیرا که این اصطلاح تاریخ شرم‌آوری به همراه دارد."^{۸۳} آن‌گاه می‌توانیم با اطمینان خاطر بگوییم که داریوش شاه فقط تبار خود را آورده است: "من هخامنشی [سلسله حاکم] هستم؛ پارسی فرزند پارسی پیشینه جغرافیایی و محلی‌اش، ایرانی از تبار ایرانی [قومیت یا میراث فرهنگی‌اش]."

با در نظر گرفتن این واقعیت، ایران را می‌توان با اطمینان به معنای "سرزمین ایرانیان" خواند، نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر. اگر فرض کنیم ایران در واقع امر به معنای "سرزمین آریان‌ها" است، بدان معنا خواهد بود که ایران به معنای سرزمین ایرانیان، هندیان و همه اروپاییان نیز هست که موضوعی کاملاً نادرست و برگرفته از آریانیسم اروپایی است. این تعریف اخیر را ماکس مولر رواج داد، کسی که در ۱۸۶۱ مدعی شد اصطلاح آریا در زند اوستا هم به معنای مردم و هم به معنای سرزمین است و آیریانم وئجه (airiyanem vaejah) در واقع به معنای "تبار آریان (aryan)،" و به درستی نشان‌دهنده خاستگاه آریان‌ها (aryans) بوده است.^{۸۴} از آن زمان تا به امروز، ایران هم در سطح عموم مردم و هم در سطح نوشته‌های علمی به وفور و به اشتباه به معنای "سرزمین آریان‌ها (aryans)" به کار رفته است، موضوعی که موجب ابهام مطلق درباره این شده است که آریان‌ها (aryans) به‌واقع چه کسانی بودند.^{۸۵} بدین‌سان، ایران به

وئجه به معنای "ایرانی خالص" است.

Quoted in Siegert, "Zur Geschichte," ۸۶.

^{۸۵} مثال‌هایی از این دست بی‌شمارند، حتی در آثار علمی جدی و بسیار تأثیرگذاری چون

Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdausi* (London and Leipsic: The University Press, 1909), 4; Richard N. Frye, *Persia* (rev. ed.; London: Allen & Unwin, 1968), 13.

^{۸۲}Siegert, "Zur Geschichte," 99.

^{۸۳}Kellens, "Les Airia- ne Sont Plus des Aryas," 242.

^{۸۴}Friedrich Max Müller, *Lectures on the Science of Language: Delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May and June 1861* (5th rev. ed.; London: Longmans, Green, 1866), 268.

پیش از او، چنین اشاره مستقیمی به تعریف ایران دیده نشده بود. آنکتیل دوپرون از جمله معتقد بود که آریانم

معنای "قلمرو یا سرزمین آریاییان یا ایرانیان" با گذر از آریانیسم جدید به سرزمین و سکونتگاه ساکنان نژادی خاص، یعنی آریان‌ها (aryans) و همان اقوامی که اروپا را نیز مسکون کرده بودند، بدل شد و با این تعریف، غیرآریاییان کنار گذاشته شدند. در اینجا کاربرد معنای سرزمین آریان‌ها برای ایران را به سوء نیت یا همراهی مغرضانه متهم نمی‌کنم، اما با توجه به تاریخ‌پیدایی اصطلاحات آریا (ariya) و آریان (aryan)، تردیدهایی شکل می‌گیرند که بر اساس این تردیدها می‌توان گفت پیشگامان خوانش آریایی‌گرایانه از تاریخ ایران از به کارگیری و پیشبرد دعاوی پیش‌پافتاده‌شان در خصوص خویشاوندی نژادی با اروپا بسیار مشعوف بودند.^{۸۶}

ابهام در کاربرد عبارت سرزمین آریان‌ها (aryans) از آنچه بدان اشاره شد، افزون‌تر است. از نظر مفهومی، عبارت سرزمین آریان‌ها (aryans) محصول دوره‌ای است که در آن باور و دفاع از همگونی جمعیت‌های ساکن درون مرزهای ملی، یا به بیان دیگر همسانی ملت و قلمرو، حاکمیت داشت. عبارت سرزمین آریان‌ها (aryans) در نوشته‌های ملی‌گرایانه و کتاب‌های درسی مدارس عصر پهلوی موجب بسط اندیشه‌های جدیدی چون "انسجام ملی" آریان‌های ایران و متمایز کردن نژادی آنها از همسایگان‌شان شد. در حالی که واقعیت به کلی متفاوت است، زیرا ایران بر اساس همه منابع مکتوب و شواهد مادی و از زمان قدیمی‌ترین سکونتگاه‌های مکشوفه باستانی تا زمانه حاضر هرگز میهن یک جمعیت همگون نبوده است. تاریخ بشر مشحون از سلسله‌ای از مهاجرت‌ها، اختلاط‌ها و درهم‌آمیزی‌های مردمان گوناگون از طریق جنگ‌ها و مناسبات و ارتباطات میان آنهاست. این موضوع مشخصاً درباره فلات ایران صدق می‌کند که از نظر جغرافیایی در مسیر مهاجرت‌های متعدد و راه‌های تجاری میان آسیای مرکزی، خاورمیانه و شبه‌قاره هند قرار گرفته است. "اقوام امپراتوری هخامنشی در قرن ششم پم، در نتیجه درهم‌آمیزی عناصر جمعیتی متفاوت، تا حد زیادی ترکیبی از مردمان گوناگونی بودند که امروزه آنها را تحت عنوان آریا (ariya) و غیرآریا (non-ariya) مشخص می‌کنیم"^{۸۷} تا اینکه محصول دوره اولیه خلوص نژادی باشند، آن هم به ترتیبی که دانشمندان شرق‌شناس و ایرانیان آریایی‌گرا هر دو به یک اندازه مایل‌اند باور کنیم. برای نمونه، تنوع جمعیتی ایران در عنوان شاهی شاپور به صورت شاهنشاه ایران و غیرایرانیان، یعنی پادشاه آریا (ariya) و غیرآریا (ariya)، به رسمیت شناخته شده است.^{۸۸}

⁸⁷Gherardo Gnoli, *The Idea of Iran: an Essay on its Origin* (Roma: Istituto italiano per Medio ed Estremo Oriente, 1989), 14–15.

⁸⁸See D. N. McKenzie, "Eran, Eranšahr," in *Encyclopædia Iranica*.

⁸⁶برای نمونه‌ای مشابه، ولی از دیدگاهی متفاوت و جدلی‌تر، بنگرید به Mostafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation: the Construction of National Identity* (New York: Paragon House, 1993), 75–81.

در حقیقت، شایسته است به یاد آوریم که از مجموع ۳۰ هزار لوح مکشوفه در حفاری‌های تخت جمشید، هیچ‌کدام به فارسی نوشته نشدند، بلکه بیشتر آنها را به عیلامی و اندکی به آرامی نوشته‌اند، یعنی به زبان مردمی که در گفتار آریایی‌گرایان سامی محسوب می‌شوند.^{۸۹} تأثیر و نفوذ مردمانی از این دست (اکدی، آشوری، مصری و غیره) در ویرانه‌های آثار معماری هخامنشیان و ساسانیان به چشم می‌خورد. افزون بر این، سالنامه‌های آشوری حتی به حضور اعراب در فلات ایران در سده هفتم پیش از میلاد اشاره می‌کنند، موضوعی که با افسانه خلوص نژادی، منحصر بودن فلات ایران به آریان‌ها (aryans) و منازعات همیشگی میان آریان‌ها و سامی‌ها در تضاد است. به این ترتیب، این نشانه‌ها از وجود معجونی پیچیده حکایت می‌کنند.^{۹۰} دیدگاهی که باور دارد تاریخ بر اساس مبارزات نژادی آگاهانه مردم شکل گرفته است، واقعیت تاریخی ساده، اما تعیین‌کننده‌ای را نادیده می‌گیرد که روابط میان ایرانیان و «همسایگان سامی» شان با امواج مهاجرتی و مناسبات طولانی و پیچیده، آمیزش‌ها و دادوستدهای فرهنگی، زبانی و معنوی مشخص می‌شود؛ چنان که حتی قسمت غربی امپراتوری ساسانی، یعنی عراق که جمعیتی غیرآریا داشت، «دل ایران‌شهر» خوانده می‌شد، عنوانی که برای آریایی‌گرایان چندان چنگی به دل نمی‌زند.

ورای واقعیاتی که بدان‌ها اشاره شد، بازسازی حتی تصویری تقریبی از دورنمای قومی، زبانی و فرهنگی—چه رسد به نژادی—ایران پیش از هخامنشیان، اگر نه غیرممکن، بسیار دشوار است. شواهد مادی اندکی در اختیار داریم و هنگامی هم که چنین شواهدی در دسترس باشند، معمولاً عرصه تعبیر و تفسیرهای چندگانه باز است و طیفی از متخصصان (زبان‌شناسان، باستان‌شناسان و مورخان) با زبان و روش‌هایی با آنها کار می‌کنند که هر یک برای دیگری به شکل متقابل غیرقابل فهم‌اند.^{۹۱} یگانه امر مسلمی که در اختیار ماست، تعلق زبان فارسی به خانواده زبان‌های هندواروپایی است، اما استفاده از این موضوع برای نتیجه‌گیری در خصوص قومیت‌ها، مهاجرت‌ها، علامت‌گذاری روی نقشه‌های بزرگ یا ادعای اینکه ایرانی‌ها به گونه‌ای باورنکردنی بیش از مثلاً عراقی‌ها یا ترکان به آلمانی‌ها شبیه‌اند مطلقاً مهمل و بی‌اساس است. نتایج تجزیه و تحلیل‌های تطبیقی واژگان، مطالعه دست‌ساخته‌های ناشناخته و تلاش برای استفاده از این اجزای اندک به منظور طرح روایتی کلان از مهاجرت و خویشاوندی موضوعی پرسش‌برانگیز است.

^{۸۹} بنگرید به همدارهای بخردانه فوسمن در Fussman, "Entre Fantasmies, Science et Politique," part 785-88 and 813.

^{۹۰} برگرفته از گزارش رومان گریشمن، باستان‌شناس فرانسوی، در ۱۹۷۶ که در منبع زیر آمده است:

Vaziri, *Iran as Imagined Nation*, 79.

^{۹۰} Vaziri, *Iran as Imagined Nation*, 78.

با مطرح شدن اصطلاح آریان (aryan) و بعدتر آریایی در آثار کسانی چون کرمانی، رضازاده شفق و پیرنیا، معنای اصلی آریا (ariya) به معنای ایرانی به انحراف گرایید و از میان رخت بر بست. منطقی است که آریایی در ایران جدید نه یادآور ایران یا ایرانی است و نه اشاره‌ای به یک خانواده زبانی و فرهنگی دارد، بلکه منحصرأً چونان نشانه‌ای از پیوند به اصطلاح نژادی ایرانیان با اروپاییان یا دست‌کم تقابل با اعراب/سامی‌ها به کار رفته است. همه منابع مذکور از تمامی جهات وامدار این دیدگاه اروپایی قرن نوزدهمی‌اند. از طریق پیوند دادن عنوان باستانی آریا (ariya) با آریان (aryan) جدید به‌گونه‌ای موجه و مشروع راهبردی نو برای مرزبندی هم‌زمان نژادی با اعراب و ترکان و وابستگی نژادی با اروپاییان برای پیوند با موفقیت‌ها و دستاوردهای آنان—چیزی که در این مقاله بی‌جاسازی خوانده شده است—از طریق استناد به منابع عهد باستان فراهم آمد.

هدف امروزی به کارگیری اصطلاح آریا (ariya) در مشروعیت‌بخشی به آریایی‌گرایی ایران هدفی صرفاً سیاسی است. درک اینکه چرا آریایی‌گرایی از چنین استقبال پرشوری در ایران برخوردار شد نیازمند نگاهی دقیق‌تر به نوع ناسیونالیسمی است که در نیمه دوم سده نوزدهم در میان نویسندگان و منورالفکرهای تجددگرا شکل گرفت و سپس به ایدئولوژی رسمی دوره پهلوی تبدیل شد.

ملی‌گرایی و پذیرش آریانیسم

در نیمه نخست سده نوزدهم، دولتمردان آسوده‌خاطر قاجاری با قدرت نظامی توانمند اروپاییان مواجه شدند. شکست خردکننده نیروهای ایران موجب یکه خوردن ایرانیان آگاه شد و آنها را واداشت تا علل کاهش قدرت و توان ایران را دریابند. این مواجهه کوبنده با روسیه و بریتانیا و اشتیاق این دو کشور به گستراندن نفوذ خود در ایران روندی دردناک را ایجاد کرد که طی آن، ایرانیان به پرسش درباره وضعیت خود پرداختند و به تدریج مسیر نهضت تجددخواهی را آماده کردند.^{۹۲} تجددخواهان به‌گونه‌ای اساسی تلاش کردند حرکت ایران به سوی تجدد را با هدف دستیابی به پیشرفت‌های اروپاییان از طریق اصلاح نهادهای دولتی تسریع کنند. اما متأسفانه ماهیت استبدادی حاکمیت قاجار به همراه مقاومت دربار و روحانیون مانع بروز تغییرات بنیادین در ایران، حداقل تا زمان انقلاب مشروطه در ۱۹۰۶ و به‌طور حتم بعد از آن، شد. از دهه ۱۸۶۰ بدین سو،

^{۹۲} برای اطلاع بیشتر از این فرایند بنگرید به
(Costa Mesa: Mazda Publishers, 2001), esp.
chap. 1 and 2.

Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*

گروهی از منورالفکرها به رهبری میرزافتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۷ش/۱۸۱۲-۱۸۷۸م) در واکنش به رخوت حاکم مواضع افراطی روزافزونی را در مباحث و گفتارهای تجددخواهانه اتخاذ کردند. آنها در نوشته‌های خود با روش‌های جدید به گذشته ایران و ترسیم آینده‌ای پرداختند که می‌بایست برای کشور رقم می‌خورد و بدین سان، بنیادهای ناسیونالیسم ایدئولوژیک ایرانی را پی‌ریزی کردند.

راه‌حل ملی‌گرایان ایرانی برای درمان نابسامانی‌های ایران، برخلاف هم‌تایان تجددطلب‌شان و در تقابل با تدوین یک برنامه اصلاحات زیربنایی، غالباً نامنسجم بود. اگرچه آنها نیز از مدرنیزاسیون نظام سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی کشور-ولو به گونه‌ای مبهم و با اشکال اتوپیایی-حمایت می‌کردند، اما گفتمان ملی‌گرایانه آنان عمدتاً باستان‌گرایانه و استوار بر اظهار تأسف نسبت به وضعیت حال دولت ایران و غرق شدن در حسرت گذشته‌ای باشکوه و گمشده بود. آنها به دولت حاکم بر ایران به چشم انحرافی از آنچه برتری ذاتی ایرانیان می‌پنداشتند نگاه می‌کردند. این ارزیابی بلندپروازانه درباره سرشت ایرانیان بر پایه مجد و عظمت ایران پیش از اسلام قرار داشت که از سوی دانشمندان شرق‌شناس بیان شده و برای ایران آن عهد به کلی ناشناخته بود. حتی نگاهی گذرا به تألیفات اروپاییان درباره ایران در قرن نوزدهم آشکار می‌کند که شرق‌شناسان تا چه اندازه شیفته دوران پیش از اسلام بوده‌اند. می‌توان گفت که این شیفتگی محصول دو عامل بود: نخست اینکه این دوره از تاریخ ایران دقیقاً به پیش از اسلام مربوط می‌شد؛ تألیفات اروپاییان درباره شرق مملو از نفرت عمیق و ریشه‌دار از اسلام و هر چیزی بود که رنگ و بوی اسلامی داشت. بنابراین تعجیبی ندارد که شرق‌شناسان برای ادوار قبل از اسلام ارزش و اعتبار بالاتری قائل شوند.^{۹۳} ثانیاً، بسیاری از خاورشناسان با اتکا به منابع یونانی و لاتین به موضوعات مورد بررسی‌شان از منظری کلاسیک می‌نگریستند. از این رو، آنها نیز همچون اسلاف کلاسیکشان از اسلام متنفر بودند و آن را پدیده‌ای می‌دیدند که بر دوران طلایی شرق باستان نقطه پایان گذاشته است. آنان به صورتی مشابه از مسیحیت هم در مقام پایان‌دهنده دوران طلایی غرب باستان بیزار بودند. در مجموع و چه بسا به صورتی ناخودآگاه، شرق‌شناسان تاریخ شرق را از منظر قرائت خودشان از تاریخ اروپا بازخوانی می‌کردند.

Muslim Discovery of Europe (New York: W.W. Norton, 1982).

برای اطلاع از دیدگاهی متعادل‌تر بنگرید به
Albert Hourani, *Islam in European thought*
(Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

^{۹۳}در متون سنتی عربی، ترکی یا فارسی به میزانی یکسان انزجار از هر چیز مسیحی دیده می‌شود. برای دو دیدگاه متضاد در این خصوص بنگرید به
Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1995), esp. chap. 1 heading 2; Bernard Lewis, *The*

از آنجا که علم و دانش اروپاییان نزد ایرانیان از جایگاه والا و مقدسی برخوردار بود—هنوز هم هست—نظرات مستشرقان اروپایی دربارهٔ ایران پیش از اسلام برای نسل اول ملی‌گرایان ایران اهمیت بسیار داشت. چنان که پیش از این هم اشاره شد، هنگامی که مورخان ایرانی نظیر پیرنیا و فروغی به نگارش تاریخ ایران بر اساس روش‌های جدید روی آوردند، آثار آنها غالباً به‌طور کامل بر نتایج مطالعات شرق‌شناسان تکیه داشت. از نظر روش پژوهش، استناد به کارهای اروپاییان تقریباً در حکم ارجاع به منابع دست اول محسوب می‌شد.^{۹۴} کلیت پیکرهٔ نوشته‌های تجددطلبان و ملی‌گرایان مدیحه‌سرایی بلندبالایی از اروپا، علم اروپا، دانشمندان اروپا و کشفیات اروپا و آرزوی تبدیل یکشبهٔ ایران به اروپا است. رگه‌هایی از نوعی عقدهٔ حقارت وجود داشت که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. بدین سان، آن دسته از محققان اروپایی نظیر سر جان مالکوم، جورج راولینسون و دیگران که تصویر ستایش‌آمیزی از تمدن گذشته ایران ارائه کرده بودند، به‌حتم—و البته شاید ناآگاهانه—موجب تشویق منورالفکرهای مذکور به تأکید بر دستاوردهای این تمدن شدند. آنها کوشیدند برای کاستن از آلام کشور این تمدن ستایش‌آمیز را مظهر اصلی ایرانیت معرفی کنند. این شیدایی نسبت به دوران پیش از اسلام—که در سراسر دوران پهلوی تا به امروز با شور و حرارت به حیات خود ادامه داده است—از ستون‌های بنیادین ناسیونالیسم ایدئولوژیک ایرانی به شمار می‌رود. ایران پیش از اسلام همچنین به‌گونه‌ای مناسب همهٔ آن چیزهایی را داشت که ایران دوران قاجار فاقد آن بود (قدرت و ترقی) و در همان حال دوری طولانی‌اش آن را به نقطهٔ شروع مناسبی برای عرضهٔ روایتی تبارشناسانه از جامعهٔ ایران درآورد. زیرا به واقع همهٔ ملت‌ها علاقه دارند پیشینهٔ آبا و اجدادی‌شان را تا گذشته‌های دور و دراز تاریخ امتداد دهند.^{۹۵}

برای نمونه، تصویر آرمان‌شهری و تخیلی آخوندزاده از ایران باستان بیشتر به باغ عدن مشابهت دارد تا یک جامعهٔ واقعی بشری. او قلمرویی آرمانی را توصیف می‌کند که در آن، مردم تحت “حکومت پادشاهانی نیک‌خواه” و ظاهراً مبرا از هر فساد و زندگی می‌کنند. ایرانیان باستان در پرتو برکات یزدانی با فقر بیگانه بودند. پادشاهانشان برای آنها مراقبت‌های

^{۹۵} [افزودهٔ مترجم] برای بحث بیشتر دربارهٔ تأثیر ملی‌گرایی بر تاریخ‌نگاری معاصر ایران بنگرید به علی‌محمد طرفداری، “در جست‌وجوی خدمت و خیانت در تاریخ: بررسی تأثیر ناسیونالیسم بر تاریخ‌نگاری ایران از دورهٔ قاجاریه تا پایان حکومت پهلوی اول”، دو فصلنامهٔ تحقیقات تاریخ اجتماعی، شمارهٔ ۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، ۸۱-۱۱۸.

^{۹۴} برای نقدی از تاریخ‌نگاری محلی بنگرید به Vaziri, *Iran as Imagined Nation*, 151-167; Fereydoun Adamiyat and Thomas M. Ricks, “Problems in Iranian Historiography,” *Iranian Studies*, 4:4 (1971), 132-156; Hamid Enayat, “The Politics of Iranology,” *Iranian Studies*, 6:1 (1973), 2-20.

بهداشتی رایگان، نهادهای کارآمد و حکومت قانون فراهم کرده بودند و مجازات مرگ تقریباً وجود خارجی نداشت.^{۹۶} میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۳۲-۱۲۷۵/ش ۱۸۵۳-۱۸۹۶م)، مرید وفادار آخوندزاده در زمان ورود به عرصه تألیفات ملی‌گرایانه، از این هم فراتر رفت و مدعی شد که ایران باستان حتی از اروپای قرن نوزدهم هم مترقی‌تر بوده است.^{۹۷} شیدایی باستان‌گرایانه ناسیونالیسم ایرانی به طرز روزافزونی به نسل‌های بعدی تسری یافت و به‌ویژه در اشعار ابوالقاسم عارف قزوینی، میرزاده عشقی، میرزا محمد فرخی یزدی و داستان‌های صادق هدایت، بزرگ علوی و در نمایش‌های نمادین حکومت پهلوی رسوخ کرد که این نوع خاص از ملی‌گرایی را به مقام ایدئولوژی رسمی دولت ارتقا داد. حتی امروزه نیز ادعایی‌هایی مبنی بر اینکه در ایران باستان هیچ حاکم مستبدی وجود نداشت و ظلم و ستم پادشاهان که با مهاجمان عرب، مغول و ترک به امری معمول و متداول بدل شد امری "استثنا" بود، گه‌گاه در کنفرانس‌های "علمی" داخل کشور مطرح می‌شوند.^{۹۸}

این دعاوی آدمی را به این روایت و نتیجه طبیعی می‌رساند که بر اساس آن، ایران ذاتاً سرزمینی مترقی و پیشرفته بوده و در زمانه حاضر گرفتار عقب‌افتادگی و انحطاط شده است. چنین روایتی نیازمند یک بیگانه و "دیگری" است تا به واسطه سقوط از بهشت به جای سپر بلا ملامت شود، زیرا در غیر این صورت انحطاط کنونی طرح پرسش‌های طولانی و دردناک از خودمان را ضروری می‌کند، پرسش‌هایی که طبیعت بشر از آنها رویگردان است. در آن صورت، این اعراب و آیین‌شان است که باید بار این ملامت‌ها را بر دوش کشند. نوشته‌های ملی‌گرایانه اولیه سرشار از ناسزاهای نژادپرستانه خشن ضد اعراب هستند. کرمانی آنها را با "لخت، کون‌برهنه، وحشی، گرسنه، بیسروپا"^{۹۹} توصیف می‌کند و در ادامه می‌نویسد: "راهزنان پابرهنه عریان و موش‌خواران بی‌خانمان . . . بدترین آدمیان، شریرتین جانوران . . . جماعتی دزد شترچران، جمعی سیاه و زرد و لاغرتنان بی‌ادب و بی‌ناموس مانند حیوان، بلکه بسی پست‌تر از آن . . . تف بر آن."^{۱۰۰} سه مکتوب او یک سخنرانی شدیدالحن مهمل و طولانی علیه اعراب است که طی آن اعراب را به واسطه همه شکست‌ها و ناکامی‌های ایرانیان شماتت می‌کند.^{۱۰۱} کتاب‌های صادق

و هویت ایران،" در ایران: هویت، ملیت، قومیت، به کوشش حمید احمدی (تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳)، ۲۵۵.
^{۹۹} کرمانی، سه مکتوب، ص ۱۲۸.
^{۱۰۰} کرمانی، سه مکتوب، ۱۳۹.
^{۱۰۱} "هر زمان که با خصلتی زشت در میان ایرانیان مواجه می‌شوم، درمی‌یابم که بذر آن توسط اعراب کاشته شده است." بنگرید به کرمانی، سه مکتوب، ۲۶۵.

^{۹۶} فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات: نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله، به کوشش بهرام چوبینه (فرانکفورت: انتشارات نیما، ۲۰۰۶)، ۲۹۱-۲۹۲.
^{۹۷} برای نمونه، او مدعی بود که مزدک، چهره انقلابی عهد ساسانیان، "دو هزار سال قبل" جمهوری‌خواهی و مساوات‌طلبی را بنیاد نهاد. بنگرید به کرمانی، سه مکتوب، ۲۶۷.
^{۹۸} برای مثال بنگرید به مرتضی ثاقب‌فر، "ایران باستان

هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰ش/۱۹۰۳-۱۹۵۱م) نیز، که بی‌تردید بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین داستان‌نویس ایرانی است، مملو از اشاراتی همچون "پابره‌نه‌ها و سوسمارخواران وحشی" دربارهٔ اعراب است.

در این دوره، سلسله تلاش‌هایی برای ریشه‌کن کردن هر چیزی آغاز شد که در نظر این منورالفکرها منشأ عربی داشت و بنابراین "بیگانه" محسوب می‌شد. برای نمونه، جلال‌الدین میرزا قاجار (۱۲۳۴-۱۲۸۹ق/۱۸۲۶-۱۸۷۰م)، از منورالفکران ماقبل ملی‌گرایی، جریان سرهنویسی فارسی را با عنوان پارسی‌نگری به راه انداخت که مبتنی بر پرهیز از به کارگیری همه لغات عربی موجود در زبان فارسی بود، شیوه‌ای که تا به امروز نیز از مشخصات ملی‌گرایی ادبی به شمار می‌رود.^{۱۰۲} آخوندزاده برای تلاش جلال‌الدین میرزا احترام و ستایش بسیار قائل بود و خود با اقدام به دعوت برای "نجات ملت‌مان از شر الفبای عربی" به حمایت از آن برخاست.^{۱۰۳} تعجبی ندارد که این احساسات ضد عربی بر پایهٔ دانش و آگاهی دقیق و واقعی نسبت به اعراب قرار نداشت، هر چند مثلاً آخوندزاده می‌توانست به عربی بخواند. نفرت این منورالفکران صرفاً رویکردی ذهنی برای توجیه علت عقب‌ماندگی ایران، بدون پرداختن به تجزیه و تحلیل عمیق علل واقعی ضعف‌ها و نارسایی‌های حکومت و جامعهٔ ایران، بود. با اینکه نهادهای وقت، همچون سلسلهٔ قاجار یا روحانیون، نیز هدف حملات این منورالفکران قرار می‌گرفتند، لیکن علت اصلی ضعف‌ها با اشاره به یک عامل بیگانه، معمولاً اسلام، توضیح داده می‌شد؛ عاملی که گمان می‌رفت موجب تباهی حکومت و جامعهٔ ایران شده است. به همین ترتیب، پیشگامان ملی‌گرایی ایران از به خدمت گرفتن شور و هیجان مردم‌شناسی نژادی، تا آنجا که می‌توانست برای تحقیر اعراب به کار آید، بسیار خوشحال و خوشنود بودند.^{۱۰۴}

این نگاه کلی و گذرا بر چگونگی ظهور احساسات ضد عربی در میان نسل اول روشنفکران ملی‌گرای ایران حق مطلب دربارهٔ پیچیدگی‌های این دوران و بحث‌های حاد پیرامون آنها را ادا نمی‌کند، بلکه فقط سرنخی به دست می‌دهد که چرا ناسیونالیست‌های ایرانی تا این اندازه پذیرای آریایی‌گرایی شدند. ملی‌گرایان ایرانی به شکل گسترده مسئولیت انحطاط

¹⁰²See Akhundzadeh to Jalal ed-Din Mirza, 15 June 1870, in Hamid Mohammadzadeh and Hamid Arasli, eds., *Mirzā Fathālī Akhundof: Alefbā-ye Jadid va Maktubāt* [Mirza Fathali Akhundov: The New Alphabet and the Maktubāt] (Baku, 1963), 172.

¹⁰⁴اکرمانی، سه مکتوب، ۱۸۰-۱۸۱.

¹⁰²[افزودهٔ مترجم] برای بحث بیشتر دربارهٔ جریان سرهنویسی فارسی و ملی‌گرایی ادبی بنگرید به علی‌محمد طرفداری، "ملی‌گرایی، سرهنویسی و شکل‌گیری فرهنگستان زبان فارسی در دوره پهلوی اول"، فصلنامهٔ گنجینهٔ اسناد، سال ۲۰، شمارهٔ ۷۷ (بهار ۱۳۸۹)، ۵۸-۷۳.

ایران را متوجه اعراب و اسلام دانسته و این دو را ملامت می‌کردند، اما آریانیسم نژاد سامی را نژادی "پست، آزمند و دارای ماهیتی متملق" قلمداد می‌کرد و آن را از "درک زیبایی‌های مابعدالطبیعی" عاجز می‌دانست.^{۱۰۵} منورالفکرهای ایران، از جلال‌الدین میرزا تا محمدعلی فروغی ذکاءالملک، زندگی خود را وقف "پاک‌سازی" زبان فارسی از لغات عربی کردند و آخوندزاده و ملک‌خان همتشان را برای کنار گذاشتن الفبای عربی به کار بردند، در حالی که آریانیسم آمیزش نژادها را محکوم می‌کرد و کسانی چون دو گوبینو- و بعدها نازی‌ها- اختلاط نژادی را عامل اصلی انحطاط تمدنی به حساب می‌آوردند.

نگاه ذات‌گرایانه حک‌شده در ذهنیت آریانیستی به نژادهای سامی-هرچند یهودیان را بیشتر از اعراب هدف قرار می‌داد- و تضاد میان دو نژاد آریان (aryan) و سامی که در جایگاه والای اصلی علمی قرار گرفته بود، تمام و کمال با نسخه ضد عربی ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی و گرایش آن به خلاصی ایرانیان از پذیرش مسئولیت در قبال افول کشورشان تناسب و هم‌خوانی یافت. به همین منوال، عقده حقارت ملی‌گرایی ایرانی نسبت به اروپا باعث شد زمینه شکل‌گیری گونه‌ای اندیشه روشنفکری فراهم شود که در آن، ایرانیان از نظر نژادی هم‌سنخ اروپاییان تعریف شوند، خصوصاً آنکه اندیشه مزبور خود محصول فکری اروپایی بود. در بازنگری این روند، مشاهده میزان سازگاری و تناسب ایدئولوژی در حال ظهور ناسیونالیسم ایرانی با آریانیسم موجب شگفتی است. زمانی که اندیشمندان ملی‌گرا برای خروج از تنگنای انحطاط تاریخی ایران فقط یک راه‌حل ساده را مطرح می‌کنند، تعجبی ندارد که آریانیسم نیز به عنصری مرکزی در تعریف ملی‌گرایانه از هویت ایرانی تبدیل شود. این باور بی‌آنکه اساساً باوری باشد، راحت و بی‌دردسر بود، زیرا در جایگاه نظریه‌ای علمی قرار داشت و به علاوه نه فقط علمی، بلکه ظهور و تکوین یافته در اروپا بود و چگونه امکان داشت اروپاییان در اشتباه باشند؟

خودشرفی‌گرایی و بی‌جاسازی

توجه به هم‌زیستی میان ایدئولوژی احیاء شده ناسیونالیسم و آریانیسم برای تبیین چرایی پذیرش سریع گفتمان آریایی‌گرایی در ایران بسیار راهگشاست. هرچند، انعطاف‌پذیری فوق‌العاده این گفتمان در برابر یک میراث تاریخی ناخوشایند و منفی و وجود شواهد علمی مغایر نشان می‌دهد که گفتمان مذکور باید چیزی بیشتر از یک باور مطلوب، راحت و امیدبخش بوده باشد. به باور من، آریانیسم از طریق دو پدیده به‌هم‌پیوسته، که آنها را

¹⁰⁵René Verneau and Emile Burnouf, cited in Poliakov, *Mythe Aryen*, 311 and 308.

خودشرفی‌گرایی و بی‌جاسازی می‌نامم، نقشی اساسی در سیاست‌های هویتی ایران بازی می‌کند. البته مفهوم خودشرفی‌گرایی به معنای هم‌خوانی آن با کار دوران‌ساز ادوارد سعید (Edward W. Said, 1935-2003) دربارهٔ شرق‌شناسی نیست. قبول اینکه نوشته‌های اروپاییان دربارهٔ «شرق» در واقع به معنای هر چیز غیراروپایی، در سدهٔ نوزدهم اگر نه به تمام و کمال نژادپرستانه، اما ذات‌گرایانه و مغرضانه بوده، برای متن حاضر کافی است؛ حقیقتی که حتی پیش از کتاب سعید نیز بدان اشاره شده و همچنان بدون معارض است.

خودشرفی‌گرایی تا اندازه‌ای از علاقه و دلبستگی منورالفکرهای ایران نسبت به اروپا ریشه می‌گیرد و چنان که دیدیم، کاملاً شیفتهٔ اروپا بودند. ناسیونالیسم ایرانی، در مقایسه با سرزمین‌هایی که رسماً مستعمره شده بودند، چندان کوششی برای رهایی ایرانیان از سیطرهٔ حکومت‌های استعماری به عمل نیاورد، بلکه تلاش می‌کرد کشور به سطح پیشرفت‌های نظامی، اقتصادی و سیاسی کشورهای اروپایی برسد.^{۱۰۶} بنابراین، اشتیاق چندانی برای رهایی یا استقلال از سیطرهٔ اروپا به چشم نمی‌خورد، بلکه ملی‌گرایان ایرانی بیشتر تمایل داشتند از طریق تکرار مداوم و بی‌امان دستاوردهای پیش از اسلام ثابت کنند که ایرانیان مردمان بی‌اهمیتی نیستند یا با تقلید از سبک زندگی اروپایی نشان دهند که ایرانیان نیز می‌توانند مانند اروپاییان عمل کنند. عدم علاقه به جدایی از اروپا به همراه عقدهٔ حقارتی که ذکر آن رفت موجب درونی‌سازی پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های متعصبانهٔ جریان شرق‌شناسی نسبت به اسلام و «شرق» شد.

نظریه‌پردازان ملی‌گرایی از ابراز بی‌زاری جریان شرق‌شناسی نسبت به اسلام با تمام وجود استقبال کردند و انتقادات تند آنها علیه اسلام و روحانیون مسلمان و نیز علیه «شرقی‌ها» و خصوصاً اعراب حتی از نوع اروپایی آن افراطی‌تر و متعصبانه‌تر بود.^{۱۰۷} برخی از آنها، همچون کرمانی، حتی پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های متعصبانهٔ شرق‌شناسان علیه ایرانیان را تکرار می‌کردند.^{۱۰۸} خودشرفی‌گرایی در حقیقت به معنای حمایت بی‌قیدوشرط از قضاوت‌های متعصبانه و پیش‌داوری‌های شرق‌شناسان و خودداری از ورود به مباحثه با شرق‌شناسان به منظور تدارک پاسخی علیه دعاوی بنیادی آنهاست و نیز به معنای امتناع از ورود به استدلال

^{۱۰۶} (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

^{۱۰۷} به ویژه بنگرید به آخوندزاده، مکتوبات؛ کرمانی، سه مکتوب.

^{۱۰۸} «فلاسفهٔ اروپایی می‌نویسند که ما از نظر تمامی خصائل منفی گوی سبقت را از همگان ربوده‌ایم.» بنگرید به کرمانی، سه مکتوب، ۲۶۳-۲۶۴.

^{۱۰۶} شایان توجه است که در وضعیت کشورهای دیگر، به خصوص هند، استفاده از این ابزار (ناسیونالیسم) برای رهایی‌بخشی مردم محلی از قوانین غربی منجر به درافتادن به دام مشابه میراث فکری غرب شد. بنگرید به

Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*

و گفت‌وگو بر ضد دیدگاه‌های نژادپرستانه‌ای که حتی خود آنها را هم از جهات متعدد هدف قرار می‌داد.^{۱۰۹} در مقابل، آنان پیش‌دواری‌ها و قضاوت‌های متعصبانه شرق‌شناسان را به زبان خود درآورده و تلاش می‌کردند چنین استدلال کنند که این پیش‌دواری‌ها و قضاوت‌ها به واسطه دستاوردهای دوران پیش از اسلام ایران به واقع درباره ایرانیان صدق نمی‌کند. آریایی‌گرایی با وارد کردن عنصر "نژاد برتر" به پارادایم ناسیونالیسم ایرانی این باور و ذهنیت را تشدید کرد. با این همه، در فضای مملو از غرور ملی و وطن‌پرستی تعریف‌شده در ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی، نفس خودشرقی‌گرایی چیزی فراتر از ابزار نفرت از خود در لباسی مبدل، اشتیاقی تقریباً بیهوده به چیزی غیر از "شرقی" بودن صرف و عضوی از یک ملت مفلوک "آسیایی"، لیکن از مردمان آریان ره‌گم‌کرده آن در خاورمیانه بودن، نیست. به این ترتیب، استراتژی خودشرقی‌گرایی بر حمایت از ایرانیان در مقابل تصورات پیش‌ساخته اروپاییان از شرق مبتنی بود، آن هم نه از طریق مواجهه با آنها، بلکه از طریق پذیرش قاطعانه نظرات آنان و معرفی خود به منزله استثنایی از حیث برابری با اروپاییان.

هیچ‌چیزی به اندازه آریایی‌گرایی موجب تقویت ناسیونالیسم ایدئولوژیک ایران، ماهیت بی‌انسجام آن و نژادپرستی ذاتی‌اش نشده است. آریانیسم موجبات تحکیم نظری و عمیق ملی‌گرایی ایران را فراهم آورد. آریایی‌گرایی به بخش محوری بنایی فکری تبدیل شد که می‌کوشید انحطاط ایران را با ساده‌ترین شیوه ممکن توضیح دهد: ایران باستان به واسطه وجود اقوام آریایی باشکوه و عظمت بود تا اینکه با ورود اعراب این شکوه و عظمت رو به ضعف گذارد و در آینده نیز ایران ناگزیر است با غربی کردن کورکورانه خود هویت آریایی‌اش را بازباید. این برنامه سیاسی کلاً نامنسجم و این طرح کلی برای آینده به همراه نگاهی به گذشته ویژگی دیگری را برای ناسیونالیسم ایرانی رقم زد: سیاست بی‌جاسازی یا تلاش از طریق گفتمان نژادپرستانه آریایی‌گرایی برای حذف کامل واقعیت اسلامی و شرقی آن و تبدیل ایران به یک کشور غربی مصنوعی و ساختگی.

تفکر بی‌جاسازی نتیجه طبیعی و مستقیم آریایی‌گرایی بود، اما خودشرقی‌گرایی پیش از آریایی‌گرایی نیز وجود داشت و فقط به واسطه پیوند با آریانیسم و رایحه علمی‌اش توسعه یافت. از سوی دیگر، بی‌جاسازی برای ممکن کردن پذیرش ذهنی خود به عنصر خویشاوندی نژادی با اروپاییان نیاز داشت. بی‌جاسازی در مقام راهبرد به عقده حقارت آشکار ناسیونالیسم ایدئولوژیک ایران نسبت به اروپا توجه کرد. به این عقده حقارت در سطور

^{۱۰۹} چنان که پیش از این نیز ذکر شد، با اینکه ایرانیان هم از نژاد آریان به حساب می‌آمدند، بسیاری از خاورشناسان همچنان آنها را مردمانی حقیر و مخلوطی از نژادهای گوناگون محسوب می‌کردند و معمولاً آنها را مانند اروپاییان ستایش و تجلیل نمی‌کردند.

پیشین هم اشاره شد؛ دغدغه‌ای که از مجرای حسرت باستان‌گرایانه نسبت به گذشته در پی اثبات این نکته بود که ایران گذشته از هر چیز چندان عقب‌افتاده نبوده است. البته این دغدغه در بسیاری از نوشته‌های منورالفکری، حتی ورای محافل تجددطلبان و ملی‌گرایان، آشکار و مشهود است. برای نمونه، عبدالبهاء (۱۲۶۰-۱۳۴۰ ق/۱۸۴۴-۱۹۲۱ م)، رهبر آیین بهائیت و فرزند عبدالبهاء بنیادگذار این آیین، با اشاره به شکوه و عظمت ایران پیش از اسلام گفته بود "نباید تصور کرد که مردم ایران ذاتاً کم‌هوش‌اند یا اینکه . . . از دیگران پست‌ترند."^{۱۱۰} شیوه دیگری که برای نشان دادن و اثبات دون‌پایه نبودن ایرانیان به کار گرفته شد، تقلید سطحی و ظاهری از سبک زندگی اروپاییان بود. در سال ۱۹۳۵، رضاشاه پهلوی، که خود از پیروان سرسخت ناسیونالیسم ایدئولوژیک به شمار می‌رفت، بر سر گذاشتن کلاه شاپو را برای همه مردان ایران اجباری اعلام کرد و برای توجیه این تصمیم خود در یک جلسه خصوصی چنین گفت: "آخر من می‌خواهم هم‌رنگ [اروپایی‌ها] شوم که ما را مسخره نکنند."^{۱۱۱} این جمله کاملاً معرف تفکر بی‌جاسازی است.

بی‌جاسازی در هم‌نوایی با نگرش کلی ناسیونالیسم ایدئولوژیک ایرانی صرفاً طرح بی‌انسجامی را فراهم آورد که ملی‌گرایان ایرانی با استفاده از آن ادعای برابری با اروپاییان را مطرح کردند و عقده حقارتشان را تسکین بخشیدند. تفکر بی‌جاسازی که در آن مقطع در اذهان روشنفکران عصر پهلوی عمیقاً ریشه دوانده بود، در سال ۱۹۳۴ به تغییر نام رسمی پرشیا به ایران انجامید. چنان که بحث شد، بدون کوچک‌ترین تردیدی نام ایران از نظر تاریخی عنوانی صحیح و بجا بود، لیکن استدلال حکومت پهلوی برای این بازگشت به اصل به "سندروم بی‌جاسازی" آلوده شد. در متن فرمان حکومت درباره این تغییر نام آمده است: "از نقطه نظر نژادی نیز چون مولد و منشأ نژاد آریین در ایران بوده، طبیعی است که خود ما نباید از این اسم بی‌بهره بمانیم، خاصه که امروزه دوباره از ممالک معظم دنیا سروصدهایی در اطراف نژاد آریین بلند شده که حاکی از عظمت نژاد و تمدن قدیم ایران است."^{۱۱۲} گفته شده که اندیشه اولیه این تغییر نام از طرف مقامات آلمان مطرح و به دیپلمات‌های ایرانی در برلین پیشنهاد شد.^{۱۱۳}

¹¹²File 102012/3201, no. 41749, 03.10.1313/ May 1934, Prime Ministry Files, Quoted in Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, (Princeton: Princeton University Press, 1999).

¹¹³Homa Katouzian, *The Persians: Ancient, Medieval, and Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 2009), 217-218.

¹¹⁰Quoted in Juan R. I. Cole, "Marking Boundaries, Marking Time: the Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers," *Iranian Studies*, 29:1-2 (1996), 44.

¹¹¹From Mokhber ol-Saltaneh's memoirs, quoted in Homa Katouzian, *State and Society in Iran: the Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis* (London: I. B. Tauris, 2006), 336.

سخن محمدرضا شاه پهلوی، که قرار گرفتن ایران در خاورمیانه را فقط "یک تصادف جغرافیایی" خوانده بود، از علائم متأخرتر تفکر بی‌جاسازی در ناسیونالیسم ایرانی است.^{۱۱۴} تفکر بی‌جاسازی با رویکرد تند ایدئولوژیک خود به سادگی تاریخ ایران و تجارب واقعی آن را به بهای یک ایران آریایی تخیلی نادیده می‌انگارد، ایرانی که به گفته حتی خود اروپاییان، از ماکس مولر تا آدولف هیتلر، به نوعی یک ایران اروپایی است. پیوند آریایی‌گرایی با خودشرقی‌گرایی و بی‌جاسازی از موجبات یکپارچگی دائم این سه عنصر در یک چرخه واحد است. این ارتباط سهم بسزایی در آشکار کردن محبوبیت، استحکام و فقدان بازاندیشی در گفتمان آریایی‌گرایی در ایران دارد و علاوه بر آن، تا اندازه‌ای نشان می‌دهد که چرا شیوه ملی‌گرایان ایرانی در مدیریت روند نوگرایی به صورت اساسی بی‌انسجام و مستلزم تقلید کورکورانه از دیدگاه‌های اروپایی است.

نتیجه‌گیری

در ۱۲ اکتبر ۲۰۰۱، تیم ملی فوتبال عراق با نتیجه دو بر یک بازی را به تیم میزبان خود، ایران، واگذار کرد،^{۱۱۵} "اما این پیروزی نتوانست جلوی تماشاچیان ایرانی را از پرتاب سنگ و بطری‌های پلاستیکی به طرف بازیکنان عراقی که در حال ترک زمین بازی بودند، بگیرد. پلیس بازیکنان عراقی را تا اتاق رختکن همراهی و محافظت کرد."^{۱۱۵} در رویدادی دیگر، تیم ملی فوتبال ایرلند در یک بازی مقدماتی جام جهانی در نوامبر ۲۰۰۱ با تجربه سخت‌تری مواجه شد و به طرف بازیکنان آن نارنجک‌های کوچک پرت شد. دروازه‌بان تیم ایرلند به خبرنگاران گفت که بازیکنان این تیم انتظار "شرایط سخت" را داشتند، اما چیزی که در پایان بازی اتفاق افتاد، "از آنچه پیش‌بینی می‌کردم به مراتب بدتر بود... آنها ما را به باد ناسزا گرفتند و مقادیر فراوانی میوه گندیده و بطری‌های پلاستیکی به طرف ما پرتاب کردند، از این رو کنار آمدن با آن شرایط توانایی شخصیتی بالایی را می‌طلبید. حتی در مسیر بازگشت ما به فرودگاه، در سطح خیابان شیشه‌های شکسته ریخته بودند تا مانع رسیدن ما به فرودگاه شوند."^{۱۱۶} متأسفانه، همان‌گونه که این قبیل رخدادها و نمونه‌های دیگر نشان می‌دهند، رفتارهای اوباشانه طی سال‌های اخیر در فوتبال ایران رو به تزاید گذاشته است.

با این حال، زمانی که تیم ملی فوتبال آلمان در ۷ اکتبر ۲۰۰۴ برای یک بازی دوستانه به تهران آمد، استقبال به کلی متفاوتی در انتظار آنها بود. ۱۵۰۰ نفر از ایرانیان با یک

^{۱۱۴} "Football-Given's blast ordeal-Interview-The Republic's World Cup hero talks of grenades and glory ..." *The Observer* (25 November 2001).

^{۱۱۵} بنگرید به پانویست ۴.
^{۱۱۵} "۳۰ نفر از هواداران تیم فوتبال ایران به دلیل ایجاد اغتشاش و نافرمانی از دستورات پلیس به دادگاه احضار شدند،" اخبار روز آسوشیيتد پرس، ۱۶ اکتبر ۲۰۰۱.

”خوشامدگویی ظفرمندان“ و سر دادن شعار ”آلمان، آلمان“ و ”خوش آمدید به ایران“ در فرودگاه به استقبال آنها شتافتند. مدیر تیم ملی فوتبال آلمان اظهار داشت: ”چنین استقبالی از یک تیم مهمان باورنکردنی است.“ و یکی از بازیکنان افزود: ”من هرگز چنین چیزی ندیده بودم.“^{۱۱۷} مسابقه در ورزشگاه آزادی تهران و در حضور ۱۰۰ هزار نفر تماشاچی برگزار شد. روزنامهٔ زوددویچه تسایتونگ (*Süddeutsche Zeitung*)^{۱۱۸} در گزارش خود از این مسابقه از ”محبوبیت نامعقول تیم ملی فوتبال آلمان در ایران“ گفت و در همان حال مدیر این تیم فضای ورزشگاه را با عبارات ”ابراز احساسات باورنکردنی . . . و هواداری‌های متعصبانهٔ مثبت“ توصیف کرد.^{۱۱۹}

در آغاز مسابقه، تماشاچیان ایرانی با پخش سرود ملی آلمان به ابراز علاقه و هیجان پرداختند. درست از همان آغاز پخش سرود، شمار زیادی از تماشاگران به پا خاستند و دسته جمعی به مهمانان آلمانی خود به رسم نازی‌ها سلام دادند و در همان حال، گروه دیگری از تماشاچیان تصاویر نیچه را بر سر دست گرفته بودند و همهٔ اینها در برابر دیدگان حیرت‌زدهٔ آلمانی‌های حاضر در ورزشگاه صورت می‌گرفت.^{۱۲۰} گزارشگر شبکهٔ تلویزیونی زد د اف (ZDF) وضعیت مذکور را چنین گزارش داد: ”خوشبختانه ما تنها به اجمال شاهد قضایا هستیم، برخی به گونه‌ای تأسفبار افراط می‌ورزیدند. برخی و حتی باید گفت بسیاری از تماشاگران ایستادند و به مهمانان آلمانی‌شان سلام هیتلری دادند.“^{۱۲۱}

بی‌تردید انبوه تماشاگران ایرانی درصدد حمایت از نازیسم یا جنایات نازی‌ها نبودند. ایرانیان با این دوره از تاریخ اروپا به اندازه‌ای که بیشتر غربیان با آن آشنایی دارند آشنا نیستند. استقبال غیرمعمولی که از تیم ملی آلمان در فرودگاه به عمل آمد، بیشتر نشان‌دهندهٔ آن است که ایرانی‌ها—اگرچه به شیوه‌ای ناخوشایند—می‌کوشیدند همدلی خود را با آلمانی‌ها ابراز کنند. چنین همدلی و علاقه‌ای، که در وقایع فوتبال ایران فقط نسبت به آلمانی‌ها ابراز شده است، نشان می‌دهد که پیام به اصطلاح برادری آریایی که دهه‌ها قبل با تبلیغات آلمانی پخش شده هنوز در ایران

09.10.2004,” in *Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF)*. A video of the scene is available on YouTube under “Iran v Germany, 2004, National anthems,” at http://www.youtube.com/watch?v=iH-0gI6OXXt4&feature=PlayList&p=-5D4016A8C8B4B254&playnext=1&playnext_from=PL&index=2/.

^{۱۱۷}“Football-Accueil Triomphal pour les Allemands en Iran,” *Reuters-Les actualités en français* (7 October 2004).

^{۱۱۸}[افزودهٔ مترجم] از روزنامه‌های ملی و پرتیراژ آلمان، چاپ مونیخ.

^{۱۱۹}“Kolossale Weihnachten in Teheran,” *Süddeutsche Zeitung* (11 October 2004).

^{۱۲۰}“Kolossale Weihnachten in Teheran.”

^{۱۲۱}“Länderspiel Iran-Deutschland live im ZDF,

طنین‌انداز است.^{۱۲۲} این باور "مبتذل آریایی‌گرایی" در وجوه مختلف زندگی روزانه در ایران جاری و ساری است و در فرهنگ عامه، ادبیات و نمایشات نمادین به‌وفور به چشم می‌خورد. در حقیقت، گفتمان آریایی‌گرایی به جزئی مستحکم در هویت ایرانی و درک ایرانیان از خود تبدیل شده و بی‌هیچ قید و شرطی تجسم عینی آن به شمار می‌رود.

گفتمان آریایی‌گرایی در اروپا نخست به مثابه دستاوردی زبان‌شناختی و سپس در جایگاه انسان‌شناسی نژادی تاریخ پرهیاهویی را پشت سر گذاشته است. صرف نظر از ردای علمی آن، این گفتمان بیشتر به شکل ابزاری سیاسی برای منکوب کردن دیگران به کار رفته است. گفتمان آریایی‌گرایی در نهایت با حماقت‌های مرگبار آلمان نازی به اوج خود رسید. این گفتمان در ابتدا طی نیمه اول سده بیستم و زمانی که یک گفتمان ملی‌گرایانه افراطی در تلاش برای هدایت مواجهه ایران با اروپا و جریان تجددخواهی بود در ایران پدیدار شد. پاسخ این حرکت به چالش‌های آن زمان به شکلی بنیادین فاقد انسجام بود: جنبش مذکور تصویری آرمانی و بربادرفته از ایران پیش از اسلام ترسیم کرد که نشان می‌داد ایرانیان ذاتاً ملت بزرگی بودند و مقدر بود تا کارهای بزرگی را به سرانجام برسانند، اما اعراب و اسلام راه آنها را به سوی شکوه و عظمت مسدود کرد. عرب‌ها به سپر بلاهای راحت و بی‌دردسری تبدیل شدند که می‌باید از هر نظر برای تمامی ضعف‌ها و کاستی‌های ایران ملامت شوند.

در این چارچوب، از گفتمان آریایی‌گرایی همچون مائده‌ای آسمانی استقبال شد. تضاد و دوقطبی‌سازی میان نژادهای آریان (aryan) و سامی با گسترش عرب‌ستیزی نژادپرستانه هم‌خوانی داشت و امکان قرائتی ساده‌انگارانه از تاریخ را بر مبنای خطوط نژادی فراهم آورد و از همه مهم‌تر این باور را به ملی‌گرایان ایرانی بخشید که از نظر نژادی با اروپاییان برابرند و همه اینها مهر تأیید علوم اروپایی را بر پیشانی خود داشتند. عقده حقارت ناسیونالیست‌های ایرانی و فقدان ذهنیت‌رهایی از سلطه استعمار امکان درونی‌سازی پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های متعصبانه اروپاییان علیه اسلام و شرق را میسر ساخت که

واقعیت که عراقی‌ها بازی را واگذار کردند و با این حال به آنها بی‌احترامی و بدرفتاری شد و تیم آلمان برد و با این حال با احترام و ستایش با آن رفتار شد، تأییدی است بر غلبه احساسات همدلانه نسبت به آلمانی‌ها در میان تماشاگران ایرانی که فقط به بازی فوتبال هم مربوط نیست.

^{۱۲۲} طی بازی ایران و آمریکا در جام جهانی ۱۹۹۸ نیز شور و هیجان‌های دوستانه‌ای، البته به دلایلی به‌کلی متفاوت، ابراز شد. همچنین، باید خاطر نشان کرد که بازی‌های مقابل تیم عراق و ایرلند از بازی‌های مقدماتی و سرنوشت‌ساز جام جهانی بودند، در حالی که بازی مقابل تیم ملی آلمان رقابتی دوستانه بود. اما این

به پدیده خودشرفی‌گرایی انجامید. و سرانجام، بسته مفهومی آریانیسم زمینه شکل‌گیری موانعی تودرتو در مقابل پرسش از دلایل ضعف و نابسامانی‌های ایران را نیز پدید آورد. این همان تفکر بی‌جاسازی یا توهمی بود که در چارچوب آن، ایران در واقع عضوی از خانواده اروپاییان محسوب می‌شد و فقط از روی تصادف به خاورمیانه پرتاب شده بود.

در مجموع، گفتمان آریایی‌گرایی از یک تفکر بی‌اعتبار و بدنام اروپایی نشئت گرفته است، تفکری که شکل افراطی آن در اردوگاه‌های مرگ آلمان نازی نمود و ظهور یافت. اما از منظر داخلی، این گفتمان از عقده حقارت، بازنگاری تاریخ بر مبنای خطوط نژادی و تمایلات نژادپرستانه شرم‌آور برآمد. این گفتمان به منزله راهی میان‌بر به سوی تجدد هرگز برای چالش‌های حاصل از اصلاحات و جریان تجددخواهی و پیشرفت پاسخی فراهم نیاورد، بلکه غالباً حامیان و مبلغان خود را در چارچوب دیدگاه و قرائتی بسیار مشکل‌ساز و تحریف‌شده از جهان محبوس ساخت. همچنین، گفتمان مذکور در حال حاضر گفتمانی منسوخ‌شده و حاصل مواجهه‌ای تلخ با اروپاست که دو قرن از دوره آن سپری شده است. اکنون زمان آن فرا رسیده است که این قرائت معیوب از گفتمان هویتی خود را بازنگری کنیم و اگر می‌توانیم تغییر دهیم.

پیشاتاریخ جامعه‌شناسی در ایران

وحید طلوعی^۱

پژوهشگر پسادکتری بنیاد محسنی در دانشگاه تورنتو

به نظر می‌آید از همه سو برای جامعه‌شناسی مسایل و مشکلات متعدد شناسایی شده و این مشکلات در میان خود جامعه‌شناسان نیز به فراوانی طرح می‌شود.^۲ اندکی توجه به انبوه مطالبی که در خصوص بررسی اوضاع جامعه‌شناسی در ایران مطرح شده است نشان می‌دهد این امر فقط به جامعه‌شناسان محدود نمانده و جامعه‌شناسی از سوی نهادهای سیاست‌گذار علمی، رهبری سیاسی و نیز از سوی علمای مذهبی و مراجع تقلید نیز به پرسش کشیده شده است.^۳ به این اعتبار، پذیرفته است که جامعه‌شناسی

وحید طلوعی (دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، ۱۳۹۰) پژوهشگر پسادکتری بنیاد محسنی در دانشگاه تورنتو و ویراستار ایران‌نامه است. علایق پژوهشی‌اش شامل تاریخ علوم اجتماعی، نظریه‌های جامعه‌شناسی و فرهنگی و فلسفه علوم اجتماعی است. علاوه بر ترجمه نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی تیم دیلینی و تألیف مقالاتی در زمینه مطالعات فرهنگی، جامعه‌شناسی ادبیات و نهضت مشروطیت، روایت‌شناسی و تحلیل روایت، اسنادپژوهی و یک عمر روی یک صندلی از او منتشر شده است.

Vahid Toloeei <vahid.toloeei@utoronto.ca>

فرایندهای تولید علوم اجتماعی در ایران" (رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۹۰). این ماجرا در همایش‌های جامعه‌شناسی در ایران ادامه دارد.^۲ رهبر جمهوری اسلامی در سال ۱۳۸۳ش در دیدار جمعی از استادان دانشگاه‌ها گفته بود: "پایه و مبنای علوم انسانی‌ای که امروز در غرب مطرح است، از اقتصاد و جامعه‌شناسی و مدیریت و انواع و اقسام رشته‌های علوم انسانی، بر مبنای یک معرفت ضد دینی و غیردینی و نامعتبر از نظر کسانی است که به معرفت والا و توحیدی اسلامی رسیده باشند." همو در

از دکتر محمد توکلی طرقي برای راهنمایی‌های ارزشمندشان و نیز در اختیار نهادن گشاده‌دستانه منابع سیاسی‌گزارم.
آیکی از اولین جامعه‌شناسانی که در ایران از بحران جامعه‌شناسی سخن گفت احسان نراقی، اولین مدیر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، در غربت غوب بود و یکی از آخرین آنها بهاره آروین در رساله دکتری‌اش. بنگرید به احسان نراقی، "نمودی از بحران در علوم اجتماعی"، در غربت غوب (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶ [۱۳۵۳])، ۱۱۶-۱۳۶؛ بهاره آروین، "بررسی انتقادی

در جامعه ایران امروز، و گویا از آغاز شکل‌گرفتن‌اش، از حیث کارکرد و زمینه ورودش به کشور با معضله روبه‌رو بوده است. حملات رهبر ایران به علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی ایران منحصر به بعد از انتخابات ۱۳۸۸ش نبود، ولی سخنرانی‌های او بعد از این انتخابات بود که به همراه موج اسلامی‌سازی علوم انسانی—که بار دیگر اوج گرفته بود—موجب تعطیلی برخی رشته‌ها و اخراج استادانی شد که ادعا می‌شد اندیشه غربی مبتنی بر دیدگاه‌های وارداتی و منحط را تبلیغ می‌کردند و با نوشتن و ترجمه کتاب‌ها و مقالات بر بیش از دو میلیون دانشجوی علوم انسانی اثر می‌گذاشتند.

در این زمینه، تاریخ‌های رسمی جامعه‌شناسی هم به این روند دامن زده‌اند و در چند منبع اندک‌شمار که درباره تاریخ جامعه‌شناسی ایران نوشته شده، از جمله آورده‌اند که “جامعه‌شناسی در ایران در زمینه برنامه‌نوسازی غرب‌گرایانه به دست دولتی پاتریمونیال شکل گرفت. این رشته با استقرار نهادهای دانشگاهی توسعه یافت تا نیاز اداری دولت بروکراتیک را برآورده سازد.”^۴

اما آیا چنین بوده است و فهم امر اجتماعی امری وارداتی است؟ بحث را می‌توان با این پرسش آغاز کرد که در تاریخ، گذشته از آنانی که با نام بنیادگذاران جامعه‌شناسی ایران می‌شناسیمشان، چه کسان دیگری از جامعه سخن گفته‌اند. به این ترتیب، شاید بتوان منظری دیگرگونه برای نگرستن به ورود علوم اجتماعی به ایران یافت. به این منظور، باید به دنبال کنشگرانی در عرصه عمل گشت که در ابتدا به پرسش‌سازی و پاسخ‌گویی درباره مسایل اجتماعی برای مردم واقعی پرداختند:^۵ بنیادگذارانی که حالت معینی از اجتماع را

است. “بنگرید به

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3263>; <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7959/>.

بحث در خصوص انحرافات ناشی از علوم اجتماعی و مقابله با آن حتی در سخنرانی‌های تلویزیونی بعد از افطار سال ۱۳۸۸ش مرجع تقلیدی چون آیت‌الله مکارم شیرازی نیز وارد شد که با بررسی نظریه تحول آگوست کنت، به جامعه‌شناسی ناخست.

^۴Aliakbar Mahdi, “Sociology in Iran: Between Politics, Religion and Western Influence,” in *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*, ed. Sujata Patel (London: Sage, 2010), 268.

^۵Thomas Osborne and Nikolas Rose, “In the Name Of Society or Three Theses on the History of Social Thought,” *History of the Human Sciences*, 10:3 (1997), 88.

سال ۱۳۸۸ش در دیداری دیگر با استادان دانشگاه‌ها می‌گوید: “طبق آنچه که به ما گزارش دادند، در بین این مجموعه‌ی عظیم دانشجویی کشور که حدود سه میلیون و نیم مثلاً دانشجوی دولتی و آزاد و پیام نور و بقیه دانشگاه‌های کشور داریم، حدود دو میلیون اینها دانشجویان علوم انسانی‌اند! این به یک صورت، انسان را نگران می‌کند. ما در زمینه علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرز می‌گفتند که معتقد به جهان‌بینی اسلامی باشد و بخواهد جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم، که این همه دانشجو برای این رشته‌ها می‌گیریم؟ این نگران‌کننده است. بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادی‌گری است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان

به شکل مجموعه‌ای از پرسمان‌ها متجسد ساختند. مثلاً باید توجه کرد که چه کسی و چگونه به وجود مفهوم معضله‌داری ایران پی برد و تلاش کرد نحوهٔ پرسمانی شدن و لحظهٔ زایش آن را نشان دهد و راه‌هایی برای غلبه بر مشکلات حاصل از چنین صورت‌بندی بیابد و در اصل راهی را در قالب گونه‌ای سنتز سیاسی و اجتماعی پیش نهد. در جامعه‌شناسی جهانی، اینان کسانی بودند که در زمینهٔ توسعه و تجهیز اصلاحات اجتماعی کار کردند و در خصوص بهترین شکل حکمرانی سخن گفتند؛ کسانی که از پدیده‌ها و پدیدارهای اجتماعی و برساخت‌های موجود بهره بردند و راه‌هایی برای اتصال به منظر اجتماعی فراهم آوردند و ابزارهایی برای دسترسی به آن پدیدارها آفریدند و از تغییرات در بازار کار تا بیمه‌های اجتماعی و نیز فقر و فحشا و قحطی و عقب‌ماندگی را در قالب امر اجتماعی درک کردند.^۶ در اصل، اینان بودند که با برکشیدن گونه‌ای منظر اجتماعی در کار تولید جامعه برآمدند. اینان نه جامعه‌شناس و نه جامعه‌شناسان قبل از جامعه‌شناسی، بلکه در اصل به اشتغالات دیگری مشغول بودند. اصلاح‌گران اجتماعی را در این میان به فراوانی می‌شناسیم. داستان‌نویسان، سیاحان، آمارگیران، مهندسان، پزشکان، معلمان و انقلابیون از این جمله‌اند. همهٔ آنان امر اجتماعی را در اندیشه و عمل خویش بدل به سلاحی کردند که با آن به جنگ قدرت بروند، دربارهٔ عدالت سخن بگویند، با فقر و عقب‌ماندگی مبارزه کنند و دربارهٔ بیماری و مرگ، خطر و پیشرفت سخن بگویند. "اینان چهره‌های خلاق بودند که برای سخن گفتن^۷ به نام جامعهٔ مجبور به تقلا برای ساختن مفهوم جامعه شدند،"^۸ مجبور به خلق اخلاق اجتماعی و سیاسی شدند، درگیر در اجتماع، حقیقت و قدرت شدند و در برابر انواع قدرت ایستادند؛ در برابر قدرت بیماری، قدرت بیمار، قدرت‌های مسلط بر کشور، قدرت شاه و قدرت‌هایی از هر نوع دیگر. اینان شاید خلاق‌ترین جامعه‌شناسان بوده‌اند که از پیشاتاریخ جامعه‌شناسی سر بر آوردند.^۸

با این همه، بر سر پیشاتاریخ جامعه‌شناسی حرف و حدیث بسیار و مناقشه فراوان است. قبل از همه باید گفت که جامعه‌شناسی، اگر مبنای آن را استقرار رشته‌ای دانشگاهی بدانیم، اصولاً عمر کوتاهی دارد. امیل دورکم در ۱۸۹۵ م برای تدریس کرسی علوم اجتماعی به دانشگاه بوردو فرانسه دعوت شد و با این حساب عمر جامعه‌شناسی دانشگاهی حدوداً

آمده است و نه از دل رویکردی اندیشگی. همچنین بنگرید به

Nob Doran, "Re-writing the Social, Re-writing Sociology: Donzelot, Genealogy and Working-Class Bodies," *The Canadian Journal of Sociology*, 29:3 (Summer 2004), 333-357.

"See Osborne and Rose, "In the Name of Society," 89-91.

^۷Osborne and Rose, "In the Name of Society," 88. ایدهٔ اصلی آژبن و رُز بر پایهٔ دریافتی فوکویی شکل گرفته است که بنا به آن، ایدهٔ به صدا درآمدن امر اجتماعی و گاه جامعه از خلال کردارهای کنترلی فراهم

۱۲۰ سال است.^۹ در عین حال، در همه تاریخ‌های جامعه‌شناسی زمان‌های پیش از این تاریخ را نیز به حساب می‌آورند؛ با احتساب کارهای کنت و به‌ویژه نظام سیاست اثباتی او این تاریخ به ۱۸۵۱م برمی‌گردد. طرفه آن که هرچند کنت بر سر ثبت واژه و علم نوزاد جامعه‌شناسی به نام خود با آدولف کیتله اتریشی از در مخالفت برآمد که زودتر از او نام فیزیک اجتماعی را برای علم جدید برگزیده بود و البته بر سر حرف و حدیث‌هایی از همین دست با استادش سن‌سیمون هم اختلاف پیدا کرده بود، ولی برخی دیگر از آبای جامعه‌شناسی خود را جامعه‌شناس به حساب نمی‌آوردند، بدان‌گونه که دورکم تا پایان بر کرسی استادی تعلیم و تربیت تکیه زد و وبر به طعنه به دوستی نوشت که حالا بر اساس مدارک دانشگاهی جامعه‌شناس است، ولی خود را اقتصاددان سیاسی می‌داند.^{۱۰} نکته اما این است که این زمینه و زمانه را نیز بسیار عقب‌تر برده‌اند و حتی ایرانیانی چون احسان طبری هم ریشه‌های جامعه‌شناسی را در کارهای مونتسکیو و ویکو جستجو کرده‌اند^{۱۱} و دیگران پیدایش بینش جامعه‌شناختی را حتی به هابز و لاک رسانده‌اند.^{۱۲} علت این امر هم بسیار واضح است. نمی‌توان تصور کرد جامعه‌شناسی علمی باشد که به ناگهان از هیچ زاده شده باشد و بنابراین، باید ارتباط آن را در جایی با معارف بشری جست. اینکه علم بی‌ریشه ممکن نمی‌شود خود نشان از این دارد که لاجرم باید به خاکی که ریشه‌اش در آن بالیده هم وصل باشد. از همین روی است که در تاریخ جامعه‌شناسی و پیشاتاریخ آن، علاوه بر جستن زمینه‌های زایش و برآمدن جامعه‌شناسی، به کارایی آن هم توجه می‌شود و شاید برخی از وجوه ناکارآمدی آن نیز پاسخ بگیرند.

از سوی دیگر، باید جایی بین تولد جامعه‌شناسی و اندیشه اجتماعی—که به طول عمر بشر برمی‌گردد و البته به صورت مکتوب در آثار افلاطون و ارسطو می‌توان آن را پی گرفت—تفاوت گذاشت. از این دومی است که اندیشه اجتماعی مسلمانان و نیز طرح جامعه‌شناسی اسلامی متولد می‌شود.^{۱۳} با این همه، نباید از یاد برد که همین اندیشه دیرپای بود که ریشه

^۹Elena Osipova, "Emile Durkheim's Sociology," in *A History of Classical Sociology*, ed. I. Si Kon (Moscow: Progress Publishers, 1989), 206.

^{۱۰} بنگرید به جورج ریتزر، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: علمی، ۱۳۸۰).

^{۱۱} بنگرید به احسان طبری، جامعه و جامعه‌شناسی (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۶).

^{۱۲} بنگرید به ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷).

^{۱۳} برای نمونه‌هایی از این رویکرد بنگرید به حمید

پارسا و مهدی سلطانی، "بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدید‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه،" معرفت فرهنگی اجتماعی، سال ۳، شماره ۱ (زمستان ۱۳۹۰)، ۱۰۷-۱۲۸؛ حمید پارسا، "روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی،" پژوهش، سال ۱، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، ۳۹-۵۳؛ سیدمحمدصادق مهدوی و حسین بستان، "مبانی روش‌شناختی نظریه‌سازی در جامعه‌شناسی اسلامی،" روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۷۱ (تابستان ۱۳۹۱)، ۶۹-۹۸؛ محمود رجبی و حسین بستان، "مبانی ارزش‌شناختی جامعه‌شناسی اسلامی،"

جامعه‌شناسی را تغذیه کرده و در عین حال، ارتباطی بین تاریخ ایده و تاریخ جامعه‌شناسی هم برقرار ساخته است. البته فقط تاریخ ایده‌های اجتماعی نیست که زمینه برآمدن جامعه‌شناسی را فراهم آورده است و در این میان، جستن ریشه‌های جامعه‌شناسی در اندیشه سیاسی و اقتصادی و حقوقی هم بسیار صورت گرفته است.^{۱۴} به‌طور کلی، مبنای این‌گونه نگاه به پیشاتاریخ جامعه‌شناسی گونه‌ای تغییر دیدگاه نسبت به موضوع مورد مطالعه است. برای مثال، اگر امر سیاسی را در نظر بگیریم، تغییر زاویه دید می‌تواند آن را بدل به امر اجتماعی کند. آلبیون اسمال از همین منظر و با این استدلال که علم جدید از دل علمی پیشینی بیرون می‌آید، به جستجوی جامعه‌شناسی در آرای آدام اسمیت و نیز مونتسکیو و ویکو پرداخته است و نشان می‌دهد که در نظر مونتسکیو هم جامعه‌شناسی در قالب علمی عینی تعریف می‌شود که در آن امر اجتماعی محل توجه است.^{۱۵} او همچنین به بررسی خاستگاه‌های جامعه‌شناسی در حقوق می‌پردازد و نشان می‌دهد که پرسش از حاکمیت قانون و امکان تغییر قوانین زمینه پیدایی جامعه بوده‌اند. کسان دیگری این ساخت و بافت را در جاهایی دیگر مثل فلسفه یا تاریخ‌نگاری نیز بررسی کرده‌اند.^{۱۶} اما نکته این است که برای تغییر منظر از تاریخ یا فلسفه سیاسی به جامعه‌شناسی نیاز بینش جامعه‌شناختی است که موضوع علم جامعه‌شناسی یا همان امر اجتماعی را پدیدار می‌سازد.^{۱۷} پس لازم است که برای دیدن امر اجتماعی مسلح به بینش جامعه‌شناختی بود، آن‌گاه می‌توان ریشه آن را در بین علوم دیگر هم پی گرفت. از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که نوشته‌های ابتدایی در اندیشه اجتماعی جهان عمدتاً رویکردی عمل‌گرایانه داشته‌اند و علی‌القاعده با سیاست‌گذاری مرتبط بوده‌اند. این نوشته‌ها سخت‌سرانه در پی تغییر بودند و از همین رو، چنین مشارکت‌هایی را نباید واکنش‌هایی ساده به مسایل اجتماعی خاص در نظر گرفت و باید آنها را به منزله درکی

Through the Externalism-Internalism Debate," *History of Science*, 30:4 (1992), 333-369.

^{۱۷} بینش جامعه‌شناختی پیوندی بین فرد و جامعه برقرار می‌سازد که موجد درک امر اجتماعی شده است. برای توضیحی از نظرات میلز و نیز شیوه بدیع پیوند بینش جامعه‌شناختی با خوانشی جدید از جامعه‌شناسی بنگرید به Zohreh Bayatrizi, "Counting the Dead and Regulating the Living: Early Modern Statistics and the Formation of the Sociological Imagination (1662-1897)," *The British Journal of Sociology*, 60:3 (September 2009), 603-621. ایده راهگشای بیاتریزی زمینه بحث را در پیشاتاریخ جامعه‌شناسی می‌گشاید و در عین حال، حد فاصلی بین بینش جامعه‌شناختی و اندیشه اجتماعی-به شکل عام-ایجاد می‌کند.

اسلام و علوم اجتماعی، سال ۲، شماره ۳ (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، ۷-۲۳. طرفه آنکه در دو مقاله اخیر مبنا و شیوه بحث به تمامی مطابق گفتمان مسلط مقالات جامعه‌شناسی غیراسلامی است. این بحث را در جستاری دیگر پی خواهیم گرفت.

^{۱۴}See Nadav Gabay, "The Political Origins of Social Science" (PhD Dissertation in Sociology, University of California, 2007), 4ff.

^{۱۵}See Albion Small, *Origins of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1924); Albion Small, *Adam Smith and Modern Sociology* (Chicago: Chicago University Press, 1907).

^{۱۶}Steven Shapin, "Disipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen

از خلق مفهومی تازه و مفاهیمی نو دانست که در اصل این مسایل را صورت‌بندی تازه‌ای کرده‌اند. کوشندگان در این راه به دقت به همهٔ کردارهایی که اندیشهٔ حکومتی در آنها تبدیل به امر اجتماعی می‌شود اشاره و گاه بدان اعتراض می‌کنند: قواعد غذا و نوشیدنی‌ها و اصرار بر واکسن‌زنی در مقام دفاع از سلامت، پایش کسب‌وکار به نام امن کردن کار کارگران و نیز نظارت بر فعالیت‌های تحصیلی و کمک به فقرا و استفاده از مالیات‌هایی که کمک به این امور را ممکن می‌ساخت و نیز مباحث اخلاقی و مانند اینها.^{۱۸} به این ترتیب، احتمالاً مفهوم جامعه و معقولیت و عقلانیت جامعه در وابستگی با کار کسانی که این مفاهیم را از داخل "آزمایشگاه اجتماعی"^{۱۹} بیرون می‌کشیدند، در حال زاده شدن بود و در همان حال، فیلسوفان اجتماعی نیز در کار خود بودند. فضای مشکلات اجتماعی و بیماری و فقر و فاضلاب، جنایت و مکافات، دیوانگی و امنیت، کارخانه و کارگران و نیروی کار، شهر و تجارت و درس در این منظر برسانندهٔ مفهوم جامعه‌اند. این پیوندهای اجتماعی حکومتی و عمل‌گرایانه در اصل کارمایه‌ای برای صورت‌بندی اندیشهٔ جامعه‌شناسان در اولین دههٔ قرن بیستم فراهم آوردند.

در ایران اما، همهٔ آنان که از جامعه‌شناسی ایران سخن می‌گویند، تاریخ شروع این حوزه را به آغاز آموزش آن در دانشسرای عالی و دانشگاه تهران در ۱۳۱۹ ش برمی‌گردانند و به نقش غلامحسین صدیقی در این زمینه اشاره می‌کنند.^{۲۰} در روایت آشنا، به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی در ایران با استقرار دانشگاهی رشتهٔ جامعه‌شناسی آغاز می‌شود. در همین زمینه است که تأسیس علم جامعه‌شناسی در ایران مانند تأسیس هر علم دیگر نیازمند فرد یا افرادی در مقام بنیادگذاران دانسته می‌شود و بر این مبناست که در ایران ادعا می‌شود جامعه‌شناسی وارداتی و غرب‌زده است. می‌گویند این رشته را گروهی از فرنگ‌برگشته درست کرده‌اند و سرشار از ایده‌های غربی است و هیچ مناسبتی با جامعهٔ ایران ندارد و هیچ پیوندی با ایرانیان برقرار نمی‌کند.^{۲۱} این ادعا جای بررسی دارد که آیا می‌شود یکی از علوم انسانی را از جایی به جایی دیگر برد و در آنجا برقرار ساخت؛ امری که حتی در علوم غیرانسانی نیز به نظر ناممکن می‌رسد. مثلاً درست است که پزشکی

^{۱۸} آژبرن و رز به نقل از فوکو بیان می‌کنند که جامعه‌شناسی کنت و مونتسکیو ریشه در "مردم ناشمرده" دارد و دانش اجتماعی از کردار پزشکان شکل گرفته است. بنگرید به

Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. Gordon Brighton (Sussex: Harvester, 1980), 151; Osborne and Rose, "In the Name of Society," 89.

^{۱۹} این بیان جدید نیست، ولی برای نمونه‌ای از آن بنگرید به رحیم محمدیان، "وضعیت علوم اجتماعی جدید در ایران"، مقالهٔ عرضه‌شده به کنگرهٔ علوم انسانی ۱۳۸۷، دسترس‌پذیر در

Osborne and Rose, "In the Name of Society," 96.

<http://www.ensany.ir/fa/content/87707/default.aspx/>.

^{۲۰} آژ جمله بنگرید به احمد اشرف، "غلامحسین صدیقی:

جدید به صورتی دیگر به ایران راه یافت، ولی صورت قدیمی تر آن نیز موجود بود و حتی در ایران، طی دوره‌ای، دو حوزه قدیم و جدید پزشکی در کنار هم مشغول به کار بودند و تحول از پزشکی قدیم به جدید بسیار بطئی بوده است.^{۲۲}

به هر روی، در روایت معمول جامعه‌شناسی علمی است که در دهه ۱۳۲۰ش، به صورت رسمی از طریق استادان دانشگاه تهران معرفی شده است و در نهایت، شکل‌گیری جامعه‌شناسی در ایران مصادف با طرح برنامه‌های توسعه‌ای دانسته است که مانند دیگر علوم در دوره معاصر به کشور وارد شده و از آن چنان ایزاری برای ساختن جامعه مدرن بهره گرفته شده است. در این روایت، برای اول بار غلامحسین صدیقی در سال ۱۳۱۷ش و پس از فراغت از تحصیل به استخدام دانشگاه تهران درمی‌آید و برای اولین بار در ۱۳۱۹ش در دانشسرای عالی و سپس در ۱۳۲۴ش در قالب دو ساعت درس عمومی اجتماعیات در ادبیات در رشته ادبیات به تدریس جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران می‌پردازد. او در این دوره به سازماندهی جامعه‌شناسی دست می‌زند و زمینه آموزش جامعه‌شناسی را فراهم می‌آورد. این امر در ۱۳۲۲ش با انتشار اولین کتاب تألیفی یحیی مهدوی در این حوزه، مقدمه‌ای بر علم الاجتماع، منجر به تلاش برای تأسیس گروه جامعه‌شناسی می‌شود. در ۱۳۲۳ش، احمد قاسمی اولین کتاب جامعه‌شناسی مارکسیستی را با نام جامعه چیست؟ - بعدها جامعه‌شناسی - می‌نویسد. در ۱۳۲۶ش، احسان طبری جامعه و جامعه‌شناسی را منتشر می‌کند و در آن، ضمن مرور تاریخ نظریه اجتماعی، مارکس را جامعه‌شناس معرفی می‌کند و سپس به معرفی جامعه می‌پردازد. او سپس نظریه‌هایی درباره علم بودن جامعه‌شناسی، بیولوژیسم و نظریه نژادی را معرفی و نقد می‌کند. با این همه، به روایتی که از آغاز جامعه‌شناسی می‌شود باید بیشتر دقت کرد. دکتر صدیقی خود می‌گوید: "در مهرماه ۱۳۱۹ که بنده درس جامعه‌شناسی را در دانشگاه تهران شروع کردم، حتی لفظ و عنوان جامعه‌شناسی در ایران به این نحو معمول نبود و آن را علم الاجتماع می‌گفتند."^{۲۳} محمود روح‌الامینی هم می‌گوید که "جامعه‌شناسی پیش از آن روزگار هم با نامی دیگر شناخته بوده است: این علم نخست در شصت سال پیش به وسیله استادانی که رشته اصلی آنان فلسفه بود به ایران راه یافت."^{۲۴}

^{۲۲} محمود روح‌الامینی، "نگرشی به آموزش و پژوهش علوم اجتماعی در ایران"، در مجموعه مقالات سمینار بررسی روش‌ها و متون مورد استفاده در آموزش و پژوهش علوم اجتماعی کشور (تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۵)، ۱۰۵.

^{۲۳} برای اطلاع از این تغییر بنگرید به هایده لاله و راحله وافر، "تاریخچه تحول طب سنتی به طب نوین در دوره قاجار"، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال ۱۶، شماره ۶۰ (پاییز ۱۳۸۵)، ۱۳۱-۱۶۵.
^{۲۴} به نقل از آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران، ۳۹.

این مرحله آغازین با کار افرادی چون جمشید بهنام، شاپور راسخ، اسعد نظامی و فافا، نادر افشارنادری، مهدی امانی، مهدی ثریا، احمد اشرف، عبدالحسین نیک‌گهر، محمود روح‌الامینی و امیرحسین آریانپور ادامه می‌یابد و در ۱۳۳۷ش با تأسیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران به سرپرستی احسان نراقی به دوره‌ای دیگر وارد می‌شود. این مرحله از کار در اصل اضافه کردن پژوهش به آموزش بوده است که جامعه‌شناسی را به علمی کاربردی در یک نهاد تحقیقاتی کشور بدل می‌کند.^{۲۵} طرفه آنکه در اولین دوره جذب دانشجو برای مؤسسه حدود ۴۰۰ نفر برای تحصیل نام‌نویسی می‌کنند.^{۲۶} پس از آن، در ۱۳۵۰ش، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران بر پا می‌شود که علاوه بر جامعه‌شناسی دارای رشته‌های تعاون، انسان‌شناسی و جمعیت‌شناسی نیز هست و پس از آن در بیشتر دانشگاه‌ها رشته جامعه‌شناسی تأسیس می‌شود و به سرعت نیز گسترش می‌یابد. نکته آنکه هم‌اکنون اولین پرسش‌ها از جامعه‌شناسی ایران نیز به همین دوره ارجاع داده می‌شوند و سخن از بومی‌گردانی و رسیدگی به مسایل ایرانی در جامعه‌شناسی، تأثیرپذیری اندیشه جامعه‌شناسی در ایران از مکتب‌های غربی به واسطه آموزش دیدن اولین مدرسان جامعه‌شناسی در فرانسه و سپس امریکا و نحوه کاربست نظریات غربی در ایران از این دوره به فراوانی مطرح است. از جمله جمشید بهنام در مصاحبه‌ای اشاره می‌کند که در میان اساتید علوم اجتماعی درباره بومی شدن این علوم در ایران همیشه بحث بود و همیشه هم بحث بی‌معنی‌ای بود.^{۲۷}

دیدیم که پیش از شکل‌گیری رشته جامعه‌شناسی در گوشه و کنار حتی سخن از اسم جامعه‌شناسی هم بوده است. نمونه‌هایی از آن را در مذاکرات مجلس می‌شود جست. در دوره ۱۶ مجلس شورای ملی دکتر بقایی به جنبه استعماری علوم اجتماعی اشاره می‌کند: «اینها با استفاده از علوم که در سایه مجاهدات و سعی به دست آورده‌اند و با استفاده از روش‌های علم‌الاجتماع و روان‌شناسی سعی می‌کنند در کشورهای که می‌خواهند رسوخ بکنند مهار و سرنوشت منابع و مراکز قدرت را به دست می‌گیرند.»

در جلسه ۱۸ دوره ۱۴ در ۲۴ فروردین ۱۳۲۳ش است که پای تحلیل اجتماعی به گفت‌وگوهای مجلس باز شده است:

^{۲۵} آزادارمکی، جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران، ۴۱.
^{۲۶} احسان نراقی، نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران (مهر ۱۳۸۹)، دسترس‌پذیر در <http://www.mehrnameh.ir/article/950/>.
^{۲۷} رضا خجسته رحیمی، «گفت‌وگو با جمشید بهنام»

حالا از آقایان اجازه می‌خواهم یک چیزی نوشته‌ام که جنبه اجتماعی دارد، برای اینکه صحبت‌هایی که می‌شود قدری تحریف می‌شود. چون این یک فکر اجتماعی است، اگر لغت‌هایش پس و پیش بشود درست نمی‌شود و به علاوه، چون خود بنده هم ممکن بود درست نتوانم بیروانم به این واسطه نوشته‌ام و استدعا می‌کنم که بخوانم: اگر احوال اجتماعی و اداری این مملکت را در این چند سال اخیر مورد مطالعه قرار دهیم، می‌بینیم که همیشه بین مردم و دولت دیوار عظیمی از بدبینی و بی‌اعتمادی نسبت به همدیگر و عدم همکاری و تفاهم حائل بوده است، زیرا دولت‌هایی که بر سر کار آمده‌اند، هیچ وقت به احتیاجات روحی ملت توجه و علاقه‌مندی نشان نداده‌اند و خود را دلسوز و خدمتگزار جامعه معرفی نکرده‌اند. بلکه به جای هدایت و رهبری عامه و ارضای احساسات و تسکین دردهای درونی مردم کارهایی کرده‌اند که بیشتر موجب رنجش و آزرده‌گی روحی ملت گردیده است به این جهت، این حالت روحیه در مردم ایجاد شده است که این دولت‌ها را از خود ندانسته و مفید به حال خویش تصور نکنند و با داشتن ناراضماندی کامل از اصلاحات به دست این دولت‌ها مأیوس و ناامید باشند کسانی که به علم‌الاجتماع و فلسفه تاریخ آشنایی دارند می‌دانند که این احوال روحی مقدمه و زمینه‌ای است برای یک انقلاب شدید اجتماعی.

و برای برشمردن محسنات انتقاد دلیل از علم‌الاجتماع می‌آید: "انتقاد به عقیده بنده و به عقیده تمام علمای علم‌الاجتماع تنها راهی است که یک اجتماع و یک جامعه‌ای را... از راه ضلالت به راه سعادت و ترقی سوق می‌دهد."^{۲۸}

پیش از اینها نیز علم‌الاجتماع مطرح شده است، ولی در قالب فلسفه. معاون وزیر معارف در جلسه ۲۴۹ دوره ۶ می‌گوید: "فلسفه ماوراءالطبیعه که نیست... فلسفه اخلاق و منطق است. این قسمت‌هاست که ما احتیاج داریم. نه تنها در آنجا احتیاج داریم، بلکه در مدرسه علوم سیاسی و حقوق هم یکی از مواد آن فلسفه و منطق و علم‌الاجتماع است و این معلم [فلسفه] در آنجا هم تدریس کند... علم‌الاجتماع یک رشته است." و جالب آنکه مخالفان آوردن معلمی برای این منظور از فرنگ بسیارند و از جمله سیدیعقوب انوار، نماینده اصفهان و کاشان و نظنز، می‌گوید: "برای ادبیات از فرانسه معلم بیاورید؟ چه فایده دارد؟" و جواب می‌شوند: "یک چنین کسی خیلی کارها

^{۲۸} بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، http://ical.ir/index.php?option=com_mashrooh&view=ssion&id=22383&Itemid=38/ دسترس‌پذیر در

می‌تواند بکند. پداگوژی می‌تواند درس بدهد یک همچو کسی، معرفت‌النفس می‌تواند درس بدهد، می‌تواند علم‌الاجتماع درس بدهد“ و مخالف دیگری می‌گوید: ”نمی‌دانم این را برای چه می‌آورند. می‌فرمایند پسیکولوژی. آن چه مربوط به فلسفه است؟ فلسفه جزء علوم عالیه است و همهٔ اینها را شامل است.“^{۲۹}

عجیب نیست که تا آن زمان علوم انسانی را در زمینهٔ فلسفه دیده می‌شدند، اما علم‌الاجتماع جدیدی که معنای دیگری برای اجتماع آدمیان ساخته بود به کل ناشناس بود. یک نشان آنکه کلمهٔ جامعه در معنای جدیدش در فارسی عمری طولانی ندارد و در حدود ۱۳۰۰ است که در مذاکرات مجلس می‌خوانیم: ”یکی دیگر از جمله چیزهایی که در جامعه بزرگ‌ترین بدبختی‌هاست . . . رشوه و ارتشا است.“ پیش از آن، جامعه در همان معنایی به کار می‌رفت که دهخدا آورده است: ”مؤنث جامع، گردآورنده، گروهی از مردم که با هم وجه اشتراک داشته باشند، صفتی از مردم، مردم یک شهر و نیز به معنی دانشگاه و غل که به دست و گردن زندانیان ببندند.“^{۳۰} در مذاکرات مجلس از این تعبیر به صورت ”هیئت جامعهٔ ملت“ و ”جامعهٔ اتحاد و اتفاق“ یاد شده است و رفته‌رفته کلمهٔ جامعه از ملت جدا می‌شود. با این حال، صحبت از جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان رفته‌رفته در روزنامه‌ها نشریات و مجامع رسمی بیشتر می‌شود.

مارکس در ۱۲۹۶ش در کاوه معرفی می‌شود و همین نشریه مانیفست را توضیح می‌دهد: ”در سنه ۱۲۶۴ مقاصد اصلی و اساسی سوسیالیسم را روی کاغذ آورده و به اسم بیان‌نامهٔ فرقهٔ اشتراکیون منتشر ساختند.“^{۳۱} در معرفی سرمایه نیز می‌نویسد: ”[مارکس . . .] سرمایه را منتشر ساخت که تنقید سختی بود از اصول جاریه علم اقتصاد . . . همان‌طور که تألیفات داروین در عالم علوم طبیعی مأخذ و مبنای عمده و اصلی گردید کتاب سرمایه نیز برای سوسیالیست‌ها رکن رکن، بلکه قاعدهٔ محکم علوم سیاسی و اجتماعی گردید.“^{۳۲} نویسند کاوه مقام مارکس را در این می‌داند که ”او اول کسی است که علماً با ادله و براهین و از روی استدالات تاریخی و علمی در صدد برآمد که حقانیت مسلک سوسیالیسم را ثابت کند.“^{۳۳}

Zhw%3d%3d/.

^{۲۹}مشاهیر مردمان مغرب و مشرق: کارل مارکس، کاوه، شمارهٔ ۲۷ (۲۷ بهمن ۱۲۹۰)، ۵.
^{۳۰}مشاهیر مردمان مغرب و مشرق: کارل مارکس، کاوه، شمارهٔ ۲۷ (۲۷ بهمن ۱۲۹۰)، ۶.
^{۳۱}مشاهیر مردمان مغرب و مشرق: کارل مارکس، کاوه، شمارهٔ ۲۷ (۲۷ بهمن ۱۲۹۰)، ۴.

^{۲۹}بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دسترس‌پذیر در http://ical.ir/index.php?option=com_mashrooh&view=ssion&id=22383&Itemid=38/.
^{۳۰}بنگرید به لغتنامهٔ دهخدا، دسترس‌پذیر در <http://parsii.wiki/dehkhodasearchresult-fa.html?searchtype=0&word=2KzYp9mF2Ln->

اسپنسر و بررسی تاریخ از نظر او در ۱۳۱۳ش در مجلهٔ تعلیم و تربیت معرفی می‌شود.^{۳۴} احمدالله کریمی نیز در سخنرانی ۲۳ قوس ۱۳۲۱ش، یکی از اولین تحلیل‌ها از جامعه‌شناسی هنر را در خصوص بررسی صنایع ظریفه از نقطه نظر اجتماعیات به دست داد و با بررسی نظریهٔ داروین، بوخر و نظریهٔ بازی در روان‌شناسی به بحث در نظرات مردم‌شناسانه پرداخت: ”طوری که علمای اجتماعی عقیده دارند صنایع ابتدایی که در سایهٔ ادیان قدیم به وجود آمده با شاهکارهای بدیعی که مولود مدنیت مابعدند با یک خط تکامل به هم وصل می‌باشند.“^{۳۵}

فهم مسئلهٔ اجتماعی البته پیش از یادکرد از جامعه‌شناسی رسمی شکل بسته است. نمونه‌هایی از آن از جمله این اشارهٔ صوراسرافیل به قرارداد طبیعی است که در اصل مبنای تقسیم اجتماعی کار است که در کار دورکیم بدل از تقسیم اقتصادی کار می‌آید. نکته در این است که صوراسرافیل این قرارداد را خارج از فرمان جهان مطاع قرار می‌دهد: ”یکی باید گوسفند بچرانند، یکی پشم بریسد، یکی زمین شیار کند، یکی دستاس نماید، یکی نان ببزد. آیا در صورتی که [از] این کنترت طبیعی که بی حکم حاکم و بی اجازهٔ مجتهد بسته شده بخواهند منتفع شوند... فرمان جهان مطاع همایونی و سجل و توقیع حضرت ملاذالانام لازم است؟“^{۳۶}

اشاراتی به جامعه‌شناسان غربی نیز کم‌وبیش در بحبوحهٔ مشروطه دیده می‌شود. صوراسرافیل برای بیان اینکه دانش بشری پایان ندارد، از آخرین کمالات دانش عقلی یاد می‌کند: ”برای کمال آدمیت نه عقاید سقراط نه افکار افلاطون و نه معلومات اسپنسر و کانت حد نمی‌تواند باشد... ترقی سیر بشری از هر مرتبهٔ عالی و مقام منیع ممکن است و امتناع عقلی ندارد.“^{۳۷} و در همین حین، در سخنش رگه‌هایی از اندیشهٔ تکاملی کنت را نیز می‌شود یافت: ”علل خرافات جهل بشر است و هنود را دوچار عقیده پانتئیزم و هندوستان را مخزن اوهام و اباطیل کرده است“^{۳۸} و بعد از آن، پیشرفت جوامع را تا دورهٔ علمی دنبال می‌کند. هم او در سلسله مقالاتی، وقتی می‌خواهد که فواید اقتصاد فلاحتی را توجیه کند، می‌نویسد: ”همان وزرا و رجال ایران که امروز از غصهٔ خرابی مملکت تاب

^{۳۴} روح‌الله خالقی، ”عقاید اسپنسر در تعلیم و تربیت“، تعلیم و تربیت، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۵۲ (تیر ۱۳۱۳)، ۲۰۹-۲۱۶؛ سیدعلی شایگام شیرازی، ”عقیدهٔ هربرت اسپنسر راجع به تاریخ“، تعلیم و تربیت، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۳۴ و ۳۵ (بهمن و اسفند ۱۳۰۶)، ۶۰۷-۶۱۲.
^{۳۵} این سخنرانی بعدها به چاپ رسید. بنگرید به احمدالله کریمی، ”صنایع ظریفه از نقطه نظر اجتماعیات“، آریانا، شمارهٔ ۳ (حمل ۱۳۲۲)، ۱۶-۲۰؛ شمارهٔ ۴ (ثور ۱۳۲۲)، ۲۴-۲۸.
^{۳۶} صوراسرافیل، سال ۱، شمارهٔ ۲ (ربیع‌الاول ۱۳۲۵)، ۲.
^{۳۷} صوراسرافیل، سال ۱، شمارهٔ ۱۲ (۲۶ رجب ۱۳۲۵)، ۱.
^{۳۸} صوراسرافیل، سال ۱، شمارهٔ ۵ (۲۹ رمضان ۱۳۲۵)، ۲.

ندارند . . . ابداً نمی‌توانند انکار کرد که در قرن چهاردهم هجری اسلامی محیی رسوم فئودالیتة قرون وسطای مسیحیان شده و هر یک اقلای خرابی ده الی پانصد پارچه قریه و قصبه و طوق بندگی و رقیق پانصد الی صد هزار نفر آدم‌های دوره آزادی ایران را به کف آقایی خود گرفته‌اند.^{۳۹} و برای توجیه اینکه کارگر باید از ثمره کارش بهره ببرد می‌آورد: "علمای علم اقتصاد و دانشمندان و تجارب هر روزه خود ما به ما ثابت می‌کند که شهامت، انرژی و پشتکار . . . وقتی در انسان قوی می‌شود که کارگر پیش از همه کار مطمئن باشد که منافع کارش کلاً یا اقلای قسمتی عمده از آن به خودش راجع می‌شود."^{۴۰}

اما نکته مهم وقتی است که در برابر انتقاد از بحث‌های اقتصادی مطرح‌شده در روزنامه، صوراسرافیل این بحث‌ها را اجتماعی و لازم می‌داند و بیان می‌کند که مسئله اجتماعی مقدم بر مسئله سیاسی است:

یکی می‌گوید این نغمه که شما امروز در مسایل ارضی و استخلاص رعایا از جور و تعدی مالکین بلند کرده‌اید بسیار خوش‌آهنگ و تقریباً بیشتر حکمای دنیا و همه آدم‌دوست‌های عالم با شما هم‌آوازند. اما این را هم نمی‌توان انکار کرد که این قبیل کارها از امور تدریجی‌الحصول و نتیجة پانصد سال منازعات سیاسی، دینی و بالاخره اجتماعی ملل روی زمین است . . . تا ملت از زدوخوردهای سیاسی و روحانی آسوده نشده باشد نمی‌تواند داخل مسایل اجتماعی شود. اروپایی‌ها هم بعد از قرن‌ها آزادی حالا به تازگی با اشکالات زیاد دست به این مطالب می‌زنند . . . اما حرف در اینجاست که همان اروپایی‌ها به تجارب حاصله از عملیات خود به هزاران ادای مختلف به ما می‌گویند که لزوم تصحیح و انتقاد امور اجتماعی اگر در رتبه بر دو مسئله دیگر مقدم نباشد مؤخر هم نیست.^{۴۱}

و جالب آنکه در این زمینه راهی را پیش می‌نهد که بسیار از حیث تلفیق اسلام و سوسیالیسم آشناست: "مذهب مقدس اسلام اوفق همه مذاهب عالم با اصول سوسیالیسم و قلت عدد سرمایه‌داران ما نیز برای پیشرفت هر نوع اصلاح مقاصد اجتماعی مستعد می‌باشد. فقط چیزی که امروز برای ما لازم است همین است که بفهمیم و معتقد شویم که این کار شدنی است و از محتملات تقدیر هیئت‌های بشری [جوامع] است."^{۴۲}

^{۳۹} صوراسرافیل، سال ۱، شماره ۵ (۲۹ رمضان ۱۳۲۵)، ۲.

^{۴۰} صوراسرافیل، سال ۱، شماره ۱۸ (۲۱ شوال ۱۳۲۵)، ۲.

^{۴۱} صوراسرافیل، سال ۲، شماره ۲۹ (۱۲ ربیع‌الآخر ۱۳۲۶)، ۲.

^{۴۲} صوراسرافیل، سال ۲، شماره ۲۹ (۱۲ ربیع‌الآخر ۱۳۲۶)، ۱.

در همین زمان بود که تلاش برای اهمیت یافتن افراد عامه مطرح و نتیجه آن شد که افرادی از تحدید حکومت سخن به میان آورند و برای بار اول، اولین مفاهیم مرتبط با تولد مفهوم امر اجتماعی شکل گرفت. به این منظور، می‌شود در بررسی خود در خصوص ایران به دنبال اولین صورت‌بندی‌های سیاسی از مقوله امر اجتماعی بگردیم و نیز بر اساس وضع اقتصادی وارد این مقوله شویم که چگونه دولت با دست زدن به نوسازی عمرانی و اقتصادی در اصل به تولید مفهوم جامعه کمک کرد. مقوله اول در دوره پیش از مشروطه با تلاش برای به صدا درآوردن اجتماع برای صورت‌بندی سیاسی متفاوتی دیده می‌شود و مقوله دوم نیز با تلاش برای شکل دادن به قلمرو و جمعیت و نیز کوشش برای توسعه و نوسازی در سرشماری‌ها و تهیه آمار و ارقام و نیز برنامه‌ریزی‌های توسعه زمینه‌ای به دست داد که برخی از جنبه‌های جامعه دیدنی شوند.

جمعیت

در ایران در حول و حوش مشروطه ادراکی از قلمرو و جمعیت و لزوم حفظ امنیت برای دولت و مردم حاصل شد. این مسئله آن قدر قابل توجه بود که در روزنامه‌ها و بر سر منبر هم از آن صحبت می‌شد. الجمال به نقل از واعظ خود می‌نویسد:

پس همیشه در هر شهری و هر مملکتی از ممالک متمدنه عدد نفوس و تعداد رؤس اهل آن شهر معلوم و واضح است و البته معلوم است مملکت حکم خانه را دارد و صاحب خانه باید بداند که امروز جمعیت خانه‌اش چقدر است و اگر نداند نمی‌تواند از آنها پرستاری کند، تهیه لوازم آسایش آنها را فراهم سازد. اگر شماها هر کدام ندانید که چند نفر جمعیت در خانه خود دارید، چطور می‌توانید دستورالعمل امر نان و آب آنها را بدهید.^{۴۳}

این مسئله البته بسیار پیش از فوکو مطرح شده است و نظر به حکمرانی (governmentality) دارد. این ادراک که به نظر می‌رسد به واسطهٔ رسایل چندی در دوره قاجار و در عصر مشروطه فراهم شده است، با هدف یافتن راه‌حلی عملی برای خارج کردن کشور از وضعیتی که آن را اسفناک می‌خواندند صورت گرفت.^{۴۴} نتیجه آنکه گونه‌ای رسایل نوشته شدند که ناظر به راهبری عملی دولت بودند که عمدتاً با تغییر دیدگاه قدرت از شاه به مردم هم‌زمان است. علاوه بر رسایلی چون رسالهٔ تحقیقات

^{۴۳} الجمال، سال ۱، شماره ۴ (۲۰ صفر ۱۳۲۵)، ۱.
^{۴۴} بنگرید به مراد ثقفی، "رسایلی در باب حکومت‌مندی: گفتگو، شماره ۴۴ (آذر ۱۳۸۴)، ۳۳-۶۸.

سرحدیه از میرزا جعفر مشیرالدوله، باید به کتابچهٔ قانون مقدسه یا رسالهٔ اصلاحیه میرزا سعیدخان مؤتمن‌الملک اشاره کرد که به هر سه زمینهٔ پیش‌گفته اشاره می‌کند. او تأکید می‌کند که پرداختن به مسئلهٔ قلمرو باید در پاسداری از مرزهای شمالی در گرگان تا ساحل رود اترک شکل گیرد. او توصیه می‌کند که باید تدبیری برای آخال و مرو و سیستان، که به کمین‌گاه افغانه بدل شده است، اندیشیده شود. مؤتمن‌الملک در این رساله نگران مهاجرت رعیت است به خارج از ایران که از زیر بار ظلم می‌گریزند.^{۴۵} در این زمینه بد نیست که به گزارش کنسول بریتانیا در ۱۹۰۵م توجه کنیم که تأیید می‌کند جمعیت روزبه‌روز فقیرتر و مستمندتر می‌شوند و فقر روزانه باعث مهاجرت شمار قابل توجهی از آذربایجان به مناطق جنوبی روسیهٔ تزاری در جستجوی کار یا شرایط زندگی قابل تحمل‌تر شده است.^{۴۶} بر اساس پژوهش سیف، در شماری از اسناد قرن نوزدهم به شواهدی برمی‌خوریم که به مسئلهٔ مهاجرت از ایران توجه کرده‌اند. مثلاً کنسول انگلیس در گزارشی برای سفیر در تهران از عبور شمار زیادی از دهقانان به ایروان و تفلیس یاد می‌کند، چنان که در دو ماه کنسول روسیه ۳ هزار جواز عبور صادر کرده است. همچنین، «مراغه‌ای بر این باور بود که بین ۴۰ تا ۵۰ هزار ایرانی به دلیل ورود غیرقانونی به روسیه در باطوم زندانی بودند. آمار رسمی دولت روسیه تزاری دلالت دارد که در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۰۰-۱۹۱۳ مجموعاً ۱۷۶۷۳۳۴ جواز ورود برای ایرانی‌ها صادر شد که به‌طور قانونی از ایران به روسیه بروند.»^{۴۷} در اینجا علاوه بر اینکه اهمیت کاهش جمعیت برای دولت ایران مشخص می‌شود، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که توجه نیروهای خارجی به این مسئله نیز حایز اهمیت است. این همان امری است که ثقفی آن را یکی از علل توجه به حکومت‌مندی در ایران می‌داند.^{۴۸} نکته دیگر هم‌پیوند به این امر توجه به تغییرات جمعیتی به واسطهٔ قحطی از یک سو و بیماری‌های واگیر از سوی دیگر است که در ایران وبا و آبله و طاعون را شامل می‌شد که مکرر شیوع می‌یافتند و موجب از بین رفتن شهروندان می‌شدند. طاعون ۱۸۳۰م دوسوم جمعیت گیلان را نابود و شوشتر را تقریباً خالی از سکنه کرد. به گفتهٔ اعتمادالسلطنه، در تهران طاعون مذکور ۲۰ هزار نفر را کشت. قحطی نیز اعتراض مردم گرسنه را به دنبال داشت و دولت را به چاره‌جویی انداخت. آدمیت شمار افرادی را که بر اثر قحطی ۱۸۷۰م از بین رفتند ۲ میلیون نفر ذکر می‌کند و گلداسمیت بر این عقیده بود که در قائل جمعیت ۵۰

^{۴۵} ثقفی، «رسایلی در باب حکومت‌مندی»، ۳۸.

^{۴۷} سیف، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، ۸۸-۹۱.

^{۴۶} به نقل از احمد سیف، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم

^{۴۸} ثقفی، «رسایلی در باب حکومت‌مندی»، ۴۶-۴۷.

(تهران: چشمه، ۱۳۷۳)، ۸۸.

درصد کاهش یافت.^{۴۹} این قحطی البته نظام اجتماعی ایران را نیز به هم زد و نیم قرن طول کشید تا جمعیت ایران به حد قبلی خود رسید.

در اینجا باید به بررسی جمعیت هم در این دوره اشاره‌ای کنیم. می‌دانیم که اولین سرشماری در ایران نیز در همین دوره صورت گرفته است که در اصل یکی دیگر از جنبه‌های آغاز توجه به فهم امر اجتماعی در ایران است. نخستین سرشماری از این دست در ۱۲۶۸ق/۱۲۳۱ش و در اواخر صدارت میرزاآقاخان نوری بوده است.

در آن سال، جمعیت و تعداد منازل و ساختمان‌های شهر تهران شمارش شدند. گویا در سال ۱۲۷۵ق/۱۲۳۸ش نیز دستورالعملی جامع در خصوص سرشماری نفوس و منابع مالی و اقتصادی از سوی وزرای وقت به حکام ولایات صادر شد تا شمار جمعیت خانوار، مسکن و میزان دارایی‌های مردم در کلیه دهات و شهرهای کشور مشخص شود. این دستور به جهت مشکلات فنی انجام نشد تا سرانجام میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله، معلم ریاضی مدرسه دارالفنون، سرشماری از جمعیت شهر تهران را با استفاده از شیوه‌های جدید صورت داد. این سرشماری بر اساس نقشه شهر که قبلاً به وسیله او تهیه شده بود در مدت ۵۵ روز صورت گرفت و اطلاعات آن طی رساله‌ای با عنوان تشخیص نفوس دارالخلافه منتشر شد.^{۵۰}

از این نکته نباید به سادگی گذشت، زیرا اصولاً توجه به این سرشماری هرچند نامنظم و با تأخیر، اشاره‌ای است به اهمیت یافتن جمعیت و بیرون آمدن افراد و عامه از حوزه فردی و تلاشی برای بررسی جمعی ایشان در محیط زیست اجتماعی. به‌ویژه آنکه عبدالغفار نجم‌الدوله برای اولین بار به تهیه نقشه پرداخت و در سفرنامه‌های خویش به مسایلی در خصوص قلمرو و جمعیت اشاره کرد. برای اینکه به وسواس او در این زمینه توجه شود، لازم است به مفاد این سفرنامه‌ها، و از جمله سفرنامه خوزستان او برای نمونه، نگاهی بیندازیم که نه تنها شامل انواع اطلاعات سودمند درباره شهرها، قصبه‌ها و روستاهای مسیر رفت و برگشت نجم‌الدوله در سفر یادشده است، بلکه به منزله آیین تمام‌نمایی است از اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آداب و سنن و ارزش‌های فرهنگی مناطق طی شده در اواسط سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار.^{۵۱}

^{۴۹} به نقل از سیف، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، ۲۳۱-۲۷۲.
^{۵۰} احمد مسجدجامعی، "تهران سال ۱۳۰۱ به روایت آمار"، تاریخ ایرانی، دسترس‌پذیر در <http://tarikhirani.ir/fa/news/30/bodyView/4824/0/>.
^{۵۱} بنگرید به عبدالغفار نجم‌الدوله، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دبیرسیاقی (تهران: علمی، ۱۳۴۱)؛ عبدالغفار نجم‌الدوله، آثار نجم‌الدوله: سفرنامه دوم نجم‌الدوله به خوزستان به انضمام کتابچه دستورالعمل ناصرالدین‌شاه در خصوص سفر اول به خوزستان، تصحیح احمد کتابی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶).

در این میان، از یاد نباید برد که او خود ۷۰ سال پس از انتشار کتاب رساله‌ای در باب اصل جمعیت و اثر آن بر اصلاحات اجتماع، نوشته‌ی مالتوس، آن را شرح کرده است و برای اولین بار مفاهیم جمعیت‌شناسی و آمار را مطرح کرده و در رساله‌ی خود آمارهای بسیار مفصلی را در زمینه‌های متفاوتی چون رقم کل نفوس، وضع مسکن، نحوه‌ی مالکیت، توزیع مکانی جمعیت، توزیع سنی و جنسی، مهاجرت، موقعیت شغلی و اجتماعی سکنه، پیروان ادیان، تأسیسات شهری، واحدهای صنفی و اماکن عمومی آورده است.^{۵۲} نکته‌ی مهم آن است که در مؤخره‌ی این رساله، میرزا عبدالغفار مطالبی آورده است که نشان از پیوند جمعیت، آمار و اجتماع در نظر او دارد.

در عصر ما هیچ علمی شیرین‌تر و دلفریب‌تر از علم استاتیسیتیک نیست، چون که آن ستون‌های طویل ارقامی که در جداول ثبت می‌کنند و حواصل [= حاصل‌ها] نتایجی هستند که در خصوص جمعیت و زراعت و تجارت و صنعت و لشکر بری و بحری و غیره هر مملکت به دست آورده‌اند... استاتیسیتیک علمی است که ما را آگاه می‌کند از هر نوع نتایجی که مربوط باشد به احوال جماعت و آن را به لسانی ادا می‌کند که مختص اوست و این لسان مقادیر متشابه است که به ارقام ذکر شده باشد.^{۵۳}

او تأکید می‌کند که این علم قابل اتکاست، حتی اگر در جمعیت تغییر حاصل شود و سپس به موضوع مهم هدررفتن هزینه‌های کلان برای پرورش اطفال و مرگ زودرس آنها می‌پردازد: "پس... اطفالی که متوفی می‌شوند قبل از آنکه برسند به سنی که جزو اشخاص جمعیت مفید محسوب شوند، به جای آنکه اسباب اعتبار و قوت شوند برای دولت، اسباب خسارت می‌شوند و جمیع مخارجی که برای حفظ آنها صرف می‌کنند با فوت آنها مفقود می‌شود."^{۵۴} او همچنین به متوسط طول عمر اشاره می‌کند که "بهترین علامات ترقی بخت و اقبال هر ملت افزایش طول مدت متوسط حیات است ولی به طور ثابت، و... این مسئله را در خصوص ساکنان ایران نداریم."^{۵۵}

در همین زمینه، نظر میرزا ابوطالب زنجانی هم خواندنی است که کثرت جمعیت را سرچشمه‌ی قدرت و شوکت می‌داند و مایه‌ی افزایش تجارت و صنعت می‌شمارد و با ذکر "مرگ قانونی سالیانه در یک صد هزار نفس تقریباً شش هزار" ابراز می‌کند که "اگر از

^{۵۲} احمد کتابی، "پیشگامان بررسی‌های جمعیت‌شناختی"، ۱۸.
^{۵۳} احمد کتابی، "پیشگامان بررسی‌های جمعیت‌شناختی"، ۲۱.
^{۵۴} احمد کتابی، "پیشگامان بررسی‌های جمعیت‌شناختی"، ۲۱.

^{۵۲} احمد کتابی، "پیشگامان بررسی‌های جمعیت‌شناختی در ایران: عبدالغفار نجم‌الدوله و میرزا ابوطالب زنجانی"، نامه‌ی انجمن جمعیت‌شناسی، سال ۱، شماره ۲ (زمستان ۱۳۸۵)، ۸.

این مقدار تعدی کند یا در حفظ مقدمات صحت کوتاهی شده یا در معالجت و اعاده صحت تقصیر رفته“ و در آخر اشاره می‌کند که ”مرگ و موتان نفرات ما را همه ساله مانند مرغ می‌چیند و از ما کاسته می‌شود. عدد ما که روی به نقصان می‌آورد، اموال ما هم کم‌کم روی به انحطاط می‌گذارد.“^{۵۶}

تحلیل‌هایی از این دست فقط شامل مرگ و میر نبود و بررسی مهاجرت را هم در بر می‌گرفت. در قانون قزوینی، از محمدشفیع قزوینی که کلاه‌فروشی داشت و سپس به منتقد اجتماعی بدل شد، در قالب سوال و جوابی که در محضر امیرکبیر صورت گرفته آمده است، آمده که

رعیت متفرق ایران از حد گذشته است . . . تفصیل رعیت متفرق پریشان بیکاره ایران به دول خارجه در آن مدت تحقیق شده: در عراق عرب به قول دفتری روم شصت و چهار هزار. جواب آقامیرزاهاشم امیری: که عراق عرب اماکن متبرکه است به زیارت و مجاورت رفتند. جواب این رعیت: که اسلامبول اماکن متبرکه نیست. بیست و دو هزار به قول دفتری که الحال در این مدت گویا بیشتر از اینها باشند و هم‌چنین است حاجی طرخان هجده هزار [و] تفریس از روی قانون باشبرد دولت روس چهار هزار است.^{۵۷}

این تحقیق البته شامل بررسی ضررهای اقتصادی ناشی از مهاجرت نیز می‌شود: ”در کربلا جار کشیدند که قران را از قرار چهار عباسی بردارند و به قدر بیست و دو تومان نقصان [به] پول ما وارد آمد و عدد زوار تحقیق شد، از روی تذکره کرمانشاهان سیصد هزار و تومانی دو هزار تفاوت معامله در عرض سال چند کرور می‌شود و این رفاهیت رعیت ایشان بوده و نقصان رعیت ایران“^{۵۸} و ماجرا را با اثر اجتماعی آن ادامه می‌دهد: ”گذشته از سایر تعدیات، به تخصیص در گمرک، این شورش در سلسله فقرا به هم رسیده [ناشی از] قحطی پول است. روزی ده هزار نفر راست و دورغ در سر هر راه ضعف کردند، اوفتادند [و] باعث بدنامی محروسه شده.“^{۵۹}

او این تغییرات جمعیتی را از حیث مهاجرت داخلی در ایران نیز بررسی کرده و آن را با فقر رو به افزایش در پایتخت هم‌بسته می‌داند:

^{۵۶} کتابی، ”پیشگامان بررسی‌های جمعیت‌شناختی“، افشار (تهران: طلایه، ۱۳۷۰)، ۴۴.
^{۵۸} قزوینی، قانون قزوینی، ۴۰.
^{۵۹} محمدشفیع قزوینی، قانون قزوینی، به کوشش ایرج قزوینی، قانون قزوینی، ۴۱.

که خلق طهران مبتلا و مبتذل هستند در بیان کثرت فقرای طهران که شب خلق در گیرودار فقرا هستند و در هیچ دولت این نوع گدا به هم نمی‌رسد و در مملکت ایران هم دارالخلافه، نسبت به سایر بلاد، فقرای او از حد گذشته. الحال به نقد در دارالخلافه فقیر سائل به کف به قدر پنجاه هزار کس هست و هر کس را در این باب با این رعیت سخنی باشد مدلل می‌شود و عموم این فقرا از اناث و ذکور از ایلیات از اکراد و اتراک هستند و اهل شهر کمتر به هم می‌رسد.^{۶۰}

و نکته مهم را مطرح و این امر اجتماعی (فقر) را به امر اجتماعی دیگری متصل می‌سازد و نه امری طبیعی: "و این پریشانی درین سلسله ای که مشهود است از ظاهر خلق از خشکسالی به ظهور رسیده، این غلط مشهور است. این پریشانی از جبر حکام و مباشرین است."^{۶۱}

دومین سرشماری جمعیت شهر تهران در سال ۱۳۰۱ق و با مسئولیت میرزاسیدشفیع امیرلشکر صورت گرفت. در چهارمین سال سلطنت مظفرالدین‌شاه قاجار هم آماری از اینبینه تهران تهیه شد. در سال ۱۲۹۷ش، به منظور ثبت وقایع چهارگانه، اداره ثبت احوال کشور تأسیس شد. با ثبت اطلاعات مربوط به تولد، فوت، ازدواج و طلاق در اداره مذکور، ضرورت اطلاع از جمعیت کشور و تعیین سازمانی که موظف به جمع‌آوری این اطلاعات باشد محل توجه قرار گرفت. در نهایت، در ۱۳۰۳ش، با تصویب آیین‌نامه‌ای، مسئولیت جمع‌آوری و تمرکز بخشیدن به آمارهای لازم بر عهده وزارت کشور گذاشته شد. تصویب‌نامه مذکور با تغییراتی در ۱۳۰۷ش از تصویب مجلس شورای ملی وقت گذشت و جنبه قانونی یافت و از آن زمان، اداره ثبت احوال کشور به اداره کل آمار و ثبت احوال تغییر نام داد.^{۶۲} برای همین منظور، مدرسه عالی حقوق به منظور تربیت نیروهای واجد شرایط برای تصدی امور و جهت اجرای قانون سجل احوال طبق این مصوبه، مجوز شورایعالی معارف را با امضای تقی دانشور و یوسف مشار دریافت کرد: "شخصی تربیت شوند که از کیفیت احصائیه (دموگرافی) مسبوق و مستحضر باشند که بر طبق درخواست وزارت جلیله داخله مقرر شده است احصائیه جرو مواد پروگرام مدرسه حقوق شود."^{۶۳} در اردیبهشت ۱۳۱۵ش نیز وزیر عدلیه، دکتر متین‌دفتری، دستور داد که "تهیه آمار که از وظایف مخصوصه دوایر قضایی وزارت عدلیه است، بایستی با حسن جریان انجام شود."^{۶۴} در خرداد ۱۳۱۸ش،

سیاسی در ایران از ابتدا تا تأسیس دانشگاه تهران،
"گنجینه اسناد، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۰)، ۵۸.
۶۴ احمد متین‌دفتری، "آمار"، مجموعه حقوقی، شماره
۶ (۱۳۱۵)، ۴۷.

۶۰ قزوینی، قانون قزوینی، ۸۱.
۶۱ قزوینی، قانون قزوینی، ۸۱.
۶۲ برگرفته از اطلاعات درگاه آمار ملی ایران؛ مسجدجامعی،
"تهران سال ۱۳۰۱ به روایت آمار."
۶۳ به نقل از مجید تفرشی، "مدارس عالی حقوق و علوم

اولین قانون سرشماری به تصویب مجلس شورای ملی رسید. در اجرای این قانون، سرشماری جمعیت از دهم اسفندماه همان سال در شهر تهران و در سال‌های ۱۳۱۹ و ۱۳۲۰ش در ۳۳ شهر کشور به تدریج به اجرا درآمد، ولی ادامه آن به علت وقایع شهریور ۱۳۲۰ش به تعویق افتاد. چنان که گفتیم، توجه به این سرشماری‌ها و آمار، هرچند نامنظم و با تأخیر، اهمیت یافتن جمعیت و بیرون آمدن افراد عامه از حوزه فردی را نشان می‌دهند و معین می‌کنند که افراد ناشمرده و نیز قلمرو برای حکومت اهمیت یافته‌اند. نمونه‌ای از این اهمیت را در دستورالعمل سرشماری سال ۱۳۲۷ق می‌بینیم:

در هر شهر و در هر بلوکی دو دفتر ترتیب دهند: یکی دفتر حیات و یکی دفتر ممات. نفوس را کلاً بشمارند... غریب و بومی هر بلدی باید معین شود، با تعیین کار و پیشه و کسب... باید معین شود که در هر جایی از قلعه چه موجود است؟ خراب است یا آباد است؟ باید معین شود که در هر جا از معادن چه موجود است؟ باید معین شود که هر ده و بلدی در جلگه واقع است یا در کوهستان؟ باید معین شود اهل شهر و هر بلدی چه تجارت دارند و چه متاع در آنجا به عمل می‌آید و چه متاع در آنجا زیاد به فروش می‌رسد؟... سال به سال هر قدر از مردم بمیرند، در دفتر ممات اسم به اسم نوشته شود.^{۶۵}

در دوره رضاشاه البته علوم اجتماعی به صورتی در خدمت بر ساخت ملت درآمدند و از همین روی مردم‌شناسی در ایران سروسامان گرفت و معرفی شد. از نخستین مدرسان جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی در ایران باید از ویلهلم هاز آلمانی نام برد که در دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی درسی با نام نژادشناسی را به صورت حق‌التدریس به مدت چند سال تدریس می‌کرد و سپس رئیس موزه مردم‌شناسی تهران شد.^{۶۶} نخستین کتاب در این زمینه نژاد بشر است که در سال ۱۳۱۴ش به چاپ رسیده است و نخستین مجله در این خصوص مجله مردم‌شناسی، نشریه موزه مردم‌شناسی، است که در سال ۱۳۱۷ش منتشر شده است.^{۶۷} در ۱۳۱۶ش، فضل‌الله حقیق در مجله علوم تربیتی به معرفی علم انسان‌شناسی می‌پردازد و در نهایت می‌نویسد:

^{۶۵} محمد امین ریاحی، "ورقی از تاریخ تمدن جدید در ایران: دستورالعمل نخستین سرشماری در ایران در ۱۳۲۷ هجری، یغما، سال ۲۱، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۵۵ (فروردین ۱۳۵۷)، ۱۷.
^{۶۶} آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران، ۴۰.
^{۶۷} بنگرید به علی اصغر حکمت، "یادداشت‌هایی از عصر پهلوی"، وحید، دوره ۱۳، شماره ۶ (شهریور ۱۳۵۴)، ۶۳۹؛ بدالله همایون‌فر، نژاد بشر یا فرهنگ حیات انسانی (تهران: مطبعه مجلس، ۱۳۱۴).

۶۵ محمد امین ریاحی، "ورقی از تاریخ تمدن جدید در ایران: دستورالعمل نخستین سرشماری در ایران در ۱۳۲۷ هجری، یغما، سال ۲۱، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۵۵ (فروردین ۱۳۵۷)، ۱۷.
۶۶ آزاد ارمکی، جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران، ۴۰.

خوشبختانه در این عصر همایون که هر قسمت از شاخه‌های تمدن و معارف مورد دقت و امعان نظر قرار می‌گیرد، علم انسان‌شناسی نیز مشمول توجه و ملاحظات دقیق وزارت معارف واقع و به تأسیس موزه انسان‌شناسی و جمع‌آوری آثار هوش و زندگی و تمدن مردم آریان‌زاد متمدن این کشور که همواره چراغ تمدن را در دست داشته و با هوش سرشار نژادی خویش مدت چند هزار سال به انتشار معارف و تمدن در اکناف عالم پرداخته‌اند اقدام گردید.^{۶۸}

هاز نیز در سخنرانی خود در معرفی موزه‌های بزرگ اتنوگرافی،^{۶۹} بعد از طرح اینکه شکل‌گیری موزه را مدیون آمپیریسم و جنبش افکار عامه می‌داند و آن را زائیده مسیری تکاملی می‌شناساند، موزه مردم‌شناسی را عامل شکل‌گیری ملت به شمار می‌آورد: "چون در این سرزمین تنوع زیادی از حیث نژاد و درجه معلومات ساکنین حکم‌فرماست و می‌کوشند تا مگر این عده متنوع را تحت یک ملیت و تمدن درآورده، وحدتی بین آنها ایجاد کنند، برای این منظور نژادشناسان در جزییات روش زندگی اهالی موشکافی کرده، نمونه‌ها را در موزه‌ها گرد می‌آورند." و در خاتمه امیدوار است که "در آتیۀ نزدیکی بتوانیم در موزه مردم‌شناسی شعبه‌ای از نژادشناسی را نیز دایر نماییم."^{۷۰}

در همین دوران رفته‌رفته هم توجه به علم‌الاجتماع به صورتی علنی‌تر و با نام و نشان درمی‌آید. برخی از دانشجویان اعزامی به فرنگ به علوم اجتماعی علاقه پیدا می‌کنند و در دوره رضاشاه حتی برای جامعه‌شناسی زمینه‌ای بومی نیز پیدا می‌شود. رضازاده شفق در ارمغان در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م می‌نویسد: "بحث در قوانین و خواص و مبانی و احوال جامعه بشر نیز از علوم مستحدثه اروپایی بوده و در واقع اوگست کنت، دانشمند فرانسوی قرن نوزدهم، مؤسس علم‌الاجتماع بوده و کسی قبل از وی به اصول علمی که کنت مزبور پیش گرفته بود از اجتماعیات بحث ننموده و اوست که این موضوع را به طرز و ترتیب منطقی تدوین و تقسیم کرده و حادثات و قوانین اجتماعی بشر را مورد توجه خاصی قرار داده است."^{۷۱} او که در ابتدای بحث خود جامعه‌شناسی را با فلسفه تاریخ هم‌پیوند

^{۶۸} فضل‌الله حقیق، "علم انسان‌شناسی"، علوم تربیتی، سال ۷، شماره ۳ (خرداد ۱۳۱۶)، ۱۸۱.
^{۶۹} پیش از او البته اعتمادالسلطنه در فصل دوم تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران اتنوگرافی را مفصلاً توضیح داده و نمونه‌هایی از آن به دست داده بود. فصل سوم کتاب اعتمادالسلطنه نیز مباحث جدید زبان‌شناسی را معرفی کرده است. به نظر می‌رسد که در کنار نیاز به تغییرات زبانی و جغرافیایی و نیز شکل گرفتن تاریخ‌نگاری جدید گونه‌ای نگره به علوم انسانی

در حال شکل گرفتن بوده است. در جایی دیگر به این مقوله خواهیم پرداخت. بنگرید به محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران، تصحیح هاشم محدث (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳).
^{۷۰} ویلهلم هاز، "موزه‌های بزرگ اتنوگرافی و موزه اتنوگرافی ایران"، تعلیم و تربیت، سال ۸، شماره ۹ (آذر ۱۳۱۷)، ۲۴ و ۲۷.
^{۷۱} رضا رضازاده شفق، "مقدمه ابن‌خلدون"، ارمغان، دوره ۲۶، شماره ۶ و ۷ (شهریور و مهر ۱۳۳۶)، ۴۰۱.

می‌داند، اشاره می‌کند که "الحق و الانصاف ابن‌خلدون... قریب پانصد سال قبل از کنت به فلسفه تاریخ و مسایل و قوانین اجتماع برخورد و آنها را سنجیده و آزموده و از روی سبک خاصی در مقدمه مشهور خود آورده است."^{۷۲}

این رویکرد به جمعیت همراه است با تغییراتی در سطح جهانی که باعث شد ایران در اصل خود را با انگلستان و روسیه و عثمانی هم‌مرز ببیند و البته منجر به تغییرات قلمروی در سرزمین ایران نیز شد. این همان مسیری است که از طریق شکست‌های ایران در جنگ با روس به‌گونه‌ای نوسازی در ایران منجر شد که هم در ارتش و هم در تعلیم و تربیت و هم در برنامه‌های دیگر عمرانی، از جمله در ارتباطات و اخذ تمدن فرنگی از حیث تکنیکی، دیده می‌شود.

قلمرو

امنیت نیز، در کنار توجه به قانون، به دغدغه اصلی کسانی بدل شده بود که تلاش می‌کردند در برابر قدرت شاه (شهریار) سایر انواع قدرت را نیز مطرح کنند. در اینجا باید به مسایلی که در بحث جمعیت‌شناسی گفتیم و از آن جمله در خصوص مسئله بهداشت و تلفات جمعیتی ناشی از بیماری‌های واگیر برگردیم. پزشکی‌سازانی نیز یکی از ریشه‌های به صدا درآمدن امر اجتماعی بوده است. در این بین، توجهی که توکلی طرقي به شکل‌گیری تجدد بومی از طریق پزشکی‌شدن گفتمان سلامت می‌کند قابل ذکر است.^{۷۳} این امر، که با جمعیت پیوند دارد، در گسترش بیماری‌هایی مسری چون وبا و حصه خود را به رخ کشید که در اردوگاه‌های نظامی و اماکن پرجمعیت اشاعه می‌یافتند و در اصل حکومت قاجار را مجبور کرد از حریم خاصه فراتر رود و به به‌سازی عرصه عمومی و منافع عامه نیز بیندیشد. این امر از سویی باعث شد جمعیت برای حکومت مهم شود، که خود مقوم ایده جامعه است، و هم موجب شد امر فردی به امر اجتماعی گره بخورد. ثقفی نیز به رویاوری پزشکان در این دوره به بررسی عوامل درون بدن به جای عوامل جوی بیرون از بدن اشاره می‌کند و به نقل از ابراهیم‌نژاد این مسئله را ناشی از ازدیاد پزشکان و نیز تغییر در بینش پزشکی می‌داند.^{۷۴} ابراهیم‌نژاد تأکید می‌کند که تغییر در نگرش پزشکی "ناظر است بر موقعیت اجتماعی جدید پزشکی هم در ارتباط با شهریار و هم با مردم. این اول‌بار نبود که پزشکان دربار به معالجه عوام نیز

^{۷۲} رضازاده شفق، "مقدمه ابن‌خلدون"، ۴۰۱. (۱۳۸۷)، ۴۲۱-۴۵۸ و نیز محمد توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ (تهران: تاریخ ایران، ۱۳۸۲).
^{۷۴} ثقفی، "رسایلی در باب حکومت‌مندی"، ۵۱.

^{۷۳} علاوه بر مقالات بسیار راهگشای ایشان، از جمله بنگرید به محمد توکلی طرقي، "تجدد روزمره و آمپول تدین"، ایران‌نامه، سال ۲۴، شماره ۴ (زمستان

می‌پرداختند، اما مسلماً اولین بار بود که عوام را به چشم مردم نگاه می‌کردند. به موازات تبدیل بهداشت عمومی به موضوع نگرانی دولت، مردم نیز به موضوع دانش پزشکی تبدیل شدند. به این معنا، در ایران قرن نوزدهم، پزشکی بیش از پیش به موضوعی اجتماعی و سیاسی تبدیل شد. ارتباط تنیده شده میان پزشکی، دولت و جامعه تغییر صورت‌بندی داد.^{۷۵} در اینجا نکته مهم آن است که بدن جمعیت برای شاه و دربار به موضوعی برای محافظت بدل می‌شود. این مسئله با گسترش مدرسه طب در دارالفنون نیز هم‌خوان است. چنان که پیش‌تر گفتیم، رها کردن شهرها و از شهر گریختن‌هایی که شهر را خالی از سکنه و آبادی‌هایی چون آمل را متروکه می‌کرد و خسارات جانی و مالی که خود در نهایت منجر به بخشودن مالیات به میزان زیاد در بلاد مختلف ایران می‌شد، دولت را از چند جنبه و از همه مهم‌تر در حوزه اعمال قدرت قلمروی و اقتصادی با مشکل روبه‌رو می‌ساخت. از این رو، مایه‌کوبی در عهد امیرکبیر و اطلاع‌رسانی از شیوع وبا و طاعون و ساخت مریضخانه در این زمینه قابل فهم است.

بار دیگر باید به درکی که از موقعیت جغرافیایی پدید آمد نیز توجه کرد. ایران در کنار قدرت‌هایی قرار گرفته بود که مهاجران ایران را چونان نیروی کار می‌پذیرفتند و مخالفان سیاسی ایران را می‌پروراندند و نیز از حیث تلاش برای کنترل سلامت بر ایران فشار می‌آوردند و در نهایت به فکر تراز تجاری خود نیز بودند. از بین رفتن صنایع داخلی و مهاجرت و از دست رفتن خاک و نیز مشاهده دیگران نیز به این همه افزوده می‌شود. در همین احوال، فشارهای بین‌المللی در زمینه حفظ‌الصحه هم در وبای ۱۲۸۴ق موجب تشکیل مجلسی به همین نام شد که در اصل تن مردم را به دغدغه حکومت بدل کرد. این امر البته منجر به قرنطینه و ایجاد تذکره حفظ‌الصحتی شد که نخستین جلوه پاسپورت و اعمال تعلق دولتی بود.^{۷۶} مجموعه این مسایل از حیث سلامت عمومی، مبارزه با بیماری‌های واگیر و تشکیل مجالس و انجمن‌های مرتبط، ناروشنی وضع مرزها و سازمان اجتماعی ایلی و شاید از همه مهم‌تر نزدیکی دول بزرگ به ایران و مداخلاتشان سبب شد که ایران به حوزه قلمرو خود واقف شود و جمعیت خود را بازشناسد. همه این امور در پیوند با شناسایی افراد جامعه به منزله مردمی بود که در امر اجتماعی دخیل‌اند. بدین ترتیب، مسایلی که پیش روی حکومت ایران بود بدل به پدیده‌های سرشت‌نمای امر اجتماعی شدند؛ مسایلی همچون بهداشت، سلامت، نرخ موالید، شناخت قلمرو و

^{۷۵} به نقل از ثقفی، "رسایلی در باب حکومت‌مندی"،^{۷۶} ینگرید به محمد توکلی طوقی، "تجدد ایرانی: تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی در ایران"، خردنامه همشهری، شماره ۲۱ (آذر ۱۳۸۶)، ۱۹-۲۳.

جمعیتی که باید بر آن حکومت می‌شد. از سوی دیگر، شکل‌گیری نهادهای جدید حکومتی، به همراه تلاش برای شکل دادن به نوعی حکومت قانون و تحدید قدرت شاه موجب شد امور فردی به محیط اجتماعی بپیوندند و از این میان، زمینه برای توجه به چنین امری نیز فراهم شد.

نظر عامه

بهره‌دیگر را در زندگی جمعی ایرانیان که منجر به پدید آمدن مفهوم جامعه شده است می‌باید در اختراع مفهوم نظر عامه جستجو کرد. در این خصوص می‌باید توجه داشت که نظر عامه به امری پرسمانی (problematic) بدل شده بود، زیرا میل عام محل توجه قرار گرفت و به حوزه‌ای برای تحقیق بدل شد. استدلال این بود که حکومت آن‌گاه توفیق می‌یابد که مبتنی بر آگاهی از نظر توده باشد. اول می‌باید دانست که مردمان چگونه می‌اندیشند و به چه، تا بتوان بر ایشان حکومتشان کرد. در این زمینه، بازنمایی فرد می‌بایست بازنمایی جمع باشد. در ایران، توجه به این امر را باید به عصر ناصری برگرداند. در همین دوره است که قانون قزوینی می‌نویسد: "در زمان وزارت امیرکبیر به حسب امر ایشان اخبارات [= روزنامه] چندی در ممالک محروسه انتشار داده شد به مضمون اینکه هر کسی از رعیت تدبیری به خیال او برسد که منفعت دولت و رفاهیت رعیت درو ملاحظه شود مورد التفات‌های دولتی خواهد بود."^{۷۷} شواهدی کم‌سابقه حاکی از این امر وجود دارد که در این دوره رفته‌رفته "رای عامه" و "آرای مردم" در تصمیم‌گیری‌ها و صدور احکام برای حکومت اهمیت می‌یافته است. برای نمونه، ناصرالدین‌شاه در خصوص امتیاز کشتیرانی در رودخانه کارون به میرزاسعیدخان، وزیر امور خارجه، نوشت که این مطلب "جزو عمل و کارهای داخله ملتی است... باید رأی عامه را در این کار ملاحظه کرد" و باز تأکید کرد "من به تنهایی نمی‌توانم در این فقره کاری بکنم و رأی بدهم، مگر به اطلاع و آرای مردم و رجال دولت... باید رأی عامه را در این کار ملاحظه کرد."^{۷۸} از این منظر، ایجاد بافت‌های نهادی جدید برای درک و بیان رأی عامه در این دوره، چه از جانب حکومت و چه از جانب نیروهای بیرون از آن، مؤلفه‌ای مهم در پیش برد تحولات آتی و صورت‌بندی و گسترش نوعی معرفت اجتماعی در ایران است که در پی به صحنه آوردن مردم‌اند. در خصوص این نهادها، نکته بسیار مهمی که در رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران از نویسنده ناشناسی آمده است به خوبی تغییر منظر نسبت

^{۷۷} محمدشفیع قزوینی، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار (تهران: طلایه، ۱۳۷۰)، ۳۴.
^{۷۸} به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار (چاپ ۳؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵)، ۴۱۲-۴۱۳.

دولت و جامعه را نشان می‌دهد، آنجا که نویسنده علاوه بر توصیه به ایجاد نهادهای واسطه که "موجب میل رعیت باشد به اعیان و ارکان حضرت سلطان"، تأکید می‌کند که این نهادها متولی چهار امرند: ایجاد و خلقت، تربیت، مرگ و هلاک و احیای ثانی.^{۷۹} تأکید بر این نهادهای پیوندی بین جامعه و حکومت نشان از آن دارد که مسایل قلمروی ایران از تولد تا مرگ باید ملحوظ نظر شاه باشد.

از امر سیاسی به امر اجتماعی

ریشه دیگر جامعه‌شناسی در جایی است که اصلاح‌طلبان پیروز همگونی‌هایی بین سیاست و علم برقرار می‌کنند. می‌دانیم که مطالعه رابطه بین سیاست و علم در اصل به واسطه اندیشه صلب خاصی هدایت می‌شود که گویا علم دانش ما را از جهان سازمان می‌دهد، در حالی که سیاست عمل ما را در جهان هدایت می‌کند. علوم روشن می‌سازند که چه چیز واقعیت است، در حالی که سیاست با محصولات تمام‌شده علم سروکار دارد و شرح می‌دهد چگونه می‌باید بود. در برابر این مفروضه، باید پرسید نقش نهادهای سیاسی در فرآوری نظام‌مند گونه‌های علیت‌یابی چیست. پاسخ در پیوندی نهفته است که بین علم و سیاست در حین کار مشترک برای ساخت گونه‌ای سیاست‌گذاری جدید برای حل مشکلات اجتماعی به واسطه شناسایی و گزارش مسایل اجتماعی صورت گرفته است. از این منظر، عامل دیگری که به برآمدن امر اجتماعی کمک کرد رسالات و مکتوباتی بودند که بیدارگران مشروطه به نگارش آنها می‌پرداختند و این کار را وظیفه خود می‌دانستند. روح‌القدس در این زمینه می‌نویسد: "هوشمندان را وظیفه است که بفهمند به چه سبب دول مشرق زمین، به خصوص دولت ایران، از همسران و اقربان خود عقب مانده و مریض‌وار در بستر ناتوانی افتاده."^{۸۰} این رسالات و مکتوبات از چند بعد شایسته اهمیت‌اند. یکی آنکه روشنفکران در این رسالات ضمن انتقاد از نظام سیاسی حاکم بر ایران به طرح ایده‌هایی نو در حیطه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی می‌پرداختند که در آنها، مردم اهمیت می‌یافتند. اما مهم‌تر از این رسالات و مکتوبات، روزنامه‌ها بوده‌اند. واقعه‌ای که می‌توان آن را آغاز برآمدن پیوند فرد به جامعه دانست حضور مردم در روزنامه‌هاست. مثلاً ملکم در یکی از مقالات روزنامه قانون بر این نکته تأکید می‌گذارد که با تأسیس روزنامه، "یک سال نخواهد گذشت که یک جوش و شور ملی جاده ترقی ایران را به‌طوری صاف خواهد کرد که جمیع آن خیالات عالیه که در

1fb626616bbc/LRRView.aspx/.

^{۸۰} روح‌القدس، سال ۱، شماره ۲ (۴ رجب ۱۳۲۵)، ۱.

^{۷۹} شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران (نسخه خطی شماره ۸۵۹ کتابخانه ملی)، دسترس‌پذیر در <http://dl.nlai.ir/UI/80f0f97a-5737-45cb-9ca1->

این چهل سال زینت فرق مبارک بوده به اقتضای یک روش طبیعی خودبه‌خود به عمل خواهند آمد.^{۸۱} این نکته از اولین کلماتی است که گونه‌ای تغییر قانون‌مند در اجتماع را به واسطه روشی طبیعی بیان می‌کند. از سوی دیگر، چنان که نبوی می‌گوید، وجه مشترک همه روزنامه‌ها تأکیدی بود که بر نقش مردم عادی ایران در دگرگون ساختن جامعه می‌گذاشتند.

آنچه تازه به نظر می‌رسید ترغیب مردم ایران به حرکت و مشارکت در عرصه سیاسی بود. بحث در خصوص مسئله حقوق و آزادی‌های مردم، نظارت بر کار نمایندگان مجلس، اهمیت قانون‌مندی و معنای مجلس و قانون اساسی بخشی از گفتمان سیاسی نوینی را تشکیل می‌داد که مردم کوچه و خیابان جزو لاینفکی از آن بودند. چه از راه توضیح و تشریح آئین‌نامه داخلی مجلس و چه در تأکید بر ضرورت وحدت ملت و دولت، نشریات دوران مشروطه وظیفه اصلی خویش را تبدیل رعایا به شهروندان فعال جامعه می‌دانستند. همچنین، آن هنگام نیز که آمیزه‌ای از انتظارات برنیامده و استمرار بی‌نظمی و هرج و مرج همگان را به نومی‌دی و افسردگی نسبت به مسیر سیاسی کشور فرو می‌برد، نشریات در فراخواندن مردم به حرکت و فعالیت تردید نمی‌کردند.^{۸۲}

مهم‌تر آنکه در این دوره روزنامه‌های مشروطه‌خواه جایگاه محکم و وسیعی نزد مردم یافته بودند. حتی افراد بی‌سواد در قهوه‌خانه‌ها گرد هم می‌آمدند و به کسی که نوشته‌های روزنامه‌ای را بلند می‌خواند گوش می‌دادند. به نقل از خبرنگاری که در این دوران در تهران اقامت داشت، «در بسیاری از قهوه‌خانه‌ها نقالانی که معمولاً داستان‌های قهرمانان اساطیری شاهنامه را نقل می‌کردند، شنوندگان‌شان را با شرح اخبار سیاسی روز به هیجان می‌آوردند.»^{۸۳} شاهدی نیز نقل می‌کند که در نواحی روستایی، روستاییان بی‌سواد از شهر روزنامه می‌خریدند و با خود به ده خویش می‌بردند تا باسواد از میان‌شان نوشته را برایشان بخواند. در گزارشی که در آن دوره در یک روزنامه روسی چاپ شد و ترجمه‌اش در مساوات انتشار یافت آمده بود آمده است که

یکی از محسنات مردم ایران این است که از کارهای مملکتی و پلتیک زود زده نمی‌شوند و به توسط روزنامه‌ها که در تهران قریب هفتاد نمره طبع می‌شود و خیلی ارزان به فروش می‌رسد، با کمال دقت مراقب و مواظب کار مجلس هستند. بعضی‌ها که به چشم خود دیده‌اند تعریف می‌کنند که در تهران خیلی دیده

^{۸۱} قانون، سال ۱، شماره ۴، ۱-۲. ایران‌نامه، سال ۲۳، شماره ۳-۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۶)، ۲۳۶.
^{۸۲} نگین نبوی، «خوانندگان، مطبوعات و فضای عمومی»،
^{۸۳} نبوی، «خوانندگان، مطبوعات و فضای عمومی»، ۲۳۸.

می‌شود که مثلاً پینه‌دوز یا خیاط هم کار می‌کنند و هم روزنامه می‌خوانند و کسانی که جراید را می‌خوانند بعد از اتمام به فقرا می‌دهند که آنها نیز از مطالعه آن مستفیض شوند.^{۸۴}

حتی علما نیز توصیه به روزنامه‌خوانی می‌کردند. میرزای نایینی در زمینه روزنامه‌خوانی مردم در تلگرافی به اصفهان می‌نویسد: "نمی‌دانیم در اصفهان انتظار چه روزی نشسته‌اند. جریده‌چهره‌نمای مصر شرح حالی متعلق به اصفهان نوشته، لفا ارسال شد. لطف فرمایید مردم بخوانند از حال خودشان لااقل باخبر شوند."^{۸۵}

وضعیت انجمن‌ها نیز در اواخر عصر ناصری به منزله عنصر دیگر برساننده امر اجتماعی و شاید مهم‌ترین آنها شایسته ذکر است. فعالیت ناچیز انجمن‌های عصر ناصری به سرعت بدل به تولد انجمن‌هایی سیاسی می‌شود که بسیار نیز تأثیرگذار بودند. شکل‌گیری این انجمن‌ها و سپس احزاب در اصل پیوندی از علقه فردی را به محیط اجتماعی نشان می‌دهد. در واقع، انجمن‌ها را می‌توان محملی برای صورت‌بندی و فعال شدن عرصه اجتماعی در این برهه دانست. از بین انجمن‌های این دوره باید به دو سازمان مرکز غیبی و حزب اجتماعیون عامیون اشاره کرد که متأثر از تفکرات انقلابی سوسیالیستی و مارکسیستی بودند. مهم‌ترین برنامه‌های حزب اجتماعیون عامیون عبارت بودند از حق تشکل و اعتصاب برای کارگران، هشت ساعت کار روزانه، حقوق بازنشستگی، تدوین یک نظام مالیات بر درآمد تصاعدی، توزیع زمین بین کسانی که روی آن کار می‌کنند، تهیه مسکن برای افراد بدون مسکن، مدارس رایگان، کاهش مالیات بر مصرف، آزادی بیان، قلم و گردهمایی‌های عمومی، و مدارا با همه مذاهب مورد قبول شریعت.^{۸۶} مجمع آدمیت که جمعی از پیروان ملکم‌خان به رهبری میرزا عباسقلی خان قزوینی برپا کرده بودند، متأثر از پوزیتیویسم رادیکال سن‌سیمون و اومانیسیم لیبرال اگوست کنت بود،^{۸۷} و سه هدف اصلی را دنبال می‌کرد که عبارت بودند از به کار بردن مهندسی اجتماعی برای دست یابی به توسعه ملی، کسب آزادی فردی به منظور شکوفایی عقل و اندیشه بشری، دستیابی به برابری در حقوق برای همگان بدون در نظر گرفتن اصل و نسب و مذهب به منظور حفظ و تضمین شأن و منزلت همه شهروندان.^{۸۸} این نکته در اصل تأیید این امر

^{۸۴} مساوات، شماره ۱۶ (صفر ۱۳۲۶)، ۶ به نقل از نبوی، "خوانندگان، مطبوعات و فضای عمومی"، ۲۴۵.
^{۸۵} موسی نجفی، "مروری بر تاریخ مشروطه‌خواهی در اصفهان به روایت چند سند و متن تاریخی"، فرهنگ، شماره ۶۰ (زمستان ۱۳۸۵)، ۲۵۵.
^{۸۶} پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل‌محمدی و ابراهیم فتاحی (تهران: نی، ۱۳۷۷)، ۹۹.
^{۸۷} فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه انقلاب مشروطیت (تهران: سخن، ۱۳۴۰)، ۲۴۷.
^{۸۸} آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ۹۹.

است که اولین جامعه‌شناسان ایرانی نه از درون آکادمی و دانشگاه و در سایه حکومت بر دانش که در قالب افرادی متأثر از جریانات فکری مقبول قدرت امر اجتماعی در درون انجمن‌ها شکل گرفتند. شایسته ذکر است که پانزده نفر از سیصد و چند نفر عضو این انجمن به نمایندگی مجلس شورای ملی اول برگزیده شدند.

به این ترتیب، اگر بینش جامعه‌شناختی به معنای ایجاد پیوند میان رویدادهای فردی و شخصی با فرایندهای اجتماعی باشد، نخستین بخش این بینش این است که فرد در می‌یابد فقط زمانی می‌تواند تجربه‌های شخصی خود را بفهمد که در متن عصر خود قرار گیرد. فردی که بینش جامعه‌شناختی دارد می‌تواند تأثیر رویدادهای تاریخی را در زندگی خصوصی خود درک کند. بدین ترتیب، فرد به جای پرداختن به گرفتاری‌های خصوصی‌اش به مسایل اساسی توجه می‌کند و مقابله با مشکلات جمع جایگزین بی‌اعتنایی و دل‌مردگی عمومی می‌شود. این بینش چشم‌اندازی جامعه‌شناختی به ارمغان می‌آورد که در قالب آن، فرد از میزان شکل گرفتن رخدادهای انسانی در بستر فرایندهای اجتماعی آگاه می‌شود. به این منظور، مسیر بینش جامعه‌شناختی را در چهار مرحله توضیح می‌دهند: توصیف، تحلیل محلی، تحلیل جهانی، تحلیل تاریخی.

نمونه‌ای از این بینش جامعه‌شناختی را در رساله دادخواهی ضعفا از مجدالدین محمد در ۱۳۲۹ق می‌بینیم. او رساله را با مسئله‌ای شخصی آغاز می‌کند: "ما سه برادر که بدبختانه پابند وطن شده‌ایم (صانع و زارع و بایع) هر وقت دنیا سخت می‌گیرد و نزدیک می‌شود رشته صبرمان پاره شود . . . می‌خواهیم زیر بار سنگین فقر و فاقه - اگر اجازه دهند - یک ناله از ته دل بکنیم."^{۸۹} اما این مسئله را به امری اجتماعی پیوند می‌زند: "باید بیان شود که ما سه برادر چرا حق این ناله را داریم و حق جواب. اولاً وقتی دقت بشود، حقوق همه اولیاء امور محوله با مالیات مستقیمه و غیر مستقیمه ما بیچارگان است."^{۹۰} و بعد مسئله را به صورتی محلی و تاریخی مطرح کند: "آیا جمعیت حالیۀ شهر طهران بیشتر است یا شهر ری در زمان سابق؟ تواریخ را ملاحظه کنید"^{۹۱} و آن‌گاه نیاز می‌بیند که مسئله شخصی خود را به صورتی جامعه‌شناختی به تحقیق بگذارد.

برای تحقیق حال و تصدیق مقال خوب است امنایی مأمور نمایند و هرگاه زحمت نباشد، خود بلاواسطه تحصیل مدرک را از این طریق بخواهند: اولاً هجوم طبقات

^{۸۹} برای متن کامل رساله بنگرید به منصور صفت‌گل، "دادخواهی ضعفا: رساله‌ای نویافته درباره اوضاع اجتماعی ایران در عهد مشروطیت"، مجله تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران، سال ۴، شماره ۴ (۱۳۸۲)، ۱۶۶-۱۷۲؛
^{۹۰} صفت‌گل، "دادخواهی ضعفا"، ۱۶۸.
^{۹۱} صفت‌گل، "دادخواهی ضعفا"، ۱۶۹.

مردم خصوصاً ضعفا در بانک استقراضی، ثانیاً از احصائیة فقرا و سائلین به کف جويا شوند که در این ماه چند نفر بر آنها افزوده است. ثالثاً دکاکین سمساریه را ملاحظه کنند چقدر زیاد شده. رابعاً از احصائیة متوفی بپرسند که در این چهار ماه هر روز چند نفر بر عدد اموات می‌افزاید. خامساً لایحه از نرخ جنس مأكول و ملبوس که رایج شهر است بخواهند.^{۹۲}

رفته‌رفته مسئله فردی که با زمینه اجتماعی پیوند خورده بود، به صورت‌های متفاوت راهی برای به صدا درآوردن خود می‌جست. تحلیل‌های وضع مملکتی، تعلقات حزبی، صنفی و سیاسی و طرز اندیشیدن به وضع موجود دیگر از منظر تأمل در جامعه بود. حتی این واژه نیز رفته‌رفته خود را از معنای پیشین خود که به کلیت هر چیز اطلاق می‌شد جدا ساخت و به معنی توده مردم درآمد. نیاز به شناخت این موضوع جدید البته هر چه بیشتر احساس می‌شد. اینکه چرا این مسیر بومی در ایران شکل نگرفت محتاج مجال دیگری است.

^{۹۲} صفت‌گل، «دادخواهی ضعفا»، ۱۷۲.

مطالبات اجتماعی و فرهنگی زنان در دوره سلطنت رضاشاه

حسین آبادیان
پژوهشگر تاریخ معاصر ایران و استاد تاریخ دانشگاه بین‌المللی قزوین

مقدمه

در دوره قاجار، آنچه برای تحصیلات دختران وجود داشت همان بود که برای پسران هم موجود بود، یعنی مکتبخانه. لیکن طبق عرف و عادت و سنن غلط که هیچ ریشه‌ای در فرهنگ ایرانی و اسلامی نداشت، خانواده‌ها از فرستادن دختران به مکتبخانه‌ها خودداری می‌کردند. به همین علت هم تعداد دختران تحصیل کرده نسبت به پسران بسیار کمتر بود. با اینکه شرعاً و عرفاً زنان از حقوقی مشخص در برابر مردان برخوردار بودند، عملاً این حقوق نادیده گرفته می‌شدند. تا پیش از نهضت مشروطه دو مدرسه برای تحصیل دختران تأسیس شد، یکی از آنها را طوبی رشدیه در ۱۲۸۲ش دایر کرد و دیگری را بی‌بی‌خانم وزیراف سه سال بعد، در ۱۲۸۵ش. البته هر دو این مدارس تعطیل شدند. به واقع، با نهضت مشروطه بود که مطالبات حقوقی، اجتماعی و شرعی زنان با جدیت مطرح شد. در این دوره، زنان مطبوعات خاص خود را تأسیس کردند و حتی انجمن‌هایی تشکیل دادند و در کنفرانس‌های معتبر خارجی و داخلی شرکت جستند تا خواسته‌های

حسین آبادیان دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی و استاد تاریخ دانشگاه قزوین است. علاوه بر شرکت در کنفرانس‌های بین‌المللی بسیار، بیش از چهل مقاله نوشته است. علاقه اصلی او تاریخ معاصر ایران است، هرچند برای تألیفاتش از فلسفه و منطق و فقه و اصول نیز بهره می‌برد. برخی از آثار او عبارت‌اند از مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران و تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار.

Hossein Abadian <hoabadian@yahoo.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/172-191.

خود را مطرح و برای آنها راه حل قانونی پیدا کنند. واقعیت امر این است که تقاضاهای بانوان ایرانی در دوره بعد از مشروطه و تا مقطع تشکیل کانون بانوان به سال ۱۳۱۴ش صرفاً اجتماعی و فرهنگی بودند و به عبارتی، مطالبات سیاسی چندانی نداشتند. آنان بر این باور بودند که اگر سطح آگاهی زنان ارتقا پیدا نکند، خواسته‌های سیاسی هیچ مشکلی از آنها بر طرف نخواهد کرد. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که مطالبات زنان در دوره بعد از کودتای سوم اسفند چه بود و نسبت این مطالبات با فرهنگ مسلط که تحت تأثیر احکام شرع بود، چگونه ارزیابی می‌شد؟ هدف این مقاله بررسی نسبت خواسته‌های زنان با فرهنگ مسلط زمان است که مأخوذ از گفتار رسمی مبتنی بر شرع بود. فرضیه مقاله این است که برخی تصمیم‌های رضاشاه در دوره دوم سلطنتش در خصوص حقوق زنان چندان ربطی به مطالبات آنها نداشت و خود زنان هم بر این باور بودند که باید بر اساس شرایط زمان خواسته‌های مشخص اجتماعی را مطرح و از تندروری پرهیز کرد. روش تحقیق این مقاله تحلیل محتوای مطالب نشریات و انجمن‌های بانوان برای فهم گفتار آنها در این مقطع زمانی است و منابع اصلی مقاله هم نشریات بانوان در همین دوره است. اهمیت این نگاه در آن است که نشان می‌دهد رضاشاه با اقداماتی مثل تشکیل کانون بانوان و کشف حجاب اجباری به واقع خواسته‌های اجتماعی و مشروع بانوان را به سمتی دیگر هدایت کرد و با تندروری‌هایی که صورت گرفت، اصل موضوع ضرورت احقاق حقوق بانوان تحت الشعاع کارهای او قرار گرفت و باعث شد زنان نتوانند به خواسته‌های ملموس خود جامعه عمل بپوشانند.

مطبوعات و مطالبات اجتماعی زنان

بعد از جنبش مشروطه، نخستین انجمن‌ها و روزنامه‌های بانوان شکل گرفتند، روزنامه‌ها بیشتر به مسایل خانه‌داری، تربیت اطفال، آداب همسررداری و البته ضرورت تحصیل زنان می‌پرداختند و نسبت به مسایل سیاسی تعلق خاطر چندانی نشان نمی‌دادند.^۱ به واقع، چهارسالی بعد از وقوع مشروطه بود که نخستین نشریه زنان با عنوان دانش منتشر شد. دوسال بعد و به سال ۱۲۹۱ش، روزنامه شکوفه هم منتشر شد. مطالب روزنامه شکوفه درست مثل روزنامه دانش مصروف مسایل ویژه بهداشتی زنان در کنار تربیت ادبی و اخلاقی آنان می‌شد.^۲ مهم‌تر اینکه روزنامه شکوفه از حجاب بانوان حمایت و بر آن تأکید می‌کرد.^۳ فعال‌ترین زنی که در امر حقوق بانوان فعال بود، صدیقه دولت‌آبادی

^۱ دانش، سال ۱، شماره ۱ (۱۰ رمضان ۱۳۲۸ق)، ۲. (اصفهان: کمال، ۱۳۶۳)، جلد ۲، ۱۰-۸۱.
^۲ محمد صدرهاشمی، تاریخ جراید و مطبوعات ایران، شماره ۲، شماره ۲۴ (۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۲ق)، ۳.
^۳ شکوفه، سال ۲، شماره ۲۴ (۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۲ق)، ۳.

نام داشت. از بحبوحه مشروطه تا سالیانی بعد از کودتای سوم اسفندماه ۱۲۹۹، دولت آبادی در اصفهان اقامت داشت. او در ۱۲۹۷ "شرکت خواتین اصفهان" را تشکیل داد و دو سال بعد "شرکت آزمایش بانوان" را در تهران راه‌اندازی کرد. این تشکیلات ترویج کالاهای وطنی و ایجاد دبستانی که دختران بتوانند نصف روز را در آن تحصیل کنند و نصف دیگر روز را به کاری مشغول باشند، در دستور کار خود قرار داده بود. اعضای اولیه آن غیر از دولت‌آبادی، افسرالملوک آریانی، همسر حسین صبا مدیر روزنامه ستاره ایران که بانو صبا خوانده می‌شد، زهرا اسکندری بیات، بانو درخشنده و بانو عزیزی بودند. فعالیت این شرکت تا سال ۱۳۰۳ بیشتر نپایید.^۴ اندیشه راه‌اندازی کارگاه و کارخانه برای کارکردن زنان منحصر به این عده نبود، بلکه کسانی مثل شهناز آزاد، همسر ابوالقاسم آزاد مراغی، هم به این مهم توجه داشتند. انگیزه عمده بانوان بیش از آنکه اقتصادی باشد، اجتماعی بود. اینان معتقد بودند زنان بی‌بضاعت یا کسانی که طلاق گرفته‌اند یا به هر صورتی بی‌شوهر زندگی می‌کنند، باید برای مصون ماندن از آسیب‌های اجتماعی شغلی می‌داشتند. یکی از این معضلات وجود نابسامانی‌های اخلاقی ناشی از زنان تن‌فروش بود. نوشته می‌شد: "مسئله کثرت فواحش به وخیم‌ترین درجات خود رسیده است، از آن جمله است امراض تناسلیه مزمنه مانند سفلیس و سوزاک که به اتفاق تمام اطباء امروز صدی نودونه نفر از ایرانیان گرفتارند و این قضیه مسئله نژاد و توالد را چنان تهدید می‌نماید که تصورش تن‌علاقه‌مندان به سعادت بشر را می‌لرزاند."^۵ راه حل این بود که برای زنانی از این نوع شغل پیدا و مثلاً آنها را وادار به کار کردن در کارخانه‌ها کنند و برای ایشان مجازاتی در نظر بگیرند.

صدیقه دولت‌آبادی پنج سالی بعد از مشروطه نخستین مدرسه دخترانه اصفهان را تأسیس و به سال ۱۲۹۹ش نشریه زبان زنان را راه‌اندازی کرد. علت راه‌اندازی این نشریه به روایت دولت‌آبادی چنین بود: "مقصود ما آگاهی و بیداری زنان و تشویق ایشان به علم و ادب و تربیت کردن مادران خوب برای اطفال ایران است و از این نیت مقدس به یاری خدا منصرف نمی‌شویم."^۶ زبان زنان با تکیه بر حدیثی از پیامبر اسلام که "طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه"، می‌نوشت بر همه ایرانیان لازم است در تربیت اطفال خود، خواه دختر و خواه پسر، بکوشند و به این شکل سایه شوم بدبختی را از سر

^۴ منوچهر خدایار محبی، شریک مرد (تهران: تابان، ۱۳۲۵)، ۹۲-۹۱.
^۵ یک پیشنهاد مهم به هیئت محترم دولت، نامه بانوان، سال ۱، شماره ۱۱ (۲۲ فروردین‌ماه ۱۳۰۰ش)، ۱.
^۶ "زنده‌یاد قلم"، زبان زنان، سال ۱، شماره ۵ (۲۴ ذیحجه ۱۳۳۷ق)، ۱-۲.
^۷ "مکتوب مهرتاج رخشان از گیلان"، زبان زنان، سال ۴، شماره ۳ (خرداد ۱۳۰۱)، ۲۱.

کشور دور نمایند.^۷ تأکید عمدهٔ زبان زنان مثل سایر نشریات بانوان و تشکل‌های ایشان مبتنی بر ضرورت گسترش آموزش و پرورش بین دختران بود.

دولت‌آبادی که متولد ۱۲۶۲ش بود، در آستانهٔ چهل سالگی، یعنی در ۱۳۰۱ش، برای ادامهٔ تحصیل به پاریس رفت. در همین دوره، از سوی جمعیت نسوان وطن‌خواه به عنوان نمایندهٔ زنان ایرانی در تشکل‌های زنان پاریس معرفی شد. او اجازه داشت هرگونه فعالیتی به نیابت از سوی جمعیت صورت دهد، به استثنای فعالیت سیاسی:

سرکار علیه‌عالیه صدیقه دولت‌آبادی که سال‌ها خدمات و زحمات عدیده برای معارف و بیداری و هوشیاری نسوان ایران متحمل شده‌اند و این اواخر که کنگرهٔ مهمی از نسوان ایرانی به نام جمعیت نسوان وطن‌خواه تشکیل گردیده، مشارالیها یکی از اعضای میرز و معتمد جمعیت است. اینک که در اروپا توقف دارند، بنا به حسن ظن و اعتمادی که جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران دربارهٔ ایشان دارد، اختیار می‌دهد که معظم‌الیها از طرف این جمعیت در سوسیتته‌های نسوان اروپا وارد شده و هرگونه مذاکرات به استثنای مذاکرات سیاسی نموده و روابط و دادیهٔ لازمه را اعمال نمایند.^۸

او پنج سال بعد به کشور بازگشت و در کنار منصب دولتی ریاست بازرسی مدارس دخترانه، همچنان به فعالیت‌های اجتماعی خویش در زمینهٔ حقوق زنان ادامه داد. دولت‌آبادی خود ۱۶ ساله بود که با مردی ۶۰ ساله و به اجبار ازدواج کرد. همین امر تأثیر مخربی در روحیه او باقی گذاشت و عمدهٔ فعالیت‌های اجتماعی او را باید واکنشی به این موضوع تلقی کرد.^۹ کمالینکه ازدواج دختران کم‌سن‌وسال با مردان مسن را عامل عمدهٔ پیری زودرس زنان تلقی می‌کرد.^{۱۰} مسئله از نظر او به حدی اهمیت داشت که می‌نوشت: "اصول زندگانی در ایران غلط است، اصول ازدواج غلط است، تا اصول زندگانی و ازدواج اصلاح نشود، ایرانی پا به دایرهٔ تمدن حقیقی نخواهد گذاشت."^{۱۱}

مشروطه و خواسته‌های اجتماعی بانوان

نهضت مشروطه سرآغاز شکل‌گیری انجمن‌های بانوان بود. از جمله یک سالی بعد از مشروطه و در ۱۲۸۶ش، "اتحادیهٔ غیبی نسوان"^{۱۲} تشکیل و سه سال بعد از مشروطه

^۸ نهضت نسوان شرق، به کوشش غلامرضا سلامی و افسانه نجم‌آبادی (تهران: شیرازه، ۱۳۸۴)، ۳۲۹.
^۹ دربارهٔ زندگی او بنگرید به شمس‌الملوک جواهرکلام، زنان نامی اسلام و ایران (تهران: بی‌نا، ۱۳۳۸)، ۴۰-۴۲.
^{۱۰} "ازدواج در سن پنج سالگی"، زبان زنان، سال ۲، شماره ۱۳ (۲ شوال ۱۳۳۸ق)، ۴.
^{۱۱} "در فرایض مربیان حقیقی مردان یعنی نسوان"، زبان زنان، سال ۴، شماره ۲ (اردیبهشت ۱۳۰۱ش)، ۴.
^{۱۲} دربارهٔ این انجمن بنگرید به ژانت آفاری، انجمن‌های نیمه‌سری زنان در نهضت مشروطه، ترجمهٔ جواد

“انجمن مخدرات وطن”^{۱۳} تأسیس شد. تأسیس مدارس دخترانه هم رواج پیدا کرد، هرچند نخستین مدارس دخترانه را اقلیت‌های مذهبی یعنی زرتشتیان، مسیحیان، کلیمیان و بهائیان تأسیس کرده بودند. موضوع هرچه بود، در این واقعیت تردیدی نیست که برخی خانواده‌های مسلمان هم مخالفتی با فرستادن دختران خود به مدارس جدید نشان نمی‌دادند و حتی ایشان را به مدارس می‌فرستادند که مخصوص اقلیت‌های مذهبی بود.

با این وصف، واقعیت دیگر این است که حتی بعد از مشروطه هم چندان تفاوتی در وضعیت زنان پیدا نشد. مثلاً به موجب ماده سوم و پنجم نظامنامه انتخابات مجلس شورای ملی، زنان در کنار اتباع بیگانه، سارقین و قاتلین و متجاهرین به فسق از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم بودند.^{۱۴} عده‌ای از زنان هم در اعتراض، نامه‌هایی خطاب به نمایندگان مجلس شورای ملی نوشتند. بخشی از نامه یکی از زنان قزوین خطاب به نمایندگان مجلس به این شرح است:

برادران عدالت‌دوست و مواسات‌خواه ما به حکم ماده مخصوص در نظامنامه مزبور توهین و تخفیف عموم زنان ایرانیه را نموده و آنان را در شمار مجانین و ضعفا محسوب دارند و حال آنکه می‌توان مدلل داشت که زنان قدمی از مردان عقب نیستند و بلکه اگر همه اسباب و آلاتی که برای تحصیل و اسفار و ترقی مردان فراهم است، زنان هم داشته [باشند]، نتایج بهتر جلوه می‌دادند.

این زنان ادامه دادند که مردان در نظامنامه مزبور زنان را “به کلی از حقوق بشریت و حس انسانیت عاری و بیکار داشته‌اند.”^{۱۵} صدیقه دولت‌آبادی هم در همین خصوص نوشت:

ما خیلی افسوس داریم که برادران ما وقتی [نظامنامه] انتخابات مجلس و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و بلدیہ را می‌نوشتند، برای اینکه ما زنان حق رأی نداشته باشیم و شرکت نجویم، ما را در ردیف قاتل‌ها، مجانین و ورشکستگان نوشتند. اگر اندکی به دقت نظر می‌کردند گمان می‌رود که تصدیق می‌کردند که ما زنان بی‌حق هرگز مانند آن برادران باحق در انتخابات پارلمان و غیره مستبدین [و] ملاکین را برای ترقی و سعادت ملت رنجبر، کارگران و پیشرفت آزادی انتخاب نمی‌کردیم.^{۱۶}

۲، جلسه ۲۵ شوال ۱۳۲۹ق.
۱۳ یوسفیان (تهران، بی‌نا، ۱۳۷۷)، ۲۱ به بعد.
۱۴ بدرالملوک بامداد، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۷)، جلد ۱، ۱۵.
۱۵ “نامه یکی از مجلات قزوین،” جبل‌المتین، سال ۱۴، شماره ۱۷ (۱۶ شوال ۱۳۲۴ق)، ۷.
۱۶ بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره

لیکن عده‌ای دیگر از زنان معتقد بودند:

ما را عقیده بر آن است که عوض آنکه هم خود را صرف سیاست بی‌معنی نماییم، بهتر است که سیاه‌روزگاری خود را اصلاح کنیم و به هر نحوی که ممکن است در صدد ترویج علوم، ایجاد مؤسسات علمی و تشکیل محافل و مجالس اخلاقی و ادبی برای رفع نواقص نسوان، تحصیل حقوق و امتیازات آنان، تحصیل آزادی برای تعلیم و تربیت آنان برآییم تا شاید بشود خوشبختی برای نسوان بدبخت این سرزمین فراهم سازیم.^{۱۷}

در عین حال، مطالبی در عالم نسوان منتشر می‌شد که در واکنش به زیرپانهادن حقوق زنان نوعی مردستیزی را ترویج می‌کرد.^{۱۸} در این نشریه قید می‌شد علت اینکه مردان زن را موجود درجه دوم محسوب می‌کنند و مثل اثاثیه خانه به او می‌نگرند این است که زنان به موهومات و خرافات مشغول‌اند و این در اثر نادانی و جهل ایشان است؛ امری که باعث شده "به نظر یک آلت و میل خانه به ما نگریسته، پیوسته پست‌ترین جایگاه و مقام و حقیرترین موقع را در معیشت فردی و اجتماعی خویش نصیب ما می‌سازند."^{۱۹} بنابراین، نشریات ویژه زنان هم مثل نشریات کاوه و ایرانشهر و نامه فرنگستان و شفق سرخ و امثال اینها بر گسترش فرهنگ عمومی تأکید می‌کردند و شرط‌رهایی از وضعیتی را که در آن به سر می‌بردند، آشنایی بانوان با حقوق خود می‌دانستند.

در همین زمان، به مرور خانواده‌های اشرافی و روشنفکران، به‌ویژه در شهرهای بزرگی مثل تهران و اصفهان و شیراز، دختران خود را برای ادامه تحصیل به خارج از کشور اعزام کردند و آنها هم بعد از بازگشت به کشور مدارس دخترانه را بنیاد نهادند. تعداد مدارس سال‌به‌سال افزایش می‌یافت، لیکن معلم کافی برای تدریس در مدارس دخترانه نبود. برای زنانی که به علت علاقه یا نیاز مالی باید کار می‌کردند دو راه حل وجود داشت: معلمی یا کلفتی در خانه‌ها. جالب است که این معضل فقط در جوامع شهری وجود داشت، زیرا زنان عشایر و روستایی پابه‌پای مردان در بین عشیره یا روستای خود کار می‌کردند. اگر توجه کنیم که حدود ۹۰ درصد جمعیت ایران در این دوره در روستاها زندگی می‌کردند یا کوچ نشین بودند، آن‌گاه در خواهیم یافت که میزان جمعیت زنان شاغل در روستاها چه مقدار زیاد بوده است. بعدها، به‌ویژه در دوره سلطنت رضاشاه،

^{۱۶} "قلم در دست مردان بود،" زبان زنان، سال ۲، شماره ۲۰ (۲۰ رجب ۱۳۳۸ق)، ۲.
^{۱۷} عالم نسوان، سال ۴، شماره ۱ (شهریورماه ۱۳۰۲ش)، ۱-۲.
^{۱۸} هما محمودی، "ما چرا ترقی نکردیم؟" زبان زنان، سال ۱، شماره ۴ (اسفند ۱۲۹۹ش)، ۳۰.
^{۱۹} "تجدد، خلاصی از موهومات،" زبان زنان، سال ۴، شماره ۶ (شهریور ۱۳۰۳ش)، ۲۵-۲۷.

شغلی جدید هم شکل گرفت که عبارت بود از مامایی. دقیق‌تر اینکه در این دوره مامایی نوعی تحصیل عالی به شمار آمد، از حالت سنتی گذشته خود خارج شد و عنوان تحقیرآمیز قابلگی به مامایی تغییر یافت. نکته مهم اینکه عمده فارغ‌التحصیلان مدرسه مامایی عمدتاً از اقلیت‌های مذهبی بودند.^{۲۰} در مشاغل جدیدی مثل هنرپیشگی متأثر هم عمدتاً زنان ارمنی، مثل لورتا هایرپتیان^{۲۱} و وارتو تاربان، فعالیت می‌کردند. بنابراین، بحث اشتغال زنان یکی از مهم‌ترین معضلات ایران آن دوره بود، به طوری که صدیقه دولت‌آبادی معتقد بود باید تحصیلات را برای دختران اجباری کرد، نه فقط برای اینکه همه آنها هندسه یا زبان خارجی یاد بگیرند، بلکه برای این منظور که صرفاً خواندن و نوشتن فارسی بیاموزند و بعد از آن به مدارس فنی بروند و صنایع دستی مثل جوراب‌بافی یاد بگیرند.^{۲۲} این راه حلی بود برای اینکه برخی زنان برای گذران معاش راه حلی آبرومندانه برای زندگی پیدا کنند و به فحشا تن ندهند. بنابراین، کمتر کسی تردیدی داشت که زنان، که نیمی از جمعیت کشور بودند، باید تحصیل کنند و در صورت ضرورت به کاری مشغول شوند که ناچار نباشند تن به هر کاری دهند. این معضل البته خاص جوامع شهری بود و در روستاها یا چنین مشکلی نبود یا معضلی اساسی به شمار نمی‌آمد؛ هم به این علت که اهالی روستا و ایل و عشیره همدیگر را می‌شناختند و دوم اینکه مسئله بحران کار و تأمین معیشت مطرح نبود.

مجامع بانوان و مطالبات اجتماعی

نهضت مشروطه گرچه باعث شد زنان تا حدی نسبت به حقوق اجتماعی خود واقف شوند، لیکن عرف و عادات و سنتی که هیچ ربطی به مسایل دینی نداشت، مانع عمده‌ای برای احقاقی حقوق آنان به شمار می‌آمد. از این جمله بود وادار ساختن دختران خردسال به ازدواج اجباری با کسانی که سال‌ها از آنها بزرگ‌تر بودند. شیوع امراض مقاربتی از مردان به زنان، بدون اینکه آگاهی بهداشتی و اجتماعی وجود داشته باشد، هم یکی از دلمشغولی‌های عمده نشریات بانوان بود. مثلاً نشریه عالم نسوان بارها و بارها درباره مضرات ازدواج دختران در سنین کودکی هشدار می‌داد: "چرا متفقاً بر ضد این عمل زشت اقدام نمی‌نمایید؟ برای چه یک قانون ازدواج از دولت تقاضا نمی‌کنید که از عروسی کردن دختر کوچک‌تر از شانزده یا هفده ساله جلوگیری نماید؟"^{۲۳} پدیده چندمسرری،

^{۲۰} سالنامه پاریس (سال ۱۳۰۹ش)، ۱۰۱.

^{۲۱} درباره فعالیت‌های لورتا بنگرید به محمدتقی مینا، "بانو لورتا هایرپتیان"، چپستا، شماره ۱۵۰ (خردادماه سال ۲، شماره ۳ (دی‌ماه ۱۳۰۱ش)، ۲۷.

^{۲۲} صدیقه دولت‌آبادی، "پیشرفت زنان"، عالم نسوان، سال ۲، شماره ۳ (دی‌ماه ۱۳۰۱ش)، ۲۷.

بدون اینکه مرد استطاعت اداره خانواده را داشته باشد، و بی‌سواد و جاهل مطلق نسبت به حقوق شرعی و عرفی خود از دیگر معضلات اجتماعی زنان بود. نشریاتی مثل نامه بانوان ضمن اینکه نسبت به پایمال شدن حقوق زنان به دست مردان اعتراض داشتند، علت امر را ناآگاهی زنان از حقوق شرعی خود می‌دانستند و حتی از زبان برخی مردان خطاب به زنان می‌نوشتند:

ای خانم‌های بی‌مربی، بدانید و آگاه باشید در شریعت اسلام مرد به غیر از حق مضاجعت ابداً و مطلقاً هیچ حق دیگری به زن ندارد، حتی زن اگر بخواهد اولاد خود را شیر ندهد یا اجرت شیردادن از شوهر مطالبه کند، حق دارد. چون زن و اولاد هر دو واجب‌النفقة مرد هستند و زن ملزم نیست مجاناً و بلاعوض شیر به فرزند که واجب‌النفقة مادر خود نیست بدهد. وجهاً من الوجوه، مرد حق فرمان دادن به زن و به زحمت او را واداشتن حتی اداره کردن خانه و آب و جاروب کردن و گوشت پختن و لباس شستن و چای طبخ کردن و سایر کارهای دیگر خانه را هم ندارد تا چه رسد به تحکم کردن یا توسری زدن یا اذیت کردن او.^{۲۴}

خواسته‌های اولیه زنان هم عمدتاً اجتماعی بودند که به نوعی مبنای شرعی داشتند، مثلاً مایل بودند درس بخوانند، در انتخاب همسر نظر آنها را هم جویا شوند، از ازدواج‌های اجباری ممانعت به عمل آید و مانع ازدواج دختران در سنین طفولیت شوند. نگاهی به مطبوعات دوره مشروطه به بعد نشان می‌دهد عمده‌ترین بیماری‌های مقاربتی، که هم زنان و هم مردان را تهدید می‌کرد، سوزاک و سیفلیس بود. بی‌تردید این بیماری‌ها قبل از آن هم وجود داشت، لیکن حضور مطبوعات در جامعه بود که افکار عمومی را نسبت به این پدیده آگاه کرد. موضوع مهم این بود که برخی بانوان متخصص متعلق به خانواده‌های محترم در همان شب اول ازدواج مبتلا به این بیماری‌ها می‌شدند، یعنی بیماری از مرد به زن منتقل می‌شد. دلیل امر این بود که اخذ گواهی سلامتی جسمانی از بهداری وجود نداشت و همین موضوع یکی از علل اعتراضات زنان جامعه به وضعیت موجود بود:

والدین من باعث بدبختی من شدند و مرا مثل یک برده به کسی شوهر دادند که هرگز ندیده بودم و نامش را هم نمی‌دانستم. آنها می‌دانستند که من مخالف این ازدواجم، اما موافقت و یا مخالفت من برایشان اهمیتی نداشت... من دختر جوان، تیره‌روز و قربانی شده‌ای بودم. دختر هجده‌ساله‌ای با قلبی پر از امید که تنها

^{۲۳} مضرات مزاجت در عهد صباوت، "عالم نسوان، سال ۳، شماره ۶ (تیرماه ۱۳۰۲ ش)، ۵-۷.
^{۲۴} صادق بروجردی، "دوستداران معارف بدانند،" نامه بانوان، سال ۲، شماره ۱۳، ۷-۸.

پشتیبانان من یعنی پدر و مادرم مرا قربانی کردند . . . اولین شب تحقیر شدنم، یعنی شب عروسی‌ام، گذشت و ظرف پانزده روز سفلیس گرفتم.^{۲۵}

همچنین، از خانواده تک‌همسری حمایت می‌شد؛ خانواده‌ای که مبتنی بر رضایت طرفین و علاقه متقابل زن و شوهر بود. هما محمودی، که از حقوق زنان دفاع می‌کرد، می‌نوشت دختران هنگام ازدواج باید توجه داشته باشند داماد از خانواده‌ای محترم و آبرومند بوده و شخص او فردی بدذات نباشد. دیگر اینکه از نظر آزمایش‌های پزشکی سالم باشد و به بیماری مقاربتی مبتلا نباشد. همچنین، پیشنهاد می‌کرد مهریه زن معادل نیمی از دارایی داماد باشد و داماد از حق خود برای ازدواج دوم چشم‌پوشی کند.^{۲۶} این همان چیزی است که از نظر شرعی تراضی طرفین خوانده می‌شود و یکی از شروط صحت عقود و معاملات است.

از سال ۱۳۰۱ش به بعد، در اغلب شهرهای بزرگ و مهم ایران مثل تهران، اصفهان، رشت، شیراز و سایر نقاط کشور نشریات مخصوص بانوان راه‌اندازی شد. در رشت، روشنگر نوع‌دوست که فقط ۲۴ سال داشت، "جمعیت پیک سعادت نسوان" را بنیاد نهاد. نوع‌دوست فرزند یک پزشک مشهور شهر رشت بود و به زبان‌های عربی و فرانسه تسلط داشت. او در ۲۰ سالگی یک مدرسه بنیاد نهاد که فقط سه کلاس داشت، انجمن او از سال ۱۳۰۶ مجوز انتشار نشریه‌ای با نام پیک سعادت نسوان را گرفت که دوماه یک‌بار منتشر می‌شد.^{۲۷} نوع‌دوست برای نخستین بار روز هشتم مارس / هفدهم اسفندماه را جشن گرفت که از سوی کنگره بین‌المللی زنان سوسیالیست در کپنهاگ به سال ۱۹۱۰م/۱۲۸۸ش روز بین‌المللی زن نامیده شد. ظاهراً جمعیتی که روشنگر نوع‌دوست دایر کرده بود تمایلات سوسیالیستی داشت و به همین سبب در سال ۱۳۱۰ش و در قالب قانون منع فعالیت‌های اشتراکی تعطیل شد.

از دیگر نشریات مخصوص زنان عالم نسوان بود. این نشریه ۱۴ سال، از ۱۲۹۹ تا ۱۳۱۳ش، منتشر شد و در قیاس با نشریات مشابه دیگر عمری طولانی داشت. این نشریه را مجمع فارغ‌التحصیلان مدرسه دخترانه امریکایی بتیل (Bethel) منتشر می‌کرد و صاحب امتیاز آن نوبه صفوی بود. عالم نسوان هم هدف خویش را ترقی و تعالی بانوان و تشویق ایشان به خدمت به وطن و حسن اداره امور خانواده بیان کرده بود. این مجله هر دوماه یک

^{۲۵} حمیده نیکو، "اولین لحظه بدبختی یا شب عروسی من"، عالم نسوان، شماره ۲ (آبان‌ماه ۱۳۰۲ش)، ۳۴-۳۵.
^{۲۶} هما محمودی، "ازدواج جدید"، عالم نسوان، شماره ۲ (آبان‌ماه ۱۳۰۲ش)، ۲۵-۲۸.
^{۲۷} صدرهاشمی، تاریخ جراید و مطبوعات ایران، جلد ۲، ۹۲-۹۳.

شماره منتشر می‌شد و صریحاً عنوان می‌کرد که "ابتداً قصد انتشار اخبار سیاسی که در روزنامه‌های یومیه خوانده می‌شود نداشته، فقط مطالبی را که برای زنان ایران نهایت لزوم اهمیت را دارد مورد بحث قرار خواهد داد."^{۲۸} در این نشریه کسانی مثل امیر اعلم، همسر میرزاساخا افشار، فرخنده سمیعی و عده‌ای دیگر مقاله می‌نوشتند یا مقالاتی مرتبط با زنان را از زبان‌های بیگانه به فارسی ترجمه می‌کردند.

در شیراز، زندخت شیرازی که زنی شاعره بود، گروهی با عنوان "جمعیت نهضت نسوان" تشکیل داد. زندخت را در ۱۰ سالگی شوهر داده بودند و سرانجام هم متارکه کرد. به همین سبب، بارها و بارها در مقالاتی که می‌نوشت با نکاح دختران کم سن و سال مخالفت می‌کرد.^{۲۹} این تشکیلات به سال ۱۳۰۶ش بنیاد گذاشته شد. شخص او همیشه لباس‌های تولید ایران می‌پوشید، به زنان توصیه می‌کرد برای شکوفایی اقتصادی کشور از البسهٔ وطنی استفاده کنند و اغلب اوقات اشعار میهنی می‌سرود. او برای جمعیت خود مرامنامه‌ای تدوین کرد و طبق بند دو، سعی و کوشش برای تهذیب اخلاق و صفات پسندیده و نیز پوشش ساده را از اهداف خود شمرد. ترویج معارف، به‌ویژه بین زنان، از اهداف او شمرده شد و بالاخره اینکه "کوشش در ترقی نسوان و طرفداری از حقوق نسویت [زنان]، مجاهدت در تأسیس قرائتخانه‌های مخصوص زنان، ایجاد مدارس ابتدایی مجانی و مدارس متوسطه و عالی به‌خصوص طب و دایگی و پرستاری اطفال و مؤسسات صنعتی یدی مخصوص زنان و مؤسسات لازمهٔ دیگر از قبیل مریضخانه‌های مخصوص زنان، تبلیغ در تشکیل شرکت‌ها برای وارد نمودن کارخانجات لازم" در زمرهٔ مهم‌ترین برنامه‌های جمعیت نهضت نسوان عنوان گردید.

در بندهای دیگر اهداف این جمعیت صرفاً امور خیریه و ترویج بهداشت عمومی و کمک به نیازمندان عنوان شد و مهم‌تر اینکه "تبلیغ به پوشیدن منسوجات و امتعهٔ وطنی و ترک استعمال امتعهٔ خارجی به‌خصوص زینت‌ها و تجملات غیرضروری و فراهم نمودن وسایل تشویق مؤسسين و تجار و فروشندگان و سازندگان امتعه و پارچه‌های وطنی" از اهداف برجستهٔ این جمعیت شمرده شد. آگاه کردن مادران در زمینهٔ تربیت فرزندان و جلوگیری از اذیت و آزار اطفال و حتی ممانعت از "ترساندن بچه‌ها با کلمات موهومه و اجسام مکروهه و حیوانات در تاریکی" یکی از رسالت‌های جمعیت دانسته شد. مبارزه علیه خرافات و "پشت پا زدن به عادات مذمومه" در زمرهٔ مرامنامهٔ جمعیت نهضت

^{۲۸} مرام عالم نسوان، "عالم نسوان، سال ۱، شماره ۱" ^{۲۹} "خطاب به دختران ایران،" دختران ایران، سال ۲، شماره ۳ (خردادماه ۱۳۱۱ش)، ۳۰.

(مهرماه ۱۲۹۹ش)، ۲.

نسون بود. در مادهٔ یازدهم، "مقدس شمردن اصول و فروع دین حنیف اسلام" پذیرفته شده و "تبلیغات شفاهی و کتبی در مضرات شراب، مسکرات و استعمال دخانیات در توده، مخصوصاً زنان که برای آنها بیشتر مضر است"، از اصول اولیهٔ پذیرفته شدهٔ جمعیت شناخته شد. ضرورت مبارزه با مسکرات منحصر به این گروه نبود، بلکه اغلب جراید و مجامع مربوط به زنان در این امر اتفاق نظر داشتند.^{۳۰} طبق مواد سیزدهم و چهاردهم، دولت و مجلس باید تلاش می‌کردند کاری برای زنان پیدا کنند "تا بیکاری و بیچارگی آنان را به رذالت و دناوت و اندارد." نیز، "جلوگیری از فحشا در مملکت" در زمرهٔ اهداف جمعیت شمرده شد. جمعیت با ازدواج‌هایی که فاصلهٔ سنی زن و مرد خیلی زیاد بود مخالفت می‌کرد، تبلیغ برای ازدواج به موقع را در زمرهٔ برنامه‌های خود می‌دانست و توصیه می‌کرد جوانان در مراسم ازدواج از مخارج غیرلازم اجتناب کنند و ادارات هم استخدام جوانان متأهل را بر مجرد ترجیح دهند. رعایت بهداشت و عادت به ورزش بانوان از توصیه‌های دیگر جمعیت بود. به علاوه، ضرورت تشکیل اجتماعات برای بانوان به منظور بحث در مسایل مرتبط با ایشان از مواردی بود که جمعیت به آن توصیه می‌کرد.^{۳۱} ارگان جمعیت نهضت نسوان نشریه‌ای با نام دختران ایران بود، اما این نشریه نتوانست بیش از ۹ ماه فعالیت کند و به دستور دولت مخبرالسلطنه هدایت که تمایلات مذهبی سنتی داشت، تعطیل شد.^{۳۲}

نشریهٔ دیگری در حوزهٔ زنان نیز با نام دختران ایران در ۱۳۱۰ش منتشر شد. ویژگی نشریهٔ یادشده که در تهران منتشر می‌شد این بود که عده‌ای از روشنفکران مهم آن زمان مثل حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، غلامرضا رشیددیاسمی، سعید نفیسی و صدیقه دولت‌آبادی در زمرهٔ نویسندگان مقالات آن بودند. محترم اسکندری که به اقشار اعیانی کشور تعلق داشت، از دیگر فعالان حقوق زنان به شمار می‌رفت که به سال ۱۳۰۲ش، در ۲۸ سالگی، "جمعیت نسوان وطن‌خواه" را بنیاد گذاشت. پدرش، محمدعلی میرزا اسکندری، از اعضای جامع آدمیت دورهٔ مظفرالدین‌شاه بود. نشریهٔ حقوق، ارگان انجمن، به واقع در زمرهٔ نخستین نشریاتی بود که دربارهٔ زنان و حقوق آنان مطالبی منتشر می‌کرد. معلولیت محترم اسکندری مانعی بر سر فعالیت او نبود؛ به زبان فرانسه تسلط داشت و تاریخ و ادبیات فارسی را به نیکویی می‌دانست. در تشکیلاتی که او بنیاد نهاده

^{۳۰} طلعت بصری، زندخت پیشاهنگ نهضت آزادی بانوان ایران (تهران: طهوری، ۱۳۴۶)، ۱۸.
^{۳۱} پری شیخ‌الاسلامی، زنان روزنامه‌نگار و اندیشمند ایران (تهران: مازگرافیک، ۱۳۵۱)، ۱۷۷.

^{۳۲} از جمله بنگرید به "منافع قدغن مسکرات"، عالم نسوان، سال ۱، شمارهٔ ۶ (تیرماه ۱۳۰۰ش)؛ "نسون و قیام بر ضد مسکرات"، عالم نسوان، سال ۵، شمارهٔ ۳ (اردیبهشت ۱۳۰۴ش)، ۱-۳.

بود، هم زانی مثل مستوره افشار، فخرآفاق پارسا، فخرعظمی ارغون، همسر عباس خلیلی مدیر روزنامه اقدام، و هم عده‌ای از خانواده خود او با نام‌های مهرانگیز، ملوک و صفیه اسکندری عضویت داشتند و هم مردانی مثل رضازاده شفق، میرزاده عشقی، ابراهیم خواجه‌نوری و سعید نفیسی.^{۳۳}

برای اینکه احساسات مذهبی توده‌های مردم علیه ایشان برانگیخته نشود، در ماده دوم مرامنامه جمعیت آمده بود که هدف حفظ، رعایت و اجرای قوانین اسلامی و جلوگیری از هرگونه نوشته‌های خلاف اخلاق و دیانت است. در ماده چهارم، "تهذیب اخلاق و تربیت بنات وطن و ترغیب آنان به تکلیف اسلامیت و ملیت" ذکر شده بود و در ماده شش از "افتتاح مدارس نسوان اسلام و تکثیر آن و تأسیس مدارس شبانه‌روزی برای نگهداری دختران یتیم و بی‌بضاعت" یاد شده بود. اعضای جمعیت عمدتاً مسلمان بودند، اما در ماده پانزدهم آمده بود که "نسوان غیرمسلمه با شرط تابعیت دولت علیه ایران می‌توانند عضویت این جمعیت را قبول نموده، حوزه و شعبات جداگانه‌ای تأسیس نمایند." در ماده هجدهم قید شده بود که "جمعیت نسوان وطن‌خواه از دخالت در امور سیاسی و سیاست مملکت قطعاً اجتناب خواهد نمود. فقط در اموری که مربوط به وظایف مصرحه این جمعیت و موکول به مساعدت دولت باشد و می‌تواند مستقیماً یا به وسایل مقالات و لویج و غیره در جلب توجه مساعدت اولیای امور اقدام نمایند."^{۳۴} به عبارتی، وظایف و تکالیفی که انجمن برای خود تعریف کرده بود عمدتاً اجتماعی بودند، مثل تشویق زنان به کسب سوادآموزی، بهداشت عمومی و نگهداری اطفال، تأسیس مریضخانه برای زنان فقیر و تشویق زنان به مطالعه و کتابخوانی. جمعیت برای نخستین بار مدرسه اکابر زنان را در ایران راه‌اندازی و در عین حال مطالبات خویش را به مجلس شورای ملی عرضه کرد. بر اساس این مطالبات، مردان و زنان باید قبل از ازدواج آزمایش پزشکی می‌دادند، تقاضا می‌شد تعدادی از زنان ایرانی برای آموزش حرفه‌مآمی به بیروت یا مصر فرستاده شوند و طبق ماده سوم "ترویج و تعمیم البسه وطنی در کلیه مدارس و توحید شکل و رنگ آن در صورت امکان" تقاضا شده بود.^{۳۵} محترم اسکندری یک سالی پیش از تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی درگذشت. او معلولیت جسمی داشت و مرگش در ۲۹ سالگی بر اثر عمل جراحی واقع شد. بعد از او جمعیت نسوان وطن‌خواه دچار انشعاب شد و به

^{۳۳} الیز ساناساریان، جنبش حقوق زنان در ایران، ترجمه نوشین احمدی خراسانی (تهران: اختران، ۱۳۸۴)، ۶۳.
^{۳۴} تورالهدی منگنه، سرگذشت یک زن ایرانی یا شمه‌ای از خاطرات من (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۴۴)، ۳۸-۳۹.

^{۳۵} مستوره افشار، "پیشنهاد جمعیت نسوان وطن‌خواه به مقام مقدس مجلس شورای ملی"، جمعیت نسوان وطن‌خواه، سال ۲، شماره ۱۸ (تیرماه ۱۳۰۴ ش)، ۲-۳.

سال ۱۳۰۵ش، گروهی تحت عنوان "انجمن بیداری زنان" تشکیل شد. جمعیت اصلی هم تا سال ۱۳۱۱ش فعال بود و در این سال در کنار سایر تشکلهای اجتماعی و سیاسی به دستور دولت وقت از فعالیت بازماند.

نگاهی به مطالبات حقوقی زنان

ارگان جمعیت نسوان وطن‌خواه مجله‌ای با همین نام بود. هدف اصلی این نشریه هم بسط و گسترش سوادآموزی و به قول آن زمان معارف در بین زنان بود. در این زمینه به احادیث اتکا می‌کردند و از دلایل "عقلی و شرعی" در لزوم تربیت بانوان سخن می‌گفتند. لیکن "جای تعجب است که هنوز در ایران توجهی به این مسئله ننموده و در عوض مجاهدت بر تعلیم و انتظام تدریس و تنویر افکار آنان را دلایلی بی‌خردانه بر نقص عقل و لیاقت آنها اقامه می‌نمایند که قطعاً با اصل و مدعا مناسبتی ندارد."^{۳۶} زنان تلاش می‌کردند خواسته‌های خویش را منطبق با موازین شرعی قلمداد کنند، پس می‌گفتند "طبق شرع و منطقی و بر اساس مقتضای زمان، زنان" باید اجازه تعلیم و تربیت پیدا می‌کردند. تأکید می‌شد که "آشپزی مطبخ و جاروب کردن حیاط و شستن لباس و اغلب امور شاقه" وظیفه زنان نیست و "تکلیف کردن به زن در شریعت حقه اسلامی حرام و با اصول و فروع شریعت غرای محمدی قویاً مخالف است." این وضعیت زنان در شهر بود. در روستاها، "هرگاه مردان صحرانشین و ایلات هستند مردهای ظالم که حقوق اسلام را از کسی نشنیده‌اند خودشان در قهوه‌خانه با رفقا نشسته یا چای می‌خورند یا وافور می‌کشند،" اما زنان از صبح تا غروب به وظایف خانه‌داری مشغول‌اند. در این شرایط، "نه زن و نه شوهر مسایل دینی خود را ندانسته و کسی به آنها نگفته است که در دین مبین اسلام هیچ مردی غیر از حق مضاجعت [نزدیکی کردن] حق دیگری به زن ندارد و نمی‌تواند به زن آزاد خود" دستور بدهد.^{۳۷} البته اینکه آیا همان "یگانه" حقی که مرد بر زن داشت، از منظر حقوق نوین چه معیارهایی می‌توانست داشته باشد جای بحث دارد، لیکن نکته اینکه در مقالاتی از این دست تلاش می‌شد از متن و بطن سنت تفاسیر نوینی از حقوق زنان عرضه شود. شاید اگر این تلاش‌ها ادامه می‌یافت، بانوان ایرانی بهتر و بیشتر می‌توانستند حقوق پایمال‌شده خود را به دست آورند.

فخرآفاق پارسا نیز نشریه‌ای ویژه زنان منتشر کرد. نشریه او که جهان زنان نام داشت، در ۱۲۹۹ش منتشر شد و فقط ۵ شماره دوام یافت. فخرآفاق در خانواده‌ای به دنیا آمد که

^{۳۶} نورالهدی منگنه، "لزوم تربیت نسوان"، جمعیت نسوان وطن‌خواه، سال ۱، شماره ۱ و ۷ و ۸ و ۳۳-۳۲، (ش، ۱۳۰۳).
^{۳۷} جمعیت نسوان وطن‌خواه، سال ۱، شماره ۲ (۱۳۰۳ش)، ۶.

حتی یک باسواد نداشت. در ۶ سالگی و به دور از چشم پدر به مدرسهٔ دوشیزگان وطن رفت. ۱۰ سال بعد با فرخ‌دین پارسای، مدیر داخلی روزنامهٔ ارشاد، ازدواج کرد. او که در مشهد زندگی می‌کرد، ضمن تدریس در دبستان فروغ امتیاز مجلهٔ جهان زنان را هم به دست آورد. ۴ شمارهٔ این نشریه در مشهد و شمارهٔ پنجم در تهران منتشر شد. بعد از انتشار آخرین شماره، فخرآفاق پارسا و همسرش به قم تبعید شدند. بازگشت فخرآفاق و شوهرش از قم زمانی صورت گرفت که رضاشاه به سلطنت رسید. بازگشت آنان به تقاضاهای مکرر فخرآفاق صورت گرفت که بالاخره هم با آن موافقت شد. اما نشریهٔ جهان زنان دیگر هرگز منتشر نشد.^{۳۸} فخرآفاق در زمرهٔ اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه بود. علت تعطیلی جهان زنان درج مقاله‌ای از مریم رفعت‌زاده بود که در آن به گونه‌ای حجاب را از موهومات خوانده بود.^{۳۹} با این وصف، شخص فخرآفاق پارسا فرهنگ مسلط مذهبی را از نظر دور نمی‌داشت و تلاش می‌کرد به مطالبات خود صبغه‌ای شرعی بدهد. از این روی در نخستین مقاله‌ای که در نشریه‌اش منتشر کرد، نوشت چیزی جز اجرای احکام شرع را برای زنان مطالبه نمی‌کند:

منویات ما عفت قلم، عفت زبان، عفت فکر و عفت جسم است. افکار ما تربیت خود، تعلیم نوع خود، ثبوت والامقامی خود، اثبات لزوم پیروی از شرایع نبوی به اسرع مایمکن و بالاخره تذکار روش زندگانی و سلوک با سرپرستان و شوهر، که هم تأمین دنیای ما را کرده، مظلوم‌وار در زیر لگد و مشت شوهر جان نداده با طناب قساوت آنان مصلوب نشویم و هم به اجر اخروی و مواعید پیغمبر نایل گردیم... عمل و امل ما تنها از روی شرایع نبوی و دین حقهٔ اسلام است و آنچه می‌خواهیم از همان اوامر حق طلب می‌کنیم.^{۴۰}

لیکن در شماره پنجم نوشته بود باید تدبیری اندیشید تا نظام حقوق زنان جدی گرفته شود و البته این جملات او باعث بروز سوءتفاهم‌های فراوانی شد:

برای همان ایام و برای همان روزها ما باید طرز سلوک خودمان را با مردان و مردان چگونگی روش خود را با ما بدانند. این آتیه خیلی نزدیک است... بلی، پس از ده روز دیگر دست معاونت‌طلبی مردان به سوی ما دراز می‌شود و تا ده روز دیگر ما باید با مردان خود در هر حال همراه باشیم. در کوچه و بازار و در مغازه و حجره، در

^{۳۸} صدرهاشمی، تاریخ جراید و مطبوعات ایران، جلد ۲، شماره ۵ (مهرماه ۱۳۰۰ش)، ۹۳-۹۶.
^{۳۹} «عمل و امل»، جهان زنان، سال ۱، شماره ۱ (۱۵ بهمن ۱۲۹۹ش)، ۱-۲.
^{۴۰} مریم رفعت‌زاده، «لزوم تعلیم زنان»، جهان زنان، سال ۱، شماره ۱ (۱۵ بهمن ۱۲۹۹ش)، ۱-۲.

اداره و کارخانه، در صحرا و بیابان، در مزارع و مراتع، در مواقع پرخطر و هولناک، در هنگام آسایش و فراغت و بالاخره در میدان قتال و خونریزی ما باید با آنها و آنها باید با ما باشند . . . از حالا باید بفهمیم و بفهمانیم که طرز روش آنها با ما چگونه و احترامات طرفین چه قسم باید مرعی شود. باید نظاماتی تدوین نموده و از امروز به نظر آقایان طرفداران حقوق و آزادی زنان رسانید.^{۴۱}

این دعوت به برابری حقوق زنان و مردان بود که واکنش‌هایی را علیه او برانگیخت.

کنگرهٔ نسوان شرق و حقوق اجتماعی زنان

در ۱۳۱۱ش، دومین کنگرهٔ نسوان شرق به دعوت جمعیت نسوان وطن‌خواه و با حضور نمایندگان کشورهای ایران، ژاپن، ترکیه، هندوستان، سوریه و مصر از ۶ تا ۱۱ آذرماه در تالار وزارت فرهنگ برگزار شد.^{۴۲} اولین کنگره سال پیش از آن در دمشق برگزار شده بود. موضوع کنگره دوم حجب و حیا و اخلاق بانوان، خانه‌داری، بهداشت بانوان، منع مسکرات و قمار و ضرورت روابط مشروع زناشویی بین زنان و مردان بود. به علاوه، در زمینهٔ تعلیم و تربیت و نحوهٔ حضور زنان در جامعه هم مطالبی ایراد شد.^{۴۳} در آن زمان ریاست جمعیت با مستوره افشار بود. او پیشنهاد کرد همان‌گونه که پسران را برای تحصیلات دانشگاهی به خارج از کشور اعزام می‌کنند، "سالی پنجاه نفر دختر بی‌بضاعت را مثل پسران با مصارف دولت به خارجه اعزام دارند."^{۴۴} صدیقه دولت‌آبادی هم معتقد بود باید برنامه‌های درسی دختران با پسران تفاوت داشته باشد و در کلاس‌های درسی دختران دروسی مثل خیاطی، خانه‌داری و بچه‌داری گنجانیده شود.^{۴۵} در این کنگره اذعان شد که بخش عمدهٔ مشکلات بانوان ایرانی معضلی فرهنگی است، مثلاً اگر خواستگاری صورت گیرد و دختر یا پسر یکدیگر را نپسندند، انواع و اقسام عیب و ایراد به دختر وارد می‌کنند و باعث می‌شوند حیثیت او خدشه‌دار شود. این سخن از طیبه میردامادی بود، لیکن مهرتاج سپاهی پاسخ داد نباید منتظر ماند تا سطح فرهنگ مردان ارتقا پیدا کند، باید اقدامات لازم برای احقاق حقوق زنان در نظر گرفته شود. موضوع بحث در این باره بود که دختر و پسر پیش از ازدواج بتوانند با هم صحبت کنند تا میزان سنخیت خویش با یکدیگر را دریابند. بالاخره هم در قطعنامهٔ پابانی کنگره تصویب شد که "زن و مرد

^{۴۱} فخرآفاق پارسای، "از حالا، جهان زنان، سال ۱، شماره ۵ (مهرماه ۱۳۰۰ش)، ۴.
^{۴۲} عیسی صدیق، یادگار عمر (تهران: طهوری، ۱۳۵۲)، جلد ۲، ۳۰۵.
^{۴۳} نهضت نسوان شرق، ۳۲.
^{۴۴} نهضت نسوان شرق، ۶۶.
^{۴۵} نهضت نسوان شرق، ۱۷۱.

قبل از عقد ازدواج یکدیگر را بشناسند، ولی این شناسایی در حضور شخص ثالثی که از محارم زن باشد صورت گیرد. برای تشویق جوانان به ازدواج تصویب شد مهریه زنان و نیز جهیزیه کم و مناسب باشد تا رغبت به تشکیل خانواده در بین جوانان بیشتر شود.^{۴۶} بنابراین، نقل قول هدایت از پیامدهای این کنگره برای زنان را نباید موجه دانست: "پس از تشکیل کنگره نسوان شرق، متأسفانه خانم‌ها پرده کنگره را دریدند و سراسیمه در میدان هوا و هوس دویدند، مسکری نماند که نخوردند و منکری نماند که نکردند."^{۴۷}

برخی از زنان که قایل به ضرورت آشنایی دختر و پسر قبل از ازدواج و معتقد بودند باید طرفین شرایط یکدیگر را فهمیده و از روی بصیرت ازدواج کنند، گاهی اوقات عملاً راه‌های می‌دادند که نه با شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران قابل انطباق بود و نه جز توهین و تحقیر بیشتر زنان نتیجه‌ای داشت. مثلاً نامه بانوان برای نخستین بار آگهی‌هایی چاپ می‌کرد و از دختران می‌خواست برای ازدواج با پسری که مشخصات او را در مجله آورده بود، اعلام آمادگی کنند:

لازم است یک دختر منورالفکر تربیت و تعلیم یافته که قبول ازدواج نماید با یک جوان ۲۵ ساله که در یکی از شعبات بانک شاهنشاهی صفحات جنوب مملکت ایران مستخدم و ماهی هفتاد تومان مواجب دارد. جوانی است خوش‌سیما و تندرست و تعلیم‌یافته در ایران و خارجه که طالب شرافت خانواده و کمال دختر است، نه مال و جمال او. البته زشت هم نباید باشد. طالبین به اداره نامه بانوان رجوع نمایند و هر که یک چنین دختر باکمالی را به اداره ما معرفی کند و عمل بگذرد، مبلغ بیست و پنج تومان حق‌الزحمه داده خواهد شد.^{۴۸}

البته نامه بانوان نمی‌توانست درک کند معیار "مال و جمال" بین مردان تفاوت دارد و معلوم نبود معیار جوان مورد بحث چیست؟ دختران جوان باید به دفتر نامه بانوان مراجعه می‌کردند و صف می‌کشیدند تا جوان تحصیل‌کرده "در ایران و خارجه" یکی یکی آنها را تماشا کند و یکی را برگزیند. این روش البته در ایران آن زمان نه متداول بود و نه جز توهین و تحقیر دختران نتیجه‌ای داشت، زیرا باز هم پسران نمی‌توانستند نسبت به شرایط و روحیات همسر آینده خود اطلاعاتی به دست آورند و صرف ظواهر بر هر معیاری غلبه می‌کرد.

^{۴۶} نهضت نسوان شرق، ۱۱۹.
^{۴۷} مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات (تهران: زوار، ۱۳۰۰ش)، ۸.
^{۴۸} "اعلان"، نامه بانوان، سال ۱، شماره ۱۱ (۲۲ فروردین ۱۳۴۴)، ۵۱۱.

نامه بانوان می‌نوشت زوجین باید قبل از ازدواج نسبت به روحیات و احساسات همدیگر اطلاع داشته باشند، حال آنکه "تنها تمجید و تعریف خاله‌جان‌ها، خاله‌قزی‌ها و عمه‌قزی‌ها و پدر و مادرها یا دلاله‌ها و وصاله‌های محبت که هر یک از نقطه‌نظر شخصی خود صحبت کرده یا نفع و بهره‌مخصوصی برای خود انتظار می‌برند کافی است که احساسات ما را به خود جلب نموده و زمینه‌ثابتی برای اجرای شرایط عقد و آیین نکاح حاضر کند."^{۴۹} معلوم نبود تفاوت "دلاله" و "وصاله" در الگوی نامه بانوان چیست؟ اگر بنا به سنت، یک پسر فقط قادر بود با یک دختر صحبت کند، در الگوی مطلوب این نشریه، پسر باید از بین تعدادی دختر یکی را انتخاب می‌کرد. انتخاب به هر صورتی که انجام می‌شد، توهینی به سایر دختران به حساب می‌آمد. به عبارتی، در الگوی شهناز آزاد، مدیر نشریه، باز هم دختران از حق انتخاب محروم بودند و باید به صف می‌ایستادند تا پسران آنها را برگزینند. دیگر اینکه اگر به گرفتن پول در ازای معرفی یک دختر مناسب برای ازدواج انتقادی وجود داشت، روش نامه بانوان زشت‌تر بود، زیرا هرکس فرد "باکمال" مورد نظر پسر را به اداره این نشریه معرفی می‌کرد، "مبلغ بیست و پنج تومان،" یعنی حدود یک‌سوم حقوق ماهیانه داماد را "حق‌الزحمه" دریافت می‌کرد.

در زمان برگزاری همین کنگره، تعدادی از زنان در منزل هاید افشار، خواهر مستوره افشار، جمع شدند. هاید افشار همسر احمد مقبل، یکی از رجال دوره سلطنت پهلوی، بود. در این جلسه زنانه، یکی از حضار بیان داشت باید حق طلاق برای زنان در نظر گرفته شود تا در این زمینه زنان و مردان به برابری دست یابند. یکی دیگر از زنان گفت "این گفته شما برخلاف قانون اسلام و مذهب می‌باشد." بعد از اندکی بحث در این زمینه، فردی دیگری از جمع گفت "چیزهایی که برخلاف است مطرح نکنید."^{۵۰} خلاصه اینکه اغلب زنان تحصیل‌کرده ایرانی برای خود حقوقی غیر از آنچه در فرهنگ مسلط مقرر شده بود، قائل نبودند یا سعی می‌کردند آنها را مطرح نکنند تا شرایط لازم مهیا شود. اما بودند زنانی که حقوقی مشابه آنچه در کشورهای اروپایی وجود داشت تقاضا می‌کردند. برای مثال، هما محمودی بر این باور بود که علاوه بر اطمینان از نجابت فامیلی، داشتن اخلاق حسنه و اصالت فطری و داشتن تصدیق‌نامه از پزشک شناخته‌شده که گواهی کرده باشد پسر از "هرگونه امراض" مبرا است، باید دو شرط دیگر را هم اضافه کرد: "به مهریه نمودن اقلاً نصف مایملک خود، . . .، متعهد شدن به آنکه حق ازدواج دیگری به هیچ عنوان نداشته و هرگاه برخلاف آن رفتار نماید، زن وکیل است خود را

^{۴۹} فخرالتاج، "تشکیل خانواده"، نامه بانوان، سال ۲، شماره ۵، منگنه، سرگذشت یک زن ایرانی، ۸۰.
۱۱ (۲۲ فروردین ۱۳۰۰ش)، ۲-۳.

مطلقه نماید.^{۵۱} بدیهی است هما محمودی در شرایطی فرهنگی سخن می‌گفت که حتی اکثریت قریب به اتفاق بانوان ایرانی هم برای خود چنین حقی قائل نبودند. اگرچه زنان در خصوص ظلم و ستمی که بر ایشان می‌رفت محق بودند، پیش از همه باید مبنای حقوقی استدلالات خویش را از درون همان سنت مرسوم جامعه استخراج و تلاش می‌کردند آن سنت را با موازین عصر منطبق سازند. برخی از زنان ایرانی به تحولات ترکیه با نظری تحسین‌آمیز می‌نگریستند که از آن جمله بود حق طلاق برابر برای زن و مرد. از اینکه در ترکیه دیگر حق طلاق مخصوص مردان نبود و مطابق قوانین سویس، زمامداران ترکیه "مرد را از حق اولیه و مطلق‌العنانی ساقط کرده است" تمجید می‌کردند: "قانون جدید زن و مرد را مساوی دانسته و در حقوق انسانیت به هر دو یکسان نگاه می‌کنند. زن را در مقابل مرد و مرد را در مقابل زن تفاوتی نپنهاد، نمی‌گذارد تمایلات مرد نصف جامعه را ضایع و بیکار به بار بیاورد."^{۵۲} نشریات دیگر هم مثل نامه بانوان ضمن اینکه با مسئله تعدد زوجات مخالف بودند، آن را مغایر با شریعت اسلام می‌دانستند، زیرا گرچه داشتن چهار همسر شرعاً ایرادی ندارد، لیکن شرط اصلی رعایت عدالت است که تأمین چنین شرطی از سوی مردان غیرممکن است:

ملتی که زن‌ها را مانند کفش و جوراب بدانند و به مجرد اینکه اندکی کهنه گردید، تجدیدش را لازم شمارد، حق ندارد که توقع امینی و درستی از زن‌ها داشته باشد. زنی که نمی‌داند چند مدت در خانه شوهر مانده بعد او را مانند زبیل [زباله] خانه به دور بخواهند انداخت، مشکل بتواند که آن خانه و شوهر را از خود دانسته خیانت نماید.^{۵۳}

البته اینها سخنان بی‌باکانه‌ای بود که نه تنها سودی برای حقوق بانوان نداشت، بلکه مشکلی بر مشکلات آنها می‌افزود. به هر روی، عمده سخنرانی‌های کنگره نسوان شرق درباره مسایل اخلاقی، بهداشتی و اجتماعی زنان بود و فاطمه انصاری، منشی جمعیت نسوان وطن‌خواه که در عین حال قایل به حفظ حجاب اسلامی بود، در زمینه امکان مشارکت زنان در مسایل سیاسی گفت باید شرایطی فراهم شود که یک زن تحصیل کرده به اندازه یک مرد بی‌سواد از آزادی و حقوق گوناگون سیاسی و اجتماعی خویش بهره‌مند شود. نور حماده، رئیس کنگره که تبعه لبنان بود، ابتدا وضعیت بانوان ایرانی را در قیاس با کشورهای اروپایی و ترکیه بررسی کرد و نتیجه گرفت "لزومی ندارد که هم امروز خانم‌ها حقوق عالی‌ه بطلبند و حق انتخاب بخواهند. چرا؟ زیرا زن حق ندارد وارد انتخاب

^{۵۱} ازدواج تازه، "عالم نسوان، سال ۳، شماره ۲ (آبان ماه سال ۲۵-۲۶).
^{۵۲} "از واردات اداری، نامه بانوان، سال ۱، شماره ۶ (۱۴).
^{۵۳} "تعدد زوجات در ترکیه خاتمه یافت،" عالم نسوان، آبان‌ماه ۱۲۹۹ش، ۴-۵.

شود مگر اینکه عالم و دانشمند و مملو از فضایل اخلاقی و آگاه به امور سیاست باشد.“
بالاخره هم تصویب شد “خانم‌ها می‌توانند وقتی که استعداد و کفایت پیدا کردند و اکثریت امر در زنان فاضله و عالمه و تربیت‌شده حاصل شد، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن را از دولت تقاضا کنند.”^{۵۴}

نتیجه

خواسته‌های اجتماعی زنان در مقطع زمانی کودتای سوم اسفند به بعد تعارضی با مبانی و احکام شرع نداشت. همچنین، عمده این خواسته‌ها ربطی به مسایل سیاسی نداشت، زیرا تلاش می‌شد تقاضاها با فرهنگ مسلط توجیه شود. درست است که برخی زنان نسبت به محروم بودن خود از انتخاب کردن و انتخاب شدن شکایت داشتند، اما اکثریت قریب به اتفاق ایشان استدلال می‌کردند تا زمانی که زنان به حقوق اولیه خود واقف نشوند و نتوانند از منظر اجتماعی به سطح مشخصی از بالندگی برسند، طرح تقاضاهای سیاسی مشکلی از مشکلات آنها حل نخواهد کرد. مطالبات آنها بیشتر معطوف به بیدار کردن وجدان خفته عموم مردم بود و تلاش داشتند اثبات کنند آنچه بر زنان می‌رود، اعم از تبعیض آموزشی، محرومیت از اشتغال، عدم امکان شناخت همسر پیش از ازدواج و عقب‌ماندگی بهداشتی، نه با شرع نسبتی دارد و نه با عرف و تحقق این مطالبات نافی معیارهای پذیرفته‌شده اجتماعی بین عموم مردم نیست. نظر به اینکه گفتار مسلط جامعه برگرفته از احکام شرع بود و به عبارتی این قدرت شرع بود که فرمان می‌راند، زنان سعی می‌کردند خواسته‌های خود را به گونه‌ای مطرح کنند که نه فقط منافاتی با شریعت نداشته باشد، بلکه اجرای آنها به مثابه اجرای اصول فراموش‌شده شرع به نظر آید. زنان خود هیچ‌گاه به مقوله‌هایی مثل کشف حجاب اجباری راضی نبودند، نه فقط به این سبب که آن را با گفتار مسلط مغایر می‌دیدند، بلکه به این علت که طرح آن را انحرافی از خواسته‌های اصیل خود به شمار می‌آوردند و البته اجبار در نوع پوشش را به هر شکلی مغایر اصل حق آزاد انتخاب زنان می‌دانستند. بعدها هم با همه تلاش‌هایی که در نیمه دوم سلطنت رضاشاه صورت گرفت، باز هم واقعیت این است که احکام و قوانین مدنی یعنی موضوع‌هایی مثل نکاح، طلاق، ارث و مالکیت عمدتاً برگرفته از متون فقهی مثل شرایع و لمعه دمشقیه بود. بع عبارت دیگر، حتی دیوان‌سالاران آن زمان که بعضی تحصیل کرده کشورهای اروپایی بودند، به‌رغم میل قلبی خویش نمی‌توانستند نسبت به فرهنگ مسلط بی‌اعتنا باشند. با همه این احوال، تندروی‌هایی باعث شد تا هم صدای

^{۵۴} نهضت نسوان شرق، ۱۱۱.

نشریات و انجمن‌های مستقل زنان به مثابه نهادهایی مدنی خاموش شود و همه آنها ناچار شوند تا در تشکیلاتی دولتی با نام کانون بانوان گرد آیند و هم تندروری‌ها باعث شد خواسته‌های مشروع و عقلانی زنان هم نادیده گرفته شوند، به قسمی که مردان حتی آزمایش خون در دوره پیش از ازدواج را توهینی به خود تلقی می‌کردند و حاضر نبودند به آزمایشگاه بروند. انحلال انجمن‌ها و نشریات مستقل زنان منجر به این شد که خواسته‌های آنها در مسیری دیگر قرار گیرد و مراحل تدریجی احقاق حقوق بانوان قربانی اقداماتی شود که نه برای زنان و نه برای جامعه سودی در بر نداشت. حال آنکه اگر نهادهای غیردولتی بانوان حفظ و تقویت می‌شدند و اجازه داده می‌شد زنان خود درباره حقوق خود سخن گویند و آن را اجرایی کنند، شاید وضعیت به گونه‌ای دیگر صورت می‌بست.

بازخوانی نقد کاتوزیان بر فلسفه اقتصاد پوپر

حسین دباغ

مؤسسه مطالعات حقوقی-اجتماعی دانشگاه آکسفورد

با ایستادن بر شانه غول‌ها، می‌توانیم بهتر از آنچه آنها می‌دیدند ببینیم.

درک پارفیت^۱

مقدمه

محمدعلی همایون کاتوزیان را غالباً به صفت‌های جامعه‌شناس، اقتصاددان و منتقد ادبی می‌شناسند. از جامعه‌شناسی تاریخی و اقتصاد سیاسی گرفته تا اشعار سعدی و افکار جمالزاده، جملگی در ید توانای او ورز خورده و بسط داده شده‌اند.^۲ به گواهی آثار کاتوزیان، به روشنی می‌توان دریافت که تا چه حد عمری در طلب علم و معرفت گام زده است و رنج خویشتن را خواسته تا گنجی برای دیگران به یادگار بگذارد. در این نوشتار تلاش می‌کنم چهره‌ای از کاتوزیان معرفی کنم که به باور من تا حدی مغفول افتاده و چندان به آن توجه نشده است. با اینکه کاتوزیان فیلسوف نیست و فلسفه را در دانشگاه

حسین دباغ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق، گرایش عصب‌پژوهی اخلاق، دانشگاه ری‌دینگ است. پیش از این در دانشگاه تهران مدیریت و اقتصاد و در دانشگاه شهید بهشتی فلسفه غرب و اسلامی خوانده است. هم‌اکنون محقق علم قانون اساسی در مؤسسه مطالعات حقوقی-اجتماعی دانشگاه آکسفورد است. تا به حال کتاب‌های مجاز در حقیقت، ورود استعاره‌ها در علم و ترجمه آزمایشگاه ذهن از او به چاپ رسیده است.

Hossein Dabbagh <hdabbagh@iricss.org>

مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی (تهران: مرکز، ۱۳۷۲)؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، سعدی: شاعر عشق و زندگی (تهران: مرکز، ۱۳۸۵)؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، درباره جمالزاده و جمالزاده‌شناسی (تهران: سخن، ۱۳۹۰).

¹Derek Parfit, *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 300.

²آنگرید به محمدعلی همایون کاتوزیان، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران (تهران: مرکز، ۱۳۷۷)؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران: از

نخوانده است، خدمت او به فلسفه در ایران را باید نیکو شمرد و قدر دانست. او از زمره کسانی است که در دهه ۱۳۷۰ش تلاش کرد در بحبوحه پوپرستی‌های، ضمن بحث از تاریخ‌گرایی و رئالیسم انتقادی و اقتصاد پوزیتیویستی، فلسفه کارل پوپر (Karl Popper, 1902-1994)، فیلسوف علم و سیاست اتریشی، را به جامعه ایرانی بشناساند و به سهم خود آبی بر آتش سیاست‌بازی‌ها بریزد. با این همه، نوشته‌های او چندان با اقبال مواجه نشد و در کسوف جدال‌های بی‌حاصل پنهان ماند. به همین سبب، عزم کردم پوپرشناسی او را احیا کنم و به تقریر مجدد سخنان او بپردازم. خصوصاً اینکه تلاش کاتوزیان برای به میان آوردن بحث از روش علمی پوپر در علم اقتصاد بدیع و نوآورانه بود. برای اینکه به صرف توصیف اکتفا نکرده باشم و نوشته حاضر را به زیور نقد بیاورم، تلاش می‌کنم نقدهایی نیز بر مدعیات کاتوزیان علیه پوپر وارد کنم و نکته‌ای معرفتی بر این مقاله بیفزایم. در ادامه، می‌کوشم درباره وضعیت پوپر در ایران دهه ۱۳۷۰ش نکاتی طرح کنم. سپس، آرای کاتوزیان را درباره پوپر شرح و بسط می‌دهم و در آخر نکاتی انتقادی درباره پوپرشناسی کاتوزیان بیان می‌کنم.

پوپر در ایران دهه ۱۳۷۰ شمسی

اولین نمونه‌های پوپرشناسی در ایران به پیش از انقلاب برمی‌گردد، زمانی که اندیشه‌های مارکسیستی سکه رایج دوران بود. احمد آرام در دهه ۱۳۵۰ش کتاب بحث‌انگیز پوپر، فقر تاریخی‌گری، را ترجمه کرد.^۲ بعد از آن، هوشنگ وزیری مصاحبه‌ای با پوپر را تحت عنوان انقلاب یا اصلاح ترجمه کرد.^۴ علاوه بر اینها، منوچهر بزرگمهر کتاب کوچک پوپر نوشته برایان مگی را ترجمه کرد که امهات اندیشه‌های پوپر را معرفی می‌کرد.^۵

از سال‌های پایانی دهه ۱۳۶۰ تا اوایل دهه ۱۳۸۰ش، احمد آرام کتاب‌های مهم پوپر یعنی حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی،^۶ منطق اکتشاف علمی،^۷ شناخت عینی: برداشتی تکاملی^۸ و جهان باز: برهانی در تأیید نامعینی‌گری را ترجمه کرد.^۹ ترجمه‌های عزت‌الله فولادوند، علی‌اصغر مهاجر و امیرجلال‌الدین اعلم از جامعه باز و دشمنان آن

^۲ کارل ریموند پوپر، فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام (چاپ ۲؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۸).

^۳ هوبرت مارکوزه، انقلاب یا اصلاح: گفت‌وگو با کارل ر. پوپر، ترجمه هوشنگ وزیری (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۵).

^۴ برایان مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹).

^۵ کارل ریموند پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: سروش، ۱۳۷۵).

^۶ کارل ریموند پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشار، ۱۳۶۳).

^۷ کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: سروش، ۱۳۷۰).

^۸ کارل ریموند پوپر، شناخت عینی: برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).

^۹ کارل ریموند پوپر، جهان باز: برهانی در تأیید نامعینی‌گری، جزء دوم از پی‌نوشت بر منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: سروش، ۱۳۷۵).

نیز به بازار آمد.^{۱۰} منطق اکتشاف علمی را برای بار دوم سیدحسین کمالی^{۱۱} و درس این قرن^{۱۲} و اسطوره چارچوب را علی پایا ترجمه کردند.^{۱۳} ناکجاآباد و خشونت را خسرو ناقد و رحمان افشاری،^{۱۴} می دانم که هیچ نمی دانم را پرویز دستمالچی^{۱۵} و جستجوی ناتمام را سیامک عاقلی^{۱۶} و ایرج علی آبادی به فارسی برگرداندند.^{۱۷} دست آخر، مقالاتی از پوپر را محمد سعید بهمن پور و صادق لاریجانی به توصیه عبدالکریم سروش ترجمه کردند که در علم چیست؟ فلسفه چیست؟ و درس هایی در فلسفه علم الاجتماع به چاپ رسیدند.^{۱۸}

در عین حال، تألیفات فارسی درباره پوپر هم مهم بودند. در میان فیلسوفان گوناگونی که به این مهم مبادرت ورزیدند، تلاش های عبدالکریم سروش و علی پایا از همه برجسته تر بود. سروش در مقاله های دوگانه "محک تجربه" و کتاب علم چیست؟ فلسفه چیست؟ آرای پوپر درباره ابطال پذیری را شرح و بسط داد.^{۱۹} علی پایا نیز در مقاله های خود در پاسخ به رضا داوری اردکانی در کیهان فرهنگی و در کتاب فلسفه تحلیلی: مسایل، چشم اندازها و کاربردها فلسفه علم و سیاست پوپر و همچنین ایده عقلانیت انتقادی را معرفی و تبیین کرد.^{۲۰}

^{۱۸} عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ (تهران: حکمت، ۱۳۵۷)؛ عبدالکریم سروش، درس هایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی (تهران: نی، ۱۳۷۴).

^{۱۹} بنگرید به عبدالکریم سروش، "محک تجربه"، در علم شناسی فلسفی (تهران: صراط، ۱۳۸۸).

^{۲۰} افراد بسیار دیگری نیز در ایران درباره پوپر قلم زده اند که نام آنها در اینجا نیامد. پایا در مقاله های متعددی فضای دهه ۱۳۷۰ش و روشنفکران و نویسندگان متأثر از پوپر را به نیکویی و با جزییات بسیار نشان داده است. به همین سبب، بیش از این در این باره سخن نگفتم و به

همین مقدار بسنده کردم. برای اطلاع بیشتر بنگرید به Ali Paya, "Karl Popper and the Iranian Intellectuals," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 20 (2003), 55-79; Ali Paya and Mohamad Amin Ghaneirad, "The Philosopher and the Revolutionary State: How Karl Popper's Ideas Shaped the Views of Iranian Intellectuals," *International Studies in the Philosophy of Science*, 20:2 (2006), 185-213; Ali Paya, "Popper in Iran," in *Karl Popper, a Centenary Assessment Vol. 1: Life and Times, and Values in a World of Facts*, eds. Ian Jarvie, Karl Milford and David Miller (London: Ashgate Publisher, 2006).

^{۱۰} کارل ریموند پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴)، کارل ریموند پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه علی اصغر مهاجر (تهران: انتشار، ۱۳۶۴)؛ کارل ریموند پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه امیر جلال الدین اعلم (تهران: سروش، ۱۳۷۹)؛

^{۱۱} کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سیدحسین کمالی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰).

^{۱۲} کارل ریموند پوپر، درس این قرن، همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک، ترجمه علی پایا (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶).

^{۱۳} کارل ریموند پوپر، اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹).

^{۱۴} کارل ریموند پوپر، ناکجاآباد و خشونت: گفتارها و گفت و گوهای از کارل ریموند پوپر، ترجمه خسرو ناقد و رحمان افشاری (تهران: جهان کتاب، ۱۳۸۸).

^{۱۵} کارل ریموند پوپر، می دانم که هیچ نمی دانم: گفت و گوهای در باب سیاست، فیزیک و فلسفه، ترجمه پرویز دستمالچی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۴).

^{۱۶} کارل ریموند پوپر، جستجوی همچنان باقی: زندگی نامه فکری و خودنوشت، ترجمه سیامک عاقلی (تهران: گفتار، ۱۳۸۰).

^{۱۷} کارل ریموند پوپر، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی آبادی (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹).

کاتوزیان در دهه ۱۳۷۰ش بود که به جمع پوپرشناسان پیوست. دهه ۱۳۷۰ش را می‌توان دهه "عقلانیت" پس از انقلاب نام‌گذاری کرد؛ دهه‌ای که در آن، موج انقلابی‌گری‌ها رو به پایان گذاشت، عواطف ناشی از انقلاب و جنگ رفته‌رفته کم‌رنگ شد و جایش را به بحث‌های معرفتی-عقلانی داد. طبیعی است که در چنین اوضاعی کانون توجه چنین بحث‌های معرفتی دین باشد. درست در اوایل همین دهه است که مقاله‌های پر جنگ و جدال عبدالکریم سروش تحت عنوان "قبض و بسط تئوریک شریعت" تدوین و منتشر می‌شوند؛ مقاله‌هایی که نام و نشان پوپر و باقی فیلسوفان علم در آنها پُررنگ است. سروش که عمر فلسفی خود را در خواندن فلسفه علم و فلسفه اسلامی سپری کرده بود، با دست‌ان پر به استقبال بحث‌های معرفتی-عقلانی می‌رود، اما تسلط و تزلزل او بر پوپر کار دست او می‌دهد. مذاق لیبرالی سروش و به خدمت گرفتن آموزه‌های ضد مارکسیستی پوپر توسط او سبب می‌شود حکومتیان به جنگ سروش بروند، بازی سیاسی راه بیندازند و او را به اصناف صفات ناروا متهم کنند. در صدر این حکومتیان احمد فردید و شاگردانش رضا داوری اردکانی، یوسفعلی میرشکاک، احمد عزیزی، مهدی نصیری، علی معلم و... بودند که تعبیر ناروایی مثل "قرآن بر سر نیزه کردن"، "ولایت‌ستیزی" و "اباحه‌گری"، "همراهی با استکبار جهانی"، "غرب‌زدگی" و... را برای پوپریان به کار بردند و بحث‌های معرفتی را به سیاست آلودند و پوپریان را نماد اپوزیسیون و سرنگونی‌طلبان نظام معرفی کردند.^{۲۱}

ناگفته پیداست که کاتوزیان به حقیقت در محیطی وارد بحث می‌شود که در آن برخی از آثار پوپر ترجمه شده است، پوپرستیزان دست به کارند و غوغا بر می‌آورند و به همین سبب، حق و باطل عمیقاً در هم فرو رفته‌اند. سیاسی‌کاری‌های عده‌ای سبب شده است نام پوپر و طرفداری از او مساوی با براندازی نظام تعبیر شود. روشنگری‌های کاتوزیان در باب پوپر در این میان ستودنی است. بیشتر آثاری که از کاتوزیان درباره پوپر در دهه ۱۳۷۰ش به زبان فارسی منتشر شده است، ترجمه بخش‌هایی از کتاب او تحت عنوان ایدئولوژی و روش در اقتصاد است که جداگانه در نشریات کلک و نامه مفید چاپ

شماره ۱ (۱۳۷۴)؛ شماره ۲ (۱۳۷۴)؛ شماره ۳ (۱۳۷۴)؛ شماره ۱ محمدعلی همایون کاتوزیان، "اقتصاد اثباتی، مبانی منطقی نظریه نئوکلاسیک"، نامه مفید، ترجمه یدالله دادگر، شماره ۴ (۱۳۷۴)؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، "پوپر، اقتصاد اثباتی و منطق کشف علمی-اجتماعی"، نامه مفید، ترجمه یدالله دادگر، شماره ۵ (۱۳۷۵).

^{۲۱} درباره نزع سروش و داوری بنگرید به مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی (تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۷).

^{۲۲} بنگرید به محمدعلی همایون کاتوزیان، "کارل پوپر و رئالیسم انتقادی"، کلک، شماره ۵۴ (شهریور ۱۳۷۳)، ۷۰-۸۱؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، "ایدئولوژی و روش در علم اقتصاد"، نامه مفید، ترجمه یدالله دادگر،

شدند.^{۲۲} مقاله دیگری از او در نشریه اطلاعات سیاسی-اقتصادی تحت عنوان "روش علمی و اقتصاد پوزیتیویستی" ترجمه شد که از قرار معلوم قبل از چاپ، پوپر شخصاً آن را مطالعه کرده و نظراتی اصلاحی بر آن داده بود.^{۲۳} همچنین، کاتوزیان مقاله‌ای جداگانه برای نشریه کیان می‌نویسد، بخش‌هایی از ترجمه کتاب ایدئولوژی و روش در اقتصاد خود را عیان و شرح‌نامه‌نگاری‌های خود با پوپر را برای عموم عنوان می‌کند.^{۲۴}

پوپر در دستان کاتوزیان

کاتوزیان پیش از انقلاب اسلامی ایران علی‌الظاهر چندان درباره پوپر ننوشته است. فقط در یک مقاله انگلیسی درباره اقتصاد پوزیتیویستی اشاراتی به پوپر می‌کند. اما درست یک سال بعد از انقلاب، کتاب ایدئولوژی و روش در اقتصاد را به انگلیسی چاپ می‌کند که حاوی شرح و نقد آرای پوپر است. در این کتاب، کاتوزیان دو استدلال مهم پیش روی ما می‌نهد: اول اینکه ذیل نقد آرای پوپر درباره تاریخ‌گرایی ادعا می‌کند که تاریخ‌گرا خواندن روش مارکس از جانب پوپر امر نادقیقی است، چرا که شواهد متنی چندان برای این امر موجود نیست. تاریخ‌گرایی، در نظر پوپر، روش باطلی است که پایه‌های حصول معرفت را بر تعمیم استقرایی از واقعیت‌های تاریخی قرار می‌دهد و به همین سبب، تاریخ را به شکل جبرگرایانه‌ای پیش‌بینی‌پذیر می‌داند. دوم اینکه کاتوزیان روش علمی پوپر را در علم اقتصاد به کار می‌بندد تا علم بودن اقتصاد را محک بزند. با اینکه اقتصاددانان ملاک علمی بودن را برای آثار خود تبیین کرده‌اند، اما کاتوزیان بر این باور است که روش و تئوری‌پردازی‌های موجود در اقتصاد ارتدکس و اثباتی (پوزیتیویستی) - به توصیفی که در زیر خواهد آمد - علمی نیست. او اولاً رأی پوپر درباره علمی دانستن اقتصاد ارتدکس را رد می‌کند و ثانیاً علیه اقتصاد اثباتی چنین استدلال می‌کند که مدعیات موجود در اقتصاد اثباتی ابطال‌ناپذیر است.

کاتوزیان به مرور زمان انتقاد خود درباره تاریخ‌گرایی را فرو می‌گذارد. او در مقاله "کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی" توضیح می‌دهد که در سال ۱۹۸۰م، پوپر در پاسخ به انتقاداتی که او در کتابش متوجه پوپر کرده بود دو نامه برای وی ارسال می‌کند.^{۲۵} در نامه اول، پوپر توصیف کاتوزیان از آرای خود را می‌پذیرد، ولی نقد کاتوزیان در خصوص تاریخ‌گرا

^{۲۲} بنگرید به محمدعلی همایون کاتوزیان، "روش علمی و اقتصاد اثباتی"، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، شماره ۸۷ و ۸۸ (آذر و دی ۱۳۷۳)، ۷۴-۷۷.

^{۲۳} بنگرید به محمدعلی همایون کاتوزیان، "کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی"، کیان، شماره ۲۲ (۱۳۷۳)، ۴۲-۴۶.

^{۲۴} کاتوزیان، "کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی"، ۴۳.

^{۲۵} Homa Katouzian, *Ideology and Method in Economics* (New York: New York University Press, 1980).

خواندن روش مارکس را نمی‌پذیرد. در نامه دوم، پوپر شواهد متنی بیشتری بر این مدعای خود فراهم می‌کند. پوپر عنوان می‌کند که این شواهد را نباید فقط در کتاب سرمایه جستجو کرد. بلکه کتاب‌های مانیفست کمونیست و مقدمه نقد اقتصاد سیاسی نیز می‌توانند شواهد بیشتری له مدعای فوق فراهم آوردند. با این همه، از آنجا که پوپر درباره انتقاد دوم کاتوزیان بحثی نمی‌کند، کاتوزیان استنباط می‌کند که نقد او را پذیرفته است. کاتوزیان ماجرا را این‌گونه شرح می‌دهد:

اختلاف اینجانب با پوپر بر سر دو نکته اصلی بود: اول اینکه، به نظر من، عقیده پوپر بر اینکه روش مارکس تاریخ‌گرایانه است، درست نبود. دوم اینکه، تصور پوپر از اینکه اقتصاد ارتدکس در مجموع، روشی را که خود او روش علمی می‌دانست دنبال می‌کند، غلط بود. پوپر به مورد دوم اصلاً اشاره‌ای نکرد و این نشان می‌داد که انتقاد دوم را پذیرفته است، زیرا که... تجربه خود پوپر از آنچه در علم اقتصاد می‌گذرد، در آن زمان—به نسبت سال‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰—خیلی بیشتر شده بود.^{۲۶}

چند سال پس از این ماجرا، کاتوزیان تصدیق می‌کند که جواب پوپر به نقد اول خود را پذیرفته است. جالب اینکه او بدون اینکه پاسخ پوپر را در ذهن داشته باشد، به نقایص نقد خود پی می‌برد و تاریخ‌گرا بودن روش مارکس را می‌پذیرد. او می‌نویسد که

چند سال بعد، اینجانب در بازخوانی نقد خود از انتقاد پوپر نسبت به تاریخ‌گرایی متوجه نقایصی شدم که مهم‌ترین آن، همان بی‌توجهی به بخش‌هایی از مقدمه نقد اقتصاد سیاسی و جلد اول سرمایه بود، بدون اینکه ابداً این جملات را از نامه دوم پوپر به خاطر داشته باشم. حتی لحظه‌ای که در حین نوشتن این سطور بودم و پس از چهارده سال که نامه‌های پوپر را از بایگانی بیرون آوردم، اصلاً به خاطرم نبود که او عیناً به این دو مأخذ اشاره کرده و چون در نظر داشتم که همین مأخذها را به عنوان انتقاد کار خود مطرح کنم، غرق در حیرت شدم.^{۲۷}

اما کاتوزیان انتقادهای خود درباره اقتصاد ارتدکس و اثباتی (پوزیتیویستی) را به قوت خود نگاه می‌دارد. او در کتاب ایدئولوژی و روش در اقتصاد چند چیز را که تا حدودی به هم مرتبط‌اند به زیر نقد می‌کشد: اقتصاد ارتدکس، روش‌شناسی اقتصاد اثباتی و فلسفه علم پوپر. در واقع، او تلاش می‌کند با رد کردن اقتصاد اثباتی و نقد اقتصاد ارتدکس

^{۲۶} کاتوزیان، "کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی"، ۴۳.

^{۲۷} کاتوزیان، "کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی"، ۴۳.

خللی بر فلسفه علم پوپر وارد آورد. در زیر می‌کوشم ضمن طرح نقدهای کاتوزیان، به ترتیب مقصود از اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اثباتی را نیز بیان کنم.

مشهور است که پوپر مدافع اقتصاد نئوکلاسیک بوده و باور داشته است که اقتصاد اثباتی درجه‌ای از ابطال‌پذیری را به همراه دارد.^{۲۸} کاتوزیان این رأی پوپر را که اقتصاد ارتدکس روش علمی را به کار می‌بندد بسیار عجیب و حیرت‌انگیز می‌خواند و آن را رد می‌کند. او استدلال خود در نقد پوپر را چنین صورت‌بندی می‌کند:

پوپر در چند جا ادعا می‌کند که اقتصاد امکان کاربرد روش علمی را در علوم اجتماعی نشان داده است. ما اختلافی با این نظر نداریم که روش علمی—آنچنان که در تعبیر ما از فلسفه پوپر خلاصه شد—هم می‌تواند و هم باید در علوم اجتماعی به کار برده شود. اما این ادعا که اقتصاد ارتدکس در واقع روش علمی را به کار می‌بندد—آن هم از جانب پوپر—واقعاً حیرت‌انگیز است. . . . بخش بزرگی از نظریات اقتصاد ریاضی، حتی درباره مسائلی که در جهان واقع وجود دارد نیست، چه رسد به اینکه محتوای تجربی و واقع‌بینانه داشته باشد. در نقطه مقابل، اقتصاددانانی هستند که کارشان را با خواندن مستقیم آمار و ارقام “آغاز” می‌کنند و به تحلیل مستقیم آن می‌پردازند تا از این طریق مسئله‌ای “کشف” کنند و با ساختن الگوهای تجربی نتایجی “استخراج” کنند. تنها توضیحی که برای این نظر عجیب و حیرت‌انگیز پوپر می‌توان داشت این است که خود اقتصاددانان درباره ماهیت روش اقتصاد ارتدکس به او اطلاعات غلط داده‌اند. . . . بعید نیست که پوپر را اقتصاددانانی که به نظرشان اعتماد می‌کرد درباره روش‌شناسی اقتصاد ارتدکس در اشتباه افکنده باشند. مطلقاً توضیح دیگری نمی‌توان داد.^{۲۹}

اینکه مقصود کاتوزیان از اقتصاد ارتدکس در این عبارات چیست شاید به نظر قدری مبهم بیاید. سبب آنجاست که تعبیر “ارتدکس” به خودی خود مبهم است و گاه رهنمی می‌کند، تا آنجا که حتی گریبان برخی اقتصاددانان را نیز گرفته است و اقتصاد ارتدکس را اصلاً جزو تئوری‌های اقتصادی محسوب نمی‌کنند.^{۳۰} با این همه، آنچه عموماً اقتصاددانان از تعبیر ارتدکس مراد می‌کنند چیزی جز “مکاتب فکری غالب”

Orthodox, and Heterodox Economics,” *Journal of Post Keynesian Economics*, 30:2 (2007), 279-302. See also J. A. Estey, “Orthodox Economic Theory: A Defense,” *Journal of Political Economy*, 44:6 (1936), 791-802.

²⁸See e.g. J. Wible, “Review of Ideology and Method in Economics,” *Eastern Economic Journal*, 11:4 (1985), 471-478.

^{۲۹}کاتوزیان، “کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی،” ۴۶.

³⁰See e.g. D. Dequech, “Neoclassical, Mainstream,

نیست، یعنی مکاتبی که بیشترین مقبولیت را میان اقتصاددانان و سیاست‌گذاران داشته باشند. از این رو، برخی حتی از تعبیر "اقتصاد جریان اصلی" نیز استفاده می‌کنند. با این وصف، این اقتصاددانان معتقدند تعبیر اقتصاد ارتدکس معمولاً جریان اقتصاد نئوکلاسیک و حتی اقتصاد کینزی را در بر می‌گیرد.^{۳۱} اقتصاد ارتدکس به زبان ساده‌تر در واقع نه اقتصاد نهادی است و نه اقتصاد مارکسیستی.^{۳۲} مفروض اصلی اقتصاد ارتدکس در تئوری انتخاب عقلانی خلاصه می‌شود. فرض در این نوع اقتصاد بر این است که افراد عموماً در تصمیم‌گیری‌هایشان تلاش می‌کنند فایده و مطلوبیت را اولاً برای خود و ثانیاً برای بستگان و خویشاوندان خود به حداکثر برسانند.^{۳۳} با این فرض، این اقتصاددانان مدل‌های ریاضیاتی-آماري متعددی را به استخدام می‌گیرند تا بتوانند توسعه‌های اقتصادی را تبیین کنند. از فحواي نقد کاتوزیان بر می‌آید که او نیز چنین برداشتی از اقتصاد ارتدکس در ذهن دارد، یعنی اقتصاد ارتدکس اقتصادی است که مدل‌های ریاضیاتی-آماري را به خدمت می‌گیرد تا برای توسعه اقتصادی نسخه بیچد. ولی اقتصاد ارتدکس، در نظر کاتوزیان، برای این کار به سروقت عالم خارج نمی‌رود تا امری را مکشوف کند. به همین سبب، کاتوزیان معتقد است اقتصاد ارتدکس با این تفاسیر نمی‌تواند در چارپوب نظری پوپر به صفت علمی متصف شود، چرا که تجربی نیست.

اما، چنان که آمد، کاتوزیان در کتابش فقط به جنگ اقتصاد ارتدکس نمی‌رود. او پنبه اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) را هم می‌زند و حتی حکم به عدم وجود آن می‌دهد. مطابق نظر کاتوزیان، اقتصاد اثباتی "محصول یک بدفهمی است" و اقتصاد هر چه هست "علمی هنجاری و تجویزی است."^{۳۴} مضاف بر این، شش سال قبل از چاپ کتابش، یعنی در ۱۹۷۴م، در مقاله‌ای جداگانه به شکل مبسوط برای ناموجه بودن اقتصاد اثباتی استدلال آورده بود.^{۳۵} اقتصاد اثباتی، که عموماً آن را در مقابل اقتصاد هنجاری می‌نشانند، بر وقایع عالم خارج و آنچه هست به جای آنچه باید باشد تأکید می‌کند. در نظر کاتوزیان، اقتصاد اثباتی ذیل دو شرط عمده معنادار می‌شود:

<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/economics/>

³⁴Katouzian, *Ideology and Method in Economics*, 145.

³⁵See Homa Katouzian, "Scientific Method and Positive Economics," *Scottish Journal of Political Economy*, 21:3 (1974), 279-287.

³¹برای نمونه بنگرید به محمود متوسلی، جعفر عبادی و محمود مشهدی‌احمد، "اقتصاد ارتدکس: مطالعه‌ای در معنا، مفهوم و ویژگی‌های آن"، تحقیقات اقتصادی، دوره ۴۶، شماره ۴ (۱۳۹۰)، ۱۷۵-۲۰۵.

³²See J. A. Estey, "Orthodox Economic," 792.

³³See e.g. D. M. Hausman, "Philosophy of Economics," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta at

نخست، مستلزم تمایز آشکار میان احکام ناظر بر واقعیت و ولو احکام احتمالاً نادرست و احکام ناظر بر عقیده است، هر چند احکام اخیر، مطابق مجموعه قواعد اخلاقی رایج، احکامی درست باشد. دوم، اقتصاد اثباتی ایجاب می‌کند که فرضیه‌ها یا احکام ناظر بر واقعیت در قالب پاسخ‌هایی آزمایشی به پرسش‌های اقتصادی صورت‌بندی گردد. در مرحله بعد، باید این فرضیه‌ها را به قصد ابطالشان مورد آزمون‌های تجربی قرار داد. چنانچه فرضیه‌ای از آزمون‌های مکرر سربلند بیرون آمد، می‌توان آن را یک پاسخ احتمالاً صحیح دانست؛ البته تا زمانی که فرضیه بهتر و قابل اعتمادتری پیشنهاد و به همین شیوه مورد آزمون قرار گرفته و جانسین آن شود.^{۳۶}

درست چند سطر پایین‌تر، کاتوزیان اذعان می‌کند که

شرط دوم اقتصاد اثباتی نوپاتر [از شرط اول] است و می‌توان آن را تا حد زیادی حاصل تأثیر مکتب اثبات‌گرایی منطقی دانست؛ ولی . . . طرح آن بیشتر مرهون نظریه معرفت "پوپر" است.^{۳۷}

با همه این تفاسیر، کاتوزیان بر این باور است که اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) نتوانسته این دو شرط را محقق سازد. شرط اول را برآورده نمی‌سازد، چون احتیاجی به برآورده شدن آن نمی‌بیند. اقتصاد اثباتی شرط دوم را نیز نتوانسته برآورده کند، چون تا به حال هیچ فرضیه اقتصادی مهمی با موفقیت ابطال نشده است. به همین سبب، این فرضیه‌ها قویاً ابطال‌ناپذیرند. می‌نویسد:

اما ناتوانی اقتصاد اثباتی از برآوردن شرط دوم خودش را خصوصاً از اینجا می‌توان دریافت که هنوز هیچ فرضیه اقتصادی مهمی با موفقیت ابطال نشده است. این امر . . . تا حدودی بدان دلیل است که برخی از این فرضیه‌ها به معنی دقیق کلمه ابطال‌ناپذیر می‌باشد.^{۳۸}

بدین ترتیب، کاتوزیان دو امر را برای ما مکشوف می‌سازد: اول اینکه اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) موجه نیست و نمی‌تواند شروط خود را برآورده سازد. بنابراین، اقتصاد اثباتی معیار ابطال‌پذیری را رعایت نمی‌کند. دوم اینکه پوپر در حمایت خود از اقتصاد ارتدکس در اشتباه است، چرا که اقتصاد ارتدکس معیار علم بودن را ندارد.

^{۳۸} کاتوزیان، "روش علمی و اقتصاد اثباتی"، ۷۵.

^{۳۶} کاتوزیان، "روش علمی و اقتصاد اثباتی"، ۷۴.

^{۳۷} کاتوزیان، "روش علمی و اقتصاد اثباتی"، ۷۴.

نقد مدعیات کاتوزیان

طبیعی است که در اینجا فرصت بررسی همهٔ نقدهای کاتوزیان بر پوپر نیست. به همین سبب، فقط بر مفهوم ابطال‌پذیری تمرکز می‌کنم که کاتوزیان در بحث از اقتصاد ارتدکس و اثباتی (پوزیتیویستی) از آن استفاده کرده است.^{۳۹} به باور من، کاتوزیان مفهوم ابطال‌پذیری را در قویترین شکل خود طرح نکرده و تا حدی مقصود پوپر را به شکل موجهی بیان نکرده است. به همین سبب، نقد خود را بر حمایت پوپر از اقتصاد ارتدکس و ابطال‌پذیر دانستن اقتصاد اثباتی موجه می‌انگارد. در زیر تلاش می‌کنم در ضعف ادلهٔ کاتوزیان استدلال بیاورم و از این طریق راهی برای توجیه آرای پوپر بگشایم.

کاتوزیان به درستی معیار ابطال‌پذیری پوپر را برای تمییز علم از غیرعلم به کار می‌بندد. به حقیقت، پوپر معیار ابطال‌پذیری را پیشنهاد می‌دهد تا از این طریق راهی برای تشخیص علم تجربی پیش نهد. به این معنا، ریاضیات از این حیث که تجربی نیست علم نیست، اما از این حیث که مجموعه‌ای از قواعد مدلل را به همراه دارد البته می‌تواند علم (معرفت) تلقی شود. مضاف بر این، چنان که ایمره لاکاتوش (-1922 Imre Lakatos, 1974)، فیلسوف علم مجارستانی، آورده است، حتی ریاضیات هم می‌تواند مشمول ابطال واقع شود، البته نه ابطال تجربی.^{۴۰} یعنی می‌توان علیه قواعد ریاضی استدلال پیشینی آورد. به همین سبب، پوپر برای اینکه این معنا از ابطال غیرتجربی را نیز ذیل روش خود بگنجانند تعبیر "نقد‌پذیری" را نیز بر معیار ابطال‌پذیری اضافه می‌کند. در واقع، آنچه پوپر از آن به "عقلانیت انتقادی" یاد می‌کند چیزی جز این نیست. مطابق رأی پوپر، عقلانیت لزوماً آن نیست که همواره باید له همهٔ باورهایمان دلیلی داشته باشیم. حتی زمانی که دلیلی علیه باورهای ما موجود نباشد و شرایط نقد‌پذیری رعایت شده باشد، هنوز در دایرهٔ عقلانیت هستیم.^{۴۱}

بدین ترتیب، با اینکه اقتصاد ارتدکس از مدل‌های ریاضیاتی و غیرتجربی مدد می‌گیرد، دلیلی بر غیرعلمی (غیرمعرفت‌زا) بودن آن در دست نیست. البته که ریاضیات علم غیرتجربی است، اما به معنای نقد‌پذیری همچنان در دایرهٔ عقلانیت باقی می‌ماند و

³⁹See e.g. Imre Lakatos, *Proofs and Refutations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), chap. 9.

⁴¹See Karl Popper, *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality* (London and New York: Routledge, 1994), xii; David Miller, *Critical Rationalism* (LaSalle: Open Court, 1994).

³⁹کاتوزیان آثار دیگری هم در فلسفهٔ اقتصاد دارد. از جمله بنگرید به محمدعلی همایون کاتوزیان، آدام اسمیت و ثروت ملل (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸)؛ محمدعلی همایون کاتوزیان، چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد (تهران: مرکز، ۱۳۷۴).

می‌توان صفت علمی را بر آن بار کرد. علاوه بر این، حتی اگر قبول کنیم که ریاضیات غیرتجربی و غیرعلمی است، نمی‌تواند دلیلی له این مدعا فراهم کند که اقتصاد ریاضی به معنی اعم کلمه غیرتجربی و غیرعلمی است. البته که قواعد ریاضیات و منطق به شکل پیشینی به دست می‌آید، اما چنین چیزی دربارهٔ اقتصاد ریاضی ممکن است همیشه صادق نباشد. با اینکه اقتصاددان ارتدکس از قواعد ریاضیاتی آغاز می‌کنند، اما علی‌الاصول می‌توانند نهایتاً به نحو پسینی در پی تطبیق این قواعد بر عالم خارج بروند. به این معنا، احکامی که صادر می‌کنند تجربی است و ابطال‌پذیر.

کاتوزیان می‌تواند اعتراض کند که در اقتصاد ارتدکس—دست‌کم به شکلی که او در ذهن دارد—به نحو تاریخی چنین چیزی رخ نداده است، یعنی اقتصاددانان ارتدکس در پی تطبیق قواعد ریاضیاتی بر عالم خارج نرفته‌اند. در جواب اولاً می‌توان در تلقی کاتوزیان از اقتصاد ارتدکس تشکیک کرد. یعنی علی‌الاصول می‌توان از امکان نوعی اقتصاد ارتدکس سخن گفت که در پی تطبیق اقتصاد ریاضی بر عالم خارج باشد. ثانیاً، حتی اگر قبول کنیم که اقتصاد ارتدکس تاکنون چنین بوده است، نمی‌توان لزوماً راه را بر توسعهٔ مفهومی آن به شکل پسینی بست. مگر اینکه ذات اقتصاد ارتدکس را در پیشینی بودن آن محدود کنیم که البته چندان موجه نمی‌نماید.

دیگر اینکه نقد کاتوزیان بر این رأی پوپر که اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) بهره‌ای از ابطال‌پذیری برده است نیز به عقیدهٔ من نارواست. به باور من، کاتوزیان اینجا هم به نیکویی معیار ابطال‌پذیری را به کار بسته است. چنان که گفتم، کاتوزیان ادعان می‌کند معیار دوم اقتصاد اثباتی که دربارهٔ آزمون‌های تجربی سخن می‌گوید مرهون پوپر است. اشکال کاتوزیان بر این معیار این است که تا به حال هیچ‌یک از فرضیه‌های اقتصاد اثباتی ابطال نشده است. به همین سبب، معیار ابطال‌پذیری در اینجا موفق از آب در نیامده است. ولی این سخن که فرضیه‌های اقتصاد اثباتی تا به حال ابطال نشده‌اند، دلیلی برای ابطال‌ناپذیری آنها فراهم نمی‌کند. ابطال‌پذیری به معنای باطل بودن نیست، بلکه به معنای قابلیت رد شدن است. به همین سبب، این فرضیه‌ها شاید در آینده ابطال شوند و همین برای ابطال‌پذیر بودن کفایت می‌کند که راه ابطال را نشان دهد، خواه ابطال بشود و خواه نشود. در ثانی، چنان که گفتم، با توسعهٔ معیار ابطال‌پذیری، یعنی وارد کردن مفهوم نقد‌پذیری، هنوز می‌توان از عقلانی بودن اقتصاد اثباتی سخن به میان آورد. بدین معنی که حتی اگر فرضیه‌های اقتصاد اثباتی ابطال تجربی نشده باشند، باز هم می‌توانند راه را برای نقد‌پذیری باز نگاه دارند.

با این همه، حتی اگر بتوان از خیر "علمی بودن" اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) گذشت، هنوز می‌توان بر "روش بودن" آن انگشت صحت نهاد. سبب آنجاست که با زیر سوال رفتن اقتصاد اثباتی به مثابه علم، لزوماً روش بودن آن به پرسش کشیده نمی‌شود. اگرچه میان علم و روش می‌توان رابطه و تأثری متصور بود، برای پیشبرد استدلال و روشن‌تر شدن بحث می‌توان از چنین تفکیکی کمک گرفت تا میان اقتصاد به مثابه "روش" و اقتصاد به مثابه "علم" تمییز قائل شد. به نظر می‌آید اقتصاد به مثابه روش بیشتر در پی بنا کردن سیستمی برای به دست دادن شیوه حل مسایل اقتصادی باشد، اما اقتصاد به مثابه علم لزوماً در پی چنین چیزی نیست. علم می‌تواند به معنای تفسیر پدیده‌ها و روابط میان آنها باشد.^{۴۲} بنابراین، اگر بتوانیم این تفکیک را قبول کنیم و تا حد معقولی از روش بودن اقتصاد اثباتی به معنایی که رفت سخن بگوییم، توانسته‌ایم راهی به سود این مدعا باز کنیم که حتی اگر اقتصادی مثل اقتصاد اثباتی علم نباشد، دست کم می‌تواند در حد روش باقی بماند.

با این حساب، دو نقد کاتوزیان بر پوپر با در نظر گرفتن معنایی از ابطال‌پذیری که آوردم تضعیف می‌شود. پوپر می‌تواند همچنان از رأی خود دفاع کند که اولاً اقتصاد ارتدکس به معنای موسع کلمه همچنان علمی است، اگر ابطال‌پذیری را در کنار نقدپذیری فهم کنیم. همچنین، اقتصاد ریاضی علی‌الاصول می‌تواند به شکل پسینی آزمون تجربی شود. ثانیاً پوپر برای اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) نیز می‌تواند معیار ابطال‌پذیری را جاری کند، حتی اگر تاکنون فرضیه‌های اقتصادی اثباتی ابطال نشده باشند، چون ابطال‌پذیری قابلیت ابطال را نشان می‌دهد و نه خود ابطال را.

جمع‌بندی

اگر در این مقاله توانسته باشم دست‌کم دو امر را روشن کند به مقصود خود رسیده‌ام: یکی اینکه نشان دهم همایون کاتوزیان در کنار سایرین در توسعه ادبیات پوپرشناسی در ایران سهم به نسبت مهمی داشته است، اما از آنجا که مشارکت و فعالیت او در بحبوحه دهه ۱۳۷۰ ش و در خلال بازی‌های سیاسی تا حدی مدفون شد، در این مقاله سعی کردم تلاش او را برجسته و از این بابت از او قدردانی کنم. دوم اینکه نشان دهم استدلال کاتوزیان علیه پوپر در خصوص ابطال‌ناپذیر بودن اقتصاد اثباتی (پوزیتیویستی) و علمی

^{۴۲} برای مثال، محمدباقر صدر در کتاب معروف اقتصادنا چنین تفکیکی را برای اقتصاد اسلامی نیز به کار می‌بندد. بنگرید به محمدباقر صدر، اقتصاد ما، ترجمه محمدکاظم انشعاری، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰، جلد ۲، ۱۵-۱۶.

موسوی (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۸)، جلد ۱، ۷؛ محمدباقر صدر، اقتصاد ما، ترجمه ع. اسپهبدی (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰)، جلد ۲، ۱۵-۱۶.

نبودن روش اقتصاد ارتدکس به دو دلیل چندان موجه نمی‌نماید. اولاً، کاتوزیان معیار ابطال‌پذیری را به قوت به خدمت نگرفته است و اگر ابطال‌پذیری را توسعه مفهومی دهد، می‌تواند اقتصاد ارتدکس را با اینکه از ریاضیات استفاده می‌کند ذیل روش علمی قرار دهد. زیرا ریاضیات نقدپذیر است و می‌تواند به معنای موسع کلمه ابطال شود و همچنین، قواعد اقتصاد ریاضی می‌توانند به نحو پسینی بر عالم خارج صدق کنند. ثانیاً، حتی اگر اقتصاد اثباتی نتوانسته نشان دهد که فرضیه‌هایش ابطال شده است، نمی‌توان این امر را دلیلی بر ابطال‌ناپذیری اقتصاد اثباتی دانست. مهم این است که فرضیه‌های اقتصاد اثباتی قابلیت ابطال شدن داشته باشند و راه را برای ابطال باز بگذارند. همین برای ابطال‌پذیری کافی است.



کتاب‌ایران‌نامه

آئین دانشجویان

۱۳۲۳ - ۱۳۲۴

نخستین نشریه دانشجویی

دانشگاه تهران به مدیریت

رحیم متقی ایروانی و عباس اردوبادی

به کوشش و با پیشگفتار

محمد توکلی طرقی



اشتباهات گاه‌شمار قمری صحیفه‌الارشاد

مه‌دی رجبعلی پور

استاد دانشگاه آزاد واحد کرمان و عضو پیوسته فرهنگستان علوم

گرامیداشت نودمین زادروز قمری استاد باستانی پاریزی

مقدمه

انگیزه تحقیق حاضر کنجکاو‌ی دربارهٔ علت تفاوت روایت‌های محمد مؤمن، مؤلف صحیفه‌الارشاد،^۱ و محمدخلیل مرعشی صفوی، مؤلف مجمع‌التواریخ،^۲ در خصوص سال قتل گرگین‌خان گرجی (شاهنوازخان)، حاکم کرمان و قندهار و گرجستان و هم‌زمان سپهسالار شاه‌سلطان‌حسین صفوی، است. تکرار این تفاوت در خصوص قتل کیخسروخان، برادرزاده و جانشین گرگین‌خان نویسنده را مصمم کرد تا با استفاده از نرم‌افزارهای رایج رایانه‌ای در صحت و سقم این تاریخ‌ها کنکاش کند. مهم‌ترین سرنخ‌های ما در این تحقیق اطلاعات اضافی همراه با این تاریخ‌ها از قبیل "نوروز"، "نام‌های ترکی سال‌ها" و مشخصات مستقل از دور فلکی یعنی "شنبه" و "یکشنبه" و مانند اینها بوده است. تعیین عرّهٔ ماه با نرم‌افزار رایانه‌ای ما، همچون همهٔ تقویم‌های

مه‌دی رجبعلی پور (دانش‌آموختهٔ دکتری ریاضیات دانشگاه تورنتو، ۱۹۷۳)، استاد دانشگاه‌های دالھوسی کانادا و نیز مازندران، کرمان و دانشگاه آزاد کرمان بوده است. در سال ۱۳۸۰، چهرهٔ ماندگار عرصهٔ ریاضیات شناخته شد. هم‌اکنون عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران است. علاوه بر نوشتن آثار علمی فراوان در حوزهٔ ریاضیات، در فعالیت‌های فرهنگی متعددی شرکت داشته است و در کنار ریاضیات، به تاریخ ریاضیات و تاریخ کرمان نیز پرداخته است.

Mehdi Radjabalipour <mradjabalipour@gmail.com>

^۱ ملامحمد مؤمن کرمانی، صحیفه‌الارشاد، تصحیح و عباس اقبال آشتیانی (تهران: انتشارات سنائی، ۱۳۶۲).
^۲ http://www.fourmilab.ch/documents/calendar/ نشرعلم، ۱۳۸۴.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/206-238.

کشورهای اسلامی در خاورمیانه، بر رویت ماه استوار است که حداکثر ۴۸ ساعت بعد از مقارنه ماه و خورشید رخ می‌دهد. این نرم‌افزار را مؤسسه معتبر نجومی فورمی لب به‌رایگان در اختیار عموم گذاشته است.^۳ گرچه لحظه مقارنه (هم‌راستایی زمین و ماه و خورشید) همانند لحظه تحویل سال ایرانی (نقطه اعتدال بهاری) در همه نقاط دنیا یکسان است، ولی رویت ماه که چندین ساعت بعد از مقارنه صورت می‌گیرد، در نقاط گوناگون دنیا به علت وابستگی به عوامل متغیری همچون "لحظه غروب خورشید"، "شرایط جوی" و "موانع طبیعی" یکسان نیست. نرم‌افزار فورمی لب، که از این پس آن را "برابریاب" می‌نامیم، از رویت شرعی هلال ماه نمی‌تواند استفاده کند و متأسفانه از قاعده ساده و مترقیانه‌ای که ایرانیان برای تعیین بلانزاع روز اول فروردین به کار می‌برند هم نمی‌تواند پیروی کند. در عوض، شیوه تقویم گریگوری را در تعیین گاه‌شمار قمری تقلید می‌کند، یعنی همه ماه‌های محرم را ۳۰ روزه و بقیه ماه‌های سال را یکی در میان ۲۹ روزه و ۳۰ روزه می‌گیرد و با قاعده معینی برخی از سال‌ها را کبیسه می‌کند. فورمی لب ذیحجه سال کبیسه را ۳۰ روز می‌گیرد. در هر حال، قاعده کورکورانه فورمی لب موجب اختلافی (حداکثر) یک روزه بین نتیجه‌های برابریاب و تقویم رسمی جمهوری اسلامی ایران و همچنین تقویم‌های عصر صفویه پدید آورده است. البته با توجه به شرقی بودن دو منطقه اخیر، انتظار می‌رود غره نظری فورمی لب که برای مرکز عالم اسلامی تنظیم شده است، زودتر از غره عینی رخ دهد. با این همه، در شرایطی بسیار نادر، خلاف این انتظار رخ می‌دهد و غره عینی زودتر از غره نظری اتفاق می‌افتد. چنان که حدس زده‌اید، کار برابریاب یافتن مشخصات یک روز معین در تقویم‌های متفاوت است و چون روز هفته را نیز تعیین می‌کند، اگر اختلافی بیش از یک روز با تاریخ اعلام شده پیدا کرد، باید به اشتباه بودن تاریخ آن روایت حکم داد.

برای مثال، اگر اول شعبان ۱۴۳۴ را به خورد برابریاب فورمی لب بدهید، نتیجه آن دوشنبه ۲۰ خرداد ۱۳۹۲ خواهد بود که با تقویم رایج کاملاً مطابقت می‌کند. حال اگر اول رجب ۱۴۳۴ را به خوردش بدهید، نتیجه‌اش شنبه ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۲ خواهد شد، در حالی که در تقویم رسمی ایران، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۲ خورشیدی یکشنبه است. بالاخره اگر اول صفر ۱۴۳۵ را به خورد برابریاب مزبور بدهید، حاصل آن پنجشنبه ۱۴ آذر ۱۳۹۲ خواهد شد، ولی در تقویم ایرانی، ۱۴ آذر ۱۳۹۲ خورشیدی چهارشنبه است. پدیده سوم که دوبار در تقویم سال ۱۳۹۰ و دوبار در تقویم سال ۱۳۹۲ اتفاق افتاده، در سال ۱۳۹۱ اصلاً اتفاق نیفتاده است. در جدول ۱ آماری از این پس‌ویشی‌ها در ۳۸

^۳<http://www.fourmilab.ch/documents/calendar/>

ماه قمری از اول فروردین ۱۳۹۰ تا آخر فروردین ۱۳۹۳ آمده و علل پس افتادن تقویم برابریاب از تقویم رسمی ایران نیز بررسی شده است.

جدول ۱. وضعیت غره‌های برابریاب فورمی لب نسبت به غره‌های تقویم رسمی (از غره جمادی‌الاول ۱۴۳۲ تا غره جمادی‌الثانی ۱۴۳۵)				
وضعیت	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
تعداد	۲۱	۱۲	۵	۳۸
درصد	۵۵	۳۲	۱۳	۱۰۰

چنان که گفتیم، انتظار نمی‌رفت غره‌های نظری فورمی لب که برای مرکز عالم اسلامی تنظیم شده‌اند دیرتر از غره‌های تقویم رسمی ایران باشند. ۲ مورد از ۵ موردی که خلاف انتظار ما رخ داده‌اند مربوط به دی و اسفند ۱۳۹۰ هستند و سه مورد دیگر به ماه‌های آذر و بهمن ۱۳۹۲ و فروردین ۱۳۹۳ مربوط‌اند. برای کنجکاوی، ۳ مورد آخر را به دقت بررسی می‌کنیم.

مقایسه مربوط به غره صفر ۱۴۳۵ در ساعت ۳ و ۵۱ دقیقه به افق تهران در روز سه‌شنبه ۱۲ آذر ۱۳۹۲ برابر با ۲۹ محرم ۱۴۳۵ اتفاق می‌افتد. برابریاب فورمی لب، طبق ضابطه کورکورانه‌اش، چهارشنبه را سی‌ام ماه محرم و پنجشنبه را غره صفر می‌گیرد. زاویه ظاهری خورشید و ماه در غروب سه‌شنبه برابر ۷ درجه و ۱۴ دقیقه است که برای رویت ماه بسیار بحرانی است. گرچه منجم ایرانی می‌توانست یک روز صبر کند و رویت هلال ماه را روز چهارشنبه و در نتیجه غره را پنجشنبه اعلام کند، اما زاویه ظاهری ۲۱ درجه و ۲ دقیقه بین ماه و خورشید در غروب چهارشنبه آن قدر چشمگیر است که عوام ظاهربین نمی‌توانند آن را به منزله هلال ماه نو بپذیرند. بنابراین، منجم روز چهارشنبه را غره صفر اعلام می‌کند و چون حساسیت ماه‌های رمضان و شوال وجود ندارد، کسی هم متعرض موضوع نمی‌شود.

در دومین نمونه، مقارنه در ساعت یک و ۷ دقیقه صبح جمعه ۱۱ بهمن ۱۳۹۲، برابر با ۲۹ ربیع‌الاول ۱۴۳۵، رخ می‌دهد و غروب آن روز، زاویه ظاهری ماه و خورشید برابر با ۹ درجه و ۴۲ دقیقه است. منجم ایرانی احتمال رویت داده و شنبه را اول ربیع‌الثانی اعلام می‌کند. اما نرم‌افزار رایانه‌ای، بنا به ضابطه کورکورانه خود، مجبور است ربیع‌الاول را ۳۰ روزه بگیرد و لذا یکشنبه را اول ربیع‌الثانی نشان می‌دهد. دو تقویم در اول جمادی‌الاول به هم می‌رسند، ولی در اول جمادی‌الثانی با هم اختلاف پیدا می‌کنند؛

برابریاب فورمی لب غره را عقب می‌اندازد. در هر حال، این تفاوت‌ها هیچ‌گاه از ۱ روز زودتر یا دیرتر تجاوز نمی‌کنند و ما این مشاهدات را به مثابه اصلی محوری می‌پذیریم.

اصل: اختلاف مثبت یا منفی بین روزهای هفته غره نظری برابریاب فورمی لب و مشاهدات عینی حداکثر یک روز است؛ یعنی اگر مثلاً فورمی لب اول ذیحجه ۱۲۶۸ قمری را با روز پنجشنبه مطابقت دهد، ناظر عینی همان تاریخ را در یکی از روزهای چهارشنبه، پنجشنبه یا جمعه شاهد بوده است.

نتیجه اصل فوق این است که اگر تاریخ ثبت‌شده‌ای در یکی از کتاب‌های تاریخی دوره اسلامی با اصل فوق در تضاد بود، لاقلاً جزئی از آن تاریخ غلط است. به هر حال، عکس این موضوع صحیح نیست. مثلاً تاریخ‌های قمری شنبه ۱۰۸۴/۴/۱۵ و دوشنبه ۱۰۸۴/۴/۲۳ از جدول ۵ به ترتیب با تاریخ‌های خورشیدی یکشنبه ۱۰۵۲/۵/۹ و دوشنبه ۱۰۵۲/۵/۱۷ برابر شده‌اند که هر دو با اصل فوق سازگاری دارند، ولی لاقلاً یکی از این دو تاریخ بی‌شک غلط است، زیرا از پانزدهم تا بیست‌وسوم هر ماه ۸ روز فاصله است که نمی‌تواند فاصله بین شنبه و دوشنبه باشد. جدول زیر پراکندگی سالانه تفاوت غره‌های نظری برابریاب فورمی لب و غره‌های پیش‌بینی‌شده منجمان ایرانی را در سه سال خورشیدی ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۲ نشان می‌دهد و دیده می‌شود که هیچ نظم خاصی بر آنها مترتب نیست.

جدول ۲. پراکندگی تفاوت غره‌های برابریاب با غره‌های تقویم رسمی در سال‌های ۱۳۹۰، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ خورشیدی				
سال خورشیدی	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
۱۳۹۰	۸	۲	۲	۱۲
۱۳۹۱	۹	۴	۰	۱۳
۱۳۹۲	۵	۵	۲	۱۲
جمع	۲۲	۱۱	۴	۳۷

در پایان این مقدمه، به دو نکته یکی در خصوص دقت تقویم ایرانی و دیگری در زمینه انواع خطاهای مورد بحث این مقاله اشاره‌ای می‌کنیم. خطای برابریاب در خصوص تقویم ایرانی کاملاً ناچیز است و بستگی به دقت نرم‌افزار در تخمین طول سال خورشیدی دارد. اگر طول رایج سال را ۳۶۵ روز و ۲۴۲۱۹۸۷۸ صدمیلیونیم روز بگیریم، آن‌گاه در هر صد میلیون سال یک روز اشتباه می‌شود. به همین سبب، تقویم ایرانی را بدون

هیچ دغدغهای مبنای کار قرار می‌دهیم و مطمئنیم که مؤسسه فورمی لب طول سال را دقیق‌تر حساب کرده است.

در خصوص خطاهای گوناگونی که ممکن است در ثبت تاریخ‌های صحیفه‌الارشاد یا کتاب‌های دیگر پیش آمده باشد، چهار نوع اصلی خطا را تشخیص می‌دهیم. نوع اول همان حداکثر یک روز اختلاف بین رویت عینی و رویت کورکورانه^۱ برابریاب فورمی لب است که ما از آن چشم می‌پوشیم. نوع دوم خطای منجم در تعیین تحویل سال نو خورشیدی است که ناشی از کمبودهای ابزاری و تخصصی او است. ما تا یک روز زودتر و سه روز دیرتر از چنین خطایی در محاسبه نوروز چشم می‌پوشیم و اعتبار تاریخ را به پرسش نمی‌گیریم. گاهی اوقات ممکن است تأخیر مصلحتی در مراسم سلام نوروزی مؤلف را در ثبت تحویل سال نو به اشتباه انداخته باشد و گاه هم ممکن است این اختلاف جزئی ناشی از فقدان سند کتبی بوده باشد که مؤلف کتاب را به قیاس با نوروز سال قبل و محاسبات سرانگشتی و بدتر از همه، غفلت از کیسه‌ها ناگزیر کرده است. نوع سوم خطایی است که از جابه‌جا شدن جزوه‌دان‌ها ناشی می‌شود. گاه ممکن است همه وقایع یک سال در جزوه‌دان سال دیگر بایگانی شده باشد. بالاخره، نوع چهارم خطا که با نام عمومی لغزش قلم از آن یاد می‌کنیم، ناشی از خطاهای چشم و گوش و قلم مؤلف در هنگام انتقال اطلاعات از سندی به سند دیگر است.

تقویم تذکره صفویه کرمان

برای امتحان بیشتر نرم‌افزار خود، همه تاریخ‌های ثبت‌شده در تذکره صفویه را، که در اصل محوری ما صدق می‌کنند، استخراج کرده و آمارشان را در جدول ۳ آورده‌ایم.^۴ تاریخ‌های مزبور به دوره شاه‌عباس دوم و پسرش شاه‌سلیمان صفوی مربوط‌اند. یادآور می‌شویم که منظور از اصل محوری این است که روز هفته ثبت‌شده برای یک تاریخ قمری حداکثر یک روز با نتیجه برابریاب فورمی لب تفاوت دارد. نمونه‌هایی از کتاب مزبور که از اصل محوری پیروی نمی‌کردند و در نتیجه به عقیده ما اشتباه بودند، به تفکیک در جدول ۶ ثبت شده‌اند تا بعداً درباره آنها بحث شود. سه نکته را در خصوص جدول ۳ باید یاد آور شد: ۱. نمونه‌های جدول ۳ لازم نیست غره‌های ماه‌های قمری باشند، زیرا تذکره صفویه فقط تاریخ وقایع مهم را ثبت کرده‌است و نه غره و سلخ ماه‌ها را؛ ۲. اگر بین دو تاریخ ثبت‌شده در تذکره صفویه، هیچ سلخ یا غره یا مقارنه‌ای اتفاق نیفتاده باشد، فقط

^۴ میرمحمدسعید مشیزی، تذکره صفویه کرمان، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی (تهران: نشر علم، ۱۳۶۹).

یکی از آن دو را در آمارمان آورده‌ایم تا طبیعت تصادفی بودن آمارها و استقلال داده‌ها حفظ شود و وهنی بر استدلال ما وارد نشود؛^۳ منظور مؤلف تذکره از "شب شنبه" و "شب یکشنبه" و غیره باید به ترتیب "جمعه" و "شنبه" و غیره به مفهوم امروزی باشد. این موضوع با مقایسه برخی از تاریخ‌های دیگری که در همان ماه و سال قمری در تذکره صفویه آمده است، تا حدودی تأیید می‌شود.^۵ همچنین، آمار پراکندگی این تفاوت‌ها بر حسب سال‌های خورشیدی در جدول ۴ آمده است.

جدول ۳. آمار تفاوت‌های برابریاب با تاریخ‌های مقبول تذکره صفویه				
وضعیت	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
تعداد	۴۱	۱۵	۲	۵۸
درصد	۷۱	۲۶	۳	۱۰۰

جدول ۴. آمار تفصیلی جدول ۳				
سال خورشیدی	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
۱۰۰۷	۲	۰	۰	۲
۱۰۴۵	۰	۱	۰	۱
۱۰۴۸	۱	۱	۰	۲
۱۰۴۹	۰	۱	۰	۱
۱۰۵۲	۵	۱	۰	۶
۱۰۵۳	۱	۱	۰	۲
۱۰۵۵	۰	۱	۰	۱
۱۰۵۶	۱	۰	۱	۲
۱۰۵۷	۰	۱	۰	۱
۱۰۵۸	۲	۱	۰	۳
۱۰۵۹	۲	۰	۰	۲
۱۰۶۰	۲	۰	۰	۲
۱۰۶۱	۲	۳	۰	۵
۱۰۶۲	۲	۱	۰	۳

^۵ زمانی که کودک بوم، کرمانی‌ها تمام روز پنجشنبه را شب جمعه می‌نامیدند، ولی از سایر روزها چیزی نشنیده‌ام.

۲	۰	۰	۲	۱۰۶۳
۱	۰	۰	۱	۱۰۶۴
۱	۰	۰	۱	۱۰۶۵
۱	۰	۰	۱	۱۰۶۶
۴	۰	۰	۳	۱۰۶۷
۴	۱	۰	۴	۱۰۶۸
۲	۰	۰	۲	۱۰۶۹
۵	۰	۰	۵	۱۰۷۰
۵	۰	۳	۲	۱۰۷۱
۵۸	۲	۱۵	۴۱	جمع

تاریخ‌های نامقبول تذکره صفویه کرمان

در زمان مغولان و بخش عمده سلسله صفویه، سال‌های خورشیدی را با نام ترکی آنها یاد می‌کردند که در جدول ۵ فهرست شده‌اند. این جدول برای سال‌های خورشیدی ۱۰۰۳ تا ۱۱۰۰ تنظیم شده و دوره شاه‌عباس دوم تا پایان دودمان صفویه را کاملاً در بر می‌گیرد.

جدول ۵. نام‌های ترکی سال‌های خورشیدی												
نیل	سیچقان	اود	بارس	توشقان	لوی	ئیلان	یونت	قوی	پیچی	تخافوی	ایت	تنگوز
سال	موش	گاو	پلنگ	خرگوش	نهنگ	مار	اسب	گوسفند	میمون	مرغ	سگ	خوک
۱۰۰۳	۱۰۰۴	۱۰۰۵	۱۰۰۶	۱۰۰۷	۱۰۰۸	۱۰۰۹	۱۰۱۰	۱۰۱۱	۱۰۱۲	۱۰۱۳	۱۰۱۴	
۱۰۱۵	۱۰۱۶	۱۰۱۷	۱۰۱۸	۱۰۱۹	۱۰۲۰	۱۰۲۱	۱۰۲۲	۱۰۲۳	۱۰۲۴	۱۰۲۵	۱۰۲۶	
۱۰۲۷	۱۰۲۸	۱۰۲۹	۱۰۳۰	۱۰۳۱	۱۰۳۲	۱۰۳۳	۱۰۳۴	۱۰۳۵	۱۰۳۶	۱۰۳۷	۱۰۳۸	
۱۰۳۹	۱۰۴۰	۱۰۴۱	۱۰۴۲	۱۰۴۳	۱۰۴۴	۱۰۴۵	۱۰۴۶	۱۰۴۷	۱۰۴۸	۱۰۴۹	۱۰۵۰	
۱۰۵۱	۱۰۵۲	۱۰۵۳	۱۰۵۴	۱۰۵۵	۱۰۵۶	۱۰۵۷	۱۰۵۸	۱۰۵۹	۱۰۶۰	۱۰۶۱	۱۰۶۲	
۱۰۶۳	۱۰۶۴	۱۰۶۵	۱۰۶۶	۱۰۶۷	۱۰۶۸	۱۰۶۹	۱۰۷۰	۱۰۷۱	۱۰۷۲	۱۰۷۳	۱۰۷۴	
۱۰۷۵	۱۰۷۶	۱۰۷۷	۱۰۷۸	۱۰۷۹	۱۰۸۰	۱۰۸۱	۱۰۸۲	۱۰۸۳	۱۰۸۴	۱۰۸۵	۱۰۸۶	
۱۰۸۷	۱۰۸۸	۱۰۸۹	۱۰۹۰	۱۰۹۱	۱۰۹۲	۱۰۹۳	۱۰۹۴	۱۰۹۵	۱۰۹۶	۱۰۹۷	۱۰۹۸	
۱۰۹۹	۱۱۰۰	۱۱۰۱	۱۱۰۲	۱۱۰۳	۱۱۰۴	۱۱۰۵	۱۱۰۶	۱۱۰۷	۱۱۰۸	۱۱۰۹	۱۱۱۰	

چنان که گفتیم، جدول ۶ حاوی همه تاریخ‌هایی از تذکره صفویه است که به نظر ما غلط‌اند. در ستون اول جدول ۶، شماره صفحه‌ای آمده است که تاریخ غلط در تذکره صفویه قید شده است. در سه ستون بعدی، نظر اصلاحی خود را آورده‌ایم و برای صرفه‌جویی در عرض جدول، ممیزهای مرسوم در تاریخ را حذف کرده‌ایم. به این ترتیب، در سطر مربوط به صفحه ۲۸۷، عدد ۱۰۳۷۰۷۲۱ به معنای ۲۱ مهر ۱۰۳۷ خورشیدی و عدد ۱۰۶۹۰۱۱۵ به معنای ۱۵ محرم ۱۰۶۹ قمری است. ستون آخر حاوی اطلاعاتی است که از تذکره صفویه اقتباس کرده‌ایم و به شماره‌های (۱)، (۲) و مانند اینها ختم شده‌اند. توجیحات خود را به ترتیب همین شماره‌ها در زیر جدول عرضه کرده‌ایم.

توضیحات جدول ۶

(۱) روزهای شنبه و پنجشنبه با اصل محوری ما سازگاری ندارند. اگر ۱۵ محرم را با سال قمری ۱۰۶۹ محک بزنیم، یکشنبه ۲۱ مهر ۱۰۳۷ خورشیدی به دست می‌آید که کاملاً از اصل محوری ما پیروی می‌کند. ببینیم آیا توجیهی وجود دارد که اشتباه را معلول کم‌حافظگی نویسنده تذکره صفویه بدانیم یا نه. از دهم محرم ۱۰۶۳ که عباسقلی‌خان، حاکم کرمان، از لشکرکشی به قندهار فارغ شده و به کرمان برمی‌گردد، دیگر هیچ اسمی از ماه‌های قمری برده نمی‌شود تا این که در غره شعبان تنگوزئیل (۱۰۶۹ قمری)، قراخان بیگ نامی به نیابت از سوی صفی‌قلی بیگ برای انجام مأموریتی به امر شاه‌عباس دوم به کرمان می‌آید. اتفاقات دیگری هم در رمضان و ذیقعدده همان سال رخ می‌دهد، بدون آن که نامی از روزهای مربوطه برده شود. این مأموریت در یکشنبه ۱۵ محرم ۱۰۷۰، ناگهان به استقبال قراخان از وزیر جدید کرمان تبدیل می‌شود که همان صفی‌قلی بیگ باشد. در ۶ سالی که گذشت، هیچ نام دیگری از تاریخ قمری جز "نوروز یونتئیل ۱۰۶۴"، "نوروز قویئیل ۱۰۶۵"، "پیچیئیل ۱۰۶۶" و "نوروز ایتئیل ۱۰۶۸" برده نمی‌شود و فصل مربوط به سال ۱۰۶۷ هم به کلی فراموش می‌شود. این خود دلیلی است که شاید فصل‌هایی با عنوان‌های ۱۰۶۸ و ۱۰۶۹ و ۱۰۷۰ به سال‌های ۱۰۶۷ و ۱۰۶۸ و ۱۰۶۹ مربوط بوده و جزوه‌دان‌ها جابه‌جا شده‌اند. نکته دیگر این که خود مؤلف هم در خصوص وقایع مزبور اذعان دارد که جز تشریف‌فرمایی صفی‌قلی بیگ به کرمان، هیچ اطلاع مهمی از آن سال را قابل ذکر نمی‌داند و این می‌تواند ناشی از بی‌خبری او از وقایع دیگر باشد. در اواخر سال ۱۰۶۸، مشخص شده بود که حکومت کرمان به سطح وزارت نزول یافته و با نصب عباسقلی‌خان به حکومت قندهار، قرار بود از سال ۱۰۶۹، صفی‌قلی بیگ به وزارت کرمان منصوب شود. این هم توجیه دیگری برای ادعای ما در

محاسبه اشتباه سال ورود صفی‌قلی بیگ است. گرچه مؤلف در هنگام ورود صفی‌قلی بیگ مأمور تدارکات بوده و بعضی اطلاعات را در "خاطره‌اش" داشته است، ولی امکان دارد که ۲۴ سال بعد و به هنگام تألیف کتاب، شماره دقیق سال را فراموش کرده، با یک حساب سرانگشتی به ۱۰۷۰ رسیده باشد و البته خیلی هم از حقیقت دور نشده است. این را هم یادآور شویم که مؤلف تا ده سال بعد (یعنی ۱۰۸۰ قمری) هم نتوانست یک تاریخ قمری ذکر کند که در آن اثری از کدامین روز هفته یا چندمین روز ماه باشد.

(۲) سه تاریخ نهم و پانزدهم و بیست‌وسوم ربیع‌الثانی ۱۰۸۴ شدیداً به هم وابسته‌اند، یعنی هیچ سلخ یا غره‌ای بین آنها اتفاق نیفتاده است. اگر هر کدام از سه روز چهارشنبه و شنبه و دوشنبه را درست فرض کنیم، آن دو روز دیگر غلط در می‌آیند. گرچه روزهای شنبه و دوشنبه مؤید اصل محوری ما هستند، ولی به عقل سلیم ما ریشخند می‌زنند. از پانزدهم تا بیست‌وسوم ربیع‌الاول ۸ روز فاصله است، در حالی که از شنبه تا دوشنبه هفته بعد ۹ روز طول می‌کشد. از لقمه شبه‌ناک پرهیز می‌کنیم و رأی به ابطال هر سه روز هفته می‌دهیم. ایرادی به نهم و پانزدهم و بیست‌وسوم ربیع‌الثانی ۱۰۸۴ قمری نگرفتیم و تعیین روزهای هفته را نیز به لطف برابریاب فورمی لب وا گذاشتیم.

(۳) صفحه ۴۱۵ تذکره صفویه عید نوروز یل ۱۰۸۴ قمری را سه‌شنبه ۱۲ ذیحجه ثبت کرده است که با برابریاب فورمی لب هم همان سه‌شنبه اول فروردین ۱۰۵۳ به دست می‌آید. از آنجا که تقویم ایرانی دقیق‌ترین تقویم جهان است و برابریاب ما با آن مو نمی‌زند، در صحت نوروز مزبور نمی‌توان شک کرد. حال بسته به اینکه ذیحجه ۲۹ روزه یا ۳۰ روزه باشد، فاصله بین ۱۲ ذیحجه ۱۰۸۴ تا ۲۱ محرم ۱۰۸۵ مساوی ۳۸ یا ۳۹ روز است. با حذف هفته‌های کامل، ۳ یا ۴ روز باقی می‌ماند. بنابراین، چون ۱۲ ذیحجه سه‌شنبه بود، ۲۱ محرم باید جمعه یا شنبه باشد و نه یکشنبه مذکور در تذکره صفویه. البته ممکن است اجزای دیگر تاریخ ۱۰۸۵/۱/۲۱ هم غلط باشند که باز ادعای ما را درباره تاریخ‌های ناسازگار با برابریاب تأیید می‌کنند.

(۴) نوروز در سال قمری ۱۰۸۷ مسلماً روز جمعه اول فروردین لوی‌ئیل ۱۰۵۵ بوده است و باید سه‌شنبه را به حکم قاطع برابریاب، مردود دانست.

(۵) برابریاب تاریخ پنجشنبه ۱۰۹۱/۸/۲۰ قمری را به یکشنبه می‌اندازد که سازگار نیست. اگر یک سال جلو برویم، درست می‌شود. به هر حال، تاریخ مذکور اشاره به

واقعه‌ای است که در دهات کرمان اتفاق افتاده و مقدمه و مؤخره‌ای ندارد که با آنها مقایسه‌اش کنیم.

(۶) در صفحه ۴۸۳، صحبت از شنبه ۱۰۹۲/۸/۱ قمری شده که برابر یاب فورمی لب هم عیناً آن را تأیید می‌کند. پس ۲۹ شعبان هم به روز شنبه می‌افتد و در نتیجه، ۱۵ رمضان یا یکشنبه خواهد بود یا دوشنبه و نه چهارشنبه. بنابراین، تاریخ چهارشنبه ۱۰۹۲/۹/۱۵ قمری ذاتاً غلط است و احتمال دارد به سال قمری ۱۰۹۳ مربوط باشد.

(۷) مطمئناً غلط است، زیرا خطای منجمان صفوی در محاسبه عید نوروز این‌قدرها نبوده است. تاریخ صحیح را باستانی پاریزی در پاورقی همان صفحه چهارشنبه ۲۴ ربیع‌الثانی ۱۰۹۷ [برابر با ۱ فروردین ۱۰۶۵] محاسبه کرده است.

(۸) از دوم ذیحجه تا ۲۳ ذیحجه همان سال ۲۱ روز، یعنی ۳ هفته، فاصله است. مؤلف تذکره صفویه ۲۳ ذیحجه ۱۰۹۹ را در صفحه ۵۳۷ سه‌شنبه اعلام کرده است که با برابر یاب ما همسان است. بنابراین، پیشنهاد می‌کنیم ۲ ذیحجه هم سه‌شنبه گرفته شود.

(۹) در صفحه‌های ۶۲۵ و ۶۲۶ تذکره صفویه، از تاریخ‌های شنبه هفتم صفر و یکشنبه هشتم صفر ۱۱۰۴ صحبت شده است. پس با یک محاسبه سرانگشتی، پانزدهم صفر آن سال هم بر یکشنبه منطبق می‌شود.

صحیفه‌الارشاد

اینک به دوره پرتلاطم شاه‌سلطان حسین پا می‌گذاریم که ملامحمد مؤمن کرمانی تعداد بسیاری از تاریخ‌های کامل قمری را از آن دوره در صحیفه‌الارشاد به ارث گذاشته است. جمعاً ۴۰ مورد تاریخ کامل مشاهده شد که فقط ۲۴ مورد آن با برابر یاب ما سازگار بود. موردهای مقبول را در دو جدول ۷ و ۸ تحلیل آماری کرده و ۱۶ مورد نامقبول را در جدول نهایی آورده‌ایم.

جدول ۷. وضعیت تاریخ‌های حاصل از برابر یاب نسبت به تاریخ‌های مقبول صحیفه‌الارشاد				
وضعیت	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
تعداد	۱۳	۱۰	۱	۲۴
درصد	۵۴	۴۲	۴	۱۰۰

جدول ۸ گویای اوضاع نابسامان اداری در دوران شاهسلطان حسین و فقر اطلاعاتی از برخی سال‌هاست.

جدول ۸. آمار وضعیت تاریخ‌های برابر با نسبت به تاریخ‌های مقبول در صحیفه‌الارشاد				
سال خورشیدی	هم‌زمان	یک روز زودتر	یک روز دیرتر	جمع
۱۰۷۲	۰	۲	۰	۲
۱۰۷۳	۵	۴	۰	۹
۱۰۷۴	۴	۰	۰	۴
۱۰۷۵	۱	۰	۰	۱
۱۰۸۱	۱	۰	۰	۱
۱۰۸۶	۰	۱	۰	۱
۱۰۸۹	۱	۱	۰	۲
۱۰۹۲	۰	۰	۱	۱
۱۰۹۴	۰	۱	۰	۱
۱۰۹۵	۰	۱	۰	۱
۱۱۰۳	۱	۰	۰	۱
جمع	۱۲	۱۱	۱	۲۴

در جدول نهایی، همه تاریخ‌های مذکور در صحیفه‌الارشاد را آورده‌ایم و آنها را به ترتیبی مرتب کرده‌ایم که فکر می‌کنیم درست‌اند. تفاوت این جدول با جدول قبل در این است که در این جدول، همه تاریخ‌ها اعم از درست یا نادرست، کامل یا ناقص وارد شده‌اند. در ستون تاریخ‌های قمری تصحیح‌شده، بعضی از تاریخ‌ها تخمینی‌اند و فقط برای رایانه‌ای کردن جدول نوشته شده‌اند و البته سعی شده است که پس‌وپیشی وقایع رعایت شود. قاعده کلی این است که اگر فقط اسم ماه قمری را می‌دانیم، تاریخ را حوالی نیمه آن ماه می‌نویسیم و اگر اوایل ماه است، تاریخی نزدیک به یکم می‌نویسیم و مانند این. وقتی که تاریخ دقیق واقعه‌ای را نمی‌دانیم، به جای دو رقم سمت راست تاریخ خورشیدی و همچنین به جای اسم روز هفته علامت “؟” می‌گذاریم.

قبل از ورود به جدول لازم است به چند نکته دیگر هم توجه شود. بسیاری از فصل‌های کتاب بدون عنوان‌اند و چنین به نظر می‌رسد که مؤلف قصد داشته به آنها برگردد و

کاملشان کند. معلوم نیست که آیا نسخه کاملی از این کتاب وجود دارد یا نه. بسیاری از تاریخ‌ها یا ضد و نقیض هم‌اند یا جایشان خالی است و مطمئنیم که خود مؤلف به این نقص‌های آشکار واقف بوده، ولی توفیق بازبینی کتابش را پیدا نکرده است. اگر هم مؤلف به تکمیل کتاب توفیق یافته باشد، متأسفانه نسخه کامل آن مفقود است. ما باید دست باستانی پاریزی را ببوسیم که عمر پربرکت خود را صرف پیدا کردن نسخه‌های دستنویس کتاب‌ها و سندهای تاریخی مربوط به کرمان از جاهای گوناگون کرده و با ساده‌نویسی و حاشیه‌نویسی، آنها را برای نسل ما قابل استفاده کرده است. وگرنه همین‌ها هم ممکن بود در حوادث روزگار و خریدوفروش دلالتان عتیقه نابود شوند و برای همیشه از دسترس آیندگان بیرون روند. برای مثال، باستانی پاریزی کتابی را در کتابخانه شخصی یک نفر در شیراز پیدا می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را بخرد. صاحب کتاب می‌میرد و ورثه او ماترک را می‌فروشند و دیگر اثری از آن کتاب یافت نمی‌شود.

جدول ۹. تجدید نظر در تقویم کتاب صحیفه‌الارشاد			
تاریخ‌های قمری ثبت شده در صحیفه‌الارشاد	تقویم تصحیح شده		
	روز هفته	تقویم قمری	تقویم خورشیدی
چهارشنبه ۱۱۰۵/۱/۲۱، عزیمت میرزا حاتم بیگ به اصفهان	سه‌شنبه	۱۱۰۵۰۱۲۱	۱۰۷۲۰۷۰۱
یکشنبه ۱۱۰۵/۱/۲۵، دیدار حاکم سیستان، ملک‌فتحعلی، از حاکم کرمان	شنبه	۱۱۰۵۰۱۲۵	۱۰۷۲۰۷۰۵
جمعه ۱۱۰۵/۲/۱۸، عزیمت حاکم سیستان به بم	جمعه	۱۱۰۵۰۲۰۸	۱۰۷۲۰۷۱۸
جمعه ۱۱۰۵/۲/۱۵، آگاهی از خطر برخورد حاکم سیستان با بلوچ	جمعه	۱۱۰۵۰۲۱۵	۱۰۷۲۰۷۲۵
یکشنبه ۱۱۰۵/۲/۲۴، رفع خطر بلوچ و برگشت قشون کرمان	یکشنبه	۱۱۰۵۰۲۲۴	۱۰۷۲۰۸۰۴
شنبه ۱۱۰۵/۷/۲۷، نوروژ در حکومت شاه‌وردی خان، (۱۰)	شنبه	۱۱۰۵۰۷۲۳	۱۰۷۳۰۱۰۱
سه‌شنبه ۱۱۰۵/۷/۲۶، شروع کار دیوانی در سال نو	سه‌شنبه	۱۱۰۵۰۷۲۶	۱۰۷۳۰۱۰۴
پنجشنبه ۱۱۰۵/۱۲/۵، مرگ شاه سلیمان صفوی ^۶	چهارشنبه	۱۱۰۵۱۲۰۵	۱۰۷۳۰۵۰۷
سه‌شنبه ۱۱۰۵/۱۲/۱۸، خبر مرگ شاه سلیمان به کرمان	سه‌شنبه	۱۱۰۵۱۲۱۸	۱۰۷۳۰۵۲۰
یکشنبه ۱۱۰۵/۱۲/۳۰، رسیدن خلعت از شاه سلطان حسین صفوی	یکشنبه	۱۱۰۶۰۱۰۱	۱۰۷۳۰۶۰۱

^۶ عبدالحسین حسینی خاتون آبادی و فرزندان، وقایع السنین و الاعوام، تصحیح محمدباقر بهبودی (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲)، ۵۴۹.

شنبه ۱۱۰۶/۱/۱۳، خبر آمدن بلوچ به کشیت کرمان	جمعه	۱۱۰۶۰۱۱۳	۱۰۷۳۰۶۱۳	۲۲۸
سه‌شنبه ۱۱۰۶/۲/۱۴، رفع خطر بلوچ و برگشت قشون کرمان	دوشنبه	۱۱۰۶۰۲۱۴	۱۰۷۳۰۷۱۳	۲۳۳
شنبه ۱۱۰۶/۳/۱۰، رویت بلوچ در کوهبنان	جمعه	۱۱۰۶۰۳۱۰	۱۰۷۳۰۸۰۸	۲۳۴
شنبه نهم ماه مزبور [؟] رسیدن اسب‌های خلعتی شاه برای حاکم، (۱۱)	شنبه	۱۱۰۶۰۴۰۹	۱۰۷۳۰۹۰۷	۲۳۴
سه‌شنبه ۱۱۰۶/۵/۴، رسیدن خلعت‌های شاهانه برای افسران	سه‌شنبه	۱۱۰۶۰۵۰۴	۱۰۷۳۱۰۰۱	۲۳۵
جمعه ۱۱۰۶/۶/۲۴، خبر حمله بلوچ به اطراف یزد، (۱۲)	جمعه	۱۱۰۶۰۶۲۶	۱۰۷۳۱۱۲۳	۲۳۵
دهم ماه مزبور، عقب‌نشینی بلوچ‌ها و تعقیب آنان، (۱۲)	پنجشنبه	۱۱۰۶۰۷۱۰	۱۰۷۳۱۲۰۶	۲۳۶
پانزدهم ماه مزبور، برگشت از جنگ و تکمیل بناهای باغ نظر، (۱۲)	سه‌شنبه	۱۱۰۶۰۷۱۵	۱۰۷۳۱۲۱۱	۲۳۷
دوشنبه ۱۱۰۶/۸/۵، نوروز در حکومت شاهوردی‌خان	دوشنبه	۱۱۰۶۰۸۰۵	۱۰۷۴۰۱۰۱	۲۳۸
عید قربان در حضور حاکم و مؤدۀ خلعت شاهانه	جمعه	۱۱۰۶۱۲۱۰	۱۰۷۴۰۴۳۱	۲۳۹
۱۱۰۶/۱۲/۱۵، تعیین ساعت سعد برای ورود خلعت	چهارشنبه	۱۱۰۶۱۲۱۵	۱۰۷۴۰۵۰۵	۲۴۰
شب شنبه ۱۱۰۷/۲/۱۴، عبور بلوچ از دارزین و حرکت حاکم	شنبه	۱۱۰۷۰۲۱۴	۱۰۷۴۰۷۰۲	۲۴۰
چهارشنبه ۱۱۰۷/۲/۱۸، رسیدن حاکم در هرمک به بلوچ	چهارشنبه	۱۱۰۷۰۲۱۸	۱۰۷۴۰۷۰۶	۲۴۱
اواخر صفر ۱۱۰۷، جنگ تن‌به‌تن شیخ‌الاسلام بم با بلوچ	؟	۱۱۰۷۰۲۲۹	۱۰۷۴۰۷؟؟	۲۴۳
اواخر ۱۱۰۷/۳، خبر عبور بلوچ از خراسان به یزد	؟	۱۱۰۷۰۳۲۹	۱۰۷۴۰۸؟؟	۲۴۵
۱۱۰۷/۴/۱۰، گزارش جنگ بلوچ به اصفهان	جمعه	۱۱۰۷۰۴۱۰	۱۰۷۴۰۸۲۷	۲۴۵
جمعه ۱۱۰۷/۴/۱۷، خطر بلوچ در کوهبنان و خبیص	جمعه	۱۱۰۷۰۴۱۷	۱۰۷۴۰۹۰۴	۲۴۶
جمعه ۱۱۰۷/۴/۲۴، حاکم در گرماگرم جنگ بلوچ	جمعه	۱۱۰۷۰۴۲۴	۱۰۷۴۰۹۱۱	۲۴۷
۱۱۰۷/۵/۱۵، ارسال گزارش و غنایم جنگ بلوچ به اصفهان	پنجشنبه	۱۱۰۷۰۵۱۵	۱۰۷۴۱۰۰۱	۲۵۱
۱۱۰۷/۷/۶، رسیدن خلعت‌های شاهانه و شکار کبک حاکم	جمعه	۱۱۰۷۰۷۰۶	۱۰۷۴۱۱۲۱	۲۵۳
پنجشنبه ۱۱۰۷/۷/۱۲، مراسم خلعت‌پوشی در باغ طاهرآباد	پنجشنبه	۱۱۰۷۰۷۱۲	۱۰۷۴۱۱۲۷	۲۵۳
پنجشنبه ۱۱۰۷/۸/۱۷، دیدار نوروزی حاکم، (۱۳)	پنجشنبه	۱۱۰۷۰۸۱۷	۱۰۷۵۰۱۰۳	۲۵۹
صفر ۱۱۰۸، عزل شاهوردی‌خان و تسویه حساب با دولت	؟	۱۱۰۸۰۲۱۵	۱۰۷۵۰۶؟؟	۲۶۲

۲۶۲	۱۰۷۵۰۷۱۸	۱۱۰۸۰۳۱۲	سه‌شنبه	۱۱۰۸/۳/۱۲، عبور رضاقلی‌خان، حاکم جدید کرمان، از یزد
۲۶۳	۱۰۷۵۰۸۴۴	۱۱۰۸۰۳۲۹	؟	اواخر/۳/۱۱۰۸، ورود حاکم به کرمان
۲۶۴	۱۰۷۶۰۱۰۱	۱۱۰۸۰۸۲۶	چهارشنبه	نوروز اودئیل [۱۰۷۶ خورشیدی] در حضور حاکم کرمان، (۱۴)
۲۶۶	۱۰۷۶۰۴۴۴	۱۱۰۸۱۲۰۱	؟	اوائل/۱۲/۱۱۰۸، آمدن بلوچ به ریگان و نماشیر
۲۶۸	۱۰۷۶۰۶۱۴	۱۱۰۹۰۲۱۷	چهارشنبه	۱۱۰۹/۲/۱۷، عزیمت حاکم به جنگ با بلوچ و توقف در گرمسیر
۲۷۱	۱۰۷۶۱۱۴۴	۱۱۰۹۰۷۲۲	؟	اواسط زمستان، حمله بلوچ به خبیص و بازگشت حاکم به کرمان
۲۷۳	۱۰۷۷۰۱۰۱	۱۱۰۹۰۹۰۸	پنجشنبه	مراسم نوروز و بدگویی کلانتر جدید از کلانتر قدیم
۲۷۸	۱۰۷۸۰۱۰۲	۱۱۱۰۰۹۱۸	شنبه	یکشنبه ۱۱۱۰/۹/۱۸، نوروز اصفهان و عزل رضاقلی‌خان، (۱۵)
۲۷۹	۱۰۷۸۰۱۴۴	۱۱۱۰۱۰۱۵	؟	اواسط/۱۰/۱۱۱۰، خبر نصب حاکم جدید، محمدعلی‌خان رکابدار
۲۷۹	۱۰۷۸۰۲۴۴	۱۱۱۰۱۱۰۱	؟	اوائل ذیقعه توشقان‌نیل، ورود حاکم جدید به کرمان و حبس کلانتر
۲۸۱	۱۰۷۸۰۳۴۴	۱۱۱۰۱۲۱۵	؟	اواسط/۱۲/۱۱۱۰، غارت کردن بلوچ کلانتر جدید را بین یزد و کرمان
۲۸۲	۱۰۷۹۰۱۰۱	۱۱۱۱۰۹۳۰	یکشنبه	نوروز و شب عید فطر ۱۱۱۱ در حضور محمدعلی‌خان حاکم
۲۸۳	۱۰۷۹۰۵۴۴	۱۱۱۲۰۲۰۶	؟	اوایل تابستان، شروع حمله بلوچ به رودبار و گرمسیرات
۲۹۴	۱۰۷۹۱۱۴۴	۱۱۱۲۰۸۱۵	؟	اواخر زمستان، پایان جنگ بی‌حاصل بلوچ و بازگشت به کرمان
۲۹۶	۱۰۸۰۰۱۰۹	۱۱۱۲۱۰۱۹	سه‌شنبه	جمعه ۱۱۱۲/۱۰/۱۹، مراسم نوروز و استمداد از اصفهان، (۱۶)
۲۹۸	۱۰۸۰۰۲۴۴	۱۱۱۲۱۱۱۵	؟	ذیقعه ۱۱۱۲، فراخوان گرگین‌خان از گرجستان به اصفهان
۲۹۸	۱۰۸۰۱۱۴۴	۱۱۱۳۰۹۰۱	؟	حدود شعبان ۱۱۱۳، حضور گرگین در دربار شاه (۱۷)
۳۰۱	۱۰۸۱۰۲۴۴	۱۱۱۳۱۲۰۱	؟	اوایل/۱۲/۱۱۱۲، یونت‌نیل، نایب‌الحکومگی لیوان‌میرزا در کرمان، (۱۸)
۳۰۲	۱۰۸۱۰۳۰۳	۱۱۱۳۱۲۲۶	جمعه	۱۱۱۲/۱۲/۲۶، استقبال کرمانیان از لیوان‌میرزای گرجی، (۱۸)

سه‌شنبه	۱۱۱۴۰۳۰۷	۱۰۸۱۰۵۱۰	۳۰۴	عزیمت لیوان میرزا به جنگ با بلوچ، (۱۸)
؟	۱۱۱۴۰۴۱۰	۱۰۸۱۰۶۹۹	۳۰۵	اوایل/۱۱۱۳/۴، اعزام میرزا عبدالرشید به مصالحه با بلوچ، (۱۸)
؟	۱۱۱۴۰۷۱۵	۱۰۸۱۰۹۹۹	۳۱۰	رجب ۱۱۱۳، برگشت مسالمت‌آمیز لیوان میرزا از جنگ بلوچ، (۱۸)
؟	۱۱۱۴۰۸۱۵	۱۰۸۱۱۰۹۹۹	۳۱۱	شعبان ۱۱۱۳، خبر عزیمت گرگین‌خان از گرجستان و اصفهان (۱۸)
سه‌شنبه	۱۱۱۴۰۸۲۷	۱۰۸۱۱۰۲۶	۳۱۲	سه‌شنبه ۱۱۱۴/۸/۲۷، استقبال کرمانیان از گرگین‌خان
؟	۱۱۱۴۰۹۲۹	۱۰۸۱۱۱۹۹۹	۳۱۵	رمضان ۱۱۱۴، حکم لیوان میرزا به نیابت گرگین در گرجستان
؟	۱۱۱۴۱۲۱۵	۱۰۸۲۰۲۹۹	۳۱۷	ذیحجه ۱۱۱۴، آشتی کلانترهای سابق و جدید کرمان
؟	۱۱۱۵۰۳۱۵	۱۰۸۲۰۵۹۹	۳۱۹	اواسط/۱۱۱۵/۳، جنگ با بلوچ به سرکردگی الکسندرمیرزا
سه‌شنبه	۱۱۱۵۰۹۲۲	۱۰۸۲۱۱۰۹	۳۳۳	۱۱۱۵/۹/۲۲، استقبال کرمان از سپاه پیروزمند الکسندرمیرزا
جمعه	۱۱۱۵۱۱۱۵	۱۰۸۳۰۱۰۱	۳۳۵	نوروز ۱۱۱۵ قمری، الکسندرمیرزا نایب‌الحکومه کرمان
؟	۱۱۱۶۰۷۲۳	۱۰۸۳۰۸۹۹	۳۳۸	اوایل پائیز ۱۱۱۶ قمری، گزارش جنگ و دریافت خلعت شاهانه
؟	۱۱۱۶۰۹۰۹	۱۰۸۳۱۰۹۹	۳۴۲	اوایل زمستان ۱۱۱۶، بیماری سخت و شفای معجزه آسای گرگین
شنبه	۱۱۱۶۱۱۲۵	۱۰۸۴۰۱۰۱	۳۴۴	نوروز ۱۱۱۶ قمری در حضور گرگین‌خان
؟	۱۱۱۷۰۲۲۹	۱۰۸۴۰۴۹۹	۳۴۵	اوایل تابستان ۱۱۱۷ قمری، گرگین‌خان در تدارک سفر فندهار
؟	۱۱۱۷۰۶۰۴	۱۰۸۴۰۷۹۹	۳۴۶	اوایل پائیز ۱۱۱۷، فراخوان سران شرق ایران به کرمان
یکشنبه	۱۱۱۷۱۲۰۶	۱۰۸۵۰۱۰۱	۳۴۹	نوروز ایت‌ئیل، با حضور گرگین‌خان در کرمان (صفحه ۳۴۷)
پنجشنبه	۱۱۱۷۱۲۱۷	۱۰۸۵۰۱۱۲	۳۵۰	۱۲/۱۷،... عزیمت پیشخانه به فندهار، (۱۹)
؟	۱۱۱۸۰۳۰۱	۱۰۸۵۰۳۹۹	۳۵۰	اوایل ربیع‌الاول، عزیمت گرگین‌خان به فندهار، (۱۹)
؟	۱۱۱۸۰۷۲۹	۱۰۸۵۰۸۹۹	۳۶۲	اواخر رجب ایت‌ئیل، واهمه و فرار میرویس افغان از گرگین‌خان
دوشنبه	۱۱۱۸۱۲۱۸	۱۰۸۶۰۱۰۱	۳۵۳	نوروز کرمان در حضور الکسندرمیرزا نایب حاکم، (۱۹)

چهارشنبه ۱۱۱۸/۱۲/۱۷، نوروز قندهار در حضور گرگین خان، (۱۹)	دوشنبه	۱۱۱۸۱۲۱۸	۱۰۸۶۰۱۰۱	۳۵۹
حدود زمانی ملاقات میرویس و شاه در گرمسار ^۷	؟	۱۱۱۹۱۰۲۹	۱۰۸۶۱۰۴۴	۳۶۴
شرکت میرویس در عید قربان مکه با رخصت شاه	شنبه	۱۱۱۹۱۲۱۰	۱۰۸۶۱۲۱۳	۳۶۴
اوایل رمضان ۱۱۲۰، ملاقات مجدد میرویس با شاه در اصفهان	؟	۱۱۲۰۰۹۰۱	۱۰۸۷۰۸۴۴	۳۶۵
اوایل ۱۱۲۰/۱۱، بازگشت میرویس به قندهار با توصیه‌نامه شاه	؟	۱۱۲۰۱۱۰۱	۱۰۸۷۱۰۴۴	۳۶۵
اواخر سیچقان‌نیل و عزم افغان در نابودی گرگین در نوروز اودنیل	؟	۱۱۲۰۱۲۲۴	۱۰۸۷۱۲۴۴	۳۶۷
عزاداری گرگین در تاسوعای حسینی منطبق بر نوروز اودنیل	پنجشنبه	۱۱۲۱۰۱۰۹	۱۰۸۸۰۱۰۱	۳۶۹
عید باباشجاع‌الدین به جبران عید نوروز در حضور گرگین خان	یکشنبه	۱۱۲۱۰۳۰۹	۱۰۸۸۰۲۲۹	۳۶۹
سه‌شنبه ۱۱۲۲/۱۲/۱۲، سلام نوروزی [او سوگ گرگین؟] در کرمان، (۲۰)	جمعه	۱۱۲۲۰۱۲۰	۱۰۸۹۰۱۰۱	۳۸۷
جمعه ۱۱۲۲/۳/۱۷، خداحافظی الکسندر میرزا و علی‌قلی خان	جمعه	۱۱۲۲۰۳۱۷	۱۰۸۹۰۲۲۶	۳۹۱
چهارشنبه ۱۱۲۱/۶/۱۶، قتل گرگین در فتنه میرویس (۲۱)	سه‌شنبه	۱۱۲۲۰۶۱۶	۱۰۸۹۰۵۲۱	۳۷۹
پنجشنبه ۱۱۲۱/۸/۱۷، رسیدن خبر قتل گرگین به کرمان، (۲۲)	پنجشنبه	۱۱۲۲۰۷۱۷	۱۰۸۹۰۶۲۰	۳۸۵
یکشنبه ۱۱۲۱/۸/۱۹، بازگشت علی‌قلی خان شکست‌خورده، (۲۲)	دوشنبه	۱۱۲۲۰۸۱۹	۱۰۸۹۰۷۲۱	۳۸۵
اوایل ۱۱۲۱/۹، عزیمت علی‌قلی خان به دربار شاه، (۲۳)	؟	۱۱۲۲۰۹۰۱	۱۰۸۹۰۸۴۴	۳۸۸
نوروز در حضور حاکم کرمان، (۲۳)	شنبه	۱۱۲۳۰۲۰۱	۱۰۹۰۰۱۰۱	۴۱۳
اوایل ۱۱۲۲/۲، بازگشت علی‌قلی خان از دربار شاه، (۲۳)	؟	۱۱۲۳۰۲۰۵	۱۰۹۰۰۱۴۴	۳۸۸
سه‌شنبه ۱۱۲۲/۳/۱۸، عزل الکسندر و نصب برادرش علی‌قلی، (۲۴)	چهارشنبه	۱۱۲۳۰۳۱۸	۱۰۹۰۰۲۱۶	۳۹۱
رمضان ۱۱۲۳، آزادی محمدحسین خان بمی و جنگ بلوچ	؟	۱۱۲۳۰۹۱۵	۱۰۹۰۰۸۴۴	۴۱۴
اواخر محرم ۱۱۲۴، توشقان‌نیل، پایان جنگ بلوچ	؟	۱۱۲۴۰۱۲۹	۱۰۹۰۱۲۴۴	۴۱۵

^۷ حسینی خاتون آبادی و فرزند، وقایع‌السنین و الاعوام، ۵۵۶.

اوایل صفر ۱۱۲۴، عزل علی قلی خان و نصب محمدزمان خان، (۲۵)	؟	۱۱۲۴۰۲۰۱	۱۰۹۰۱۳؟؟	۴۱۷
شنبه ۱۱۲۴/۲/۱۲، مراسم نوروز در حضور نایب‌الحکومه کرمان، (۲۵)	دوشنبه	۱۱۲۴۰۲۱۲	۱۰۹۱۰۱۰۱	۴۱۶
اوایل ۱۱۲۲/۳، دستور خسرومیرزا به عزیمت علی قلی خان، (۲۴)	؟	۱۱۲۴۰۳۰۱	۱۰۹۱۰۱؟؟	۳۹۱
اواسط ۱۱۲۲/۶، عبور علی قلی خان از هیرمند و گشتزنی او، (۲۴)	؟	۱۱۲۴۰۶۱۵	۱۰۹۱۰۴؟؟	۳۹۲
شنبه ۱۱۲۲/۷/۲، صف‌آرایی خسرومیرزا و عزیمت به قلعه تیت، (۲۴)	جمعه	۱۱۲۴۰۷۰۲	۱۰۹۱۰۵۱۴	۳۹۷
سه‌شنبه ۱۱۲۲/۷/۱۲، علی قلی خان و ترک قلعه تیت، (۲۴)	دوشنبه	۱۱۲۴۰۷۱۲	۱۰۹۱۰۵۲۴	۴۰۱
چهارشنبه ۱۱۲۲/۷/۱۳، مواجهه با سپاه میرویس، (۲۴)	سه‌شنبه	۱۱۲۴۰۷۱۳	۱۰۹۱۰۵۲۵	۴۰۲
سه‌شنبه ۱۱۲۲/۱۰/۱۶، قتل خسرومیرزا و فرار برادرش علی قلی خان، (۲۴)	چهارشنبه	۱۱۲۴۱۰۱۶	۱۰۹۱۰۸۲۵	۴۰۸
عزل محمدزمان خان، حاکم کرمان و هرات، (۲۵)	؟	۱۱۲۴۱۰۱۶	۱۰۹۱۰۸؟؟	۴۲۶
اوایل ۱۱۲۴/۱۱، ورود صفی قلی خان ترکستان اوغلی، حاکم جدید کرمان	؟	۱۱۲۴۱۱۰۱	۱۰۹۱۰۹؟؟	۴۲۷
دوشنبه ۱۱۲۵/۲/۲۳، نوروز در حضور صفی قلی خان، (۲۶)	سه‌شنبه	۱۱۲۵۰۲۲۳	۱۰۹۲۰۱۰۱	۴۲۸
اوایل تابستان، خبر حمله بلوچ از طرف بم به کرمان	؟	۱۱۲۵۰۵۲۹	۱۰۹۲۰۴؟؟	۴۲۸
اوایل ۱۱۲۵/۱۰، حرکت قشون کرمان به بم	؟	۱۱۲۵۱۰۰۱	۱۰۹۲۰۷؟؟	۴۲۹
اواخر عقرب یونتئیل ۱۱۲۶، عزل صفی قلی خان دیوانه، (۲۷)	؟	۱۱۲۵۱۱۰۳	۱۰۹۲۰۸؟؟	۴۳۳
اوائل ۱۱۲۵/۱۲، ورود گداعلی خان قاجار، نایب حاکم جدید	؟	۱۱۲۵۱۲۰۱	۱۰۹۲۰۹؟؟	۴۴۵
کلبعلی خان، حاکم اصلی کرمان، در مراسم عید فطر دربار اصفهان	چهارشنبه	۱۱۲۶۱۰۰۱	۱۰۹۳۰۷۱۸	۴۳۵
استقبال کرمانیان از کلبعلی خان ۱۱۲۶/۱۱/۷	چهارشنبه	۱۱۲۶۱۱۰۷	۱۰۹۳۰۸۲۳	۴۳۶
جمعه ۱۱۲۷/۳/۱۵، نوروز برداران قاجار در کرمان	پنجشنبه	۱۱۲۷۰۳۱۵	۱۰۹۴۰۱۰۱	۴۳۸
اواسط ۱۱۲۷/۴، آمدن خانواده حاکم از فارس	؟	۱۱۲۷۰۴۱۵	۱۰۹۴۰۱؟؟	۴۴۰
نوروز دربار شاه، عفو صفی قلی بیگ و داروغگی او در اصفهان	شنبه	۱۱۲۸۰۳۲۷	۱۰۹۵۰۱۰۱	۴۴۸

نوروز دربار شاه، عفو صفی قلی بیگ و داروغگی او در اصفهان	شنبه	۱۱۲۸۰۳۲۷	۱۰۹۵۰۱۰۱	۴۴۸
یکشنبه ۱۱۲۸/۳/۲۶، نوروز در حضور برادران قاجار، (۲۸)	شنبه	۱۱۲۸۰۳۲۷	۱۰۹۵۰۱۰۱	۴۴۳
اواسط/۱۰/۱۱۲۸، انتقال کلبعلی خان از کرمان به حکومت خراسان	؟	۱۱۲۸۱۰۱۵	۱۰۹۵۰۷۴۴	۴۴۵
اوایل/۱۱/۱۱۲۸، ورود مرتضی قلی خان سعدلو، حاکم جدید	؟	۱۱۲۸۱۱۰۱	۱۰۹۵۰۷۴۴	۴۴۶
اواخر/۱۱/۱۱۲۸، حکم داروغگی صفی قلی خان در هرات	؟	۱۱۲۸۱۱۲۹	۱۰۹۵۰۸۴۴	۴۴۸
اوایل زمستان ۱۱۲۹، شکست شیرغازی از بیک توسط صفی قلی	؟	۱۱۲۹۰۱۲۰	۱۰۹۵۱۰۴۴	۴۴۸
قتل صفی قلی خان در جنگ با سعد اسد الله خان ابدالی	؟	۱۱۲۹۰۲۰۰	۱۰۹۵۱۰۴۴	۴۳۳
جمعه ۱۱۲۹/۳/۶، ورود ابراهیم خان قراقرلو، حاکم جدید	پنجشنبه	۱۱۲۹۰۳۰۶	۱۰۹۵۱۱۲۹	۴۵۱
عید باباشجاع الدین در حضور ابراهیم خان قراقرلو	یکشنبه	۱۱۲۹۰۳۰۹	۱۰۹۵۱۲۰۲	۴۵۳
سه شنبه ۱۱۲۹/۴/۷، نوروز در حضور ابراهیم خان، (۲۹)	یکشنبه	۱۱۲۹۰۴۰۷	۱۰۹۶۰۱۰۱	۴۵۴
یورش امیر شهادت بلوچ، شورش کرمانی ها و عزل حاکم	؟	۱۱۲۹۰۶۰۰	۱۰۹۶۰۳۴۴	۴۶۵
اوائل/۱۲/۱۱۲۹، حاکم موقت: محمدجعفر گرجی (رفسنجانی)	؟	۱۱۲۹۱۲۰۱	۱۰۹۶۰۸۴۴	۴۷۸
اواسط/۳/۱۱۳۰، حاکم جدید کرمان: محمدقلی خان اسپر لیوان خان ^۱	؟	۱۱۳۰۰۳۱۵	۱۰۹۶۱۱۴۴	۴۸۷
مراسم نوروزی در حضور محمدقلی خان حاکم و نایبش	دوشنبه	۱۱۳۰۰۴۱۸	۱۰۹۷۰۱۰۱	۴۸۰
شب جمعه ۱۱۳۰/۹/۱۵... قتل پسر میرزا عبدالرشید در حمله بلوچ، (۳۰)	جمعه	۱۱۳۰۰۹۱۵	۱۰۹۷۰۵۲۱	۴۶۸
فرار شاه طهماسب دوم از اصفهان ^۸	سه شنبه	۱۱۳۴۰۹۲۳	۱۱۰۱۰۴۱۶	۴۸۳
پیروزی شاه طهماسب بر عثمانی به پشتیبانی مردم تبریز و قاجار، (۳۱)	؟	۱۱۳۶۰۶۲۶	۱۱۰۳۰۱۴۴	۴۶۴
سه چهار ماه به مرگ محمود: جنگ و گریز افغان در کرمان	؟	۱۱۳۷۰۳۱۱	۱۱۰۳۰۹۴۴	۴۶۰
چهارشنبه ۱۱۳۷/۳/۱۲، نصب گداعلی خان، حاکم کرمان	چهارشنبه	۱۱۳۷۰۳۱۲	۱۱۰۳۰۹۰۸	۴۶۴

^۸ مرعشی صفوی، مجمع التواریخ، ۵۷.

یکشنبه ۱۱۲۸/۳/۲۶، نوروز در حضور برادران قاجار، (۲۸)	شنبه	۱۱۲۸۰۳۲۷	۱۰۹۵۰۱۰۱	۴۴۳
اواسط/۱۰/۱۱۲۸، انتقال کلبعلی خان از کرمان به حکومت خراسان	؟	۱۱۲۸۱۰۱۵	۱۰۹۵۰۷۴۴	۴۴۵
اوایل/۱۱/۱۱۲۸، ورود مرتضی قلی خان سعدلو، حاکم جدید	؟	۱۱۲۸۱۱۰۱	۱۰۹۵۰۷۴۴	۴۴۶
اواخر/۱۱/۱۱۲۸، حکم داروغگی صفی قلی خان در هرات	؟	۱۱۲۸۱۱۲۹	۱۰۹۵۰۸۴۴	۴۴۸
اوایل زمستان ۱۱۲۹، شکست شیرغازی از یک توسط صفی قلی	؟	۱۱۲۹۰۱۲۰	۱۰۹۵۱۰۴۴	۴۴۸
قتل صفی قلی خان در جنگ با سعد اسدالله خان ابدالی	؟	۱۱۲۹۰۲۰۰	۱۰۹۵۱۰۴۴	۴۳۳
اواسط/۲/۱۱۲۹، عزل مرتضی قلی و نصب ابراهیم خان قراگزلو	؟	۱۱۲۹۰۲۱۵	۱۰۹۵۱۱۴۴	۴۵۰
جمعه ۱۱۲۹/۳/۶، ورود ابراهیم خان قراگزلو، حاکم جدید	پنجشنبه	۱۱۲۹۰۳۰۶	۱۰۹۵۱۱۲۹	۴۵۱
عید باباشجاع الدین در حضور ابراهیم خان قراگزلو	یکشنبه	۱۱۲۹۰۳۰۹	۱۰۹۵۱۲۰۲	۴۵۳
سه شنبه ۱۱۲۹/۴/۷، نوروز در حضور ابراهیم خان، (۲۹)	یکشنبه	۱۱۲۹۰۴۰۷	۱۰۹۶۰۱۰۱	۴۵۴
یورش امیر شهادت بلوچ، شورش کرمانی ها و عزل حاکم	؟	۱۱۲۹۰۶۰۰	۱۰۹۶۰۳۴۴	۴۶۵
اوائل/۱۲/۱۱۲۹، حاکم موقت: محمدجعفر گرجی (رفسنجانی)	؟	۱۱۲۹۱۲۰۱	۱۰۹۶۰۸۴۴	۴۷۸
اواسط/۳/۱۱۳۰، حاکم جدید کرمان: محمدقلی خان اسپرلیوان خان	؟	۱۱۳۰۰۳۱۵	۱۰۹۶۱۱۴۴	۴۸۷
مراسم نوروزی در حضور محمدقلی خان حاکم و نایبش	دوشنبه	۱۱۳۰۰۴۱۸	۱۰۹۷۰۱۰۱	۴۸۰
شب جمعه ۱۱۳۰/۹/۱۵، قتل پسر میرزا عبدالرشید در حمله بلوچ، (۳۰)	جمعه	۱۱۳۰۰۹۱۵	۱۰۹۷۰۵۲۱	۴۶۸
فرار شاه طهماسب دوم از اصفهان	سه شنبه	۱۱۳۴۰۹۲۳	۱۱۰۱۰۴۱۶	۴۸۳
پیروزی شاه طهماسب بر عثمانی به پشتیبانی مردم تبریز و قاجار، (۳۱)	؟	۱۱۳۶۰۶۲۶	۱۱۰۳۰۱۴۴	۴۶۴
سه چهار ماه به مرگ محمود: جنگ وگریز افغان در کرمان	؟	۱۱۳۷۰۳۱۱	۱۱۰۳۰۹۴۴	۴۶۰

چهارشنبه ۱۱۳۷/۳/۱۲، نصب گداغلی خان، حاکم کرمان	چهارشنبه	۱۱۳۷۰۳۱۲	۱۱۰۳۰۹۰۸	۴۶۴
چهارشنبه ۱۱۳۷/۴/۱۷ غارت زاین به دست افغان، (۳۲)	چهارشنبه	۱۱۳۷۰۴۱۷	۱۱۰۳۱۰۱۳	۴۵۸
اسدالله خان سیستانی در خدمت محمود افغان	؟	۱۱۳۷۰۴۱۹	۱۱۰۳۱۰۴۴	۴۶۱

توضیحات جدول ۹

(۱۰) عید نوروز شنبه ۲۳ رجب ۱۱۰۵ است و نوشتن ۲۷ به جای ۲۳ را لغزش قلم به معنای اعم آن فرض می‌کنیم. برای تأیید این مطلب به روز شروع کار دیوان در صفحه ۲۲۶ توجه کنید.

(۱۱) منظور باید نهم ماه ربیع‌الثانی باشد که با برابریاب ما هم سازگار است. ضمناً توجه کنید که هشت سطر بالاتر از "شنبه ۱۰ ربیع‌الاول" و سیزده سطر بعد از "سه‌شنبه ۴ جمادی‌الاول" صحبت می‌کند.

(۱۲) از ۴ جمادی‌الاول تا ۲۴ جمادی‌الثانی ۴۹ یا ۵۰ روز فاصله است. بنابراین، اگر ۴ جمادی‌الاول به روز سه‌شنبه بیفتد، ۲۴ جمادی‌الثانی سه‌شنبه یا چهارشنبه خواهد بود و نه جمعه. ما اصالت را به جمعه می‌دهیم و لذا تاریخ صحیح را جمعه ۲۶ جمادی‌الثانی ۱۱۰۶، برابر با جمعه ۲۳ بهمن ۱۰۷۳، خواهیم گرفت. اشتباه ۲۴ با ۲۶ در دستخط فارسی محتمل‌تر است. دو تاریخ بعدی نیز چون بین ۲۴ جمادی‌الثانی و نوروز واقع شده‌اند، به ناچار باید به ماه رجب مربوط باشند.

(۱۳) برابریاب فورمی لب نشان می‌دهد که تحویل سال خورشیدی در سال قمری ۱۱۰۷ باید بین ظهر دوشنبه و ظهر سه‌شنبه اتفاق افتاده باشد. اشکالی در تاریخ قمری وجود ندارد، ولی چنین به نظر می‌رسد که مراسم عید مصلحتاً و/یا سال تحویل اشتباهی به سوم فروردین افتاده است.

(۱۴) در صفحه ۲۶۴، صحبت از آمادگی کشاورزان برای سال اودئیل است که از روی آن می‌فهمیم نوروز مذکور در صفحه ۲۶۵ متعلق به سال ۱۰۷۶ خورشیدی است.

(۱۵) در اینجا هم همان مسئله مربوط به نوروز (۱۳) به نحوی اتفاق افتاده است.

Buck, 1733), vol 2, part 2, XVII.

⁹Krusinski (Jesuit Father), *The History of the Late Revolutions in Persia* (2nd ed.; London: Golden

(۱۶) طبق برابر یاب فورمی لب، نوروز سال خورشیدی ۱۰۷۹ بر یکشنبه ۳۰ رمضان ۱۱۱۱، نوروز یک سال بعد بر دوشنبه ۱۱ شوال و نوروز دو سال بعد بر سه شنبه ۲۱ شوال واقع می شود و هیچ کدام با جمعه ۱۹ شوال مذکور در صفحه ۲۹۶ صحیفه الارشاد سازگار نیستند. نوروز مورد بحث اندکی پس از بازگشت حاکم از جنگ ناموفق با بلوچ بوده و احتمال دارد که سلام عید نوروز را تا ۱۹ فروردین ۱۰۸۰، برابر با جمعه ۲۹ شوال ۱۱۱۲، به تأخیر انداخته باشند. احتمال می رود ملامؤمن نیز که سالیان بعد سند مربوطه را بازبینی می کرده، به علت مشکوک بودن تاریخ یا تشابه ۲۹ با ۱۹ آن را غلط ثبت کرده باشد. به هر حال، ما اصراری بر توجیه اشتباه نداریم و قاطعانه تاریخ ۱۹ شوال ۱۱۱۲ را برای نوروز سال خورشیدی ۱۰۸۰ رد می کنیم.

(۱۷) این واقعه که لااقل ده ماه بعد از عید نوروز ۱۱ شوال ۱۱۱۲ اتفاق افتاده، به شعبان یا رمضان سال بعد مربوط می شود. بنابراین، از صفحه ۲۹۸ به سال ۱۱۱۳ ورود کرده ایم.

(۱۸) همه روزهای ذیحجه سال ۱۱۱۲ قمری در سال ۱۰۸۰ خورشیدی قرار می گیرند، ولی یوننتیل بر سال خورشیدی ۱۰۸۱ منطبق است. لذا تقویم صفحه های ۳۰۱ و ۳۰۲ را باید به ذیحجه ۱۱۱۳ تصحیح کرد. به همین سبب، همه وقایع صفحات ۳۰۴ تا ۳۱۷، که به مرگ کلانتر سابق در راه مکه منتهی می شوند، به سال قمری ۱۱۱۴ مربوط اند. ضمناً باید به تعجب باستانی پاریزی در پاورقی صفحه ۳۱۲ نیز توجه کرد.

(۱۹) از صفحه ۳۴۹ تا پایان صفحه ۳۵۸، جای همه تاریخها سفید است و چنین به نظر می رسد که شماره سال های قمری برای ملامحمد مؤمن معما بوده است. باستانی پاریزی بعضی را با شک و بعضی را به قرینه حدس زده است. کلید رمز این معما در صفحه ۳۴۷ نهفته است. در آنجا صحبت از آمادگی برای نوروز ایتیل (۱۰۸۵ خورشیدی) است. طبق برابر یاب فورمی لب، نوروز مزبور مطابق با ۱۱۱۷/۱۲/۶ قمری است و صفحه ۳۴۹ صحیفه الارشاد هم مربوط به آن است. عید غدیر صفحه بعد هم در سال ۱۱۱۷ قمری واقع شده است. بنابراین، همه وقایعی که از پایین صفحه ۳۵۰ تا پایان صفحه ۳۵۸ اتفاق افتاده اند، به سال قمری ۱۱۱۸ ربط دارند. در صفحه ۳۵۹ روز ۱۱۱۸/۱۲/۱۷ قمری را نوروز اعلام کرده است. چون برابر یاب فورمی لب هم نوروز ۱۰۸۶/۱/۱ را برابر با ۱۱۱۸/۱۲/۱۸ قمری تعیین می کند، تاریخ حاصل با تاریخ صحیفه الارشاد سازگار است. قبل از این نوروز، از دو نوروز دیگر در صفحات ۳۵۳ و ۳۵۵ صحبت شده که ناگزیر آنها هم باید به سال ۱۱۱۸ قمری متعلق باشند و در نتیجه، هم زمان همین نوروزند. در صفحه ۳۵۳ از نوروز در حضور حاکم کرمان می نویسد و در صفحه ۳۵۵ از نوروز در

حضور گرگین خان صحبت می‌شود که ظاهراً تکرار نوروز صفحه ۳۵۹ است، مگر آنکه به استدلال زیر پناه ببریم: نوروزی که برابریاب برای سال ۱۱۱۸ قمری می‌دهد روز دوشنبه است که در صحت آن شک نیست. صحیفه‌الارشاد برای نوروزهای صفحات ۳۵۳ و ۳۵۵ هیچ روزی را اعلام نمی‌کند، ولی برای نوروز صفحه ۳۵۹ روز هفته را چهارشنبه و تاریخ قمریش را ۱۱۱۸/۱۲/۱۷ اعلام می‌کند. تاریخ قمری کاملاً با نوروز سال ۱۱۱۸ سازگار است، ولی چهارشنبه آن با دوشنبه برابریاب سازگار نیست. از سوی دیگر، مراسم نوروز سال ۱۰۸۷ خورشیدی بی‌جهت از قلم افتاده است که برابریاب آن را چهارشنبه ۱۱۱۹/۱۲/۲۸ قمری تعیین می‌کند. به احتمال زیاد، نوروز سوم متعلق به سال ۱۱۱۹ قمری است که تاریخش با تاریخ نوروز سال ۱۱۱۸ قمری خلط شده است.

(۲۰) از آنجا که برابریاب فورمی لب نوروز را دقیق حساب می‌کند، با اطمینان کامل جمعه ۲۰ محرم ۱۱۲۲ را نوروز می‌دانیم و "سه‌شنبه" را غلط اعلام می‌کنیم. راه دیگری هم وجود دارد که اشتباه ملا محمد مؤمن را اثبات کنیم: در صفحه ۳۹۱، خروج عجلانته الکسندر خان از شهر، ولی توقف ضروری او در خارج شهر، به خاطر تیمن و تبرک جمعه مولود ۱۱۲۲/۳/۱۷ قمری بوده است و برابریاب فورمی لب هم روز هفته این مولود را جمعه تعیین می‌کند. پس در هیچ‌یک از اجزای این تاریخ نباید شک کرد. حال به تاریخ ۱۱۲۲/۱/۲۰ در صفحه ۳۸۷ برمی‌گردیم. بسته به اینکه دو ماه فیما بین ۲۹ روزه یا ۳۰ روزه باشند، حداقل ۵۵ و حداکثر ۵۷ روز عقب‌گرد می‌کنیم، یعنی یا به پنجشنبه یا به جمعه یا به شنبه برمی‌گردیم و به هیچ‌وجه به سه‌شنبه اعلام شده در صفحه ۳۸۷ نمی‌رسیم. بالاخره، اینکه آیا سوگی هم در مرگ گرگین به مراسم نوروز کرمان اضافه شده یا نشده موضوعی است که در (۲۳) به آن خواهیم پرداخت.

(۲۱) از محتوای صفحه ۳۶۲ چنین بر می‌آید که برخلاف آنچه در صفحه ۳۵۲ گفته شده، گرگین خان و عمال او از همان بدو ورود با میرویس دشمنی می‌ورزیده و به حق یا به ناحق منبع درآمد او را قطع کرده بودند. میرویس پس از بازگشت به قندهار در صدد نابودی گرگین در مراسم عید نوروز آینده اودئیل—مذکور در صفحه ۳۶۷—برمی‌آید. بنا به صفحه ۳۶۸، برخورد نوروز مزبور با تاسوعای ۱۱۲۱ توطئه میرویس را به تأخیر می‌اندازد. در همان صفحه آمده است که گرگین، به احتمال زیاد برای تحقیر اهل سنت و ایجاد تنش بین افغان‌ها و دولت صفویه، روز قتل خلیفه دوم مسلمین را در نهم ربیع‌الاول ۱۱۲۱ جشن می‌گیرد میرویس خونسردانه ناظر وقایع است و با چرب‌زبانی خود را به گرگین نزدیک می‌کند و به دنبال فرصت می‌گردد. با گرم شدن هوای قندهار، گرگین

به بیلاق ارغنداب می‌رود و با پسندیدن هوای آنجا و به تجویز میرزا ابوطالب اصفهانی حکیم‌باشی، به بنایان تردست فرمان ساختن عمارتی را می‌دهد که قابل "تصدیر و محفل ارم نظیر" باشد. چون ظن خیانت و توطئه به کسی ندارد، با عده کمی از محافظان به بیلاق خود می‌رود و در همین موقع، افغان شورابکی دوباره سر به شورش برمی‌دارند. گرگین‌خان به پدرزن جدیدش، جعفرخان سیستانی حاکم معزول و برادر حاکم فعلی سیستان، و برادرزاده خویش، علی‌قلی‌خان، دستور می‌دهد با گسیل شش هزار سپاهی شورش را سرکوب کنند. اسیرانی که از این جنگ به قندهار آورده می‌شود با رشوهای بالغ بر سه هزار تومان به گرگین‌خان و مجموع ششصدوپنجاه تومان به دو نفر از عالی رتبه‌گان آزاد شده و در اختیار میرویس قرار می‌گیرند. میرویس با آنان قشونی سه هزار نفره درست می‌کند تا گرگین‌خان از آنها سان ببیند. همچنین، سه هزار نفر دیگر از افغان‌ها را به صورت نفوذی در قلعه قندهار در میان سربازان گرگین جاسازی می‌کند تا در روز توطئه دست به عملیات سرنگونی بزنند. خلاصه، اگر روایت صحیفه‌الارشاد را بپذیریم، پس از دو ماه در چهارشنبه ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۱۲۱، توطئه میرویس به نتیجه رسیده و گرگین همراه با اکثریتی از سربازان کرمانی و گرجی و دیگران به قتل می‌رسد. از ذیقعد ۱۱۲۰ قمری تا نیمه جمادی‌الثانی ۱۱۲۱، میرویس فقط هفت‌ونیم ماه وقت داشت که خود را در چشم گرگین از یک دشمن خونی به یک دوست صمیمی تبدیل کند و تازه در این فرصت میرزا عبدالرشید، کلانتر کرمان، مرتباً به گرگین هشدار می‌داد که راه دادن میرویس به جمع دولت کار عاقلانه‌ای نیست. هم‌زمان، میرویس در تبنانی خود با سران افغان و آماده‌سازی ذهن چند هزار سرباز افغان برای توطئه چنان زیرکانه و آرام عمل می‌کند که گرگین کمترین بویی نمی‌برد. گرگین هم آن همه خانه‌سازی در ارغنداب و لشکرکشی تا مرزهای بلوچستان و اسیر گرفتن و رشوه گرفتن از میرویس را از اواسط ربیع‌الاول تا ۱۶ جمادی‌الثانی، یعنی در کمتر از ۳ ماه، انجام داده است. چاره‌ای جز این نداریم که در تاریخ قتل گرگین شک کنیم و دو چیز به این شک ما دامن می‌زند: یکی روایت مرعشی، شاهزاده صفوی، به نقل از پدرش که در بطن ماجراها بوده و از ترس نادرشاه به خارج فرار کرده بود و دیگر، نتیجه برابرپاب مؤسسه معتبر فورمی‌لب که چهارشنبه ۱۶ ربیع‌الثانی ۱۱۲۱ قمری را با تاریخ ناسازگار جمعه ۱ شهریور ۱۰۸۸ خورشیدی برابر می‌کند. اما چهارشنبه ۱۶ ربیع‌الثانی سال بعد، یعنی ۱۱۲۲ قمری، را با سه‌شنبه ۲۱ مرداد ۱۰۸۹ برابر می‌کند که هم با اصل ما سازگار است و هم روایت مرعشی را تأیید می‌کند. به این نکته هم توجه کنید که قندهار به مراتب شرقی‌تر از کرمان است و با اطمینان خاطر می‌توان یک روز تأخیر را در رویت ماه پذیرفت.

(۲۲) هیچ‌یک از دو تاریخ پنجشنبه ۱۱۲۱/۸/۱۷ و یکشنبه ۱۱۲۱/۸/۱۹ با برابریاب فورمی‌لب سازگاری ندارند. از این مفضحانه‌تر آنکه با خودشان هم سر آشتی ندارند. اگر پنجشنبه‌ای ۱۷ شعبان باشد، یکشنبه همان سال نمی‌تواند ۱۹ شعبان بشود و بر عکس. پس یکی از آنها تحت هر شرایطی غلط است. به نظر ما، صرف‌نظر از شماره سال، بازگشت علی‌قلی‌خان به کرمان در ماه شعبان به دو دلیل قابل قبول است: یکی اینکه او در ۱۶ جمادی‌الثانی در قندهار نبوده است. در منطقه شورابک از قتل عمویش خبردار شده، خود را به قندهار رسانیده، مختصری با میرویس جنگ کرده و پس از شکست به کرمان روی آورده است. دوم اینکه حرکت با یک لشکر شکست‌خورده و بی‌آذوقه از میان کویر کار آسانی نبود. در خصوص سال قمری نیز ۱۹ شعبان ۱۱۲۲ برابر با دوشنبه ۲۱ مهر ۱۰۸۹ می‌شود که با یکشنبه صحیفه‌الارشاد سازگار است، اما تأخیر دوماهه کیومرث‌بیگ گرجی برای رساندن اخبار به کرمان قابل توجیه نیست و حدس ما این است که او خبر شکست را یک ماه زودتر آورده است. برابریاب فورمی‌لب هم پنجشنبه ۱۱۲۲/۷/۱۷ را با پنجشنبه ۲۰ شهریور ۱۰۸۹ برابر می‌کند که سازگار است.

(۲۳) در توضیح (۲۰) گفتیم که به روایت صحیفه‌الارشاد، الکسندرمیرزا و برادرش علی‌قلی‌خان مراسم نوروز ۱۰۸۹ را با یادی از قتل گرگین‌خان برگزار کردند. به دو علت این سوگواری زابیده تخیلات ملامحمد مؤمن است و مصنوعی به صحنه سلام نوروزی اضافه شده است: یکی اینکه صحنه مراسم اصلاً نشان نمی‌دهد که حاکم و برادرش در قتل اسفبار ولی‌نعمت و عموی بی‌پسری که آن دو برادر را در عین سپهسالاری تقریباً کل ایران به فرزندی خویش افتخار داده، عزادار باشند. دوم اینکه مؤلف حواس‌پرت در صفحه بعد اذعان دارد که علی‌قلی‌خان به تنهایی یا با برادرش الکسندرمیرزا، برای گزارش شکست قندهار و چاره‌جویی از شاه، کرمان را از رمضان قبل از عید نوروز ترک کرده و تا صفر بعد از عید نوروز به کرمان برگشته است. پس مراسم رسمی عید نوروز کرمان در سال قمری ۱۱۲۲ با حضور شادمانه دو برادر برگزار شده است و اگر قتل گرگین‌خان را به روایت مجمع‌التواریخ پذیرفته باشیم، این رفت‌وبرگشت بین کرمان و اصفهان به ترتیب به سال‌های قمری ۱۱۲۲ و ۱۱۲۳ مربوط می‌شوند.

(۲۴) تقویم صحیفه‌الارشاد از این به بعد به طرز وحشتناکی آشفته می‌شود. در صفحه ۳۹۱، الکسندرمیرزا جمعه روز مولود ۱۱۲۲/۳/۱۷ قمری از کرمان خارج می‌شود، ولی ۱۲ روز در حومه شهر توقف می‌کند تا اینکه سه‌شنبه ۱۸ ماه مزبور به سوی مقصد عزیمت می‌کند. علی‌قلی‌خان هم او را تا باغین، در ۵ فرسخی کرمان، مشایعت کرده و

پس از وداع برادر به کرمان بر می‌گردد و ۸ ماه بقیه سال را در انتظار فرمان عزیمت به قندهار از سوی سپهسالار خسرومیرزا می‌گذراند. در پایین صفحه، ناگهان نوار زندگی علی‌قلی‌خان پاک و داستان جدیدی روی آن ضبط می‌شود. بنا به صفحه ۳۹۲، از اوایل ربیع‌الاول ۱۱۲۲ دو نفر چاپار می‌رسند و از علی‌قلی‌خان می‌خواهند که به قندهار برود و او تیمناً، روز هفدهم ماه قمری "مزبور" را که ولادت پیغمبر است تاریخ حرکتش به فراه افغانستان قرار می‌دهد. اگر با بدبینی به کتاب نگاه کنیم، باید همه این تاریخ‌های ضد و نقیض را فاقد اعتبار بدانیم. اما نظر خوشبینانه این است که مؤلف با مشتکی سند درهم‌وبرهم روبرو بوده و قادر به ترتیب و تنظیم فوری آنها نشده و به امید تجدید نظر بعدی، عجلتاً بعضی تاریخ‌ها را به وقایعی نسبت داده و جای تاریخ برخی از وقایع دیگر را هم خالی گذاشته است. ظاهراً اجل به او یا کارفرمایش، شاهرخ‌خان افشار، مهلت نداده تا کتاب ناقص و ناتمام را سرانجامی بدهد. از سوی دیگر، چون به هر دلیلی فکر می‌کرده گرگین‌خان در سال ۱۱۲۱ به قتل رسیده است، به اسناد موجود شک کرده و سال‌ها را جلو و عقب برده است تا با فرضیات او جور در بیایند؛ همین کاری که ما در این مقاله بعد از ۳۰۰ سال مشغول انجام آنیم. این تاریخ‌های درهم‌وبرهم، از صفحه ۳۹۱ شروع می‌شوند و تا صفحه ۴۱۳ ادامه می‌یابند. اگر عبارت "سه‌شنبه ۱۸ شهر مزبور" را لغزش قلمی عبارت "سه‌شنبه ۲۸ شهر مزبور" فرض کنیم، یک مشکلمان رفع می‌شود؛ هم توقف ۱۲ روزه‌ی الکسندر میرزا در باغین توجیه می‌شود و هم تاریخ اصلاح‌شده و تاریخ حاصل از برابریاب فورمی‌لب با هم سازگار می‌شوند. اما معمای مزبور را به هر طریقی حل کنیم، مسایل دیگری برجا می‌ماند که بزرگ‌ترینشان بازگشت علی‌قلی‌خان در زمان است. از صفحه ۳۸۵ که عموی علی‌قلی‌خان در قندهار کشته شد و لشکر شکست‌خورده کرمان را برگرداند تا صفحه ۴۱۳ که برادرش در قندهار کشته شد و فرار کرد، دوبار سناریوی زندگی او پاک و از نو نوشته می‌شود. بار اول در صفحه ۳۸۷، مراسم عید نوروز ۲۰ محرم را به خوشی و خرمی و مختصری یاد می‌کند از عموی شهید در حضور برادرش الکسندر میرزا، حاکم کرمان، به سر می‌برد، ولی بلافاصله در صفحه ۳۸۸، سه ماه به عقب برگشته و با گزارش شکست قندهار به اصفهان می‌رود و تا اوایل صفر به کرمان بر نمی‌گردد. دوباره در صفحه ۳۹۱، برادرش را در روز مولود پیامبر تا باغین بدرقه می‌کند و ۸ ماه باقی‌مانده سال را در کرمان ضمن تجهیز لشکر برای قندهار منتظر فرمان عزیمت می‌نشیند. در پایین همان صفحه، بار دیگر زمان به عقب برمی‌گردد و علی‌قلی‌خان پیغام سپهسالار را مبنی بر حرکت به قندهار دریافت می‌کند و با عزیمت تیمنانه در همان روز مولود فوق‌الذکر چنان خودش را به صحنه جنگ می‌رساند که بنا

بر مندرجات صفحات ۳۹۷، ۴۰۱ و ۴۰۲، در رجب ۱۱۲۲ در حوالی قندهار به صف‌آرایی و گشت‌زنی مشغول است و نهایتاً با کشته شدن سپهسالار در شوال آن سال، راه فرار را در پیش می‌گیرد. ملا محمد مؤمن، که چند دهه بعد مشغول بررسی اسناد واقعه‌نویسان و گزارشات حکومتی شده است، با یک واقعیت، یعنی اسناد موجود، و یک باور، یعنی تاریخ‌های ۱۱۲۱ و ۱۱۲۲ برای قتل‌های گرگین‌خان و کیخسروخان، روبه‌رو بوده است. او صادقانه همه اسناد را در صحیفه‌الارشاد انباشته است و عجولانه سال‌ها را کم‌وزیاد کرده است، به امید آنکه در بازخوانی ناکام کتاب، نقایص و نقایض را رفع کند. امید ما این است که این کار را برای شادی روح او صورت دهیم.

در اینکه نوروز ۱۱۲۲ قمری بر ۲۰ محرم منطبق بوده شکی نیست و حال و هوای مراسم مذکور در صفحه ۳۸۷ نشان نمی‌دهد که اتفاق ناگواری رخ داده باشد. صفحه بعد هم با آن در تناقض است، مگر آنکه در صفحه ۳۸۸ یک یا دو سال به سال‌ها اضافه کنیم. البته حوادث بعدی اجازه افزودن بیش از یک سال را نمی‌دهند. در صفحه ۳۹۱، دو عزیمت است که در جمعه ۱۱۲۲/۳/۱۷ و سه‌شنبه ۱۱۲۲/۳/۱۸ صورت گرفته است. تاریخ اولی کاملاً سازگار است و آن را می‌پذیریم، اما دومی نه فقط با برابریاب فورمی لب سازگار نیست، بلکه با عقل سلیم هم جور در نمی‌آید. یک چاره این است که فعلاً سه‌شنبه ۱۱۲۲/۳/۱۸ را مسکوت بگذاریم و با استناد به لااقل ۸ ماه انتظار علی‌قلی‌خان در کرمان، یک یا ۲ سال به تاریخ‌ها از پایین صفحه ۳۹۱ تا بالای صفحه ۴۱۳ بیفزائیم. در این صورت است که حرکت علی‌قلی‌خان آماده‌به‌جنگ در روز مولود ۱۱۲۳ یا ۱۱۲۴ به سوی فراه توجیه‌شدنی است و می‌تواند سه‌شنبه ۱۲ رجب همان سال در حوالی قندهار به خدمت برادرش سپهسالار کیخسرو به صف‌آرایی سپاه مشغول شود. بنا به صفحه ۴۰۱ —و در کنار او صبورانه ماه‌های رجب و شعبان و رمضان را پشت دیوارهای قلعه قندهار در انتظار به سر ببرد بنا به صفحه ۴۰۷ و نهایتاً در شوال آن سال شاهد بخت‌برگشتگی و قتل برادرش باشد و فرار کند که در صفحات ۴۰۸ تا ۴۱۳ آمده است. برابریاب فورمی لب سه‌شنبه ۱۲ رجب را در سال‌های ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ قمری به ترتیب با تاریخ‌های سازگار چهارشنبه ۱۱۲۳/۷/۱۲ و دوشنبه ۱۱۲۴/۷/۱۲ برابر می‌کند. اما سه‌شنبه ۱۱۲۳/۱۰/۱۶ با تاریخ ناسازگار جمعه ۱۱۲۳/۱۰/۱۶ برابر می‌شود که امکان وقوع قتل کیخسرو را در سال ۱۱۲۳ منتفی می‌سازد. از سوی دیگر، سه‌شنبه ۱۱۲۴/۱۰/۱۶ با تاریخ سازگار چهارشنبه ۱۱۲۴/۱۰/۱۶ برابر می‌شود که نشان می‌دهد کیخسرو در سال ۱۱۲۴ کشته می‌شود و به قول مرعشی، “حسرومیرزا” ماده تاریخ قتل او می‌شود.

هنوز دو معما باقی می‌ماند. یکی اینکه الکسندر خان چه وقت از حکومت کرمان عزل و به حکومت گرجستان منصوب شد و سرنوشتش به کجا انجامید. به روایت محمد خلیل مرعشی، این الکسندر [الکسندر] بود که در خدمت گرگین خان در قندهار بود، نه علی‌قلی خان که از همان آغاز حکومت گرگین در قندهار حکومت کرمان را در دست گرفت و نعلش عمو را از میرویس تحویل گرفت و به اصفهان برد. به روایت ملامحمد مؤمن، الکسندر پس از اینکه گرگین خان کرمان را ترک کرد، نیابت عمو را در کرمان بر عهده گرفت و علی‌قلی خان به قندهار رفت و بعد از مرگ عمو به کرمان برگشت. سپس، الکسندر به اصفهان رفت تا از آنجا به گرجستان برود. در هیچ‌جای تاریخ گرجستان اثری از الکسندر، برادر علی‌قلی خان و خسرو میرزا نیست. برخی به جای کیخسرو خان، الکسندر را جانشین گرگین خان نوشته‌اند که با در نظر گرفتن اکثریت روایات در تأیید کیخسرو خان، باید در جانشینی الکسندر تردید کرد. ولی وقایع‌السنین و الاعوام حاوی مطلبی است که موضوع را از تاریکی بیرون می‌آورد: "اسکندر در تاریخ ۱۱۲۳/۸/۱۷ (قمری) در جنگ با میرویس کشته شد."^{۱۰} چنین به نظر می‌رسد که با رسیدن الکسندر به اصفهان، رای سپهسالار کیخسرو تغییر یافته و برادر فرهیخته‌اش، وختانگ، را نایب‌الحکومه خود در گرجستان و برادر رزم‌آزموده‌اش، الکسندر، را نایب خود در افغانستان قرار داده است که برادر اخیر در تاریخ مورد ادعای وقایع‌السنین و الاعوام به قتل می‌رسد. با این حساب، امکان دارد که سه‌شنبه ۱۸ ربیع‌الاول در صبح، ۳۹۱ را، که فورمی‌لب با تاریخ سازگار چهارشنبه ۱۱۲۳/۳/۱۸ برابر می‌گیرد، روز وداع علی‌قلی خان با الکسندر دانست که به قصد نافرجام گرجستان عازم اصفهان می‌شود و نهایتاً سر از افغانستان در آورده کشته می‌شود. کیخسرو خان سپهسالار نیز پس از قتل برادرش، الکسندر، متوجه جدی بودن خطر میرویس شده و سال ۱۱۲۴ قمری را با جنگ سرنوشت‌ساز سپاه ایران با میروس افغان و نهایتاً کشته شدن خود و استقلال قندهار رقم می‌زند.

معمای دوم علت خداحافظی الکسندر و علی‌قلی خان در تاریخ جمعه ۱۷ ربیع‌الاول ۱۱۲۲ است. بستگی به این که کدام یک از دو روایت مرعشی و ملامحمد مؤمن را بپذیریم، آنکه حاکم کرمان شده به مشایعت آنکه فرمانده لشکر اعزامی کرمان به قندهار شده است می‌رود و بنا به صفحه ۳۶۹، دومی به دستور عمویش به یاری ملک جعفرخان سیستانی در سرکوبی افغان شورابکی می‌رود.

^{۱۰}حسینی خاتون‌آبادی و فرزندان، وقایع‌السنین و الاعوام، ۵۶۴.

(۲۵) مجمع‌التواریخ مرعشی از سه نفر با نام محمدزمان و صحیفه‌الارشاد ملامحمد مؤمن از دو نفر با این نام یاد می‌کنند که در یک مقطع زمانی چندساله در مسایل افغانستان دخیل‌اند و یکی از آنها نیز پدر احمدشاه درانی، بنیادگذار افغانستان مستقل، است. سایر کتاب‌های تاریخی نتوانسته‌اند این سه نفر را از هم تمیز دهند. یکی از این سه نفر حاکم هرات می‌شود و غلامش بهرام‌بیگ را به نیابت خود حاکم کرمان می‌کند. بنا به صفحه ۴۱۲، مدت حکومتشان هشتونیم ماه است که در اواسط شوال ۱۱۲۴ و با انتقال محمدزمان‌خان به آذربایجان به پایان می‌رسد. بنابراین، آغاز حکومت محمدزمان‌خان باید اوایل صفر ۱۱۲۴ بوده و نوروز ۱۲ صفر در صفحه ۴۱۶ هم در حضور نایبش باشد. چنین نوروزی در سال ۱۱۲۴ قمری واقع می‌شود و باید ۳۳ سال صبر کرد تا نوروز به حوالی چنین روزی از ماه صفر برگردد. سه سطر بالای تصویر صفحه ۴۱۷ نیز، که باستانی‌پاریزی را در پاورقی به استفهام واداشته است، مربوط به چند روز قبل از این عید است و می‌بایست در پایان صفحه ۴۱۵ آورده می‌شد. با این حساب، عید نوروزی که در صفحه ۴۱۳ ذکر شده است نباید در حضور محمدزمان‌خان یا نایبش، بهرام‌بیگ، بوده باشد و در نتیجه، به نوروز اول صفر ۱۱۲۳ و حکومت علی‌قلی‌خان مربوط است. پس علی‌قلی‌خان جنگ با بلوچ را از ماه رمضان ۱۱۲۳ شروع می‌کند که بنا به صفحه ۴۱۴ در میان راه به محمدحسین‌خان بمی آزاده جنگی بر می‌خورند. گفته شده است که او در جنگ خسرومیرزا با میرویس اسیر شده بوده است. مجمع‌التواریخ حکایت می‌کند که لشکر کرمان خیلی پیش از قتل خسرومیرزا سرپیچی کرد و در جنگ شرکت نجست و دیگر وقایع‌نویسان اصولاً الکسندر را به جای خسرومیرزا، سپهسالار افغانستان، می‌دانستند. به روایت وقایع‌السنین و الاعوام، الکسندر در ۱۷ شعبان ۱۱۲۳ کشته شد. لابد محمدحسین‌خان بمی در همین ماه در خدمت الکسندر بوده که پس از شکست او اسیر شده و میرویس او را بخشیده است. گرچه میرویس در جنگ اول با گرجیان مرتکب قتل عام همهٔ سربازان صفوی شد، ولی مجمع‌التواریخ معتقد است که در جنگ‌های بعدی فقط گرجیان را قتل عام می‌کردند و مسلمانان را، اعم از شیعه و سنی، مجال فرار و بازگشت به وطن می‌دادند و صحیفه‌الارشاد هم در صفحات ۳۸۰، ۳۸۱، ۴۱۴ و ۴۱۵ بر این نظر مٌهر صحه می‌گذارد. علی‌قلی‌خان در اواخر محرم ۱۱۲۴، مذکور در صفحه ۴۱۵، به کرمان برمی‌گردد که با حکم عزل خود و نصب محمدزمان‌خان روبه‌رو می‌شود. طبق معمول، یک ماهی به تسویه حساب می‌گذرد و در ربیع‌الاول ۱۱۲۴ عازم سفر سرنوشت‌ساز قندهار می‌شود. در اکثر مراجع، عزل او از حکومت کرمان را همراه با نصب او به سمت توپچی‌باشی نوشته‌اند.

(۲۶) این عید نوروز تکرار عید نوروز صفحه ۴۱۸ است که جای طبیعی اش همین صفحه ۴۲۸ است. برابریاب ما روز اول فروردین را سه شنبه ۱۱۲۵/۲/۲۳ قمری محاسبه می کند.

(۲۷) سال قمری ۱۱۲۶ در صفحه های ۴۳۴ و ۴۳۵ باید به سال قمری ۱۱۲۵ اصلاح شود، زیرا سال بعد از ورود گداعلی، برادر ارشدش کلبعلی خان، از امور فارس فارغ شده و در سر راه در مراسم عید فطر در حضور شاه شرکت جسته و در ذیقعه ۱۱۲۶ وارد کرمان می شود. علاوه بر این، خود مؤلف در جمع بندی صفحه ۴۴۵، تاریخ های ورود و خروج این دو برادر را به نحوی که ما ادعا می کنیم تصحیح کرده است.^{۱۱}

(۲۸) عید نوروز برابر با شنبه ۲۷ ربیع الاول ۱۱۲۸ است و خطای منجم قابل چشم پوشی است.

(۲۹) از تاریخ ۱۱۲۹/۳/۶ که در دو ردیف بالاتر آمده تا تاریخ ۱۱۲۹/۴/۷ که عید نوروز اعلام شده است، ۳۰ یا ۳۱ روز می گذرد. حال اگر هفته های کامل را ندیده بگیریم، باقیمانده ۲ یا ۳ روز می شود. پس اگر تاریخ اولی به جمعه افتاده باشد، تاریخ دومی باید به یکشنبه یا دوشنبه بیفتد و نه سه شنبه. برابریاب ما یکشنبه را تعیین می کند.

(۳۰) تاریخ این واقعه با سال ۱۱۲۹ قمری سازگار نیست، ولی با ۱۱۳۰ سازگار است. احتمال می دهیم که محاصره کرمان به دست بلوچ در زمان محمدقلی خان گرجی هم تکرار شده باشد. این با روایت تاریخ جهانگشای نادری هم جور در می آید که بنا به آن، مردم کرمان و توابع از چپاول امیر شهداد بلوچ به ستوه آمدند و از محمود افغان تقاضای کمک کردند. با آمدن بلوچ ها، محمدقلی خان صغیر به اصفهان می گریزد و نایبش، ملک محمدحسین سیستانی، هم با آمدن افغان شهر را به آنان تسلیم می کند. کرمان ۹ ماه در اختیار محمود افغان بود و چون در قندهار مسایلی پیش آمد، کرمان را غارت کنان ترک می کند.

(۳۱) شاه پهماسب دوم، پس از فرار از اصفهان و تاج گذاری در قزوین و باز هم فرار از قزوین، خود را به تبریز رساند. نکته جالبی که از صحیفه الارشاد مستفاد می شود، همراهی فتحعلی خان قاجار با شاه پهماسب در جنگ های کردستان است. هرچه تاریخ نویسان

^{۱۱} وقتی که کلبعلی خان قاجار را از وزارت رشت به وزارت یا حکومت فارس انتقال دادند، نویسندگان وقایع السنین و الاعوام این مورد را یگانه نصب بجایی می دانند که شاه در سلطنت خود صورت داد. بنگرید به حسینی خاتون آبادی و فرزندان، وقایع السنین و الاعوام، ۵۶۶.

گداعلی خان قاجار نیز که ملامحمد مؤمن مجذوب پکی او و برادرش کلبعلی خان اشت و در دور دوم حکومتش بر کرمان با لقب حاجی خطابش می کند، ماجراهای پرمیجانی دارد که مقاله جداگانه ای می طلبد. از میان آن همه عزل و نصب هایی که شاه سلطان حسین صورت داد،

قاجاری بر آن تأکید می‌ورزند، تاریخ‌نویسان افشاری منکر آن‌اند. صحیفه‌الارشاد وابسته به افشارهاست، ولی ناخودآگاه نظر تاریخ‌نویسان قاجاری را تأیید کرده و اذعان دارد که حتی قبل از فرار شاه از اردبیل به تهران و نهایتاً مازندران، سپهسالار قاجار مقام بسیار بالایی نزد شاه‌طهماسب دوم داشت و با استفاده از نفوذ خود، در عزل و نصب حاکمان ولایات دخالت می‌کرده است. یکی از این حکام بنا به صفحات ۴۸۳ و ۴۶۴، دوستش، گداعلی‌خان قاجار حاکم کرمان، بود که به مدت ۱۱ ماه از تاریخ ۱۲ ربیع‌الاول ۱۱۳۷ بر سر کار بود. این گداعلی‌خان چند سال پیش‌تر نایب برادرش، کلبعلی‌خان، در کرمان بود که با هم به شمال خراسان منتقل شدند و دیگر خبری از آنها نشد. ظاهراً این گداعلی در جنگ تبریز فرمانده قسمتی از ارتش شاه‌طهماسب بود که فرمانده‌ای ارمنی با نام پارسادان با ۳۰۰ ارمنی دیگر در لشکر او بودند و تاریخ‌نویسان ارمنی به رشادت این گروه افتخار می‌کنند.^{۱۲} هم‌زمان، عثمانی جبهه دیگری در همدان گشود که سردار شاه‌طهماسب در آن جنگ شکست خورد و به علت تحقیری که شاه نسبت به او روا داشت، قهر کرد و به محمود افغان پیوست. بنا بر ادعای مؤلفان تاریخ محمدی و مآثر سلطانیه، درباریان شاه‌طهماسب نظر شاه را چنان نسبت به فتحلی‌خان قاجار تیره کردند که در اردوی شاه جنگ در گرفت و فتحلی‌خان برای حفظ جان خود با قهری پیروزمندانه به استراباد برگشت. شاید دوستان او و از آن جمله گداعلی‌خان قاجار به همین علت خلع شدند. بعد از مدتی، خان قاجار با پوزش‌خواهی برگشت و با شاه بود تا نادر ظهور کرد و فتحلی‌خان، که سد راه بلندپروازی‌های نادر بود، به توطئه‌ای در صفر ۱۱۳۹ به قتل رسید. خیانت پیرمحمدبیگ و فتح مشهد به روایت همه تاریخ‌نویسان حدود یک ماه بعد از این واقعه و در ربیع‌الاول ۱۱۳۹ اتفاق افتاد که ملامحمد مؤمن یک سال اشتباه می‌کند.

(۳۲) این فوج باید به رهبری همان محمدنشان‌خانی باشد که در صفحه ۴۶۱ آمده است که پس از عبور از کرمان با پذیرایی اسدالله‌خان سیستانی، پسر ملک‌جعفر، روبه‌رو شد. ملک‌محمدحسین، نایب‌الحکومه محمدقلی‌خان گرجی هم که تسلیم محمود شد، برادر ملک‌محمود سیستانی و پسر عموی همین ملک‌اسدالله بود. محمدنشان‌خان پس از حدود ۴ ماه به اصفهان برگشت و سر راه خود رفسنجان را غارت کرد.

(۳۳) در زمان شاه‌طهماسب دوم، فقط سه‌بار عید نوروز به ماه رجب افتاد که هیچ‌کدام بر ۸ رجب منطبق نشدند. نزدیک‌ترین نشان به چنین روزی از ماه رجب، چهارشنبه ۶ رجب

(Yerevan: American University of Armenia, 1997), 14-15.

¹²A. Ayvazyan, *The Armenian Rebellion of the 1720s and the Threat of Genocidal Reprisal*

۱۱۳۷ است که با توجه به حکم گداعلی خان، سلام آن عید باید در حضور او بوده باشد. در مراسم روز عید صحبتی از وجود نایب نیست، ولی در صفحه ۴۸۲ صحبت از بندگان خان و عالی‌شان نایب‌الشانی شده است که منظورش را نفهمیدم. در ضمن، بسیاری از شعرها و متن‌های ادبی کتاب، گرچه زیبایی، ولی از نظر تاریخی بهره چندانی ندارند.

در سخن پایانی هم چند کلمه‌ای هم در وصف ملامحمد مؤمن کرمانی مؤلف این کتاب بگوییم. احتمالی وجود دارد که وی جد مؤمنی‌ها و امینایی‌های چترودی باشد. او در مقدمه صحیفه‌الارشاد، خویشتن را فرزند محمدصالح معرفی می‌کند که نویسنده این مقاله هیچ فردی را با نام محمدصالح در شجره‌نامه ۴۰۰ ساله مؤمنی‌ها امینایی‌های چترودی پیدا نکرده است. ملامحمد مؤمن (مؤمنای) چترودی پسر ملا عبدالاول مذکور در تذکره صفویه است. ملامحمد مؤمنای چترودی پسر ملاعبدالحی پسر ملاعبدالعلی پسر عبدالائمه پسر عبدالمنی است.^{۱۳} با تحقیقات محلی معلوم شد که نام اولیه ملاعبدالحی ملاعبدالاول چترودی بوده که در اواخر عمر سکنه می‌کند و او را به ظن مرده به خاک می‌سپارند. قاری که از سر شب به تلاوت قرآن مشغول بوده، نیمه‌های شب با شنیدن صدای عبدالاول گور را شکافته و او را نجات می‌دهد. ملاعبدالاول زندگی دوباره را معجزه الهی دانسته، نام خود را به عبدالحی تغییر می‌دهد و بقیه عمر را با گوشه‌نشینی در چترود به پایان می‌رساند. چنان که در صفحه ۲۹۰ تذکره صفویه آمده است، ملامؤمنای، پسر ملاعبدالاول چترودی، از قبل از سال ۱۰۶۹ قمری به کار دیوانی اشتغال داشته است. لذا اگر تاریخ تولد او را ۱۰۴۹ قمری هم فرض کنیم، هنگام قتل نادرشاه در سال ۱۱۶۰ بایست ۱۱۰ ساله باشد. اما ملامحمد مؤمن کرمانی پس از قتل نادر در ۱۱۶۰ قمری در خدمت شاهرخ‌خان افشار، حاکم زرنند و کوهبنان بود، و به خواست او تألیف کتاب صحیفه‌الارشاد را شروع کرد و احتمالاً با قتل خان در ۱۱۷۲ قمری کار نیمه‌تمام ماند. شاید هم عبارت "یومنا هذا" که احمدعلی خان وزیری در صفحه ۶۸۲ کتاب تاریخ خود نوشته و باستانی پاریزی را در پاورقی به استفهام واداشته است،^{۱۴} از نسخه کامل همین صحیفه‌الارشاد اقتباس شده باشد که هنوز به دست ما نرسیده است. بنابراین، بعید به نظر می‌رسد که یک ملامحمد مؤمن در زمان شاه‌سلیمان به کار دیوانی مشغول بوده و در سن ۱۲۰ سالگی فعالانه به تألیف

^{۱۳} در یک شجره‌نامه، عبدالحی را عبدالحسین نوشته‌اند که به نظرم لغزش قلم است.
^{۱۴} احمدعلی‌خان وزیری، تاریخ کرمان، تصحیح و تحشیة محمدابراهیم باستانی پاریزی (چاپ ۴؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۰)، ۶۴۳-۶۵۴.

صحیفه‌الارشاد مشغول باشد. مؤمنای چترودی شاگرد ملامینای همدانی بود که شخص اخیر در عصر شاه‌سلیمان صفوی، علاوه بر صاحب‌رقمی وزیر کرمان، نظارت بر معدن نقره کوهبنان را هم برعهده داشت. امینای همدانی در سال ۱۰۸۶ به بهانه سفر حج و در واقع فرار از گزند اقوام وزیر که از میزان مالیات تعیین‌شده بر آنها دلخور بودند، محمد مؤمن چترودی را نایب خود در منصب صاحب‌رقمی گذاشت و رفت. پس از یک سال که برگشت، مؤمن به زعم این که امینا قصد برگشت به صاحب‌رقمی را ندارد و لابد نظارت معدن نقره او را کافی است منصب را رها نکرد تا رفته‌رفته از سعایت‌های امینا و دلخوری او باخبر شد. مؤمن در اولین فرصت تقاضای سفر حج کرد و سمت را به استاد واگذاشت و رفت. در هر حال، اطرافیان وزیر بیکار ننشستند و مرگ دو جوان را به پای بدقدمی امینا گذاشته و سعی در عزل او کردند.^{۱۵} وزیر هم با استخاره آدم بی‌سوادى را جانشین امینا کرد و گرچه امینا و مؤمن بقیه عمر را در کرمان گذراندند، تذکره صفویه صحبتی از صاحب‌رقمی مجدد آن دو نمی‌کند. در حوالی سال ۱۰۹۵ قمری، یکی از کارگران متخصص، بدون اطلاع مقامات بالاتر، اقدام به استحصال نقره از نخاله‌های معدن دولتی کوهبنان می‌کند که با لو رفتن کار او، عده‌ای و از آن جمله حاج‌امینای همدانی به جرم غفلت زندانی می‌شوند. در سال ۱۰۹۶ که مأموران دولتی برای تعیین عیار سنگ معدن و تفتیش قضیه مزبور به کرمان می‌آیند، حاج امینا و شخصی دیگر از حبس نجات می‌یابند تا در حضور آنان محک زده شود. مؤلف تذکره صفویه تا زمان تألیف کتابش از نتیجه آزمایش بی‌خبر است و در چند صفحه آخر کتاب سرنوشت متهمان را روشن نمی‌کند.^{۱۶} امینای همدانی گرچه هیچ خویشاوندی با مؤمنای چترودی نداشت، ولی همواره مورد احترام او بود و ملامحسن، پسر ملامؤمن، نام فرزند خود را محمد امینا گذاشت که به حاج‌محمد امینای چترودی مشهور است. حاج‌محمد امینای اخیر نیز پسری با نام ملامحمد مؤمنای چترودی داشت که سیده‌ای در سال ۱۲۰۳ قمری، مزرعه و آبی را وقف تحصیل اولاد ذکور وی کرد و موقوفه مزبور هنوز دایر است. آخرین آخوندی که از این طایفه ظهور کرد، سی سال پیش به رحمت ایزدی پیوست و این نشان می‌دهد که متولیان تحصیل علم را به معنای اعم آن گرفته‌اند.^{۱۷} از ملامحمد مؤمن فقط یک پسر با نام ملاعبدالعلی و یک دختر "همسر حاجی‌محمد" سراغ داریم. فرزندان حاجی‌محمد مزبور با نام‌های استادحسین و آقازین‌العابدین در

^{۱۵}مشیزی، تذکره صفویه، ۴۹۴.

^{۱۶}مشیزی، تذکره صفویه، ۵۱۹.

می‌توانستند در کنار صدها ناکام دیگر مدعی استفاده از این بورسیه تحصیلی باشند. گرچه همانند سرنوشت اغلب این گونه موقوفات، اگر بخواهند عدالت را برقرار کنند، به هر ذیحق بال ملخی خواهد رسید.

^{۱۷}اگر معنای اولاد ذکور را هم به معنای اعم اولاد ذکور از اولاد انث می‌گرفتند، پسر من و برادران همسر من نیز

سال ۱۲۶۶ هجری قمری به اتفاق دایی زاده هایشان، عبدالحسین، حاجی امینا، کربلایی (ملا) آقابابا، آقامیرزا، بی بی مریم خانم و خاتون خدیجه خانم، ارثیه ای را وقف روضه خوانی در چترود می کنند که این موقوفه نیز همچنان دایر است. با تأسیس اداره ثبت احوال و اجباری شدن شناسنامه، نسل بعدی این ۷ نفر نام های خانوادگی متفاوتی مانند مومنائی چترودی یا کرمانی، امینایی چترودی، شایگان و فخرشغایی برای خود انتخاب کردند.^{۱۸}

^{۱۸} از بنیاد ملی نخبگان ایران، که از این پژوهش تحت عنوان جایزه علامه طباطبایی پشتیبانی کرده است، سپاس گزارم.



کتاب ایران‌نامه

حکمت تمدنی

گزیده آثار

استاد احسان یارشاطر

به کوشش و با پیشگفتار
محمد توکلی طرقي



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Mahmood Fotoohi Rudmajani, "The Burhanpur Literary Circle in India and the Transformation of Persian Poetry in the Early Seventeenth Century," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), 240-274.

نقش حلقه ادبی برهان پور هند در دگرگونی شعر فارسی در آغاز قرن یازدهم هجری قمری

محمود فتوحی رودمعجنی
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی، مشهد

مقدمه

دهه‌های پایانی قرن دهم هجری دوره اوج رواج غزل صریح و ساده عاشقانه به روش وقوع و واسوخت در مرکز ایران بود. در همان زمان، شاعران نازک‌خیال و پیچیده‌گویی که در مراکز ادبی داخل ایران ظهور کردند چندان با اقبال روبه رو نشدند و به ناگزیر رهسپار هند شدند و به دربار اکبرشاه (ح. ۱۰۱۴-۹۶۳ق) پیوستند. اسناد و شواهد تاریخی نشان می‌دهند که ایرانیان مهاجر به دربار اکبرشاه و جهانگیر، طرز تازه نازک‌خیالی را در دهه آخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری در هند و مخصوصاً در شهر برهان‌پور رواج دادند.

در این مقاله به معرفی حلقه ادبی برهان‌پور و نقش دولتمردان و شاعران این مرکز ادبی سیاسی در تغییر مسیر شعر فارسی از تغزل ساده وقوعی به نازک‌خیالی می‌پردازم و با ورود به دوره تاریخی بین سال‌های ۹۹۰ تا ۱۰۲۵ق و بر اساس شواهد و اسناد آن زمان،

محمود فتوحی رودمعجنی (دانش‌آموخته دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد و سردبیر فصلنامه نقد ادبی است. مدتی نیز رئیس انجمن نقد ادبی ایران بوده است. علاوه بر صد مقاله در حوزه ادبیات فارسی، کتاب‌های نقد ادبی در سبک هندی، نظریه تاریخ ادبیات، نظریه‌ها و رویکردهای سبک‌شناسی و آیین نگارش مقاله پژوهشی را منتشر کرده است.

Mahmood Fotoohi Rudmajani <fotoohirud@gmail.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/240-274.

واکنش جامعه ادبی ایران به خیالات دقیقه نوگرایان را تبیین می‌کنم. سپس، مهاجرت شاعران خیال‌پرداز به هند و استقبال دربار اکبرشاه از شاعران نازک‌خیال را پی می‌گیرم و می‌کوشم حلقه ادبی برهان‌پور را، که به گمان قوی مرکز تغییر مسیر شعر فارسی از سادگی به پیچیدگی و از واقع‌گرایی به خیالات جزیبی است، معرفی و شاخص‌های ذوق حاکم و الگوهای ادبی این حلقه و عوامل ترویج این سبک را شناسایی و تبیین کنم و زمینه‌های شکل‌گیری طرز نازک‌خیال، شخصیت‌های مؤثر در ابداع، الگوهای ادبی، حامیان و مروجان آن را به بحث گذارم.

راندن تازه‌گویان نازک‌خیال از مرکز ایران

در پایان قرن دهم هجری، در مرکز ایران غزل‌سرایی به روش وقوع‌گویی رایج بود؛ روشی که حالات طبیعی و ساده عاشقانه را به زبانی ساده و طبیعی به نظم می‌کشید. شاعران کاشان، کرمان، یزد، شیراز، قزوین، اصفهان و قم سخت دلبسته سبک ساده وقوع بودند. در محافل ادبی وقوعیان، شعر کسانی مانند خواجه حسین ثنایی مشهدی (م. ۹۹۶ق) و عرفی شیرازی (م. ۹۹۹ق) که خیال‌انگیز بود و قصدهای دور و خیالات عجیبه و نازک داشت مقبول نیفتاد. عرفی شیرازی مخالفان خود را نکوهیده است که فهم و درک لازم برای طرز وی را ندارند:

خصم و طرز سخن من؟ به چه فهم و به چه درک
غیر و نظم گهر من؟ به چه برگ و به چه ساز^۱

شعر ثنایی مشهدی نیز برای مخاطبان ساده‌پسند ایرانی‌اش دلپسند نبود و دشوار می‌نمود. صادقی کتابدار در تذکره مجمع‌الخواص (نگارش ۱۰۱۶ق) درباره شعر ثنایی مشهدی گفته است:

بس که دقت فکر دارد، اکثر ابیاتش محتاج به شرح و بیان است. المعنی فی بطن الشاعر. اگر اتفاقاً خواجه خودش حضور نداشته باشد، حُضار اثبات می‌کنند که شعرش بی‌معنی است. آن عزیز خوب گفته است که در شرکت لفظ و معنی، خواجه حسین ثنایی و مولانا محتشم دو نفری یک شاعر خوب تشکیل می‌دهند و از میرزای مرحوم شنیدم که بر خود می‌بالید و می‌گفت: شعر خواجه حسین را می‌فهمم.^۲

^۱ عرفی شیرازی، کلیات عرفی شیرازی، تصحیح محمد ولی‌الحق انصاری (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، جلد ۲، ۱۶۰.
^۲ صادق بیگ‌صادقی افشار گیلانی (کتابدار)، تذکره مجمع‌الخواص، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور (تبریز: بی‌نا، ۱۳۲۷)، ۱۴۹.

تقی‌الدین کاشانی در تذکره خلاصه‌الاشعار (نگارش ۱۰۱۶ق) نیز به دشواری شعر ثنایی مشهدهی اشاره کرده است:

برخی از ممیزان اشعار مشا‌ر‌الیه را انوری زمان دانند و الحق مضامین غریبه و معانی عجیبه که او را به خاطر می‌رسد و به لباس نظم در می‌آورد هیچ‌یک از شعرا را فکر به آن معانی وفا نمی‌کند و ازین جهت است که دریافت معانی بعضی ابیات وی موقوف بر سماع است از قایل یا تأمل بسیار، این دو بیت از آن جمله است:

پرده شب می‌درد قهرت، از آن معنی چو صبح
شعله تب شمع را در استخوان می‌آورد

و من هذا القبیل

باشد چنان که افتی بر روی سایه‌اش
خواهد به زیر قدر تو گیرد گر آفتاب

قدرتش در ایجاد معانی مغلقه و ابداع مضامین عالیه غریبه درجه‌ای دارد که بیان فصحا توضیح آن را از جمله محالات می‌شمارد و شاهد این دعوی چند قصیده است که در اجوبه استادان در سلک نظم کشیده و بعضی ابیات آن در غایت شهرت است.^۳

...

این دو شاعر [ثنایی و ولی] در فن قصیده و مثنوی و خیالات عجیبه فی‌الجمله امتیازی دارند و این قول و حجت فرق از ایجاب اشعار ایشان ظهور تمام دارد.^۴

تقی اوحدی بلیانی در تذکره عرفات‌العاشقین درباره ثنایی آورده است: "طبعش در فنون سخن خصوص به طلب معانی تازه در نهایت اغلاق و غایت اغراق ساعی بوده."^۵ تقابل جدی سبک پیچیده ثنایی مشهدهی با شیوه ساده شاعران وقوعی از ابیاتی که ولی دشت بیاضی (م. ۱۰۰۲ق)، شاعر وقوعی، در حمله به ثنایی مشهدهی سروده مشهود است. دشت بیاضی سبک تازه ثنایی را دارای نقصان لفظ و کوتاهی معانی دانسته است:

تقی‌الدین محمد اوحدی حسینی بلیانی، عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفين، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار و آمنه فخر احمد، با نظارت علمی محمد قهرمان (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹)، جلد ۲، ۴۱۱.

تقی‌الدین کاشانی، خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار (دست‌نویس موزه بریتانیا، ایندیا آفیس، مجموعه‌اته، Eth 667=I.O. 2561)، گ ۱۲۳۷ ر؛ احمد گلچین معانی، کاروان هند (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹)، ۲۶۱.
کاشانی، خلاصه‌الاشعار، گ ۱۲۳۳ پ: ذیل میلی هروی.

ای فکر ترا شحنه نقصان زده راه
دور از نفست اثر چو طاعت ز گناه
لفظ تو چو بخشش لئیمان ناقص
معنیت چو خلعت خسیسان کوتاه^۶

علاوه بر دشت بیاضی، دیگر شاعران وقوع مانند میلی مشهدی (هروی) و غزالی مشهدی نیز از مخالفان او بودند. اسکندربیک ترکمان، مورخ عهد شاه‌عباس، نیز گفته است که "خواجه حسین ثنائی خراسانی شاعر قصیده‌گوی است معانی بلند دارد اما در شعر قصدهای [متن چاپی: قصیده‌های] پیچیده می‌کند که طبع اکثر سخن‌سنان روزگار از درک معنی آن قاصر است."^۷

از سخن مورخان، تذکره‌نویسان و شاعران معاصر ثنائی به وضوح بر می‌آید که آنها شعر ثنائی را نپسندیده و آن را در نهایت اغلاق و اغراق و دور از فهم اهل فصاحت می‌شمرده‌اند.^۸ اما ثنائی خود از دقت معانی و لطافت خیال و نادرگی تصویرهای خیالی شعرش آگاه بوده و به این اسلوب بسیار می‌نازیده است:

بس که معنی دقیق کرد مرا
نقطه کلک من نهان من است
خشک‌تن گر چو استخوان شده‌ام
مغز معنی در استخوان من است

کنه سختم بیان ندیده است
اندیشه از آن نشان ندیده است

۱، ۱۸۲. این ابیات ثنائی ظاهراً همه‌جا به بی‌معنایی معروف شده بود. بدائونی در منتخب‌التواریخ و تقی‌الدین کاشی در خلاص‌الاشعار نیز آنها را نقل کرده‌اند.
^۶ لطفعلی بیگ آذر (م. ۱۱۹۵ق) نیز در باب ثنائی مشهدی نوشته است: "پسر خواجه عنایت بزاز دیوانش ملاحظه شد به زعم فقیر یا کسی فهم کلام ایشان ندارد یا کلام ایشان معنی ندارد." لطفعلی بیگ آذر بیگدلی، آتشکده آذر، تصحیح حسن سادات ناصری (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)، ۸۸.

گولی دشت بیاضی، دیوان، تصحیح مرتضی چرمگی عمرانی (تهران: اساطیر، ۱۳۸۹)، ۴۱۱.
^۷ این چند بیت از آن جمله است: هوا مقلد مرآت آب گشته چنان / که سرتگون شده آن را به امتحان برداشت؛ پرده شب می‌درد قهرت از آن رو همچو صبح / شعله تب شمع را در استخوان می‌آورد؛ ماند حباب‌وار حبابش به روی آب / قدر تو گر کند صدف گوهر آفتاب؛ گر به مثل جا کند گوهر آئینه شخص / بیند تمثال خویش تافته رو بر قفا؛ گر نهی از امتحان بر لب شمشیر دست / زخم فشانند چو مهر در عوض خون طلا. بنگرید به اسکندربیک منشی ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰)، جلد

عکسی به لطافت خیالم
آیینۀ آسمان ندیده است
در هندم و بر کف خیالم
سیبی است که اصفهان ندیده است^۹

عدم پذیرش "قصدهای پیچیده" ثنایی و استعاره‌های نازک و اغراق‌های خیالی عرفی در ایران سبب شد که اولی در سال ۹۸۸ق و دومی چهار سال بعد ایران را به مقصد دربار اکبرشاه در هند ترک کنند. پیش‌تر از ایشان، بزرگان بسیاری همچون غزالی مشهدی (ورود به هند ۹۵۸، م. ۹۸۰ق) و حکیم حاذق گیلانی (ورود به هند ۹۸۳، م. ۹۹۷ق) از شرایط نامساعد حکومت شاه‌طهماسب به دربار اکبرشاه گریخته بودند. در آن سال‌ها هند و به خصوص دربار اکبرشاه آرمانشهر شاعران ایران بود.

استقبال از نازک‌خیالی در هند

در سال‌های ۹۹۰ق که محافل ادبی ایران شعر عرفی شیرازی و ثنایی مشهدی را نمی‌پسندیدند و بر اسلوب آن دو شاعر خرده می‌گرفتند، مردم هند به شعر این دو شاعر ایرانی اقبال بسیار نشان دادند. عبدالقادر بدائونی (۹۴۷-۱۰۲۴ق)، تاریخ‌نگار و مترجم مشهور قرن دهم هجری، در دربار اکبرشاه در هندوستان در کتاب منتخب‌التواریخ می‌گوید:

او [عرفی] و حسین ثنایی از شعر عجب طالعی دارند که هیچ کوچه و بازاری [در هند] نیست که کتابفروشان دیوان این دو کس را در سر راه گرفته نایستند و عراقیان و هندوستانیان نیز به تبرک می‌خرند، به خلاف شیخ فیضی که چندین زره‌ای جاگیر صرف کتاب و تصانیف خود ساخته و هیچ‌کس به آن مقید نمی‌شود، مگر همان یک سواد که خود با اطراف فرستاده.^{۱۰}

شیرازی آن را به طوری قبول کرد و گسترش داد که نویسندگانی مانند عبدالباقی نهبوندی و تقی اوحدی او را موجد این طرز تازه خیال می‌کردند. "بنگرید به محمد ولی‌الحق انصاری، کلیات عرفی، ۱۴. اما اسناد هم‌روزگار فیضی یعنی نوشته‌های بدائونی و عبدالباقی نهبوندی درباره فیضی این ادعای انصاری را که فیضی مخترع طرز تازه است از اساس بی‌اعتبار می‌سازد. در آثار ادبی نیز سخنی از تأثیر فیضی بر شاعران دیگر و پیشتازی او در تازه‌خیالی نمی‌بینیم.

^۹ گلچین معانی، کاروان هند، ۲۶۴.
^{۱۰} عبدالقادر بن ملوک‌شاه بدائونی، منتخب‌التواریخ، تصحیح مولوی احمد علی صاحب، با مقدمه و اضافات توفیق سبحانی (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹)، جلد ۳، ۱۹۵. البته اختلاف مذهبی بدائونی با فیضی دکنی در این قضاوت بی‌تأثیر نبوده است. بدائونی مکرر در کتابش به فیضی طعن و تعریض می‌زند. محمد ولی‌الحق انصاری، استاد دانشگاه لکنهو هند، معتقد است که "سبک هندی وجود دارد و مخترعش ابوالفضل فیضی اکبرآبادی بود. اما عرفی

بدائونی در شرح حال ثنایی مشهده می‌نویسد: "پیش از آن که [ثنایی] به هندوستان بیاید، بزرگان در این دیار بر بیتی از او غایبانه بزمی می‌آراستند و در هر مجلس شعر او را به تبرک می‌خواندند و متفق‌الکلام و الاقلام بر استادی او خط می‌نوشتند."^{۱۱} تا اینجا از این فقرات تاریخی معلوم می‌شود که شعرهای نازک‌خیال این دو شاعر مشهده و شیرازی که در ایران پسند اهل ادب نبود، در هند از اقبال بسیار برخوردار شد.

حامیان نازک‌خیالی در هند

در زمان اکبرشاه و به خصوص در اوایل قرن یازدهم هجری، شهرهای دکن، اجمیر، آگره، گجرات، لاهور، فتح‌پور، سند، و برهان‌پور مراکز فرهنگی و ادبی شبه‌قاره هند بودند و بسیاری از نخبگان ایرانی به این شهرها مهاجرت می‌کردند و شهرهای لاهور، کابل و قندهار برای ایرانیان دروازه‌های هند به شمار می‌آمدند. در میان این شهرها، بازار شعر و هنر شهر برهان‌پور پررونق‌تر از همه بود. حلقه‌ی ادبی دربار خان‌خانان ساختار متشکل و منسجم‌تری از دیگر شهرها داشت. از همه مهم‌تر اینکه گرایش به نازک‌خیالی و دقیقه‌سرایبی در برهان‌پور بیش از دیگر مراکز محسوس بود. وجود دو شخصیت ادبی و سیاسی در این شهر تأثیر بسیار چشمگیری در بالندگی و ترویج سبک تازه نازک‌خیالان داشت، یکی شاعر دانشمند ایرانی حکیم ابوالفتح حاذق گیلانی (م. ۹۹۷ق) و دیگری سپهسالار کاردان و دانشمند اکبرشاه، عبدالرحیم خان‌خانان (م. ۱۰۳۶ق) که مرکز امارتش شهر برهان‌پور بود. این دو تن، که شعرشناس و دانشمند بودند، در ترویج و بالندگی طرز نازک‌خیال و "معنی‌های پیچیده" و "مضامین غریبه" در شعر فارسی در هند نقش بسزایی داشتند.

شهر برهان‌پور با حمایت‌های خان‌خانان به مرکز اصلی شکل‌گیری و رواج طرز نازک‌خیال بدل شد. این شهر در ۴۹۹ کیلومتری شمال شرقی بمبئی در استان مادیا پرادش هند واقع است و در قرن‌های گذشته اهمیت سوق‌الجیشی بسیاری داشت. در حدود ۸۰۱ ق و به فرمان ناصرخان فاروقی، مؤسس سلسله فاروقی خاندیش، احداث شد و به احترام برهان‌الدین غریب، یکی از مشایخ دکن، برهان‌پور نام گرفت.

سپهسالار نازک‌پسند

میرزا عبدالرحیم خان‌خانان، پسر محمد بیرام‌خان خان‌خانان (م. ۹۶۸ ق)، از وزیران صاحب قدرت و هنرپرور و از شاعران دربار گورکانیان هند در زمان جلال‌الدین اکبرشاه و

^{۱۱} بدائونی، منتخب‌التواریخ، جلد ۳، ۱۴۴؛ گلچین معانی، کاروان هند، جلد ۱، ذیل ثنایی.

جهانگیرشاه بود. عبدالرحیم یکی از ناواراتان یا "نه وزیر اصلی" دربار اکبر و جهانگیرشاه بود. دولتمردی شاعر، سخن‌شناس و مترجم که در نامه‌نگاری به روش منشیان نیز چیره‌دست بود. در ۹۹۸ق، به دستور اکبرشاه کتاب بایرنامه را از هندی به فارسی ترجمه کرد. همچنین، در شهر برهان‌پور کتابخانه بزرگی تأسیس کرد و از سراسر جهان اسلام علما، هنرمندان، خوشنویسان و نقاشان را برای همکاری با کتابخانه و رونق آن دعوت کرد.

عبدالرحیم خان‌خانان (۹۶۴-۱۰۳۶ق) سپهسالار اکبرشاه و نزد او از اعتبار و پایگاه والایی برخوردار بود. در ۹۹۲ق منصب آتالیقی شاهزاده سلیم را که هنوز نایب‌الخلافه بود و به شاهی نرسیده بود از اکبر شاه دریافت کرد.^{۱۲} شهر برهان‌پور از سال ۹۹۲ق مرکز امارت خان‌خانان بود. دربار او مؤثرترین رواج‌دهنده طرز نازک‌خیال در شهر برهان‌پور هند بوده است و حتی پس از مرگ اکبرشاه (۱۰۱۴ق) حلقه ادبی خان‌خانان تعطیل نشد، بلکه رونق بیشتری یافت.

آوازه سخاوت، هنرشناسی و حمایت‌های عبدالرحیم خان‌خانان که تا ایران رسیده بود موج مهاجرت هنرمندان از ایران به هند را در پی داشت. آرزوی حضور در کتابخانه و بزم ادبی برهان‌پور شاعران برجسته را از ایران به این شهر می‌کشید. خان‌خانان در میان شاعران مرکز ایران چندان شهرت داشت که غزل‌هایش را جواب می‌گفتند و به هند می‌فرستادند و از راه دور صله از خان‌خانان دریافت می‌کردند یا با غزل‌ها و قصایدی در مدح خان‌خانان راهی شهر برهان‌پور می‌شدند. عبدالباقی نهایندی در سال‌های ۱۰۲۰ق در ایران غزلی سرود و برای خان‌خانان فرستاد. در آن غزل آرزوی هنرمند ایرانی برای حضور در بزم سخن خان‌خانان بازتاب یافته است:

در عراق پُرنفاق این آرزو می‌سوزدم
کز سخن‌سنگان بزم خان‌خانان نیستم^{۱۳}

شاعران دربار خان‌خانان همه صاحب دیوان بودند و دیوان اغلب آنها در کتابخانه خان‌خانان موجود بود، چنان که عبدالباقی نهایندی در نگارش کتاب مآثر رحیمی (۱۰۲۵ق) از آنها بهره برد. در بزم سپهسالار قصیده، ترکیب‌بند و ساقی‌نامه بیش از غزل

^{۱۲} عبدالباقی نهایندی، مآثر رحیمی، تصحیح محمد هدایت حسین (کلکته: ایشیاتیک سوسائتی آف بنگال، ۱۹۲۵)، جلد ۲، ۱۰۶.
^{۱۳} عبدالباقی نهایندی، مآثر رحیمی، به اهتمام عبدالحسین نوایی (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱)، جلد ۳، ۸۴۲.

سروده می‌شد. نوشته‌اند "اول کسی که از مستعدان ایران به شرف بندگیش [خان‌خانان] عز اختصاص یافت او [نظیری] بود."^{۱۴} شاعران مداح عبدالرحیم نقش مؤثر او در تربیت سخنوران را بسیار ستوده‌اند. از جمله نظیری در مدح او گفته است:

از سخن چون چاشنی بخشد به خوان تربیت
پر شود از مغز معنی استخوان تربیت
خان‌خانان ساقی بزم طرب عبدالرحیم
کز شراب نطق بخشد قوت جان تربیت
پر شود از صید معنی جلوه‌گاه خاطر
دست طبعت چون کند زه بر کمان تربیت
می‌برم از خوان دانش زلۀ صدساله را
گرچه بودم یک دو روزی میهمان تربیت
مایه از جنس کسی دیگر ندارد نظم من
بر متاع خویش دارم کاروان تربیت

قصایدی که شاعران مهاجر ایرانی در مدح سپهسالار سروده‌اند همه متفقاً دانش ادبی، شعرشناسی و آگاهی خان را ستوده‌اند. توانایی او در نگارش نامه به زبان‌های هندی، ترکی و عربی گواه سخن‌شناسی و فضل اوست و نپاوندی در مآثر رحیمی نامه‌های او را به دو زبان آورده است.^{۱۵}

پزشک دشوارپسند

دیگر مروج اصلی سبک نازک‌خیال در هند، طبیب، شاعر و خطاط ایرانی، حکیم ابوالفتح حاذق گیلانی (ح. ۹۵۵-۹۹۷ق) بود. او در زندان شاه‌طهماسب صفوی در اردبیل گرفتار بود و پس از مرگ پدرش در ۹۸۰ق توانست به همراه دو برادر خود حکیم نجیب‌الدین همام گیلانی و نورالدین قراری، شاعر آن روزگار، در لباس بازرگانان به هندوستان بگریزد و به دربار جلال‌الدین اکبرشاه گورکانی راه یابد. او در دربار اکبرشاه از مرتبه بالایی برخوردار شد. هر هنرمندی که از ایران می‌آمد، نخست به خدمت حاذق مشرف می‌گشت و حاذق او را به اکبرشاه و سپهسالارش، عبدالرحیم خان‌خانان، معرفی می‌کرد. نپاوندی می‌نویسد:

^{۱۴} نپاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۹۱.
^{۱۵} نپاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۲، ۵۵۳-۵۵۵.

اکثر مستعدان نظم و نثر، بیان حالت و مآثر او نموده‌اند و مستعدان آن زمان هر کس در هند بوده و هر که تازه از ولایت می‌آمده بندگی و مصاحبت ایشان اختیار می‌نموده و قدر و منزلت و حالت این طایفه را به واجبی می‌دانسته چنانکه خواجه حسین ثنایی و میرزاقلی میلی و عرفی شیرازی و حیاتی گیلانی در خدمت او می‌بوده‌اند.^{۱۶}

حاذق اگرچه خود شاعری چیره‌دست بود، شهرتش بیشتر مدیون حمایت‌های بی‌دریغش از شعرا و ادبای زمانه‌اش بود. حضور او در دربار اکبر انگیزه مهاجرت شاعران ایرانی را به هند گسترش داد. شاعران بسیاری او را تا مقام امیری ستوده‌اند. حکیم حاذق شاعران بسیاری را به دربار اکبر و خان‌خانان معرفی کرد. عرفی شیرازی (م. ۹۹۹ق)، ثنایی مشهدی، میرزاقلی میلی (م. ۹۸۳ق)، حیاتی گیلانی (م. ۱۰۲۸ق) در خدمت او بودند. او ثنایی مشهدی را که در آغاز ورود به هند در سال ۹۸۸ق^{۱۷} چندان مورد توجه قرار نگرفت در سایه حمایت خود قرار داد و او را به اوج شهرت رساند. حکیم حاذق توجه و علاقه و احترام خاصی نسبت به خواجه حسین ثنایی داشت. او را همه‌جا “نادرالعصر و مَلِکُ الشعرا” می‌نامید و از قول اکبرشاه گفت که “شعرش قرینه ندارد.”^{۱۸} از نامه‌های حاذق خطاب به ثنایی موقعیت برتر ثنایی در میان شاعران و انزوای او در پایان عمر مشخص می‌شود.^{۱۹} حیاتی گیلانی را نیز حاذق به دربار اکبر معرفی کرد.^{۲۰} خلاصه آنکه سخن‌شناسان آغاز قرن یازدهم هجری حکیم حاذق را بانی تازه‌گویی و نازک‌خیالی رایج در آن زمان دانسته‌اند. نهایندی نوشته است: “مستعدان و شعرسنگان این زمان را اعتقاد این است که تازه‌گویی که در این زمان میانه شعرا مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی و غیره به آن روش حرف زده‌اند [و الحال متعارف شده] به اشاره و تعلیم ایشان [حاذق] بوده.”^{۲۱}

ذوق جمال‌شناسی در حلقهٔ برهان‌پور

دربار خان‌خانان در شهر برهان‌پور به مدت سه دهه مرکز ادبی و محل تجمع دانشمندان، فاضلان و شاعران مشهور و مؤثر فارسی‌زبان بود. بزم ادبی این سپهسالار را “حلقهٔ ادبی

^{۱۶} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۷۹.
^{۱۷} حکیم ابوالفتح در ۹۸۹ق نامه‌ای از لاهور به برادرش در فتح‌پور فرستاد و در آن به ثنایی سلام رساند. این نامه نشان می‌دهد که در آن زمان ثنایی در فتح‌پور هند بوده است. ثنایی شاه‌اسماعیل را در قزوین مدح گفت، اما مقبول طبع شاه نیفتاد و شاعر از بیم جان به هندوستان گریخت. بنگرید به گلچین معانی، کاروان هند، ذیل ثنایی.
^{۱۸} حکیم ابوالفتح حاذق گیلانی، رفعات، تصحیح محمدشیر حسین (لاهور: انتشارات ادارهٔ تحقیقات پاکستان، ۱۹۶۸)، نامهٔ ۱۹.
^{۱۹} حاذق گیلانی، رفعات، نامه‌های ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۰ و ۵۲.

^{۲۰} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۱۵.
^{۲۱} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۸۰.

برهان‌پور“ می‌نامم. شاعران آن روزگار، این حلقهٔ ادبی را “بزم سخن‌سنجان خان‌خانان“ یا “دارالعیار سخن“ نامیده‌اند. این حلقه از نظر ذوق، سلیقه و معیارهای ادبی ویژگی‌های خاصی داشت که ذیلاً به خصوصیات حاکم بر آن اشاره می‌کنم.

الف. گرایش به معانی دور و غریبه

عبدالرحیم در نامه‌هایی که به شاعران ایرانی مقیم هند از جمله عرفی شیرازی، انیسی شاملو و نظیری نیشابوری می‌نوشت، در نهایت احترام اشتیاق خود را به هنر آنها بیان کرده است. پاره‌ای اصطلاحات ادبی که در نامه‌های او آمده‌اند حاکی از علاقه‌اش به نوپردازی، مضمون‌آفرینی، مشکل‌پسندی، دقیقه‌شناسی و دقیقه‌یابی در طرز تازه است. در نامه‌ای به یولقلی‌بیگ انیسی شاملو، شاعر ایرانی، نوشته است: “طرز تازه که برانگیختهٔ طبع وقاد و روش نوی که احداث نمودهٔ ذهن نقاد آن خلاصهٔ مخلصان اهلیت‌شناس بود پسندیدهٔ فهم مشکل‌پسندان محافل شعور و برگزیدهٔ طبیعت دقیقه‌یابان مدارج خرد افتاد.”^{۲۲}

این سپهسالار سخاوتمند خود نیز شاعر بود و به سبک نظیری نیشابوری شعر می‌سرود و از نظیری می‌خواست تا شعرش را اصلاح کند. در نامه‌ای خطاب به نظیری نوشت: “جمعی از موزونان حاضر بودند اشعار شما بسیار خوانده شد گویا شما نیز حاضر بودید. مصرعی چند که بعد از مفارقت شما روی نموده بود نوشته فرستاده شد انشاءالله به اصلاح برسد.”^{۲۳} تجلی‌گیلانی در وصف نکته‌شناسی و دقت نظر ادبی خان‌خانان گفته است:

چون تو صاحب‌نظری موی‌شکافی نبود

خاطرت نکته‌شناس است و دلت نکته‌سرای^{۲۴}

در نوشته‌های عبدالباقی نهبانندی اصطلاحاتی که ناظر بر معانی غریب و عجیب و دقیق است بسیار آمده‌اند، مانند ابداع معانی غریبه، ابداع مضامین عجیبه، معانی عجیبه، مضامین عجیبهٔ غریبهٔ رنگین، اشعار مشکلهٔ دقیقه، نزاکت سلیقه، نزاکت و دقت و تازگی طبیعت.^{۲۵} و فور این اصطلاحات در وصف شعر شاعران و تکیهٔ بیش از حد بر مضامین و معانی غریب و عجیب و دقیق حاکی از غلبهٔ ذوق شگفت‌پسند و نازک‌خیال در حلقهٔ مداحان خان‌خانان است.

^{۲۲} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۲، ۵۵۲؛ سیدحسین جعفر حلیم، شرح احوال و آثار عبدالرحیم خانخان و خدمات او برای پیشرفت ادبیات فارسی (پاکستان، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۱)، ۲۵۲.

^{۲۳} حلیم، شرح احوال و آثار عبدالرحیم خانخان، ۲۵۲.

^{۲۴} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۸۴.

^{۲۵} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۴۰، ۶۷۷، ۱۸۹، ۶۰۰، ۳۵۷ و ۴۰۵، ۵۲۵، ۶۰۰ و ۷۰۲.

از سخنان عرفی، نظیری و ظهوری که از سرآمدان طرز نازک خیال تازه‌اند در می‌یابیم که خان‌خانان شخصاً دوستدار "معنی دور"، "نکتۀ مستور" و "دقت اندیشه" بوده است. این ذوق مسلماً نقش مهمی در ترویج طرز نزاکت‌بندی و خیال‌های دقیق و دور داشته است. ظهوری ترشیزی (م. ۱۰۲۶ق) در وصف بزم ادبی خان‌خانان گفته است:

بزم خاص است درو نکته به دستور بیار
معنی دور طلب کن سخن دور بیار
راز دل فاش مکن پرده آن غمزه مدر
محرم سر شده‌ای نکته مستور بیار
این غزل در صف ایوان سپه‌دار بخوان
زان محک گاه افاضل خط منشور بیار^{۲۶}

نظیری نیز به دقت اندیشه خود تفاخر کرده است:

چنان ز دقتم اندیشه تنگ‌میدان شد
که لفظ و معنی‌ام از طبع رویگردان شد
بود چکیده مغز خرد جواهر من
نه قطره‌ای که حرج بر گلوی مستان شد
ز بیم دقت و اصلاح مفسدان سخن
هزار گوهر معنی نصیب نیسان شد
قیاس حوصله با رشحه گفت کردم
درون خانه موری هزار طوفان شد^{۲۷}

کمال‌الدین جسمی همدانی (ورود به هند ۱۰۱۶ق) نیز از توجه خان‌خانان و طبع دقیقه‌پسندش سخن گفته است:

خدا یگانا ترتیب داده‌ام نظمی
چو مشرب تو مصفا چو خاطر تو منیر
پر از نکات دقایق چنان که پنداری
خرد حکایت طبع تو می‌کند تقریر

^{۲۶}نهایندی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۱۸۵.
^{۲۷}نهایندی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۱۳۱-۱۳۴.

همه حلاوت و لذت چنانکه تو گویی
کلام توست که کلک تو می‌کند تحریر^{۲۸}

خان‌خانان شعرشناس بود، شعرها را حک و اصلاح می‌کرد و شاعران با توجه به ذوق و سلیقه‌اش شعر می‌گفتند و با بیم و احتیاط شعر خود را بر او می‌خواندند. حتی صائب که سه دهه بعد به برهان‌پور رفت، دربار عبدالرحیم را در قصیده مدح ظفرخان احسن "دارالعیار سخن و نظم" نامید. نظیری نیز گفت که خدمت خان و تأثیر کیمیاثر آستان او نظیری را به "معیار نظم" بدل کرده است:

معیار نظم گشت نظیری ز خدمتت
تأثیر کیمیاست در این خاک آستان

ب. تغزل نازک خیالانه در قصیده

لحن تغزلی هم بر قصاید و هم بر ترکیب‌بندهای مدحی شاعران برهان‌پور غلبه دارد. این صفت با روح نازک‌پسند حاکم بر دربار خان‌خانان هماهنگی داشت. یکی از ویژگی‌های سبکی رایج در میان شاعران برهان‌پور تجدید مطلع قصیده با غزل است، به این صورت که در میانه قصیده با غزلی بر همان وزن و قافیه تجدید مطلع می‌کنند.^{۲۹} جالب آنکه شاعر در بیت قبل از مطلع غزل به این قالب گردانی اشاره می‌کند:

کشید میل دلم زان غزاله سوی غزل
به سوی مطلع دیگر نمود مهر آهنگ
به مدحتش به زمین قصیده ثانی فکر
فکنده از غزل تازه مطلع دیگر

گرچه این سنت پیش‌تر نیز برقرار بود،^{۳۰} و فورش در کار شاعران برهان‌پور نشان می‌دهد که غزل نازک‌خیال با قصیده‌های دربار برهان‌پور نسبت استواری دارد و مداحان برهان‌پور در دل قصاید مدحی خود غزل نازک‌خیال می‌آورده‌اند. این سنت تا دو دهه بعد، یعنی تا دهه چهارم هجری، همچنان در میان شعرا رایج بود. صائب تبریزی که در سال‌های ۱۰۴۰ق در دربار ظفرخان احسن بود نیز به سنت شعرا در قصیده مدحی با غزل تجدید مطلع و به قول خودش در دل قصیده غزلی تضمین کرد:

^{۲۸} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۳۰.
^{۲۹} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۹۰، ۵۰۲، ۵۶۰. تصحیح محمد قهرمان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳)، ۱۸۷، ۵۸۲، ۵۸۴، ۶۱۶، ۶۷۳، ۸۰۸ و ۸۱۲.

به سنت شعرا در مدیح خود غزلی درین قصیده به تقریب می‌کنم تضمین

فضای تغزلی در اشعار مدحی حلقهٔ برهان‌پور با اغراق‌ها و خیال‌های نازک و انتزاعیات قصاید درباری درهم‌آمیخت و مقدمات غزل نازک‌خیال فارسی را در قرن یازدهم هجری فراهم کرد.

روش ترکیب‌بندسرایي در دربار عبدالرحیم نیز عبارت است از تعدادی غزل در یک وزن که حاوی ابیاتی در مدح خان‌خانان است. ترجیع بند مشهور "بنشینم و صبر پیش گیرم" سعدی الگوی اغلب شاعران برهان‌پور بود. این ترجیع‌بند عاشقانهٔ سعدی سخت با استقبال شاعران قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری روبه‌رو است و علاوه بر حضوری قمی، شاعرانی مانند انیسی شاملو و نظیری نیز آن را جواب گفتند.^{۳۱}

ج. عیار بالای فضل و سخنوری

دربار خان‌خانان را "محک‌گاه افاضل" و "دارالعیار" سخن‌سنجی نامیده‌اند. عیار دانایی و شعرشناسی در حلقهٔ ادبی برهان‌پور چندان بالا بود که شاعران نمی‌توانستند به راحتی شعر خود را در محضر خان عرضه کنند. آنها نخست شعر خود را بر شاعران "نکت‌پور" می‌خواندند و پس از آنکه حک و اصلاح در شعرشان صورت می‌گرفت و از شاعران برتر مثل حاذق گیلانی، شکیبی، عرفی، نظیری، انیسی تعریف و تحسین می‌پذیرفت، به دست یکی از این مقربان به اصلاح خود سپهسالار نیز می‌رسید تا جواز خواندن در بزم خان‌خانان را می‌یافت.^{۳۲} حلقهٔ خان‌خانان از سنت کهن دربارهای سامانی و غزنوی و سلجوقی پیروی می‌کرد. در آن دربارها، عرضهٔ شعر به بارگاه شاه سلسله‌مراتبی داشت. شعر را نخست بر ملک‌الشعرا یا شاعران درست‌طبع می‌خواندند و پس از آنکه از محک قبول افاضل می‌گذشت، در بزم شاه عرضه می‌شد. چنان که وقتی فرخی سیستانی قصد دربار چغانیان کرد، نخست شعرش را در داغگاه بر عمید اسعد چغانی عرضه کرد و پس از قبول او اجازهٔ حضور در محضر شاه را یافت.

خان‌خانان در شعرشناسی زبانزد اهل فضل بود. شاعران هنگام عرضهٔ اشعار خود دست و پای گم می‌کردند و کار خود را "زیره به کرمان بردن"^{۳۳} یا "گل وحشی به گلستان آوردن" و کمال بی‌ادبی در محضر ادب می‌شمردند. انیسی شاملو در مدح خان‌خانان گفت آنجا که

^{۳۱} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۱۸ و ۱۷۳.
^{۳۲} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۸۹، ۵۵۱، ۶۷۸ و ۶۹۱.
^{۳۳} رسمی قلندر یزدی بزم ادبی خان‌خانان را چنین وصف کرده است: خدایگانا طول کلام بی‌ادبی است / به حضرت تو که ارباب فضل راست مقر / حدیث زیره

و کرمان کسی که نشنیده است / به آب مدح تو سازد لب تکلم تر / رهی به مدح تو نازد چنان که می‌ناید / به مدح خاقان خاقانی سخن گستر. بنگرید به نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۷۱۰.

تویی اظهار شاعری چنان است که "مرد نادان گل خودرو به گلستان آرد."^{۳۴} شاعری دیگر با نام جسمی همدانی (ورود به هند ۱۵۰۱ ق) نیز در باب خان‌خانان و دانش ادبی او گفت:

از آن زمان که مقرر سریر دولت توست
بهشت رشک برد بر سواد برهان‌پور
هنرنوازا، آنجا که رای روشن توست
دقیقه‌های هنر هست در کمال ظهور
دلیل بی‌ادبی، بل کمال بی‌هنری است
که نام شعر برم یا سخن کنم مذکور^{۳۵}

عبدالرحیم خان بسیار دشوارپسند بود و عیار قبولش چندان بالا که جان و توان شاعران از وسواس عرضه شعر خوب می‌سوخت. حیاتی گیلانی اعتراف کرده است که هزار بار باید در خون بغلتد تا مصرعکی از وی مقبول طبع بزم خان‌خانان افتد:

سخن‌پناها، وسواس شعر شاعر را
توان بکاهد و جان در بدن بسوزاند
برای مصرعکی تا قبول طبع شود
هزار مرتبه در خاک و خون بغلتاند
خصوص از پی مدحی که آن ترا زبید
به جان درون رگ اندیشه سر بیچاند
در این قصیده تنگ آن جفا که من دیدم
کسی نداند اگر داند انوری داند^{۳۶}

ذوق حاکم بر بزم سپهسالار مسیر شعر فارسی را از سادگی و وقوع‌گویی به جانب پیچیدگی، دقت و نازکی خیال سوق داد و حکیم حاذق گیلانی، که چهارده سال در دربار اکبرشاه و در خدمت خان‌خانان بود، در شکل‌گیری این ذوق نقش بسزایی داشت.

د. هموردی با قصیده‌سرایان قرن‌های ششم و هفتم هجری

اگر نگوییم حلقه ادبی برهان‌پور بازگشتی به شعر مدحی و درباری قرن ششم و هفتم هجری بود، دست کم می‌توان گفت که از نظر قالب‌های شعری و شیوه تصویرپردازی

^{۳۴}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۲۶.

^{۳۴}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۱۷.

^{۳۵}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۳۷.

و تخیل الگوهای اصلی خود را از قصاید مدحی ازرقی، انوری، خاقانی، کمال اسماعیل اصفهانی و دیگر شاعران بلندنام قدیم در سبک خراسانی و آذربایجانی می‌گرفت. شاعران برجستهٔ دربار خان خانان به تتبع قصاید شاعران قرن‌های ششم و هفتم هجری پرداختند و گاه به هم‌وردی و تفاخر با آنها برخاستند. در ادامه، برخی از شاعران قدیم را که محل علاقه و توجه نازک‌خیالان برهان‌پور بودند معرفی می‌کنم.

ازرقی

سایهٔ سبک ازرقی هروی (م. ۵۰۵ق) شاعر قرن پنجم و اوایل ششم هجری بر قصاید شاعران برهان‌پور محسوس است. میرمحمدهاشم قصه قصیده‌ای دارد که بر وزن و قافیهٔ قصیدهٔ لامیهٔ مشهور ازرقی است. لحن و تصاویر آن دو قصیده به یکدیگر شباهت دارند. ازرقی در آن قصیده گوید:

خون به قیفال در از بیم بیفسرد ولیک
بزد ایام ز مژگان یکایک قیفال^{۳۷}

و میرمحمدهاشم قصه نیز گوید:

آمد آن دم که نگه خنجر بسمل بکشید
نشتر غمزه گشاید ز رگِ جان قیفال

ابیات دیگر قصیدهٔ میرمحمدهاشم قصه نیز از لحاظ اغراق در انتزاعیات به اسلوب ازرقی شبیه است:

آنچنان تند ستمگر که ز تیغ مژه‌اش
خون چکد از رگ اندیشه به هنگام خیال
روی شب چون دل سیاره شود گر گویی
رای خود را که به رخسار شب انگشت بمال
چشم سیاره شود چون دل شب تیره اگر
میل اندر دل بدخواه تو مالد کحال^{۳۸}

^{۳۷} ازرقی هروی، دیوان، تصحیح علی عبدالرسولی (تهران): چاپخانهٔ دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ۵۸. قیفال رگی در بازو
^{۳۸} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۶۴. است که آن را مخصوص به سر و روی می‌دانستند.

همچنین، قصیده تجلی گیلانی با قافیۀ رنگ و پلنگ و نهنگ^{۳۹} شباهت بسیار دارد به قصیده ازرقی^{۴۰} با همین وزن و قافیه. نهاوندی در خلال تذکراهش بیتی از ازرقی آورده است:

ز گنج او به سوی زایران درگه او
چو مور در گذر خاک راه چیند مال^{۴۱}

این بیت ازرقی بدون هیچ اشاره‌ای عیناً در قصیده نظیری نیشابوری آمده است. همچنین، در یکی از قصاید نظیری بیت زیر آمده است:

رنگین میی که بر کفن مرده ار چکد
از تن رگ فسرده شود شاخ ارغوان^{۴۲}

شاپور تهرانی که در قصیده پیرو ازرقی، انوری، خاقانی و کمال اسماعیل بود، بیتی از ازرقی را تضمین کرده است:

شنیده‌ام که حکیم ازرقی درین معنی
چه خوش حدیثی آورد بر زبان بیان
مثال طبع چو کان باشد و سخن گوهر
اگر طلب نکنندش بماند اندر کان^{۴۳}

انوری

سخن انوری (م. ۵۸۵ق) را به "طراوت و نازکی" وصف کرده‌اند.^{۴۴} بسیاری از شاعران نازک‌خیال حلقۀ برهان‌پور به سبک وی توجه داشتند. عرفی شیرازی در مدح خان‌خانان قصیده‌ای سرود بر وزن و قافیۀ قصیده انوری و با انوری به مفاخره برخاست:

انصاف بده بوالفرج و انوری امروز
بهر چه غنیمت نشمارند عدم را
اول ره این نظم خود ایشان بسپردند
پس باز نمودیم به هم منزل هم را^{۴۵}

(تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲)، ۵۶۰.
^{۴۴} دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تصحیح ادوارد بروان (هلند: لیدن، مطبعۀ بریل، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م)، ۱۱۰.
^{۴۵} عرفی شیرازی، کلیات، ۲۲.

^{۳۹} نهاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۸۰.
^{۴۰} ازرقی هروی، دیوان، ۵۱.
^{۴۱} نهاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۴۰.
^{۴۲} ازرقی هروی، دیوان، ۶۵. همان بیت با نام نظیری هم آمده است. بنگرید به نهاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۴۰.
^{۴۳} شاپور تهرانی، دیوان، تصحیح و تحقیق یحیی کاردگر

شاعر دیگر حلقهٔ برهان‌پور، ملک قمی، نیز همین قصیدهٔ انوری را جواب گفته است.^{۴۶} حیاتی گیلانی نیز به سختی‌هایی که در تتبع قصیدهٔ انوری کشیده اعتراف می‌کند:

در این قصیدهٔ تنگ آن جفا که من دیدم
کسی نداند اگر داند انوری داند^{۴۷}

نادمی، شاعر دیگر دربار خان‌خانان، قصیدهٔ مشهور ”دل اگر دست و بحر کان باشد“ از انوری را تتبع کرد.^{۴۸} نظیری نیشابوری نیز قصایدی بر وزن و قافیه و لحن قصیده‌های انوری در مدح خان‌خانان سرود، از جمله در جواب ”ای قاعدهٔ تازه ز دست تو کرم را“ و ”ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری“^{۴۹} از قصاید انوری. در قصیده‌ای دیگر نیز بی‌تی از انوری را تضمین کرده است:^{۵۰}

در بیان حال این مجلس ز شعر انوری
بهر تضمین می‌کنم بی‌تی مناسب انتخاب
این منم یا رب در این مجلس به کف جزو مدیح
وان تویی یا رب در آن مسند به کف جام شراب^{۵۱}

حکیم حاذق، سرسلسلهٔ حلقهٔ برهان‌پور، به انوری تعلق خاطر ویژه داشت. در نامه‌هایش به دوستان و خویشاوندان و امیران مکرر از ابیات انوری بهره می‌برد و از او با عزت یاد می‌کرد.^{۵۱} او غلامش لقمان را تشویق کرد تا قصیدهٔ ”بامداد عید“ انوری را حفظ کند و لقمان سه روزه قصیدهٔ مذکور را حفظ کرد و جایزهٔ خوبی از حاذق گرفت.^{۵۲} حاذق صراحتاً گفته است ”این التذادی که از مطالعهٔ کتب پیشینگان به هم رسیده، در رنگ ذوقی باشد که از خواندن اشعار انوری مداح حاصل می‌شود.“^{۵۳} او در اواخر عمر از خواندن اشعار مدح و غزل مجازی به کلی دست کشید و به مطالعهٔ سخنان صوفیان و حافظ و سنایی و نظامی روی آورد، اما نوشت که ”انوری مداح که در نظر حکم پیل

^{۴۶} عبدالباقی نهبودی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۲۶۵. وقتی قصاید انوری را با تأمل می‌خوانیم، بیت‌هایی با اسلوب تخیل نازک خیالان قرن یازدهم هجری در آنها می‌یابیم: سوهان فلک تا گل عدل تو شکفته‌ست / تیزی نتواند که دهد خار ستم را / تا خاک کف پای ترا نقش نبستند / اسباب تب لرزه ندادند قسم را / بدخواه تو در سکنهٔ این تختهٔ خاکی / صفری است که بیشی ندهد هیچ رقم را / از بهر وجود تو که سرمایهٔ اشیاست / نشگفت که در خانه نشانند عدم را.

^{۴۷} عبدالباقی نهبودی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۲۲۶.

^{۴۸} عبدالباقی نهبودی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۶۹۷.

^{۴۹} عبدالباقی نهبودی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۹۷ و ۱۱۲.

^{۵۰} عبدالباقی نهبودی، مأثر رحیمی، جلد ۳، ۹۶.

^{۵۱} حکیم ابوالفتح حاذق گیلانی، رقعات، نامه‌های ۴، ۴۲، ۴۹، ۶۲، ۷۹، ۹۴، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۸، ۱۵۲.

^{۵۲} حاذق گیلانی، رقعات، نامهٔ ۱۴.

^{۵۳} حاذق گیلانی، رقعات، نامهٔ ۴۷.

مست پی و چهره دارد، از طبع من خلاص نگرود.^{۵۴} این بیت انوری که نازک خیالی آن برجسته است در رقعات حاذق گیلانی نقل شده است:^{۵۵}

ساقیان لهجه او چون شراب اندر دهند
هوش گوید گوش را هین ساغری کن ساغری

شاپور تهرانی نیز در قصیده سخت تحت تأثیر انوری بود.^{۵۶}

خاقانی

شاعران حلقه برهان پور از میان قدمای مدیحه سرا به خاقانی (م. ۵۹۵ق) بیش از دیگران توجه می کردند. آنها پیوسته دربار خان خانان را با دربار خاقان شروان و خود را با خاقانی شروانی مقایسه می کردند و بر خاقانی تفاخر جسته یا بر او حسرت می خوردند. کامی سبزواری قصیده "صبح چون زلف شب براندازد" خاقانی را تتبع کرده،^{۵۷} شریف کاشانی قصیده "مذکوره لاسحار" خاقانی را جواب گفته،^{۵۸} علاوه بر خاقانی، به انوری هم نظر داشته و بر هر دوی آنها تفاخر جسته است:

منم که گرمی ابیات من جهان بگرفت
که بود انوری و چیست نظم خاقانی؟^{۵۹}

حتی وقوعی نیشابوری، که در ایران به ابیات ساده عاشقانه شهره بود، در قصیده خود چهار بیت خاقانی را تضمین کرد.^{۶۰} سیفی قزوینی در شرح حال او نوشت: "معتقدش در قصیده انوری و کمال اسماعیل و در غزل سعدی و خسرو است. تتبع روش ایشان می نماید."^{۶۱} ملا شیرازی که در ۹۹۸ق با معرفی شکیبی اصفهانی به دربار خان خانان راه یافت، قصیده "صبحدم چون کله بندد آه دودآسای من" را جواب گفت.^{۶۲} یکی از سپاهیان، با نام مصطفی خان، نیز همین قصیده خاقانی را تتبع کرد.^{۶۳} نظیری

^{۵۴} حاذق گیلانی، رقعات، نامه ۶۳، توجه و احترام حاذق نسبت به انوری خلاف آن چیزی است که بدائونی در منتخب التواریخ نوشته است. بدائونی می گوید که حاذق "انوری را پیوسته انوریک مداح گفته او را به میر بادنجان تشبیه می داد." بنگرید به بدائونی، منتخب التواریخ، جلد ۳، ۱۶۷.

^{۵۵} حاذق گیلانی، رقعات، نامه ۳۸.
^{۵۶} شاپور تهرانی، دیوان، ۵۰-۵۲، مقدمه مصحح.
^{۵۷} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۸۹.
^{۵۸} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۷۳.
^{۵۹} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۹۷.

^{۶۰} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۸۸.
^{۶۱} میرعلاءالدوله بن یحیی سیفی حسینی کامی قزوینی، نفایس المآثر (دستنویس ۱۰۸۵ ق، شماره ۶۲۵، کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگر دهلی)، ذیل وقوعی نیشابوری

^{۶۲} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۴۴-۵۴۹.
^{۶۳} نیشابوری، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۴۴-۵۴۹. بررسی تفاوت های سبکی شاعران نازک خیال با اشعار متقدمانی که از آنها تتبع کرده اند خود پژوهش مستقلی می طلبد تا شباهت و افتراق سبک خاقانی و کمال و انوری و ازرقی با سبک شاعران حلقه برهان پور مشخص شود.

نیشابوری هفت‌بندی در هنگام وداع مکه سرود که پژواک لحن، سبک و قالب قصاید خاقانی از آنها به گوش می‌رسد. نظیری علم برتری بر خاقانی و کمال‌الدین اسماعیل را نیز برافراخت:

در این قصیده به گستاخی ار چه عرفی گفت
‘به داغ رشک پس از مرگ سوخت خاقانی،’
کنون به رشک چنان او به رشک من سوزد
که در تنور توان سوخت گوسفند بریانی
دگر که گفت مبادا که راوی شعرم
در این قصیده به روز کمال بنشانی^{۶۴}

حاذق گیلانی هم علاقه خاصی به خاقانی داشت. نپاوندی بر توجه ویژه حاذق به خاقانی تصریح کرده است: “[حاذق] به طرز و روش قدما به تخصیص ملک الشعراء حکیم خاقانی حرف می‌زند و اعتقاد تمام به روش قدما دارد و لغات مشکله و الفاظ دقیقه در اشعار آبدار خود به کار می‌برد و معانی تازه دلنشین می‌پردازد.”^{۶۵} همین حکیم حاذق بود که ثنایی مشهودی و عرفی شیرازی را به قصیده‌سرایی و مدح خان‌خانان ترغیب کرد. عرفی در نخستین قصیده مدحی خود به تفاخر با خاقانی برخاست:

ببین که تافته‌ابریشمش چه خامی یافت
ز تاب اطلس من شعرباف شروانی
زمانه بین که مرا جلوه داد تا از رشک
به داغ رشک پس از مرگ سوخت خاقانی

ظهوری ترشیزی نیز به معارضه با شیرمرد شروانی برخاست:

خدا کند که ز فیض توجه خاقان
زمانه خامه نهد در بنان خاقانی
ز لطف خوان سگ کوی خود که بگشایم
در معارضه با شیرمرد شروانی^{۶۶}

^{۶۴} نپاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۲۱.

^{۶۵} نپاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۸۳.

^{۶۶} نپاوندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۲۴۵.

سنجر کاشانی از انوری، مجد همگر و بیشتر از همه از خاقانی تتبع کرده و بارها از او در شعرش نام برده است،^{۶۷} اما نهایتاً از او روی می‌گرداند و به استقلال خود می‌اندیشد و تتبع طرز خویش می‌کند و می‌گوید:

زین پس من و تتبع سنجر کز این غزل
فیض ازل ز شاعر شروان نیافتم

عرشی، شاعر هندی‌تباری از اهالی خیرآباد هندوستان، قصیدهٔ «خیز تا رخت دل براندازیم» خاقانی را تتبع کرد و قصیدهٔ غرابی در مدح خان‌خانان بر آن وزن و قالب ساخت. او در مدح خان‌خانان گفت که در درگاه تو هزار خاقانی صحیفه‌های مدح را در دست گرفته و منتظرند:

همه صفایح مدحت گرفته منتظرند
به درگه تو هزاران هزار خاقانی^{۶۸}

کمال‌الدین اسماعیل

حیاتی گیلانی (م. ۱۰۲۸ ق) در مدح خان‌خانان از یک «مخترع سپاهانی» نام برده و گفته که به ضرورت سنت تتبع قدما که در برهان‌پور رایج بود، از آن شاعر سپاهانی تتبع کرده است:

ولی چه سازم چون نظم این طویلۀ در
تتبعی است که بُد مخترع سپاهانی
مرا به رسم تتبع ضرور شد گفتن
و گرنه خود من و زین‌گونه لاف لایانی^{۶۹}

ظاهراً آن مخترع سپاهانی کمال اسماعیل اصفهانی، شاعر قرن هفتم هجری، است که دو قصیده بر همین وزن و قافیه دارد.^{۷۰} میرغروری کاشانی نیز قصیدهٔ سوگندنامه‌ای سروده است که بی‌شبهت به سوگندنامهٔ کمال اسماعیل نیست.^{۷۱} شاعری دیگر نیز با نام ملاامینی به معانی رنگین خود اشاره کرده که اگر کمال اسماعیل اصفهانی در این روزگار می‌بود آنها را تحسین می‌کرد:

^{۶۷} محمدهاشم سنجرکاشانی، دیوان، تصحیح و تحقیق حسن عاطفی و عباس بهنیا (تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷)، ۴۸، ۳۴۰، ۲۴۵، ۳۰۷ و ۳۸۰.
^{۶۸} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۴۲.
^{۶۹} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۲۰.
^{۷۰} کمال‌الدین اسماعیل، دیوان، ۲۴۵ و ۶۳۸.
^{۷۱} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۲۹.

بدین معانی رنگین صد آفرین گفתי
اگر به عهد تو بودی کمال اصفاهان^{۷۲}

توجه شاعران دربار خان خانان به همین چند شاعر محدود نمی‌شد. شاعری با نام غنی بیگ اسدآبادی را که در زندان اکبرشاه حبسیه می‌سرود مسعود سعد زمان می‌گفتند.^{۷۳} شتابی نیز قصیده‌اثر اخسیکتی را تتبع کرد^{۷۴} و در متن قصیده مدحی میرغروری کاشانی این بیت ظهیر فاریابی (م. ۵۹۸ق) مندرج است:

هنر مگیر و فصاحت مگیر و شعر مگیر
که من غریبم و تو صاحب غریب‌نواز^{۷۵}

پژواک لحن شاعران بزرگ سبک خراسانی و آذربایجانی در مدایح خان خانان و دربار اکبر و جهانگیرشاه و دیوان‌های شاعران ایرانی مقیم برهان‌پور و آگره و دکن شنیده می‌شود. اگر قصاید شاعران برهان‌پور و مدایح خان خانان بیشتر کاویده شود، رد پای بسیاری اشعار مشهور شاعران قرن‌های ششم و هفتم در دیوان‌های شاعران قرن یازدهم هجری آشکار شده است. برخی ویژگی‌های مشترک مدیحه‌های شاعران متقدم با نازک‌خیالان حلقه برهان‌پور عبارت است از

۱. اغراق در انتزاعیات و وهمیات
۲. اغراق‌های خیالی در مدح
۳. تازه‌سازی زبان و بیان به مدد استعاره
۴. مضمون‌بندی از طریق برداشت‌های ضمنی دقیق از امور
۵. ایجاد تناسب‌ها و روابط خیالی میان پدیده‌ها
۶. نازک‌اندیشی و دقت در امور جزئی
۷. عواطف رقیق

چنان که نشان دادیم، الگوی شاعران مهاجر هند شاعران بزرگ متقدم فارسی و اسلوب آنها همانند اسلوب شاعران قدیم بود، با این تفاوت که شاعران برهان‌پور زبانی ساده‌تر و روان‌تر دارند، شعرشان از علوم و دانش‌های غریبه و تلمیحات دور از فهم خاقانی و انوری و ازرقی و عثمان مختاری خالی است و شعر نازک‌خیالان عواطف رقیق‌تر و نازک‌اندیشی‌های بیشتری نسبت به قدما دارد.

^{۷۴}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۷۹۷.
^{۷۵}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۳۱.

^{۷۲}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۵۱.
^{۷۳}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۵۲.

جلد سوم مآثر رحیمی، مجموعه‌ای از مديح شاعران ایرانی در مدح خان‌خانان است. قصاید و تراجیع و تراکیب و ساقی‌نامه‌های این مجموعه از نظر نظم نحوی و واژه‌گزینی از سلاست، استواری و صلابتی هم‌سنگ انوری و خاقانی برخوردارند و از نظر نازکی خیال و اغراق‌های شاعرانه و حسن تعلیل بر کمال اسماعیل تفوق دارند. قصاید طولانی با قوافی دشوار و زبان رصین و مطمئن در حلقهٔ برهان‌پور هواخواهان بسیار داشت که در واقع ادامهٔ طرز ادبی و فاخر قصیدهٔ درباری عهد غزنوی و سلجوقی است. با توجه به این شباهت‌ها، سخن محققانی مانند علامه قزوینی، ادوارد براون، ملک‌الشعراى بهار، حسین مکی، رضازادهٔ شفق و دیگرانی که شعر فارسی بعد از حافظ و به خصوص شعر فارسی دربارهای هند در قرون دهم و یازدهم هجری را منحط و پست خوانده‌اند محل تأمل است. قضاوت ایشان احتمالاً به سبب عدم تدقیق در دقایق شعر این قرون بوده است.

ساده‌پسندی در آگره و نازک‌پسندی در برهان‌پور

در همان زمان که حلقهٔ ادبی برهان‌پور سخت به نوگرایی و تازه‌گویی در نازک‌خیالی و دقت در معانی دور و عجیب‌گرایش داشت، دربار جهانگیرشاه در شهر آگره فضایی کاملاً سنتی و متفاوت داشت. قاطعی هروی تذکرهٔ مجمع‌الشعراى جهانگیری، تألیف ۱۰۲۴ق، را دربارهٔ شاعران دربار اکبرشاه نوشت. این کتاب نمایندهٔ ذوق دربار آگره است^{۷۶} که هم‌زمان با تذکرهٔ مآثر رحیمی، تألیف ۱۰۲۴ق، در دو مرکز مهم ادبی و سیاسی هند تألیف شده‌اند. تصویری که قاطعی از فضادی ادبی دربار آگره ارائه داده است و نوع‌گزینش شعرهای شاعران آگره نشان می‌دهد که در دربار جهانگیرشاه همچنان غزل وقوعی و ابیات سادهٔ عاشقانه مورد پسند بود. در این کتاب گرایشی به تازه‌گویی، نازک‌خیالی و دقیقه‌یابی نمی‌بینیم. درست برخلاف مآثر رحیمی که بنایش بر "معانی عجیبه" و "مضامین غریبه" بود، فضای ادبی دربار اکبرشاه در آگره شباهت فراوانی با محافل ادبی شهرهای قم، کاشان و اصفهان داشت. پرشورترین جلسات شعرخوانی و انجمن‌های ادبی در میدان‌ها، دکان‌ها، قهوه‌خانه‌ها و تکیه‌های عمومی در ایران به عرضۀ شعر سادهٔ عاشقانهٔ وقوعی اختصاص داشت، اما هم‌زمان بزم فاضلانۀ سپهسالار اکبرشاه در برهان‌پور دقت خیال و نزاکت معنی را با عیار بالا رواج می‌داد.

^{۷۶} قاطعی هروی، تذکرهٔ مجمع‌الشعراى جهانگیرشاهی، تصحیح و مقدمهٔ محمدسلیم اختر (کراچی: دانشگاه کراچی، مؤسسهٔ تحقیقات علوم آسیای میانه و غربی، ۱۹۷۹).

شاعران ایرانی در حلقهٔ برهان پور

در فهرست شاعران دربار خان‌خانان نام ۱۰۶ شاعر آمده است که جز چند نفری باقی همه ایرانی و از مهاجران نوآمده به هندند. آنها در فاصلهٔ سال‌های ۹۹۰ تا ۱۰۲۴ ق در شهر برهان پور محل حکومت خان‌خانان مستقر شده‌اند. برخی از شاعران مشهور ایرانی در دربار خان‌خانان و اکبر شاه عبارت‌اند از

شاعر	ورود به هند	خروج/وفات	اقامت در هند	ملاحظات (تاریخ‌ها به هجری قمری)
میلی مشهدی	۹۷۹	۹۸۴	۵	اواخر عمر
قراری گیلانی	۹۸۳	۹۹۲	۹	برادر حکیم ابوالفتح
ثنایی مشهدی	۹۸۸	۹۹۶	۸	اواخر عمر
حاذق گیلانی	۹۸۳	۹۹۷	۱۴	اواخر عمر
عرفی شیرازی	۹۹۲	۹۹۹	۷	اواخر عمر
حیدری تبریزی	۹۷۲	۱۰۰۲	۳۰	سه بار به هند رفت.
صرفی ساوجی	۹۸۸	۱۰۰۲	۱۴	اواخر عمر
وقوعی نیشابوری	؟	۱۰۰۲	؟	اواخر عمر
کفری تربتی	؟	۱۰۱۳		از جوانی به هند رفت.
انیسی شاملو هروی	۹۹۷	۱۰۱۴	۱۷	اواخر عمر
کامی سبزواری	۹۹۵	۱۰۱۴	۱۹	قتل در هرات
بقایی اسفراینی	؟	۱۰۱۵	؟	قتل در شمس‌آباد هند
محوی همدانی	۹۹۱	۱۰۱۶	۲۷	دوبار به هند رفت و در ایران وفات یافت.
نوعی خبوشانی	۱۰۰۲	۱۰۱۹	۱۷	از جوانی به هند رفت و در برهان پور درگذشت.
سنجر کاشانی	۱۰۰۰	۱۰۲۱	۲۱	اواخر عمر
شکبیه اصفهانی	۱۰۱۴	۱۰۲۳	۹	اواخر عمر
نظیری نیشابوری	۹۸۸	۱۰۲۳	۳۵	اواخر عمر
جسمی همدانی	۱۰۱۶	۱۰۲۴	؟	نهبانندی می‌نویسد که در ۱۰۲۴ زنده بوده است. در ۹۹۹ به اصفهان رفت.
رسمی قلندر یزدی	؟	؟۱۰۲۴	؟	زنده در ۱۰۲۴

تقیای شوشتری	۱۰۰۴	۱۰۲۵	۲۱	در ۱۰۰۴، برای اکبرشاه نامه می‌سرود.
سراجای اصفهانی	؟	؟۱۰۲۵	؟	زنده در ۱۰۲۵
رفیعی-حیدر معمایی	۱۰۰۲	۱۰۲۵	۲۲	اواخر عمر
شاپور تهرانی	۹۹۶	۱۰۲۵	۳۹	۹۹۶-۱۰۰۳ و بار دوم ۱۰۱۹-۱۰۲۵. درگذشته در ۱۰۳۰
ظهوری ترشیزی	۹۹۳	۱۰۲۵	۳۲	اواخر عمر
ملک قمی	۹۸۷	۱۰۲۵	۲۸	
حیاتی گیلانی	۹۸۹	۱۰۲۸	۳۹	بر اساس نامه‌های حاذق، در ۹۸۹ در هند بود.
فغفور لاهیجی	۱۰۱۴	۱۰۲۹	۱۵	اواخر عمر
عبدالباقی نهایندی	۱۰۲۳	۱۰۴۲	۱۹	اواخر عمر
شیدای تکلو فتح‌پوری	از تولد	۱۰۸۰	همه عمر	پدرش از مشهد به هند رفت و او در فتح‌پور زاده شد.

تازه‌گویان بیشتر در میان نوآمدگان به هند

موج مهاجرت به هند از ۱۰۱۰ تا ۱۰۲۵ ق رخ داد. در آن روزگار، آوازه سخاوت و حمایت خان‌خانان در ایران دهان به دهان می‌گشت و شوق حضور در دربار او را در شاعران ایران برمی‌انگیخت. پیش از برهان‌پور، کاشان و تا حدودی شیراز مرکز ادبی بودند. اغلب شاعران مهاجر از اطراف ایران راهی کاشان می‌شدند و از آنجا به هند می‌رفتند، از آن جمله‌اند حیاتی گیلانی، صرفی ساوجی، ملک قمی، میراشکی قمی (م. ۹۷۲ق)، سنجر کاشانی که به اصفهان و سپس در ۱۰۰۰ ق به هند رفت. نهایندی از شاعران ایرانی مهاجر به هند با صفت "نوآمدگان و تازه‌گویان" یاد کرده است. علاوه بر این شاعران که همه در همان سال‌ها به هند آمده بودند، نهایندی از نوآمدگانی یاد می‌کند که هم‌زمان با خود او در ۱۰۲۳ ق به هند آمدند.^{۷۷}

سیل مهاجرت اهل سخن و فضل تا بدان حد رسیده بود که دو دهه بعد، صائب وقتی به شهر برهان‌پور آمد گفت که اگر ایران از سخن‌سنجان تهی نمی‌شد، خیال‌ها و تصاویر غریب شعری او به غربت هندوستان نمی‌افتاد:

^{۷۷}نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۰۵. برخی از این افراد عبارت‌اند از حاتم فهمی و مقصود رضا و شجاع (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۰۵)، ابراهیم حسین دیری ترشیزی شاگرد نوعی خوشانی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۴۳)، بقایی اسفراینی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۰۰)، تجلی گیلانی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۷۳) و صیدی یواناتی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۲۰) غروری کاشانی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۲۲)، یوسف طبعی (نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۶۲).

کی خیالات غریب من به غربت می فتاد
از سخن سنجان نمی گردید اگر ایران تهی^{۷۸}

ناگزیری نوآمدگان از تغییر سبک در برهان پور

نازک خیالی و مدیحه سرایی در شهر برهان پور و بخش هایی از هند چندان مسلط بود که شاعران وقوع گوی ایرانی به محض ورود به آنجا سبک خود را تغییر می دادند تا مقبول طبع بزم ادبی سپهسالار واقع شوند. شاعرانی که در ایران غزل های ساده عاشقانه ای به سبک وقوع می سرودند، پس از ورود به هند به جانب مدیحه سرایی و خیالات نازک و اغراق های شگفت تغییر ذوق می دادند. عرفی شیرازی در ایران متمایل به غزل بود و قصیده را کار هوس پیشگان می دانست:

قصیده نظم هوس پیشگان بود عرفی
تو از قبیلۀ عشقی، وظیفه ات غزل است^{۷۹}

اما به محض ورود به هند از غزل به قصیده مدحی روی آورد و اعتراف کرد که باید عادت عراقی (ایرانی) خود را واژگون کند تا زیبایی و رونق هندوستان را ببیند و نباید نگران مخاطب باشد. او حتی روش سنتی دعای ممدوح در قصیده (تأبید) را تغییر داد:

تو از ملک عراقی واژگون کن عادت پیشین
اگر خواهی که حسن رونق هندوستان بینی
مخاطب گر نباشد مستمع خامش مشو عرفی
که هست او هرچه هست اما تو در معنی زیان بینی
اگر شوقت امان ندهد به بزم خان خانان رو
که نقش لوح محفوظش ز پیشانی عیان بینی
دعای تو به رسم مدحت اندیشان نمی گویم
که یارب تا فلان باشد تو بهمان و فلان بینی
تو خیر اندیش خلقی، پس چنین باید دعای تو
که یا رب آنچه بهر خلق اندیشی همان بینی^{۸۰}

^{۷۸} صائب تبریزی، دیوان، تصحیح محمد قهرمان (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶)، جلد ۶، ۳۲۸۴.
^{۷۹} عرفی شیرازی، دیوان، جلد ۱، ۲۹۰.
^{۸۰} عرفی شیرازی، دیوان، جلد ۱، ۳۷۶.

شاعران بسیاری با ورود به هند تغییر ذائقه دادند. مؤلف مآثر رحیمی نوشته است: "صرفی ساوجی به طرز استاد خود، مولانا محتشم، [وقوع] حرف می‌زند و کلامش بر یک وتیره است . . . در ایام بودن هندوستان، طرز خود را به طرز مولانا عرفی و یاران هندوستان آشنا ساخته.^{۸۱}" هم او درباره شریف وقوعی نیشابوری می‌نویسد: "ابیات عاشقانه ایشان در خراسان به غایت مشهور است."^{۸۲} اما وقتی وقوعی نیشابوری به برهان‌پور می‌آید، به روش خاقانی قصیده مدحی می‌سراید و گرچه در آن قصیده چهار بیت خاقانی را درج کرده است، اما نتوانسته از تغزل ساده دست بردارد و در میانه قصیده مدحی خود به طرز عاشقان وقوع گوی مضمون لذت "آزارخواهی" عاشق را آورده است:

غزلی عاشقانه می‌گوید
حرف حرفش گرو به ناله زار

و از خان می‌خواهد که اورا "به فیض قبول، منت‌دار کند:"

از ترحم شکسته دل گردد
هر که دریافت لذت آزار^{۸۳}

صرفی ساوجی، شاعر وقوعی ساده‌گوی، وقتی وارد برهان‌پور شد، تحت تأثیر محیط ادبی خان‌خانان به نازک‌خیالی و پیچیده‌گویی روی آورد و ابیاتی سرشار از نازک‌خیالی سرود، مانند این ابیات

انتقام تو اگر حامی مظلوم شود
سبزه از آب‌خور شیر چرد طفل غزال
در کف تربیت قطره شود درّ عدن
به تن مدعیان تیغ شود آب زلال
در مقامی که ز آمدش آلات نبرد
صحبّت جان و جسد آب بود در غربال^{۸۴}

^{۸۱} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۹۳. نهایندی به نزاکت و دقت طبع صرفی ساوجی اشاره کرده و این ابیات را شاهد آورده است: از عدم با خود نه جان ناتوان آورده‌ام / روح مجنون را به سیر این جهان آورده‌ام / پنبه‌ام بر شعله می‌غلطد که آسبش مباد / زیور مهتاب را جنس کتان آورده‌ام / همتم از چشمه‌سار هند حلقی

تر نکرد / از لب جو شکوه آب روان آورده‌ام.
^{۸۲} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۸۶.
^{۸۳} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۸۸.
^{۸۴} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳۸۹.

تقی کاشی در نسخه‌های متفاوت خلاصه‌الاشعارش دو تحریر از زندگی و سبک شعر ظهوری ترشیزی دارد. در تحریر نخست، به سال ۹۹۳ق، می‌نویسد که ظهوری "در شاعری بر گرد سخنان متقدمین می‌گردد و مضامین را به زبان وقوع بیان می‌نماید."^{۸۵} اشعاری که تقی در آن نسخه از ظهوری آورده است از ابیات ساده عاشقانه به روش وقوع گویان است. بیست سال بعد، در نگارش دیگری از تذکره‌اش در ۱۰۱۱ق آورده است که

الیوم بعد از خواجه حسین ثنایی بر سرآمده شعرای آنجاست . . . به واسطه تتبع اشعار قدما مضامین غریبه و استعارات متین معانی تازه و مضامین دقیقه به آن ضم نموده . . . همانا عمادی است یا اثیر اخسیکتی که ظهور کرده. و توضیح این تشبیه و تحقیق این تمثیل از این چند قصیده که مرقوم گشته و ترکیبی که در اواخر قصاید مسطور شده معلوم می‌شود و احتیاج به بینه و برهان دیگر ندارد.^{۸۶}

تغییر شرح حال ظهوری در تحریر دوم تذکره تقی کاشی با اختلاف ۲۰ سال به وضوح دلالت بر تغییر سبک ظهوری ترشیزی دارد. ظهوری از وقوع گویی و ساده گویی به "ایراد مضامین غریبه و افکار دقیقه" روی آورده است. جالب آنکه تقی‌الدین کاشانی از هر دو مرحله شاعری ظهوری دو نوع شعر ساده و پیچیده آورده که اظهاراتش را درباره تغییر سبک ظهوری در هند تأیید می‌کند.

درباره عبدالباقی نایینی نیز گفته‌اند که "اعتماد تمام به غزل دارد و در روزی که به بندگی این سپهسالار رسید غزل‌های عاشقانه از او استماع نمودند . . . و الحال به وادی قصیده گویی افتاده و زیاده از چهار پنج قصیده از او استماع نشد."^{۸۷} شکیمی اصفهانی اندیشه‌های نازک و تازه خود را "عراقی نژادان" می‌نامد که به شاه هندوستان عرضه می‌کند.

گشایم در حجره فکر را
به یک شو دهم این همه بکر را
عراقی نژادان جادوزبان
سپارم به دارای هندوستان

^{۸۵} کاشانی، خلاصه‌الاشعار، گ ۳۰۵ پ.
^{۸۶} تقی‌الدین کاشانی، خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار (دستنویس کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۹۸۲، اهدایی محمدصادق طباطبایی)، ۳۷۵؛ نیز برگ ۱۲۵۱ پ دستنویس موزه بریتانیا و برگ ۴۸ دستنویس کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۳۶۱، مجموعه سنا ۲۴۴ مجلس، متعلق به مهدی بیانی که شرح حالی متفاوت با صفحه ۷۳ عرضه می‌کند.
^{۸۷} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۷۹۲.

^{۸۵} کاشانی، خلاصه‌الاشعار، گ ۳۰۵ پ.
^{۸۶} تقی‌الدین کاشانی، خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار (دستنویس کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۹۸۲، اهدایی محمدصادق طباطبایی)، ۳۷۵؛ نیز برگ ۱۲۵۱ پ دستنویس موزه بریتانیا و برگ ۴۸ دستنویس کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۳۶۱، مجموعه سنا ۲۴۴ مجلس، متعلق به مهدی بیانی که شرح حالی متفاوت با صفحه ۷۳ عرضه می‌کند.
^{۸۷} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۷۹۲.

عرفی پیشوای نازک خیالان

نظر غالب درباره آغاز طرز نازک خیال و به تعبیر مصطلح سبک هندی آن است که بابا فغانی شیرازی (م. ۹۲۵ ق) در اوایل سده دهم هجری این "طرز تازه" را ابداع کرد. این دیدگاه را نخست اوحدی بلیانی در تذکره عرفات العاشقین مطرح کرد،^{۸۸} و تذکره نویسان سده های بعد این نظر را پذیرفتند^{۸۹} و مورخان ادبی تا امروز همچنان آن را چونان اصلی مسلم نقل می کنند. اما آنچه در اسناد محیط ادبی برهان پور می بینیم حاکی از آن است که طرز تازه نازک خیال را ثنایی مشهدی و به خصوص عرفی شیرازی پایه نهادند. حمایت های عبدالرحیم خان خانان، سپهسالار اکبرشاه، و شاعران بزرگ دربار اکبرشاه یعنی حکیم حاذق گیلانی و فیضی دکنی از طرز نوآورده عرفی شیرازی (۹۶۴-۹۹۹ ق) زمینه ساز پیدایی طرز نازک خیال (طرز تازه) شد.

بنا به گفته عبدالباقی نهبانندی، که نخستین زندگینامه عرفی را دو دهه پس از مرگش نوشت، عرفی در شیراز تازه گویی را آغاز کرد. وقتی آوازه سخن شناسی و سخاوت خان خانان و حمایت هایش از شکیبی اصفهانی، نظیری اصفهانی، انیسی شاملو، شریف کاشی، کامی سبزواری، بقایی خراسانی، میرمغیث محوی، غنی همدانی و دیگر مستعدان دربار سپهسالار اکبرشاه را شنید، به گفته خلاصه الاشعار به سال ۹۹۲ ق از شیراز رهسپار هند شد و در آن زمان حدوداً ۳۰ ساله بود. نخست به دکن و احمدنگر رفت. سپس، به فتح پور رفت و با ابوالفضل فیضی آشنا شد. بعد در دکن به خدمت حاذق ابوالفتح گیلانی در دربار اکبرشاه رسید. در آن زمان، حسین ثنایی مشهدی و سیدمحمد نجفی و حیاتی گیلانی، مظهری کشمیری که از تبریز گریخته بود، نظیری، قاضی نورالله شوشتری و بسیاری دیگر از شاعران ایرانی در خدمت حاذق بودند.^{۹۰} ابوالفضل فیضی، که ملک الشعرا دربار اکبرشاه بود، به مصاحبت عرفی علاقه مند شد و طرز تازه را که اختراع او بود شنید و پسندید.^{۹۱} حکیم حاذق این شاعر جوان شیرازی را به جمع مداحان خان خانان درآورد. هنوز خان خانان را ندیده بود که به سفارش حکیم حاذق ابوالفتح گیلانی قصیده ای برای خان خانان سرود و رهسپار دارالعیار برهان پور و دربار

مهرنور محمدخان و زیب النساء علی خان (اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۲۰۰۶)، جلد ۲، ۱۱۹۲؛ قدرت الله گوپاموی هندی، نتایج افکار (ممبئی: ناشر اردشیر خاضع، ۱۳۳۶)، ۱۴.
^{۹۰} حاذق گیلانی، رفعات، نامه ۴۹.
^{۹۱} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۴۶-۱۴۹.

^{۸۸} اوحدی بلیانی، عرفات العاشقین و عرصات العارفین، جلد ۶، ۳۲۲۰.

^{۸۹} بنگرید به علیقلی خان واله داغستانی، ریاض الشعراء، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی (تهران: اساطیر، ۱۳۸۴)، ۷۸۸، ۹۰۹ و ۱۶۱۷؛ حسین دوست سنهلی، تذکره حسینی (لکهنو: نولکشور، ۱۸۷۵)، ۲۴۲؛ سراج الدین علی خان آرزو اکبرآبادی، مجمع النفایس، به کوشش

عبدالرحیم خان خانان شد. عرفی پیش از ورود به برهان پور روی خوشی به مدح نداشت و قصیده را کار هوس پیشگان و خود را از قبیلۀ غزل می‌دانست و گفته بود که

سخن عشق حرام است بر آن بیهده‌گو
که چو ده بیت غزل گفت مدیح آغازد
حبذا همت سعدی و سخن گفتن او
که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد
گفتم این خود همه عیب است که در راه تمیز
هر که این لاف زند اسب دوی می‌تازد
لوحش الله ز یک‌اندیشی عرفی کو را
آنکه ممدوح بود، عشق به وی می‌بازد^{۹۲}

اما ظاهراً به ترغیب حکیم حاذق مدح خان خانان را آغاز کرد و بر همه ناموران پیشین مثل خاقانی، انوری و کمال اصفهانی تفاخر ورزید.^{۹۳}

شاعری با نام رسمی قلندر یزدی نقش سپهسالاری عبدالرحیم خان خانان را در حمایت و ترویج طرز تازه در قصیده‌ای بیان کرد و از شاعران بزرگ دربار او نام برده و گفته است که از برکت مدح خان خانان، عرفی شیرازی با طرز تازه آشنا شد و آوازه سخنش از شرق به روم رسید:

ز یمن مدح تو آن نغمه‌سنج شیرازی
رسید صیت کلامش به روم از خاور
به طرز تازه ز مدح تو آشنا گردید
چو خوبروی که یابد ز ماشطه زیور

رسمی قلندر یزدی در این قصیده از حمایت‌ها و عنایاتی که خان خانان به عرفی، فیضی، نظیری، شکیبی اصفهانی، حیاتی گیلانی، نوعی خبوشانی، کفری و خود رسمی داشت یاد می‌کند.^{۹۴}

نهادندی درباره عرفی و نقش او در پیشوایی شعر نازک‌خیال بارها به تفصیل و تأکید سخن رانده است.

^{۹۲} نهادندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۹۱ و ۷۱۰؛ جعفر حلیم، شرح احوال و آثار عبدالرحیم خانخان، ۳۹۶.

^{۹۳} عرفی شیرازی، کلیات، جلد ۲، ۴۷۶-۴۷۷.
^{۹۴} عرفی شیرازی، کلیات، جلد ۲، ۳۷۹ - ۳۸۶.

مخترع طرز تازه‌ای است که الحال در میانه مردم معتبر است و مستعدان و سخن‌سنجان و نکته‌شناسان پسندیده و معقول دانسته تتبع او نمایند. چندان ابداع معانی غریبه و مضامین عجیبه و ابیات عارفانه عاشقانه که او کرده هیچ کس نکرده و این‌طور شهرتی که او را به هم رسیده هیچ‌یک از امثال و اقران او را هم نرسیده و نخواهد رسید . . . شهرت او به جایی رسیده بود که دیوان غزلیات و قصاید او را سخن‌سنجان و نکته دانان تعویذوار بر بازوی خود بسته شب و روز با خود همراه می‌داشتند.^{۹۵}

او در دیباچه‌ای که بر دیوان عرفی در همان سال‌ها نوشت، اختراع طرز تازه نازک خیال را برای عرفی ثبت کرد:

عرفی شیرازی . . . طرز متقدمین و متأخرین . . . منسوخ ساخته، طرز تازه که الحال در میان مستعدان ربع مسکون پسندیده است به میانه مردم عالم آورده فاضلان این فن و استادان این علم به این طرز معتقد شده پایه سخنوری و مدار نکته‌پروری را بدان نهادند. و شیخ ابوالفیض فیضی در هندوستان و جمعی دیگر از فحول شعرای ایران مثل حکیم رکنای مسیحی و حکیم شقایب اصفهانی و مولانا شانی تکلو و سایر مستعدان و موزونان این روزگار طرز خود را به طرز او آشنا ساختند و نفوذ و تأثیر سخن را در سکه‌خانه معنی به نام نامی خود مسکوک ساخت . . . و پیش از او دیگری به این طرز و روش مشغول نشده و حرف نزده بود. در اوایل که طبعش به این طریق سخن گفتن میل نمودی از او پسندیده نمی‌داشتند و حمل بر بعض مقدمات می‌نمودند.^{۹۶}

نهادندی می‌گوید که عرفی این رتبه را از تربیت و اصلاح خان‌خانان به دست آورد که مربی تمامی مستعدان آن زمان بود. با این همه، می‌دانیم که خان‌خانان عرفی را به ادامه این سبک راهنمایی کرد.^{۹۷}

گردآوری دیوان عرفی در برهان‌پور

بنا به گفته نهادندی در مآثر رحیمی، عرفی شیرازی هنگام نزع سیاهه اشعار خود را به کتابخانه خان‌خانان فرستاد که مرتب و مدون سازند. چند سال بعد، خان‌خانان

^{۹۵} نهادندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۸۹.
^{۹۶} عبدالباقی نهادندی، "دیباچه"، در عرفی شیرازی، ۱۴۷.
^{۹۷} نهادندی، "دیباچه"، در عرفی شیرازی، کلیات، ۱۴۶-.

دستور داد تا محمداقاسم سراجای اصفهانی دیوان عرفی را مرتب کند. سراجا مسودات اشعار عرفی را با برخی از اشعار عرفی که در میان مردم هند مشهور بود گرد آورد و در ۱۰۲۴ ق دیوان او را مشتمل بر حدود ۱۴ هزار بیت تدوین کرد. عبدالباقی نهبانندی بر آن دیوان دیباجه‌ای نوشت و شرح احوال عرفی و نقشش در شکل‌گیری حلقه نازک خیالان برهان‌پور را به خوبی توضیح داد.^{۹۸}

رواج شعر به شیوه عرفی

عرفی پس از مرگ هواداران و پیروان بسیار یافت. نهبانندی از شاعرانی یاد کرده است که تا سال‌های ۱۰۲۴ ق به طرز عرفی شعر می‌گفته‌اند و به او اعتقاد داشته‌اند، از جمله بقایی،^{۹۹} صیدی بواناتی^{۱۰۰} و میرمحمد یوسف طبعی.^{۱۰۱} کسان بسیاری نسبت به او حسادت ورزیدند و حتی شیخ فیضی، ملک‌الشعرای دربار اکبرشاه که میان آنها دوستی برقرار بود و عرفی مدتی در خانه وی اقامت داشت با عرفی سر دشمنی برداشت.^{۱۰۲} نقل است که حاسدان به عرفی زهر خورانیده‌اند. تقی اوحدی بلیانی در تذکره خود نیز می‌گوید که «اکثر تازه‌گویان تتبع روش وی می‌نمایند.»^{۱۰۳}

شالوده ایرانی حلقه برهان‌پور

حلقه برهان‌پور گرچه در مرکز هند تشکیل شده بود، اما جوهر ایرانی داشت و شالوده آن را ایرانیان شکل دادند. در این حلقه ادبی نمی‌توان نشانه‌های برجسته و مؤثری از فرهنگ، بلاغت و هنر هندی یافت. عناصر برجسته ایرانی در حلقه برهان‌پور عبارت‌اند از

۱. زبان رسمی و ادبی دربارهای دکن، آگره، برهان‌پور، لاهور و دیگر مناطق هند فارسی بوده است. آنها در ادبیات، تاریخ‌نویسی و مکاتبات دیوانی الگوی خود را از دربارهای هرات و اصفهان در ایران می‌گرفتند.

۲. عبدالرحیم خان‌خانان، حامی اصلی شاعران برهان‌پور، ایرانی‌تبار بود. تبار او به طایفه بهارلو از طوایف قراقویونلو در تبریز می‌رسد. پدر عبدالرحیم، بیرم خان پسر سیف‌علی بیگ جزو سرداران لشکر شاه اسماعیل بود که برای کمک به بابر به هندوستان رفته بود.^{۱۰۴}

^{۹۸} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۱۹۱ و ۷۸۳؛ نهبانندی، «دیباجه» در عرفی شیرازی، کلیات، ۱۴۶-۱۴۷.
^{۹۹} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۵۰۰.
^{۱۰۰} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۲۰.
^{۱۰۱} نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۶۲۲.
^{۱۰۲} بدائونی، منتخب‌التواریخ، جلد ۳، ۱۹۶.
^{۱۰۳} اوحدی بلیانی، عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین، جلد ۵، ۲۹۰۵.
^{۱۰۴} برای تفصیل اسناد بنگرید به نهبانندی، مآثر رحیمی، جلد ۱ و جعفر حلیم، شرح احوال و آثار عبدالرحیم خان‌خان، ۶۱ به بعد.

۳. مروج ذوق نازک خیالی و دشوارپسندی در دربار اکبرشاه و عبدالرحیم حکیم حاذق گیلانی بود که در اواخر عمر از ایران به هند مهاجرت کرده بود. او معرف اکثر شاعران نوآمده به دربارهای هند نیز بود.

۴. الگوهای برتر شعر در نظر شاعران برهان‌پور قصاید مدحی شاعران قدیم ایرانی مانند ازرقی، خاقانی، نظامی، انوری و کمال اسماعیل اصفهانی بودند.

۵. عموم شاعران دربار خان‌خانان در برهان‌پور نوآمدگان ایرانی بودند. ۱۰۶ شاعری که نهایندی در مآثر رحیمی با عنوان مداحان عبدالرحیم معرفی می‌کند، اغلب در میانه یا پایان عمر از ایران به هند آمده بودند. یعنی پس از آنکه در ایران و به خصوص کاشان و اصفهان و قزوین علم شعر را آموخته و شهرتی به هم رسانده بودند، راهی هند شدند. از آن جمله‌اند حاذق، عرفی، ثنایی، میرزاقلی مشهدی، حیاتی گیلانی، نظیری، ظهوری، شکیبی و انیسی شاملو. نهایندی در مآثر رحیمی می‌نویسد: "ایران مکتب‌خانه هندوستان است و مستعدان کسب حیثیات در آنجا می‌نمایند که در هندوستان در مجلس سامی این سپهسالار به کار برند."^{۱۰۵}

۶. نهایندی، مورخ خان‌خانان و تذکره‌نویس دربار او، ایرانی بود و در اواخر عمر به هند رفته بود.

۷. مهاجران ایرانی علاوه بر منصب شاعری، بسیاری از مناصب و مشاغل دربار خان‌خانان را در اختیار داشتند. مورخان، دبیران، منشیان، کتابداران، صحافان، خوشنویسان، نقاشان، تفنگ‌سازان، مذهبیان، حکاکان، خوانندگان، نوازندگان، طنازان، منصب‌داران، لشکریان، فوج‌داران، دیوانیان، حسابداران، عالمان دینی، قاضیان، پزشکان، منجمان، ریاضی‌دانان و دانشمندان هیأت از مهاجران ایرانی بودند که اغلبشان اهل شعر و ادب بودند و شعر نیز می‌سرودند.

خلاصه سخن را نهایندی در باره خان‌خانان و دربار او در یک رباعی آورده است:

تا دهر شکوه خان‌خان‌خانی دید
بر عهد سکندر و سلیمان خندید
از بس که نهادند به درگاهش رو
ایران شد هند و هند ایران گردید^{۱۰۶}

^{۱۰۵} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۳

^{۱۰۶} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۸۵۳

تداوم سبک برهان پوری‌ها

صائب تبریزی (م. ۱۰۸۷ق) که حدوداً سه دهه بعد از عرفی، نوعی خوبشانی و سنجر کاشانی بر شاعران دربار خان‌خانان تفاخر می‌ورزد:

به این تنی که چو تسبیح سربه‌سر گره است
به چشم سوزن اگر افتدم چو رشته عبور
ز دقت نظر و فکر آن چنان گذرم
که چشم چشمه سوزن همان بود پرنور
کمند زلف به فکر بلند من نرسد
بلند رفته طبیعت، کمند را چه قصور؟
هزار حیف که عرفی و نوعی و سنجر
نیند جمع به دارالعیار برهان‌پور
که قوت سخن و لطف طبع می‌دیدند
نمی‌شدند به طبع بلند خود مغرور^{۱۰۷}

صائب به طرز شاعران برهان‌پور توجه خاصی داشت. در دیوانش ۵ بار از عرفی، ۱۱ بار از نظیری نیشابوری، ۲ بار از ظهوری و نیز از فیضی، نوعی خوبشانی، حاذق گیلانی، شاپور تهرانی و سنجر کاشانی یاد کرده و غزل‌های آنان را جواب گفته است. از جمله از همداستانی‌اش با عرفی گفته است:

بس است عرفی، همداستان من صائب
به نغمه‌سنجی مرغ سحر چکار مرا؟^{۱۰۸}

در سخن از عرفی و طالب ندارد کوتاهی
عیب صائب این بود کز زمره اسلاف نیست^{۱۰۹}

صائب تصریح می‌کند که گرچه عرفی طرز تازه را شروع کرد، اما خود آن را به شهرت رسانیده است:

گرچه عرفی پرده ساز سخن را تازه کرد
این نوا از خامه صائب بلند آوازه شد^{۱۱۰}

^{۱۰۹} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۲، ۶۴۶.

^{۱۱۰} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۳، ۱۱۹۶.

^{۱۰۷} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۶، ۳۶۳۱.

^{۱۰۸} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۱، ۳۰۴.

صائب معترف است که از کلام ظهوری نیز فیض برده است:

همین ز خاک فرج کامران نشد صائب
که فیض هم به ظهوری ازین جناب رسید^{۱۱۱}

صائب نداشتیم سروبرگ این غزل
این فیض از کلام ظهوری به ما رسید^{۱۱۲}

نهایندی در باب رواج طرز نظیری نوشته است: "اهل عراق بعضی غزلیات او [نظیری] را بر غزلیات عرفی شیرازی ترجیح می‌نهند و بعضی دم مساوات می‌زنند. الحال که سنه هزارویست و چهار بوده باشد، دیوانش در عراق و خراسان شهرتی تمام دارد." صائب نیز در باب نزدیکی طرز خود به طرز نظیری گفته است:

صائب چه خیال است شود همچو نظیری؟
عرفی به نظیری نرسانید سخن را^{۱۱۳}

زبان طرز نظیری است صائب این مصرع
که پیش از آن که نگریده‌ای گران برخیز^{۱۱۴}

قطعیت تغییر سبک و منسوخ شدن طرز قدما

نهایندی مرزبندی آشکاری را میان پیروان طرز متقدمان و متأخران در جای جای کتابش طرح می‌کند.^{۱۱۵} او در مقدمه‌ای بر دیوان عرفی برای نخستین بار تحولات سبک‌های شعر فارسی از میانه قرن نهم تا میانه قرن یازدهم هجری را به روشنی بیان کرد و با قاطعیت گفت که "مولانا عرفی شیرازی طرز متقدمین و متأخرین را منسوخ ساخته طرز تازه به میانه مردم عالم آورده."

دستاورد

نشان دادیم که نازک‌خیالی و خیال‌های دور و پیچیده در اواخر قرن دهم هجری در ایران پدیدار شد، اما چندان موافق ذوق اهل ادب در ایران نبود و مطرود و ناپسند واقع شده، با مهاجرت حاذق گیلانی، عرفی شیرازی و ثنایی مشهدی در دربار هند از آن استقبال

^{۱۱۴} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۵، ۲۳۲۰.
^{۱۱۵} نهایندی، مآثر رحیمی، جلد ۳، ۴۴۲، ۵۳۹، ۶۰۴، ۶۲۰، ۶۶۲ و ۶۹۲.

^{۱۱۱} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۴، ۱۹۳۸.
^{۱۱۲} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۴، ۲۰۷۴.
^{۱۱۳} صائب تبریزی، دیوان، جلد ۱، ۳۹۵.

شد. حلقه ادبی سپهسالار اکبرشاه در شهر برهان پور در شکل‌گیری سبک نازک‌خیال فارسی نقش مهمی داشت و متشکل از مهاجران ایرانی بود که همگی در ایران به کمال رسیده و به هند رفته بودند. شاعرانی که در ایران غزل ساده و قوعی می‌سرودند، بعد از ورود به هند تغییر سبک دادند و قصاید مدحی با طرز نازک‌خیال گفتند. دو امر در بالندگی نازک‌خیالی نقش داشت: یکی ذوق نازک‌پسند حامیان شعر در برهان پور و دیگر موضوع مدح که با اغراق همخوانی داشت و شاعران را به جانب نازک‌اندیشی سوق داد.

در برهان پور دو حامی اصلی شعر در گرایش شعر فارسی به نازک‌خیالی سهم بسزایی داشتند، یکی شخص عبدالرحیم خان‌خانان، سپهسالار اکبر و جهانگیرشاه، که هم ذوق نازک‌پسند داشت و هم بی‌دریغ از شاعران و هنرمندان حمایت می‌کرد و دیگری، حکیم حاذق گیلانی که شاعران ایرانی را به دربار اکبرشاه معرفی می‌کرد. او بسیاری از شاعران و از جمله عرفی شیرازی، پیشوای شعر نازک‌خیالی، را برکشید. نظیری و ظهوری پیرو عرفی بودند و بعدها صائب نیز در همین شهر طرز نازک‌خیال را به اوج رسانید.

الگوهای شاعران قصیده‌سرای نازک‌خیال عبارت بودند از خاقانی، نظامی، انوری، کمال اسماعیل و ازرقی و در واقع، طرز تازه نازک‌خیال از دل شعر مدحی و از قالب‌های قصیده، ترکیب‌بند و ساقی‌نامه بیرون آمد و به غزل سبک هندی راه یافت. نشان دادیم که برخلاف مشهور، بابافغانی مبدع طرز نازک‌خیال نیست و در حلقه ادبی برهان پور سخنی از تتبع و پیروی طرز او به چشم نمی‌خورد. حال آنکه در ایران غزل‌های بسیار مورد تتبع قرار می‌گرفت. مخترع طرز نازک‌خیال برهان پور عرفی شیرازی است و الگوی شاعران آن قصاید قرن‌های ششم و هفتم هجری.



کتاب ایران نامه

آموزه‌های اقتصادی

گزیده آثار جهانگیر آموزگار

به کوشش و با پیشگفتار محمد توکلی طرقي

با همکاری حسنعلی مهران



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

اغوی یوسف: تجزیه و تحلیل تابلوی گریز یوسف از زلیخا، اثر استاد کمال‌الدین بهزاد هراتی

عبدالناصر صوابی

مدیر گروه مینیاتور دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه هرات

مقدمه

برای درک بهتر هر اثر هنری، لازم است آن اثر از جوانب زیادی بررسی و تجزیه و تحلیل شود: الهام‌بخش این اثر هنری چه بوده است و بر کدام مبنای تاریخی، داستانی یا آیینی استوار است؟ دیگر اینکه، این اثر هنری بر کدام مبنای هنری از لحاظ ساختاری استوار بوده و هنرمند از چه ترفندهای هنری استفاده کرده تا بتواند بر مخاطبش تأثیر بهتر و بیشتر بگذارد؟ اثری که در این مقاله به بحث گرفته شده یکی از شاهکارهای هنری مکتب هرات است که به دستان پرتوان استاد کمال‌الدین بهزاد پدید آمده است. در این مقاله، داستان اثر هنری و برخورد هنرمند با داستان و ساختار هندسی اثر مورد بحث قرار دارد و نتایج به‌دست‌آمده نیز در پایان آمده است؛ تا چه قبول افتد و چه در نظر آید. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی بوده و به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

عبدالناصر صوابی دانش‌آموخته کارشناسی ارشد نقاشی، استاد دانشگاه هرات، مدیر گروه مینیاتور دانشکده هنرهای زیبای این دانشگاه و مدیر برگزاری دوسالانه مینیاتور هرات است. علاوه بر مقالاتی در نشریه اندیشه دانشگاه هرات، دو رساله تجزیه و تحلیل نقوش سنگ قبرهای شاهزادگان تیموری در گازرگاه هرات و تجزیه و تحلیل ده اثر استاد کمال‌الدین بهزاد از او منتشر شده است.

Abdul Naser Sawaby <nsawabi@googlemail.com>

شرح آثار و احوال استاد کمال‌الدین بهزاد

در هنر مینیاتور سرزمین ما، با سابقه هزاران ساله‌اش، فقط نام دو تن زبازد مورخین و نویسندگان شده است. اولی، مانی نقاش است که در دوران ساسانیان (۲۱۶-۲۷۴م) می‌زیست و دومی استاد کمال‌الدین بهزاد هراتی (۸۸۰-۹۴۲ق/۱۴۷۵-۱۵۳۵م) که در عهد تیموریان فعال بود. متأسفانه از مانی آثاری در دست نیست، ولی از دوران فعالیت استاد بهزاد آثاری موجود است که شاهدهی بر چیره‌دستی استاد و ابداعات و نوآوری او در جنبه‌های متفاوت مینیاتور زمان است. مورخینی چون واصفی، خواندمیر، بابر، دوست‌محمد گواشانی، قاضی احمد، مصطفی عالی، میرزا محمدحیدر دوغلات و دیگران در مدح استاد بهزاد قلم‌فرسایی نموده‌اند و از او با عناوینی چون مانی ثانی، نادرالعصر، افضل‌المأخیرین فی فنّ التصوير و قدوة‌المتقدمین فی التذهیب و التحریر، نادره دوران و اعجوبة زمان و بهترین نقاشان یاد کرده‌اند و حتی اشعاری در مدح او سروده‌اند، مانند رباعی خواندمیر:

موی قلمت تا به جهان چهره گشاد
بر چهره مانی رقم نسخ نهاد
بس طبع که صورت نکو زاد از او
طبع تو ولی از همه آنها به زاد

و قاضی احمد در مورد استاد بهزاد می‌نویسد:

نادره دوران و اعجوبة زمان و بهترین نقاشان، استاد بهزاد، وی از دارالسلطنه هرات است.

استاد زمان حضرت بهزاد است
کو داد هنروری به عالم داده‌ست
کم زاد بسان مانی از مادر دهر
بالله که بهزاد از او به زاده‌ست

استاد بهزاد به یمن تربیت استاد میرک هروی و سلطان‌میرزا در اندک زمانی ترقی فرمود، کارش به جایی رسید که تا صورت نقش بسته، همچو او مصوری کس در این روزگار ندیده.

نگار زغالش به چاپک‌روی
به‌ست از قلم‌گیری مانوی

اگر مانی از وی خبر داشتی
ازو طرح و اندازه برداشتی
بود صورت مرغ او دلپذیر
چو مرغ مسیحا شده روح گیر^۱

گرچه در مورد استاد بهزاد زیاد نوشته شده، اما از احوال شخصی او اطلاع دقیقی در دست نیست. از تاریخ قطعی تولدش مدارکی در دست نیست، ولی گفته شده که در کودکی پدر و مادر خود را از دست داده و روح‌الله میرک، که از سادات کمانگر و بهزاد خواهرزاده‌اش بود، سرپرستی او را به عهده گرفت. میرک علی‌رغم حرفه پدری‌اش، کمانگری، ذوق خوشنویسی داشت و نوشته‌های مهمی در ابنیه هرات از خود به جا گذاشته است. وی سپس به تذهیب و تصویر علاقه‌مند شد و به کمک استادش مولانا ولی‌الله در این فنون هم به خوبی درخشید، به طوری که به کتابداری سلطان حسین بایقرا منصوب شد و کارگاه کتابخانه را سرپرستی می‌کرد. استاد بهزاد از طریق میرک به جرگه هنرمندان راه یافت. بهزاد در جوانی، شاید در ۱۸ سالگی، با کمک استادش میرک و نسخه‌برداری از کارهای استادان دیگر به مصوری مشغول شد و در سایه استعدادش مورد توجه نظام‌الدین امیرعلیشیر نوایی گردید که خود حامی هنرمندان بود. بهزاد در سایه حمایت نوایی به سرعت پیشرفت کرد و در سلک نقاشان خاصه سلطان حسین بایقرا درآمد.^۲

بابر، مؤسس سلسله مغول‌های هندوستان که از شیفتگان صنایع هرات بود، در چند جای بابرنامه شرحی از عشق مفرط خود نسبت به نقاشی سبک هرات به قلم خود آورده است. این پادشاه در خاطرات خود عصر سلطان حسین میرزا و بهزاد را چنین توصیف می‌کند:

زمان سلطان حسین میرزا عجیب زمانی بود. از اهل فضل و مردم بی‌نظیر خراسان به تخصیص شهر هری از این مردم مملو بود. هر کس به هر کاری که مشغول بود، غرض او آن بود که کار خود را به کمال رساند. از آن جمله یکی مولانا عبدالرحمن جامی بود که در علوم ظاهر و باطن در زمان خودش به آن مقدار کسی نبود... از مصوران بهزاد بود که کار مصوری را بسیار نازک می‌کرده... و خوب چهره‌گشایی می‌کرده.^۳

^۱ خشیایار قاضی‌زاده، "به یاد استاد کمال‌الدین بهزاد"، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۶ (۱۳۸۲)، ۱۳۴.
^۲ عبدالله بهاری، "کمال‌الدین بهزاد"، در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بهزاد (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۳)، ۱۹.
^۳ آعلی‌احمد نعیمی، خطاطان و نقاشان هرات: از ادوار تیموری تا نخستین سالگرد جمهوری (هرات: مطبعه دولتی، ۱۳۵۳)، ۱۹.

به نقل از خواندمیر، مورخ کبیر، "جناب استادی به یمن تربیت و حسن التفات و عنایت بسیار بود و پیوسته در ظل عواطف این پادشاه [حسین بایقرا] مرفه‌حال و فارغ‌بال روزگار گذرانیده و به وفور نعمت و قابلیت به مراتب عالی صعود نمود." و استاد بهزاد هراتی مدت‌ها در هرات بماند تا آنکه محمدخان شیبانی در (۹۱۳ق/۱۵۰۷م) سرنگون شد و او وطنش را ترک نگفت. بعد از آنکه اسماعیل صفوی در سال ۹۱۳ق/۱۵۱۰م هرات را متصرف شد، بهزاد، خواجه میرک، قاسم‌علی چهره‌گشا و حاجی محمد نقاش را که در هرات می‌زیستند با خود به تبریز برد.^۴

خواندشاه (میرخواند) در روضه‌الصفا در مورد بهزاد چنین نوشته است:

استاد کمال‌الدین مظهر انوار هنر قلم مانی‌رقمش ناسخ آثار مصوران عالم و لسان معجزشمیمش ماحی تصویرات هنروران بنی‌آدم.

موی قلمش ز اوستادی

جان داده به صورت جمادی

و جناب استادی به یمن تربیت رعایت امیرنظام‌الدین علیشیر نوایی به این مرتبه ترقی نمود و حضرت خاقان منصور را نیز به آن جناب التفات و عنایت بسیار بوده است.^۵

همچنین، محمد افضل بنوال به نقل از التصوير فی الاسلام عند الفرس، در مورد استاد بهزاد چنین نقل می‌نماید: "بهزاد در حدود سال (۸۵۴هـ/ق/۱۴۵۰م) پا به عرصه وجود گذاشت."^۶ در هنر عهد تیموریان و متفرعات آن نیز همین تاریخ درج است که محمد افضل بنوال ذکر نموده و او نیز مدفن بهزاد را در حوالی کوه مختار در هرات ذکر نموده است.^۷ این مطلب را قاضی احمد قمی، مورخ زمان شاه‌طهماسب صفوی، در گلستان هنر نیز تذکر می‌دهد که "آثار معجزنگار ایشان بسیار است، فوتش در دارالسلطنه هرات در حوالی کوه مختار در حسیره پر نقش و نگار مدفون است."^۸

به طوری که در بیست مقاله قزوینی مذکور است، غیاث‌الدین خواندمیر، مؤلف حبیب السیر و دوست صمیمی بهزاد، مجموعه‌ای از رسایل و اسناد رسمی و مناشیر دولتی ترتیب داده و آن را نامه نامی نام نهاده است که کتابخانه ملی پاریس خریده و اکنون

^۴ محمد افضل بنوال، مکتب بهزاد (تهران: سمت، ۱۳۸۲)، ۹۳.
^۵ محمد خواندشاه هروی، روضه‌الصفا (چاپ ۵؛ لکنهو، هند: سپرنطندت، ۱۹۱۵)، ۹۸.
^۶ قاضی میراحمد بن شرف‌الدین حسین قمی، گلستان هنر (چاپ ۳؛ تهران: نشر منوچهری، ۱۳۶۶)، ۱۳۴.
^۷ عبدالحی حبیبی، هنر عهد تیموریان و متفرعات آن (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵)، ۵۲.
^۸ بنوال، مکتب بهزاد، ۹۳.

به تصرف خود دارد. در این مجموعه، دو سند بسیار مهم راجع به بهزاد موجود است که برای معرفی حال و معرفت تاریخ زندگانی بهزاد، این نقاش بزرگ، دارای اهمیت و اعتبار زیادی دارد. یکی مقدمه‌ای که خواندمیر بر مرقعی نوشته که بهزاد از مجالس نقاشی خود جمع کرده بود و دوم، نشان کلانتری کتابخانه همایونی که به اسم بهزاد است.

در کتب تاریخی چون خاتمه خلاصه الاخبار فی احوال الاخیر، از استاد بهزاد به القابی چون کامل‌ترین مصوّران دوران یاد شده است. تاریخ رشیدی نازکی دست و قدرت طرح او را بعد از خواجه عبدالحی دانسته که در خدمت خواقین عراق بوده و کسی به پایه او تا آن ایام نرسیده است. در بدایع الوقایع او را مانی ثانی لقب داده‌اند.^۱ ذکر کامل این همه موجب اطالۀ سخن خواهد شد و در خطاطان و نقاشان هرات و مکتب بهزاد و بعضی کتب دیگر تذکر رفته است.

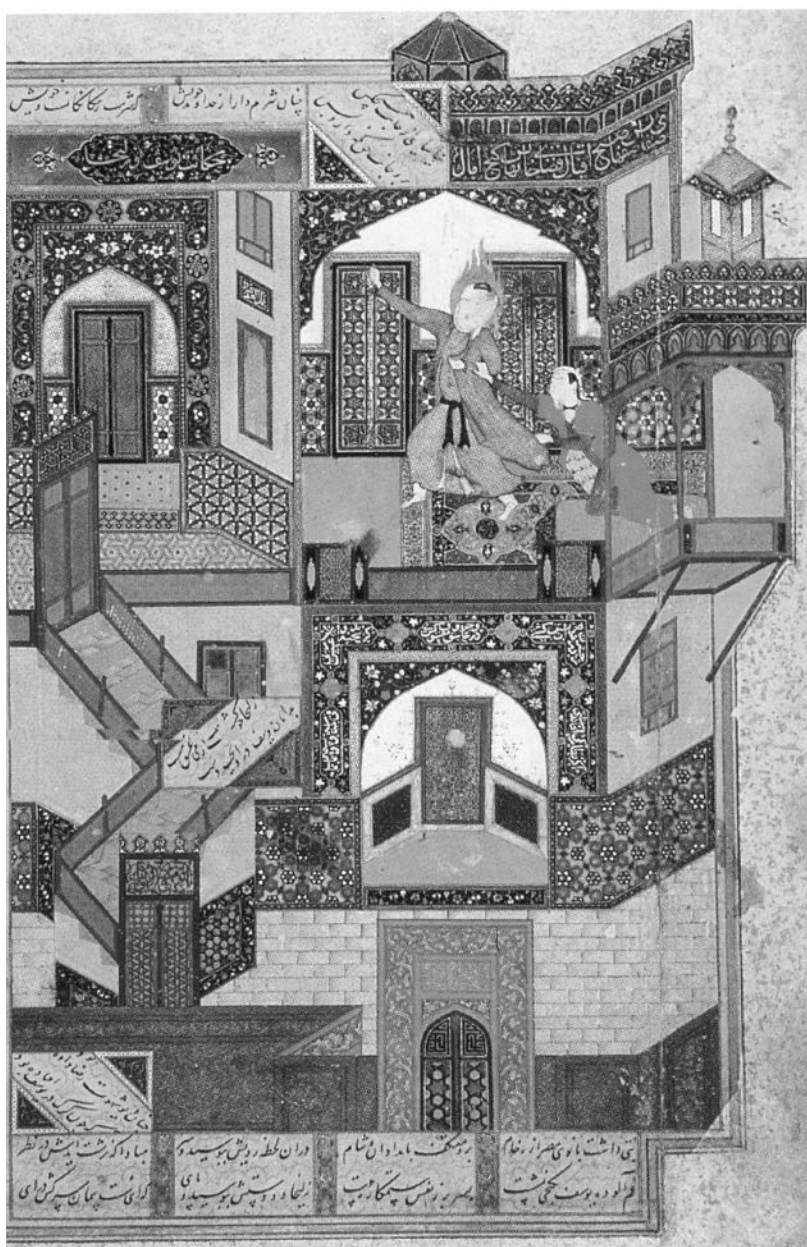
تشریح و تجزیۀ تابلوی گریز یوسف از زلیخا

نقاشی گریز یوسف از زلیخا تصویر یکی از داستان‌های قرآنی است که در قرآن با عنوان "احسن القصص" از آن یاد شده است. بسیاری از نویسندگان و شاعران بزرگ همچون مولانا، سعدی، عطار و امیرخسرو دهلوی این داستان را بازنویسی کرده یا به آن پرداخته‌اند و به‌طور کلی در زمره داستان‌هایی است که بیشترین توجه را به خود جلب کرده و داستانی است با کشش‌های دراماتیک که به برخی از مهم‌ترین و در عین حال نامی‌ترین مفاهیم بشری یعنی عشق، اغواگری و نجابت می‌پردازد. سعدی در شعرش به مهم‌ترین بخش داستان، یعنی اوج آن که زلیخا به ردای یوسف چنگ می‌اندازد، پرداخته است و لحظه‌ای که یوسف در کشمکش بیرونی و درونی قرار گرفته است.

روایت این داستان بر ورق ۶ تقویم مصر، شاهکاری به امضای بهزاد در سنه ۸۹۳ق/۱۴۸۸م در هرات است که در آن، منظر کاخ مجلل دومنزلۀ بسیار مزین با درها و ایوان‌های پایین و بالا و لواحق آن در کمال زینت و احتشام دیده می‌شود (تصویر ۱).^۱

در این تابلو، استاد بهزاد نهایت استادی و تبحر خود را بازمی‌نماید و هفت اتاق در بسته‌ای را نشان می‌دهد که زلیخا برای یوسف تدارک دیده بود. اجرای استادانۀ پلکان‌ها در سمت چپ تصویر و استقرار و جای‌گیری درها و دیوارها و تزیین متفاوت اتاق‌ها، به‌تمامی در القای اتاق‌های در بسته در سطوح متفاوت تأثیری درخور دارد. گریختن یوسف، دستش که در حال گشودن قفل است و دست‌یازی زلیخا به او، جملگی

^۱نعیمی، خطاطان و نقاشان هرات، ۳۴۲.
^۱حبیبی، هنر عهد تیموریان، ۷۲۶.



تصویر ۱. گریز یوسف از زلیخا هنرمند: استاد بهزاد هراتی، تاریخ: ۸۹۳ق/۱۴۸۷م، اندازه: ۲۱×۳۰ سانتی‌متر، نسخه: بوستان سعدی، محل نگهداری: کتابخانه قاهره، مصر. برگرفته از Michael Barry, *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bibzad of Herat* (Spain, JCG, 2004), 106.

بر حُسن تحرک صحنه و حالات آن افزوده است. در اینجا، استاد بهزاد از مهارت خود در تذهیب کاخ افسانه‌ای زلیخا بهره گرفته و با چیرگی در طراحی و قلم‌گیری ماهرانه، طرح‌های زیبایی از درها و دیوارها، قالی و غیره پدید آورده است. تمامی رنگ‌ها در نهایت هماهنگی و یکدستی است و چشم بیننده را خیره می‌کند.^{۱۱}

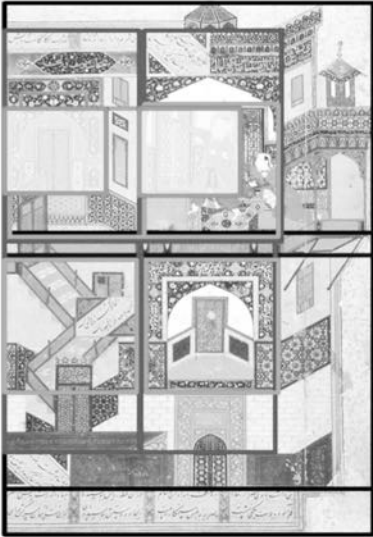
قصر به خاطر به کاربردن همان تدابیری که ایجاد بُعد می‌کند بسیار متهورانه ترسیم شده است. باید دانست که این قسمت همانند پرسپکتیو ایزومتریکی از مقطع ساختمان نیست که در آن پله‌ها به صورت زیگزاک بالا بروند و به طبقه‌ای برسند که اتاق با برداشتن دیوار روبه‌رو نمایان گردد، بلکه نیمی از خط نوشته را جلو آن قرار داده و بالکن سرپوشیده‌های را ترسیم نموده که زلیخا از آنجا مانع یوسف می‌شود که در جستجوی راه فرار است.^{۱۲}

جامی در منظومه یوسف و زلیخا در توصیف کاخی که زلیخا برای دیدار یوسف ساخته بود می‌گوید که به فرمان زلیخا، هر گوشه و کنار آن قصر با تصویری از او همراه با یوسف نقش شده بود که در یک تصویر زلیخا گونه‌اش را به لب‌های یوسف نزدیک کرده بود تا از آن بوسه بگیرد و در تصویر دیگر، زلیخا یوسف را در میان بازوانش گرفته بود و دیگر تصویرها هم به همین گونه نمایانگر دلباختگی معشوقه به عاشق بود که بر همه دیوارها و پرده‌ها و فرش‌ها نقش بسته بود و یوسف به هر سو که نگاه می‌کرد، خود را در آغوش زلیخای گلچهره می‌دید و اگر رویش را به سوی آسمان هم می‌گردانید، همان نقش‌ها را بر سقف خانه می‌دید.^{۱۳}

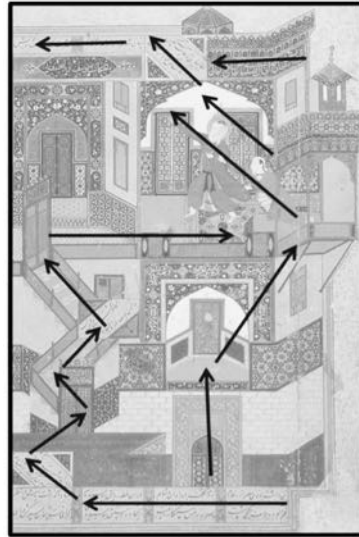
تابلوی بهزاد نیز لحظه اوج داستان، یعنی درآویختن زلیخا به یوسف، را به تصویر می‌کشد. وجود این ابیات در تابلو قابل توجه است و مخاطب را در خوانش اثر کمک می‌کند. خوانش داستان از مرکز شروع می‌شود، زیرا نخستین بیت از اشعار سعدی در مرکز تابلو نوشته شده است. بیت بعدی در قسمت پایین و سپس سایر ابیات در قسمت بالا ادامه پیدا می‌کنند. در واقع، می‌توان گفت بهزاد از نوع نگارش شعر سعدی نیز به منزله عنصری بصری استفاده کرده است. هم شکل‌های مورب خطوط و هم در هم شکستن خوانش خطی از بالا به پایین یا از راست به چپ همگی موجب می‌شوند تا حروف به غیر از پیام متن دارای پیام‌ها و ارزش‌هایی بصری نیز باشند.

با مطالعه اشعار سعدی و تابلوی بهزاد، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که هنرمند شعر بوستان را مصور کرده است و رابطه میان دو گونه متن است: یکی مکتوب و دیگری مصور

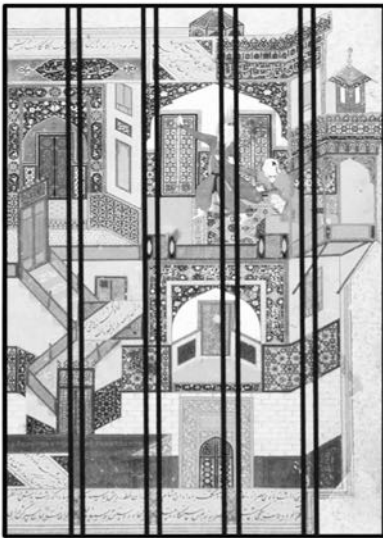
^{۱۱} یعقوب آژند، مکتب نگارگری هرات (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷)، ۳۹۱.
^{۱۲} ثروت عکاشه، نگارگری اسلامی، ترجمه سیدغلامرضا تهامی (تهران: حوزه هنری، ۱۳۸۰)، ۱۵۱.
^{۱۳} تهران: دنیای نو، (۱۳۸۵)، ۹۹.



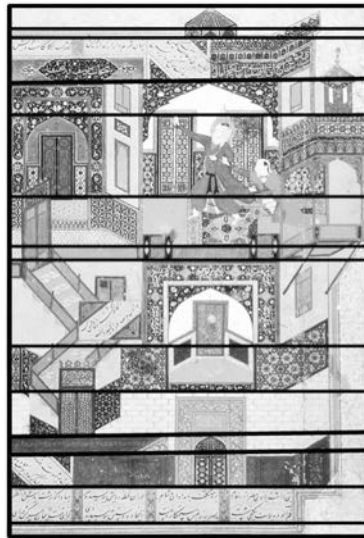
مربع شاخص تصویر.



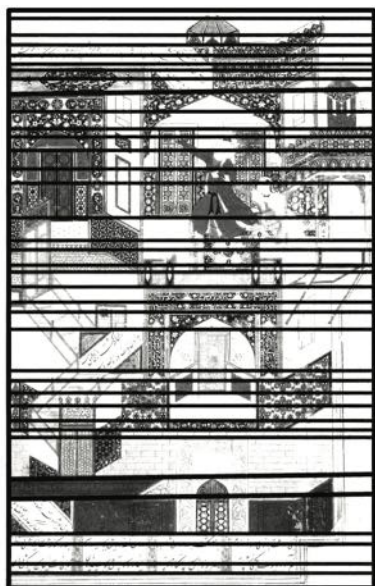
میسر حرکت چشم که با ترفندهای
خلاقانه هنرمند ایجاد شده است.



تقسیم تصویر در نسبت‌های مساوی بر اساس
فاصله بین ابیات تحتانی تصویر و مستطیل
طلایی در فرم‌های معماری.



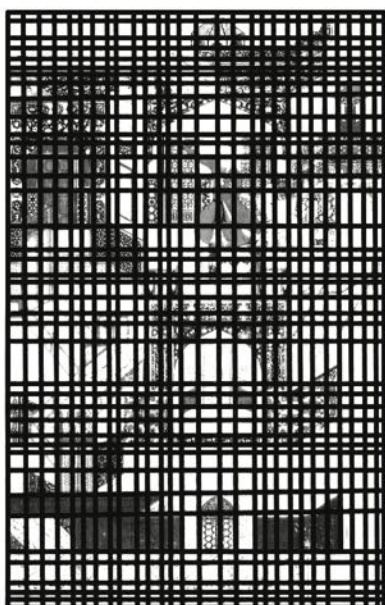
نمایش خطوط افقی کلی تصویر.



نمایش کل خطوط افقی تصویر.



نمایش کل خطوط عمودی تصویر.



مربع شاخص و مستطیل طلایی در فرم‌های تصویری.



نمایش رنگ که باعث حرکت چشم به سوی موضوع اصلی اثر شده است.

که توصیف بصری اولی است. اما این تابلو دارای عناصری است که در شعر سعدی آنها را نمی‌توان دید. یکی از مهم‌ترین عناصر حضور همه‌جانبه معماری و هنرهای مرتبط با آن است. بنابراین، تابلوی بهزاد اطلاعاتی بیشتر از متن سعدی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. این عناصر موجب طرح پرسش در خصوص چرایی و چگونگی این تفاوت‌ها در شعر سعدی و تابلوی بهزاد شده است. بنابراین، به نظر می‌رسد تابلوی بهزاد دارای متنی پنهان است که با متن آشکار سعدی متفاوت است. با نظر دقیق بر متون دیگر می‌توان دریافت که تابلوی بهزاد نزدیک‌تر با داستان جامی است. جامی یکی از بزرگ‌ترین متفکران و عارفان دوران خویش محسوب می‌شد که در هرات می‌زیست و تأثیر بسزایی در اندیشه و آرای سلطان حسین بایقرا و وزیرش، امیرعلیشیر نوایی، و هنرمندان حلقه هرات و از جمله بهزاد داشت. همین ارتباط میان بهزاد و جامی می‌تواند کنجکاو محققان را بیش از پیش تحریک کند.^{۱۴}

بهزاد با توجه به وقایع داستان محوطه وسیع قصری را به تصویر می‌کشد که در آن، قهرمان (یوسف) در حال دویدن است و زلیخا به دنبال او. از بالای دیواری که در قسمت پیشین تصویر بالا آمده، صحن بزرگ و زیبایی دیده می‌شود. در انتهای صحن پلکانی وجود دارد که نگاه را به سمت بالا، یعنی طبقه دوم، می‌کشاند. در طبقه دوم چند اتاق و مهتابی وجود دارد. دیوارهای کوتاه، پنجره‌ها و هفت‌وهشت پله‌ها با خطوط عمودی، افقی و مورب موجب ایجاد ریتمی سریع، هیجانی و حادثه‌ای می‌شوند که از مضمون مینیاتور برگرفته شده است. این ریتم هیجانی در حرکت سریع دو قهرمان به اوج خود می‌رسد. حرکات پیچیده فیگورهای این اثر حیرت‌انگیز است. یوسف در حالی که دست راستش را از دست زلیخا بیرون کشیده، به سرعت به سمت جلو می‌رود. زلیخا سعی می‌کند دست چپ او را بگیرد، اما به او نمی‌رسد و با زانو به زمین افتاده است. حال زلیخا حاکی از هجوم به سمت یوسف است.

در این اثر شاهد نقش‌ونگارهای بسیاری هستیم. از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین عناصر از ترکیب و رنگ‌آمیزی متنوعی برخوردارند، اما قهرمانان اصلی (یوسف و زلیخا) در میان این همه تزئینات گم نمی‌شوند. آنها به سبب شیوه دقیق ترسیم و لباس‌هایی با رنگ روشن سبز و سرخ در اولین نگاه جلب توجه می‌کنند. بهزاد از طریق چهره‌پردازی فیگورها، با توجه به خصوصیات فردی آنها، این دو قهرمان را در مرکز توجه قرار داده است. او در عین حال از پرداختن به تزئینات و ترکیب‌بندی ساختار غافل نبوده است.

^{۱۴} بهمن نامور مطلق، «کمال‌الدین بهزاد»، در مجموعه هنر، ۱۳۸۳، ۴۵۱. مقالات همایش بین‌المللی بهزاد (تهران: فرهنگستان

قهرمان، عمل و زندگی او در فضای اثر مهم‌ترین مسایلی‌اند که هنرمند به آن پرداخته و پس از اینها موارد دیگر در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارند.^{۱۵}

زلیخا به دامان یوسف درمی‌آویزد و محبت او را می‌طلبد و یوسف می‌خواهد خود را از این دام برهاند. بهزاد با مهارتی خاص این واقعه را در بالاترین طبقهٔ عمارت پرشکوه، با درهای بسته و دالان‌های تودرتو و پلکان‌های متعدد، تصویر کرده است. ایجاد برش در نمای ساختمان، به‌گونه‌ای که بیرون و درون آن یک‌جا دیده می‌شود، و تصویر پیچ‌درپیچ در سمت چپ تابلو و قرار دادن هفت اتاق و هفت دروازه در مسیر یوسف از تدابیر هنرمند برای بیان معانی پنهان حکایت است. آوردن اشعار و اذکار در قسمت‌هایی از اثر همه تدابیری است که قدرت بیان نمادین اثر را چندین برابر می‌کند.

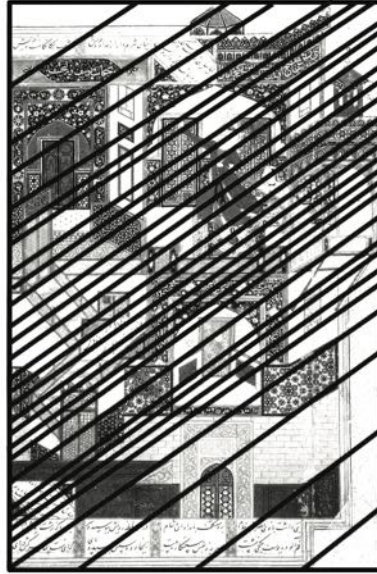
در ترکیب‌بندی (کمپوزیشن) کل، چنان که در مینیاتور مرسوم است، کتیبه‌های شعر به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که تابلو را به پنج ستون عمودی مساوی با فواصل یکسان تقسیم می‌کنند. تقسیمات افقی تابلو بر اساس عرض کتیبهٔ شعر فوقانی است. این مقدار مساوی کرسی دو سطر شعر است. بدین ترتیب، شبکهٔ پنهان مجموعهٔ تابلو را به دو قسمت بالا و پایین تقسیم کرده که قسمت پایینی مستطیلی بزرگ‌تر است. به علاوه، مجموعهٔ تابلو با دو خط متقاطع عمود بر هم به چهار قسمت مساوی تقسیم شده و ترکیبی چون چلیپای شکسته در خطاطی در مرکز تصویر به وجود آورده است. حرکت گردونه‌مانند این شکل محور اصلی حرکت در مجموعهٔ اثر است؛ گویی حرکت در تابلو با نظام حرکت در جهان پیوند دارد.

نکتهٔ مهم دیگر در این تابلو خط سیری مارپیچی است که از چهرهٔ یوسف و زلیخا شروع می‌شود و با فواصل منظم، دقیقاً منطبق با اندازهٔ یک واحد از جدول شاخص از پایین تابلو، پیچ می‌خورد. نکتهٔ جالب دیگر اینکه این مارپیچی هفت دور مجموعهٔ تابلو را درمی‌نوردد و با جهت فرار یوسف منطبق است. بدین ترتیب، منظور هنرمند در هر دو حالت بصری و معنایی کاملاً برآورده می‌شود. تجزیهٔ سطوح مایل به همراه هفت در موجود در تابلو و نیز سطوح افقی و عمودی، همه به سبب هم‌سویی و انطباق با جهت چرخش مارپیچی و تداعی حرکت دایره‌وار پنهان در تابلو، وحدت باطنی تابلو را به خوبی عیان می‌سازند. هنرمندی دیگر بهزاد در طراحی فیگور یوسف و زلیخاست. با ساده کردن این دو فیگور، هندسهٔ پنهان در پس آنها آشکار می‌شود؛ گویی این دو فیگور

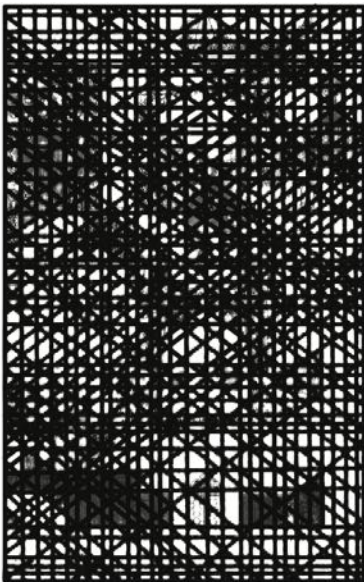
^{۱۵} م. اشرفی، بهزاد و شکل‌گیری مکتب مینیاتور بخارا | فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶، ۱۰۲. در قرن ۱۶م، ترجمهٔ نسترن زندی (چاپ ۲؛ تهران:



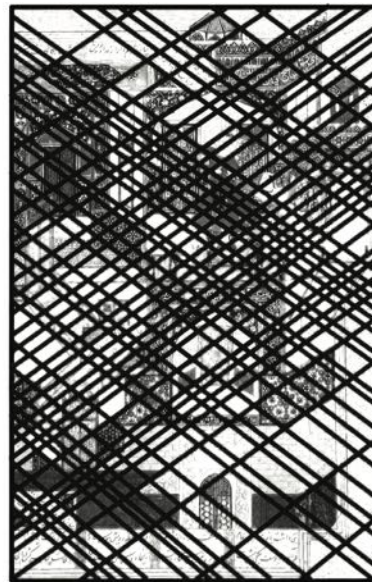
کل خطوط مایل به کار رفته از
چپ به راست.



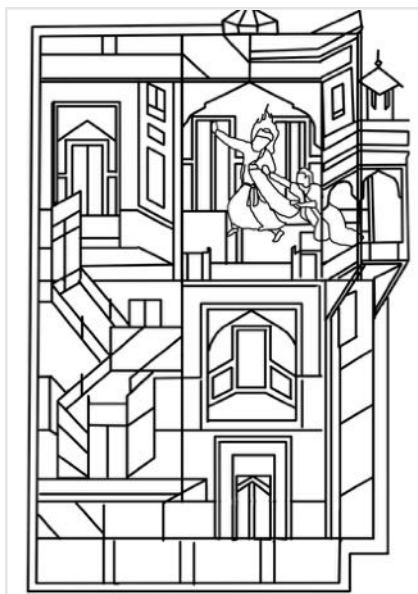
کل خطوط مایل به کار رفته از
راست به چپ.



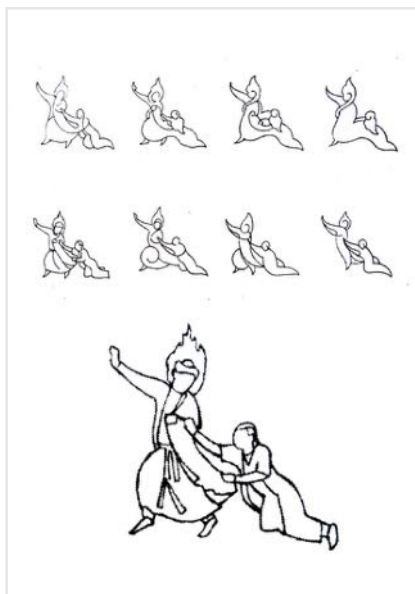
مجموع خطوط عمودی، افقی، و مایل که در
تابلو به کار رفته‌اند.



مجموع خطوط مایل به کار رفته در تابلو که
باعث تعادل اثر شده‌اند.



ساختار خطی و هندسی طرح اثر.



تغییر شکل تدریجی یکی از عناصر نقوش (دهن اژدها) به فیگوراتیو یوسف و زلیخا.



نمایش رنگ سرخ و سبز و آبی که هنرمند از مفاهیم رنگی آنها استفاده کرده است.



نمایش تاریک‌ترین رنگ‌های به کار رفته در تصویر.

از یکی از اجزای نقوش (دهن اژدها) در تذهیب (نقوش اسلامی) به وجود آمده است. از نگاهی دیگر، پیکره یوسف و زلیخا تنها عناصر پویا و متحرک در تابلو هستند که در میان عناصر ایستای مربوط به معماری خودنمایی می‌کنند. هنرمندی بهزاد باعث شده است که این تضاد به هیچ‌وجه چشم بیننده را آزار ندهد، زیرا بهزاد با استادی تمام این دو را به‌گونه‌ای تصویر کرده است که در عین حرکت و پویایی، با دیگر عناصر هم‌نوا باشند.

تأمل در نظام حرکتی خطوط مایل در کمپوزیشن اثر و تطبیق جهات آن با حرکت کلی دو فیگور یوسف و زلیخا ما را به نتایجی شایان توجه می‌رساند: اگر در امتداد حرکت دست یوسف به سوی در خطی رسم کنیم و آن را به موازات دامن یوسف و جهت بدن زلیخا ادامه دهیم، می‌بینیم که این خط کاملاً موازی با خطوط مایل حاکم بر هندسه طرح است. امتداد خطی که دست یوسف و بدن زلیخا تابع آن است، موازی کرسی کتیبه‌ای است که با مضمون "نیاسای از جانب هیچ‌کس / برو جانب حق نگهدار و بس" در صدر تابلو آمده است. با امتداد دادن خطوط بالا و پایین این کتیبه و کتیبه چلیپای مرکز تصویر و دقت در محل تقاطع آنها و رابطه آن با شیوه استقرار یوسف و زلیخا، ظرافت‌های دیگری از هندسه پنهان آشکار می‌شود.

با ترسیم خطوط مایل در جهت مخالف نیز نتایجی قابل ملاحظه به دست می‌آید. از آن جمله اینکه خطی فرضی که از بام شیب‌دار بادگیر سمت راست تصویر شروع می‌شود و از کنار پای راست یوسف می‌گذرد و به پلکان سمت چپ ختم می‌شود، با خطوط کف پلکان موازی است؛ خطی فرضی که صورت‌های یوسف و زلیخا را به هم می‌پیوندد با محور کتیبه فوقانی و محور پلکان فوقانی موازی است؛ و تقاطع خطوط مایل غالباً با زاویه قائمه و در فواصل منظم است. شگفت اینکه این خطوط با قطرهای چهارضلعی معرف اتاق‌های عمارت نیز، که از سطوح بنیادی ترکیب‌بندی‌اند، موازی‌اند، مثلاً مربع شاخص دربرگیرنده فیگور یوسف و زلیخا، که قسمت‌های اصلی اتاق فوقانی را شامل می‌شود، یکی از اقطارش منطبق بر محوری است که از دست و دامن یوسف می‌گذرد و با جهت بدن زلیخا موازی است. اقطار مستطیل محیطی اتاق پایینی نیز با محورهای دو فیگور موازی است. اگر قطر سمت راست این مستطیل را از دو طرف امتداد دهیم، از سویی به پنجه پای زلیخا می‌رسد و از سویی به کتیبه پایین تابلو. در نهایت، این دو فیگور در لوزی‌هایی محاط می‌شوند که طول متقاطع آنها مجموعه نگاره را به هم پیوند می‌دهد و پویایی و متانت را به هم می‌آمیزد.^{۱۶}

^{۱۶} خشیار قاضی‌زاده، "کمال‌الدین بهزاد"، در مجموعه هنر، ۱۳۸۳، ۳۰۴. مقالات همایش بین‌المللی بهزاد (تهران: فرهنگستان

تابلوی گریز یوسف از زلیخارا می‌توان به صورت کلی از نگاه بصری ذیل ساختار خطی، سطوح، روابط اجزا، فضا، رنگ، کتیبه و امضای استاد بهزاد چنین خلاصه کرد:

در ساختار خطی، برای نشان دادن فضای مورد نظر، که بسیار محکم و منسجم است، با به کارگیری مجموعه‌ای از کشش‌های عمودی، افقی، و مورب و نمایاندن هر شکل و سطح در پشت شکل دیگر، هم زمان دوری و نزدیکی فضای اندرونی از چپ به راست یا از فضای ایستا به فضای پویا را به تصویر کشیده است. خطوط مورب نقش اصلی را در القای فضای مذکور بازی می‌کنند. خط مورب در مقام خطوط هدایت‌گر به ایجاد حرکت بصری از سطحی به سطح دیگر و از افقی به افق دیگر، جلو به عقب یا به‌عکس، مدد می‌رساند. این خطوط همچنین نقشی بسیار اساسی در تحرک پنهان خطوط و سطوح ایفا کرده و در این تحرک، بلافاصله بعد از مشاهده فیگورها، موضوع اصلی را که همان گریز یوسف است، در قالب تصویر سریع و بی‌واسطه به بیننده منتقل می‌کند. همچنین، خطوط افقی و عمودی نیز باعث روابط اجزا شده است. در به کارگیری عناصر معماری (دیوار و در ورودی قصر، صحن، پلکان، اتاق‌های طبقات مختلف، بالکن، گنبد بالای قصر) خطوط افقی—عمودی و اتصالات این دو روابط معماری را ایجاد می‌کند. استحکام خطوط افقی—عمودی در قالب اصلی به چشم بیننده منتقل می‌شود و در ارتباط با خطوط مورب تعادلی منطقی را شکل می‌بخشد. خطوط منحنی، که در قالب فیگورها و عناصر معماری طراحی شده، تعادلی منطقی با دیگر خطوط یافته است. منحنی فیگورها به ایجاد حجم یاری می‌رساند: منحنی اندام فیگورها با حرکتی ملایم باعث نزدیک‌تر شدن به خصوصیت فیگورها می‌شود. این خطوط نرم و ساده در قالب حرکت نهفته و نمایش نرمی و سختی کارایی می‌یابند. پیکره یوسف فشاری را به سمت خطوط مورب پله‌ها منتقل ساخته است و جهت خطوط منحنی زلیخا در مقابل منحنی گریزنده اندام یوسف به ایجاد تحرک حاصل از روابط خطی می‌انجامد.

خطوط مختلف افقی—عمودی با اتصالات خطوط مورب فضاهای گوناگونی ایجاد می‌کنند. این فضاها با سطوح خُرد و بزرگ، ساده و منقوش، تقسیمات کوچک‌تری می‌یابند و در نتیجه، سطوح پر و خالی در ارتباطی پیچیده قرار می‌گیرند و این پیچیدگی با موضوع تصویر هماهنگی کامل دارد. حرکت در این تصویر از سطحی به سطحی دیگر است. این امر نه فقط موجب انفصال تابلو نمی‌شود، بلکه به‌گونه‌ای تنظیم و هماهنگ شده است که موجب انسجام فضای کار شده است.

در روابط اجزای تصویر، مسیر حرکت چشم از کتیبه‌های پایین تصویر آغاز می‌شود. سپس، با مرور دیوار و در ورودی، صحن و پله‌های سمت چپ با تقسیمات افقی به سمت راست

(جایگاه زلیخا) کشیده می‌شود. حرکت منحنی و جهت مورب پیکره دوباره مسیر نگاه را به داخل تصویر سوق می‌دهد. کتیبه مورب بالای تصویر به کمک حرکت دست زلیخا و یوسف چشم را به طرف بالای تصویر هدایت می‌کند. ارتباط کتیبه‌ها و متن با جهت‌های فلش‌مانند آنها واضح‌تر شده است و نه تنها موجب ارتباط بیرون و درون قاب است، بلکه در کشش‌های داخلی تصویر نیز نقش تعیین‌کننده‌ای می‌یابد. تأکید عمده نقاش بر عناصری است که به ظاهر فرعی‌اند، ولی در واقع از خصوصیات بارز تصویر به حساب می‌آیند.

استاد بهزاد برای نشان دادن فضاهای تودرتوی تصویر و جزئیات آن به ارتباط تنگاتنگ همه عناصر پرداخته است. عناصر معماری به اندازه خود فیگورها، و حتی بیشتر از آنها، نقش پیدا می‌کنند. تأثیر خطوط و رنگ‌ها، در نقوش تزئینی و دیگر عناصر، فضایی با ابعادی چندگانه شکل می‌دهد. برجسته‌ترین ویژگی این فضا ایجاد رابطه‌ای همگون میان زوایای دید متفاوت است. بهزاد با ایجاد فضای متفاوت و حرکت‌های تبدیل‌شونده و پُرشتاب عامل زمان را در آثارش مطرح می‌سازد.

بهزاد در به کارگیری کتیبه نیز نوآوری و خلاقیت خاصی را به نمایش می‌گذارد. او در ترکیب‌بندی نقشی بسیار اساسی و مهم به کتیبه‌ها می‌دهد. آنها با ریتم و حرکت چشم را بر سطح تصویر هدایت می‌کنند و گاه نیز به صورت ایستا در ترکیب‌بندی جای می‌گیرند؛ به صورتی که انگار قسمتی از چشم‌انداز معماری و جزء لاینفک تصویرند. کتیبه‌ها همچنین در آثار بهزاد به عاملی برای شکستن فضا و ایجاد حرکت تبدیل می‌شوند. همچنین، استاد بهزاد رنگ را فقط برای ایجاد جلوه‌های بصری زیبا به کار نمی‌گرفت، بلکه بار عاطفی و بیانی موضوع را نیز بارنگ شدت می‌بخشید. بهزاد هر رنگ را با دقت و مرتبط با فرم و محتوا برمی‌گزید و ریتم رنگی را به درون فضاهای تودرتوی تصویر می‌برد. برای مثال به بعضی از رنگ‌ها در تابلوی گریز یوسف از زلیخا اشاره می‌شود.

به کارگیری رنگ سبز و سرخ در لباس‌های یوسف و زلیخا این اثر را با مفاهیم روان‌شناختی و شخصیتی فیگورها پیوند داده و از تقابل شخصیت زلیخا و یوسف پرده برمی‌دارد. رنگ سرخ که رنگی است مادی، زمینی و سرشار از نیروی جاذبه جنسی بر تن زلیخا می‌نشیند و در القای حرکت تهاجمی او نقش مؤثری می‌یابد و چون در سایر عناصر تصویر به کار نرفته است، چشم را روی زلیخا متمرکز می‌سازد. رنگ سبز که نشان از دانش، ایمان و تقدس دارد برای جامه یوسف به کار رفته است. همچنین، سبزی گوشه چپ در بالا یگانه راه نجات یوسف را نشان می‌دهد. جهت دست یوسف نیز چشم را به سوی آن در، که رو به آبی (نجات و آزادی) باز می‌شود، هدایت می‌کند. طلایی و

سبز نیز به منظور بیان شکوه، جلال و ثروت و برتری موقعیت زلیخا و سبز برای مضمون معنوی داستان به کار گرفته شده است. این دو رنگ علاوه بر تزیینات دیوارهای قصر، با وسعتی بیشتر در سطوحی یکدست نیز دیده می‌شوند. از سیاه برای تزیینات ساختارهای خطی استفاده شده که تصویر را بارزتر و نمایان‌تر می‌سازد و در کنار نماهای سفید اتاق، سطوح تاریک و روشن پرتحرکی ایجاد می‌کند که هماهنگ با مضمون تصویر است.

اما امضای استاد بهزاد در تابلوی گریز یوسف از زلیخا بهزاد نام خود را روی دیوار اتاقی قبل از اتاق یوسف و زلیخا، میان قاب بین دو پنجره مستطیل و مربع، بر زمینه روشن با عبارت "عمل العبد بهزاد" رقم زده است. همچنین، در قسمت پایین اتاقی که یوسف و زلیخا در آن هستند، پنج ترنج پیرامون ورودی اتاق با رنگ سفید بر زمینه آبی، تاریخ پایان نقاشی را چنین رقم زده است: "سنه ثلاث و تسعين و ثمانيه" (۸۹۳ق/۱۴۸۷م).^{۱۷}

اگر تابلویی با تنوع فراوان در خط و سطح و رنگ زیرساختی منسجم و منظم و بیانی واحد داشته باشد، خالق آن به یکی از شاخص‌های مهم توفیق بصری، یعنی وحدت، دست یافته است. قدرت ذهن نظام‌مند و پویای استاد بهزاد زمانی آشکارتر می‌شود که همین کیفیات را در دیگر آثارش جستجو کنیم و نشان دهیم. یافتن هندسه پنهان در آن دسته از آثار استاد بهزاد که فاقد عناصر معماری‌اند این فرضیه را که همه آثارش مبتنی بر هندسه پنهان است قوت می‌بخشد.^{۱۸}

نتیجه‌گیری

استاد کمال‌الدین بهزاد یکی از بزرگ‌ترین هنرمندان مینیاتور است که توانست در کوتاه‌ترین مدت خود را به جامعه هنری زمانش بشناساند. مورخین معاصرش چون واصفی، خواندمیر، بابر دوست‌محمد گواشانی، قاضی احمد گواشانی، محمدحیدر دوغلات و... از او به نیکویی یاد کرده و از او با عناوینی چون مانی ثانی، نادرالعصر، افضل متأخرین و اعجوبه دوران نام برده‌اند. استاد بهزاد توانست در ۱۸ سالگی خود را در ردیف هنرمندان معروف زمانش قرار دهد و از جمله خاصان دربار سلطان حسین بایقرا قرار گیرد. او در عمر هنریاش آثاری پربها خلق کرد و با الهام گرفتن از سرچشمه‌های آثار ادبی نظامی، سعدی، فریدالدین عطار، عبدالرحمن جامی و دیگران، نگاه ناب و متفاوتی به متن ادبی اندخت و توانست مخاطبانانش را فراتر از بیان نوشتاری متن بکشد.

^{۱۷} زهرا رسولی، "کمال‌الدین بهزاد، در مجموعه مقالات فصلنامه بین‌المللی بهزاد (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۳)، ۳۳۸.

^{۱۸} خشیار قاضی‌زاده، "به یاد استاد کمال‌الدین بهزاد، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۶ (۱۳۸۲)، ۹-۱۷.

یکی از نکاتی که استاد بهزاد را از دیگران متفاوت ساخت و بر شهرتش افزود توجه او به چیزی بود که تا آن زمان یا به آن توجه نشده بود یا توجه به آن بسیار اندک بود. آثاری که تا زمان او خلق می‌شدند یا رزمی بودند یا بزمی و تغزلی. او نه فقط به مسایل اجتماعی پرداخت، بلکه توجه خاص به عرفان کرد. در واقع، او قدم سوم و نهایی را برداشت و نگاه عارفانه‌ای را که در متن پنهان مانده بود بیرون کشید.

او در تصویرگری داستان عاشقانه هم به نکته‌های ژرف عرفانی آن توجه کرده است. استاد بهزاد با تبحر خلاقانه‌اش خود را به متن مقید نکرده و در بسیاری مواقع به متن وفادار نمانده است. چنان که در داستان یوسف و زلیخا حتی از دو شاعر الهام گرفته است و برای مثال، ضمن تصویر اشعاری از سعدی که در پرده تحریر کرده است، می‌توان دانست که الهام اصلی‌اش برگرفته از بیان جامی است، هرچند بدان نیز وفادار نمانده و خود را به تمام جزئیات متن ادبی مقید نکرده است. در اینجا تبحر خلاقانه او به نمایش در می‌آید که هیچ نقصی در اثرش با توجه به داستان دیده نمی‌شود. او زیرکانه و با ترفندهای هنری چون ترکیب‌بندی، رنگ‌بندی عالی و نگاه ایزومتریکی و سدشکنی‌های خلاقانه اوج داستان را چنان به تصویر کشیده است که مخاطبش را محو تماشا می‌کند و او را به عالمی دیگر می‌کشاند و پرده گریز یوسف از زلیخا را به شاهکاری ابدی بدل ساخته است.

در این تحقیق مختصر درباره استاد کمال‌الدین بهزاد نتایجی به دست آمد که در روند شناخت استاد و دانش او برای هنرپژوه خالی از سودمندی نیست:

- استاد کمال‌الدین بهزاد، که پرورش یافته هرات و هراتیان است، از ذوق و قریحه سرشاری بهره‌مند بود و با حمایت حکمای هرات توانست به مهارتی شگرف دست یابد.
- استاد کمال‌الدین بهزاد یکی از نادرترین هنرمندانی است که در زمان خودش به شهرت قابل ملاحظه‌ای رسید.
- استاد بهزاد با نگاه متفاوت توانست آثارش را عالم خیال با عالم شهود وفق دهد.
- تفاوت نگاه ژرف‌گرایانه بهزاد در قدمی از رزم به بزم و واقع‌گرایی رسید و در نهایت، بهزاد این واقع‌گرایی را با عالم عرفان وفق داد.
- استاد بهزاد نشان داد که هنرمند مکلف نیست اگر از متون ادبی برای خلق اثرش بهره می‌برد به همه متن ادبی در خلق اثر هنری وفادار بماند، بلکه آنچه تشخیص

می‌دهد را از متن برمی‌دارد تا پرده نقاشی‌اش را به کمال برساند، حتی اگر از چند متن الهام گرفته باشد.

• دانش هنری استاد کمتر از تجربه عملی او نبود.

• به معانی و مفاهیم رنگ آگاه بود.

• ترکیب‌بندی و عناصر بصری و نیروهای بصری را کاملاً درک می‌کرد و به این علوم اشراف داشت.

در خاتمه به محققان و علاقه‌مندان هنر پیشنهاد می‌شود در زمینه شناخت و شناساندن هنرهای ملی سعی و مبادرت بیشتر کنند تا در راه رشد و شکوفایی فرهنگ و هنرمان قدمی هرچند کوچک برداشته شود، چرا که امروز به دانش آن محتاج‌تریم.



کتاب ایران‌نامه

طنز و طنزینه هدایت

دکتر همایون کاتوزیان

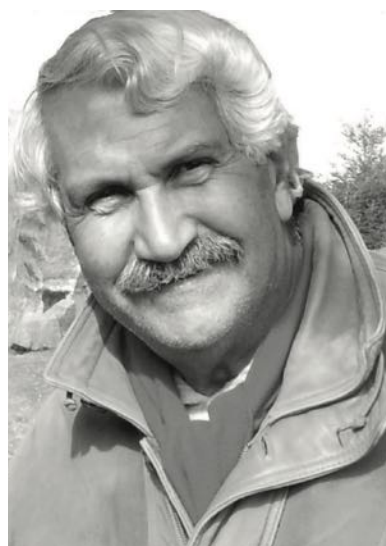


بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

کامران اقبال (۱۳۲۴-۱۳۹۳ش/۱۹۴۶-۲۰۱۴م)

فریدون وهمن

استاد دانشگاه کپنهاگ



کامران اقبال، که مرگ زودهنگامی او را از میان ما برد، استاد و رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه و خاور نزدیک در دانشگاه روهر (Ruhr) در شهر بوخوم آلمان بود.

او در ۲۸ اسفند ۱۳۲۴ش/۱۹ مارس ۱۹۴۶م و در خانواده‌ای از مشاهیر بهائیان لبنان در شهر بیروت متولد شد. اجدادش عموماً ایرانی بودند و در محیط عربی لبنان زبان و آداب ایرانی را پاس می‌داشتند و مخصوصاً مادرش، مکرّم‌الملوک سرابندی اقبال که از قاجاریه و از احفاد فتحعلی‌شاه بود، دقت داشت که زبان خانواده فارسی باشد.

فریدون وهمن استاد ممتاز دانشگاه کپنهاگ است و بیش از ۲۰ کتاب در زمینه دین زرتشتی، فولکلور ایران و لهجه‌های غربی ایران نوشته است. مقالات متعدد او در همین زمینه‌ها نیز در دانشنامه‌ها و نشریات پژوهشی به چاپ رسیده‌اند. آخرین اثر او یکصدوشصت سال مبارزه با آئین بهائی است که در آن، پیش‌زمینه‌های تاریخی و اجتماعی بهائی‌ستیزی در ایران و دستاورد روحانیت شیعه را در این مبارزه دامن‌دار بررسی کرده است. همچنین، سردبیری مجموعه "دین و اجتماع در ایران" را در نشر باران در سوئد بر عهده دارد.

Fereyduh Vahman <fvhman@gmail.com>

کامران اقبال در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، در ۱۷ سالگی، بیروت را به عزم آلمان ترک گفت و در دانشگاه هامبورگ به تحصیل علوم اسلامی و تاریخ این دین پرداخت و در همانجا تدریس زبان عربی را که از کودکی با آن آشنا بود بر عهده گرفت. در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م، رساله دکتری خود را در دانشگاه هامبورگ در زمینه جنگ دوم ایران و روس (۱۸۲۶-۱۸۲۸) گذراند و از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م تا زمان مرگ، استاد و رئیس انستیتوی مطالعات خاورمیانه و نزدیک دانشگاه روهر بود.

دوران تحصیل دانشگاهی او مصادف با نهضت‌های دانشجویی و تظاهرات فراوان بر ضد جنگ‌های ویتنام و دفاع از حقوق مردم فلسطین بود و کامران اقبال، که در آن زمان نماینده کمیته دانشجویی و عضو پارلمان دانشگاه‌ها شده بود، در این نهضت‌ها فعالیت شدیدی داشت. این فعالیت‌ها نه از جنبه سیاسی و ضدیت با این و آن، بلکه از احساس قلبی او به لزوم اجرای عدالت و آزادی سرچشمه می‌گرفتند. چنین احساسی در همه عمر با او باقی ماند و در آثار او تجلی یافت.

پس از فعالیت‌های سندیکایی روزگار جوانی، به ریشه بهائی خود جذب شد و با نگاشتن مقالاتی که در مجلات بهائی و دیگر نشریات به چاپ رسید و با ایراد سخنرانی‌هایی در مجامع گوناگون، به کنکاش و تحقیق در منابع تاریخی و تعلیم اجتماعی این آئین پرداخت و کماکان به موضوعاتی پرداخت که عدالت، مساوات زن و مرد و محکوم ساختن استثمار و تجاوز به ملل محروم مایه اصلی آنها بود. کامران اقبال همسر و پدر محبوبی برای خانواده و استادی دلسوز و راهنمایی خردمند برای دانشجویان خود بود و سخنرانی‌هایش به فارسی یا انگلیسی و آلمانی از تعهد و پایبندی او به اعتقادات اخلاقی و اجتماعی‌اش حکایت داشت.

در سال ۱۳۸۵ش/۲۰۰۶م، بیماری سهمگین سرطان به سراغش آمد. کامران پس از پشت سر گذاشتن یک جراحی بزرگ و دوره‌ای شیمی‌درمانی، با قوت و انرژی تمام تدریس در دانشگاه و تحقیق و نگاشتن مقالات و ایراد سخنرانی‌ها را ادامه داد و حتی در زمانی که پزشکان ادامه معالجات را بی‌حاصل یافتند، پروژه بزرگی را بر عهده گرفت که مشتمل بر پژوهش در بیش از دویست لوح از بهاء‌الله و عبدالبهاء خطاب به پدر بزرگ او، محمدمصطفی بغدادی، با هدف چاپ آنها بود. آنچه او را در این دوره شدید بیماری چندساله سر پا نگاه داشت و به او نیرو و نشاط می‌داد همسر وفادارش، بانو هدی بغدادی اقبال، و سه پسرش باسل، رامز و سیروس بودند که پروانه‌وار گرد پدر می‌گشتند و محیط را برای ادامه کارهای علمی او مساعدتر می‌ساختند. وفاتش روز ۱۴ مهرماه ۱۳۹۳ش/۶ اکتبر ۲۰۱۴م رخ داد. یادش گرمی باد.

مروری بر سعدی، شاعر عشق و زندگی^۱

محمد دهقانی^۲

پژوهشگر مستقل

با نام و آثار محمدعلی همایون کاتوزیان سال‌هاست که آشنایم. کتابی که در نقد و تحلیل بوف کور نوشته‌اند به نظرم بهترین و معتدل‌ترین مطلبی است که تاکنون دربارهٔ این شاهکار هدایت منتشر شده است. با دیدگاه‌های تاریخی و اجتماعی ایشان نیز کم‌وبیش آشنایم و می‌دانم که او ادبیات کلاسیک ایران را هم مانند ادبیات مدرن آن از منظر تحولات اجتماعی و فرهنگی می‌نگرد و از همین روست که تحلیل‌های او از آثار کهن ادبیات فارسی هم واجد نکاتی تازه و ارزشمند است.

سعدی، شاعر عشق و زندگی، چنان که خود نویسنده در یادداشت آغازین کتاب تذکر داده است، در واقع "شامل مجموعه مقالاتی" است که همگی در شماره‌های مختلف مجلهٔ ایران‌شناسی منتشر شده‌اند. در پنج مقالهٔ اول، دکتر کاتوزیان کوشیده‌اند که بیشتر به

محمد دهقانی (دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷) پیش از این در دانشگاه‌های سمنان و تهران تدریس کرده است و یک سال نیز استاد مدعو دانشگاه پکن بوده است. در کنار ترجمهٔ رمان و آثار شاخص نقد ادبی، علایق پژوهشی ایشان حوزه‌های ادبیات، تاریخ و روان‌شناسی را در بر می‌گیرد. اکنون در نشر نی سرگرم پروژهٔ تاریخ و ادبیات ایران است که تاکنون شش کتاب از این مجموعه به بازار کتاب رسیده است. علاوه بر تألیف مقالات متعدد، از شهر خدا تا شهر انسان: نقد و بررسی ادبیات کلاسیک و معاصر، پیشگامان نقد ادبی در ایران، فارسی عمومی برای دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی و وسوسهٔ عاشقی: بحثی دربارهٔ تحول مفهوم عشق در ادبیات فارسی نیز از ایشان منتشر شده است.

Mohammad Dehghani <maddehghani@yahoo.co.uk>

و بخش‌هایی از آن، بدون نظارت و ویرایش من، در روزنامه‌ها منتشر شد. اکنون به پیشنهاد دوست ارجمندم، فاطمه شمس، و به پاس بهره‌ای که از مطالعهٔ آثار دکتر کاتوزیان برده‌ام، کتاب ایشان را به تفصیل بیشتری بررسی می‌کنم.

^۱محمدعلی همایون کاتوزیان، سعدی، شاعر عشق و زندگی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵).
^۲در جلسه‌ای که بلافاصله پس از انتشار کتاب سعدی، شاعر عشق و زندگی در تالار شهر کتاب مرکزی در تهران برگزار شد، نظر خود را دربارهٔ آن بیان کردم

زندگی و احوال شخصی سعدی بپردازند. مشکل اساسی این بخش این است که مبتنی بر اقوال خود سعدی است که میزان صحت و سقم آنها را اصلاً نمی‌شود معلوم کرد.

درباره زندگی سعدی تقریباً چیزی نمی‌دانیم. آنچه بعدها درباره او گفته‌اند یا مستند است به گفته‌های خود سعدی در آثار گوناگونش که راستی و درستی آنها اینک به دلایل فراوان محل تردید است یا برساخته مردمانی است که دلبسته زبان و بیان سعدی بوده و سال‌ها و بلکه قرن‌ها پس از او با الهام گرفتن از همان قصه‌هایی که در آثار و اشعار خود سعدی می‌بینیم داستان‌هایی را ساخته و به او نسبت داده‌اند. به نظر می‌رسد کاتوزیان گاهی دعوی‌های سعدی یا روایات مشهور بی‌مبنا درباره او را مسلم فرض کرده و مبنای بحث خود قرار داده است. در نخستین مقاله کتاب، "جدل‌های سعدی"، چنین می‌خوانیم: "باور کردنی نیست که سعدی را—که استثنائاً در شرق و غرب عالم آن روز شهرت داشت—در مجلس قاضی شیراز یا هر شهر بزرگ دیگری نمی‌شناختند."^۲

اشاره نویسنده به داستانی است از بوستان که در آن، شاعر خود را در لباس "فقیهی کهن جامه و تنگدست" تصویر می‌کند که معلوم نیست به چه دلیلی به مجلس قاضی شهر—باز معلوم نیست کدام شهر—می‌رود و نخست با او بدرفتاری می‌شود و سپس که به فضل و دانش او پی می‌برند سخت محترمش می‌دارند و قاضی، به نشانه احترام و بزرگداشت، دستار خود را به او تقدیم می‌کند. لیکن فقیه تنگدست و تنگدل که بعداً معلوم می‌شود همان سعدی است نمی‌پذیرد و مشت‌ی دشنام ادیبانه نثار قاضی و ملازمانش می‌کند و خلاصه "به آب سخن کینه از دل" می‌شوید و مجلس آنان را با قهر و غضب ترک می‌کند.^۴

اینکه سعدی را "استثنائاً [این استثنا از کجا آمده است؟] در شرق و غرب عالم آن روز" می‌شناخته‌اند، هیچ مسلم نیست. البته روشن است که شاعران معاصر سعدی در شیراز و دیگر شهرهای بزرگ مجاور آن، نظیر یزد و اصفهان و کرمان، سعدی و شعر او را ارج می‌نهادند، اما هیچ دلیلی جز دعوی‌های شاعرانه خود سعدی در دست نداریم که نشان دهد او در همان زمان حیاتش در شرق و غرب عالم شهرت داشته است. تازه معلوم نیست که محل وقوع داستان مذکور شیراز بوده باشد که مسکن و مأوای اصلی سعدی بوده و او قاعدتاً نمی‌بایست در آنجا چنان "کهن جامه و تنگدست" بوده باشد که قاضی شیراز هم شناسدش. این همه نشان می‌دهد که داستان به احتمال قوی برساخته ذهن سعدی است

^۲ کاتوزیان، سعدی، ۵.
^۴ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، در آرزوی خوبی و زیبایی: یوسفی (تهران: سخن، ۱۳۷۰)، ۲۰۳-۲۰۷.

و نظر کاتوزیان هم همین است، چون بلافاصله تذکر می‌دهد که “داستان جدل در درگاه قاضی و دخالت پیروزمندانۀ فقیه تنگدستی که بعداً معلوم می‌شود سعدی بوده واقعیت ندارد.”^۵ منشأ بسیاری از افسانه‌هایی هم که بعدها دربارهٔ سعدی گفته‌اند، بیش از هر چیز، همین داستان‌هایی است که خود او ساخته است. نکته این است که، برخلاف نظر کاتوزیان، سعدی در زمان حیات خودش و حتی مدت‌ها پس از آن هم در شرق و غرب عالم شناخته نبوده است و شهرتش فقط بعدها— شاید چند دهه پس از مرگ او— عالم‌گیر می‌شود.

در مقاله‌ای با عنوان “مرا در نظامیه ادرار بود،” کاتوزیان، بی آنکه دلیل موجهی بیاورد، مدعی می‌شود که “تقریباً شک نمی‌توان داشت که سعدی در نظامیهٔ بغداد درس خوانده.”^۶ اما جز دعوی خود سعدی، که سخت محل تردید است، هیچ شاهد و قرینهٔ تاریخی‌ای در دست نداریم که ثابت کند او شاگرد نظامیهٔ بغداد بوده است. کاتوزیان برای اثبات مدعای خود به حکایتی از گلستان استناد می‌کند که در آن “شیادی” خود را “علوی” وامی‌نماید و با قافلهٔ حجاج به شهر درمی‌آید تا حاجی محسوب شود و قصیدهٔ انوری را پیش ملک می‌برد و می‌گوید که خود آن را سروده است. دروغ‌های او البته یکی پس از دیگری کشف می‌شود و مرد شیاد سرانجام با بذله‌گویی و لطیفه‌پردازی و توسل به این بهانه که “جهان دیده بسیار گوید دروغ” خود را از چنگال عقوبت ملک می‌رهاند. کاتوزیان همین حکایت طنزآمیز را دلیلی دانسته است بر اینکه ادعای سعدی در باب تحصیلش در نظامیهٔ بغداد “بی‌شک” درست است. به نظر ایشان، وقتی دروغ‌های در هم شیادی گمنام به آن آسانی کشف می‌شود، امکان ندارد که “آدمی مثل سعدی، آن هم در شهر و دیار خودش” بتواند به دروغ مدعی درس خواندن در نظامیه شود و کسی هم به او اعتراض نکند. “اگر به همین یک دلیل هم باشد، در این که سعدی درس خواندهٔ نظامیه بوده شک نمی‌توان داشت.”^۷ ولی واقعیت این است که میان حکایت آن شیاد گمنام و دروغ‌پرداز و دعوی درس خواندن سعدی در نظامیه هیچ پیوندی نمی‌توان یافت. سعدی در جاهای دیگر گلستان و نیز در بعضی حکایت‌های بوستان هم مدعی است که به سرزمین‌های دور دست سفر کرده و ماجراهای عجیبی را از سر گذرانده است. ولی ما هم به حکم عقل و هم بر حسب شواهد و قرائن تاریخی می‌دانیم که آن دعوی‌ها دور از واقعیت و صرفاً تمهیدی است برای جلب توجه مخاطب، چنان که خود کاتوزیان هم “واقعی نبودن” بسیاری از آنها را قبول دارد و تصریح می‌کند که “این‌گونه حکایات سعدی دلیل بر دروغ‌زنی نویسنده نیست، بلکه [دلیل] بر داستان‌پردازی اوست.”^۸ پس

^۷ کاتوزیان، سعدی، ۸۰.

^۸ کاتوزیان، سعدی، ۸۴.

^۶ کاتوزیان، سعدی، ۶.

^۵ کاتوزیان، سعدی، ۷۶.

سعدی، برحسب قاعدهٔ "یجوز للشاعر ما لایجوز لغيره" از حیث اخلاقی هم آزاد بوده است که هر جا لازم می‌بیند دروغ بگوید و اقوال و افعالی را به خود نسبت دهد که به احتمال قوی یا به یقین گوینده و کنندهٔ آنها نبوده است. حال که چنین است، می‌توان در این دعوی او هم که روزگاری شاگرد و مقیم نظامیه بوده است شک کرد. اما کاتوزیان باز هم با ضرس قاطع و واقعاً بی‌هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای تأکید کرده است که "شکی نیست که سعدی را 'در نظامیه ادرار بود'." نام مدرسان بزرگ و مشهور نظامیه تا نیمهٔ قرن هفتم هجری را حسینعلی محفوظ در کتاب خود، متنبی و سعدی، فهرست کرده است.^{۱۰} دست‌کم دوازده تن از آنها معاصر سعدی بوده‌اند و کاملاً امکان داشته است که استاد یا هم‌درس او در نظامیه بوده باشند، اما در آثار سعدی هیچ ذکری از آنها نیست. این پرسش را باید به جد گرفت که چطور امکان دارد آدمی مثل سعدی سال‌های سال در نظامیهٔ بغداد درس خوانده باشد و آن‌گاه همهٔ تجربهٔ طولانی خود را از آن مدرسهٔ پرآوازه در همین یک بیت خلاصه کند که "مرا در نظامیه ادرار بود / شب و روز تلقین و تکرار بود" و از هیچ یک از استادان و هم‌شاگردی‌های مشهور خود نیز حتی نامی نبرد؟

در خوانش متون کهن باید بسیار مراقب باشیم که گرفتار بدخوانی و بدفهمی نشویم، زیرا گاهی بر اساس خوانش نادرست به استنباط‌ها و استنتاج‌های نادرست روی می‌آوریم و بنیاد تحقیق خود را سست می‌کنیم. در مقالات کاتوزیان گاهی مواردی می‌بینیم که مصداق خوانش نادرست است. مثلاً در حکایت سعدی و بازرگان که در باب سوم گلستان آمده است این جمله را می‌بینیم: "انصاف از این ماخولیا چندان فرو گفت که بیش طاقت گفتنش نماند."^{۱۱} کاتوزیان نوشته است که سعدی در جواب دنیادوستی بازرگان می‌گوید: "انصاف از این مالیخولیا."^{۱۲} روشن است که انصاف در اینجا قید است به معنی انصافاً. لیکن نویسنده متأسفانه گرفتار بدخوانی شده و پنداشته است که "انصاف از این ماخولیا [و نه البته مالیخولیا]" عبارتی تعجبی و جدا از بقیهٔ جمله است.

در ضبط این بیت بوستان هم سهوی می‌بینیم:

به صنعا درم طفلی از سر گذشت

چه گویم کز آنم چه بر سر گذشت^{۱۳}

در مصراع اول "اندر گذشت" درست است نه "از سر گذشت."

^{۱۱} مصلح‌الدین سعدی شیرازی، گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی (چاپ ۶؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱)، ۱۱۷.
^{۱۲} کاتوزیان، سعدی، ۸.

^{۱۳} کاتوزیان، سعدی، ۸۸.
^{۱۰} حسینعلی محفوظ، متنبی و سعدی (تهران: روزنه، ۱۳۷۷)، ۵۲-۵۴.

اما جداً مایهٔ تعجب است که در حکایت ”جدال سعدی با مدعی،“ کاتوزیان ”خرقهٔ ابرار“ را ”خرقهٔ ابرار“ خوانده و در زیرنویس هم شرح عجیبی آورده‌اند: ”اِبْرُ در بابلی و آرامی به معنای ’دوست‘ است و اِبْرارُ جمع آن. اِبْرارُ را امروز در فارسی اِبْرارُ می‌خوانند.“^{۱۴} اگر فقط به فرهنگ فارسی معین، نه فرهنگ عربی المنجد، مراجعه می‌فرمودند می‌دیدند که فارسی‌زبانان هم مثل عرب‌ها ابرار را همیشه ابرار می‌خوانده و معنی نیکان را از آن می‌فهمیده‌اند و سعدی هم مسلماً آن را همین‌طور می‌خوانده و می‌فهمیده است. ریشه‌شناسی واژه‌ها و کمک گرفتن از زبان‌های دیگر برای فهم آنها وقتی ضرورت دارد که معنی روشن نباشد. وقتی معنی واژه کاملاً روشن است، چه دلیلی دارد که به باستان‌شناسی زبان و اجتهادهای عجیب و غریب روی آوریم؟

در دو صفحهٔ بعد،^{۱۵} عباراتی را از همین حکایت گویا باز هم از حافظه نقل کرده و در نتیجه دچار خطا شده‌اند: ”چون به دلیل فرو مانند سلسلهٔ خصومت بجنابند.“ متأسفانه نگفته‌اند که از کدام نسخه یا تصحیح گلستان استفاده کرده‌اند، اما هم در چاپ فروغی و هم در متن مصحح غلامحسین یوسفی، این جمله را چنین می‌خوانیم: ”چون به دلیل از خصم فرو مانند.“ در ادامه آورده‌اند: ”گریبانم گرفت ز خدانش فشردم.“ درستش این است: ”گریبانم درید ز خدانش گرفتم.“

در صفحهٔ ۱۶ آمده است که ”در فارسی مثلی داریم که ظلم بالسویه عدل است.“ این مثل در اصل عربی است و صورت عربی‌اش هم این است: ”الظلم بالسویه هو العدل.“ دهخدا هم در امثال و حکم آن را به این شکل ضبط کرده: ”ظلم به تساوی، یا به سویت، عدل است،“ اما هیچ شاهدهی از فارسی برایش نیآورده و نظایر آن را باز از عربی نقل کرده است.^{۱۶}

در صفحهٔ ۱۵۱، در نقل این بیت از بوستان اشتباهی دیده می‌شود که معنا را مختل کرده است:

یکی آهنین پنجه در اردبیل
همی بگذرانید بیلک به بیل

ضبط درست مصراع دوم این است: ”همی بگذرانید پیلک ز پیل.“^{۱۷} پیلک یا بیلک، بنا بر توضیح یوسفی، ”نوعی تیر با پیکان دوشاخه“ بوده است،^{۱۸} اما کلمهٔ آخر مسلماً پیل یا همان فیل است، نه بیل.

تهران: امیرکبیر، (۱۳۶۳)، جلد ۲، ۱۰۸۰.
^{۱۷} سعدی، در آرزوی خوبی و زیبایی، ۲۴۷.
^{۱۸} سعدی، در آرزوی خوبی و زیبایی، ۵۰۷.

^{۱۳} کاتوزیان، سعدی، ۸.
^{۱۴} کاتوزیان، سعدی، ۱۲.
^{۱۵} کاتوزیان، سعدی، ۱۴.
^{۱۶} بنگرید به علی‌اکبر دهخدا، امثال و حکم (چاپ ۶؛

هشتمین مقاله کتاب، "حماسه سرایی سعدی"، با جمله‌ای آغاز می‌شود که به گمانم متأثر از نحو زبان انگلیسی است: "سعدی یکی از دو سه تن بزرگ‌ترین غزل‌سرایان فارسی است."^{۱۹} در فارسی به جای "دو سه تن بزرگ‌ترین غزل‌سرایان" می‌گوییم: "دو سه تن غزل‌سرای بزرگ فارسی." چند صفحه بعد، تعبیر "به هم بافته" در معنایی به کار رفته که مناسب نیست و به جای آن باید گفت در هم تنیده: "در واقع این دو نوع ماجرا در این داستان‌ها به هم بافته‌اند."^{۲۰} در همین مقاله نویسنده ابیاتی از بوستان را نقل می‌کند^{۲۱} و "لحن و صلابت" آنها را "در حد بهترین ابیات حماسی" زبان فارسی می‌داند،^{۲۲} اما نمی‌گوید که معیار و ملاک او در این ارزیابی چیست. شگفت اینکه یک صفحه بعد داوری او درباره ادامه همان شعر و ابیاتی از همان جنس کاملاً خلاف این است: "اگر این ابیات در بوستان سعدی نبود، خواننده گمان می‌کرد که گوینده‌اش یک شاعر گمنام ردیف سوم و چهارم است." این داوری تند و دور از انصاف کاتوزیان هم معلوم نیست بر چه ضابطه‌ای استوار است.

گاهی لحن نویسنده به وعظ و خطابه نزدیک می‌شود، چنان که انگار می‌خواهد مطلبی را برای دانشجویانی که چندان هم با سعدی آشنا نیستند به سرعت بیان کند. در این احوال، شیوه بیان او بیشتر پیرو منطق گفتار است و نه منطق نوشتار. مثلاً پس از بحثی کوتاه و کلی درباره ارتباط روان‌شناسی و عرفان با جمله‌ای روبه‌رو می‌شویم که لحنی آمرانه و خطابی دارد و احساس می‌شود که نویسنده خود را در کلاس درس و مخاطبش را هم دانشجویی کم‌اطلاع فرض کرده و لازم ندیده است که توضیح بیشتری برای او بدهد: "این از چند کلمه‌ای درباره وجه عرفانی موضوع."^{۲۳} در همان صفحه، جمله‌ای می‌بینیم که باز لحن گفتاری دارد و کلمه "همین" بی‌هیچ ضرورتی در آن تکرار شده است: "و در همین زمینه همین سعدی در همین گلستان حکایتی دارد." نظیر این جمله‌ها را در کتاب فراوان می‌بینیم، مثلاً "این از بخش اول شاعران حرفه‌ای و نیمه حرفه‌ای"^{۲۴} و "این مختصری در رده‌بندی شاعرهای حرفه‌ای و نیمه حرفه‌ای."^{۲۵}

گاه مطالب یا توضیحاتی در کتاب می‌بینیم که نشان می‌دهند کاتوزیان مخاطبان خود را بسیار کم‌اطلاع یا به کلی بی‌اطلاع فرض کرده است، چنان که در توضیح حکایت مشهور

^{۱۹} کاتوزیان، سعدی، ۱۴۰.

شیوه چالش کنیم / سر خصم را سنگ بالش کنیم.

^{۲۰} کاتوزیان، سعدی، ۱۴۷.

^{۲۱} آن ابیات اینهاست: نداند که ما را سر جنگ نیست

^{۲۲} کاتوزیان، سعدی، ۴۹.

/ وگرنه مجال سخن تنگ نیست / توانم که تیغ زبان

^{۲۳} کاتوزیان، سعدی، ۱۰۶.

برکشم / جهانی سخن را قلم درکشم / بیا تا در این

^{۲۴} کاتوزیان، سعدی، ۱۰۷.

بوستان، به مطلع "شبی یاد دارم که چشمم نخفت / شنیدم که پروانه با شمع گفت،" درباره شمع توضیحی غیر ضروری آورده‌اند: "در آن زمان‌ها شمع را از موم می‌ساختند و موم را هم از عسل (= انگبین) جدا می‌کردند."^{۲۶} چند سطر بعد هم آورده است: "اشاره به داستان شیرین و فرهاد هم 'استعاره' نام دارد." کاتوزیان استعاره را ظاهراً در معنای metaphor به کار برده است که در زبان‌های فرنگی معنایی وسیع‌تر از استعاره در ادبیات عرب و فارسی دارد. معنای مورد نظر ایشان را در کتب بلاغی ما تلمیح می‌نامند. در صفحه ۱۶۱ گفته‌اند که "سعدی به عرفان و تصوف شهرت ندارد و راستش هم این است که نمی‌توان او را عارف و صوفی خواند. صوفیان و دوستدارانشان عقیده دارند که عقاید سعدی سطحی است." نمی‌دانم مستند این سخن چیست، ولی جامی، شاعر مشهور قرن نهم هجری که خود رسماً در سلک صوفیه و شارح ابن عربی بوده، در نفاتح الانس سعدی را از جمله شیوخ تصوف به شمار آورده و کراماتی هم به او نسبت داده است.^{۲۷}

این را دیگر همه می‌دانند که علی دشتی یکی از شیرین‌قلمان نثر معاصر فارسی است و کتاب قلمرو سعدی او هم در معرفی سعدی و آثارش، با وجود ایرادهایی که در آن دیده می‌شود،^{۲۸} به گمانم یکی از بهترین کارها در این حوزه است. نمی‌دانم چرا کاتوزیان در حق این نویسنده بزرگ کم‌لطفی به خرج داده و از او فقط با عنوان "یکی از خوانندگان سعدی" یاد کرده‌اند.^{۲۹} علی دشتی نه یکی از خوانندگان آثار سعدی که یکی از بهترین سعدی‌شناسان معاصر و تحلیل‌کننده نام‌آور آثار اوست. روا نیست که او را یکی از "خوانندگان آثار سعدی" بدانیم.

گاه اشتباهات ساده‌ای در کتاب می‌بینیم که ویراستاری دقیق و دلسوز می‌توانست به آسانی آنها را رفع کند. مثلاً در جایی فرموده‌اند که سعدی اگر دعوی نادرستی می‌کرد "خیل بخیل و بدخواه و حسود و ناخوش در پوستش می‌افتادند."^{۳۰} در پوست افتادن معنی ندارد و در پوستین افتادن، به معنی غیبت کردن، درست است. در صفحه ۸۰، سیرات را به معنی سیره‌ها به کار برده‌اند که غلط فاحش است. جمع سیره در عربی سیر است. در صفحه ۹۰، جامع را حوزه یا دانشگاه معنی کرده‌اند. مقصود از جامع در گلستان سعدی

^{۲۶} کاتوزیان، سعدی، ۱۵۷. آن در جای دیگری به تفصیل سخن گفته‌ام. بنگرید به محمد دهقانی، پیشگامان نقد ادبی ایران (تهران: سخن، ۱۳۸۰)، ۲۱۶-۲۴۴.
^{۲۷} کاتوزیان، سعدی، ۱۶۴-۱۶۶.

^{۲۸} عبدالرحمن‌بن احمد جامی، نفاتح الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور (تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۶)، ۶۰۰-۶۰۱.
^{۲۹} درباره شیوه نقد دشتی و ایرادهای روش‌شناختی

مسجد است. اصولاً جامع چه در عربی و چه در فارسی هرگز به معنی حوزه یا دانشگاه به کار نرفته است. مساجد بزرگی را که نماز جمعه در آن برگزار می‌شده معمولاً جامع می‌نامیده‌اند. مساجد جامع البته گاهی مدرسه هم داشته‌اند، اما به هر حال نمی‌شود آنها را حوزه یا دانشگاه به حساب آورد. امروز هم در عربی دانشگاه را جامعه می‌گویند نه جامع. در صفحه ۱۷۶، وزن غزلی را به مطلع ”چون عیش گدایان به جهان سلطنتی نیست“ به شکل مغلوطی به دست داده‌اند: ”مفعول مفاعلن مفاعلن مفاعیل.“ تقطیع درست این است: مفعول مفاعیل مفاعیل فاعلن. نام این وزن هم در اصطلاح قدما هزج مثنی‌اخر به مکفوف محذوف است.^{۳۱} در صفحه ۱۷۸ هم نمی‌دانم چرا در توصیف وزن عروضی غزل معروف سعدی به مطلع ”درخت غنچه برآورد و بلبلان مست‌اند“ چنین تقطیع عجیبی به دست داده‌اند: ”فعل مفعول فاعلات و مفعولن.“ تقطیع سراسرست وزن آن غزل، طبق قواعد عروضی، این است: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن. این وزن از اوزان رایج و پرکاربرد شعر فارسی است و قدما آن را مجتث مثنی‌اخر محزون محذوف می‌نامیده‌اند.^{۳۲} اصولاً ضرورتی نداشته است که نویسنده خود را ملزم کند که وزن غزل‌ها را تذکر دهد و در نتیجه به ورطه چنین اشتباهات توجیه‌ناپذیری درافتد. در صفحه ۲۰۰، عبارتی می‌بینیم که انگار ترجمه یک جمله انگلیسی است: ”برای ایدئال‌های تصوف و صوفیان بزرگی که به حفظ آن ایدئال‌ها شهرت داشتند احترامی عمیق داشت.“ همین مفهوم را به تعبیر درست فارسی می‌شد این جور نوشت: به آرمان‌های تصوف و صوفیان بزرگی که به حفظ آن آرمان‌ها شهرت داشتند عمیقاً احترام می‌گذاشت.

کاتوزیان در ”یادداشت‌ها“ی خود خواننده را بارها به سایر مقالاتشان در مجله ایران‌شناسی ارجاع داده‌اند و توجه نکرده‌اند که عین آن مقاله‌ها را در همین کتاب سعدی آورده‌اند و کافی بوده است که خواننده را فقط از شماره صفحاتی که حاوی آن مقالات است آگاه کنند. برای نمونه بنگرید به صفحه ۳۵، یادداشت ۱؛ صفحات ۹۶-۹۸، یادداشت‌های ۱، ۲، ۱۶ و ۱۸؛ صفحه ۱۳۹، یادداشت ۱۶؛ صفحه ۱۷۹، یادداشت ۳؛ و صفحات ۲۰۱ و ۲۰۲، یادداشت‌های ۱ و ۱۶.

مقاله‌های کتاب گاهی از حیث روش‌شناسی هم دچار اشکال‌اند. در مقاله‌ای که موضوع آن عشق از نگاه سعدی است، نویسنده ناگهان به موعظه‌های معمول و ملال‌آور اخلاقی روی می‌آورد و گویی از یاد می‌برد که موضوع مقاله‌اش چه بوده است: ”تن‌پروری کار خردمندان

^{۳۰} کاتوزیان، سعدی، ۷۶.

(چاپ ۱۶؛ تهران: فردوس، ۱۳۷۹)، ۳۴.

^{۳۱} بنگرید به سیروس شمیسا، آشنایی با عروض و قافیه

^{۳۲} بنگرید به شمیسا، آشنایی با عروض و قافیه، ۳۶.

و هوشمندان نیست، چون در همان حال که کسی تن‌پروری می‌کند سبب ویرانی خود می‌شود. اهل خرد هنرپرورند، نه تن‌پرور. انسان وقتی به انسانیت می‌رسد که سگ نفسش را مهار کند و بر غرایز و شهواتش غالب آید.^{۳۳} این موعظه‌های اخلاقی، با همین شیوه مستقیم و آمرانه قدمایی، تا پنج شش صفحه بعد ادامه می‌یابد و خواننده را به راستی خسته می‌کند و ضمناً به موضوع اصلی مقاله که همان عشق باشد هیچ ربطی ندارد. در همین مقاله، کاتوزیان غزل‌های سعدی را با غزلیات مولوی مقایسه کرده و نوشته‌اند:

غزل‌های عرفانی سعدی معنا و مضمون و مقالاتشان عرفانی هست، ولی فرمانشان شوق و شور غزلیات مولوی را ندارد. و شاید به این دلیل که حرفشان در حد "تئوری" است، یعنی گوینده از موضوع جداست و— مثلاً— خودش اهل رقص و پاکوبی و "چرخیدن دولاب‌وار" نیست. و غالباً مضامین اخلاقی هم در شعر صوفیانه‌اش راه می‌یابد.^{۳۴}

نویسنده اولاً مشخص نفرموده‌اند که آخر به چه دلیل و بر حسب کدام ملاک و معیار غزل‌های عرفانی سعدی "شوق و شور غزلیات مولوی را ندارد." ثانیاً مگر شاعر باید خودش هم اهل رقص و پاکوبی باشد تا بتواند غزل عرفانی بگوید؟ ثالثاً غزل فارسی از قدیم‌ترین ایام آمیخته به مضامین اخلاقی بوده است و مولوی هم کم ندارد غزل‌هایی که پر از نکات و موعظه‌های اخلاقی‌اند. خلاصه داوری در باب میزان شوق و شور غزلیات مولوی و سعدی یا هر شاعر دیگری منوط است به این که بتوانیم شوق و شور را تا حدود معینی تعریف کنیم و ملاک‌های ملموسی برایش در نظر بگیریم از قبیل وزن و موسیقی و واژگانی که واجد مفاهیم شورانگیز است. این هم کاری است که از یک سو به سبک‌شناسی و بلاغت و از دیگر سو به روان‌شناسی زبان مربوط می‌شود. و تا چنین کارها و پژوهش‌هایی صورت نگیرد، نمی‌توان بنا بر شم و شهود شخصی غزل سعدی را از این لحاظ با غزل مولوی یا هر شاعر دیگری مقایسه کرد.

تا اینجا فقط از اشکالات کتاب کاتوزیان سخن گفته‌ام، اما برای رعایت انصاف این را هم باید بگویم که کتاب ایشان یک امتیاز مهم هم دارد و آن اینکه سعدی و نوشته‌های او را با بیانی تازه و امروزی به خواننده معرفی می‌کند و با ربط دادن حکایات و اندیشه‌های سعدی به انسان و ایران امروز مخاطبان خود را به اندیشه و تأمل بیشتر درباره سخنان سعدی و نسبت آنها با مسایل و مشکلات امروزین جامعه ایرانی برمی‌انگیزد. قطعاً ذیل را از باب نمونه نقل می‌کنم:

^{۳۳} کاتوزیان، سعدی، ۱۶۹.

^{۳۴} کاتوزیان، سعدی، ۱۷۴.

جامعهٔ ایرانی از هنرمند و نویسنده و شاعر و معلم و امثال اینها انتظار خدایی دارد. اینها باید کار کنند و گرسنگی بخورند و با حاکمان و بزرگان زد و خورد کنند تا از نظر جامعه محترم باشند. بی‌جهت نیست که مثلاً نظر سیاسی فلان شاعر محبوب — که اصلاً از سیاست خبر ندارد — بی‌گفتگو و حی مُنزل تلقی می‌شود. دیگر این که معمولاً کسانی که از هنرمندان و دانشوران انتظار خدایی دارند خودشان گه‌گاه برای هر پیشیزی به هر حشیشی دست می‌زنند. این واقعیات فرهنگی و اجتماعی همه با هم مرتبط و اساساً ناشی از ویژگی‌های استبدادی — هرج و مرجی تاریخ و جامعهٔ ایران است.^{۳۵}

سعدی کاتوزیان در مجموع کتابی شیرین و خواندنی است، زیرا ضمن پرداختن به احوال و آثار سعدی ما را به گل‌گشت در دنیای آرا و اندیشه‌هایی می‌برد که پنجره‌های آن رو به افق‌های دیگری باز می‌شود. کاتوزیان از آثار و سخنان سعدی الهام می‌گیرد تا حرف‌ها و افکار خودش را دربارهٔ انسان و اجتماع مطرح کند. خواننده البته از این گشت و گذار در عالم اندیشه‌های نویسنده لذت می‌برد و می‌شود گفت که مجموعه‌ای از حکایات و اشعار شیرین سعدی را هم ضمن آنها مرور می‌کند و با احوال سعدی و اوضاع روزگار او نیز تا حدی آشنا می‌شود.

^{۳۵} کاتوزیان، سعدی، ۱۱۳.

نقدها و تحلیل‌های کریم امامی بر پدیده‌های فرهنگ و ادب و هنر امروز ایران^۱

محمد استعلامی

استاد پیشین دانشگاه در رشته زبان و ادب فارسی

خاطره‌های ما از زندگی خودمان و دیگران گاه چنان زنده است که فکر می‌کنیم تا آخرین دم، شادی آن یا غم آن را با خود داریم. اما یکی از پیامدهای گذشت زمان فراموشی است که گاه داغ‌ترین خاطره‌ها را هم چنان از خاطر می‌رباید که انگار هرگز در ذهن ما یا پیش چشم ما نبوده است. داوری درباره سرآمدان فرهنگ و هنر این روزگار را، اگر با معیار درس و مدرسه بسنجیم و نمره صد را به بالاترین مرتبه آن بدهیم، شاید هیچ یک از آنها نمره صد نگیرد. چرا؟ که هر کاری می‌تواند نارسایی یا عیب و نقصی داشته باشد. کسانی هم هستند که محبت دوستان نمره بالاتری یا حسد روزگار نمره پایین‌تری به آنها می‌دهد و باز همان غبار فراموشی بر آنها هم می‌نشیند و از یادشان می‌برد. اما گاه نسیم حق‌شناسی پرده این غبار را کنار می‌زند و نور ملایمی بر سیمای یکی از عزیزان درگذشته می‌افکند و به یادمان می‌آورد که جای او سخت تهی مانده است.

محمد استعلامی دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران بوده و علاوه بر ایران، در دانشگاه‌های مک‌گیل، مطالعات خارجی توکیو و برکلی نیز تدریس کرده است. از آثار عمده ایشان تصحیح تذکره‌الاولیاء، شرح و تصحیح مثنوی (۷ جلد)، درس حافظ: نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد حافظ (۲ جلد) و نقد و شرح قصاید خاقانی است. وی اکنون در مونترئال تألیف فرهنگنامه تصوف و عرفان را در دست دارد.

Mohammad Estelami <mestelami@yahoo.com>

Goli Emami (New York: Persian Heritage Foundation, 2014).¹ Karim Emami, *On Modern Iranian Culture, Literature & Art*, ed. Houra Yavari, compiled by

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/308-312.

تابستان سال پیش، در ماه اوت ۲۰۱۴م، دهمین کنفرانس انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی با حضور نزدیک به ۴۰۰ تن از استادان و پژوهندگان تاریخ و فرهنگ و هنر ایران در این شهر مونترئال سه چهار روز استثنایی در زندگی صاحب این قلم پدید آورده بود که در آن، هم‌زمان با دیدار دوستان و همکارانی که بیشترشان را سال‌ها ندیده بودم، حضور صدها پژوهنده جوان و جویا این امید را در دل ما سالخوردگان استوارتر می‌کرد که ارزش‌های ماندگار فرهنگ و تمدن ایرانی فراموش نمی‌شود و آیندگان ما از آن بی‌خبر نمی‌مانند. در یکی از دیدارهای جمعی کنگره هم تصویر شماری از دوستان دیرین را دیدم که درگذشته‌اند و گویی به گفته مولانا جلال‌الدین "از کوی عشق با دست اشارت می‌کردند که عزم سوی ما کن!"^۲ عصر یک روز به یادماندنی هم در محضر استاد یارشاطر با یاد کریم امامی گذشت و عرضه کتابی که در این نوشته باید از آن سخن بگویم. من بخت دوستی نزدیک با کریم امامی را نداشتم و خاصه در این سی‌چهل سال که بیشتر دور از ایران بوده‌ام، دیدار بسیاری از دوستان قدیم را هم از دست داده‌ام. اما می‌دانستم که امامی یکی از کسانی بود که به کار مثبت و خدمت به فرهنگ ایران می‌اندیشید و در پی اسم و آوازه نبود. آنچه را آموخته و دریافته بود از آن مردمی می‌دانست که خود صمیمانه یکی از آنها بود. بی‌آنکه بر کرسی استادی تکیه زند، مصداق‌اعلی‌ واژه معلم بود و هرچه را می‌دانست می‌خواست به دیگران هم بیاموزد. من او را دو بار در سال‌هایی که مسئولیتی در دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی داشتم، و همان سال‌هایی بود که او با کیهان اینترنشنال همکاری داشت، در روزنامه کیهان دیدم که یک بار آن در دفتر دکتر مصباح‌زاده بود و فرصت گفت‌وگویی کوتاه و آشنایی بیشتر با آنچه دکتر مصباح‌زاده درباره هریک از ما به دیگری گفت. دو بار هم در مؤسسه انتشارات فرانکلین یکدیگر را دیدیم که اتفاقی و دوستانه بود، اما نه برای کار خاصی. در این سال‌های غربت هم یک بار که به غربت سابقم برگشته بودم، یکی از عزیزان به من گفت که "کریم امامی در چهارراه حسابی کتابفروشی زمینه را راه انداخته است" و من یک روز عصر از فرمانیه تا پایین مقصودبک پیاده رفتم و فرصت دیداری و گفت‌وگویی بود درباره مشکلات تازه کار نشر، دیداری دوستانه‌تر از همیشه، و آخرین دیدار ما.

این مجموعه نقد و تحلیل که امامی درباره سینمای ایران، نویسندگان و شاعران معاصر، هنرهای تجسمی و هنرمندان ایرانی آن و درباره هنر نمایش و نمایشنامه‌نویسان در بیش از ۸۰ شماره کیهان اینترنشنال (*Keyhan International*) نوشته، کاری است

آنگرید به غزل ۲۰۳۹ دیوان شمس.

که می‌بایست با این نشر تازه دوباره به یاد آید و شاید قدر آن شناخته شود. آن سال‌ها که او این نقدها را می‌نوشت، بیشتر تحصیل کرده‌ها روزنامه نمی‌خواندند، خاصه روزنامه غیرفارسی را. من و همکاران؟ چه عرض کنم؟ بیشتر درگیر مشغله‌های اداری و دانشگاهی بودیم و فرصت کافی برای خواندن نداشتیم و باید اعتراف کنیم که زندگی را به گفته‌ی خیام در "یک چند به کودکی به استاد شدن و یک چند به استادی خود شاد شدن" خلاصه کرده بودیم. روزنامه نمی‌خواندیم یا کم می‌خواندیم و از آفرینش‌های تازه‌ی هنر و ادبیات هم خیلی وقت‌ها بی‌خبر می‌ماندیم. امروز که من این مجموعه‌ی بیش از ۸۰ نقد و تحلیل و مصاحبه را پیش چشم دارم، از خود می‌پرسم که چرا به همه‌ی نمایشگاه‌های آثار تناولی و سپهری نرفته بودم؟ چرا کارهای استثنایی ساعدی را فقط دو بار دیده بودم و فریدون رهنما، که پس از جراحی تومور مغز در خانه‌ی پدر در باغ دوقلو تنهایی را گزیده بود و هزار سخن گفتنی و ناگفته داشت، چرا با او دیدارهای بیشتری نداشتیم و بیشتر نجوشیدم؟ و در دانشکده‌ی علوم ارتباطات اجتماعی، که درس ادبیات معاصر را در برنامه گذاشته بودیم و شماری از نامداران ادب معاصر را به کلاس درس بردیم و با دانشجویان روبه‌رو کردیم، چرا از این نوشته‌های کریم امامی خبر نداشتیم تا دانشجویان را و خودم را از او بهره‌مند سازم؟ باور کنید شرمنده‌ام!

روشن است که در فضای محدود معرفی یک کتاب از یک‌یک این نوشته‌ها نمی‌توانم با شما حرف بزنم و جان سخن این است که فقط به شما بگویم بروید و خودتان مقاله‌ها را بخوانید و پیش از آن دیباچه‌ی سائلول بخش را. در این مختصر، من تنها با چند اشاره می‌توانم شما عزیزان را به دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰/ش/۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م برگردانم و عزیزان جوان را هم آگاه کنم که در آن سال‌ها چه شوری و چه خلاقیتی در زمینه‌های گوناگون فرهنگ و هنر ایران جریان داشته است و اگر گاه قیچی سانسور سنگ‌هایی هم بر سر راه آفرینندگان می‌انداخت، باز آفرینش در همه‌ی زمینه‌ها به موفقیت‌های درخشانی رسیده بود. برای نوشتن چنین نقد و تحلیلی به قلم کریم امامی هم زیربنای مساعدی وجود داشت و آن گسترش‌آشنایی ما با دنیای غرب و آموختن از آنها در همه‌ی این زمینه‌ها بود. گفتم که امامی مصداق‌اعلای واژه‌ی معلم بود و معلمی که عاشق کارش بود و می‌خواست خواننده‌ی مقاله‌اش را با تحول دنیای پیشرفته در آفرینش ادب و هنر آشنا کند و به خوانندگانی هم که ایرانی نبودند و در ایران می‌زیستند بگوید که ما درنمانده‌ایم و با تحول دنیای پیشرفته همراهیم. آن روزها، به گفته‌ی حافظ "خامان ره‌نرفته" صاحب اختیار اهل قلم نبودند تا واقعیت تحول در همه‌ی شئون کشور را که پس از سال ۱۳۰۰ش رخ داده بود انکار کنند و دانشگاه‌هایی را که به سطح قابل قبول جهانی رسیده بود

ببندند و بگویند ما اصلاً دانشگاه نداشته‌ایم! پیش از آنکه امامی نوشتن این مقاله‌ها را آغاز کند، آتلیه‌هایی که درهای آنها به روی مشتاقان باز باشد وجود نداشت، تالارهایی برای نمایش آثار نقاشان و مجسمه‌سازان نبود و موزه هنرهای معاصر ایجاد نشده بود. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش شاهد برپایی نمایشگاه‌های بسیاری شدیم که در آنها با ضوابط قابل قبول دنیای امروز، سهراب سپهری چند روز از غربت یا خلوت کاشان بیرون می‌آمد، کارهایش را به نمایش می‌گذاشت و با حضور خود چشم‌ها را با ظرایف کارش آشنا می‌کرد. نمایشگاه شاهکارهای مجسمه‌سازی پرویز تناولی روزه تازهای به دقایق این هنر می‌گشود و گزارش آن در کیهان اینترنت‌نشال برای ایران اعتبار فرهنگی پدید می‌آورد. امامی یکی از کسانی بود که در آن سال‌ها ضرورت تأسیس موزه هنرهای معاصر را دریافته و گفته بود که کارهای ممتاز هنرمندان به منزله سرمایه فرهنگی کشور باید خریده و نگهداری شود و با پرداخت بهای معقول به هنرمندان، به ملت ایران تعلق گیرد و بماند و در این مجموعه مورد بحث ۴۱ مقاله از ۸۱ مقاله درباره انواع هنرهای تجسمی و شاهکارها و نمایشگاه‌های آفرینندگان آن آثار است. ۱۸ مقاله این مجموعه هم درباره سینما و فیلم، گاه درباره کارهایی است که اعتبار و آبرویی دارد و گاه درباره فیلم‌هایی که در تاریخ سینمای ایران اگر نبود بهتر بود. در این قسمت، قدر کسانی مانند ابراهیم گلستان، که در همه زمینه‌های هنر و ادبیات، خلاق و صاحب‌نظر است شناخته می‌شود، و کسانی مانند فریدون رهنما و فرخ غفاری، که در دنیای غرب با هنر سینما آشنایی گسترده یافته بودند، نیز در جای مناسب خود قرار می‌گیرند. گاه آدم احساس می‌کند که امامی هم‌زمان با نوشتن این تحلیل‌ها یک دانشجوی دایم هم بوده و آموخته‌های همان روز خود را با دیگران در میان می‌گذاشته است. او گاه به سراغ فیلم‌های مشهور سرزمین‌های دیگر رفته، پرندگان آلفرد هیچکاک یا هیروشیما عشق من، هم از چشم او دور نمانده است. اگر امامی، به فرض محال، وزیر فرهنگ و هنر آن روزگار می‌بود، شاید استعداد و آگاهی و خلاقیت کسانی چون ابراهیم گلستان، فریدون رهنما، فرخ غفاری و هژیر داریوش به آفرینش یک یا چند فیلم محدود نمی‌ماند.

ناگفته نگذارم که کریم امامی فقط همین نقدنویس کیهان اینترنت‌نشال نبود. در همان سال‌های قلم زدن در کیهان و سالیانی در پی آن، گتسی بزرگ، شاهکار مشهور اسکات فیتزجرالد؛ گراهام گرین، اثر دیوید لاج؛ تاریخچه نقاشی مدرن، از هربرت رید؛ چهار جلد ماجراهای شرلوک هولمز؛ و کتاب قابل تأمل ایرانیان در میان انگلیس‌ها، اثر سر دنیس رایت به قلم او به فارسی درآمد. همچنین، شماری از آثار جلال آل‌احمد، سهراب سپهری و فروغ فرخزاد از فارسی به انگلیسی برگردانده شد و ترجمه دقیقی از رباعیات

خیام یا منسوب به خیام به زبان انگلیسی در کتاب شراب نیشابور همراه با طرح‌ها و خوشنویسی‌های شاهرخ گلستان منتشر شد که یکی از شاهکارهای نشر کتاب بود. خاطرات و گفت‌ووشنودهای او از سال‌های کار در کیهان و بنگاه فرانکلین و تأسیس نشر سروش در سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران و تجربه‌های او در اثری مانند از پست و بلند ترجمه را هم باید تصویری از همان مصداق اعلاّی معلم شمرد که بیشتر آموخته‌ها و دریافته‌های خود را برای آیندگان باقی گذاشت و رفت. این هم ناگفته نماند که اگر در مرز و بوم ما حق‌شناسی از عزیزان، و خاصه عزیزان ازدست‌رفته، کمتر سامان می‌گیرد و گاه آسان هم نیست، در این سال‌ها علی‌دهباشی، عاشق از خود گذشته ایران، برای رفتگان هم بزرگداشت بر پا می‌کند و در یکی از شماره‌های پُربار مجلهٔ بخارا، دهباشی به دوستان و دوستاران کریم امامی فرصت داده است تا دربارهٔ او سنگ تمام بگذارند و حق انکارناپذیر او را بر فرهنگ و ادب ایران ادا کنند و سپاس از دهباشی هم‌امروز باید حُسن ختام این نوشته باشد.



IRAN NAMEH

A Quarterly of Iranian Studies

Editor-in-Chief, Mohamad Tavakoli
editor@irannameh.org

Published regularly since 1982

ISSN 0892-4147 (print)

ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران‌شناسی

ایران‌نامه

سر‌دبیر، محمد توکلی

“مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده”

امیرپشداد

“a serious and objective scholarly journal”

Encyclopædia Iranica

با اشتراک و هدیه‌دادن ایران‌نامه ما را در انتشار این فصلنامه “آموزنده و ارزنده” ایران‌شناسی یاری رسانید.

Subscribe to *Iran Nameh* and recommend Iran Nameh to your librarian!

It's easy easy to subscribe! Please visit: www.irannameh.org

DIGITAL SUBSCRIBERS

VOLUME 31, NUMBER 1- 4, 2016

Institution \$300 | Individual \$60 | Student \$40

Subscription Details

Institution:

First Name:

Last Name:

Email:

Website:

Mailing address:

Foundation for Iranian Studies, Department of Near and Middle Eastern Civilizations,
University of Toronto, 4 Bancroft Avenue, Toronto, Ontario M5S 1C1 Canada

Please visit: www.irannameh.org | Join Iran Nameh on facebook: www.facebook.com/Irannameh



بازخوانی یک کتاب: اندرز به شهریار^۱

علیرضا شمالی^۲

دانشیار و رئیس گروه علم سیاست، کالج ویتون ماساچوست

این نوشتار در بر دارنده دو بخش است. در بهر نخست، نویسنده دیدگاه خود درباره سبک ادبی و رویکرد سیاسی اندرزنامه‌ها را با خواننده در میان می‌نهد و آن‌گاه، در بهر دوم همان دیدگاه را در ارزیابی کتاب اندرز به شهریار به کار می‌برد.

یک

شاه با دلقک همی شطرنج باخت
مات کردش زود، خشم شه بتاخت
گفت "شه شه" و آن شه کبرآورش
یک‌یک از شطرنج می‌زد بر سرش

علیرضا شمالی دانش‌آموخته دکتری دانشگاه سیراکیوز و دانشیار علوم سیاسی کالج ویتون در ماساچوست است. رشته پژوهشی ایشان فلسفه سیاسی است. مقاله اخیر ایشان، "مطالعه‌ای در اندیشه سیاسی ایران قرون میانه: نظر رازی درباره عقل و اقتدار سیاسی"، در مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی منتشر شده است.

Alireza Shomali <shomali_alireza@wheatonma.edu>

Alireza Shomali, "Review of *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*," *SCTIW Review* (June 2015), at <http://sctiw.org/sctiwreviewarchives/archives/637/>.

¹Neguin Yavari, *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

^۲این نوشته پیش از این به زبان انگلیسی منتشر شده است. بنگرید به

که "بگیر اینک شهت ای قلتبان"
 صبر کرد آن دلکک و گفت: "الامان"
 دست دیگر باختن فرمود میر
 او چنان لرزان که عور از زمهریر
 باخت دست دیگر و شه مات شد
 وقت شه شه گفتن و میقات شد
 برجهید آن دلکک و در کنج رفت
 شش نمد بر خود فکند از بیم تفت
 زیر بالشها و زیر شش نمد
 خفت پنهان تا ز خشم شه رهد
 گفت شه: "هی هی چه کردی؟ چیست این؟"
 گفت: "شه شه، شه شه، ای شاه گزین
 کی توان حق گفت جز زیر لحاف
 با تو ای خشم آور آتش سجاف
 ای تو مات و من ز زخم شاه مات
 می زخم شه شه به زیر رختها"^۳

ای بسا که بتوان داستان شطرنج باختن شاه و دلکک را نمایانگر افق گسترده‌ای از اندیشه دانست، در پس آن به درک ویژگی‌های از سبک ادبی اندرنامه‌ها رسید و آن‌گاه، به فهمی تازه از کارکرد سیاسی آنها در جامعه‌های خاورمیانه پیشامدرن راهی گشود. ای بسا که گفتار و رفتار دلکک داستان مولوی بازنمای دغدغه‌راستین هر دولتمرد اندیشوری است که گرچه شاید به دوره عمرش، هم‌چون برخی وزیران، گاه رساله‌ای نیز در اندرز شهریار بنگارد، اما بی‌گمان باید در بزنگاه‌های سیاست، پیوسته راهکارهای کارآمد و رایزنی‌های بخردانه در میان آورد و پندی کارگشا پیش پای پادشاه نهد. در کنار این دولتمرد اندیشمند، هر شهروند نیز که در سر خیال نقد و خرده‌گیری از شاه خودکامه بپزد یا رو در روی بیشترین مردمان بایستد و زبان به نقد رفتار و گفتار و پندار توده بگشاید، می‌بایست با همان پرسش دلکک نگون‌بخت دست و گریبان بوده باشد: "کی توان حق گفت جز زیر لحاف؟"

به راستی جنس این "لحاف/پرده"، که شاید سپر آن وزیر دانشمند و این شهروند ناقد می‌تواند شد، چیست؟ و چه پیوستگی‌ای میان آن و سبک ادبی و گفتمانی اندرنامه‌ها

^۳جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد. ا. نیکلسون (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰)، ۱۰۰۲.

می‌توان جست؟ از اندیشه در این نکته پرسش‌های دیگری نیز سر بر می‌کشند: به راستی شیوه‌های گفتمانی کارآمد برای در میان گذاشتن نقد، خرده‌گیری و اندرز با پادشاه خودکامه کدام‌اند؟ آیا اندرزنامه‌ها نیز می‌بایست زبان نقد سیاسی به کار گیرند و به خدمتی چون پیش نهادن راهکارهای عملی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بپردازند؟ گرفتیم کار و بار سیاست‌ورزی هم محال‌اندیشانه می‌توانست کتاب راهنما و دستورنامه‌ای داشته باشد، آن‌گاه، آیا به راستی اندرزنامه‌ها نیز می‌بایست در شیوه گفتمانی و هدف خویش چیزی همچون دستورنامه سیاست‌ورزی باشند؟ و مانند هر آیین‌نامه‌ای، هم آیین‌وار پیچیدگی‌های بزنگاه‌های عمل و تصمیم سیاسی را یک‌به‌یک وانموده و هم با دستورهای گام‌به‌گام شاه را به برساختن بهترین تصمیم رهنمون شوند؟

بی‌گمان قدرت میان شاه و دلکک—یعنی حقیقت‌گوی سپرگرفته زیر پرده‌ها—فاصله بزرگی افکنده است. نیز دلکک از دلیری بی‌بهره است و بدین رو، پیامد سترگ آزرده شاه خشم‌آور و آتش‌سجاف را تاب نمی‌تواند آورد. چنین است که دلکک به ریزشش نمد می‌خزد، از پس پرده سخن می‌گوید و حق را بی‌پرده گفتن نمی‌تواند. به گواهی تاریخ، شاه سده‌های میانه، چه در ایران و چه در جاهای دیگر، کمابیش خودکامه بوده است و چه بسیار که خشم او جان و مال وزیر و شهروند هر دو را بر باد داده باشد. کژی و کاستی چنین شاه را بی‌پرده بر آفتاب افکندن و تمامی حقیقت همواره تلخ را رک و راست و بدون لاپوشانی و تهی از آرایه‌های ادبی و مجازها و مجیز‌گویی‌های دلنشین در پیش روی او نهادن، زهره شیران و دلیری بیکران، یعنی همان فضیلت سیاسی ناب،^۴ می‌طلبد. نقد بی‌نقاب باورها و رفتارهای مردم زمانه نیز در گرو همین دلیری ناب و نایاب است و کسی چون سقراط بر آن بود که بهای بی‌پروایی خویش در کار بست گفتمان نقد بی‌نقاب را با جان دلیر خویش بپردازد.

بدین روی، می‌توان چنین اندیشید که چه بسا ساختار ویژه اجتماعی، یعنی نبود شیوه دموکراتیک چپ‌نش قدرت در کنش و واکنش میان نویسنده اندرزنامه و شاه،^۵ نقش خویش را بر زمینه پدیداری و نیز بر سبک و زبان ادبی اندرزنامه‌ها نهاده باشد. ای بسا که چپ‌نش استبدادی ساختار قدرت نویسنده اندرزنامه را واداشته که سخن حق را در ”پرده“ بگوید تا شاید از خشم شاه، که خود نیز بی‌بهره از دلیری شنیدن و تاب آوردن حقیقت بی‌پرده و نقد بی‌پرواست، در امان ماند. پس آنچه ”پرده“ را می‌سازد، همانا

^۴گذشته از وزیران و امیران و منشیان دیوان، قاضیان، متکلمان، فقیهان، صوفیان و فیلسوفان و دیگر مردان اهل قلم نیز به نوشتن اندرزنامه پرداخته‌اند.

^۵Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 36.

سبک نویسندگی و شیوه سخنگویی اندرزننامه‌هاست. به دیگر سخن، سبک ادبی خطابی (rhetorical modality) در سنت اندرزننامه‌نویسی است که برهنه حرف نمی‌گوید و حقیقت را در پرده می‌پوشاند، اما در همان آن، پاره‌ای از حقیقت را در تشریف مجاز و کنایه و در اطلس آرایه‌های سخنوری و شگردهای روایی‌ای همچون داستان‌های تمثیلی، نکته‌گویی‌های فرازمانی و فرامکانی و قصه‌های پندآموزی که از پذیرش معناها و تفسیرهای نهایی تن می‌زنند،^۶ در پیش چشم شاه می‌نشانند. بدین قرار، در اندرزننامه‌ها پاره‌های درخوری از حکمت نظری و عملی^۷ زمانه هم نهفته و هم پدیدار می‌شوند؛ هم سبک و هم الگوی گفتمانی و هم هدف نهایی اندرزننامه‌های سده‌های میانه بر حکمت عملی و دو اندیشه کانونی آن، یعنی کار آمدی و عدالت‌جویی، استوارند. نیز به همین رو است که نمی‌باید شیوه گفتمانی و سبک ادبی اندرزننامه‌ها را با Parrhesia، یعنی گفتمان بیان بی‌پروا و بی‌پرده سخن حق، یکی دانست.

شاید در کنار ساختار استبدادی چینش قدرت میان وزیر نویسنده و شاه—که برهنه سخن گفتن با شاه را با بیم جان می‌آمیزد—یک شیوه نگرش فلسفی و تاریخی نیز نویسندگان را ناچار به کار بست گفتمان خطابی و سبک ویژه ادبی اندرزننامه‌ها کرده باشد. از دیدگاه فیلسوفان باستان و سده‌های میانه، در روان شاهان و سیاست‌پیشگان و قدرت و چیرگی جویان، نفس غضبیه (thumos) که بازما یا در بر دارنده خشم، بلندپروازی و شور و غرور روان آدمی است، بر دو پاره دیگر روان یعنی عقل (nous) و شهوت (eros) چیره است و هر دو را زیر فرمان خویش دارد. به دیگر سخن، ساختار درونی روان پادشاه او را از فیلسوف جدا می‌کند. آنکه با فلسفه می‌زید، در سیر زندگانی فلسفی و سلوک خویش روان خود را از ساختار سه‌پاره نفس غضبی، نفس شهوی و نفس عقلانی می‌رهاند و با کشتن نفس غضبی، نفس شهوی را به زیر لگام نفس عقلانی می‌کشد. بدین رو، ساختار روان او ساختار دوپاره‌ای است که درو “هم‌آمیزی عقل (nous) و شهوت (eros)، افق وحدت نفس” را بر فیلسوف می‌گشاید.^۸ در روان پادشاه چیرگی خواه اما، نفس غضبی و نفس شهوی از یکدیگر جدا نمی‌شوند و نفس عقلانی، ناتوان از مهار این درهم‌جوش غضب و شهوت، خود

Reconsidered,” *Al-Masaq*, 20:1 (2008), 47 and 52; see also Yavari, *Advice for the Sultan*, 89-90.

⁸See Paul W. Ludwig, “Eros in the Republic,” in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 202-231, esp. 227-228.

⁶See Louise Marlow, “Advice and Advice Literature” in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, ed. Kate Fleet et al. (2015) at http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/advice-and-literature-COM_0026/.

⁷Negin Yavari, “Mirrors for princes or a Hall of Mirrors? Nizam al-Mulk's Siyar al-muluk

همچون ابزاری در کف نفس غضبی می‌افتد و خدمتگزار اراده قدرت‌جو و سروری‌طلب نفس غضبی می‌شود. زیر فرمان نفس غضبی، شهوت شاه همواره به سوی از آن خود کردن، برتری‌طلبی و خشونت‌ورزی میل می‌کند. از این رو، چنین نفسی نمی‌تواند به کمال عدالت دست یابد. جایی که در روان مبدل‌شده فیلسوف و در زیر فرمان نفس عقلانی او، شهوت نفس فیلسوف در پی چیزی کمتر از حقیقت جهان‌شمول نمی‌افتد، در روان شاه سروری‌طلب، شهوت نفس جز جویای قدرت و برتری بر دیگران نیست. چنین است که زیر فرمان نفس غضبی، روان آتش‌سجاف شاه نه دغدغه و میلی به حقیقت جهان‌شمول درباره چپستی عدالت و ایده کلی امر نیک دارد و نه نفس عقلانی زیردست و زبونش می‌تواند پذیرای هیچ درک برهانی و فهم فلسفی در زبانی غیرخطابی و غیرمجازی از کلی عدالت و امر نیک شود. دستور دانشور یا فیلسوفی که اندر زمانه می‌نگارد، هم از حکمت و هم از تجربه آموخته است که بی‌میلی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز ناآموختگی شاه از چپستی عدالت، هم کشور و هم دولت را بر باد خواهد داد. به نیکی فرمانروایی کردن در گرو دلبستگی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز آگاهی او از چپستی و سازوکار زندگی نیک (virtuous/noble life) و چهار پایه آن، یعنی عدالت، حلم (prudence)، دلیری و مهار نفس (moderation) است. به هر روی، در چشم افلاطون و چه بسیار پیروانش در سده‌های میانه، "تا آن زمان که جایگاه فرمانفرمایان (یعنی مقام قدرت) و جایگاه فیلسوفان (یعنی رتبه حکمت) یکی نشوند، و تا آن زمان که فلسفه و قدرت سیاسی به تمامی در هم نیامیزند و تا آنان که اکنون با پی‌گیری یکی از این دو (یعنی فلسفه یا قدرت سیاسی) از پرداختن به دیگری وامانده‌اند از این‌گونه رفتار بازنگردند، شهرها روی آسودگی از شرها نخواهند دید . . . و نژاد بشری نیز همچنین."⁹

دستور/فیلسوف به نیکی می‌داند که زمانه او چندان بیگانه از روزگار افلاطون نیست و هنوز سازوکار قدرت سیاسی با زندگی فلسفی، یعنی زیستن فردی و اجتماعی بر بنای خرد، نه در هم آمیخته‌اند و نه یکی شده‌اند. پس اینک که نفس عقلانی شاه زبون و زیردست نفس غضبی است، چاره آن است که فیلسوف/دانشور نقش "عقل منفصل" "بیرون" از نفس و روان پادشاه را به دوش گیرد و به زبان امروزیان، بازنمای خرد دولت (raison d'État) در دربار پادشاه شود تا شاید بتواند دستگاه‌های سیاسی-اداری (politeia) و نظام قانون (nomos) را با حکم خرد (logos) همساز

Publishing Company, 1997, (1100).

⁹Plato, *Republic in Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett

کند.^{۱۰} بدین قرار، دستور دانشور باید الف) آموزش شاه را در پیش گیرد و به هر شیوه که بتواند بهره‌ای از حقیقت کلی عدالت و امر نیک را به شاه بیاموزاند و نهال فضیلت اخلاقی را در روان پادشاه بنشانند و ب) در مهمات روزمره سیاست و کشورداری رای کارآمد و راهگشا در میان آورد.^{۱۱} از این گذشته، چون شاه از فضیلت مهار نفس بی بهره است و نفس عقلانی زبون او نمی‌تواند به نفس غضبی و شهوی حکم راند، چنین ناتوانی و زبونی عقلانی شاه فیلسوف/وزیر دانشور را می‌خواند که ردای سخنوران و قصه‌گویان بر تن کند و خطابه و شعر و جدل و حتی سفسطه (یعنی هر چهار صنعت سخن، جز استدلال منطقی برهانی) در کار کند تا شاید بتواند خدمت الف را به کمال بپردازد. در نقش عقل منفصل و در گیرودار چنین خدمتی (آموزش شاه) است که بسا فیلسوف/وزیر دانشور دست به نگارش اندرزنامه می‌گشاید.

کارسازی خدمت دوم، یعنی رایزنی سیاسی با شاه، در کاروبار کشورداری، اما، از وزیر رفتار و گفتاری به کلی دیگرگون می‌طلبد. در اینجا و بسان رایزن سیاسی، وزیر دانشور باید به دلیری زبانی بی‌پرده، سراسر، راست‌گفتار، واقع‌نما و واقع‌گرا در چرخش آورد.

برخلاف شیوه برهان و استدلال منطقی که تنها خرد هم‌سخنان را طرف گفت‌وگو دارد، هدف نخست در کاربرد صنعت خطابه برانگیختن احساس مخاطب است. فن خطابه به داد و ستد کلی‌های عقلانی و تجربیدی در جامعه مفهوم‌های برهانی و فلسفی نمی‌پردازد. در کاربست خطابه چنان نیست که سخنور به راستی خواهان آزادی فکری شنونده خویش باشد، چرا که خطیب در پی چیرگی بر روان مخاطب است. نیز چنان نیست که سخنور در کاربرد سبک‌هایی چون خطابه و جدل و شعر و سفسطه در پی وانمایی

ارزش و نیز همبسته سیاسی‌اش، یعنی RealPolitik را به همراه ندارد.

^{۱۱} افزون بر این هر دو، وزیر دانشور به خدمت‌هایی چون آموزش رسم‌های درباری، سازوکارهای اداری و دیوانی و دیگر سویه‌های عملی فرمانروایی که بسا در آموزش شاه گنجانیده شده هم می‌پردازد. بنگرید به

Marlow, "Advice and advice literature."

آنچه در اینجا بسیار اهمیت دارد این نکته‌هاست که خدمت‌های الف و ب در نگاه تحلیلی دو کار جدا از هم‌اند، اما در مقام عمل سیاسی در هم تنیده‌اند. نیز اینکه کار اساسی وزیر/فیلسوف در مقام نگارنده اندرزنامه و به هنگام پرداختن خدمت الف همانا بازپردازی و برگردان کلی‌های تجربیدی به زبان خطابی و مجازهای اندرزنامه است.

^{۱۰} در نگاه فیلسوفان مشایی، عقل‌های منفصل ده‌گانه و به‌ویژه عقل دهم، کلی‌های تجربیدی را در صورت مفهوم‌های فلسفی و برهانی بر فیلسوف می‌تابانند. گاه نیز برای مردمانی با نفس عقلانی ناتوان‌تر از آن فیلسوفان، عقل دهم صورت‌های محسوس و خیالین کلی‌های تجربیدی را بر قوه خیال ایشان نقش می‌زند.

به همین قرار، فیلسوف و وزیر دانشوری چون خواجه نصیرالدین طوسی، که هم به نوشتن اندرزنامه پرداخته و هم به وزارت و رایزنی خودکامه‌ای چون هلاکوخان در حمله به بغداد و سرنگونی خلیفه عباسی برخاسته، با نام عقل یازدهم نیز خوانده می‌شود. باید افزود که من اینجا مفهوم خرد دولت را در چارچوب اندیشه سیاسی مسلمانان در دوران پیشامدرن به کار می‌برم و از این رو، این مفهوم پیش‌فرض مدرن جدایی وضع واقع از

آینه‌گون واقعیت باشد. به‌راستی کاربرد صنعت خطابه یک شیوهٔ کاربست قدرت است که در آن نوعی "رابطهٔ محدودکننده و گره‌زننده، یعنی نوعی رابطهٔ قدرت، میان آنچه گفته می‌شود و آنکه آن گفته‌ها بر او گفته می‌شود" پدید می‌آید.^{۱۲} بسان عقل منفصل، نویسندۀ اندرزنامه بر آن است یا وظیفهٔ خویش چنان می‌داند که به یاری صنعت خطابه و با زبان داستان و شعر، اندک بهره‌ای از ایدهٔ کلی عدل را به پادشاه بیاموزد و احساس و روان او را برانگیزاند، بدان امید که چنان انگیزشی به پا گرفتن فضیلت اخلاقی در نهاد شاه یاری رساند. به هر روی، در نگاه فیلسوفان ایرانی سده‌های میانه، آبادانی و زندگانی پسندیدهٔ شهر و شهروندان و نیز سعادت خود پادشاه در گرو چیرگی عقل بر نفس غضبی و نفس شهوی شاه است و اگر نفس عقلانی خود پادشاه زبون و زیردست افتاده است، همانا وظیفهٔ اخلاقی وزیر بسان عقل منفصل او را فرامی‌خواند که مهار نفس پادشاه و هواهای ملوکانهٔ او را در دستور کار وزارت قرار دهد.

اینک باید پرسید که به راستی اندرزنامه‌ها شاه را به چه سمت و سویی رهنمون می‌شوند؟ آن رابطهٔ قدرت گره‌زننده که اندرزنامه‌ها به یاری فن خطابه کارسازی می‌کنند چگونه آنچه را گفته می‌شود با آنکه آن گفته‌ها بر او گفته می‌شود، یعنی شاه، پیوند می‌دهند و این امر به چه پیامدی می‌انجامد؟ مفهومی که میشل فوکو بر آن نام "قرارداد رک‌گویی" (Parrhesiastic Pact) می‌نهد،^{۱۳} به کار پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها می‌آید. به باور من، گفتمان خطابی اندرزنامه‌ها در پی برانگیختن شاه به پذیرش قرار داد رک‌گویی با وزیر است و بی‌گمان چنین پذیرشی وزیر را بر هرچه بهتر پرداختن خدمت ب، یعنی رایزنی سیاسی، تواناتر می‌سازد. پس چنان که پیشتر گفته آمد، اندرزنامه را نمی‌توان با رایزنی سیاسی در کاروبار هر روزهٔ سیاست یکی دانست، زیرا رایزنی سیاسی درخور و راستین نیازمند رک‌گویی وزیر و پیش نهادن راهکارهای ویژه به فراخور زمان و زمینهٔ تصمیم‌گیری سیاسی است؛ در گرو نقد بی‌پروا و بی‌پردهٔ رای و رفتار شاهانه است؛ تقاضای گفتن همهٔ حرف حق، برهنه و بدون پرده‌پوشی و با پرهیز از خوشامدگویی و مجیز و مجاز و قصه و شعسرایبی دارد؛ و در کنار همهٔ اینها، رایزنی سیاسی راستین در گرو پذیرش خطر مرگ و خریدن خشم شاه است و دلیری گفتن همهٔ حقیقت و پنهان نکردن پاره‌ای از آن می‌طلبد.

¹³Foucault, *The Government of Self and Others*, 203. Also see Michel Foucault, *The Courage of Truth: Lectures at the College de France 1983-1984*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell (London: Palgrave-Macmillan Press, 2011), 12, 142-143.

¹²Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell (London: Palgrave-Macmillan Press, 2008), 14.

رایزنی سیاسی "گفتمان برهنه‌گویی" (Parrhesiastic Discourse) است، در حالی که اندرزنامه راهبردی برای برانگیختن شاه یا صنعت و فنی برای کارسازی قرار داد رک‌گویی به شمار می‌رود. هدف قرارداد رک‌گویی افزایش ایمنی وزیر-فیلسوف-شهروند در گفتمان‌های برهنه‌گویی آینده است. باشد که در آنها وزیر-فیلسوف-شهروند بی‌محبا زبان برگشایند و همه آنچه را که حق می‌دانند و همه آنچه در نقد پادشاه و سیاست و رفتارش در خاطر دارند، بی‌هراس و به زبان واقع‌نما، و نه خطابی/استعاری، با پادشاه در میان نهند. قرارداد رک‌گویی، چنان که گفتیم، در پی آن است که هزینه راست و رک‌گویی را کاهش دهد و بدین روی، به گشایش افق ایمنی برای پدیداری حقیقت در کاروبار سیاست یاری رساند. در نبود نهادها و چینش‌های دموکراتیک قدرت در جامعه‌های پیشامدرن و استبدادی، ایمنی چنان افقی همواره به هوا و اراده پیوسته در دگرگونی پادشاه بسته است و در بهترین حالت، بر تعهد اخلاقی دو سوی قرارداد رک‌گویی (شاه و وزیر) استوار است.^{۱۴}

در اینجاست که نقش و خدمت سیاسی و نیز ارزش اندیشگی گفتمان اندرزنامه‌ها آشکار می‌شود. چون از جامعه دموکراتیک نام و نشانی نیست و چون پادشاه خودکامه است و نفس عقلانی‌اش زبون و زیردست نفس غضبی اوست که زمام عقل و هوا هر دو را به کف دارد، ارزش اخلاقی اندرزنامه در آن است که بتواند پادشاه، یعنی مخاطب اصلی خود، را برانگیزاند که دست‌کم مجالی برای دغدغه حقیقت در قلب خویش بگشاید؛ گرچه برای دمی، دل‌نگران عدالت‌مندی فرمانفرمایی‌اش شود و اراده‌ای هرچند گذرا برای خویشنداری و نیک‌صفتی و دلیری در خود بپرورد تا شاید به یاری آن اراده، قرارداد رک‌گویی را محترم دارد و وزیر و شهروند و فیلسوف حق‌گو را به آتش خشم نسوزاند. به راستی زبان نرم و افسون لطیف اندرزنامه‌ها چه بسیار داستان‌ها، ستایشگری‌ها و خوشامدگویی‌ها، شعرها، حدیث و آیه‌ها و حکایت‌های دینی، افسانه‌های تاریخی و... را در هم می‌آمیزد و چه بسیار صنعت‌ها در عبارت می‌کند تا چنان دغدغه حقیقت و عدالتی را بیدار کند و بدین روی، با خواندن شاه به کار بست بخردانه قدرت، به بهی و نیکی روزگار شهروندان مددی رساند. قرارداد رک‌گویی میان دستور رایزن و پادشاه، وزیر را می‌خواند که دلیری پیشه کند و حق و نقد را به وقت رایزنی بی‌پرده آشکار کند. در برابر این، شاه نیز باید دلیری پیشه کند و پذیرای حرف حق و نقد بی‌نقاب و رایزنی بخردانه باشد. چنین است که دلیری، بسان

به روشنی نشان می‌دهند که نویسنده اندرزنامه‌ها به دست همان که اندرزها روی سخن با او دارند، یعنی شاه، کشته می‌شوند.

^{۱۴} سرگذشت بسیار وزیران دانشور و پرشوکتی که در آتش خشم شاه جان باختند در بسیاری نوشته‌های تاریخی سده‌های میانه آمده است. این سرگذشت‌ها

یکی از چهار رکن فضیلت شهر، از هر دو سوی قرارداد خواسته می‌شود. در جامعه‌های دموکراتیک نوین، قرارداد رک‌گویی در نهادهای قانونی و سیاسی-اجتماعی شهر و در چینش قدرت بر اساس قانون اساسی پدیدار شده است. از این رو، هستی سپهرهای نهادینه دموکراتیک، که داد و ستد گفتمان برهنه‌گویی میان شهروندان و سیاست‌پیشگان را سامان می‌دهند، نیاز به اندرزنامه‌ها و توان برانگیزاندگی آنها را فرو کاسته است. به سخن دیگر، در شهر دموکراتیک راستین، حکمت‌ورزی و حکومت‌گری بسان دو شیوه زیست انسانی در سپهر همگانی در هم می‌آمیزند و در پدیدار سیاست‌ورزی بخردانه یکی می‌شوند. در جامعه‌های پیشامدرن و دستگاه‌های خودکامه اما، شهروندان از قرارداد رک‌گویی احتمالی میان شاه و وزیر بر کنارند.

در پایان، می‌توان افزود که از دیدگاه روش‌شناختی، ایده قرارداد رک‌گویی با مفهوم‌هایی چون قرارداد اجتماعی (Social Contract) و جهان سرشت (State of Nature) پهلو می‌زند، از این رو که هر سه ابزار تحلیلی و راه‌یابی‌اند (heuristic device). نزد اندیشمندان دبستان قرارداد اجتماعی، این قرارداد میان آدمیان در وضع و حالی خیالین و در جایی مانند عالم هورقلیا بسته می‌شود. با این همه، ایده قرارداد بسان ابزار راه‌یابی این اندیشمندان را یاری می‌کند تا از چیستی قدرت قانون‌گذار سیاسی (Sovereign) نشانی بجویند و از راز پیوند میان شهروندان پرده برگیرند. به همین شیوه، ایده قرار داد رک‌گویی به وضع و حالی خیالین بازمی‌گردد که در آن، پیوند و گره میان پادشاه پیشامدرن و وزیر رایزن استوار می‌شود. افزون بر این، ایده قرار داد رک‌گویی، چنان که در این نوشتار آمد، به فهم بهتر سرشت و کنش سیاسی گفتمان اندرزنامه‌ها یاری می‌رساند.¹⁵ چکیده سخن آنکه در سده‌های میانه، سبک و ساختار خطاب‌ی اندرزنامه‌ها پیامدهای انگیزشی و احساسی ویژه‌ای در پی داشت و به این راه و روش نقش سیاسی ارزشمند خویش، یعنی گشایش سپهری برای خرد دولت، تا با شاه و راه و رسم تصمیم‌گیری‌های سیاسی او درآمیزد، به دوش می‌گرفت. در سده‌های میانه، اندرزنامه‌های پارسی، تازی و ترکی دستاورد حکمت نظری زمانه درباره کلی عدالت و زیست سعادت‌مند را در سبک و صنعت خطابه با شاه در میان می‌نهادند. این خدمت سیاسی اندرزنامه‌ها بازنمای عقل عملی فیلسوفان و وزیران اندیشوری است که به کار نوشتن سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها پرداخته‌اند. به راستی در آیینۀ این اندرزنامه‌ها چهره‌ای از عقل نظری و نشانی از تکاپوی عقل عملی برای ساماندهی سیاست بخردانه نمایان است.

¹⁵Foucault, *The Courage of Truth*, 59.

نگین یآوری در اندرز به شهریار از حکمت نظری و پاره‌ای از کلی‌های عقلانی‌ای نشان می‌گیرد که همچون مغز در پوستهٔ خطابی و قصه‌ها و مجاز و مجیزهای اندرزنامه‌ها پیچیده شده‌اند. نام فرعی کتاب، ندهای قدسی و سیاست عرفی در میان مسلمانان سده‌های میانه، به نکتهٔ کانونی کتاب اشاره می‌کند: به زیرویهٔ هموار آن همه تصویرپردازی‌های مذهبی، افسانه‌های تاریخی، داستان‌ها، تمثیل‌ها، نکته‌گویی‌ها، شعرها و خوشامدگویی‌ها که الگوی روایتی و تکرارشوندهٔ بسیاری از اندرزنامه‌ها را به پیش چشم می‌کشند، جریانی از خردورزی ناب (reason alone) در چند و چون زندگانی نیک و چپستی عدالت و دولتمداری استوار به عدل، و نیز دربارهٔ هنر برساختن شهروندان نیک و فضیلت‌مند، روان است. زبان اندرزنامهٔ شگرفی چون سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک خطابی و سرشار از صورت‌بندی‌های مجازی و کنایی (rhetorical) است. در حالی که خرد ناب یا عقل منفصل یا به زبان امروزیان خرد عرفی فراهم می‌آورد (secular)،^{۱۶} زیرساختی را که صورت‌بسته‌های مجازی بر آن نشسته‌اند فراهم می‌آورد و بدین رو، تأویل‌داری و معنادهی آن روساخت‌ها را ممکن می‌کند.

صد البته که در نگاه فیلسوف/دستور دانشور، پادشاه خودکامه و نفس عقلانی زبونش نمی‌تواند یا نمی‌باید به این نکته راه برد. چنان پادشاهی همان بهتر که گفتمان اندرزنامه‌ها را به تمامی در معناهای ظاهری‌اش بفهمد، آن را زبان و آیینۀ چهره‌نمای واقعیت بداند و هیچ در خیالش نگذرد که این چهل‌تکهٔ افسانه‌ها و شعرها و تمثیل‌ها که در اندرزنامه‌ها به هم پیوسته‌اند، بسا که خیال‌پرورد نویسندگان و راویان‌اند و "پایندی قهرمانان و رخدادهاشان با واقعیت تاریخ نمی‌خواند."^{۱۷} به دیگر سخن، دوراندیشی سیاسی فیلسوف/وزیر دانشور به او آموخته است که شهریار می‌باید اندرزنامه را آیینۀ‌ای بداند که واقعیت را به دقت و همان‌گونه که هست بازتابانده است: شاه باید زبان اندرزنامه را زبان اخبار، و نه مجاز، بشمارد. اگر جز این شود، اندرزنامه از خدمت سیاسی خویش باز خواهد ماند. پادشاه خودکامه است؛ نفس غضبی‌اش چیره و عقلش زبون است و از این رو نمی‌تواند عدالت را در مفهوم فلسفی مجردش درک کند. کافی است چنین شهریاری گمان برد که روایت‌های تاریخی و داستان‌های اندرزنامه جز مثنی افسانۀ پیرزان نیستند و بنیادی در واقعیت ندارند. آن زمان است که آخرین بند از پای نفس غضبی سرکش او می‌گسلد و لگام از ارادهٔ قدرت‌پرست او بر گرفته می‌شود. در چشم فیلسوف/وزیر دانشور،

^{۱۶}Yavari, *Advice for the Sultan*, 83.

^{۱۷}Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

فرجام چنین رخدادی جز فرمانفرمایی مهارگسیخته پادشاه و آن‌گاه، زوال سیاسی کشور نخواهد بود. چنین است که یآوری خواننده خویش را فرامی‌خواند تا بر کارکرد ویژه زبان خطابی اندرزنامه‌ها دیده بگشاید و منطق عملی پس پشت آن را نادیده نگذارد؛ به خطا زبان خطابی اندرزنامه را سهل نگیرد و این نکته را که اندرزنامه‌ها کتاب‌های واقعیت‌نمای تاریخی نیستند و تحلیل‌هایی علمی و فلسفی از سیاست در میان نمی‌آورند نشان کاستی و بی‌ارزشی آنها نداند. بی‌شک اندرزنامه‌های سده‌های میانه نه رساله‌هایی فلسفی دربارهٔ کشورداری‌اند و نه آیین‌نامهٔ تصمیم‌گیری سیاسی‌اند که به کار رایزنی در بزنگاه سیاسی بیایند. نباید به خطا گفتمان‌های فلسفی یا رایزنی سیاسی را با گفتمان خطابی یکی گرفت یا از یکی چشم خدمتی داشت که تنها از دست دیگری برمی‌آید.

چنان که پیش‌تر گفته آمد، اندرز به شهریار به خوانش و ارزیابی شمار درخوری از سیاست‌نامه‌ها می‌پردازد و به حکمت پس پشت آنها راه می‌جوید. در نگاه یآوری، کانونی‌ترین حقیقت‌های فلسفی که در بسیاری اندرزنامه‌ها هم دیدار نموده و هم پرهیز کرده‌اند این است که عقل و حقیقت هر دو فراتر از پادشاه و خواست و ارادهٔ اویند. نیز اینکه اگر پادشاه مهار نفس غضبی و شهوی خویش از کف دهد، یعنی اگر خرد بر روان پادشاه فرمان نراند، دولتمردی او با عدل قرین نخواهد شد.^{۱۸} به همین شیوه می‌توان گفت که آن خردورزی ناب که زیرساخت معنایی و تأویلی گفتمان خطابی اندرزنامه‌ها را سامان می‌دهد، دربردارندهٔ این نکتهٔ حکمت است که سعادت‌مندی آدمیان در گرو “کردار نیک، ایمان نیک [یعنی دین درخور و پسندیده] و فرمانروایی نیک” است و این سعادت جز با پیروی از خرد ناب در کردار و در ایمان و در فرمانروایی به دست نمی‌آید.^{۱۹} این خرد است که باید بر روان شهریار و بر شهر و بر دین شهروندان حکم راند. در اندرزنامه‌های ایران پیشااسلام هم‌چون دینکرت و عهد اردشیر اصل فلسفی فرمانفرمایی بدون شرط خرد بر روان شاه و سیاست شهر و به‌ویژه بر دین در زبان مجاز و در استعارهٔ “برادری میان دین و دولتداری” با شاه در میان گذاشته شده و از آن پس این شیوهٔ صورت‌بندی در “نزدیک به تمامی اندرزنامه‌های سده‌های میانه”^{۲۰} در ایران و در دیگر کشورهای خاورمیانه تکرار شده است.^{۲۱} استعارهٔ “برادری” به شاه می‌آموزد که پاسداری از دین شهروندان و پیشبرد عدالت هر دو بر دوش اوست.^{۲۲} شاه نمی‌باید بگذارد که هیچ‌کس دیگری سررشتهٔ کار دین و دینداری مردمان را به دست گیرد، مبادا

on Some Themes in Transmission,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), 75-91.

²²Yavari, *Advice for the Sultan*, 32.

¹⁸Yavari, *Advice for the Sultan*, 22-23.

¹⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

²⁰Yavari, *Advice for the Sultan*, 37.

²¹Shaul Shaked, “From Iran to Islam: Notes

که فاسدان مردمان را بددین کنند: "دینداری شهروندان همچون پی و بنیاد و شاهی شهریار همچون ستونی است که فرمانفرمایی بر آن هر دو بنا می‌شود: پادشاهی که بر پی و بنیاد چیره باشد، بی‌گمان بنای دولتمداری را استوار ساخته است.^{۲۳} پس شاه می‌باید سررشته "کاروبار دین در کف نگه دارد و از آن رو که دل‌های توده‌ها" بیش از هر چیز از شعارها و سخنان دینی اثر می‌پذیرد، "پادشاه نباید به هیچ کس، حتی به روحانیان دینی،" اجازه دهد که "برای خود قلمرو قدرت مستقلی" فراهم آورند و در آن بر باورهای دینی توده‌ها و امید و هراس‌های روحی و روانی‌شان اثر بنهند.^{۲۴}

این نکته‌ها در سیاست‌نامه‌های ایران باستان و سده‌های میانه یادآور آموزه نیکولو ماکیاولی، فیلسوف سیاست در پایان سده‌های میانه، است که برابری بنا کردن دین پیش شرط بنیاد نهادن دولت است.^{۲۵} ماکیاولی آشکارا شهریار را می‌خواند که دلنگران نقش چهره خویش در چشمان شهروندان بوده و پیوسته در کار مهار و شکل‌دهی به تفکر و روان توده‌ها باشد، چرا که فرمانفرمایی تمام و کمال (hegemonic sovereignty) تنها از دست پیامبری برمی‌آید که چیره بر روان توده‌ها، شمشیر شاهان را نیز به کف گیرد یا شاهی که هم شمشیر آخته دارد و هم سررشته دین و دینداری توده‌ها به دست می‌گیرد و دل‌های مردمان شکار خویش می‌سازد. تنها بدین قرار است که قدرت چنان فرمانفرمایی هم بر روان شهروندان و هم بر تن ایشان روان خواهد شد.^{۲۶}

اندرزنامه‌های پارسی و ترکی و تازی اما به هیچ‌رو چنین بی‌پرده و پروا این نگاه عمل‌گرایانه و واقع‌نگرانه (realist) به دین و کارکرد سیاسی‌اش را آشکار نمی‌کنند. به‌ویژه در سیاست‌نامه‌هایی با زمینه فرهنگی و اجتماعی ایرانی، اندرزنامه بازنمای "برابری و همپایگی شاهان و پیامبران" است و "پیوسته از هم‌رتبگی شاه و پیامبر در دستگاه جهانی آفرینش" سخن می‌گوید.^{۲۷} اما در همان حال، گفتمان اندرزنامه‌ها دربردارنده یک گرایش موازی در نسبت‌سنجی شاه و پیامبر نیز هست. در این گرایش موازی، شاهی و پیامبری دو مقام و پایه (status) متفاوت‌اند. چنین است که اندرزنامه از یک سو همواره ترس از خدا و امید به نام نیک در خاطر مردمان و پادشاه آن جهانی را گوشزد پادشاه می‌کند.^{۲۸} برای نمونه، در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک آمده است که

Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 24.

²³Yavari, *Advice for the Sultan*, 33.

²⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 33 and 77.

²⁷Louise Marlow, "Kings, Prophets and the Ulama' in Medieval Islamic Advice Literature," *Studia Islamica*, 81(1995), 106.

²⁵Ronald Beiner, "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion," *The Review of Politics*, 55:4 (1993), 622.

²⁸Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulama,'" 114.

²⁶Niccolo Machiavelli, *The Prince*, trans. H. C.

شاه باید در دینداری گوی سبقت از همگان برآید، دستورهای دین به کار بندد و برابر آنها امر و نهی روا دارد. فرمان‌های خداوند به جای آرد و روحانیان را قدر نهد تا در این جهان بهره‌ور از نام نیک شود و در جهان دیگر پادشاه بیند و شاهد رستگاری در آغوش گیرد.^{۲۹} از دیگر سو و در گرایش موازی با آن، سیاست‌نامه‌ها از “نزدیکی و یگانگی” شاهی و پیامبری و از “خدمت مکمل و ناچار هر یک به دیگری” سخن می‌گویند.^{۳۰}

پس از سویی اندرزنامه‌ها بازنمای واقع‌گرایی (realism) در فلسفه سیاسی فیلسوف/وزیر دانشورند و بسا که بتوان نمونه برتر چنین فلسفه‌ای را نزد روزه دادویه (ابن‌مقفع) یافت، آنجا که در اندرزنامه خویش از “فرمانفرمایی دولت بر دین” سخن به میان می‌آورد.^{۳۱} از سوی دیگر، همین اندرزنامه‌ها راست‌کیشانه‌ترین (orthodox) نگاه به چیستی دین و دینداری را در خود می‌پرورند و شاهان را به پیروی موبه‌مو از دستورهای دین فرامی‌خوانند، وی را از آتش دوزخ می‌ترسانند و امید لذت‌های بهشتی می‌دهند.^{۳۲} از سویی، شکوفایی دین در گرو پیروی‌اش از حکمت و خرد ناب دانسته می‌شود،^{۳۳} مفهوم دین بیش از هر چیز بر اساس نقش و خدمت سیاسی‌اش فهمیده می‌شود که برساختن کلیت اجتماع با کنار هم نشاندن مؤمنان بسان شهروندان است،^{۳۴} و آن‌گاه، ارتداد دینی و سرپیچی از قانون شریعت همچون آسیبی به اساس درکنارهم‌بودگی مؤمنان/شهروندان دانسته شده و مجازات می‌بیند.^{۳۵} از دیگر سو، بارها و بارها به شاه اندرز داده می‌شود که از “سرپرستی و بازبینی کاروبار دین و دینداران” بازماند،^{۳۶} خرد دولت را یگانه راهنمای فرمانفرمایی خویش بداند و به یاری آن درباره ارزشمندی فهم‌های گوناگون از دین داوری کند.^{۳۷} بارها و بارها خرد ناب، نه خدای دین و نه دل‌بستگی‌های دینی شاه،^{۳۸} راهنمای فرمانفرمایی نیک شمرده می‌شود و آن‌گاه، فرمانبری مؤمنان/شهروندان از چنان پادشاه نیکی همانا دستور دین دانسته می‌شود.^{۳۹} به زبان دیگر، اندرزنامه‌ها آشکارا پیروی از دستور شاه را همان گوهر قانون و دستور خدایی بر مؤمنان/شهروندان به شمار می‌آورند: شاه را خداوند برمی‌گزیند و از این رو، پادشاهی‌اش در گرو عدالت‌پیشگی و

³²Yavari, *Advice for the Sultan*, 76.

³³Yavari, *Advice for the Sultan*, 36 and 85.

³⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 70 and 71.

³⁵Yavari, *Advice for the Sultan*, 137.

³⁶Yavari, *Advice for the Sultan*, 35.

³⁷Yavari, *Advice for the Sultan*, 45.

³⁸Yavari, *Advice for the Sultan*, 52.

³⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 50.

²⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 24.

³⁰Marlow, “Kings, Prophets and the ‘Ulama,’” 107 and 108.

³¹See S. D. Goitein, “A Turning Point in the History of the Muslim State,” in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 163-164; and Said Amir Arjomand, “Abd Allah Ibn Al-Muqaffa’ and the ‘Abbasid Revolution,” *Iranian Studies*, 27:1-4 (1994), 15 and 32.

رایزنی با خردمندان است و نه برخاسته از تأیید روحانیان دین.^{۴۰} با این همه، خرد ناب پیوسته برادر دین و نه فرمانروا یا داور دین نیز خوانده می‌شود. به راستی چگونه باید این دو گرایش ناهمسو و ناهمخوان در اندرزنامه‌ها را بازفهمید؟

یک پاسخ شتابزده این است که این ناسازگاری‌ها و ناهمخوانی‌ها بی‌ارزشی و فقر اندیشگی اندرزنامه‌ها را بر آفتاب می‌افکنند. یاوری در چهار بهره نخست کتاب و نیز در برگ‌های ۹۱ و ۹۲ نادرستی چنین پاسخی را آشکار می‌کند. بی‌گمان سازگاری فلسفی و منطقی، همچنان که دقت علمی در شرح پدیدارها، شرط لازم در ساختار گفتمان‌های فلسفی و علمی است. معناداری و کارکرد سیاسی پسندیده نوشتاری به سبک خطایی اما به هیچ‌رو وابسته به سازگاری منطقی پاره‌های سازنده آن متن نیست. این هنر و فن و نیز دوراندیشی عملی و سیاسی فیلسوف یا دستور دانشور، آن‌گاه که صنعت خطابه به کار می‌بندد و اندرزنامه می‌نگارد، دستور دانشور است که چگونه کلی‌های تجریدی عقلانی‌ای چون فرمانفرمایی تمام و کمال خرد ناب را در مجازها و استعاره‌ها بگنجانند، چگونه در یک پاره نوشتار زبان کمابیش سراسر تری به کار گیرد و نکته فرمانفرمایی تمام و کمال خرد بر کاروبار سیاست و دین را آشکارتر بیان کند و چگونه در پاره دیگر، همان نکته را زیر لحاف استعاره‌ها پنهان کند یا در پرده‌ای چون زبان دینی راست‌کیشانه در پیچد. هم پیش‌تر گفتیم که فیلسوف/وزیر دانشور، به نمایندگی عقل منفصل، می‌داند که شاه "از سر طبع و ساختار روان خود اهل خردورزی نیست."^{۴۱} هم سرسپردگی کورکورانه چنان شاهی به یک دین ویژه و باورها و قانون‌هایش و هم سویه مخالف آن، یعنی بی‌باوری شاه به جهان دیگر و به پاداش و پادافره آن جهانی، هر دو می‌توانند به یکسان به زبان کشور و شهروندان باشد. جایی که عقل زبون شاه نمی‌تواند نکته تجریدی فرمانفرمایی تمام و کمال خرد ناب را درک کند، بسا که استعاره برادری بتواند به قوه خیال (بنطاسیا) شاه، و نه به عقل زبون زیردستش، نقش خیالین (image) الگوگرفته از آن حقیقت تجریدی، و کمابیش بازنمای آن، هدیه کند و بدین قرار، دست‌کم قوه خیال شاه را با شکلکی از حقیقت آشنا کند.

چنین است که به نظر من، فیلسوف یا وزیر دانشوری که نامه اندرز می‌نگارد، به زیرکی و از سر دوراندیشی عملی و سیاسی می‌داند که باید گرایش‌های ناهمخوان پیش‌گفته را در نوشتار بگنجانند تا از این پس و به هنگام رایزنی در بزنگاه‌های سیاست بتواند از آشنایی هرچند نه فلسفی بلکه خیالین شاه با آن گرایش‌ها بهره گیرد. بسا که در یک

⁴⁰Yavari, *Advice for the Sultan*, 77.

⁴¹Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

بزنگاه سیاست، آشنایی شاه با گرایش راست‌کیشانه به کار وزیر دانشور آید تا به یاری آن بر اراده سرکش شهپریار به قدرت و برتری‌جویی لگام زند و بسا که در بزنگاهی دیگر، گرایش دیگری که به فرمانفرمایی شاه و دولت بر دین تأکید می‌کند، به کار پاسداری از قدرت تمام و کمال (hegemonic) و فرازوی از ظاهر شریعت و باورهای ایدئولوژیک و قانون‌های شرع آید و بدین رو، تخت شاهی را در کشاکش قدرت با منبر روحانیان استوار نگاه دارد.

نکته فلسفی دیگری که به زبان خطابی اندرزننامه‌های سده‌های میانه بیان شده، به نسبت میان کنشگری سیاسی و گردش چرخ فلک یا ناپایداری احوال جهان می‌پردازد. چه بسا ماکیاولی را نخستین اندیشمند به راستی مدرن بازشناخته‌اند که با رد نگاه دینی و سنتی به وضع زمانه، بسان تقدیر خداوندی، آنچه را که به راستی گوهر جهان‌بینی مدرن است در نماد شهپریار خویش به نمایش آورده است: شهپریار ماکیاولی کنشگر سیاسی مدرنی است که رضا به داده قضا نمی‌دهد، تکاپوی سیاسی (virtu) را با بخت زمانه (fortuna) درمی‌آمیزد و بدین روی، دولت-ملت مدرن را بنیاد می‌نهد.^{۴۲} در اندیشه ماکیاولی، virtu نام کنش اندیشیده‌ای است که “وضع طبیعی” روزگار و زمانه و زمینه را، که ای بسا همچون جرقه بخت به ناگهان پدیدار می‌شود، به حال خویش نمی‌گذارد، بلکه در آن دست می‌برد و به دگرگون ساختنش برمی‌خیزد. در سحرگاه مدرنیته، رضا و تسلیم مؤمنانه به روزگار، و احوال زمانه را پیامد خواست و اراده طبیعت یا خداوند دیدن جای خود را به چاره‌اندیشی کنشگر مدرن و درگیری‌اش با زمانه و زمینه تاریخی می‌پرداخت. از آن پس و از نگاه مدرن، دگرگونی سیاسی نه پیامد چرخش بخت‌آلود و بی‌حساب و کتاب روزگار، که برآیند درگیری کنشگرانه سیاسی با روزگار و بخت‌های چهره‌نمون آن است:

حدیث بی‌خبران است “با زمانه بساز”
زمانه با تو نسازد، تو با زمانه ستیز!

یاوری در بهره پنجم کتاب، عرفی (سکولار) بودن یک اندیشه سیاسی را با همین باور سرکش به دیالکتیک fortuna و virtu همبسته می‌داند و به‌درستی بر این نکته انگشت می‌نهد که اندرزننامه‌های سده‌های میانه ایران و خاورمیانه به راستی دورنمایی از کنشگری و درگیری با روزگار و بخت و زمانه در پیش چشم شاه می‌کشند و از نیاز به واکنش اندیشیده و ساخته سیاستمداران به گردش گردون سخن می‌رانند.^{۴۳} اندرزننامه‌هایی چون

Politics, 13: 2 (1951), 142.

⁴²Eric Voegelin, “Machiavelli’s Prince: Background and Formation,” *The Review of*

سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و کلیله و دمنه شاه را نه به تسلیم، که به دوراندیشی و چاره‌جویی بخردانه در واکنش به نهاد بخت‌آلود روزگار و چرخ فلک فرامی‌خوانند.⁴⁴ آن‌گاه که سخن از تکاپوی فضیلت‌مند سیاسی می‌گویند، برای چنان کنشگری وصف‌هایی چون حلم، عدالت‌ورزی، پایداری و مهارنفس برمی‌شمارند. این وصف‌ها که نماینده حکمت عملی‌اند، به‌روشنی از وصف‌هایی چون پرهیزگاری، امید به پاداش نیکوکاری و ایمان—که وصف‌های کنشگری فضیلت‌مند دینی‌اند—جدا می‌شوند. به زبان دیگر، در حالی که چهار فضیلت دینداران با پذیرش سرسپارانه به وضع جهان در مقام تقدیر خداوندی همخوان است، فضیلت‌های کنشگری سیاسی سیاستمدار را به درگیری بخردانه با واقعیت زمانه می‌خواند و دگرگون ساختن سنجیده آن واقعیت را کارسازی می‌کند.

این نکته را گفتمان اندرزنامه‌ها در کالبد گفت‌وگو از شطرنج و نرد با شاه در میان نهاده‌اند. شطرنج و نرد هر یک بسان استعاره و تمثیلی دوگانگی و دیالکتیک میان کنش سیاسی و اصل چرخش روزگار و ناپایداری زمانه را آشکار می‌کنند. از سویی، آموختن شطرنج، که سازوکارش با قاعده و حسابگرانه است، پیوسته به شهریار سفارش شده است، چرا که شطرنج و قانون‌های عقلانی‌اش تسلیم بخت و تصادف نمی‌شوند. اندرزنامه‌ها خسرو و پرویز، شاهنشاه ایرانی، را به سبب چیرگی‌اش در شطرنج می‌ستایند، زیرا او از همانندی شطرنج با سیاست‌ورزی بخردانه آگاه است و چنین می‌گوید: ”مردمان جهان از من چاره‌گرفتماری‌هایشان می‌جویند و من چگونه می‌توانم از دو تکه استخوان بی‌جان راه چاره بجویم؟“ خسرو با دو تکه استخوان بی‌جان به تاس اشاره می‌کند و آن را نمادی از بخت در کاروبار جهان می‌شمارد. از سوی دیگر، اندرزنامه‌ها بزرگمهر، دستور دانشور خسرو انوشیروان، را می‌ستایند که نرد را با شطرنج درآمیخت و بدین رو، نماد کارآمدتری از چپستی کار سیاست و کنش دیالکتیکی سیاست‌ورزان با روزگار پدیدآورد.⁴⁵

پایان سخن آنکه اندرز به شهریار دربردارنده پژوهشی درخور درباره اندرزنامه‌های پارسی و ترکی و تازی در خاورمیانه سده‌های میانه است. از خشک و استخوانی و غیردیالکتیکی دیدن دوگانه سیاست بخردانه عرفی و سیاست دینی آگاهانه پرهیز می‌کند و از اندیشه‌های فلسفی نظری و عملی و خردورزی عرفی‌ای که در کالبد گفتمان خطابی، و در زبان مجاز و استعاره و حدیث و روایت‌های دینی اندرزنامه‌ها، به‌راستی در چند و چون سیاست‌ورزی این دوران و این پاره از جهان سهمی داشته‌اند پرده برمی‌گیرد. پژوهشگران و دانشجویان تاریخ اندیشه‌ها اندرز به شهریار را بهره‌ور از ارزش بالای تحلیلی خواهند یافت.

⁴⁵Yavari, *Advice for the Sultan*, 74 and 75.

⁴³Yavari, *Advice for the Sultan*, 93.

⁴⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 82 and 83.

مورد غریب ژاله: به بهانه چاپ ترجمه انگلیسی اشعار عالمتاج قائم مقامی^۱

سعید یوسف^۲

مدرس زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیکاگو

معمولاً وقتی که در غرب از راه ترجمه با آثار فروغ فرخزاد (۱۳۱۳-۱۳۴۵ش) آشنا می‌شوند، از اینکه در آن سال‌ها در کشوری درخاورمیانه—با تصویری که امروزه از کشورهای "اسلامی" هست—چنین شاعری ظهور کرده حیرت می‌کنند و او را شاعری بسیار جلوتر از زمان خودش می‌دانند، چرا که می‌بینند در همان سال‌هایی که تازه کتاب جنس دوم دوبووار در غرب منتشر شده، شاعری جوان در "کشوری اسلامی" تابوها را شکسته و بی‌پروا از موضعی زنانه دربارهٔ عشق به مرد و خواهش‌های تن نوشته و در منش و زندگی نیز به بسیاری از سنت‌ها پشت پا زده است.

سعید یوسف (دانش‌آموخته دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه تورنتو، ۲۰۰۴) از نیمهٔ دههٔ ۱۳۴۰ش در ایران و بعد در اروپا و امریکا، آثارش را در حوزه‌های شعر، مقاله و ترجمه در نشریات گوناگون یا به صورت کتاب منتشر کرده است. از سال ۲۰۰۲م به تدریس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه شیکاگو اشتغال دارد. زمینهٔ اصلی کارش شعر، نقد شعر و تاریخ معاصر ایران است و کتاب‌هایی نیز برای آموزش زبان فارسی به انگلیسی‌زبانان نوشته است. Saeed Yousef <syousef@uchicago.edu>

Maqāmi's *Mirror of Dew*," *Journal of Society for Contemporary Thought and the Islamicate World*, *SCTIW Review* (July 2015), at www.sctiw.org/sctiwreviewarchives/archives/647.

در نوشتهٔ حاضر، فقط بخش‌های اندکی از آن نوشته حفظ شده است، آن هم به صورت ترجمهٔ آزاد و بازنویسی.

¹Ālam-Tāj Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew: The Poetry of Ālam-Tāj Zhāle Qā'em-Maqāmi*, trans. and intro. Asghar Seyed-Gohrab (Boston: Ilex Foundation, 2014).

آبرای این کتاب قبلاً معرفی کوتاه‌تری به زبان انگلیسی نوشته‌ام. بنگرید به

Saeed Yousef, "Review of Ālam-Tāj Qā'em-

چنین خوانندگانی در غرب، که دچار چنین حیرتی شده‌اند، باید آماده باشند که با مطالعه کتاب اصغر سیدغراب و آشنایی با آثار و زندگی عالمتاج (ژاله) به حیرتی چند برابر فرو روند، زیرا ژاله زنی قاجاری است که می‌توانست به راحتی مادر بزرگ فروغ به حساب آید و چه بسا مادرِ مادر بزرگش نیز؛ از زمان قتل قائم‌مقام فراهانی، وزیر فرهیخته و شاعر و ادیب، تا زمان تولد نواده‌اش، عالمتاج، ۴۸ سال (چهار نسل) فاصله است و از تولد عالمتاج تا تولد فروغ هم در همین حدود (۵۱ سال). با این همه، خوانندگان یا محققان غربی لازم نیست از بی‌خبری و بی‌اطلاعی خود احساس شرمندگی کنند، زیرا ایرانیان نیز به همان اندازه در بی‌خبری بوده‌اند. این نکته به هیچ رو بدین معنا نیست که ژاله شاعری کم‌اهمیت بوده است. بنابراین، امر دیگری است که کتاب سیدغراب را جالب توجه می‌کند و به آن اهمیت می‌بخشد و نکته این است که تقریباً هم‌زمان با معرفی یک شاعر توانای زبان فارسی به خود فارسی‌زبانان، این شاعر به دنیای انگلیسی‌زبان هم معرفی می‌شود.

در آخرین جمله‌ای که نوشتیم دو نکته هست که هر یک محتاج توضیح بیشتر خواهد بود: یکی "هم‌زمانی" و دیگری "شاعر توانا". در خصوص "هم‌زمانی" ممکن است گفته شود که نخستین چاپ دیوان ژاله در ۱۳۴۵ش صورت گرفته و کتاب سیدغراب به زبان انگلیسی در ۱۳۹۳ش/۲۰۱۴م، یعنی قریب به ۵۰ سال بعد، منتشر شده است، این را چگونه می‌توان "هم‌زمانی" خواند؟ و درباره "شاعر توانا" خواندن ژاله هم یحتمل سوال شود که توانا به چه معنایی است و چگونه ممکن است شاعری توانا برای مدتی طولانی ناشناخته بماند؟ این دو پرسش، چندان هم با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند. در اینجا کوشش می‌کنم به هر دو پاسخ دهم، البته پس از مروری به اختصار بر تاریخ زندگی او و نخستین چاپ‌های آثارش که از ذکرشان ناگزیرم.

ژاله، مادر حسین پژمان بختیاری، شاعر نسبتاً معروف دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ش، است که اولین چاپ دیوان ژاله را نیز مدیون همین پسر هستیم. اطلاعات ما درباره ژاله محدود است به دو مقدمه‌ای که پسرش پژمان و نیز جمشید امیربختیاری بر چاپ اول کتاب نوشته‌اند و همین اطلاعات است که در چاپ‌های بعدی—که تفصیل‌شان بعداً خواهد آمد—و حتی در مقاله غلامحسین یوسفی مورد استفاده قرار گرفته و تکرار شده است. از اطلاعاتی که در این نوشته‌ها می‌توان یافت، اهم آنچه را که برای بحث حاضر مفید است در اینجا فهرست‌وار نقل می‌کنم، با افزودن اطلاعات یا استنتاجاتی که جایشان در آن منابع خالی است.

عالم‌تاج، که از این پس با تخلص شعری‌اش یعنی «ژاله» از او یاد خواهیم کرد، در اسفندماه ۱۲۶۲ش در فراهان به دنیا آمد. پدرش میرزا فتح‌الله، نبیره میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام وزیر محمدشاه، بود؛ وزیری که می‌دانیم قربانی توطئه درباریان شد و به قتل رسید. ژاله در سایه رفاه خانواده‌ای با فرهنگ توانست تا ۱۵ سالگی از تحصیلاتی خوب، از همان مجاری سنتی، برخوردار شود که شامل صرف و نحو و معانی و بیان و منطق و ادبیات فارسی و عربی و حتی حکمت و حدی از نجوم می‌شد.

در پی مشکلات زندگی و روی آوردن تنگدستی، خانواده به تهران کوچ کرد و ژاله، دختر ۱۶ ساله و دانش‌آموخته، شاید به امید پیدایش گشایشی در وضع خانواده در ۱۲۷۸ش به یک خان بختیاری چهل و چند ساله و متمول، یعنی علی‌مرادخان بختیاری، به عنوان همسر دوم به زنی داده شد که دارای نفوذی در حکومت، اما کم‌سواد و کم‌فرهنگ بود. و از این زمان است که، به تعبیر خود ژاله، «ایام عمر» او «سپری شد به درد و رنج» و می‌گوید: «تحصیل علم کردم و تحصیل بخت، نه/ کاین در مدار قدرت و جهد بشر نبود.»^۳

به فاصله کمی پس از ازدواج، مادرش و ۳۹ روز بعد پدرش از دنیا می‌روند و در سال بعد (۱۲۷۹ش) پسرش حسین به دنیا می‌آید که همان پژمان بختیاری، شاعر معروف آینده، است. چندی بعد هم به سبب اختلاف با شوهر، ژاله با رها کردن فرزند به خانه پدری‌اش می‌رود که البته جز برادری نالایق کسی از خانواده باقی نمانده است. پژمان هم که با خانواده پدر و چند سالی در میان ایل بختیاری بزرگ می‌شود، در ۹ سالگی پدرش را از دست می‌دهد، ولی تا ۲۷ سالگی موفق به دیدار مادر نمی‌شود و تازه در آن سن آغاز به زندگی با مادر می‌کند، که دو سالی پس از تغییر سلطنت و آغاز دوران پهلوی است و در آن موقع ژاله زنی است ۴۴ ساله.

پژمان نمی‌گوید که در طول این قریب به ۳۰ سال بر مادرش چه گذشته است و ادامه رشد و تکوین آن دختر جوان از نظر شعور اجتماعی و مطالعه چگونه بوده است. در اشعار ژاله ما با تصویر زنی آزاده، اما ظاهراً خانه‌نشین و فاقد ارتباطات گسترده با شاعران و ادیبان یا فعالان زنان روبه‌رو می‌شویم که چنان که در آن جامعه مردانه قابل تصور است، چونان زنی تنها و جدا از شوی و بعداً بیوه باید دایم در هراس از انگ‌ها و تهمت‌ها باشد و از پاکدامنی خود سخن بگوید. ولی می‌دانیم که در سال‌های پس از انقلاب مشروطه بسیاری انجمن‌های زنان، بعضاً سرتی و نیمه‌سرتی، در تهران و شهرهای بزرگ ایران پا

^۳عالم‌تاج قائم‌مقامی (فراهانی)، دیوان ژاله قائم‌مقامی، زیر نظر پژمان بختیاری (تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۵)، ۱۱۶ و ۱۱۸.

گرفتند و زنان نشریه‌هایی گوناگون نیز منتشر می‌کردند و برای آگاه کردن زنان از حقوق خود می‌کوشیدند. در دوران رضاشاه همه این انجمن‌ها و نشریات تعطیل شدند؛ آخرین آنها جمعیت نسوان وطن‌خواه بود که در سال ۱۳۱۲ش بسته شد. از این زمان، برای چندین دهه، رابطه زنان با این نهضت‌های اولیه فمینیستی کاملاً قطع شد. با آنچه از زندگی ژاله می‌دانیم، او ظاهراً امکان مشارکت فعال و مستقیم در این جنبش را نداشته است، وگرنه حداقل برخی از آن زنان باید در نوشته‌هایشان اشاره‌ای به او می‌داشتند، ولی از موضوعات و مواضع طرح‌شده در آثارش پیداست که قطعاً به شکلی در جریان بحث‌ها و مطالبات زنان بوده است.^۴

و اما باز گردیم به زمانی که پژمان سرانجام به مادرش می‌پیوندد. پژمان هر بار که شعری می‌نویسد، برای مادرش می‌خواند و از اظهار نظرهای نقادانه او حیرت می‌کند و حدس می‌زند که او نیز باید شاعر باشد، ولی ژاله اشعاری را که می‌نویسد حتی از پسرش هم پنهان می‌کند و یک بار هم که سرانجام به شاعر بودن خود اعتراف می‌کند، می‌گوید همه دیوان غزل‌هایش را در آتش سوخته است، با این توضیح که "غزل زبان عشق است و او از این سعادت محروم بوده است، غزلی هم که چاشنی عشق نداشته باشد قابل خواندن و شایسته بقا نیست."^۵ یک بار هم که پژمان چند رباعی از او یا منسوب به او را از سوی آشنایی پیدا می‌کند و بدون اجازه‌اش به چاپ می‌رساند، بدآخمی می‌بیند و توبیخ می‌شوند. جالب است که تک و توکی از اشعار ژاله خطاب به دوستان و خویشانی سروده شده‌اند که باید به دست آنها هم رسیده باشد، ولی ظاهراً این گروه نیز بسیار رازدار بوده‌اند و پژمان از دیگران نیز چیزی درباره شاعر بودن مادرش نمی‌شنود.

پس از مرگ ژاله در ۱۳۲۵ش است که پژمان در لای یکی از کتاب‌های مادرش، از دواوین شاعران کهن، شعری نوشته بر کاغذی پیدا می‌کند و به دنبال آن، در لابه‌لای صفحات همه کتاب‌های دیگر ژاله هم جستجو می‌کند و موفق می‌شود در مجموع ۵۲ شعر (۹۱۷ بیت) پیدا کند. سال‌ها بعد، از ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۵ش، دل به دریا می‌زند و شروع به چاپ نمونه‌هایی از این اشعار در نشریه یغما می‌کند که حبیب یغمایی با تیراژی محدود به صورت ماهنامه منتشر می‌کرد و بیشتر فضایی و پاتوقی برای جناح محافظه‌کار و سنت‌گرای شعر و ادب بود. با تحسین و تشویقی که می‌شنود، بالاخره

آین نکته‌ای است که از نظر سیدغراب نیز پنهان نمانده و در مقدمه‌اش اشاره‌ای به آن دارد. بنگرید به Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 31.
با این همه، به روشنی نمی‌گویید که در خصوص ژاله این گفته استنتاجی از روی قرائن است و شواهدی مستقیم برای آن در دست نیست.
قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، چهارده.
گر ح. پژمان، بهترین اشعار (تهران: بی‌نا، ۱۳۱۲).

پژمان در پایان سال ۱۳۴۵ش همه اشعاری را که از مادرش یافته است به شکل کتاب دیوان ژاله قائم‌مقامی چاپ می‌کند.^۷ کتاب به سرمایه کتابخانه ابن‌سینا در هزار نسخه با مقدمه ناشر، مقدمه‌ای از پژمان، "گوشه‌هایی از زندگی او"، و مقدمه‌ای دیگر به قلم جمشید امیربختیاری منتشر می‌شود. در سال چاپ کتاب، ۲۰ سال از مرگ ژاله می‌گذرد و پژمان نیز خود چند سالی پس از آن، در ۱۳۵۳ش، در می‌گذرد.

وقتی که ۱۹ سال بعد، در ۱۳۷۴ش و در دوران جمهوری اسلامی، چاپی سانسور شده از دیوان ژاله تحت عنوان دیوان عالم‌تاج قائم‌مقامی: ژاله را انتشارات ما در ۲۵۰۰ نسخه منتشر کرد، ژاله هنوز در ایران ناشناخته بود و ظاهراً بازتاب این چاپ جدید نیز تا حدی نبوده که ناصر زراعتی که چهار سال بعد، در ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م، چاپ جدیدی را بر اساس چاپ ۱۳۴۵ش در سوئد منتشر کرد، از آن خبری داشته باشد.^۸ و البته هیچ بعید نیست که همان چاپ سانسور شده هم در ایران پس از چندی از کتابفروشی‌ها جمع شده باشد و جز به دست عده‌ای معدود نرسیده باشد؛ اتفاقی که برای بسیاری کتاب‌ها حتی پس از گرفتن اجازه چاپ می‌افتد.

آغاز آشنایی ایرانیان— آن هم عمدتاً زنان— با آثار ژاله را مدیون همین چاپ زراعتی در غرب هستیم و حال می‌توان اندکی درباره چرایی این چگونگی صحبت کرد. یک بار دیگر باید تأکید کرد که علت بی‌توجهی به ژاله تا آن زمان به هیچ‌وجه این نبوده که مثلاً کیفیت اشعارش پایین بوده باشد. مطالعه اشعار باقی‌مانده از ژاله هر خواننده شعرشناسی را به این نتیجه خواهد رساند که توانایی او در سرودن به شیوه‌های قدمایی از هیچ‌یک از معاصرانش، مرد یا زن، کمتر نیست و حتی بر اغلب آنان فزونی دارد. آثاری که از ژاله در دست است، تقریباً همه در قالب‌های قطعه و قصیده است و گرایشش به زبان سبک خراسانی است و با همین آثار به راحتی می‌توان او را در کنار ملک‌الشعرای بهار و آن "سه ادیب" دوران مشروطه (ادیب پیشاوری، ادیب نیشابوری و ادیب‌الممالک) قرار داد. فرزندش پژمان، که شاعری شعرشناس است و در عین حال نمی‌خواهد متهم به مبالغه‌گویی در حق مادر خود شود، به همین اکتفا می‌کند که بگوید اقتدار ژاله در فن شعر "از لحاظ اسلوب سخن و سطوت بیان در میان بانوان شاعر از زمان رابعه تا کنون بی‌مانند بوده است."^۹

^۷ یاد تفاوت چندانی با همان چاپ ۱۹۹۹ نخواهد داشت. ^۸ عالم‌تاج قائم‌مقامی، دیوان ژاله، پیشگفتار ناصر زراعتی (گوتنبرگ، سوئد: کانون فیلم و کتاب، ۱۹۹۹)، ۸. ^۹ قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، پانزده.

^۷ نسخه اصلی چاپ‌های ۱۳۴۵ و ۱۳۷۴ش را کتابخانه دانشگاه شیکاگو در اختیار دارد و من به آنها دسترسی مستقیم داشتم. در اشارات به چاپ زراعتی و نقل قول از آن، استناد من به یک متن پی‌دی‌اف خواهد بود که ظاهراً مبنای چاپ بعدی کتاب است، ولی به احتمال

جمشید امیربختیاری، نویسندهٔ مقدمهٔ دوم و از ادبای همکار نشریهٔ یغما، از آنجا که محذور و مانع خویشاوندی وجود ندارد، با راحتی بیشتری حق مطلب را ادا می‌کند، هرچند زبانی کلیشه‌ای و آمیخته به تصنع به کار می‌برد. او شعر ژاله را "در حد اعلای فصاحت و انسجام" می‌داند^{۱۰} که "آنچه خوبان همه دارند... به تنهایی دارد" و "از هر مردی مردانه‌تر سخن گفته و با آنچنان استواری و قدرتی آغاز سخن کرده است که غالب زنان شاعرهٔ زبان فارسی، بلکه اگر حمل بر مبالغه نشود، اکثر سخنوران مرد را در نیمه‌راه گذاشته، در گذشته است."^{۱۱} این نویسنده که شعر ژاله را به درستی نزدیک به طرز سخن و زبان ناصر خسرو و مسعود سعد سلمان می‌داند، می‌گوید اگر ندانیم شعر از کیست "یقیناً از نظر وسعت اندیشه و طنطنه و فخامت سخن نمی‌توانیم شعر ژاله را از سخنان بلند آن دو سخنور فحل تمیز و تشخیص دهیم."^{۱۲} همو، که شاهد واکنش‌ها به نخستین آشنایی ادبا و شاعران با شعر ژاله بوده، از شگفتی و ناباوری و تحسین آنان یاد می‌کند.

اکنون باید بار دیگر به پرسش پیشین بازگردیم و علت گمنام ماندن ژاله در طول این سال‌های طولانی را جویا شویم. درست است که امیربختیاری از شگفتی و تحسین شنوندگان و خوانندگان شعر ژاله یاد می‌کند، ولی باید توجه داشت که این تحسین و شگفتی در دایرهٔ کوچک کسانی بوده است که امیربختیاری می‌شناخته و آنها خود چه بسا گروهی کوچک‌تر از خوانندگان قلیل یغما بوده‌اند. در اینجا باید به فضای فرهنگی آن سال‌ها توجه ویژه‌ای کرد. تک‌توکی از اشعار ژاله از حوالی سال ۱۳۴۳ش، دو سالی قبل از چاپ دیوان کامل، در مجلهٔ یغما، سنگر کهنه‌پرستان، منتشر می‌شوند که دقیقاً سال‌های اوج و شکوفایی شعر نو نیمایی و شعر "سپید" شاملویی است که پس از سال‌ها جنگ قلمی، سرانجام موفق به تسجیل و تثبیت خود شده‌اند. از زمانی که شاملو "حمیدی شاعر" را "بر دار شعر خویشتن آونگ" کرده است سال‌ها می‌گذرد، صفحات شعر مجلات هفتگی پُرخواننده در تسخیر شاگردان نیماست و مجلاتی که زیر نظر کسانی چون شاملو منتشر می‌شوند، در کنار جنگ‌های ادبی آرش، صدف، جهان نو و غیره هرچه بیشتر به شعر نو ایران و جهان می‌پردازند. جوانانی حتی شعر نو نیمایی و شعر سپید را هم دیگر کهنه می‌دانند و از "موج نو"^{۱۳} و "شعر حجم" دم می‌زنند و میدان جولان کهنه‌پرستان هرچه تنگ‌تر می‌شود. بنابراین، من مهم‌ترین علت، و البته که نه

^{۱۰} در همان سال ۱۳۴۵ش است که نوری‌علاء شروع به انتشار جزوهٔ شعر می‌کند.

^{۱۱} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، بیست و شش.

^{۱۲} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، بیست و هفت.

^{۱۳} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، سی.

یگانه علت، برای گمنام ماندن ژاله را معرفی او از مجاری نادرست می‌دانم. خود من در همان سال‌ها شروع به چاپ اولین شعرهایم در نشریات خراسان و بعد تهران کرده بودم و با شاعران زیادی در تماس بودم—مهم‌تر از همه در آن سال‌ها محمد قهرمان که دایی من بود—ولی از هیچ‌کس نامی از ژاله نشنیدم، نه حتی از موضع رد و نکوهش و مخالفت، در حالی که پسرش، پژمان، نامی آشنا بود.

در این نوشته من به فضای اندیشگی اشعار ژاله اشاره نکردم یا به پافشاری‌اش بر حقوق زنان—در حدی که در فمینیست‌های بعدی هم نظیر آن صراحت و شدت کمتر دیده می‌شود—با به نگاه کاملاً نو و غیرمتعارفش به پدیده‌های گوناگون زندگی و حتی اشیایی چون چرخ خیاطی و غیره که، علیرغم انتخاب قالب‌های سنتی و زبان کهن، یکسره نو هستند و جا داشته است از سوی نوپردازان هم بدان توجه شود. می‌بینیم که سال‌ها، بلکه دهه‌ها بعد، فروغ هم اشاره‌ای به ”ترنم دلگیر چرخ خیاطی“ دارد، ولی اگر برای فروغ در آن سال‌ها چرخ خیاطی وسیله‌ای ملال‌آور و نماد پوچی و یکنواختی زندگی یک زن خانه‌دار است، برای ژاله این ”چرخ زینگر“ وسیله‌ای جادویی و نماد علم و پیشرفت ”فرنگی“ هاست که خطاب به آنان می‌گوید:

عمر ما طی می‌شود در یک معما ساختن^{۱۴}
تو، به دست علم، حل صد معما می‌کنی
شیخ ما دیروز را سرمایه امروز کرد
آن تویی کامروز خود را وقف فردا می‌کنی^{۱۵}

در یک سخنرانی که درباره ژاله داشتیم، دانشجویی کنجکاو بود که بداند آیا فروغ فرخزاد با شعر ژاله آشنایی داشته است یا نه. پاسخ من به آن دانشجو، که می‌توان آن را قابل تعمیم به دیگر نوپردازان هم دانست، این‌گونه بود: فروغ فرخزاد در دی ماه سال ۱۳۴۵ش از جهان رفت و دیوان ژاله، که سال چاپ آن در خود کتاب ذکر نشده، مقدمه‌ای از جمشید امیربختیاری دارد که در تاریخ دوازده اسفند ۱۳۴۵ش نوشته است، بنابراین، تاریخ واقعی چاپ و آغاز به نشر کتاب می‌تواند حتی ۱۳۴۶ش باشد. از این رو، روشن است که فروغ دیوان اشعار ژاله را ندیده است. اما آن چند شعر معدودی که در یکی دو سال قبل از مرگ فروغ در یغما چاپ شده بودند چطور؟ آیا می‌توان تصور کرد

^{۱۴} اشاره‌اش به چیستان و معما ساختن است که در دوره‌های انحطاط شعر فارسی (از اواخر صفوی تا اوایل قاجار) بسیار رواج یافته بود و نوعی سرگرمی بی‌معنا و فاقد ارزش شعری بود.
^{۱۵} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۳۲.

که فروغ آنها را خوانده بوده است؟ در اینجا تنها می‌توان حدس زد، اما حدسی نزدیک به اطمینان، که فروغ آنها را هم ندیده است. او در سال ۱۳۴۱ش با چاپ تولدی دیگر از مجموعه‌های قبلی خود نیز (اسیر، دیوار و عصیان) فاصله گرفته بود و اشعاری از نوع "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد" را می‌سرود، شعرهایش در جنگ‌های ادبی از نوع آرش چاپ می‌شد و حتی مجله فردوسی نیز برایش "آن مجله پرت پست پنج ریالی" شده بود. چنین کسی قاعدتاً باید عارش بیاید از این که مجله‌ای از نوع یغمارا، که سنگر فسیل‌های محافظه‌کار و شکم سیر و بی‌درد بود، در دست بگیرد و ورق بزند.

از شاعران هم که بگذریم، شعرخوانان جامعه عمدتاً جوانان دانشجو و فرهنگیان بودند که هم از نظر سلیقه و پسند شعری و هم از نظر مواضع سیاسی و اجتماعی به سرعت در حال رادیکالیزه شدن بودند و حتی زمینه‌های مبارزه مسلحانه علیه شاه و به دنبالش انقلاب داشت فراهم می‌شد. بنابراین، حتی پس از چاپ دیوان اشعار ژاله در سال ۱۳۴۵ یا اوایل ۱۳۴۶ش، چه کسی از این شعرخوانان جوان و نوجو و نوگرا و رادیکال ممکن بود توجهش به یک دیوان شعر سنتی جلب شود که اصلاً نام شاعرش آشنا نبود و گویا "مادر" یک شاعر محافظه‌کار سنتی به نام پژمان بختیاری بود؟ "مادر" چنین شاعری بودن نه تنها کمکی به معرفی و شهرت یافتن ژاله نمی‌کرد، بلکه چه بسا در آن سال‌های مشخص و در جوی که توصیف شد، به زیانش هم بود.

از میان ادبا و اساتید و محققان، حتی آنان که حوزه پسند و مشغله‌شان ادبیات سنتی است، تنها دکتر غلامحسین یوسفی است که بیست و چند سال بعد در کتاب چشمه روشن فصلی را تحت عنوان "شاعری ناآشنا" به ژاله اختصاص می‌دهد.^{۱۶} حال آنکه می‌بینیم استادی چون شفیعی کدکنی، که خود شاعر است، در کتابی نسبتاً جدید و حجیم هنوز هم نه فصلی به ژاله اختصاص می‌دهد و نه حتی نامی از او می‌برد.^{۱۷} و کم نبوده‌اند از اهل قلم معاصر که من حتی در همین یک ساله اخیر در ضمن گفت‌وگوها و پرس و جوهای خود از آنها درباره ژاله پرسیده‌ام و پاسخ داده‌اند که ژاله و اشعارش را نمی‌شناسند.

علت دیگری که برای این عدم آشنایی با ژاله، به‌ویژه از سوی فعالان حقوق زنان و فمینیست‌ها، ممکن است مطرح شود، توطئه سکوت جامعه مردسالار است که قطعاً می‌تواند نقشی داشته باشد، همچنان که همواره در طول تاریخ داشته است، هرچند نمی‌تواند به درستی توضیح دهد که چرا حتی از میان زنانی که شاعر یا اهل شعر و

^{۱۶} غلامحسین یوسفی، چشمه روشن: دیداری با شاعران (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۹).
^{۱۷} محمدرضا شفیعی کدکنی، با چراغ و آینه: در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران (تهران، سخن، ۱۳۹۰).

تحقیق یا آگاه به حقوق زنان بودند توجّهی به ژاله نشد و معرفی شایسته‌ای از او صورت نگرفت. شاید پاسخ این باشد که اولاً چنین زنانی در آن سال‌ها وجود نداشتند، یعنی جامعهٔ مردسالار و حکومت پهلوی که در رأس آن بود، اجازه نداده بود که سنت‌های جنبش زنان از دوران مشروطه به نسل‌های بعد منتقل شود. جامعهٔ «فمینیسم» حتی بر قامت فروغ هم به راحتی سازگار نیست. فروغ آنچه می‌نویسد حاصل تجربه‌های شخصی او در برخورد با مردها و جامعه است و نه بر اساس یک آگاهی فمینیستی و در پیوند با جنبش زنان، که دیگر وجود خارجی نداشت. سیمین بهبهانی هم در آن ایام چنین نبود. او در جوانی با سیاست—از طریق حزب توده—اندکی آمیخته بود و در سال‌های بعد هم از حد تقاضاهای همان «یک میلیون امضا» فراتر نرفت. دورهٔ بعدی آگاهی‌های فمینیستی در سال‌های بعد از انقلاب است که رفته‌رفته در میان زنان ایرانی تبعیدی و مهاجر پیدا می‌شود و قدری دیرتر اشکال معتدلی از آن در ایران هم شکل می‌گیرد. زراعتی نیز در تأیید همین نکته می‌گوید: «برخی سخنان ژاله شبیه حرف‌هایی است که تندروترین فمینیست‌های مردستیز، امروزه، در کشورهای دیگر، گاه بر زبان می‌آورند.»^{۱۸}

ثانیاً، آنچه در شعر ژاله دیده می‌شود فقط ندای برابری‌طلبی و نکوهش و گاه ریشخند مردان نیست، او آنچه را نیز که به «مردان ایرانی» غرور و هویت می‌بخشد به ریشخند می‌گیرد، از جمله تاریخ شاهان و فتوحات پیشین و شاهنامه فردوسی و غیره. و اینها چیزهایی است که حتی امروز هم خوشایند بسیاری از ایرانیان، زن یا مرد، نیست. پس اگر سیمین بهبهانی، با تأخیر بسیار و تنها چند سالی پیش از درگذشت خود و چند سالی پس از چاپ دیوان ژاله به کوشش زراعتی در سوئد، اشاره‌ای به ژاله می‌کند، شاید بتوان گفت این امر تا اندازه‌ای نیز نتیجهٔ تحمیل شرایط جدید بوده است.

در عین حال، این واقعیت که کسی چون دکتر یوسفی فصلی از کتابش را به ژاله اختصاص می‌دهد و شعرش را می‌ستاید نشان می‌دهد که استواری و زیبایی شعر او در حدی است که یک شعرشناس جدی نمی‌توانسته است به آن بی‌توجه بماند و همین امر است که به آن نخستین علتی که برای گمنام ماندن ژاله ذکر شد—یعنی معرفی او از مجاری نادرست—وزنی می‌بخشد. اگرچه خود این امر که شاعری چون ژاله باید اشعارش را پنهان کند و سرانجام نیز از «مجاری نادرست» معرفی شود در نهایت مشکلی است که جامعهٔ مردسالار در ایجادش نقش داشته است. طبیعی است که دکتر یوسفی به فضای «یغما» و «یغماییان» نزدیک‌تر بود تا کسانی چون براهنی، حقوقی، رویایی، خوئی،

^{۱۸} قائم‌مقامی، دیوان ژاله، ۱۳.

نوری‌علاء و غیره. در اینجا بی‌خبری یا سکوت کسانی چون اخوان و شفیع کدکنی، که با عوالم "یغمایی" هم کاملاً بی‌ارتباط نبودند، بیشتر به چشم می‌آید و کمتر قابل توجه است.^{۱۹}

چاپ زراعتی از دیوان ژاله به دو دلیل زمانی و مکانی نقشی تعیین‌کننده داشت. از نظر مکانی، به سبب حضور قدرتمند زنان فمینیست تبعیدی و مهاجر در سوئد و کلاً در اروپا که گاه با برگزاری نشست‌ها و کنفرانس‌های سالانه جمع‌کثیری را از همه جا جلب می‌کردند و به این ترتیب، زنان ایرانی فعال در زمینه حقوق زنان ژاله را کشف کردند. از نظر زمانی، عصر اینترنت شروع شده بود و با راحتی و سرعتی که قبلاً قابل تصور نبود، می‌شد در سطحی بسیار وسیع نمونه‌هایی از اشعار ژاله را پخش کرد و به معرفی‌اش پرداخت و این همان چیزی است که اتفاق افتاد. هرچند ژاله شایسته بسیار بیش از اینهاست. این در واقع بر عهده کسانی است که دعوی شعرشناسی دارند که صرف نظر از هر چیز دیگری، جایگاه ژاله را در مقام شاعری برجسته به همه نشان دهند. همچنان که قدرت زبان و توانایی ایرج‌میرزا در شاعری هر شعرشناسی را خلع سلاح و مجذوب می‌کند، حتی اگر همیشه با محتوای شعرش توافق کامل نداشته باشد، ژاله نیز این توانایی را دارد و درخور توجهی جدی است. شعر او به دردهای واقعی یک زن در زندگی‌اش می‌پردازد و زبان او در شعر، در عین پابندی به سنت‌های شعری سبک خراسانی و بهره‌وری از زبانی استوار، بسیار امروزی و شوخ و شنگ نیز هست و البته، در آنجا که باید، بسیار تأثیرگذار هم. ببینید از پدر و مادری که برای کاستن از بار فشارهای مالی دختری جوان را بر خلاف میل او شوهر داده‌اند چگونه گلایه می‌کند:

چه می‌شد آخرای مادر!— اگر شوهر نمی‌کردم؟
گرفتار بلا خود را چه می‌شد گر نمی‌کردم؟
گر از بدبختی‌ام افسانه خواندی داستان‌گویی،
به بدبختی قسم، کآن قصه را باور نمی‌کردم
مگر بار گران بودیم و مشت استخوان ما
پدر را پشت خم می‌کرد اگر شوهر نمی‌کردم؟

سودمندش. برای نخستین بار من در سال ۲۰۰۶ در برنامه بزرگداشت سیمین بهبهانی در تورنتو از ژاله یاد کردم. بنگرید به سعید یوسف، "گامی دشوار به سوی سادگی"، ایران‌نامه، سال ۲۳، شماره‌های ۱ و ۲ (بهار و تابستان ۱۳۸۵)، ۷۳-۸۸.

^{۱۹} پیش از این اشاره کردم که از محمد قهرمان، که با او در ارتباط دائم بودم و به شعر خوب بی‌هیچ تعصبی ارج می‌گذاشت، هرگز چیزی درباره ژاله نشنیدم و خودم هم با شعر ژاله تنها پس چاپ کتابش در سوئد و از طریق هاید ترابی آشنا شدم، که از او سپاس گزارم، به دلیل نگاه نقادانه‌اش به این نوشته نیز و پیشنهادهای

بر آن گسترده‌خوان گویی چه بودم؟ گربه‌ای کوچک
 که غیر از لقمه‌ای نان خواهش دیگر نمی‌کردم
 به دل می‌ریختی زهرم، به سر می‌کوفتی کفشم،
 اگر یک تایی کفشت را به سر افسر نمی‌کردم
 و این پایان کارم بود، خوش‌تر کان صباوت را
 هبا در خدمت استاد دانشور نمی‌کردم!
 مقامات از چه می‌خواندم؟ مقولات از چه می‌دیدم؟
 چه می‌شد گر عَرَض را فرق از جوهر نمی‌کردم؟
 بیان را و معانی را چه سود و چه زیان بودی
 به منطوق گر معانی را بیان‌پرور نمی‌کردم؟^{۲۰}

زراعتی به‌درستی می‌گوید که "شهامت و جسارت او در طرح موضوع‌ها و مسایل زندگی و روابط اجتماعی، به‌ویژه مسایل خصوصی و شخصی و نیز برخورد صریح و انقلابی با عُرَف و سنت و تابوهایی که حتی هنوز هم در جامعه ایران حضوری سنگین و چشمگیر دارند، حیرت‌انگیز و قابل ستایش است."^{۲۱} چندین دهه قبل از شاعرانی چون فروغ، در شعر ژاله است که از احساسات واقعی یک زن و تصویر واقعی زندگی زناشویی سخن به میان می‌آید، آن هم بدین‌گونه با آمیزه‌ای از طنز و طنزایی:

همصحبت من طرفه شوهری‌ست
 شوهر نه، که بر رفته آذری‌ست
 باریک و سیاه و بلند و سخت
 در دیده من چون صنوبری‌ست
 در روی سیاهش دو چشم تیز
 چون در شب تاریک، اختری‌ست
 انگیخته ریشی سیه‌سپید
 بر گونه تاریک لاغری‌ست
 ریشش به بناگوشم آنچنانک
 در مردمک دیده، نشتری‌ست

که عناوین همه شعرها را پُژمان انتخاب کرده است و اشعار ژاله، به پیروی از سنت قدما، در اصل فاقد نام بوده‌اند.
^{۲۱} قائم‌مقامی، دیوان ژاله، ۱۲.

^{۲۰} در دو بیت اخیر به دروسی که نزد استاد خوانده اشاره می‌کند. اینها گزیده‌ای از ابیات شعری است به نام "چه می‌شد؟" که در اصل ۱۸ بیت دارد. بنگرید به قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۶-۷. البته می‌دانیم

بر گردن من چون طناب دار
پیوسته از آن دست، چنبری ست
در پنجه او، جسم کوچکم
چون در کف شاهین، کبوتری ست
با ریش حناسته، نیمه شب
وصفش چه کنم، وحشت آوری ست
گویي ملک الموت عالم است
یا از ملک الموت مظهري ست^{۲۲}

این قصیده بلند و محکم، "نکوهش شوهر"، ۴۹ بیت دارد که در اینجا تنها ۹ بیت آغازینش نقل شد. در آخرین بیتی که نقل شد، می‌بینیم چه استادانه به نام خودش اشاره دارد و به گفته پژمان در پاورقی کتاب، در اسم عالم صنعت "اتفاق" است میان عالم به معنی جهان و مخفف عالمتاج. در همین قصیده است که با ریشخند از تفاخر شوهرش به تاریخ ایران یاد می‌کند و اینکه از شعر و ادب تنها چیزی که شوهرش می‌داند "شاهنامه" است و از "ضد عرب" بودن او نیز انتقاد می‌کند:

فردوسی و شهنامه است و بس
گر دفتر شعری و شاعری ست
بر نادر دهلی گشاش، فخر
وز رستم لشکرشکن، فری ست
...
ایران کهن را به پیش چشم
بنهاده که گسترده کشوریست
...
با جنس عرب دشمن است، لیک
آیین عرب را نه منگری ست^{۲۳}

آیا این وصف شوهر ژاله است یا وصفی بسیار آشنا و گویا از کمابیش همه "روشنفکران" کنونی ایران، مرد یا زن، و حتی اغلب استادان و محققان؟ تفاوت ژاله با، فی‌المثل، سیمین بهبهانی را—که "شاعر ملی" و محبوب همگان است—در اینجا می‌توان دید. اینها

^{۲۲}قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۱۸.
^{۲۳}قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۱۸-۱۹.

همه نکاتی است که بیانشان نه در ایران رضاشاه و عصر پهلوی خوشایند بوده است و نه حتی هنوز در زمان حاضر کثیری از ایرانیان را که دل به چنین مفاخری خوش کرده‌اند خوش می‌آید و این خود می‌تواند یکی از علل بی‌مهری به ژاله و بی‌توجهی به شعرش از سوی چنین کسانی باشد و از بخت بد ژاله، اغلب استادان ادبیات و محققان کنونی نیز به همین گروه تعلق دارند.

دربارهٔ چاپ جدید اشعار ژاله و ترجمهٔ آنها به زبان انگلیسی

پیش از این اشاره شد که به همت اصغر سیدغراب، اکنون دنیای انگلیسی‌زبان، تقریباً هم‌زمان با خود ایرانیان با یک شاعر توانای زبان فارسی آشنا می‌شود. هم در مقدمهٔ نسبتاً طولانی کتاب—بالغ بر ۴۹ صفحه—و هم در ترجمهٔ اشعار، مترجم نشان می‌دهد که از تسلط کافی بر زبان انگلیسی برخوردار است. مقدمهٔ کتاب نیز که ۱۱ عنوان فرعی دارد به زندگی و آثار ژاله می‌پردازد و از نگاهی به زمانهٔ او نیز غافل نمی‌ماند. دربارهٔ برخی از موضوعات که مکرر در اشعار آمده‌اند، همچون وضعیت زنان یا تصویر “آینه” که چندین شعر ژاله به آن اختصاص دارد، در مقدمه با تفصیل بیشتری صحبت شده است. دربارهٔ مقدمه فقط می‌توان گفت که بهتر می‌بود اگر در مواردی که اشاره به شعری می‌شود، شمارهٔ صفحه نیز برای سهولت رجوع خوانندگان ذکر می‌شد. در یک مورد هم که شمارهٔ صفحه‌ای ذکر شده، شماره نادرست است.^{۲۴} یک جا اشاره شده اشعاری که در چاپ زراعتی آمده‌اند، قبلاً در مجلهٔ یغما چاپ شده‌اند، در حالی که اشعار چاپ‌شده در یغما چندتایی بیشتر نبوده‌اند.^{۲۵} در جای دیگری نیز در حق لاهوتی کم لطفی شده و نوآوری‌های او—حتی در قالب و نه فقط در مضمون—نادیده گرفته شده است.^{۲۶} از اینها و چند خطای چاپ که بگذریم، مشکل عمدهٔ سیدغراب در ترجمهٔ اشعار است.

در بالا ذکر کردم که سیدغراب مشکلی با زبان انگلیسی ندارد، ولی از آشنایی کافی با زبان شعر سنتی فارسی و به‌ویژه اوزان شعر فارسی برخوردار نیست و از این روی، خطاهایی مهم در ترجمه راه یافته است. در همان مقدمهٔ کتاب، ضمن مقایسهٔ ژاله با پروین اعتصامی، مصراع دوم این بیت پروین را از شعر “فرشتهٔ اُنس” نقل می‌کند:

زن نکوی، نه بانوی خانه تنها بود

طیب بود و پرستار و شحنه و دربان.

²⁵Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 17.

²⁶Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 12.

²⁴Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 1, first footnote.

از این بگذریم که guard بهترین ترجمه برای “دربان” نیست و به خوانش سیدغراب از این مصرع توجه کنیم:²⁷

tabib bovad-o parastār-o shahne-o darbān

خواندن “بود” (bud) به صورت “بُود” (bovad) نشانهٔ عدم آشنایی با اوزان شعر سنتی فارسی است و طبعاً اگر کسی نتواند شعری را به سبب عدم آشنایی با وزن به درستی بخواند، ترجمه هم نمی‌تواند بری از خطا باشد، همچنان که جای‌جای در ترجمهٔ اشعار دیده می‌شود.

شاید نیکبختی مترجم در این باشد که خواندگانی که با زبان فارسی آشنایی ندارند— و احتمال بسیاری از ایرانیان نیز— متوجه این خطاها نمی‌شوند و ترجمهٔ انگلیسی به هرحال مفهومی را منتقل می‌کند که اگر کسی نداند اصلش چیست، پُر بیراه و غلط به نظر نمی‌آید.

پیش از پرداختن به نمونه‌هایی از خطای ترجمه، اشاره‌ای به خطاهای چاپی هم ضروری است. برای کسی که می‌خواهد متن فارسی شعرها را بخواند، وجود خطاهای چاپی بی‌شمار (یک یا چند خطا در تقریباً هر صفحه) می‌تواند آزاردهنده باشد، چون همهٔ آنها هم به راحتی قابل تشخیص نیستند. برای نمونه، فقط در صفحهٔ ۵۶، در شعر “زن و آینه”، این خطاهای چاپی را می‌توان ذکر کرد:

- در بیت “همدم زن از دل گهواره تا دامن گور / عشق و آینه‌ست، خوشا عشق و خوشا آینه”، در مصرع دوم، “عشق و آینه” باید تبدیل به “عشق و آئینه” شود، و گرنه وزن غلط می‌شود: باز هم نشانه‌ای از ناآشنایی با وزن؛
- در بیت “سخت بی‌رنگ است در آئینه نقش روی من / سال‌ها راست پنداری ز من تا آینه”، کلمهٔ “راست” نادرست است و “راه است” درست آن است؛
- در بیت “این جبین موج‌دار و این نگاه مرده را / با خیالم نقشبندی می‌کند یا آینه”، باید در آغاز مصراع دوم به جای “با،” “یا” باشد؛
- در بیت “جنس زن را صبر از نان هست و از آئینه نیست / گر نباشد هیچ کس، چون هست با ما آینه”، باید کلمهٔ “گر” در آغاز مصراع دوم به صورت “گو” تصحیح شود.

²⁷Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 9.

قطعاً دادن فهرست کاملی از خطاهای چاپی کتاب منظور ما نیست. آنچه بیشتر باید بر آن تأکید کرد خطاهای ترجمه بر اثر درست نخواندن شعر یا درست نفهمیدن یک کلمه یا تعبیر و تصویر است. این گروه از خطاها متأسفانه با همان نخستین شعر کتاب، "پیام به زنان آینده"، آغاز می‌شوند. در اینجا دو بیت آغازین این شعر و ترجمه سیدغراب را عیناً نقل می‌کنم:

مرد اگر زن را بیازارد به عمد، مرد نیست
 کاگهی بی درد را از آه صاحب درد نیست
 در پس هر گرد اگر گویی سواری جنگجوست
 غیر طفلی نی سوار اندر پس این گرد نیست²⁸

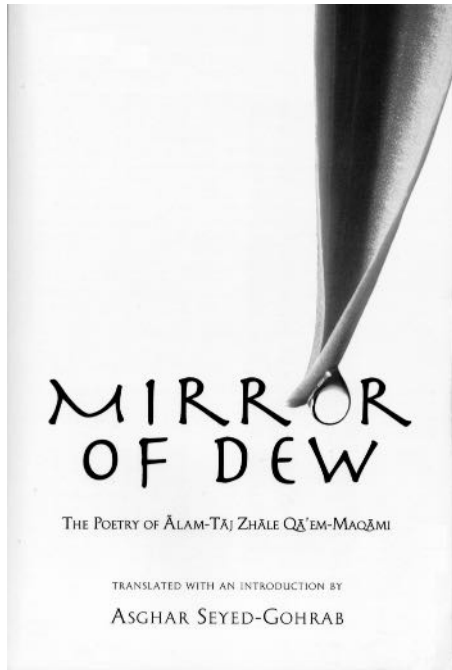
If a man intentionally hurts a woman he is not a man,
 for he who has not felt pain is not aware of the sigh of one feeling pain.
 You can say that every mote of dust indicates a horseman fighting,
 but there is no one behind this mote [i.e. Woman] but a child, not a rider.²⁹

پیش از آنکه به نکته اصلی بپردازم، بد نیست به این هم اشاره کنم که در چاپ اول (۱۳۴۵ش) در مصرع اول می‌خوانید "به عمد مرد نیست"، یعنی، همچنان که رسم قدما بوده و هنوز هم از کسانی که شعر سنتی را درست می‌خوانند شنیده می‌شود، "عمدا" بر وزن "فردا" تلفظ می‌شده و نه بر وزن "کردن". در هر سه چاپ بعدی، "عمدا" تبدیل به "عمداً" شده است و جالب است که زراعتی می‌گوید از چاپ ۱۳۷۴ش بی‌خبر بوده است. به دوستانی که چنین "تصحیح"هایی به نیت رعایت رسم الخط امروزی می‌کنند باید گفت اگر قرار است تلفظ به "عمداً" با تنوین تغییر کند و شبیه به تلفظ رایج امروزی شود، دیگر "به" در آنجا چه می‌کند؟ آیا هیچ‌کس امروز می‌گوید یا می‌نویسد "به عمداً؟" مثل آن است که به جای "کاملاً" یا "به‌طور کامل" بگوییم "به کاملاً".

و اما نکته اصلی این است که، همچنان که دیده می‌شود، سیدغراب در آخرین مصراع "نی" را به صورت ni خوانده که قید نفی است، در حالی که آن را باید به صورت همان "نی" که در نیزار می‌روید تلفظ کرد. "نی سوار" ترکیبی آشناست به معنی بچهای که سوار یک چوب دراز می‌شود و ادای اسب سواری را در می‌آورد. خوشبختانه لغتنامه دهخدا

²⁸Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 52.

²⁹Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 53.



امروزه به صورت آنلاین در دسترس همگان است و آنجا هم مدخلی برای "نی سوار" به عنوان صفت مرکب دارد و می‌خوانیم "طفلی که مَرکَب از نی کند (آنندراج)، بچه‌ای که به روی نی سواری می‌کند (ناظم‌الاطباء)" و چندین بیت از خاقانی و صائب شاهد می‌آورد. به این ترتیب، آن توضیح افزوده سیدغراب در میان دو قلاب نیز کاملاً نادرست است و اشاره ژاله به مرد است نه به زن: در اینجا ژاله دارد می‌گوید که اگر معمولاً سواران جنگجو هستند که گرد برمی‌انگیزند، این گرد و خاکی که مردی زن‌آزار در خانه بر پا می‌کند، هیچ مردی در پشتش نیست و فقط فردی است با عقلی به اندازه یک

بچه "نی سوار" که هارت و پورت الکی می‌کند و برای خودش خیال می‌کند مرد است. ترجمه سید غراب از آخرین مصراع‌ی که نقل شد ولی می‌گوید: "هیچ کس در پشت این گرد (یعنی زن) نیست جز یک بچه، نه یک سوار."

گفتم که اشکال مهم‌تر در این ترجمه‌ها بد خواندن و بد فهمیدن اشعار است. در اینجا ولی خیال دادن فهرست کاملی از این گونه خطاها را نیز ندارم و به ذکر چند نمونه دیگر اکتفا می‌کنم.

در همان قصیده "نکوهش شوهر"، که پیشتر ابیاتی از آن را نقل کردم، می‌توانم دو نمونه زیر را نقل کنم. در یک جا که ژاله نظرات شوهر در باب تاریخ گذشته را مسخره می‌کند، می‌گوید:

خواندند پیمبرش و این کم است
 کاو نه خود پیمبر، که داورى ست^{۳۰}

Alexander is called a prophet and this is no small error,
 for he is not a prophet himself, but a ruler.³¹

³⁰Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 76.

³¹Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 77.

در اینجا ابتدا باید به یک خطای چاپی اشاره کنم که بی‌اهمیت به نظر می‌آید و ظاهراً از چاپ زراعتی به چاپ سیدغراب منتقل شده: در مصرع دوم، به جای “کاو نه خود”، در اصل هست “کاو خود نه”. این خطای به ظاهر بی‌اهمیت چاپی اما نشان می‌دهد که زراعتی نیز در تشخیص اوزان و درست خواندن شعر سنتی کاملاً بی‌اشکال نیست؛ اگر بگویید “کاو نه خود”، علاوه بر جابه‌جا شدن تأکید “خود” و امکان دادن به بدفهمی، وزن شعر هم کاملاً خراب می‌شود. علاوه بر آن، در چاپ زراعتی که گاه برای کمک به خواننده زبر و زیر هم به کلمات افزوده است، می‌بینیم که او ظاهراً “پیمبرش” را با رای مفتوح خوانده، در حالی که “ر” باید ساکن خوانده شود تا وزن غلط نشود.^{۳۲} ترجمه سیدغراب درست معکوس منظور ژاله را می‌رساند. ژاله می‌گوید—ظاهراً به نقل از فرمایشات و افاضات شوهرش و به مسخره—که گفته‌اند اسکندر پیغمبر است، ولی این برای اسکندر کم است و دون شأن اوست، حق این است که گفته شود او نه پیغمبر، بلکه خداست و “داور” در اینجا به معنی “خدا” آمده است. ترجمه سیدغراب ولی می‌گوید: “اسکندر را پیغمبر خوانده‌اند و این خطای کوچکی نیست، زیرا او خود پیغمبر نیست، بلکه حکمران است.”

قدری پایین‌تر در همین شعر می‌گوید که شوهرش مدام به خاندان و دودمان خودش می‌نازد، انگار من (نبیره قائم‌مقام!) پدر و مادری نداشته‌ام و از زیر بوته به عمل آمده‌ام:

گویی که پدر نیست مرا
یا خود به زرا آورده مادری‌ست^{۳۳}

He acts as if I have no father
or that he has [sic.] born with a silver spoon in his mouth.³⁴

در اینجا has ظاهراً خطای چاپی است و در اصل was بوده، ولی با این تغییر هم چیزی حل نمی‌شود. معلوم نیست ضمیر مذکر (he, his) در سطر دوم به شوهرش برمی‌گردد یا پدرش، ولی در هر دو صورت غلط است، چون صحبت از ژاله است و مادرش. در چاپ اول کتاب، پژمان کلمه “زرا آورده” را حتی در پاورقی به صورت “زر خرید” معنی کرده و در چاپ زراعتی هم باید این معنا را داشته باشد، ولی سیدغراب یا به آن توجه نکرده و یا حتی معنای “زر خرید” را هم—که صفتی برای کنیز و غلام است—متوجه نشده و چنین

³⁴Qāem-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 77.

^{۳۲}بنگرید به قائم‌مقامی، دیوان ژاله، ۸۶.

³³Qāem-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 77.

ترجمه غریبی به دست داده است. ژاله به زبان ساده می‌گوید که “نگار من پدر نداشته‌ام یا مادرم کنیز بوده.” ترجمه سیدغراب به کلی چیز دیگری است و معنی مصرع دوم این می‌شود که “یا اینکه او [شوهر؟] در ناز و نعمت به دنیا آمده است.”

بیتی از شعری را بخوانیم که نام “راهزن” در اشاره به مرد، برایش انتخاب شده، همراه با ترجمه آن:

لکه بر دامان پاک زن منه

گر جویت از خون مردان در تن است^{۳۵}

Do no [sic.] besmear the pure skirt of woman

because if you search carefully, you can see man's blood running through her body.³⁶

اگر ترجمه سیدغراب را پس از تصحیح خطای چاپی دوباره به فارسی ترجمه کنیم، معنی‌اش این است که “دامان پاک زن را لکه‌دار نکن، چرا که اگر نیک بجویی، می‌توانی خون مرد را در بدن او [یعنی زن] در گردش ببینی.” از این ترجمه آشکار می‌شود که مترجم فعل “جستن” و “بجویی” را در اینجا از کلمه “جویت” در دومین مصرع بیت فوق گرفته است، ولی چگونه و با چه قرائت و تلفظی می‌توان از “جویت” به فعل “جستن” رسید، آن هم مثلاً به صیغه دوم شخص مفرد این فعل؟ یا اینکه آن را به صورت “جوی (= نهر) + ات (نشانه ملکی یا ضمیر مفعولی)” خوانده و این معنی را با معنای فعل “جستن” ترکیب کرده که هیچ‌یک را از دست نداده باشد، در حالی که هر دو معنی غلط‌اند. باز هم در اینجا قدری آشنایی با اوزان شعر فارسی می‌توانسته است به درست خواندن این بیت و درست فهمیدن آن کمک کند: در اینجا وزن شعر به هیچ‌وجه این اجازه را به شما نمی‌دهد که هجای اول کلمه “جویت” را به صورت ju بخوانید و به این طریق به فعل “جستن” یا به “جو” (نهر) مربوط بدانید. این هجای اول همان “جو” یعنی غله معروف و اخوی گندم است و آن کلمه را باید خواند “جویت” که در آن، “ت” ضمیر مفعولی است. یعنی “جوی تو را” = “به اندازه یک جو تو را.” پس معنای مصرع دوم می‌شود: “اگر به اندازه یک جو از خون مردان در بدن تو هست.” و روشن است که در اینجا اشاره به بدن مرد است، نه زن. اگر هم کسانی بخواهند به ژاله ایراد بگیرند که

³⁶Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 181.

^{۳۵}قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۹۳؛
Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 180.

خون، مایع است و ربطی به “جو” ندارد، باید اصطلاحاتی نظیر “یک جو غیرت” و غیره را به یادشان آورد.

در شعر “در چاهسار حرم،” ژاله می‌گوید:

بس سربلند کسم، اما به جرم زنی
در خاندان بشر گویی که هیچ کسم^{۳۷}

در چاپ زراعتی و به تبع آن در چاپ سیدغراب، “خاندان” در مصرع دوم تبدیل به “خاکدان” شده است، به سهو یا به نیت ویرایش و تصحیحی نابه‌جا بر اساس تشخیصی غلط؛ شاید باز هم به علت آشنایی اندک با شعر قدیم و ناتوانی از درست خواندن شعر با “خاندان”. اما سیدغراب در ترجمه خطایی دیگر نیز مزید بر آن خطا می‌کند: او از عبارت “بس سربلند کسم” (یعنی “شخص بسیار سربلندی هستم”) این را می‌فهمد که کسان بسیاری به خاطر من احساس سربلندی می‌کنند:

There are many who are proud of me.³⁸

در آخرین بیت همین شعر، ژاله می‌نویسد:

ای دست حق! به در آی، وز پای زن بگشای
آن بندهای گران، کاین است ملتسم^{۳۹}

در اینجا مترجم از معنای اصطلاح ساده “به در آمدن دست (از آستین)” غفلت کرده و “در” را به جای حرف اضافه، اسم پنداشته است، در نتیجه ترجمه او از “ای دست حق! به در آی” چنین است:

O hand of God! Come to the door.⁴⁰

این یادآور خطای دیگری است که به نظر می‌رسد از چاپ زراعتی به چاپ سیدغراب منتقل شده باشد^{۴۱} و باز هم به “در” مربوط می‌شود. به بیت زیر از شعر “شوهر نامحرم،” که در آن از شیوه ازدواج‌های سنتی انتقاد می‌شود، و ترجمه آن توجه کنید:

تنها بر اساس یک فایل بی‌دی‌اف است که ظاهراً قرار است مبنای چاپ بعدی باشد و البته به همین سبب باید انتظار داشت که خطاهای کمتری از چاپ قبل داشته باشد و نه بیشتر.

^{۳۷} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۲۱. ³⁸ Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 81.

^{۳۹} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۲۲.

⁴⁰ Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 81.

^{۴۱} باز هم یادآوری می‌کنم که استناد من به چاپ زراعتی

گرچه در ظاهر رضای ماست سامان بخش کار
لیک لب‌های "بلی‌گو" بر دهان مادرست^{۴۲}

Although outwardly we give our consent to settle affairs,
our lips that pronounce "yes" are doors on our mouths.⁴³

اگر مصراع دوم را دوباره از انگلیسی به فارسی ترجمه کنیم، می‌شود "لب‌های ما که 'بله' را می‌گویند درهایی هستند روی دهان‌های ما." اگر شما از این چیزی می‌فهمید، خواننده انگلیسی‌زبان هم خواهد فهمید. در اینجا ژاله دارد با اشاره به سنت رایج زمان می‌گوید که "بله" را به ظاهر دختر به هنگام عقد می‌گوید، ولی در واقع لب‌های مادر است که این "بله" را به جای دختر می‌گوید. این اشتباه و تفاوت عظیم از کجا می‌آید؟ از آنجا که در چاپ زراعتی، به سبب خطا خواندن زراعتی، در کلمه "مادر" یک فاصله ناقابل به اضافه ویرگول میان "ما" و "در" پیداشده، یعنی به جای "مادرست" نوشته شده "ما، دَرست." در چاپ سیدغراب نشانی از ویرگول نیست،^{۴۴} ولی هنوز فاصله‌ای میان "ما" و "در" دیده می‌شود.

مواردی هست که مترجم از ارتباط میان دو مصراع یک بیت یا ارتباط و وابستگی میان دو بیت که به چنین ابیاتی اصطلاحاً "موقوف‌المعانی" می‌گویند غفلت کرده و هر مصرع یا بیت را جداگانه ترجمه کرده و در نتیجه، معنای نادرستی حاصل شده است. فقط دو نمونه از این نوع خطا را ذکر می‌کنم. به این دو بیت از شعر "عشق و احسان" و ترجمه آنها توجه کنید:

دیده بر ناکامی سختی‌بران
بستن و آنکه تن‌آسان زیستن
درخور انسان انسان خوی نیست
گر بخواهی آدمی‌سان زیستن^{۴۵}

Your gaze fixed on hard workers who remain unsatisfied,
and then, you live easily?

بعدی است و قبلاً فقط فاصله بوده؟

^{۴۵} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۱۵؛

Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 66.

^{۴۲} قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۷۰.

^{۴۳} Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 147.

^{۴۴} آیا افزودن ویرگول اصلاح جدید زراعتی برای چاپ

The ways of mankind are not fit for a man,
if you wish to live like a man.⁴⁶

در اینجا تمامی بیت اول، نقش فاعل یا مبتدای فعل “نیست” در بیت دوم را بازی می‌کند: آن‌گونه بودن و آن‌گونه زیست درخور انسان نیست. این ارتباط در ترجمه از دست رفته است. مثال دیگر از قصیده “درد دل با آینه” که ردیف آن “ای آینه” است:

هر که باشد، هر چه باشد، این حقیقت روشن است
کاین طبیعت، کاین تصادف، کاین خدا، ای آینه
با ضعیفان و تهی‌دستان ندارد الفتی
وین مگر سرّیست ز اسرار بقاء، ای آینه⁴⁷

Whatever has been or may be, this much is clear:
This is nature, this is confrontation, this is God, O Mirror!
It has no kindness for the weak and empty-handed,
and this is just one of the secrets of survival, O Mirror!⁴⁸

ترجمه صحیح‌تر، با حفظ تعبیری از سیدغراب، چنین خواهد بود:

Whoever it may be, or whatever it may be, this much is clear:
This nature, this accident [chance], this God – O Mirror! – ,
Has no kindness for the weak and empty-handed,
and this may be just one of the secrets of survival, O Mirror!

مواردی نیز هست که معنای درست واژه یا تعبیری درک نشده و از ذکر این موارد—که اندک نیست—خودداری می‌کنم. در مواردی دیگر، شعر به شخصی اشاره دارد که مترجم ارتباط را درنیافته و شخص دیگری را طرف خطاب فرض کرده است. یکی دو نمونه هست که اشاره ژاله به “شیخ و خواجه” (سعدی و حافظ) درست درک نشده و در ترجمه “شیخ و خواجه” مثلاً می‌خوانیم “رهبران مذهبی.”⁴⁹

⁴⁸Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 135.

⁴⁹از جمله در صفحه ۹۴ و ترجمه آن به صورت religious leaders در صفحه ۹۵.

⁴⁶Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 67.

⁴⁷قائم‌مقامی، دیوان ژاله قائم‌مقامی، ۶۱؛
Qā'em-Maqāmi, *Mirror of Dew*, 134.

چنان که پیش از این گفته شد، بخت بزرگ سیدغراب آن است که خوانندگان انگلیسی‌زبان، و بسیاری از ایرانیان نیز، اصولاً متوجه چنین خطاهایی در کتاب نخواهند شد و با لذت آن را مطالعه خواهند کرد و شعر و شخصیت ژاله آنقدر جاذبه دارد که از پس همهٔ این خطاها و لغزش‌ها و کمبودها بدرخشد و خواننده را مسحور کند. اما بازبینی و ویرایشی جدی برای چاپ بعدی کتاب ضروری است. همچنین، یک پرسش جدی در مقابل همهٔ کسانی که با نیت خیر به سوی چنین کارهای تحقیقی یا ترجمه می‌روند، اعم از ایرانی یا غیرایرانی، قرار می‌گیرد: آیا آشنایی کافی با ادبیات کلاسیک فارسی دارید؟ و به‌ویژه آیا اوزان عروض قدیم شعر فارسی را می‌شناسید؟

ویران شهری رهاگشته در دنیای وهم:

تحلیل درخت انجیر معابد^۱

خاطره شبیبانی^۲
دانشگاه یورک، تورنتو

دیباچه

درخت انجیر معابد پنجمین و آخرین رمان چاپ‌شدهٔ احمد محمود (۱۳۱۰-۱۳۸۱ با نام اصلی احمد اعطا) در سال ۱۳۷۹ و برندهٔ دورهٔ اول جایزهٔ ادبی هوشنگ گلشیری است که در دو جلد (۶ فصل، ۱۰۳۸ صفحه) نوشته شده است. بنا به گزارش ناشر کتاب‌های محمود، انتشارات معین، این کتاب تا سال ۱۳۹۲ نه بار تجدید چاپ شده است. احمد محمود نویسنده‌ای بود پُرخواننده و محبوب که با خلق رمان‌های معروفی چون همسایه‌ها، زمین سوخته، داستان یک شهر، مدار صفر درجه و مجموعه داستان‌های کوتاه مول، دریا هنوز آرام است، غریبه‌ها و پسرک بومی و بسیاری داستان‌های دیگر در صفحهٔ فرهنگ و ادب پارسی ماندگار شد. با این حال، در حیطهٔ نقد ادبی در سال‌های اخیر توجه بسیار ناچیزی به او، که یکی از پرکارترین داستان‌سرایان پس از انقلاب بود، شده است.

خاطره شبیبانی دانش‌آموختهٔ دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا است. حوزهٔ تحقیق و تدریس او شامل زبان و ادبیات فارسی، سینمای ایران و سینما و ادبیات خاورمیانه است. تاکنون یک کتاب در زمینهٔ رابطهٔ سینمای ایران و ادبیات فارسی و چند مقاله دربارهٔ سینما، ادبیات و رسانه در خاورمیانه در کتاب‌ها و مجلات دانشگاهی به چاپ رسانده است.

Khatereh Sheibani <sheibani@yorku.ca>

^۱ احمد محمود، درخت انجیر معابد (تهران: معین، ۱۳۷۹).
^۲ این مقاله شکل کامل‌تر سخنرانی کوتاهی است که در فرشته مولوی، در سال ۲۰۱۳ ارائه شد.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/352-377.

این رمان پس از چاپ اول در زمان ریاست جمهوری سیدمحمد خاتمی، در چاپ‌های بعدی با اعمال سانسور منتشر شده است. در کارنامه این نویسنده، از نظر کمیت و طولانی بودن داستان، این رمان پس از مدار صفر درجه در جایگاه دوم قرار گرفته است. فضای داستانی گاه رئال/واقع‌گرا و گاه سورئال/فراواقعی است. مسیر روایی داستان با کاربرد شیوه‌های واقع‌گرایانه و سورئال همیشه از قوانین علت و معلولی پیروی نمی‌کند. به این سبب، حوادث در بسیاری از مواقع به‌گونه‌ای رقم می‌خورند که خلاف انتظار خواننده‌ای است که با شیوه‌ی روایی و خطی داستانی آشنا تر است. نوشته‌ای که در پیش رو دارید، بازنگری تحلیلی این آخرین رمان نویسنده است.

خلاصه داستان

قبل از پرداختن به نقد رمان بهتر است با بازگویی چکیده‌ای از داستان تحلیل اثر را روشن‌تر سازم. رمان حول و حوش یک درخت انجیر معابد یا درخت لور و انسان‌های پیرامون درخت می‌گذرد و از میانه وقایع (Medias Res) شروع می‌شود. درخت انجیر معابد درختی است با ریشه‌های بالارونده و هوایی که برای مردم این داستان مقدس است. اگر بخواهیم پیرنگی خطی—به خلاف آنچه خود نویسنده ترسیم کرده است—که پیرنگی خطی نیست—برای داستان قایل شویم، خلاصه‌ای از داستان چنین است: ابتدای داستان با فروپاشی یک خانه و خانواده شروع می‌شود، در زمانی که عمه خانواده از پنجره یک خانه اجاره‌ای به تماشای فروکوبیدن خانه برادرش، اسفندیار، نشسته است. بازگویی‌های درونی تاج‌الملوک خواننده را به زمان گذشته می‌برد، زمانی که اسفندیار آذرباد مردی میانسال و ارباب و مالکی قدیمی در شهری در جنوب ایران است و با همسر جوان و زیبایش، افسانه، و سه فرزندشان، فرامرز و فرزانه و کیوان، و خواهرش تاج‌الملوک در عمارت بزرگی در یک نخلستان زندگی می‌کنند. درخت انجیر داخل محدوده باغ در منزل آذربادها واقع شده است. به علت داستان‌پردازی‌های خدّام درخت یعنی علمدار سوم و چهارم و باور مردم، درخت که ابتدا بنا بود قطع شود، سر جایش باقی می‌ماند و با کشیدن نرده‌ای به دور آن تبدیل به زیارتگاه می‌شود. علمدارها یکی پس از دیگری وظیفه مراقبت از زیارتگاه را به عهده می‌گیرند که به واقع وسیلهٔ امرار معاششان می‌شود و نفوذ و قدرت آنان را در شهر و محیط اطرافشان بیشتر می‌کند.

اسفندیارخان با قدرت تمام امور خانه و خانواده و زیارتگاه را در دست دارد و تأمین زندگی علمدارها را به عهده گرفته، چرا که فکر می‌کند "این درخت . . . تبدیل شده

به سمبل باورهای چند نسل از مردم.^۳ با بالا گرفتن نفوذش در شهر و منطقه، خود را نامزد نمایندگی مجلس می‌کند و در انتخابات مجلس شورای ملی شکست می‌خورد. چون اسفندیارخان رئیس و یگانه فرد تصمیم‌گیرنده و صاحب قدرت در خانواده است، پس از مرگ مرموزش در میانهٔ عمر، شیرازهٔ خانواده از هم می‌پاشد و تاجی و افسانه هیچ‌کدام نمی‌توانند محیطی آرام برای بچه‌ها فراهم سازند و زندگی را اداره کنند. در همین میان، وکیل سابق خانواده، مهران شهرکی، که ظاهراً از قبل با افسانه سر و سری داشته، با او ازدواج می‌کند و در مدت کوتاهی تمام اموال و خانهٔ بزرگ را، پس از مرگ مشکوک افسانه، صاحب می‌شود. کیوان که کوچک‌ترین فرزند خانه و کودکی کم‌حرف و گوشه‌گیر است برای تحصیل و در واقع برای رهایی از محیط مغشوش خانه به فرانسه می‌رود. در کل داستان که بعد از بین رفتن خانه شروع می‌شود، کیوان در فرانسه است و فقط از طریق خاطرات تاجی و برادرش فرامرز است که خواننده با گوشه‌هایی کم‌رنگ از زندگی کودکی و جوانی او آشنا می‌شود. فرزانه که به تازگی مادر و پدرش را از دست داده، از عشق هم‌مأیوس شده و علاوه بر اینها متوجه بیماری پیسی خودش می‌شود. در نبود پدر و مادر، فرزانه به تاجی پناه می‌آورد، اما عمه تاجی تنها به مشکلات فرزانهٔ جوان دامن می‌زند؛ او را نسبت به مردها و زندگی آینده بدبین می‌کند و از عشق جمال، دلدادۀ بی‌قرارش، برحذر می‌دارد. خلأ عشقی و عاطفی در زندگی فرزانه بیش از حد تحمل اوست. فرزانه پس از مرگ پدر و مادر و مهاجرت کیوان به فرانسه احساس بی‌کسی می‌کند. فرامرز، که معتاد شده، درگیرودار اعتیاد و رفتن به زندان و برگشتن از آنجاست و عمه با نوعی زندگی منفعل، دعا و زیارت درخت انجیر معابد و کندوکاو در خاطرات گذشته در خود فرو رفته است و متوجه از دست رفتن برادرزاده‌هایش نمی‌شود. ناپدریشان، مهران شهرکی، هم همهٔ پیوندهای عاطفی با بچه‌های زن سابقش را بریده و روی خانه هم دست گذاشته است. فرزانه دلیلی برای ادامهٔ زندگی نمی‌بیند و خودکشی می‌کند. فرامرز که با دسیسۀ مهران معتاد شده، برای بار چندم به زندان می‌افتد و این‌گونه است که تاجی مجبور به ترک خانه و اجارهٔ دو اتاق می‌شود. چنان که قبلاً ذکر شد، داستان از این نقطه شروع می‌شود و اتفاقات گذشته از طریق یادآوری تاجی و فرامرز و گاه علمدار و اهالی شهر برای خواننده روشن می‌شوند. از این زمان به بعد، فرامرز که قبلاً نازپروردهٔ خانهای مرفه بود و برای آینده و تحصیلات خارج از کشور برنامه‌هایی داشت، به موجود دیگری بدل می‌شود. او که موفق به اخذ دیپلم دبیرستان نمی‌شود، بعد از آزاد شدن از زندان به زعم خود به فکر راحت‌ترین راه‌ها برای رسیدن به

محمود، درخت انجیر معابد، ۱۶۷.

موقعیت اجتماعی و اقتصادی می‌افتد: کلاهبرداری و دزدی و البته به دور از چشم عمه که با بدبینی و تردید سعی دارد سر از کارش درآورد. اول به فکر سرقت بانک می‌افتد، اما دوستان قدیمش را که هر کدامشان به فراخور شرایط و استعدادشان به کاری مشغول شده‌اند هم‌ساز نمی‌یابد و به همین علت با درست کردن کارت تقلبی، مأمور نظارت بهداشتی رستوران‌ها می‌شود. با این همه، در کار نظارت بهداشت خیلی زود شناسایی می‌شود و با بخشش مأموری که آشنای سابق خانوادگی از کار درمی‌آید، مجبور می‌شود کار دیگری پیشه کند. بار بعدی، پس از گرفتن وامی از دوست سابق پدرش، در نقش پزشک تقلبی به شهر خیالی کوچکی به نام گلشهر وارد می‌شود و مطب باز می‌کند. به نظر می‌رسد که گلشهر مانند آبادان شهر نفتی و محیطی ایدئال برای خارجی‌ها و طبقه بوروکرات است. از آنجا که فرامرز هوش سرشاری دارد و یک کتاب پزشکی را هم مطالعه کرده است، این بار برای مدت طولانی‌تری موفق می‌شود در نقش پزشک حاذق شهر کوچک به زندگی لوکس خودش در یک هتل ادامه بدهد و حتی به شهرت و محبوبیت نسبی هم دست یابد. استحالۀ فرامرز و خبره شدنش در فوت و فن مردم‌فریبی از همین جا به اوج می‌رسد. نامش را به دکتر منوچهر آذرشناس، متخصص بیماری‌های داخلی از دانشگاه آکسفورد، تغییر می‌دهد. قیافه‌اش را هم به فراخور شغل جدیدش عوض می‌کند. پیپ و عصا به دست می‌گیرد و عینک می‌زند. به علاوه، چون فکر می‌کند “در مطب با بیماران و کسانی سروکار داریم که باید به اعتقاداتشان احترام بذاریم،”^۴ یک تابلوی “و این یکاد” هم به دیوار مطبش نصب می‌کند. از این جا به بعد، خوانندۀ کتاب امید می‌برد که فرامرز سر به راه شود، ترک اعتیاد کند و حتی با مهران شهرکی که زمین خانه‌شان را تکه‌تکه کرده و مشغول ساختن و پیش‌فروش آپارتمان‌های مسکونی است دربیفتد و داد مادر و خواهرش را از او بستاند. اما با پیشرفت وقایع داستان، خواننده به کلی ناامید می‌شود. خواننده از اینجای داستان پی می‌برد “این داستان قهرمان ندارد” و در واقع، شخصیت اصلی مرد داستان ضد قهرمان است. فرامرز تصمیم می‌گیرد به جای تلاش برای یک زندگی بهتر از نادانی و اعتماد مردم برای پیشبرد اهدافش استفاده کند. وجدان بیدار گاه در هنگام نشئگی در هیئت اسفندیارخان به سراغش می‌آید:

سیگارش ب نصفه نرسیده است که ناگهان پدرش، پس پشت توری، سبز می‌شود. حرف پدر را می‌شنود، حرفی که بارها با روایات گوناگون شنیده بود: “کسی که ب بلوغ فکری برسد از دروغ و دزدی و تقلب و حقه‌بازی و اصولاً از هر چه پلیدی

^۴ محمود، درخت انجیر معابد، ۴۵۴.

و پستی است بیزار است. چنین آدمی ب خودش متکی است، حتی اگر این اتکاء ب نفس، گاهی به او لطمه بزند! از سود بردن با اتکاء ب دیگران نفرت دارد. [بعد فرامرز] حرف خودش را می شنود: "اما پدر، ترس از فردا، نابسامانی و بی پولی، دربدری و سرگستگی حتی بالغ ترین و فهمیده ترین آدم در شرایطی قرار می ده که اگر توانایی فریفتن مردم داشته باشه، برای رهایی از وضع بد خودش، دست ب فریبکاری می زنه!"^۵

مبنای فکری فرامرز و باقی شخصیت های دغل داستان را می توان در مکالمه فرامرز با دوست و همکلاس سابقش، رحمان نیکوتبار، خلاصه کرد؛ آنجا که می خواهد نیکوتبار را به همکاری برای سرقت بانک ترغیب کند:

کافیه تو ادعا کنی—اکثریت، بی چون و چرا قبول می کنن! مثلاً من همین فردا می تونم جایی که کسی نشناسدم مطب بزنم و طبابت کنم! هیچ کس تردید پیدا نمی کنه—مریض هم میاد، حق ویزیت هم می ده، . . . و قول بهت می دم که تا خودت گاف نکنی، کسی کار ب کارت نداره! این یکی—دوم اینکه تو مملکت ما هیچ کس برا فرداش تأمین نداره، مگر پول نقد زیاد و مستغلات داشته باشه. تخصص و اعتبار و شهرت و کار اداری صنار نمی ارزه. یک وزیر که عوض بشه، از صدر تا ذیل همه عوض می شن! کارمند وقتی اخراج بکنن—که راحت اخراج می کنن—باید بره حمالی کنه. این طور که وقتی کسی دستش به عرب و عجمی—یا دم گاوی—بند شه می چاپه! چون به صورت غریزی هم که شده می فهمه فرداش معلوم نیست— . . . یا باید غارت کرد یا باید غارت شد! یا باید سر مردم کلاه گذاشت یا دست گدایی دراز کرد. بی جهت نیست که این همه فقر هست . . . باید زد و برد و در عرف عام، زرنگی یعنی همین . . . اشاره می کند به لوله های نفت کنار جاده: همین نفت که باید سهم ما رام بدن—یعنی بگیرم! کار بی کار—چون پیزی اش نداریم—غارت و زندگی شاهانه! هر کسم زرنگ تر، موفق تر! . . . به حرف بی ربط چار تا آدم غرغو هم که درد وجدان و انسان و انسانیت دارن نباید گوش داد! اصلاً من خیال می کنم که اینها آدم های بی عرضه ای هستند و ضعف و زبونی شان این جور پرده پوشی می کنن! . . . در حقیقت اینها کسانی هستند که اگر دستشان برسه، همه چیز می خوان و تو باید عبد و عبید باشی و نفس هم نکشی! حکایت امروز و دیروز هم نیست! بوده تا بوده همین طور بوده و تا هست هم

^۵ محمود، درخت انجیر معابد، ۲۵۶-۲۵۷.

همین خواهد بود... به خون و ب لبّ زندگی ما مربوط می‌شه! ب تن‌پروری، تک‌روی، بی‌برنامگی، بی‌نظمی، بی‌انضباطی.^۶

و به این شکل، فرامرز مردم‌فریبی و شیادی را حداقل برای خودش توجیه می‌کند.

فرامرز اهل زحمت کشیدن و درس خواندن و کار کردن نیست. از اینها گذشته، معتاد هم هست. اما عزمش را جزم کرده که از مهران شهرکی انتقام بگیرد. وقتی به بالا رفتن ساختمان‌های شهرکی در خانه سابقشان نگاه می‌کند، می‌گوید: “عمه تاجی، خدا بخواد نمی‌دارم خیرش رو ببینه! این خط این نشان.”^۷ او برخلاف بیشتر شخصیت‌های داستان به مقدس بودن درخت انجیر و دم و دستگاه علمدار اعتقادی ندارد. در گفت‌وگوهای زیادی، نظیر گفت‌وگوی زیر، فرامرز سعی می‌کند اطرافیانش را متقاعد کند که تقدس درخت انجیر معابد خرافه‌ای بیش نیست، اما موفق نمی‌شود:

فرامرز برمی‌گردد پای سفره و می‌گوید:

— این علمدار از باباش خیلی حقه‌بازتره عمه تاجی.

...

تاج‌الملوک می‌گوید:

— نیتت صاف کن فرامرزخان! علمدار کسی نیست، یا اگر هست از برکت درخت!

فرامرز پورخند می‌زند: “چشم عمه خانم — مثل همیشه چشم، اما خبری نیست!”

تاج‌الملوک می‌گوید:

— چیزی که نمی‌دونی نگو نیست، بگو نمی‌دونم!

— چشم عمه تاجی نمی‌دونم، ولی این می‌دونم که علمدار خیلی حقه‌بازه! لور

هم ی درخت!

تاج‌الملوک اخم می‌کند: “ولی من از این درخت معجزه دیده‌م.” از پای سفره پس

می‌کشد. “از صاحب این درخت!”

فرامرز می‌گوید:

— حالا درست شد! صاحب درخت!^۸

^۶ محمود، درخت انجیر معابد، ۶۵.

^۷ محمود، درخت انجیر معابد، ۲۶۱-۲۶۲.

^۸ محمود، درخت انجیر معابد، ۶۵.

اما هنگامی که نقش بازی کردن فرامرز در نقش دکتر آذرشناس با آمدن هم‌سلولی سابق، نسی آفتابه، به گلشهر پایان می‌یابد، فرامرز در نقش بزرگ و بی‌بدیلی ظاهر می‌شود: مرد سبز چشم، مراد و شیخ جدید درخت انجیر معابد که بساط مال‌اندوزی علمدار و مهران شهرکی را به هم می‌زند و شهر زادگاهش را دچار انقلاب و تغییری اساسی می‌کند.

فضاسازی و زمان‌بندی غیرخطی و دیدگاه چندبعدی درخت انجیر معابد

درخت انجیر معابد با به کارگیری زبانی متفاوت و خلق شخصیت‌هایی به یاد ماندنی چون فرامرز و محمد سلمانی رمانی تأثیرگذار و درخور توجه در زبان فارسی است. در بیشتر فصل‌ها رویدادهای زمان حال، گذشته دور و گذشته نزدیک طوری در هم تنیده شده‌اند که گاه جداسازی لایه‌های زمانی و مکانی متفاوت از هم مشکل به نظر می‌رسد. به‌خصوص در ابتدای داستان که خواننده با وقایع زمان حال و گذشته آشنایی کافی ندارد، این گم‌گشتگی بیشتر پیش می‌آید. زمان گذشته در بیشتر موارد در تک‌گویی‌های ذهنی و خواب‌ها و رویاهای دو شخصیت اصلی یعنی تاج‌الملوک و فرامرز بازگو شده‌اند. از همین رو، بیشتر حوادث از زاویه دید تاج‌الملوک و فرامرز دیده می‌شوند.

این رمان دارای تعداد زیادی شخصیت حقیقی و انتزاعی است. تعدادی از این شخصیت‌ها در روند داستان مهم‌ترند و تعداد زیادی هم نقش فرعی دارند. در کتاب اول، زمان گذشته و زمان حال بیشتر در هم تنیده شده‌اند و مرده‌ها در ذهن تاجی و فرامرز به اندازه زنده‌ها و حتی بیشتر از آدم‌های زنده جنب‌وجوش دارند و حتی در زندگی روزمره زمان حال شخصیت‌های داستان و به‌خصوص دو شخصیت اصلی تأثیرگذارند. افسانه، مادر فرامرز و زن برادر تاجی؛ اسفندیار خان آذریاد، پدر فرامرز؛ و فرزانه، خواهر فرامرز، شخصیت‌هایی ذهنی و انتزاعی‌اند که در زمان حال داستان مرده‌اند و در عین حال وجود دارند و وقایع زندگی گذشته‌شان در ذهن فرامرز و تاجی با جزئیات نمودار می‌شود.

مرور گذشته باشکوه خانواده علل فلاکت زمان حال را روشن می‌سازد و از میان رفتن افراد و شالوده خانواده را به تصویر می‌کشد. در روایت داستان می‌بینیم که باغ-منزل اسفندیار که به عشق همسرش در جوار درخت انجیر معابد ساخته شده بود زمانی است که از بین رفته و جایش را به شهرکی مسکونی داده است، اما پایه‌های خانه ویران و ارزش‌هایی که اعضای خانه محترم می‌داشتند هم‌چنان در مخیله تاجی و فرامرز و بسیاری دیگر از شخصیت‌های داستان به قوت خود باقی است؛ انگار که اینان گذشت زمان و پایان یک دوره را به هیچ عنوان بر نمی‌تابند.

درخت انجیر معابد، درست مثل رمان‌های بزرگی چون جنگ و صلح تولستوی آن‌قدر پُررفت‌و‌آمد و پرجمعیت است که به زندگی واقعی می‌ماند. در واقع، جنب‌وجوش فوق‌العاده داستان یادآور فضای یک شهر است. فضای جمعی و فعالیت‌های گروهی در این داستان نقش مهمی ایفا می‌کنند. این امر در مقایسه با رمان‌های فارسی و حتی غیرفارسی کم‌نظیر است. یک تعداد از افراد داستان، از جمله خود فرامرز، در کتاب اول چندان تأثیری در روند قضایا ندارند و کنشگر و فاعل نیستند، ولی بعداً در کتاب دوم اهمیت پیدا می‌کنند. تعداد زیاد دیگری هم مانند شیدا و ساسان، دوستان فرزانه، یا گل‌اندام، دوست‌دختر مهندس خارجی، فقط به صورت گذرا در زمان گذشته می‌آیند و می‌روند یا به دست شخصیت‌های دیگر داستان حذف می‌شوند.

این رمان دیدگاه روایی متکثر و چندبعدی دارد، به این معنا که رخدادهای روایی همیشه از دید یک فرد یا از دید دانای مطلق به نمایش گذاشته نمی‌شوند. خواننده گاه با تاجی همراه می‌شود و از اسرار گذشته و وقایع حال از دید او آگاه می‌شود و گاه گپ و گفت‌و‌گوی پای منقل فرامرزخان و حسن‌جان و دیدگاه این دو را نظاره‌گر است و گاه با زوآر درخت همراه شده و راز و نیاز خالصانه آنان برای درخت را مشاهده می‌کند. دیدگاه شخصیت‌های مرده داستان نیز نشان داده شده است. وقتی که فرامرز دفترچه خاطرات خواهرش فرزانه را می‌خواند، این فرزانه است که شناخت خود از اطرافش را به خواننده نشان می‌دهد. این دیدگاه چندبعدی فضایی آزاد و به عبارتی دموکراتیک را به خواننده ارائه می‌کند که در کارهای ادبی دیگر فارسی شاید چندان زیاد به کار برده نشده باشد. دیدگاه چندبعدی رمان یادآور تئوری دیالوژیسم میخائیل باختین است در ستایش رمان نویسی "چندصدایی" فنودور داستایوفسکی. احمد محمود در این رمان با ارائه دیدگاه‌های متفاوت دیالوگی با "واقعیت‌های متضاد"⁹ را به نمایش می‌گذارد که باعث به وجود آمدن "نوع زبانی" و "چندگانگی صدا"¹⁰ در داستان شده است. نمونه‌ای از چندگانگی صداها داستان در رویکرد شخصیت‌ها نسبت به درخت وقتی نشان داده شده است که مهران شهرکی تصمیم به آپارتمان‌سازی در فضای باغ-منزل آذریاده‌ها می‌گیرد و می‌خواهد درخت انجیر معابد را قطع کند. این حرکت خشم مردم و علمدار را به همراه دارد و به دخالت فرمانده نظامی می‌انجامد:

فرمانده ب علمدار نگاه می‌کند و می‌گوید: "برادران و خواهران. شما ب چشم خود می‌بینید که این درخت لور یک درخت است، حتی از نوع درجه دوم. چون میوه‌اش

Dialogical Principle, trans. Wlad Godzich (Minnesota: The University of Minnesota Press, 1984), 56.

⁹Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevski's Poetics*, trans. R. W. Rostel (USA: Ardis, 1973), 62.

¹⁰Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The*

خشبی است و قابل خوردن نیست.“ زمزمه می‌شود. فرمانده دست را می‌برد بالا: “خواهش می‌کنم ب‌ عرایض من گوش کنید، بعد اگر حرفی داشتید بفرمایید.“ علمدار سر بیرق را می‌آورد پایین. سکوت می‌شود. فرمانده می‌گوید: “متأسفم که باید بگویم کسانی که با افسانه‌بافی از این درخت بی‌ ثمر موجودی معجزه‌گر ساخته‌اند تا شما را مرعوب کنند و بر گرده‌تان سوار شوند.“ بیرق سرخ و سیاه می‌جنبد، حرکت می‌کند و زمزمهٔ جماعت مثل ابری ناپیدا در فضای باغچه موج برمی‌دارد. صدای جماعتِ دور دور، نزدیک و نزدیک‌تر شده است. زمزمه در باغچه نیرومند می‌شود. بعد صدا از گلو می‌غلند به خیشوم: “هووووم، هووووم، هووووم.“ زن‌ها پا پیش می‌گذارند، بالاتنه را تکان می‌دهند. . . رشته‌های خرمهرهٔ رنگارنگ آویخته بر گردنشان، بر رخت سیاهشان بازی می‌کند. . . مردها پیش می‌آیند: “هووووم، هووووم، هووووم.“ علمدار یکپهو می‌ترکد: “هیپالا“. . . صدای جماعتی که تازه رسیده است از پس حصار جنوبی برمی‌خیزد: “هاروتی، هام راه، هاپولی، هیپالا“. . . علمدار فریاد می‌زند: “هیپالا.“ فرمانده زیر دست‌وپای جماعت لگدکوب می‌شود، تفنگداران ترس خورده بنا می‌کنند ب‌ دویدن، سردرگم و بی‌هدف. علمدار می‌راند به طرف درخت انجیر معابد: “هیناهین، هاپالا.“ صدای جماعت می‌ترکد: “هافی، هیپالا“. . . شب است. چراغانی کرده‌اند. علمدار رخت نو پوشیده است. مردم دسته‌دسته می‌آیند. ندی می‌آورند، شمع روشن می‌کنند. به خاک می‌افتند و زاری می‌کنند.

تاج‌الملوک رخت عوض می‌کند، تسبیح را به گردن می‌اندازد، در صندوقچه را باز می‌کند. بوی عطر و عود برمی‌خیزد. . . نم شرعی بر پیشانی‌اش نشسته است. لبخند می‌زند. بستهٔ شمع و شاخه‌های عود دستش است. لبانش می‌لرزد—راه می‌افتد—شانه به شانهٔ جواهر.^{۱۱}

و به این صورت است که در “تضاد واقعیت‌های“ مهران شهرکی، نظامیان و مؤمنان به درخت، بلدوزر و بیل مکانیکی آتش می‌گیرد و بیرق سرخ و سیاه علمدار بر فراز درخت انجیر معابد پیروزی مؤمنان را اعلام می‌کند.

این داستان پرجمعیت حدود ۲۴۰ شخصیت دارد، اما جالب آنکه دیدگاه‌های چندگانهٔ رمان همه و همه حول یک نقطهٔ مرکزی می‌چرخند و از آن متأثر می‌شوند: درخت انجیر معابد. در واقع، اگر گفت‌وگو پیرامون درخت انجیر معابد را به نقد و بررسی شخصیت‌های انسانی

^{۱۱} محمود، درخت انجیر معابد، ۴۷-۵۲.

رمان محدود کنیم، حق مطلب دربارهٔ این اثر بزرگ ناگفته مانده است، چرا که اصلی‌ترین و مهم‌ترین شخصیت این داستان یک درخت است نه انسان. در داستان‌نویسی به شیوهٔ معمول، اصولاً یک انسان (مرد یا زن، کودک یا بزرگسال) شخصیت اصلی داستان است و حوادث مهم حول آن فرد شکل می‌گیرد. در این داستان، به شکل غافلگیرکننده‌ای درخت لور/انجیر معابد و نه هیچ‌یک از آدم‌های داستان، تأثیرگذارترین شخصیت در مسایل روزمره و زندگی مردمان این رمان است. درخت انجیر معابد، هم قهرمان/پروتاگونیست است و هم ضد قهرمان/آنتاگونیست؛ بسته به اینکه از دید کدام یک از شخصیت‌های داستان به نقش درخت در اجتماع اطرافش نگاه کنیم. به نوعی می‌توان گفت تمام افراد داستان، چه در گذشته و چه در زمان حال و حتی در زمان آیندهٔ قابل تصور، همه و همه تحت تأثیر این درخت‌اند و نوع زندگی‌شان همه زیر نفوذ درخت و متولیان درخت است. اگر نگاهمان را از سطح اجتماعی به سطح فردی داستان معطوف کنیم، می‌بینیم که افراد این داستان بیش از هر چیز دیگری تحت تأثیر دو عامل‌اند: مذهب/خرافه و افیون. خوانندگان رمان در این رمان چندصدایی جهان‌بینی مؤمنان به درخت و منتقدان ستایش درخت و عکس‌العمل هر گروه را می‌بینند. با توجه به چندصدایی بودن رمان، کنش‌ها و واکنش‌های همهٔ شخصیت‌های داستان، حتی باورشان به خرافات و تصمیم‌های غیرمنطقی‌شان از دیدگاه خودشان کاملاً توجیه‌پذیر است. در این رمان، صدا و دیدگاه نویسنده بر صداهای دیگر برتری ندارد و در نتیجه یک اثر نویسنده‌محور و تک‌صدایی نیست. نکتهٔ درخور توجه این است که جهان‌بینی نویسنده به هیچ‌کدام از شخصیت‌های داستان تحمیل نشده است و در واقع، اثری از قدرت نویسنده روی طرز فکر شخصیت‌ها دیده نمی‌شود. فضاسازی و زمان‌بندی غیرخطی و چندصدایی بودن داستان رمان را از سیطرهٔ نویسنده آزاد می‌کند، فضایی دموکراتیک به اثر می‌بخشد و رمان را به اثری خواننده‌محور بدل می‌کند.

احمد محمود و ادبیات اقلیمی

نام احمد محمود در ادبیات داستانی ما، به خاطر رمان‌هایی چون همسایه، داستان یک شهر و زمین سوخته با ادبیات اقلیمی گره خورده است. محبوبیت این نوع رمان‌نویسی در ایران تا حد زیادی وام‌دار این نویسنده است، گرچه نگارش بومی قبل از محمود در ادبیات فارسی معاصر نشو و نما یافته بود. ”رنگ اقلیمی در ادبیات داستانی معاصر از چوبک آغاز شد و در آثار داستانی غلامحسین ساعدی بر آن تأکید گردید.“^{۱۲}

^{۱۲} محمدجعفر یاحقی، جویبار لحظه‌ها: ادبیات معاصر فارسی، نظم و نثر (تهران: نشر جامی، ۱۳۸۱)، ۲۸۰.

بعدها بومی‌نویسی با کارهای سیمین دانشور(فارس)، امین فقیری (فارس)، ناصر تقوایی (جنوب)، عدنان غریفی (جنوب)، علی‌اشرف درویشیان (کرمانشاهان)، محمود دولت‌آبادی (خراسان) و احمد محمود (جنوب) جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. "در این میان، حاکمیت جغرافیایی خوزستان در ادبیات داستانی ایران از هر جای دیگری بیشتر است تا آنجا که مکتب خوزستان توانسته است اصول کلی خود را بر پاره‌ای از آثار متعلق به نویسندگان غیرخوزستانی بار کند... مد و مه ابراهیم گلستان و شراب خام اسماعیل فصیح... [چیرگی] فضای جغرافیایی خوزستان و رنگ محلی مربوط به آن" را القاء می‌کنند.^{۱۳}

مکان وقوع حوادث بیشتر داستان‌های محمود جنوب ایران است و بسیاری از شخصیت‌های داستان‌هایش به لهجه‌های جنوبی، بیشتر اهوازی و دزفولی، سخن می‌گویند. از این نظر، نوشته‌های محمود را در رده ادبیات اقلیمی قرار داده‌اند. نخلستان، رودخانه کارون، حال و هوای شط و شرعی هوا، زندگی شهری با جنب‌وجوش‌ها و کسالت‌هایش، گرمی و زودجوش بودن مردم جنوب و استفاده کمابیش از واژه‌ها و اصطلاحات جنوبی همه و همه به داستان‌های محمود رنگ و بوی بومی می‌دهد. می‌توان گفت که به نوعی این تثبیت موقعیت مکانی در یک محل جغرافیایی مشخص، که البته همیشه صددرصد با واقعیت مکان مورد نظر تطبیق ندارد، داستان‌های نویسنده را برای خواننده ملموس‌تر می‌کند. البته بومی بودن به این معنا نیست که داستان‌های محمود از نظر درونمایه‌ها فقط به دغدغه‌ها و مسایل مردم یک مکان تعلق دارند. چنان که خود نویسنده هم در مصاحبه با لیلی گلستان ذکر کرده: "مسئله اقلیمی بودن حوادث و آدم معنی‌اش این نیست که در بند اقلیم بماند و همان‌جا خفه شود. می‌شود از اقلیم، مملکتی شد."^{۱۴} این مسئله به‌خصوص در درخت انجیر معابد مصداق پیدا می‌کند. با اینکه رویدادها در شهری جنوبی اتفاق می‌افتند، نام شهر برده نشده است. دو شهر جنوبی داستان جهان کوچکی می‌سازند که بر پایه تشابهات انکارناپذیر با جهان واقعی ساخته و پرداخته شده است. درون‌مایه‌های اصلی داستان‌های محمود عبارت‌اند از سیاسی بودن و زندانی شدن (در همسایه‌ها) و مهاجرت، فقر و جنگ (در زمین سوخته). درون‌مایه‌های مهم درخت انجیر معابد قدرت افیون و خرافه‌پرستی، شکست مدرنیسم و پیروزی جهل بر تجدد است.

(تهران: کتاب مهناز، ۱۳۷۴)، ۲۸.

^{۱۳} یا حقی، جویبار لحظه‌ها، ۲۸۰-۲۸۱.
^{۱۴} لیلی گلستان، حکایت حال: گفتگو با احمد محمود

شالوده‌شکنی در روایت‌نویسی

در درخت انجیر معابد، محمود تکنیک جدیدی در نگارش رمان پیش می‌گیرد و برخلاف رمان‌های قبلی‌اش، این رمان به سبک‌های رئالیسم و ناتورالیسم وفادار نمانده است.^{۱۵} در کتاب دوم و مخصوصاً در فصل آخر کتاب این تکنیک بیشتر به چشم می‌خورد. در وهله اول، رمان به شکل غیرخطی نوشته شده است. وقایعی که در کنار هم قرار گرفته‌اند از نظر زمانی با هم نمی‌خوانند، اما بیشتر اوقات از نظر محتوایی، تصویری، واژگانی و حتی جایگیری شخصیت‌ها در مکان مشابهی واقع می‌شوند. این شیوه برش‌های موازی (Parallel Cut) در سینما را به یاد می‌آورد که در آن هم وقایع با هم رابطه‌ی زمانی مشخصی ندارند. یک نمونه‌ی غافلگیرکننده از کاربرد این شیوه در همان ابتدای داستان از این قرار است که تاج‌الملوک تازه به "دو اتاق تودرتو با سقف گچ‌بری، در طبقه‌ی دوم یک عمارت کهنه‌ساز" نقل مکان کرده است و از پنجره‌ی اتاق‌ها می‌تواند "آوار شدن عمارت کلاه‌فرنگی را ببیند."^{۱۶} شب اول، تاج‌الملوک در دو اتاق اجاره‌ای تا صبح "دنده به دنده شده است. ثلث آخر شب، پلک‌هایش گرم شده بود: 'شاید دیرتر جواهرخانم.'" ادامه‌ی متن با تکنیک برش موازی خواننده‌ی ناآشنا به داستان را پاک گیج می‌کند:

دم خفه‌ی شرحی سحرگاه بیدارش کرده بود. برخاسته بود، کلید سماور برقی را که شب پیش آتش کرده بود، زده بود و از عمارت کلاه‌فرنگی درآمده بود. تاتی‌کنان رفته بود سر استخر، وضو گرفته بود و برگشته بود تو ایوان غربی عمارت تا نماز بخواند. نیت می‌کند: "الله اکبر." بوی روز شط می‌آید، بعد بوق کش‌دار جهاز باری است. سلام نماز می‌دهد. تسبیح را از کنار مَهر برمی‌دارد. ذکر می‌گوید. صدای پرشور بلبل خرما می‌آید. ذکر می‌گوید. صدای سبک پرواز پرنده می‌شنود. سر بر می‌گرداند. می‌بیند چکاوک نابالغی لب استخر نشسته است. نخودی‌رنگ است. جانماز را جمع می‌کند. برمی‌خیزد. چهچه بلبل هنوز هست. پیش می‌رود. می‌گردد تو ایوان جنوبی عمارت. به خوشه‌های سنگین نخل سعمران نگاه می‌کند. بلبل را نمی‌بیند. نفسش انگار که حبس بوده باشد، یکهو رها می‌شود. می‌رود تو عمارت. می‌رود تو سالن بزرگ پذیرایی. تاریک روشن است. صدای تلمبه‌ی آب می‌آید. تلمبه می‌زند. منظم مثل قلب. صدای اسفندیارخان را می‌شنود. رو می‌کند ب دیوار شمالی. جنبش ملافه سفید در تاریک روشن. پیش می‌رود. اسفندیارخان،

<http://anthropology.ir/node/16004/>.

^{۱۶} محمود، درخت انجیر معابد، ۹.

^{۱۵} عبدالعلی دستغیب هم در مقاله "نمایش تقابل سنت ومدرنیت" به این موضوع اشاره می‌کند. بنگرید به

پای دیوار، رو به قبله خوابیده است. یک چنگ استخوان... افسانه ایستاده است چپ فرماندار. دست کیوان دستش است... صدای اسفندیارخان پرپر می‌کند تا از سینه بیاید بالا: "چرا صدای تلمبه را نمی‌شنوم؟" علیمراد زانو می‌زند پای رختخواب اسفندیارخان... چشمانش می‌جوشد: "محض خاطر آرامش شما."^{۱۷}

در واقع، در این برش از متن، روایت در سه زمان مختلف اما همه در هنگام سحر رفت و آمد می‌کند: الف) زمانی که تاج‌الملوک از عرش به فرش افتاده است و اسفندیارخان و افسانه مرده‌اند و فرامرز در زندان است، ب) زمانی که هنوز اسفندیارخان زنده است و حالش خوب است و روال زندگی در عمارت کلاه فرنگی و از جمله برنامه تلمبه زدن سه‌شنبه‌ها جاری است، و پ) زمانی که اسفندیارخان در حال احتضار است و شیرازه زندگی در حال از هم پاشیدن است و برنامه آب دادن به باغچه معوق مانده است. برش از زمان اول به دوم شبیه برش موازی سینمایی است، چون مکان و زمان هر دو تغییر پیدا کرده‌اند و برش از زمان دوم به سوم که هر دو در همان عمارت کلاه‌فرنگی واقع می‌شوند یادآور برش ناگهانی (Jump Cut) است که در سینمای رئالیسم شاعرانه فرانسه و به‌خصوص در فیلم‌های ژان لوک گدار استفاده می‌شوند. خلاصه آنکه چون روایت خطی نیست، رابطه مکانی و زمانی رویدادها همیشه رعایت نمی‌شود و به همین علت روایتی غیرخطی درست می‌شود. مسیر حرکت تاجی در این قسمت از روایت مسیری فیزیکی و خطی در یک زمان مشخص نیست، بلکه مسیر حرکتش مسیری فراواقعی یا سورئال در رویاهایش است که به زمان‌های مختلف سفر می‌کند.

حرکت‌های غیرخطی داستان در زمان‌های متفاوت در جاهای دیگر داستان نیز دیده می‌شود و روایت داستانی محمود را بیش از پیش به تکنیک‌های سینمایی نزدیک می‌کند. وقتی تاج‌الملوک در اتاق اجاره‌ای‌اش در حال گفت‌وگو با جواهر است، ذهنش ناگهان با یادآوری معمار به گذشته دور سفر می‌کند؛ به زمانی که برای بار اول مردم با قطع شدن درخت انجیر معابد مخالفت کرده بودند. در نوعی بازگشت به گذشته (flash back) متبحرانه، نویسنده بار دیگر خوانندگان را از زمان حال به دنیای گذشته‌های ذهنی تاجی می‌برد و زاویه دید را از نگاه تاجی به زاویه‌های دیگر، دیدگاه اسفندیار و علمدار و افسانه، تغییر می‌دهد. درست مانند صحنه‌ای که با چندین دوربین فیلمبرداری و با به کارگیری نمای نزدیک و دور و میانه و با تدوین صدای مناسب فیلمبرداری و تدوین شده باشد:

^{۱۷} محمود، درخت انجیر معابد، ۱۰.

جواهر حرف را می‌خورد و می‌رود بیرون. تاج‌الملوک قصد کرده بود سال‌های آخر عمر را، مثل همهٔ سه‌شنبه‌های سال‌های گذشته—روز بی‌بی سه‌شنبه—برود زیر ”درخت انجیر معابد“ به نیت مرحوم خان داداش شمع روشن کند. گفته بود که دلش می‌خواهد بماند و ببیند چه کسی کلنگ اول را ب پی و بنیاد زحمات اسفندیار خان می‌کوبد—مانده بود و دیده بود—معمار بود. همان که روزی نقشهٔ کلاه‌فرنگی را گچ ریخته بود. آن روز چهل ساله بود و علمدار چهارم پنجاه ساله و درخت انجیر معابد صد و چهل ساله. معمار نقشه را پهن کرده بود رو زمین، چند پاره‌سنگ و کلوخ گذاشته بود روش، بعد اولین میخ چوبی را کوفته بود به زمین، ریسمان را به میخ بسته بود . . . افسانه ضبط صوت ماشین را روشن کرده بود، اسفندیار خان صدای ویلن شنیده بود، برگشته بود تا نگاه ماشین کند. دیده بود که زن بالابند سیاه‌پوشی از در بزرگ باغچه آمده است تو و دیده بود که زن سیاه‌پوش دیگر لای شکاف بین دو لنگه در ایستاده است و بچهٔ خردسالی در آغوش دارد. معمار برگشته بود نگاه نخلستان شرق باغچه کرده بود. صدای ویلن کم شده بود. کسی خوانده بود. زن بود. صدای سنگین بود و غم داشت. صدای بلبل آمده بود. چکاوک تیزپروازی از پای بتنهٔ لچکی پریده بود. اسفندیار خان رد چکاوک را نگاه کرده بود. فرامرز را دیده بود که شیفته به اطراف نگاه می‌کند. رفته بود طرفش. عمه تاجی ایستاده بود پای استخر، رو به انجیر معابد. علمدار چهارم پشت سرش بود. انگار که حرف می‌زد و عمه، چشم به انجیر، انگار که به حرف علمدار گوش می‌داد. ریشه‌های هوایی درخت ”لور“ به زمین رسیده بودند و ساقه شده بودند. صدای تلمبه برخاسته بود . . . آب چاه جاری شده بود تو استخر . . . نگاه علمدار دورادور به در ماشین رو بود و انگار که منتظر بود. معمار پیش آمده بود، از انجیر گذشته بود، رسیده بود به علیمراد و سر ریسمان را داده بود دستش و راهش انداخته بود. چشم تاجی همراه علیمراد رفته بود، از موتورخانه گذشته بود تا رسیده بود به ماشین. دیده بود که در ماشین باز است و افسانه سرش را تکیه داده است به پشتی صندلی جلو. گردن افسانه خسته شده بود. سر برداشته بود و برگشته بود تا نگاه زن سیاه‌پوش کند. دیده بود جماعتی از در ماشین رو گذشته‌اند و آمده‌اند تو باغچه و ساکت ایستاده‌اند به دورادور نگاه می‌کنند. رد نگاهشان را گرفته بود؛ استخر بود، موتورخانه بود و ”درخت انجیر معابد“ بود.^{۱۸}

تغییر زاویهٔ دید در این قسمت روایت ادامه پیدا می‌کند: جماعت بیشتری جمع می‌شوند و شعارهای نامفهوم می‌دهند و متن از نمایش یک صحنهٔ آرام به صحنه‌ای پرتنش با

^{۱۸} محمود، درخت انجیر معابد، ۲۲-۲۳.

دور تندتر تبدیل می‌شود، درست مانند تدوین فیلمی که از برداشت‌های کند و آرام به برداشت‌های تند و نفس‌گیر در فضایی فراواقعی تغییر می‌یابد.

درخت انجیر معابد رمانی واقع‌گرا به مفهوم متداول کلمه نیست. در واقع، رمان در مرز بین ژانرهای رئال، سورئال و رئالیسم جادویی قرار می‌گیرد. بسیاری از نوشته‌های احمد محمود مانند همسایه‌ها و زمین سوخته به رئالیسم اجتماعی نزدیک بودند، البته اطلاق رئالیسم اجتماعی به کارهای این رمان‌نویس به این معنی نیست که وی به ایدئولوژی و نظام سیاسی خاصی پایبند بود. بیشتر منظور این است که نویسنده در بسیاری از کارهای ادبی‌اش به مطالعه دقیق اجتماع و به‌خصوص به دغدغه‌های طبقه کارگر و کارمند پرداخته است. داستان حاضر هم رئالیستی است و هم نیست. اگرچه بسیاری از وقایع داستان چون عبادت یک درخت و گفت‌وگو با مردگان با واقعیت‌های متداول علمی و عینی انطباق‌پذیر نیستند، دنیایی که محمود ترسیم می‌کند با واقعیت‌های زندگی مردم ایران تا حد زیادی می‌خواند و روایت کلی برای خواننده ایرانی قابل درک است. جایی از داستان که به رئالیسم و واقع‌گرایی نزدیک می‌شود، بیشتر رئالیسم روان‌شناسانه‌ای است که در آن، روایت‌های درونی و تجربه‌های ذهنی جایگاه خاصی دارند. تاج‌الملوک، فرامرز و فرزانه هر کدام به نوعی درگیر ذهنیت‌های خود از گذشته‌اند و دنیای درونی‌شان به اندازه دنیای بیرونی مشغولشان کرده است. مکان وقوع درخت انجیر معابد هم عمدتاً دو شهر جنوبی ایران است. با این همه، تکنیک نگارش این رمان با رئالیسم معمول نویسنده نمی‌خواند. شخصیت‌های انتزاعی مثل اسفندیار و مهران که بیشتر حضوری نمادین دارند، شخصیت‌های مجازی و درختی که خصوصیات انسانی و حتی فراطبیعی دارد و رویدادهای خارق‌العاده حال و هوای داستان را به اکسپرسیونیسم یا سورئالیسم نزدیک‌تر می‌کنند. بالاخره، آمیختگی مرگ و زندگی، روح و ماده، تن و جان، و وهم و واقعیت تکنیک‌هایی‌اند که در رئالیسم جادویی دیده می‌شوند؛ مثلاً در صد سال تنهایی گابریل گارسیا مارکز، عقل آبی شهرنوش پاریسی‌پور و کولی کنار آتش منیرو روانی‌پور. مکالمه طولانی افسانه با شوهر مرده‌اش در آرامگاه اسفندیارخان به رئالیسم جادویی نزدیک می‌شود. این مکالمه را افسانه داغدار، در حالی که برای اولین بار کنیاک می‌نوشد، برای مهران شهرکی بازگو می‌کند:

از تو کیفم دستمال در آوردم تا اشک چشمم پاک کنم. صدای آقا را شنیدم. دستمال را از چشمم برداشتم، دیدم که روبروم ایستاده. رخت سفید پوشیده بود. لبخند زد و گفت: خوش آمدی افسانه! مات مات نگاه کردم. لبخند زد و گفت

اتاق محقر من روشن کردی! هول کردم، ترسیدم. گفت نترس افسانه جان، خودم هستم. از رو سنگ قبر، گل برداشت و پیش آمد و گل را ب سینه‌ام زد. یخ کردم! موی تنم سیخ شد. جرئت نمی‌کردم به دستش دست بزنم. پس رفت، ب سینه خودش گل زد. صندلی برداشت و آمد روبرویم نشست. سنگ قبر میانمان بود که پر بود از گل سرخ. گفت حرف بزن افسانه، بگو این دو ماه چطور گذشته است. گفتم آقا با خون جگر، تلخ، رنگ و رونق همه چیز رفته.^{۱۹}

در جاهای دیگری از داستان شیوه شخصیت‌پردازی و سعی نویسنده در توصیف حال و هوای داستان رمان‌های رئالیست اروپایی در قرن نوزدهم را به خاطر می‌آورد. صحنه بعد از تریاک‌کشی حسن جان و فرامرز در پستوی مغازه حسن جان، بعد از خلسه نشئه‌آمیز فرامرز و سفر در خاطرات گذشته، یکی از آن دیالوگ‌های زیبا است که یادآور دیالوگ‌های جاندار رمان‌های تولستوی است:

صدای در می‌آید. بعد صدای مهدی عیالوار است: "باز کن یخ کردم." حسن جان می‌گوید:

— ئومد اگر روباه نباشه!

و کرکره را تا نصفه می‌کشد بالا. مهدی خم می‌شود و می‌آید تو: "خانه خراب عجب سرد کرده!" فرامرز را می‌بیند: "انگار مهمان داری."

حسن می‌گوید:

— غریبه نیست.

— خدا پدرت بیمارزه. زودتر بگو نصف‌العمر شدم!

حسن جان کرکره را می‌کشد پائین: "خنگ خدا، مأمور که این جور لم نمیده!" عیالوار می‌گوید:

— از اقبال گوزوی من هیچ بعید نیست که مأمور هم شیره بکشه، هم مچ بگیره! می‌نشیند: "وافور نداری؟" حسن جان می‌گوید:

— گدایی و نیزه‌بازی؟ مرد حسابی با وافور ی سیرم که بکشی... .

عیالوار کم حوصله می‌گوید:

^{۱۹} محمود، درخت انجیر معابد، ۸۸-۸۹.

— خیلی خوب. کرد شبستری نخوون، داغش کن!

حسن جان می گوید:

— نگفتی. شیری یا روباه؟

عیالوار مش مش می کند و بینی را می کشد بالا: ”مهلت بده!“ و پاچه شلوار را ور می کشد، قلم پای درازش پیدا می شود، چرک چرک و خشک. بسته را بسته است به قلم پا. بازش می کند، می دهدش حسن جان: ”بیا. اون سیخ صابمرده رم زودتر داغ کن نفس ندارم!“ حسن می گوید:

— ی دقه حوصله کن آخه!

و بسته را باز می کند. چهار لول تریاک است به باریکی مداد و پیچیده در کاغذ خطدار مشق بچه ها. حسن سبک سنگینشان می کند: ”همین؟“ عیالوار می گوید:

— مگه ی سیر بیشتر می خواستی؟

حسن می گوید:

— با منم عیالوار؟ ئینا ی سیره؟

فرامرز برمی خیزد، بارانی را می پوشد: ”سه تاش بده من حسن جان یکی شم مال خودت.“ حسن می گوید:

— حالا چرا با این عجله فرامرزخان؟^{۲۰}

قبلاً به نقش مهم واگویه های درونی یا جریان سیال ذهن (stream of consciousness) در رمان سخن به میان آمد که گاه از داستان های وهم آمیز و پر راز و خیال داستان سرایی قدیم ایرانی، مثل امیرارسلان نامدار، هم در آن دیده می شود. خواننده کتاب با گذشته شخصیت ها و شخصیت های گذشته از راه واگویه های درونی تاجی و فرامرز و فرزانه آشنا می شود. محمود قبلاً در رمان داستان یک شهر هم از جریان سیال ذهن استفاده کرده بود، اما در این اثر موفقیت بیشتری دارد.

تکنیک روایی محمود در این کتاب به هیچ کدام از تکنیک های بالا به شکل تمام و کمال وفادار نمی ماند و در عین حال از همه آنها وام گرفته است. این شالوده شکنی و تکنیک فرامتنی داستان ادبیات معاصر فارسی را از نظر فرم به نوعی غنا رسانده است. اگر تکنیک داستان نویسی احمد محمود را از همسایه ها تا درخت انجیر معابد دنبال کنیم،

^{۲۰} محمود، درخت انجیر معابد، ۱۴۶-۱۴۷.

می‌بینیم که فن نگارش در کارهایش رشد کرده و به نوعی نوآوری رسیده که در عین حال وامدار تاریخ ادبیات ایران و جهان است.

ویران شهری رهاگشته در دنیای وهم

این داستان نمود ویران‌شهر (دیستوپیا) مخوفی است که عده‌ای آدم دغل و حيله‌گر، مثل مرد سبز چشم و مهران شهرکی و سرهنگ گل‌جالیز و علمدارها، در آن به تحمیق و چاپیدن مردم مشغول‌اند و یک تعداد آدم بدبخت مثل محمد سلمانی و فرزین و جمشید توران طلایی و نسی آفتابه هم هرچه دست و پا می‌زنند، دستشان به دهنشان نمی‌رسد و با ناداری و ناچاری خود درگیرند. آدم‌های زیادی هم مانند تاج‌الملوک، جواهر، زایر مندل و پسر افلیجش حمید در جهل و باورهای بی‌اساس غرق‌اند، به دست شیادها و حقه‌بازها چاپیده می‌شوند یا آلت دست قرار می‌گیرند. در ویران‌شهری که محمود ترسیم کرده است، حتی پایان داستان هم کوره‌راهی از امید به خواننده نشان نمی‌دهد. مهران شهرکی و دم و دستگاه مدرنی که با سرمایه مردم بنا کرده، به دست مرد سبز چشم و دیگر والیان درخت نابود می‌شود تا خرافه‌پرستی و جهل مطلق جایگزین رفاهی نسبی شود که مدرنیزاسیون باسمه‌ای مهران شهرکی برایشان به ارمغان آورده بود.

شروع داستان با ویرانی عمارت آذریادها و پایان ناخوش زندگی خانواده‌ای شروع می‌شود که گمان می‌رفت زندگی آرام و خوشی را در پیش داشته باشند. ویرانی یک کاشانه و بر زمین افتادن درخت‌های سر به فلک کشیده نخل را خواننده، همراه با تاج‌الملوک، از دریچه پنجره یک اتاق محقر اجاره‌ای نظاره می‌کند. از بین رفتن عمارت درندشت آذریادها، مرگ اسفندیار خان نان‌آور، رئیس و حامی اصلی خانواده و ازهم‌پاشیدگی و زوال باقی خانواده سنتی به شیوه‌ای نمادین پایان فئودالیسم و یک دوره تاریخی و فرهنگی را در ایران نشان می‌دهد. اسفندیار نه تنها حامی خانواده در شکل سنتی آن است که حامی باورهای سنتی جامعه‌اش هم هست. او درخت انجیر معابد را "سمبل باورهای چند نسل از مردم"^{۲۱} می‌داند و از همین رو، امورات درخت و علمدارها را زیر چتر حمایت خود می‌گیرد، برای علمدار چهارم خانه و کاشانه‌ای فراهم می‌کند و پس از مرگ او و همسرش به مردم شهر خرجی می‌دهد و از این راه برای خودش که کاندیدای نمایندگی مجلس شده تبلیغ می‌کند. شخصیت‌پردازی اسفندیارخان در خط داستان، در مقایسه با دیگر چهره‌های داستان و از جمله تاجی خانم، فرامرز و حتی شخصیت‌هایی فرعی‌تر مثل سرهنگ گل‌جالیز آنقدر پررنگ و زنده نیست. در واقع، اسفندیار شخصیتی تک‌بعدی و

^{۲۱} محمود، درخت انجیر معابد، ۱۶۷.

نماد ایدئولوژی خاصی است؛ شخصیتی انتزاعی که گفته‌هایش در دو سه خط کوتاه خلاصه شده و مرده‌اش از زنده‌اش پررنگ‌تر و واضح‌تر دیده می‌شود. وقتی خبرنگاران درباره برنامه‌هایش در صورت به دست آوردن کرسی نمایندگی می‌پرسند، با چند جمله کلیشه‌ای و تکراری از نجات وطن و پاسداری از مردم سخن می‌گوید و روی برگه‌های تبلیغاتی‌اش از فدا کردن جان برای وطنش دم می‌زند.^{۲۲} سخنان اسفندیارخان یادآور حرف‌های یکنواخت و بی‌سر و ته سیاستمداران است که فارغ از دوره‌های مختلف، همیشه مثل یک بسته‌بندی تبلیغاتی—عقیدتی آماده به مردم تحویل داده می‌شوند.

در واقع، مردن اسفندیارخان مساوی با نابودی‌اش نیست، چرا که کنش‌هایش همچنان بر وقایع داستان تأثیر می‌گذارد، حتی پس از مرگ. اسفندیار در زمان حیات مانند همسرش، افسانه، بیشتر در لباس سفید به تصویر کشیده شده؛ نمادی از سترون بودن و ناکارایی. این توصیف شب عروسی داماد میانسال است با عروس جوانش: "اسفندیارخان سر تا پا سفید پوشیده است: کفش سفید، پاپیون سفید و گل سرخ بر برگردان نیم‌تنه. می‌رود به استقبال مهندس جاکسون براون و زنش—دست در دست افسانه‌بلند و نازک و پرناز و انحنای گردن، مثل گردن قو و سر تا پا سفید."^{۲۳} از همین تصویر پیداست که این خانواده انگار بیشتر توی قاب عکس زندگی می‌کنند تا در دنیای واقعی و دورانشان در جامعه پرفتوآمد رمان سر آمده است.

با مرگ اسفندیار، زمانه فئودالیسم و اشرافیت سنتی در جامعه به پایان رسیده و دوران ماه غسل مردم ایران با "مدرنیسم" آغاز می‌شود. مهران شهرکی شخصیت انتزاعی دیگری است که در داستان نمادی از مدرنیسم باسماه‌ای و بی‌بند دوران پهلوی دوم است. مهران شهرکی پس از مرگ افسانه اموال فرزندان آذریاد را بالا می‌کشد و در محل عمارت، البته پس از خراب کردن آن، شروع به ساخت شهرک می‌کند. ساخت مدرسه، آزمایشگاه، مجتمع درمانی، کتابخانه، مسجد، فروشگاه و شرکت تعاونی از اقدامات مهران است. شهرکی که مهران بنا می‌کند ایران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ خورشیدی را به خاطر می‌آورد؛ ایرانی که به لطف بالا رفتن بهای نفت در بازارهای جهانی و فعالیت‌های مدرن‌سازی محمدرضاشاه پهلوی مدرن می‌شد، اما درست مانند ایران قبل از انقلاب، در شهرک قصه هم یک موضوع اساسی از چشم مسئولین امر دور افتاده بود و آن اینکه مدرنیزاسیون با مدرنیته (تجدد) که برخاسته از اندیشه‌ورزی جامعه است فرق می‌کند.^{۲۴}

بهنام، ایرانیان و اندیشهٔ تجدد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵)؛
Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*
(New York: Palgrave, 2001), 1-15.

^{۲۲} محمود، درخت انجیر معابد، ۲۱۲.

^{۲۳} محمود، درخت انجیر معابد، ۶۱.

^{۲۴} برای مطالعه عمیق‌تر در این زمینه بنگرید به جمشید

مدرنیته برخاسته از اراده جمعی یا ملی برای تغییر زمینه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و مذهبی است. مدرنیته با تکثر سر و کار دارد و قبول ایده‌ها و افکار متفاوت و این یعنی دموکراسی و مردم‌سالاری. در واقع، مدرنیته اتفاقی است که از درون جامعه را متحول می‌کند؛ وقتی که آحاد یک اجتماع برای فردیت انسان‌ها احترام قایل باشند و فردیت در جمع گم نشود. مدرنیزاسیون حرکتی است که فقط ظاهر جامعه را تغییر می‌دهد و لزوماً همیشه با بنیادهای فکری جامعه ربط ندارد. مدرنیزه کردن ایران به دست رضاشاه و محمدرضاشاه صورت گرفت، ولی بافت سنتی اجتماع که دست نخورده باقی مانده بود تاب این همه تغییر در ظاهر را نداشت. مهران شهرکی همان نماد مدرنیزه شدن بی‌بنیاد بود. مدرسه و درمانگاه و کتابخانه لازمهٔ تجدد است، ولی وقتی باورهای خرافی تاب تغییر را نداشته باشد، این سازه‌های سطحی نمی‌تواند شالوده‌های مذهبی و فکری انسان‌ها را تغییر دهد. در داستان، سازه‌های مدرن مهران شهرکی با اشارهٔ مرد سبزچشم که خرافه‌پرستی و بنیادگرایی را بسط می‌دهد یک‌شبه به هم می‌ریزد و از بین می‌رود.

فرامرز زادهٔ جامعه‌ای سنتی و اشرافی است که نمی‌تواند آرزوها و خواسته‌های نسل جوان‌تر را برآورده کند. فرامرز به دست مهران شهرکی معتاد می‌شود و احساس می‌کند که مادرش به او خیانت کرده است. در نبود پدر و مادر، عمه هم نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری شخصیت او ندارد. فرامرز از جامعه سرخورده می‌شود و خودش هم هیچ کاری را جدی نمی‌گیرد. فرامرز از آدم‌هایی معمولی اطرافش باهوش‌تر است، گول علمدارها را نمی‌خورد و می‌داند که اینها همه برای کلاه گذاشتن سر مردم و خالی کردن جیب آنها بساط درخت را علم کرده‌اند. اما در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تنها از یک راه می‌تواند به چیزی که حق خود می‌داند، یعنی مالکیت شهرک، دست یابد و از مهران انتقام بگیرد و آن عوام‌فریبی است که آن را از علمدارها و ”مرد دیگر“ خیلی بهتر و حرفه‌ای‌تر انجام می‌دهد. اسفندیار خان پدرسالار و نماد سنت و مهران شهرکی مهندس و نماد مدرنیسم باسماه‌ای سمبل فرهنگ رسمی جامعه‌اند. مرد سبزچشم که بنا به باور مردم ”شبابی جمع‌سوار جارو دسته بلند می‌شه می‌ره هندستون“^{۲۵} و علمدارها سمبل مذهب و فرهنگ شفاهی جامعه‌اند که ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی بس عمیق‌تری از فرهنگ رسمی و مدرنیزاسیون دارند. مدرنیته یا تجدد برخاسته از اندیشه و خردگرایی و اندیشه‌ورزی نقشی بسیار گذارا و کم‌رنگ در روایت داستان دارد. آن‌گاه که ریشه‌های ته‌اجمی درخت شهرک را در می‌نوردد و از بازشدن مدرسه جلوگیری می‌کند، هوشمند،

^{۲۵} محمود، درخت انجیر معابد، ۱۰۱۳.

معلم کلاس ششم مدرسهٔ مهران که می‌خواست با کمک دانش‌آموزان ریشه‌های درخت را از دم مدرسه و شرکت تعاونی بکند، به دست افراد مرد سبزچشم با باتون و کابل و ساقه‌های درخت انجیر معابد شکنجه می‌شود. فردای آن روز، باز عده‌ای آموزگار و دانش‌آموز سعی در روشن کردن اذهان عموم دارند. تجمع فرهنگیان با حملهٔ سیاه‌پوشان مواجه می‌شود:

سیاه‌پوشان هجوم می‌برند ب‌ کامیون سرپوشیده‌ای که حاشیهٔ بلوار ایستاده است و مسلح می‌شوند. کامیون پر است از چوب و چماق و نیزهٔ خوش‌دست. فریدون اوس‌یدالله، فرماندهی گروه اول را به عهده می‌گیرد. بر برگردان بلوز سیاهش، برگ طلایی درخت انجیر معابد دوخته است. ابر چهرهٔ خورشید را می‌پوشاند، تار می‌شود. پیشاپیش دانش‌آموزان، دو دختر جوان، شعار پارچه‌ای بزرگی را حمل می‌کنند . . . “نوشته” آبی است بر زمینهٔ سفید “مردم هشیار باشید. مسکوت گذاشتن نهادهای آموزشی، هنری، درمانی و اقتصادی خواست بیگانگان است.” صدای سبزچشم می‌ترکد: “پانچا، پانچا، پامارا.” فرماندهٔ گروه سوم چماقداران “خلیل بختیار” است. صدای جماعت منفجر می‌شود: “اسورا، اسورا، اسورا” . . . فریاد “آتش، آتش” برمی‌خیزد.^{۲۶}

درخت انجیر معابد با پایان یافتن داستان، روایت یک کابوس ایرانی را به نتیجه می‌رساند. بیرق‌های سرخ و سیاه بر فراز آسمان در اهتزازند. دانش‌آموزان و آموزگاران و چند روحانی کشته شده‌اند. چماق‌به‌دستان ادارهٔ شهر را به عهده گرفته‌اند. بوی خون و آتش می‌آید. ارکان جامعهٔ مدنی از جمله درمانگاه و فروشگاه تعاونی و کتابخانه و مدرسه از بین رفته‌اند. پیام مبتنی بر رهایی و ایمان مرد سبزچشم برای شهر بدبختی و ویرانی به همراه می‌آورد. در ویران‌شهری که احمد محمود به تصویر کشیده، تکثر ایده‌ها و افکار از بین می‌رود و دگماتیسم و اصول‌گرایی بر همهٔ امور شهر حکم‌فرما می‌شود. همهٔ اینها و پایین افتادن مجسمه و خرابی کاخ مهران شهرکی و حرکت کورکورانهٔ تودهٔ مردم برای اجرای احکام مرد سبزچشم یادآور اتفاقاتی است که در ایران انقلاب‌زدهٔ سال‌های ۱۳۵۷ به وقوع پیوست.

واژه‌گزینی در رمان و آشنایی‌زدایی از عادت‌های مردم

“هوووووم، هوووووم، هوووووم هیپالا،” “هاروتی، هام راه، هاپولی - هیپالا،” “هاروتی، هام راه، هذلولی‌هیپالا،” “پانچا، پانچا، پامارا،” “اسورا، اسورا، اسورا،” “پونجا، یاتانا،” “ه- گاه،

^{۲۶} محمود، درخت انجیر معابد، ۴۷، ۱۰۳۱، ۱۰۳۴، ۱۰۳۸، ۱۰۳۷.

گا، “هی پا لا” و “یانکا، یا کا کا” بخشی از نیایش های مردمی است که گرد درخت انجیر جمع می‌شوند و از درخت مراد می‌طلبند. در جای جای رمان این کلمات ذکر شده است. نه تنها این تکرارها، که دقت محمود در انتخاب واژه‌ها در تمام رمان‌هایش خواننده را بر آن می‌دارد که از کنار این کلمات “بی‌معنی” سرسری عبور نکند. واژه‌گزینی و انتخاب دیالوگ‌ها و رنگ و بوی محاوره‌ها میان شخصیت‌های داستان‌های محمود در کل مجموعه کارهایش منحصربه‌فرد و تحسین‌برانگیز است و این دقت در کارهای آخر نویسنده پربارتر بوده است. باور دارم که بخش عظیمی از محبوبیت رمان‌های این نویسنده مردمی وامدار وسواس او در حوزه واجی، واژگانی و نحوی نوشته‌هایش است که به شیوه کم‌نظیری ساده، خوش‌آهنگ، صمیمی و نزدیک به زبان محاوره است. گفتار جنوبی و استفاده از واژه‌های جنوبی به لطف نوشته‌های محمود می‌افزاید و فضای داستان را خودمانی و واقعی‌تر می‌کند. نمونه‌هایی از دیالوگ‌های زیبای محمود را قبلاً در متن این مقاله نشان داده‌ام. در اینجا از بحث کلی درباره‌ی واژه‌گزینی در رمان فاصله می‌گیرم و فقط به واژه‌های انتخابی نیایش‌های جمعی افراد می‌پردازم. اگر خواننده فارسی‌زبان داستان، که با دعا و ثنای اسلامی-ایرانی آشناست، دعاهای دسته‌جمعی اطراف درخت را با صدای بلند بخواند به احتمال زیاد خنده‌اش می‌گیرد. به گمان من، قصد نویسنده از انتخاب این کلمات بی‌سر و ته و بی‌معنی برای دعا آشنایی‌زدایی از عادت‌ها و حتی آیین‌های اجتماعی است که بسیاری از مردم هر روز و هر شب به شکلی خودکار اجرا می‌کنند. بسیاری از دیندارانی که به زبان عربی نیایش می‌کنند هرگز در پی آن نبوده‌اند که معنای کلماتی را که پنج بار در روز تکرار می‌کنند بیابند. در داستان، نیایش‌های بی‌معنایی که علمدارها در طول پنج نسل ابداع کرده‌اند به مرور زمان و مخصوصاً با آمدن مرد سبزچشم آب و رنگ بیشتری پیدا می‌کند. مرد سبزچشم پا را فراتر گذاشته و خط نامفهوم جدیدی هم اختراع می‌کند که بر روی بیرق‌های مؤمنان به چشم می‌خورد. به خاطر بیاوریم که زبان علاوه بر اینکه وسیله‌ای ارتباطی در میان سخنوران یک زبان است، کاربردهای دیگری هم دارد و از جمله این کاربردها می‌توان اعمال قدرت از راه استفاده از واژه‌ها و نظام نحوی خاص را نام برد. استفاده اصحاب کلیسا از زبان لاتین در میان اروپاییان در قرون وسطا و استفاده اصحاب دین اسلام از زبان عربی در ایران و کشورهای اسلامی غیرعرب‌زبان وسیله‌ای برای اعمال قدرت بوده و هست. دعاهای من‌درآوردی حافظان درخت لور در ظاهر راهی برای ارتباط با توانایی‌های خارق‌العاده درخت است و چون برای عامه مردم قابل فهم نیست، به آنان جایگاهی ورای انسان‌های معمولی داده است که طبعاً آنها را قدرتمند می‌کند. در این

داستان، بیشتر معتقدان به درخت انجیر از طبقه بی‌سواد و کم‌درآمد جامعه‌اند و تکرار نیایش‌های مذهبی به زبانی نامفهوم را ورای زبان روزمره‌شان نوعی ثواب می‌دانند و گره‌گشای دردهای بی‌درمانشان. احمد محمود هوشمندانه این کلمات بی‌معنی را در بافت روحانی و خلسه‌آمیز نیایش‌های مذهبی آشنایی‌زدایی می‌کند. محمود که با زبان عربی آشناست به خوبی می‌داند که واژه‌هایی که آوای پ و چ و گ داشته باشند، در زبان عربی که زبان نیایش ایرانیان است موجود نیست. استفاده از این واژه‌ها در زبان نیایش مردم داستان هم از زبان نیایش مردم ایران آشنایی‌زدایی و هم محمود را از زیر تیغ تیز سانسورچیان کتاب رد می‌کند، چرا که محمود می‌توانست ادعا کند او را خرافه‌پرستان داستان با زبان نیایش اسلامی هیچ قرابتی ندارد.

زنان در درخت انجیر معابد

مطالعه نمود زنان در این رمان و مقایسه آن با نمود زنان در دیگر داستان‌های احمد محمود کاری است سترگ که در حوصله این تحلیل کوتاه نیست. به صورتی خلاصه باید اشاره کرد که در این رمان زنان، نسبت به مردان، نقش کم‌رنگ‌تری دارند. شخصیت فرامرز، رحمان نیکوتبار و حسن‌جان جاندار و پرجنب‌وجوش‌اند. تاج‌الملوک که یگانه شخصیت مهم زن داستان است، نماد مردستیزی و رفتارهای غیرمنطقی است. او زنی است ضد مرد که سعی دارد ضدیتش را به دختران جوان دور و برش هم منتقل کند. فرزانه، برادرزاده‌اش، هواخواهان بسیار دارد. عمه تاجی، از طریق فرزانه، یکی‌یکی این مردان را به بازی می‌گیرد و ناکامشان می‌گذارد. در مورد عاشق اصلی فرزانه، جمال، کار دل‌داده به جنون می‌کشد. جمال که از عشق فرزانه مجنون شده، بعد از خودکشی فرزانه عکس او را از مقبره خانوادگی می‌دزدد و به شهادت پدر و مادرش با عکس ازدواج می‌کند و وقتی به مراد دل رسید، با طیب خاطر راهی بیمارستان روانی می‌شود. اجتماع‌گریزی تاجی و ضدیتش با مردان خواننده را گاهی به یاد رمان آرزوهای بزرگ چارلز دیکنز می‌اندازد. در آن داستان علت شکست خانم هاویشام و عکس‌العمل‌های شدیدش در داستان واضح است، حال آنکه در اینجا هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای جز پیسی تاجی و پنهان کردن بیماری از نامزدش و سپس ازدواج نکردنش به میل خود وجود ندارد. تاج‌الملوک مانند باقی زنان داستان در ظاهر بی‌کنش و منفعل توصیف شده است، اما در روند زندگی برادرزاده‌هایش و زری نقش مخربی بازی می‌کند. تاجی نمادی از زنان طبقه اشراف است که به علت از دست دادن برادر مجبور شده زندگی ساده‌ای داشته باشد. بیشتر اوقات، خواننده تاجی را در حال نماز و دم کردن چای می‌بیند، کار بیرون از

خانه ندارد، فعالیت اجتماعی و رفت‌وآمدی هم ندارد و در واقع از مردم اطرافش گریزان است. غذایش را کس دیگری می‌پزد، خریدش را هم دیگران انجام می‌دهند. ماهی یک بار به بانک می‌رود تا بهره پولش را نقد کند و روی تاقچه بگذارد. بعد از مرگ فرزانه، تاج‌الملوک پروژه انتقام گرفتن از مردان را با آلت دست قرار دادن زری، دختر سرایدار خانه‌ای که در آن زندگی می‌کند، دنبال می‌کند. این تنها کاری است که تاج‌الملوک در آن فعال است و در همین زمینه هم به طرز کارآمدی نقشه‌اش را پی‌گیری نمی‌کند، چرا که سرانجام یدالله، پدر زری، دختر نوجوانش را در ازای وعده همکاری در مغازه میوه‌فروشی خواستگار به مردی همسن و سال خودش شوهر می‌دهد.

باید اذعان کرد که واگویی‌های درونی تاج‌الملوک و روایت داستان از زاویه دید او به داستان جذباتی می‌بخشد که در داستان‌های قبلی نویسنده وجود ندارد. واگویی‌های ذهنی تاج‌الملوک نقشی اساسی در روشن شدن پیرنگ داستان دارد، اما نویسنده در مجموع در شخصیت‌پردازی شخصیت اصلی مرد داستان، فرامرز، مهارت بیشتری نسبت به شخصیت‌پردازی تاج‌الملوک نشان داده است.

این تصویرسازی و شیوه نگرش به زنان فقط به تاج‌الملوک خلاصه نمی‌شود. در مجموع، همه زنان رمان بی‌کنش‌اند. حضور افسانه، فرزانه، جواهر، زن و دختر علمدار و... درست مثل حضور اشیای دکوری بی‌خاصیت است. آنقدر بی‌کنش و بی‌تحرک‌اند که نمی‌شود گفت خوب‌اند یا بدند، مثبت‌اند یا منفی. بودن و نبودنشان خط کلی داستان را خدشه‌دار هم نمی‌کند. برای مثال بگذارید تصویرپردازی افسانه را با دقت بیشتری بررسی کنیم. ایستایی شخصیتی افسانه بر حرکات و سکنت فیزیکی او هم تأثیر گذاشته است:

”گفتم اون شلوار جین عوض کن فرامرز!“ برگشته بود و دیده بود که مادرش، چند شاخه گل سرخ به دست، از ایوان شمالی کلاه‌فرنگی آمده است تو ایوان غربی و دیده بود که مادر، سر تا پا سفید پوشیده است و غنچه گل سرخ زده است و آبشار موج شبق مویش ریخته است روی شانه‌هایش و چشمان آبی‌اش انگار که نگران بوده باشد، بی‌قرار است. فرامرز سر تا پای افسانه را نگاه کرده بود و گفته بود: ”من که نمی‌خوام پیام تو مامان.“ و افسانه گفته بود: ”باید بیایی! باید معرفی بشی، آشنا بشی!“^{۲۷}

در این قسمت داستان، مانند خیلی جاهای دیگر، افسانه با چهره‌ای سترون در لباس سفید و در حال انجام کارهای بی‌مصرف و بی‌فایده، اما لوکس و شیک به تصویر کشیده

^{۲۷} محمود، درخت انجیر معابد، ۱۷۶.

شده است. افسانه حتی نقش سنتی‌اش را که مادری و مدیریت خانه است نمی‌تواند انجام دهد. در نقل قول بالا، مانند خیلی موارد دیگر، کلنجار رفتن افسانه با فرزندانش و چالش او در مقام مادر به نمایش گذاشته شده. فرامرز و فرزانه از مادرشان پیروی نمی‌کنند. تمام اعضای خانه، جز اسفندیار که ظاهراً سخت سرگرم کارهای خودش است، لباس پوشیدن و رفتار او را تحت کنترل دارند و از طرز برخوردش با مردان جوان‌تری مثل چاسب و مهران راضی نیستند. در هیچ موردی نگرانی‌ها و بی‌قراری‌های افسانه منشأ تغییری در جریان امور نیست. در نظام مردسالار و اشرافی این خانواده، افسانه به وسیله‌ای زینتی برای سرگرم کردن مهمانان و مراجعه‌کنندگان به ارباب و کاندیدای نمایندگی مجلس تقلیل داده شده است. افسانه برای مهم‌ترین تصمیم‌زندی‌اش که قرار است همه خانواده و ساکنان عمارت اربابی را تحت تأثیر قرار دهد با شوهر "مرده"‌اش مشورت می‌کند و اسفندیار مرده هم جوابش را می‌دهد.^{۲۸}

در مصاحبه لیلی گلستان با نویسنده، وقتی گلستان از او می‌پرسد چرا در داستان‌هایش زن‌ها کم‌تر نمود دارند، احمد محمود پاسخ می‌دهد:

بله. پس از شنیدن حرف‌های شما دقت که می‌کنم می‌بینم زن‌های داستان‌های من بیشتر در خانه هستند و کمتر در جامعه و یا اگر زنی را در جامعه نشان داده‌ام خیلی کم‌رنگ بوده و نمود زیادی ندارد. به هر حال شناخت من از این بخش از اجتماع (جامعه مردسالار) بیشتر از بخش‌های دیگر است.^{۲۹}

پس از ازدواج با مهران شهرکی، افسانه در دام افیون و مشروبات الکلی گرفتار و به موجودی کاملاً بی‌خاصیت بدل می‌شود.

نکته قابل توجه دیگر در زمینه رابطه مردان و زنان این داستان اینکه با وجود تعدد شخصیت‌ها در درخت انجیر معابد، رابطه عاشقانه‌ای میان شخصیت‌ها شکل نمی‌گیرد؛ نه عشق سنتی به گونه‌ای که در سووشون زری را دلباخته یوسف کرده بود و نه عشق پرشور و رسواگری از نوع عشق گل‌محمد و مارال در کلیدر که به گل‌محمد شجاعت و مردانگی و شور بخشید و منطقه‌ای را متحول کرد. گویی در ویران‌شهری که احمد محمود به نمایش گذاشته، عشق را محلی از اعراب نیست. فرامرز به شکلی گذرا دل‌بسته نازک می‌شود. تنها در یکی دو صحنه فرامرز را می‌بینیم که می‌خواهد با موتور نامه‌ای را هنگام عبور نازک به

^{۲۸} محمود، درخت انجیر معابد، ۸۸.

^{۲۹} گلستان، حکایت حال، ۶۱.

او برساند یا در مهمانی تولد شیدا که این دو با هم برخورد کوتاهی دارند. هیچ‌چیز دیگری بین این دو نمی‌گذرد. بعد هم نازک می‌رود و فرامرز معتاد می‌شود و زری، سرایدار خانه تاج‌الملوک، دختر را شبیه به نازک می‌پندارد و از او هم سرخورده می‌شود. فرامرز به همین تلخی عشق را به فراموشی می‌سپارد و در عوض به موجودی سراپا کینه و بعضی و انتقام بدل می‌شود. عشق اسفندیار به افسانه هم در داستان ساخته و پرداخته نشده است.

درخت انجیر معابد رابطه عاطفی ماندگاری را به تصویر نمی‌کشد، اما روایتی پر حس و حال و پر کشش است از افول فتودالیسم، شکست مدرنیسم و اوج‌گیری فقر و نابسامانی اجتماعی و خرافه‌پرستی در ویران‌شهری که صوفی‌مسلمی مردم‌فریب کمر به نابودی و غارتش بسته است. پایان داستان با شناخته شدن مرد سبزچشم/فرامرز همراه است. شهر و همه مظاهر مدنی آن نابود شده‌اند. درگیری و خصومت جای آرامش شهری را گرفته است. پایان ناتمام داستان برای خواننده این سوال را بی‌جواب باقی می‌گذارد: آیا مردم این شهر جنوبی باز رنگ آرامش را خواهند دید؟ در ابتدای کتاب صحنه‌ای آرام و شاعرانه هست که از زاویه دید تاجی در نمای دور به تصویر کشیده شده:

سرشب هوا نفس می‌کشد. باد شمال آرام می‌وزد و هوا خنک می‌شود. تاج‌الملوک هر دو پنجره را باز می‌کند. آواز دسته‌جمعی بلم‌رانان و ماهیگیران از دور می‌آید. غروب جمع می‌شوند تو جزیره، ضرب می‌گیرند و می‌خوانند و دست می‌زنند. بعد آتش می‌گیرانند، ماهی کباب می‌کنند، شام می‌خورند و می‌زنند به شط و تور می‌اندازند.^{۳۰}

انگار سرخوشی مردم این شهر جنوبی فقط وقتی میسر می‌شود که از درخت و بانیان درخت دور باشند، جایی که بیشتر به دریا نزدیک باشد و هوای آزاد جریان داشته باشد. آیا روزهای بی‌دغدغه بار دیگر به شهر داستانی احمد محمود باز می‌گردد؟

^{۳۰} محمود، درخت انجیر معابد، ۲۹.

Homa Katouzian: A Bio-Bibliography

Mohamad Tavakoli-Targhi

This special issue of *Iran Nameh* is dedicated to Dr. Mohamad Ali Homayoun (Homa) Katouzian for his lifetime service to Iranian Studies. Born on 17 November 1942 in Tehran to Maryam and Mohamad Hadi Katouzian, he graduated from Alborz High School (formerly American College) in June 1960. During the same year, he was admitted to the University of Tehran's Medical School. After a year at the University of Tehran, he changed course and decided to move to England to study economics. Katouzian completed his undergraduate studies in Economics at the University of Birmingham in 1967. In the same year, he began his graduate studies at the University of London receiving an M.Sc. in Economics in 1968. Immediately after graduation from the University of London in 1968, Katouzian was offered a lecturer position at Leeds University, which he accepted. He was then hired in 1969 as a Lecturer in Economics (Assistant Professor) at the University of Kent at Canterbury, where he was tenured in 1971 and promoted to Senior Lecturer (Associate Professor). In the fall of 1972 he taught at the newly-reorganized Pahlavi University as a Visiting Professor of Economics. In 1973 he served as Senior Associate Member of St. Antony's College, where he was later appointed as a Visiting Iranian Fellow in 1975-1976. Subsequently, he served as Economic Consultant to the Organization of American States (1976), the Iran Planning Institute (1977), the International Labour Organization (1980), and the United Nations Conference of Trade and Development (1982).

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/IV-XXIII.

In addition to these appointments, he served as Visiting Professor of Economics at McMaster University (1978/1978) in Hamilton, Ontario, at the University of California Los Angeles (1985), and at the University of California San Diego (1990). Additionally, he was a Visiting Scholar at the Princeton Institute for Advanced Study in 2001. Katouzian retired from the University of Kent in 1986 and moved permanently to Oxford, where he has been affiliated with the Faculty of Oriental Studies and the Middle East Centre at St. Antony's College. Currently, he is the Iran Heritage Foundation Research Fellow at St. Antony's College, a position that he has held since 2004.

Katouzian has a distinguished record of scholarly service. In addition to serving on the editorial boards of *Research in the History of Economic Thought and Methodology* (1982-2005), *Comparative Economic Studies* (1989-1992), *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (2003-2012), and *Iran Nameh* (2010-2016), since 2006 he co-edited the *Routledge Iranian Studies book series*, which has published over 30 monographs by a mostly younger generation of Iranian Studies scholars. In 2004, Katouzian was selected as the Editor of *Iranian Studies: Journal of the International Society for Iranian Studies*. With editorial foresight, dedication and tireless effort, he transformed Iranian Studies from an irregularly published quarterly into a highly reputable ISI journal. By increasing the frequency of *Iranian Studies* to 6 volumes per year, he opened the journal to a wider range of scholarship and to a younger generation of scholars.

Katouzian has been a prolific multidisciplinary scholar. Trained as an economist, much of his earlier writings were in this field. In addition to theoretical articles on economic methodology, the service sector and stages of economic development, which he wrote in the 1970s, he wrote stellar essays on Iranian labor force statistics, the agricultural sector, land reform, economic development, and the political economy of oil. In 1974 he wrote a college textbook in Persian entitled *International Economic Theory* (نظریه اقتصاد بین‌المللی). He also translated into Persian Herbert Butterfield's *Universities and Higher Education Today* (Pahlavi University Press, 1974), and Adam Smith's *The Wealth of Nations* (Amir Kabir, 1979), both of which included his substantial introductions. The publication of his monographs on *Ideology and Method in Economics* (1980) and *The Political Economy of Modern Iran* (1981) were the culmination of his dual engagement with methodological questions in the discipline of economics and the problems of economic and political development in Iran. His first monograph was praised as "one of the first truly critical applications of recent philosophy of science to the history of economic

thought and methodology.”¹ Critical of “mechanistic and universalistic” approaches, Katouzian’s second monograph on Iran provided a unique conceptual and analytical account of modern Iranian political economy and its “petrolic despotism.” After a highly productive academic career, in 1984 he was awarded a Ph.D. in Economics from the University of Kent at Canterbury.

But Katouzian’s scholarly interests were not limited to issues of economic development and methodology. Describing his extra-economic interests in the preface to *The Political Economy of Modern Iran*, he recalled: “I am an Iranian economist, and since my childhood, I have been reading literally both in the ‘non-economic’ social sciences and in humanities.” In this preface, he further noted that he had written “a social and literary biography of the modern Iranian writer Sadiq Hedayat,” a monograph that was published in 1991 as *Sadiq Hedayat: The Life and Legend of an Iranian Writer*.

Katouzian’s parallel interests in political economy and literary politics have continued to the present day. While elaborating on his distinctive accounts of Iran’s “arid-isolatic society,” “arbitrary rule,” “petrolic despotism,” “the pick-axe society” (*jami‘ah-i kulangi*), and “the short-term society,” as the bibliography below demonstrates, he has continued to write on both modern and classical Persian literature, and composed biographies of Hasan Taqizadeh, Ahmad Kasravi, Mohammad Mossadeq and Khalil Maleki, among others. In addition to writing on modern politics and literature, he has consistently focused on historical change and processes. The historical orientation is most pronounced in his *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Rise of the Pahlavis* (2000), *Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society* (2003), and *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran* (2009). It was for his impressive contribution to Iranian Studies that he was awarded the First Sina Outstanding Achievement Award for Exceptional Contributions in Humanities in 2013. This followed a 2004 Hedayat Heritage Prize for the Best Scholarship on Sadeq Hedayat’s Life and Work. The details of Katouzian’s scholarly works appear below.

2016

Sa‘di in Love: The Lyrical Verses of Persia’s Master Poet (London and New York: I.B. Tauris, 2016).

Khalil Maleki’s Letters, co-editor (2ed ed.; Tehran: Nashr-e Markaz, 2016 [first edition, 2003]).

¹James Wible, “Review of Homa Katouzian’s *Economic Journal*, 11:4 (October-December 1985), 471-478; quote on 477.

2015

Satire and irony in the works of Sadeq Hedayat (New ed.; Toronto: Ketab-e Iran Nameh, 2015).

Sa'di (Tehran: Nashr-e Markaz, second impression 2015 [first edition 2006]).

“Satire in Persian Literature: 1900-1940,” in *A History of Persian Literature: XI, Literature of the Early Twentieth Century, From the Constitutional Period to Reza Shah*, ed. Ali-Asghar Seyed-Gohrab, General Editor Ehsan Yarshater (London and New York: I. B. Tauris, 2015), 161-239.

Hedayat's The Blind Owl: A Critical Monograph (Tehran: Nashr-e Markaz, seventh impression 2015 [first edition 1995]).

The Political Memoirs of Khalil Maleki: Maleki's Manuscript, Edited and with a 250-page Introduction (Tehran: Enteshar, fourth impression 2015 [second edition 1988]).

“Literature and Politics in Iran, 1919–1925,” *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), XXLVII.

“Poet-Laureate Bahar in the Constitutional Era,” *Qajar Studies*, XIV-XV (Autumn 2015), 45-60.

2014

Searching for the Long-Term Society, ed. Karim Arghandehpour (Tehran: Nashr-e Ney, 2014 [second impression 2014]).

Eight Essays on Contemporary History and Literature (Tehran: Nashr-e Markaz, 3rd impression 2014 [first edition 2006]).

Ahmad Kasravi's *The Revolt of Sheykh Mohammad Khiyabani*, Kasravi's Unpublished Manuscript, Edited and Annotated and with an 82-page Introduction (Tehran: Nashr-e Markaz, fourth impression 2014 [first edition 1997]).

Sadeq Hedayat and the Death of the Author (Tehran: Nashr-e Markaz, fifth impression 2014 [first edition, 1993]).

That Verse Was Delayed, I Told Her, The Second Book of Homa Katouzian's Poetry (Tehran: Nashr-e Markaz, 2014).

State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis, trans. Hasan Afshar (Tehran: Nashr-e Markaz; seventh impression 2014 [first edition 2001]).

A Song of Innocence, The First Book of Homa Katouzian's Poems (Tehran: Nashr-e Markaz, third impression 2014 [second enlarged edition 2004; first edition 1997]).

"Mosaddeq and the Intervention of the International Bank," *The Middle East in London*, 10:1 (December 2013-January 2014), 9-10.

Democracy, Arbitrary Rule and the Popular Movement of Iran (6th impression; Tehran: Nashr-e Markaz, 2014 [first editions: Nashr-e Markaz, 1993 and London and Washington: Mehregan, 1993]).

The Political Economy of Modern Iran, trans. M. Nafissi and K. Azizi, With a Long New Introduction by the Author (Tehran: Nashr-e Markaz, 20th impression 2014 [second enlarged edition 1993; first edition 1988]).

Adam Smith and the Wealth of Nations, An Abridged Translation and with 100-page Introduction (Tehran: Amir Kabir, third impression 2014 [first edition, 1979]).

"Mosaddeq and the Intervention of the International Bank: Rejoinder to Mr Diba's Comment," *The Middle East in London*, 10:2 (February-March, 2014), 5.

2013

Iran: Politics, History and Literature (London and New York: Routledge, 2013).

Iran, Politics, History and Literature (London and New York: Routledge, 2013).

Iran: A Beginners' Guide (London: Oneworld, 2013).

The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran, tran. Hossein Shahidi (Tehran: Nashr-e Markaz, 6th impression 2015 [first edition, 2013]).

Nine Essays on the Historical Sociology of Iran, etc., trans. Alireza Tayyeb (Tehran: Nashr-e Markaz; 5th impression 2013 [first edition, 1998]).

"Miracles at the Saqqa-khanih: Power Struggles, Baha'i Pogrom and Murder of the American Envoy in Tehran," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 40:3 (October 2013), 295-304.

“The Short-Term Society: A Comparative Study of Political and Economic Development in Iran,” in *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*, Essays in Honour of Mohammad-Reza Djalili, eds., H. E. Chehabi, Farhad Khosrokhavar and Clément Therme (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2013), 144-164.

“A note on Form and Substance in Classical Persian Poetry,” in *Ferdowsi, The Mongols and The History of Iran*, Studies in Honour of Charles Melville, eds., Robert Hillenbrand, A.C. S. Peacock and Firuza Abdullaeva (London and New York: I. B. Tauris, 2013), 269-277.

“Fadīyyan-i Isām,” in *The Encyclopaedia of Islam* (third edition, September 2013).

“Miracle at the Saqqa-khaneh,” trans. Fatemeh Shams, *Iran Nameh*, 29:1 (Spring 2014), 4-16.

2012

“Iran: A long history and a short-term society,” in *Histories of Nations*, ed. Peter Furtado (London: Thames and Hudson, 2012), 38-47.

Iran, The Short-Term Society and other essays, trans. Abdollah Kowsari (Tehran: Nashr-e Ney, 5th impression 2014 [first edition 2012]).

“Precedents of the Blind Owl,” *Middle Eastern Literatures*, 15:2 (August 2012), 171-177.

“Seyyed Hasan Taqizadeh: Three Lives in a Lifetime,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 32:1 (April 2012), 195-213.

“Precedents of the Blind Owl,” trans. Fatemeh Shams, *Iran Nameh*, 28:1 (Spring 2013), 12-19.

2011

Sadeq Hedaya: The Life and Legend of an Iranian Writer, trans. Firuzeh Mohajer (3rd Impression; Tehran: Tarh-e Naw, 2011 [first edition, 1993]).

“The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran,” *Middle Eastern Studies*, 47:5 (September 2011), 757-777.

“Alborz and its Teachers,” *Iranian Studies*, 44:3 (September 2011), 743-754.

Jamalzadeh and His Literature (second edition; Tehran: Sokhan, 2011 [first edition; Tehran: Shahab, 2003]).

“Sadeq Hedayat,” in *The Literary Encyclopaedia* (April 2011).

“Sa’di,” in *The Literary Encyclopaedia* (June 2011).

“Editor’s Note,” *Iranian Studies*, 44:1 (January 2011), 1-2.

“Iraj Afshar (1925-2011): A Doyen of Iranian Studies,” *Iranian Studies*, 44:3 (May 2011), 307-307.

2010

“Of the Sins of Forugh Farrokhzad,” in *Forugh Farrokhzad, Poet of Modern Iran: Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry*, eds. Dominic Brookshaw and Nasrin Rahimieh (London and New York: I. B. Tauris, 2010).

“The Poetry of the Constitutional Revolution,” in *Iran’s Constitutional Revolution*, eds. Houchang Chahabi and Vanessa Martin (London and New York: I. B. Tauris, 2010).

“The Iranian Revolution at 30: The Dialectic of State and Society,” *Middle East Critique*, 19:,1 (Spring 2010), 35-53.

“Alborz and its Teachers,” trans. Farzaneh Qojalu, *Bukhara* (November 2010).

“Iraj Afshar,” *Iran Nameh*, 26:1-2 (Spring and Summer 2010), 11-18.

2009

The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran (New Haven and London: Yale University Press, 2009).

Golchin-e Sa’di: Golestan, Ghazal-ha, Bustan, Qasideh-ha (Tehran: Nashr-e Markaz, 2009).

“Women in Hedayat’s Fiction,” *Rahavard* (Winter 2009).

2008

Iran in the 21st Century, co-editor with Hossein Shahidi (London and New York: Routledge, 2008).

Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World, editor (London and New York: Routledge, 2008).

“Sadeq Hedayat: His Life and Works,” *Introduction to Sadeq Hedayat’s Three Drops of Blood*, trans. Deborah Miller Mostaghel (London: Oneworld, 2008); and in Sadeq Hedayat, *The Blind Owl*, trans. D. P. Costello (London: Oneworld, 2008).

“Private Parts and Public Discourses in Modern Iran,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 28:2 (2008), 283-290.

2007

“Traj, the Poet of Love and Humour,” *Iranian Studies*, 40:4 (September 2007), 529-544.

2006

Sa’di, the Poet of Life, Love and Compassion (Oxford: Oneworld Publishers, 2006).

“Ahmad Kasravi on the Revolt of Sheikh Mohammad Khiyabani,” in *Iran and the First World War*, ed., Touraj Atabaki (London and New York: I. B. Tauris, 2006), 95-119.

“Sa’di in Separation,” *Iranshenasi* (Spring 2006).

2005

“Editor’s Note,” *Iranian Studies*, 38:1 (March 2005), 5-6.

“Sa’di in Union,” *Iranshenasi* (Winter 2005).

“Features of Sa’di’s Ghazals (2),” *Iranshenasi* (Autumn 2005).

“Features of Sa’di’s Ghazal (1),” *Iranshenasi* (Summer 2005).

“Sa’di’s Ghazals,” *Iranshenasi* (Spring 2005).

“The Loving of Sa’di,” *Iranshenasi* (Winter 2005).

“The significance of Economic History, and the Fundamental Features of the Economic History of Iran,” *Iranian Studies*, 38:1 (March 2005), 149-166.

“Legitimacy and Succession in Iranian History,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23:1 (December 2005), 234-245.

2004

“The Strange Politics of Khalil Maleki,” in *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left*, ed. Stephanie Cronin (London

and New York: Routledge Curzon, 2004), 165-188.

“State and Society under Reza Shah,” in *Men of Order, Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, eds. Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher (London and New York: I. B. Tauris, 2004), 13-43.

“Mosaddeq’s Government in Iranian History,” in *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, eds. Mark J. Gasiorowski and Malcolm Byrne (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2004), 1-26.

“Although No Conflict Exists on the Delicate Nature of Rain: Sa‘di on Education,” *Iranshenasi* (Autumn 2004).

“Sa‘di and Ministers,” *Iranshenasi* (Summer 2004).

“Sa‘di and Rulers,” *Iranshenasi* (Spring 2004).

“On the Ways of the Dervishes: ‘Mysticism in Sa‘di’ (2)” *Iranshenasi* (Winter 2004).

“The Short-Term Society: A Study in the Problems of Long-Term Political and Economic Development in Iran,” *Middle Eastern Studies*, 40:1 (January 2004), 1-22.

2003

Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society, Routledge Curzon/ BIPS Persian Studies Series (London: Routledge Curzon, 2003).

Iran Nameh, Guest ed. Special Issue on Seyyed Hasan Taqizadeh, 21:1-2 (Spring and summer 2003).

“Legitimacy and Succession in Iranian History,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23:1-2 (2003), 334-345.

“Sadeq Hedayat,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. XII, Fascicle 2 (2003), 121-127.

“Iran and the Problem of Political Development,” in *Iran Encountering Globalization*, ed. Ali Mohammadi (London and New York: Routledge Curzon, 2003).

“Reza Shah’s Political Legitimacy and Social Base,” in *The Making of Modern Iran, State and Society under Reza Shah*, ed. Stephanie Cronin (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003), 15-36.

“Khalil Maleki, The Odd Intellectual Out,” *Intellectual Trends in 20th Century Iran*, ed. in Negin Nabavi (Florida: University of Florida Press, 2003), 24-52.

“Dr. Mojtahedi and the Problems of Public Service in the Pick-axe Society,” *Iranshenasi* (Autumn 2003).

“I Stand Till I Am Wholly Burnt: Mysticism in Sa‘di (1),” *Iranshenasi* (Summer 2003).

“Poetry of the Constitutional Revolution, trans. Behrang Rajabi,” *Shahrvand-e Emruz*, 6.

“Seyyed Hasan Taqizadeh, Three Lives in One Lifetime,” *Iran Nameh*, 21:1-2 (Spring and Summer 2003).

“Hedayat’s ‘Stray Dog,’” *Iranshenasi* (Spring 2003).

2002

Sadeq Hedayat: The Life and Legend of an Iranian Writer (London and New York: I. B. Tauris, 2002 [first edition 1991]).

“The Poet-Laureate Bahar in the Constitutional Era,” *Iran: Journal of the British Society of Persian Studies*, 40 (2002), 233-247.

The Dialectic of State and Society in Iran, trans. Alireza Tayyeb (Tehran: Nashr-e Ney, 2002).

“Letters from Prison: Two Letters by Khalil Maleki,” *GOFT-O-GOU* (February 2003).

“Sa‘di’s Epics?” *Iranshenasi* (Winter 2002).

“Roots of the Anti-Sa‘di Campaign,” *Iranshenasi* (Autumn 2002).

“Kasravi on Literature,” *Iran Nameh*, special issue on Ahmad Kasravi, 20:2-3 (Spring and Summer 2002), 171-194.

“Sa‘di’s Expedient Lie,” *Iranshenasi* (Summer 2002).

“The Garment or Lack of It in the Poetry of Three Lovers and Poets,” *Iranshenasi* (Spring 2002).

2001

“I Was a Scholar at Nezamiyeh College: Sa‘di’s Travels (2),” *Iranshenasi* (Winter 2001).

“Sadeq Hedayat’s Letters,” *Iran Nameh*, 19:4 (Autumn 2001), 535-549.

“Sa‘di at Home and Abroad: Sa‘di’s Travels (1),” *Iranshenasi* (Autumn 2001).

“Golestan and Sa‘di’s Depression?” *Iranshenasi* (Summer 2001).

“Sa‘di’s Escape from College?” *Iranshenasi* (Spring 2001).

“The Revolt of Sheykh Muhammad Khiyabani,” trans. Alireza Tayyeb, *Ettela’at Siyasi-Eqtesadi*, 15:3-4 (2001).

2000

State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Rise of the Pahlavis (London and New York: I. B. Tauris, paperback edition 2006 [hardback edition 2000]).

“European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty in Iran,” *Journal of Iranian Research and Analysis*, 16:2 (November 2000).

“European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty in Iran,” trans. Alireza Tayyeb, *Ettela’at Siyasi Eqtesadi*, 14:11-12 (2000).

“All of the Same Cloth, Jamalzadeh’s reminiscences of his boyhood in Isfahan,” *Iranshenasi* (Winter 2000).

“Ahmadi’s Comments on ‘Of the Sins of Forugh Farrokhzad,’” *Iranshenasi* (Winter 2000).

“Sa‘di’s Dialectical Debates,” *Iranshenasi* (Autumn 2000), 15.

“Of the Sins of Forugh Farrokhzad,” *Iranshenasi* (Summer 2000).

“Jamalzadeh’s Masterpiece,” *Iranshenasi* (Spring 2000).

1999

Musaddiq and the Struggle for Power in Iran (London and New York: I. B. Tauris, second paperback edition 1999 [first edition 1990]).

“Towards a General Theory of Iranian Revolutions,” *Journal of Iranian Research and Analysis* (November 1999).

“The Revolt of Shaykh Muhammad Khiyabani,” *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 37 (1999), 155-172.

“Iran’s Fiscal History and the Financial History of Iran (review article),” *Iranshenasi* (Winter 1999).

“Jamalzadeh’s Isfahan-Nameh,” *Iranshenasi* (Autumn 1999).

“‘Irony’ in Persian and European Literature: A Comparative Study,” *Iranshenasi* (Summer 1999).

“The Fraternities of Iraj’s Aref-Nameh,” *Iranshenasi* (Spring 1999).

“Jamalzadeh’s Short Stories in the Constitutional period,” *Mehregan* (Spring 1999).

“The Campaign against the Anglo-Iranian Agreement of 1919,” trans. Alireza Tayyeb, parts 1-2, *Ettela’at Siyasi-Eqtisadi*, 137-138 and 139-140 (February 1998 and April 1999).

“Hedayat’s Dramatic Satires,” *Iranshenasi* (Winter 1999).

Musaddiq and the Struggle for Power in Iran, trans. Farzaneh Taheri (2nd edition; Tehran: Nashr-e Markaz, 1999 [first edition 1994]).

1998

“Liberty and Licence in the Constitutional Revolution of Iran,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 8:2 (July 1998), 159-180.

“Problems of Democracy and the Public Sphere in Modern Iran,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 18:2 (1998), 31-37.

“The Campaign against the Anglo-Iranian Agreement of 1919,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25:1 (May 1998), 6-46.

“The Myth of God’s Grace, And the Theory of the Divine Right of Kings,” *Ettela’at-e Siyasi Eqtisadi*, 129-130 (Summer 1998).

“Factionalism in Modern Iran,” text of a long interview in Saeed Barzin, *Political Factions in Modern Iran* (Tehran: Nashr-e Markaz, 1998), 98-125.

“Alaviyeh Khanom and Some Other Short Stories by Hedayat,” *Iranshenasi* (Autumn 1998).

“Persian Satire during Hedayat’s Times - Part Two,” *Iranshnasi* (Summer 1998).

“In Memoriam: Seyyed Mohammad Ali Jamalzadeh,” *Bokhara* (Summer 1998).

“Persian Satire during Hedayat’s Times - Part One,” *Iranshenasi* (Spring 1998).

“The Lunatic asylum,” *Iran Nameh*, special issue on Jamalzadeh (Winter 1998).

“Jamalzadeh’s Qoltashan Divan,” *Iranshenasi*, special issue on Jamalzadeh, (Winter 1998); Also published in *Bokhara* (Summer 1998).

“Once upon a Time: Persian is Sweet,” special article for Jamalzadeh, *Mehregan* (Winter 1998).

“Mellat, Melli, Melli-gera and Nationalism,” *Fasl-e Ketab* (Autumn 1998).

1997

“Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24:1 (May1997), 49-73.

“The Pahlavi Regime in Iran,” in *Sultanistic Regimes*, eds. H. E. Chehabi and J. Linz (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1997), 184-205.

“Irony in Hedayat’s Literature - part 2,” *Iranshenasi* (Summer 1997).

“Irony in Hedayat’s Literature - part 1,” *Iranshenasi* (Spring 1997), 16.

“Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran,” trans. Alireza Tayyeb, *Ettela’at-e Siyasi-Eqtesadi* (June-July 1997).

“Riba and Interest in the Political Economy of Islam,” trans. Alireza Tayyeb, *Ettela’at-e Siyasi-Eqtesadi* (January-February 1997).

1996

“Hedayat’s Letters - Part Two,” *Iranshenasi* (Summer 1996).

“Hedayat’s Letters - Part One,” *Iranshenasi* (Spring 1996).

“The Theory and Practice of Economic Development: A Critical Assessment,” trans. Alireza Tayyeb, *Ettela’at-e Siyasi-Eqtesadi* (1996).

1995

Khalil Maleki's The Contest of Ideas, Edited with an Introduction, with Amir Pichdad (2nd impression; Tehran: Nashr-e Markaz, 1997 [first edition 1995]).

Fourteen Essays on Literature, Society, Philosophy and Economics (2nd impression; Tehran: Nashr-e Markaz, 1996 [first edition, 1995]).

Ideology and Method in Economics, trans. M. Qa'ed (Tehran: Nashr-e Markaz, 1995).

Essays in Memory of Khalil Maleki, Edited jointly with Amir Pichdad (Tehran: Enteshar, 1991).

"Problems of Political Development in Iran: Democracy, Dictatorship or Arbitrary Government?" *British Journal of Middle Eastern Studies*, 22:1-2 (January 1995), 5-20.

"The Political Economy of Oil-Exporting Countries," trans. Alireza Tayyeb, *Ettela'at-e Siyasi-Eqtesadi* (1995).

"The Causes and Consequences of the Iranian Revolution (review article)," *Iranshenasi* (Summer 1995).

1994

"Scientific Method and Positive Economics," trans. Alireza Tayyeb, *Ettela'at-e Siyasi-Eqtesadi* (1994).

"Arbitrary Rule: A Theory of the Historical Sociology of Iran: A Long Interview," *Payam-e Emruz* (July 1994).

"Democracy and Economic Development: The Case of Iran," *Ketab-e Tawse'e*, (June 1994).

1993

"Two Letters from Jamalzadeh," *Mehregan* (Winter 1994).

"Oil and Economic Development in the Middle East," trans. Alireza Tayyeb, *Ettela'at-e Siyasi-Eqtesadi* (October 1993).

"The Execution of Amir Hasanak the Vazir," trans. G. Solaimani, *Iran-e Farda* (October 1993).

“Democracy, Dictatorship and the Responsibility of the Public in Iran,” *Ettela’at-e Siyasi-Eqtesadii* (April 1993).

“Return to the Womb in Sadeq Hedayat’s ‘Dark room,’” *Fasl-e Ketab* (Winter 1993).

“Mosaddeq and the World Bank Proposal,” *Mehregan* (Spring 1993).

“Khalil Maleki: Political Postmaship and the Modern Concept of Politics,” *Adineh* (September 1993).

“The British Government’s Efforts to Make Iran’s Prime Minister, April-September 1951,” *Ayandeh* (September 1993).

1992

“The Oil Dispute and the Iranian Economy,” in *Musaddiq, The Politics of Oil, and American Foreign Policy*, ed. K. Pirouz (New Jersey: Montclair State, 1992).

“Sufism in Sa’di, and Sa’di on Sufism,” in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (London and New York: Khaneqahi Nimatullahi Publications, 1992).

“Iranian Democracy and Iranian Socialism: A Reply,” *Ettela’at-e Siyasi-Eqtesadi* (April 1992).

“Constitutionalism and Literary Modernization,” trans. M. J. Kashani and G. Solaimani, *Iran-e Farda* (October 1992).

“The Real Reason for Mosaddeq’s Resignation in July 1952,” *Mehregan* (Spring 1992).

“Sadeq Hedayat’s Psycho-fiction,” *Iran Nameh*, 10:3 (Summer 1992), 553-581.

1991

“Iran,” in *The Middle East*, eds. P. and M. Sluglett (London: Times Books, 1991).

“Persian Literature from Romantic Nationalism to Social Criticism, 1914-1950,” in *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850-1970*, ed. Robin Ostle (London and New York: Routledge, 1991).

“The Memoirs of Abolhasan Ebtehaj and Lessons from History (review article),” *Fasl-e Ketab* (Autumn 1991).

Essays in Memory of Khalil Maleki, ed. with Amir Pichdad (Tehran: Enteshar, 1991).

“Women in Sadeq Hedayat’s Fiction,” *Fasl-e Ketab* (Summer 1991).

1990

“The Execution of Amir Hasanak The Vazir,” *Pembroke Papers*, 1 (1990); reprinted in *Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville (Cambridge: University of Cambridge Centre of Middle Eastern Studies, 1990).

“Islamic Government and Politics: The Practice and Theory of the Absolute Guardianship of Jurisconsult,” in *After the War: Iran, Iraq and the Arab Gulf*, ed. Charles Davis (London: Croom Helm, 1990).

“Some Critical Years in a Century of Crisis (review article),” *Fasl-e Ketab* (Spring 1990).

1989

“The Political Economy of Iran since the Revolution: A Macro- historical Analysis,” *Comparative Economic Studies*, 31:3 (1989), 55-66.

“Oil and Economic Development in the Middle East,” in *The Modern Economic History of the Middle East in its World Context*, Essays Presented to Charles Issawi, ed. George Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

“Oil Boycott and the Political Economy: Musaddiq and the Strategy of Non-Oil Economics,” in *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil*, trans. Kaveh Bayat (Tehran: Nashr-e Naw, 1989).

“The Deadly Sins of Mosaddeq al-Saltaneh,” *Elm va Jame'eh* (1989); reprinted in Kelk (1992).

1988

Musaddiq's Memoirs, The English Translation of the Memoirs Translated with S. H. Amin and Edited and Annotated with an 81-page Introduction (London : Jebhe, 1988).

“Oil Boycott and the Political Economy: Musaddiq and the Strategy of Non-Oil Economics,” in *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil*, eds. J. A. Bill and Wm. R. Lewis (London and Austin: I. B. Tauris and University of Texas Press, 1988).

1985

“Islamic Economics: Idealism and Apologetics? (review article),” *International Journal of Middle East Studies* (August 1985).

“T. S. Kuhn, Functionalism, and Sociology of Knowledge,” *British Journal for the Philosophy of Science*, 35:2 (June 1984), 166-173.

“Letters to the Editor,” *Iranian Studies*, 18:1 (January 1985), 123-127.

1983

Religion and Society in Modern Iran: Tradition or Innovation (Centre for the Study of Religion and Society, University of Kent Pamphlet Library, June 1983).

“The Aridisolatic Society: A Model of Long-Term Social and Economic Development in Iran,” *International Journal of Middle East Studies*, 15:2 (May 1983), 259-281.

“Towards the Progress of Economic Knowledge,” in *Beyond Positive Economics?* Proceedings of Section F of the Annual Conference of the British Society for Advancement of Science 1982, ed. J. Wiseman (London: Macmillan, 1983).

“Shi’ism and Modern Islamic Economics,” in *Religion and Politics in Iran*, ed. N. R. Keddie (New York: Yale University Press, 1983).

“The Agrarian Question in Iran,” in *Agrarian Reform in Contemporary Developing Countries*, ed. A. K. Ghose (Croom Helm, 1983).

1982

Ideologia y Methoda en Economica, The Spanish edition of Ideology and Method in Economics (Madrid: Blum, 1982).

“The Hallmarks of Science and Scholasticism: A Historical Analysis,” *The Yearbook of the Sociology of the Sciences 1982* (Dordrecht, Boston and London: Reidel, 1982).

1981

The Political Economy of Modern Iran (London and New York: Macmillan and New York University Press, 1981).

“Riba and Interest in an Islamic Political Economy,” *Mediterranean Peoples* (March 1981).

“Bauergesellschaft und Industrialisierung und Planung in der Dritten Welt,” *Berlin Institute of Comparative Social Research*, eds., *Drei Welten Oder Eine?* (Frankfurt: Syndicat Verlag, 1981).

“Shi’ah und Moderne Islamische Lehre,” in *Geschichte und Politik Religiosor Bewegungen in Iran*, ed. Kurt Greussing (Frankfurt: Syndicat Verlag, 1981).

1980

Ideology and Method in Economics (London and New York: Macmillan, 1980).

“Ein Modell Einer Langerfristigen Entwicklung in Iran,” *Peripherie, Zeitschrift für Ökonomie und Politik in der Dritten Welten* (Dezember 1980).

“Die Politische Ökonomie der Oilexportierenden Lander-Ein Analytische Modell,” in *Revoution im Iran und Afghanistan*, eds. Kurt Greussing and Jan Grevemeyer, (Frankfurt: Syndikat, 1980).

1979

“The Political Economy of Oil Exporting Countries,” *Mediterraneans Poeples* (1979).

“Services in International Trade: A Theoretical Interpretation,” in *International Economic Development and Resource Transfer*, ed. Herbert Giersch (Tübingen: Institute of World Economics, 1979).

“Correction: Nationalist Trends in Iran, 1921-1926,” *International Journal of Middle East Studies*, 11:3 (May 1980), 419-419.

“Nationalist Trends in Iran, 1921–1926,” *International Journal of Middle East Studies*, 10:4 (November 1979), 533 – 551.

1978

Universities and Higher Education Today, Persian Translation of Herbert Butterfield’s Book and with a 25-page Introduction (second edition; Tehran: Teacher Training University, 1978 [first edition; Shiraz: Pahlavi University Press, 1974]).

“Oil versus Agriculture: A Case of Dual Resource Depletion in Iran,” *Journal of Peasant Studies*, 5:3 (April 1978), 347-369.

1977

“Sadeq Hedayat’s ‘The Man Who Killed His Passionate Self:’ A Critical Exposition,” *Iranian Studies*, 10:3 (July 1977), 196-206.

1976

“Dr McLachlan’s Comment: A Reply,” *Scottish Journal of Political Economy*, 23:2 (July 1976), 180-182.

1974

“Land Reform in Iran, A Case Study in the Political Economy of Social Engineering,” *Journal of Peasant Studies*, 1:2 (January 1974), 220-239.

“Scientific Method and Positive Economics,” *Scottish Journal of Political Economy*, 21:3 (November 1974), 279-287.

1973

International Economic Theory, An Advanced Textbook (Tehran: Tehran University Press, 1973).

“Economics at Crossroads,” *Kherad va Kushesh* (Summer 1973).

“A Two-Sector Model of Population, Growth and Economic Development,” *Tahqiqat-e Eqtesadi: Quarterly Journal of Economic Research*, 10:31-32 (July 1973), 60-79.

1972

“Some Observations on the Iranian Economy and Its Recent Growth,” *Tahqiqat-e Eqtesadi: Quarterly Journal of Economic Research*, 9:27-28 (July 1972), 62-87.

“A Two-Sector Model of Population Growth and Economic Development,” *Quarterly Journal of Economic Research*, 9 (1972).

“Johnson’s Third World (comments),” *The Encounter* (January 1972).

1971

“Iranian Agriculture in Transition,” *Tahqiqat-e Eqtesadi* (December 1971).

“An Analysis of Labour Force Statistics: A Comment,” *QJER*, 8 (1971).

“Ahmad Kasravi’s Labour,” *Employment and Money* (September 1971).

1970

“The Development of the Service Sector: A New Approach,” *Oxford Economic Papers*, 22:3 (November 1970), 362-382.

“The Analysis of Labour Force Statistics,” *Tahqiqat-e Eqtesadi: Quarterly Journal of Economic Research*, 7:18 (April 1970), 76-82.

Shaul Bakhash, “‘Dear Anthony,’ ‘Dear Leo’: Britain’s Quixotic Flirtation With Dynastic Change in Iran During World War II,” *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), XXIV-XXXVII.

“Dear Anthony,” “Dear Leo:” Britain’s Quixotic Flirtation With Dynastic Change in Iran During World War II*

Shaul Bakhash

Clarence J. Robinson Professor of History, George Mason University

In the midst of the Second World War, with the British unable to persuade Reza Shah Pahlavi, the ruler of Iran, to reduce the large number of Germans in his country—Germans they feared would sabotage vital oil installations or succeed in installing a pro-German, anti-British government in Tehran—Leo Amery, the secretary of state for India, penned a note to the foreign secretary, Anthony Eden, with an unusual proposal. Amery took as his starting point one of several cables from Sir Reader Bullard, the British envoy to Iran. Bullard had been stressing Reza Shah’s growing unpopularity and the serious damage that he thought Britain suffered because of its association, in the mind of Iranians, with the “universally detested” king. Referring

Shaul Bakhash specializes in the history of the modern Middle East with a special interest in the history of Iran. He received his B. A. and M. A. from Harvard University and his D. Phil from Oxford University. He worked for many years as a journalist in Iran, writing for Tehran-based *Kayhan* Newspapers as well as for the *London Times*, the *Financial Times*, and the *Economist*. He has been a Guggenheim Fellow and held fellowships at the Institute of Advanced Study at Princeton and other research centers. He is the author of *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform Under the Qajars, 1858-1896*; *The Politics of Oil and Revolution in Iran*; and *Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*.
Shaul Bakhash <sbakhash@gmu.edu>

*British Foreign Office (FO) documents cited Archives at Kew.
in this essay are housed at the British National

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/XXIV-XXXVII.

to Reza Shah disparagingly as Reza Khan, the Shah's common name before he seized power and overthrew the ruling Qajar (Kajar) dynasty to become king in his own right, Amery wrote:

My dear Anthony:

I see from Bullard's telegram 202 that things are getting very shaky in Persia and that Reza Khan is universally detested. When considering our policy in that connection don't forget that the legitimate Shah, the younger brother of the late Shah, Prince Hassan Kajar, is in this country and could if necessary be flown out at any moment. He is still quite young (in the forties) and is a man who showed both courage and ability in the years in which he acted as Viceroy before being driven out...Prince Hassan might yet prove a trump card, and I know he would be willing to try his hand if we wished it.¹

Not surprisingly, this proposal for British involvement in the restoration of a little-regretted Iranian dynasty met with a lukewarm response from the foreign secretary, Anthony Eden, and his Middle East staff at the Foreign Office.² Yet this was not the end of the matter. Amery's quixotic proposal, initially dismissed, took on a life its own due principally to Amery's unflagging persistence but also to developments on the ground. Following the Anglo-Soviet occupation of Iran in August, 1941 what began as a far-fetched idea for dynastic change was almost embraced as official British policy and came close to costing the Pahlavis the throne. This article recounts the birth, life, and death of this curious episode in Anglo-Iranian relations in the Second World War.

But first some background.

The Prince Hassan to whom Amery referred was the younger brother of Ahmad Shah, the last ruler of the Qajar dynasty. Ahmad Shah had acceded to the throne in 1909 when still a minor, coming of age only in 1915. He had proved a timid and ineffective ruler who seemed to prefer the watering holes of Europe to the political machinations of Tehran. By 1921, the Qajars had been thoroughly discredited. A powerful national movement had forced Ahmad Shah's grandfather to grant the country its first constitution in 1906. Ahmad Shah's father had been deposed in 1909 after he bombarded parliament and attempted to quash the new, hard-won constitution. Ahmad Shah himself had accepted a substantial monetary bribe from the

¹Amery to Eden, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196.

²"Middle East staff" is used in this essay for members of what was officially known as the Eastern Department.

British government to support the unpopular and eventually abortive Anglo-Persian Agreement of 1919 which, in the eyes of many Iranians, would have turned Iran into a British protectorate in all but name.

In February 1921, Reza Khan, then a military officer, along with a co-plotter, Seyyed Zia Tabataba'i, had staged a coup in the name of reform. Reza Khan initially left Ahmad Shah on the throne, but he rapidly consolidated power in his own hands and launched a program of sweeping change. He built up the army, subdued the restless tribes, reestablished central authority, and began to address the country's long-neglected problems. Within two years, Reza Khan was the virtual master of Iran; the shah had been reduced to a cipher. In November 1923, a thoroughly frightened Ahmad Shah agreed to appoint Reza Khan prime minister; he left immediately for Europe, never to return. In his absence, his younger brother and the crown prince, Hassan, took over his duties. In October 1925, parliament deposed the Qajars and in December a constituent assembly named Reza Khan shah and founder of a new dynasty, the Pahlavis. Prince Hassan was now unceremoniously escorted to the Iraqi border and also made his way to Europe. By 1941, he had been absent from the country for sixteen years. It was this prince, whom Amery insisted on describing as "the legitimate Shah," and this deposed dynasty that Amery proposed to bring back to power. His goal, of course, was to establish in Tehran a monarch sympathetic and pliant to Britain's war needs.

As already noted, the response at the Foreign Office to Amery's suggestion was unenthusiastic. "Prince Hassan is not a good candidate," and only heavy bribery could generate a local demand for him, noted A. V. Coverley Price, one of the foreign office officials in London dealing with Iran. "The mere fact that he came from England would make him *persona non grata* in Iran, unless he brought a shower of gold with him." His colleague, C. W. Baxter added: "I fear that the Kajar ex-Valiahd [crown prince] is by no means a strong candidate." Horace Seymour, the assistant under-secretary of state for foreign affairs, who had served as minister in Iran in 1936-1939, was equally skeptical: a movement in Iran in favor of a Qajar restoration was unlikely, he noted. Moreover, British promotion of dynastic change in Iran could lead to Russian intervention.³ Eden took his time—two weeks—to reply to Amery. His note, incorporating the views of his staff, particularly Seymour's, was polite but dismissive:

³Minutes by Coverley Price, Baxter and Seymour, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196. written on the cover folder of Amery to Eden,

My dear Leo:

The Qajar candidate might possibly be useful in the event of any movement in Persia for the return of the Qajar dynasty. I think, however, that such a movement is unlikely. It seems more probable that, when the Shah loses his grip, the Pahlevi dynasty will be succeeded by some general who is able to seize power. This is the normal thing in Persian history.

I would not be in favor of an attempt by us to promote a revolution in Persia, especially as this would very likely result in Russian intervention.”⁴

Amery, however, was not to be deterred; and this resulted in an exchange over several months of personal notes between “dear Anthony” and “dear Leo.” Amery continued to press his case for a Qajar restoration under Prince Hassan (or possibly under his younger son, Prince Hamid), and Eden and his Middle East staff at the Foreign Office continued politely to discourage what they regarded as an impractical idea. In pursuit of his cause, Amery in time tried to enlist the support of British diplomats, retired and active, who had served in Iran; he invoked an endorsement for his cause from the government of India; and he even pressed the idea on Prime Minister Churchill—all to little effect. Yet this was hardly the end of the matter. Events played into Amery’s hands; and what initially seemed improbable and impractical became, for a moment, a possibility, then almost a reality.

Operation Barbarossa, Hitler’s invasion of the Soviet Union on 22 June, 1941 turned Russia and Britain into allies. Both countries were disturbed by the large German presence in Iran and now joined hands to pressure Reza Shah to send the Germans home. The allies also wished to employ the Iranian road network and particularly the recently-completed trans-Iranian railway to supply an embattled Russia with arms and other essential requirements. Unable to secure Reza Shah’s cooperation regarding the Germans and urgently in need of a supply route to the Soviet Union, Britain and the USSR began to coordinate pressure on the shah and, already by the last week of July, to plan for the use of military force if necessary. This provided Amery with an opening to revive the idea of a Qajar restoration.

On July 25, he noted in his diary: “Spoke again to Anthony about Prince Hassan: he has obviously done nothing and is not very alive to possibilities there.”⁵ In another note to “dear Anthony” on July 30, after weighing in on the advisability of military action, Amery once again proposed setting up Prince Hassan as king. “Please don’t

⁴Eden to Amery, 4 June 1941, FO 371/27196.

Diaries 1929-1945, ed. Leo Barnes and David

⁵Leo Amery, *The Empire at Bay: The Leo Amery*

Nicolson (London: Hutchinson, 1988), 698-99.

forget that we have a possible Pretender here in the legitimate Shah, Prince Hassan, if the present Shah should prove really recalcitrant...[Prince Hassan] could of course be flown out very quickly.” Amery wasn’t quite sure where Hassan lived, but he offered, discreetly, to find his address, “as we know him quite well personally.”⁶ He followed this letter up with a handwritten note to Eden, suggesting the FO consult British diplomats who had served in Iran and who knew Prince Hassan when he was crown prince: “I think the best way of finding out how far he is likely to be acceptable in Persia, if we have to hash with Reza [Shah], is to ask Havard...or Percy Loraine. All I can say is that he is a very nice fellow, intelligent and undoubtedly our way.”⁷

The Foreign Office remained unconvinced. Seymour pointed out that consulting Percy Loraine, a former minister to Tehran or Godfrey Havard, who had served as oriental secretary at the Tehran legation and was now consul general in Beirut, would be pointless, since Loraine had left Iran in 1926 and Havard in 1933. Seymour thought the opinion of the diplomats in Tehran would more relevant than that of people “who have no present acquaintance with a rapidly changing situation.”⁸ Bullard, the British minister in Tehran, was in due course consulted. His response was unhelpful to Amery’s cause: “There is no enthusiasm for the Qajar [dynasty] ... and it is doubtful that any member of the family would find much local support,” he cabled to London.⁹ Seymour seconded Bullard’s assessment: “It does not look as if we should do much good by sending anyone of this family to Persia as our candidate,” he wrote. If Reza Shah went, he noted, succession by his eldest son, Mohammad Reza, would avoid confusion and suit England for that reason.¹⁰

Amery, however, persisted. Bullard’s views may be useful on Qajar prospects in general, he wrote to Eden, but it was Loraine and particularly Havard who could speak to “Prince Hassan’s personality and power of handling his own people which of course Bullard couldn’t.” Again, he urged Havard be consulted.¹¹ The FO demurred. There was no point in consulting Havard, C. W. Baxter noted, “since, whatever reply we received, the fact remains that Prince Hassan’s chances of mounting the throne are practically nil.”¹²

⁶Amery to Eden, India Office, July 30, 1941, E 4276/933/34, FO 371/27196.

⁷Amery to Eden, 30 July 1941, E 4276/923/34, FO 371/27196.

⁸Minutes by Coverly Price, Baxter and Seymour, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196.

⁹Bullard to Foreign Office, No. 520, Tehran, 10

August, 1941, FO 371/27197.

¹⁰Seymour’s minute on Bullard to Foreign Office, No. 520, 10 August 1941, FO 371/27197.

¹¹Amery to Eden, 14 August 1941, E 4406/933/34, FO 371/27197.

¹²Minute by Baxter on Amery to Eden, 14 August 1941, FO 371/27197.

Amery also seems to have tried to enlist the support of Harold Nicolson, the retired diplomat and distinguished author, who had served as counsellor in the Tehran legation in 1925-27 and was currently a member of Parliament and a governor of the BBC. It was perhaps at Amery's instigation that Prince Hassan called on Nicolson in early August to say that should Britain "adopt an attitude of hostility to Reza Shah and the Pahlevi dynasty...there is an alternative Shah, waiting for us and anxious to help". Nicolson, writing of this visit in a "dear Anthony" note to Eden, also referred to Hassan as "the legitimate King of Kings;" but Nicolson was more cautious than Amery in advocating Hassan's candidacy. The prince, he noted, made no concrete proposals and was a bit vague. Moreover, Nicolson observed, while Reza Shah's crown prince, Mohammad Reza, was married to the king of Egypt's sister, Prince Hassan's second son and the putative heir of the Qajar dynasty [Hamid], was a British subject and had served in a branch of British merchant navy, under the name of Mr. Drummond. "How it came about that the King of Kings was so careless about his dynastic progeny as to allow his Valiahd [crown prince] to become a member of the British Merchant Navy and to speak no language except English, passes my comprehension."¹³

Eden, replying in similar letters to both "My dear Leo" and "My dear Harold" on August 18, reiterated Bullard's view that there would be little support among Iranians for a Qajar prince and that the current crown prince would be the best candidate should Reza Shah vacate the throne. "This is also my personal view," Eden added in his note to Amery. "I can recall no example in Persian history of a 'hark back' to an earlier dynasty." To Nicolson, he said, regarding Prince Hassan, "I don't like the idea of saddling ourselves with a candidate who might collapse at the first opposition," although "we should keep our hands free till we see how things are likely to shape."¹⁴

A disappointed Amery noted in his diary, "the FO at present favouring [Reza Shah's] son...and refusing to consider my friend Prince Hassan";¹⁵ however, he would not let the matter drop. Failing to secure from Reza Shah the expulsion of the Germans and in need of Iran's through routes, Britain and Russia invaded Iran on August 25 and occupied the country, although they initially refrained from entering the capital. That same morning, or the next day, Amery followed up with a telephone call to the Foreign Office and, unable to speak to Eden, spoke instead to Seymour. Add-

¹³Nicolson to Eden, 8 August, 1941, E 4586/3691/G; Eden to Nicolson, 18 August 1941 E 4594/933/34, FO 371/27197.

¹⁴Eden to Amery, 18 August 1941, E ¹⁵Amery, *Diaries*, 711.

ing a new twist to his advocacy, Amery was now also promoting Prince Hassan's younger son, Hamid, as a candidate for the throne, possibly as an early successor to his father.¹⁶ Hamid was the young man who, as Nicolson had noted, was raised in England, spoke no Persian, and had served in the British merchant navy under the name of David Drummond.

Seymour reported on this telephone conversation with Amery in a note to Eden's private secretary, Oliver Harvey. Amery, he wrote, had met Hamid and was urging that Eden or someone else at the FO meet with him as well. "Mr. Amery had been very much impressed with the young man who was he thought an excellent type and extremely English in outlook and appearance." Seymour added: "I do not quite see what I am to say to this young man if I see him, nor do I think a typically English outlook and appearance is at all a good asset for a claimant to the throne of the King of Kings."¹⁷ Eden's reaction to Amery's new overture was at once bemused and impatient; yet, as usual, he wished to keep his options open. On Seymour's memo, he penned a note to his staff: "I found L. Amery pouring all this stuff into P. M.'s ear when I arrived at [the prime minister's residence at] No. 10 Downing. I rebuked him! But we may as well have this young man in mind but not see him until we decide that we want to unseat the Shah."¹⁸

Amery's push for dynastic change in Iran did receive support from one major participant in these exchanges--the Government of India. Both before and after the Anglo-Soviet occupation of Iran, India had argued for a policy towards Iran more forceful than the gradualist and nuanced approach favored by the Foreign Office. An impatient India government at one stage even accused the Foreign Office of "appeasement" towards the Iranian government. India, for example, argued early for using economic pressure to secure the expulsion of the Germans—a policy the Foreign Office concluded would not be effective, at least not quickly enough and if not backed up by the threat of force. India was also an early proponent for demanding from the Iranians the use of the Iranian road network and the trans-Iranian railway to supply the USSR, a

¹⁶The suggestion that, after a short stint as shah, Prince Hassan might be succeeded by his younger son is discussed in more detail later in this paper.

¹⁷Seymour to Private Secretary, 26 August, 1941, E5316/3326/34, FO 371/27210. Amery had met with Prince Hamid that morning and noted in his diary: "Then young Hamid Kadjjar whom I had not seen for some time and who has developed into a most attractive virile young man. He earnestly

urged the point that it must surely be to our interests after the war to have a Persian ruling family thoroughly English in its outlook... Personally, I would back the Kadjar, in spite of the incompetence of the two previous rulers, but Anthony seems very sticky." See Amery, *Diaries*, 711.

¹⁸Eden's comments are written on the margins of Seymour's note. See Seymour to Private Secretary, 26 August, 1941, E5316/3326/34, FO 371/27210.

demand Eden thought it wiser to raise only after the German issue had been addressed. When the invasion took place, the government of India joined the chiefs of staff in calling for extensive demands on the Iranian government including the control of communications lines, ports and airports and occupation of large parts of the country.¹⁹

The government of India was much impressed by Bullard's frequent assertions that Britain suffered standing and sympathy among Iranians because of its association with Reza Shah. Against this background, it embraced Amery's idea of unseating Reza Shah and the Pahlavi dynasty and restoring the Qajars.

In late August, following the Anglo-Soviet occupation of Iran, Amery was pleased to send to Eden a copy of a cable from the viceroy in India, Lord Linlithgow who, "not on any instigation of mine," Amery wrote, endorsed the Hassan candidacy. Linlithgow in fact echoed Amery's views and, as Eden was later to remark, showed little appreciation of the realities on the ground in Iran. Linlithgow wrote:

"Question whether we should continue to deal with the Shah is issue of fundamental importance.... We suggest question of restoration of Qajar dynasty might have possibilities.... Mohammad Hassan was Prince Regent in Tehran [prior to] accession of Reza Shah and though absent from Persia for some 16 years had some reputation for dignity and statesmanship. Restoration of the old regime might succeed in some degree in rallying natives and hereditary leaders of the country."²⁰

In a "dear Anthony" cover letter enclosing the Linlithgow cable, Amery added further words of support for Prince Hassan's claim and the Qajars in general: "Remember they are not merely a family, but a large tribe, numbering I believe hundreds of thousands...presumably they would support a restoration." As to Prince Hassan: "I know him as a charming, courteous gentleman...and generally pretty shrewd. As to his sons, they are quite remarkable specimens of fine, virile Englishmen (in all except complexion)."²¹

¹⁹See, for example, references to India's accusation of appeasement and references to its call for economic pressure, access to Iran's railways, and use of force in Secretary of State to the Government of India, Draft, July 26, 1941, FO 371/27196.

²⁰Government of India to the Secretary of State for India, 29 August 1941, enclosed in Amery to Eden, 29 August 1941, E 5261/3326/34, FO 371/27209. The government of India contin-

ued to advocate the removal of Reza Shah. On September 4, Linlithgow cabled London: "We must have a Persian administration in being and a friendly population behind them. We can only secure this by eliminating the Shah or by rendering him impotent." Government of India to Secretary of State for India, No. 4766, 4 September 1941, E 5393/3326/34, FO 371/27211.

²¹Amery to Eden, 29 August 1941, FO 371/27209.

At the Foreign Office, H. A. Caccia, Eden's assistant private secretary, noted that Reza Shah had destroyed the power of the tribes, rendering them unimportant, and wryly added: "the fact that the young Qajars are 'fine, virile young Englishmen' surely puts them out of the running for the Persian throne? It would make them thoroughly suspect to the Russians as well as to the Persians." In a handwritten note in the red ink he often used, Eden also was dismissive of India's views although he did not entirely close the door on the Qajar option. "The pressure grows," he wrote. "Tho[ugh] India is notoriously wrong on all matters Persian, we may consider it desirable to give this further thought. We may not be able to buttress the Shah, and then what?"²²

To recap, then: up to and even after the Anglo-Soviet occupation of Iran Amery's advocacy for a Qajar restoration had met with a decidedly cool reception at the Foreign Office and at the legation in Tehran. Both thought there was little support in Iran for Prince Hassan or for a return of the Qajars. Hassan personally aroused little enthusiasm; and while Amery thought it an asset that Hassan's sons were "two hefty, vigorous boys...thoroughly English in their outlook,"²³ Eden's staff considered the 'Englishness' of Hassan's sons a decided disadvantage for claimants to the Iranian throne.

Eden it is true, as was his wont, left his options open; but he offered no encouragement to Amery in his several "dear Leo" notes, nor to Nicolson. His minutes, addressed to his own staff, suggest exasperation with Amery's importunities and his attempt to win Churchill over to his cause. Eden's remark that the government of India tended to be "notoriously wrong on all things Persian" was not misplaced. Both India and Amery seemed to imagine an Iran of decades earlier. India, for example, looked improbably to "natives and hereditary leaders" to rally to the Qajars, and Amery seemed under the illusion that the Qajars were still a large tribe of tens of thousands, when in reality the Qajars no longer functioned as a tribe. Numerous members of the former royal family remained; but Qajar tribal solidarity had long dissipated.

Yet, on September 11, two weeks into the Anglo-Soviet occupation of Iran, Eden agreed to meet with Prince Hassan and his son Hamid over lunch at Amery's house and, afterwards, to entertain the possibility of putting the Qajars back on the throne. He cabled Bullard:

²²Eden's comments are written in his own hand on Amery's letter. See, as above, Amery to Eden, 29 August 1941, E 5261/3326/34, FO 371/27209.

²³Amery to Eden, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196. Amery himself also noted that the two young men were "almost too English for Persian purposes," but this didn't seem to give him any pause.

“Prince Hassan Qajar, the heir of the Qajar dynasty is in London and I have met with him and his son privately. He makes a fair impression. The son is an excellent type, but is Europeanized and does not speak Persian.

Prince Hassan would be prepared to go to Persia if there was a movement for replacing the Qajar dynasty on the throne. He would take his son with him...I do not (repeat not) wish you to discuss this possibility either with Persians or with your Soviet colleague at present but I should like your own views as to possibilities.”²⁴

Prince Hamid’s recollections of this meeting, recorded in a lengthy interview he gave some four decades later, are understandably fuzzy on some of the details, but remain nevertheless instructive. They confirm that the discussion that day touched on the possible return of Hassan to Iran and his installation as shah; and they also help us understand why Eden was eager to learn from Hassan whether, if he was returned to Iran, he would take Hamid back with him. There had been several meetings between his father and various British officials, Hamid recalled, and added:

One day, after lunch in London with Sir Anthony Eden and various other members of the British cabinet, my father and I, walking through Green Park, honestly thought that the next day we would be asked to return to Tehran...

I think the intention was to take back my father, but with a limited stay, as he was too colored by the older elements of the dynasty. And to try that approach first... before putting in a younger man of the newer generation...the impression I got was [that] it would be me.²⁵

Hamid and his father clearly read more than warranted into this meeting. Eden at this point had not yet made up his mind; he was still exploring his options. But the possibility of a Qajar restoration was now on the table, as was the idea that Hamid might replace his father on the throne after an interval. That evening, Amery noted in his diary that “the lunch went off very well, Anthony evidently liked young Hamid and had a really good talk afterwards with his father... Bullard is now being sounded as to the possibility of a Qajar restoration being spontaneously mooted from the Persian side.”²⁶ Eden’s deputy private secretary, Caccia, noted on Septem-

²⁴Eden to Bullard, No. 682, 11 September 1941, E 5588/3326/34, FO 371/27214.

²⁵Habib Ladjevardi (ed.), *Memoirs of Prince Hamid Kadjar* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 1966), 44

and 46-47. These ‘memoirs’ are in the form of a direct transcription of an interview conducted by the editor with Hamid Qajar, and this may explain the sometimes awkward wording in the text.

²⁶Amery, *Diaries*, 714.

ber 13: “Yesterday Sir R. Bullard was given authority to discuss question of succession – ‘including possibility of Prince Hassan.’”²⁷

This dramatic turn-around at the Foreign Office—from the initial dismissal of Amery’s proposal as far-fetched and impractical to its near embrace—requires explanation. Bullard had continued to hammer home his view of Reza Shah’s unpopularity; the harm association with him did to Britain’s standing with the Iranian people; and the desirability of unseating him. Once the Anglo-Soviet occupation of Iran took place, Bullard also concluded that Reza Shah was obstructing Allied objectives in Iran, confirming his belief that Reza Shah must go. By the first week of September, he had won over the Foreign Office to his view, and Eden began to look for ways to bring about Reza Shah’s flight or abdication. The Allies in fact secured Reza Shah’s abdication when they finally sent their troops to occupy the capital on September 16—a step they had until then avoided. It was in this context—in the anticipation of and planning for the post-Reza Shah period—that Eden met with the Prince Hassan and his son, Hamid, and cabled Bullard for his views regarding a Qajar restoration.

The crown prince, Mohammad Reza, was the constitutional successor to the throne. However, Bullard had inadvertently created the impression at the Foreign Office that the crown prince would for various reasons be unsuitable for the succession. He reported to London the Russian ambassador’s unfavorable impression of the crown prince’s abilities. He erroneously attributed to Mohammad Reza Pahlavi pro-German sympathies and a role in obstructing Allied objectives in Iran.²⁸ On all these points, Bullard later scrambled to correct himself, but not before the damage was done. When the Anglo-Soviet entry into Tehran precipitated Reza Shah’s hasty abdication, Eden cabled Bullard that the crown prince was unacceptable as shah and asked for, and himself proposed, alternatives:

As regards succession, it seems to us that the Crown Prince must be ruled out on account of his well-known pro-German sympathies and we cannot regard Shah’s abdication in favor of his son as anything but a ruse to prolong anti-Allied policy... As we see it, possible alternative would be one of the younger Pahlevis or a Qajar restoration. Prince Hassan strikes me as tractable and intelligent but not as a strong personality, while his son Hamid is an excellent type, but speaks no Persian.²⁹

²⁷Inked note by H. A. Caccia, September 13, E5586/3326/34, FO 371/27214.

²⁸For Bullard’s unfavorable assessment of the crown prince, see for example Bullard to For-

eign Office, No. 742, 15 September 1941, FO 371/27216.

²⁹Foreign Office to Bullard, No. 720, 16 September 1941, FO 371/27216.

Ironically, it was Bullard, instrumental in persuading the Foreign Office to force Reza Shah from the throne, who now helped preserve the crown for the Pahlavis. Bullard thought highly of the man the shah had appointed as prime minister immediately following the Anglo-Soviet invasion. Mohammad Ali Foroughi was a respected elder statesman and scholar; and Bullard felt that both Foroughi and his foreign minister, Ali Soheili, were sincere in their desire to cooperate with the Allies and to begin a program of reform. The two men had shared with Bullard, in language both direct and indirect, their impatience with Reza Shah, their conviction that the shah remained an obstacle to change, and their wish to see him go. Soheili had told Bullard that, in the right circumstances, Reza Shah could be persuaded to abdicate.³⁰ Foroughi himself seems to have concluded that the intensity of British hostility to Reza Shah made it impossible for him to remain on the throne.³¹ Judging by Bullard's dispatches, these two men appear to have played a key role in convincing Bullard that the sensible policy would be to allow the succession of Mohammad Reza to go forward unimpeded.

Bullard laid out the arguments for acquiescing in the crown prince's succession in a quick cable to the Foreign Office on September 15, when he thought Reza Shah's abdication imminent and a decision by Britain on the succession urgent.³² He followed up with a lengthier, more detailed cable two days later.³³ His first cable proved sufficient to persuade Eden to reverse his decision, (Bullard's second cable crossed the one from Eden to him), but the full case made by Bullard is worth reviewing. It provides some insight into the influence of Foroughi (and Soheili) on Bullard's thinking; and it helps show why Amery's 'Qajar project' was from the beginning misconceived. Bullard argued that succession by the crown prince would have the benefit of legitimacy, conforming to the course of action laid down in the constitution. It would be the least disturbing to a country already disrupted by the Allied invasion. By insisting on another choice, Britain would make itself responsible for the new ruler's actions and involve itself in "a mass of conflicting interests and intrigues." There was no demand for a Qajar ruler; the prime minister opposed a return of the dynasty; and even though the British could force the country to accept a Qajar (Bullard, here, seems to have been referring to Prince Hamid), "I should have

³⁰Bullard to Foreign Office, No. 742, 15 September 1941, FO 371/27216.

³¹This according to Foroughi's son, Mahmud Foroughi. See Habib Ladjevardi (ed.), *Memoirs of Mahmoud Foroughi* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 2003), 50.

³²Bullard to Foreign Office, No. 746, 15 September, 1941, FO 371/27217.

³³Bullard to Foreign Office, No. 767, 17 September 1941, E 5754/3326/34, FO 371/27217. The summary that follows is taken from both cables; the quotations all come from the Bullard's No. 767 of 17 September.

thought his ignorance of Persia a serious bar and his English education a source of embarrassment sooner or later both with the Persians and Russians.” Besides, there were “hundreds of Qajars in the country...waiting hungrily...for return of the days when the country was bled not by one leech but by hundreds.” The crown prince would be a constitutional monarch with few powers and would prove tractable due to his youth and inexperience and the lesson he learned from the fate of his father; and prime minister Foroughi thought well of his abilities, goodwill and readiness to begin reforms. There was, also, Bullard noted, the danger that, despite their protestations to the contrary, the Soviets would have preferred violent change. Locking in the succession would avoid that possibility.

Bullard’s arguments proved persuasive. Eden cabled Bullard on September 17 that “in view of the difficulty of finding any other solution,” the crown prince was acceptable, but only on trial and “subject to good behaviour,” and on condition he instituted reforms and remained a constitutional monarch with little power.³⁴

That Eden and the Foreign Office were so quick to reverse themselves on the acceptability of the crown prince is not difficult to explain. In addition to the arguments advanced by Bullard, Hassan had made a passable but not a strong impression during lunch with Eden and his aides; Hamid’s lack of familiarity with Iran or Persian were serious obstacles to a Qajar restoration.³⁵ The Iranians themselves effectively pre-empted the British by quickly swearing in Mohammad Reza as shah on September 17, the day after Reza Shah’s abdication. Although Bullard, in urging London to give the new king a chance, wrote that “we could always get rid of him quickly if he proved unsuitable,”³⁶ such a move obviously became more difficult once the crown prince took his oath of office before parliament and was seated on the throne.

Besides, a perusal of the record suggests that in the weeks immediately preceding and following the Anglo-Soviet occupation of Iran, considerable uncertainty prevailed at the Foreign Office as to what set of circumstances might cause Reza Shah’s departure or what might ensue if he abdicated or was forced from the throne. Bullard

³⁴Eden to Bullard, No. 729, 17 September 1941, FO 371/27217.

³⁵A second lunch that Nicolson arranged at his home so that that Seymour could meet with and assess Prince Hassan did not go as well. “I fear my luncheon is not a success,” Nicolson noted in his diary. Prince Hassan was “very charming but inconsequent,” eager to leave London, before the air raids began; and when asked whether his

younger son, Hamid spoke Persian, he replied (the conversation was in French): “Pas un mot, pas un seul mot.” (‘Not a word, not a single word.’) Nicolson diary, cited in Denis Wright, *The Persians among the English*, (London: I. B. Tauris, 1985), 214.

³⁶Bullard to Foreign Office, No. 767, 17 September 1941, FO 371/27217.

and his influential press attaché, Ann Lambton, did not rule out a popular movement to oust the Shah (which never materialized). Some thought the shah might be murdered (another highly unlikely scenario). Coverley Price foresaw chaos on the shah's departure and the emergence of a German puppet. Seymour believed some general might seize control (though no such attempt occurred) or that the British might need to back up "some local leader who seems to have a following and a chance." I. T. M. Pink, another FO official dealing with Iran, thought that if Reza Shah went, "it was essential to make a clean sweep of the whole 'Pahlevi' brood." Eden and others thought Reza Shah might be succeeded by a British-backed regency under a prominent Iranian statesman.³⁷

While too much need not be made of such speculation, it reflects the uncertainty prevailing at the Foreign Office regarding the best course of action should Reza Shah go. This left men at the FO open to suggestions and persuasion—from Amery, from Bullard, from others—regarding the post-Reza Shah period. This can help explain why, despite much initial skepticism, Eden finally gave serious consideration to, then quickly abandoned, Amery's campaign for a Qajar restoration; and why, in the end, the decisive argument for retaining the Pahlavis on the throne was made not in London but in Tehran.

³⁷The sources for this sampling of the diverse views of Foreign Office officials cited here are as follows: Popular movement to oust the Shah: Bullard to Eden, No. 64, 1 May 1941, FO 371/27150 and the enclosed Lambton memo; Chaos: Coverley Price's minute on Amery to Eden, 16 May 1941, FO 371/27196; Military officer or local leader taking power: Seymour's

minute on Amery to Eden, 30 July 1941, FO 371/27196; Sweeping away whole Pahlavi brood: I. T. M. Pink's minute on Bullard to Foreign Office, No., 702, 12 September 1941, FO 371/27213; Possibility of a regency: minute by Pink on Bullard to Foreign Office, No. 627, 30 August 1942, FO 371/27208 and Eden to Bullard, No. 637, 6 September 1941, FO 371/27211.

Shaul Bakhash, “‘Dear Anthony,’ ‘Dear Leo’: Britain’s Quixotic Flirtation With Dynastic Change in Iran During World War II,” *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), XXIV-XXXVII.

“Dear Anthony,” “Dear Leo:” Britain’s Quixotic Flirtation With Dynastic Change in Iran During World War II*

Shaul Bakhash

Clarence J. Robinson Professor of History, George Mason University

In the midst of the Second World War, with the British unable to persuade Reza Shah Pahlavi, the ruler of Iran, to reduce the large number of Germans in his country—Germans they feared would sabotage vital oil installations or succeed in installing a pro-German, anti-British government in Tehran—Leo Amery, the secretary of state for India, penned a note to the foreign secretary, Anthony Eden, with an unusual proposal. Amery took as his starting point one of several cables from Sir Reader Bullard, the British envoy to Iran. Bullard had been stressing Reza Shah’s growing unpopularity and the serious damage that he thought Britain suffered because of its association, in the mind of Iranians, with the “universally detested” king. Referring

Shaul Bakhash specializes in the history of the modern Middle East with a special interest in the history of Iran. He received his B. A. and M. A. from Harvard University and his D. Phil from Oxford University. He worked for many years as a journalist in Iran, writing for Tehran-based *Kayhan* Newspapers as well as for the *London Times*, the *Financial Times*, and the *Economist*. He has been a Guggenheim Fellow and held fellowships at the Institute of Advanced Study at Princeton and other research centers. He is the author of *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform Under the Qajars, 1858-1896*; *The Politics of Oil and Revolution in Iran*; and *Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*.
Shaul Bakhash <sbakhash@gmu.edu>

*British Foreign Office (FO) documents cited Archives at Kew.
in this essay are housed at the British National

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/XXIV-XXXVII.

to Reza Shah disparagingly as Reza Khan, the Shah's common name before he seized power and overthrew the ruling Qajar (Kajar) dynasty to become king in his own right, Amery wrote:

My dear Anthony:

I see from Bullard's telegram 202 that things are getting very shaky in Persia and that Reza Khan is universally detested. When considering our policy in that connection don't forget that the legitimate Shah, the younger brother of the late Shah, Prince Hassan Kajar, is in this country and could if necessary be flown out at any moment. He is still quite young (in the forties) and is a man who showed both courage and ability in the years in which he acted as Viceroy before being driven out...Prince Hassan might yet prove a trump card, and I know he would be willing to try his hand if we wished it.¹

Not surprisingly, this proposal for British involvement in the restoration of a little-regretted Iranian dynasty met with a lukewarm response from the foreign secretary, Anthony Eden, and his Middle East staff at the Foreign Office.² Yet this was not the end of the matter. Amery's quixotic proposal, initially dismissed, took on a life its own due principally to Amery's unflagging persistence but also to developments on the ground. Following the Anglo-Soviet occupation of Iran in August, 1941 what began as a far-fetched idea for dynastic change was almost embraced as official British policy and came close to costing the Pahlavis the throne. This article recounts the birth, life, and death of this curious episode in Anglo-Iranian relations in the Second World War.

But first some background.

The Prince Hassan to whom Amery referred was the younger brother of Ahmad Shah, the last ruler of the Qajar dynasty. Ahmad Shah had acceded to the throne in 1909 when still a minor, coming of age only in 1915. He had proved a timid and ineffective ruler who seemed to prefer the watering holes of Europe to the political machinations of Tehran. By 1921, the Qajars had been thoroughly discredited. A powerful national movement had forced Ahmad Shah's grandfather to grant the country its first constitution in 1906. Ahmad Shah's father had been deposed in 1909 after he bombarded parliament and attempted to quash the new, hard-won constitution. Ahmad Shah himself had accepted a substantial monetary bribe from the

¹Amery to Eden, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196.

²"Middle East staff" is used in this essay for members of what was officially known as the Eastern Department.

British government to support the unpopular and eventually abortive Anglo-Persian Agreement of 1919 which, in the eyes of many Iranians, would have turned Iran into a British protectorate in all but name.

In February 1921, Reza Khan, then a military officer, along with a co-plotter, Seyyed Zia Tabataba'i, had staged a coup in the name of reform. Reza Khan initially left Ahmad Shah on the throne, but he rapidly consolidated power in his own hands and launched a program of sweeping change. He built up the army, subdued the restless tribes, reestablished central authority, and began to address the country's long-neglected problems. Within two years, Reza Khan was the virtual master of Iran; the shah had been reduced to a cipher. In November 1923, a thoroughly frightened Ahmad Shah agreed to appoint Reza Khan prime minister; he left immediately for Europe, never to return. In his absence, his younger brother and the crown prince, Hassan, took over his duties. In October 1925, parliament deposed the Qajars and in December a constituent assembly named Reza Khan shah and founder of a new dynasty, the Pahlavis. Prince Hassan was now unceremoniously escorted to the Iraqi border and also made his way to Europe. By 1941, he had been absent from the country for sixteen years. It was this prince, whom Amery insisted on describing as "the legitimate Shah," and this deposed dynasty that Amery proposed to bring back to power. His goal, of course, was to establish in Tehran a monarch sympathetic and pliant to Britain's war needs.

As already noted, the response at the Foreign Office to Amery's suggestion was unenthusiastic. "Prince Hassan is not a good candidate," and only heavy bribery could generate a local demand for him, noted A. V. Coverley Price, one of the foreign office officials in London dealing with Iran. "The mere fact that he came from England would make him *persona non grata* in Iran, unless he brought a shower of gold with him." His colleague, C. W. Baxter added: "I fear that the Kajar ex-Valiahd [crown prince] is by no means a strong candidate." Horace Seymour, the assistant under-secretary of state for foreign affairs, who had served as minister in Iran in 1936-1939, was equally skeptical: a movement in Iran in favor of a Qajar restoration was unlikely, he noted. Moreover, British promotion of dynastic change in Iran could lead to Russian intervention.³ Eden took his time—two weeks—to reply to Amery. His note, incorporating the views of his staff, particularly Seymour's, was polite but dismissive:

³Minutes by Coverley Price, Baxter and Seymour, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196. written on the cover folder of Amery to Eden,

My dear Leo:

The Qajar candidate might possibly be useful in the event of any movement in Persia for the return of the Qajar dynasty. I think, however, that such a movement is unlikely. It seems more probable that, when the Shah loses his grip, the Pahlevi dynasty will be succeeded by some general who is able to seize power. This is the normal thing in Persian history.

I would not be in favor of an attempt by us to promote a revolution in Persia, especially as this would very likely result in Russian intervention.”⁴

Amery, however, was not to be deterred; and this resulted in an exchange over several months of personal notes between “dear Anthony” and “dear Leo.” Amery continued to press his case for a Qajar restoration under Prince Hassan (or possibly under his younger son, Prince Hamid), and Eden and his Middle East staff at the Foreign Office continued politely to discourage what they regarded as an impractical idea. In pursuit of his cause, Amery in time tried to enlist the support of British diplomats, retired and active, who had served in Iran; he invoked an endorsement for his cause from the government of India; and he even pressed the idea on Prime Minister Churchill—all to little effect. Yet this was hardly the end of the matter. Events played into Amery’s hands; and what initially seemed improbable and impractical became, for a moment, a possibility, then almost a reality.

Operation Barbarossa, Hitler’s invasion of the Soviet Union on 22 June, 1941 turned Russia and Britain into allies. Both countries were disturbed by the large German presence in Iran and now joined hands to pressure Reza Shah to send the Germans home. The allies also wished to employ the Iranian road network and particularly the recently-completed trans-Iranian railway to supply an embattled Russia with arms and other essential requirements. Unable to secure Reza Shah’s cooperation regarding the Germans and urgently in need of a supply route to the Soviet Union, Britain and the USSR began to coordinate pressure on the shah and, already by the last week of July, to plan for the use of military force if necessary. This provided Amery with an opening to revive the idea of a Qajar restoration.

On July 25, he noted in his diary: “Spoke again to Anthony about Prince Hassan: he has obviously done nothing and is not very alive to possibilities there.”⁵ In another note to “dear Anthony” on July 30, after weighing in on the advisability of military action, Amery once again proposed setting up Prince Hassan as king. “Please don’t

⁴Eden to Amery, 4 June 1941, FO 371/27196.

Diaries 1929-1945, ed. Leo Barnes and David

⁵Leo Amery, *The Empire at Bay: The Leo Amery*

Nicolson (London: Hutchinson, 1988), 698-99.

forget that we have a possible Pretender here in the legitimate Shah, Prince Hassan, if the present Shah should prove really recalcitrant...[Prince Hassan] could of course be flown out very quickly.” Amery wasn’t quite sure where Hassan lived, but he offered, discreetly, to find his address, “as we know him quite well personally.”⁶ He followed this letter up with a handwritten note to Eden, suggesting the FO consult British diplomats who had served in Iran and who knew Prince Hassan when he was crown prince: “I think the best way of finding out how far he is likely to be acceptable in Persia, if we have to hash with Reza [Shah], is to ask Havard...or Percy Loraine. All I can say is that he is a very nice fellow, intelligent and undoubtedly our way.”⁷

The Foreign Office remained unconvinced. Seymour pointed out that consulting Percy Loraine, a former minister to Tehran or Godfrey Havard, who had served as oriental secretary at the Tehran legation and was now consul general in Beirut, would be pointless, since Loraine had left Iran in 1926 and Havard in 1933. Seymour thought the opinion of the diplomats in Tehran would more relevant than that of people “who have no present acquaintance with a rapidly changing situation.”⁸ Bullard, the British minister in Tehran, was in due course consulted. His response was unhelpful to Amery’s cause: “There is no enthusiasm for the Qajar [dynasty] ... and it is doubtful that any member of the family would find much local support,” he cabled to London.⁹ Seymour seconded Bullard’s assessment: “It does not look as if we should do much good by sending anyone of this family to Persia as our candidate,” he wrote. If Reza Shah went, he noted, succession by his eldest son, Mohammad Reza, would avoid confusion and suit England for that reason.¹⁰

Amery, however, persisted. Bullard’s views may be useful on Qajar prospects in general, he wrote to Eden, but it was Loraine and particularly Havard who could speak to “Prince Hassan’s personality and power of handling his own people which of course Bullard couldn’t.” Again, he urged Havard be consulted.¹¹ The FO demurred. There was no point in consulting Havard, C. W. Baxter noted, “since, whatever reply we received, the fact remains that Prince Hassan’s chances of mounting the throne are practically nil.”¹²

⁶Amery to Eden, India Office, July 30, 1941, E 4276/933/34, FO 371/27196.

⁷Amery to Eden, 30 July 1941, E 4276/923/34, FO 371/27196.

⁸Minutes by Coverly Price, Baxter and Seymour, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196.

⁹Bullard to Foreign Office, No. 520, Tehran, 10

August, 1941, FO 371/27197.

¹⁰Seymour’s minute on Bullard to Foreign Office, No. 520, 10 August 1941, FO 371/27197.

¹¹Amery to Eden, 14 August 1941, E 4406/933/34, FO 371/27197.

¹²Minute by Baxter on Amery to Eden, 14 August 1941, FO 371/27197.

Amery also seems to have tried to enlist the support of Harold Nicolson, the retired diplomat and distinguished author, who had served as counsellor in the Tehran legation in 1925-27 and was currently a member of Parliament and a governor of the BBC. It was perhaps at Amery's instigation that Prince Hassan called on Nicolson in early August to say that should Britain "adopt an attitude of hostility to Reza Shah and the Pahlevi dynasty...there is an alternative Shah, waiting for us and anxious to help". Nicolson, writing of this visit in a "dear Anthony" note to Eden, also referred to Hassan as "the legitimate King of Kings;" but Nicolson was more cautious than Amery in advocating Hassan's candidacy. The prince, he noted, made no concrete proposals and was a bit vague. Moreover, Nicolson observed, while Reza Shah's crown prince, Mohammad Reza, was married to the king of Egypt's sister, Prince Hassan's second son and the putative heir of the Qajar dynasty [Hamid], was a British subject and had served in a branch of British merchant navy, under the name of Mr. Drummond. "How it came about that the King of Kings was so careless about his dynastic progeny as to allow his Valiahd [crown prince] to become a member of the British Merchant Navy and to speak no language except English, passes my comprehension."¹³

Eden, replying in similar letters to both "My dear Leo" and "My dear Harold" on August 18, reiterated Bullard's view that there would be little support among Iranians for a Qajar prince and that the current crown prince would be the best candidate should Reza Shah vacate the throne. "This is also my personal view," Eden added in his note to Amery. "I can recall no example in Persian history of a 'hark back' to an earlier dynasty." To Nicolson, he said, regarding Prince Hassan, "I don't like the idea of saddling ourselves with a candidate who might collapse at the first opposition," although "we should keep our hands free till we see how things are likely to shape."¹⁴

A disappointed Amery noted in his diary, "the FO at present favouring [Reza Shah's] son...and refusing to consider my friend Prince Hassan";¹⁵ however, he would not let the matter drop. Failing to secure from Reza Shah the expulsion of the Germans and in need of Iran's through routes, Britain and Russia invaded Iran on August 25 and occupied the country, although they initially refrained from entering the capital. That same morning, or the next day, Amery followed up with a telephone call to the Foreign Office and, unable to speak to Eden, spoke instead to Seymour. Add-

¹³Nicolson to Eden, 8 August, 1941, E 4586/3691/G; Eden to Nicolson, 18 August 1941 E 4594/933/34, FO 371/27197.

¹⁴Eden to Amery, 18 August 1941, E ¹⁵Amery, *Diaries*, 711.

ing a new twist to his advocacy, Amery was now also promoting Prince Hassan's younger son, Hamid, as a candidate for the throne, possibly as an early successor to his father.¹⁶ Hamid was the young man who, as Nicolson had noted, was raised in England, spoke no Persian, and had served in the British merchant navy under the name of David Drummond.

Seymour reported on this telephone conversation with Amery in a note to Eden's private secretary, Oliver Harvey. Amery, he wrote, had met Hamid and was urging that Eden or someone else at the FO meet with him as well. "Mr. Amery had been very much impressed with the young man who was he thought an excellent type and extremely English in outlook and appearance." Seymour added: "I do not quite see what I am to say to this young man if I see him, nor do I think a typically English outlook and appearance is at all a good asset for a claimant to the throne of the King of Kings."¹⁷ Eden's reaction to Amery's new overture was at once bemused and impatient; yet, as usual, he wished to keep his options open. On Seymour's memo, he penned a note to his staff: "I found L. Amery pouring all this stuff into P. M.'s ear when I arrived at [the prime minister's residence at] No. 10 Downing. I rebuked him! But we may as well have this young man in mind but not see him until we decide that we want to unseat the Shah."¹⁸

Amery's push for dynastic change in Iran did receive support from one major participant in these exchanges--the Government of India. Both before and after the Anglo-Soviet occupation of Iran, India had argued for a policy towards Iran more forceful than the gradualist and nuanced approach favored by the Foreign Office. An impatient India government at one stage even accused the Foreign Office of "appeasement" towards the Iranian government. India, for example, argued early for using economic pressure to secure the expulsion of the Germans—a policy the Foreign Office concluded would not be effective, at least not quickly enough and if not backed up by the threat of force. India was also an early proponent for demanding from the Iranians the use of the Iranian road network and the trans-Iranian railway to supply the USSR, a

¹⁶The suggestion that, after a short stint as shah, Prince Hassan might be succeeded by his younger son is discussed in more detail later in this paper.

¹⁷Seymour to Private Secretary, 26 August, 1941, E5316/3326/34, FO 371/27210. Amery had met with Prince Hamid that morning and noted in his diary: "Then young Hamid Kadjjar whom I had not seen for some time and who has developed into a most attractive virile young man. He earnestly

urged the point that it must surely be to our interests after the war to have a Persian ruling family thoroughly English in its outlook... Personally, I would back the Kadjar, in spite of the incompetence of the two previous rulers, but Anthony seems very sticky." See Amery, *Diaries*, 711.

¹⁸Eden's comments are written on the margins of Seymour's note. See Seymour to Private Secretary, 26 August, 1941, E5316/3326/34, FO 371/27210.

demand Eden thought it wiser to raise only after the German issue had been addressed. When the invasion took place, the government of India joined the chiefs of staff in calling for extensive demands on the Iranian government including the control of communications lines, ports and airports and occupation of large parts of the country.¹⁹

The government of India was much impressed by Bullard's frequent assertions that Britain suffered standing and sympathy among Iranians because of its association with Reza Shah. Against this background, it embraced Amery's idea of unseating Reza Shah and the Pahlavi dynasty and restoring the Qajars.

In late August, following the Anglo-Soviet occupation of Iran, Amery was pleased to send to Eden a copy of a cable from the viceroy in India, Lord Linlithgow who, "not on any instigation of mine," Amery wrote, endorsed the Hassan candidacy. Linlithgow in fact echoed Amery's views and, as Eden was later to remark, showed little appreciation of the realities on the ground in Iran. Linlithgow wrote:

"Question whether we should continue to deal with the Shah is issue of fundamental importance.... We suggest question of restoration of Qajar dynasty might have possibilities.... Mohammad Hassan was Prince Regent in Tehran [prior to] accession of Reza Shah and though absent from Persia for some 16 years had some reputation for dignity and statesmanship. Restoration of the old regime might succeed in some degree in rallying natives and hereditary leaders of the country."²⁰

In a "dear Anthony" cover letter enclosing the Linlithgow cable, Amery added further words of support for Prince Hassan's claim and the Qajars in general: "Remember they are not merely a family, but a large tribe, numbering I believe hundreds of thousands...presumably they would support a restoration." As to Prince Hassan: "I know him as a charming, courteous gentleman...and generally pretty shrewd. As to his sons, they are quite remarkable specimens of fine, virile Englishmen (in all except complexion)."²¹

¹⁹See, for example, references to India's accusation of appeasement and references to its call for economic pressure, access to Iran's railways, and use of force in Secretary of State to the Government of India, Draft, July 26, 1941, FO 371/27196.

²⁰Government of India to the Secretary of State for India, 29 August 1941, enclosed in Amery to Eden, 29 August 1941, E 5261/3326/34, FO 371/27209. The government of India contin-

ued to advocate the removal of Reza Shah. On September 4, Linlithgow cabled London: "We must have a Persian administration in being and a friendly population behind them. We can only secure this by eliminating the Shah or by rendering him impotent." Government of India to Secretary of State for India, No. 4766, 4 September 1941, E 5393/3326/34, FO 371/27211.

²¹Amery to Eden, 29 August 1941, FO 371/27209.

At the Foreign Office, H. A. Caccia, Eden's assistant private secretary, noted that Reza Shah had destroyed the power of the tribes, rendering them unimportant, and wryly added: "the fact that the young Qajars are 'fine, virile young Englishmen' surely puts them out of the running for the Persian throne? It would make them thoroughly suspect to the Russians as well as to the Persians." In a handwritten note in the red ink he often used, Eden also was dismissive of India's views although he did not entirely close the door on the Qajar option. "The pressure grows," he wrote. "Tho[ugh] India is notoriously wrong on all matters Persian, we may consider it desirable to give this further thought. We may not be able to buttress the Shah, and then what?"²²

To recap, then: up to and even after the Anglo-Soviet occupation of Iran Amery's advocacy for a Qajar restoration had met with a decidedly cool reception at the Foreign Office and at the legation in Tehran. Both thought there was little support in Iran for Prince Hassan or for a return of the Qajars. Hassan personally aroused little enthusiasm; and while Amery thought it an asset that Hassan's sons were "two hefty, vigorous boys...thoroughly English in their outlook,"²³ Eden's staff considered the 'Englishness' of Hassan's sons a decided disadvantage for claimants to the Iranian throne.

Eden it is true, as was his wont, left his options open; but he offered no encouragement to Amery in his several "dear Leo" notes, nor to Nicolson. His minutes, addressed to his own staff, suggest exasperation with Amery's importunities and his attempt to win Churchill over to his cause. Eden's remark that the government of India tended to be "notoriously wrong on all things Persian" was not misplaced. Both India and Amery seemed to imagine an Iran of decades earlier. India, for example, looked improbably to "natives and hereditary leaders" to rally to the Qajars, and Amery seemed under the illusion that the Qajars were still a large tribe of tens of thousands, when in reality the Qajars no longer functioned as a tribe. Numerous members of the former royal family remained; but Qajar tribal solidarity had long dissipated.

Yet, on September 11, two weeks into the Anglo-Soviet occupation of Iran, Eden agreed to meet with Prince Hassan and his son Hamid over lunch at Amery's house and, afterwards, to entertain the possibility of putting the Qajars back on the throne. He cabled Bullard:

²²Eden's comments are written in his own hand on Amery's letter. See, as above, Amery to Eden, 29 August 1941, E 5261/3326/34, FO 371/27209.

²³Amery to Eden, 16 May 1941, E 1872/933/34, in FO 371/27196. Amery himself also noted that the two young men were "almost too English for Persian purposes," but this didn't seem to give him any pause.

“Prince Hassan Qajar, the heir of the Qajar dynasty is in London and I have met with him and his son privately. He makes a fair impression. The son is an excellent type, but is Europeanized and does not speak Persian.

Prince Hassan would be prepared to go to Persia if there was a movement for replacing the Qajar dynasty on the throne. He would take his son with him...I do not (repeat not) wish you to discuss this possibility either with Persians or with your Soviet colleague at present but I should like your own views as to possibilities.”²⁴

Prince Hamid’s recollections of this meeting, recorded in a lengthy interview he gave some four decades later, are understandably fuzzy on some of the details, but remain nevertheless instructive. They confirm that the discussion that day touched on the possible return of Hassan to Iran and his installation as shah; and they also help us understand why Eden was eager to learn from Hassan whether, if he was returned to Iran, he would take Hamid back with him. There had been several meetings between his father and various British officials, Hamid recalled, and added:

One day, after lunch in London with Sir Anthony Eden and various other members of the British cabinet, my father and I, walking through Green Park, honestly thought that the next day we would be asked to return to Tehran...

I think the intention was to take back my father, but with a limited stay, as he was too colored by the older elements of the dynasty. And to try that approach first... before putting in a younger man of the newer generation...the impression I got was [that] it would be me.²⁵

Hamid and his father clearly read more than warranted into this meeting. Eden at this point had not yet made up his mind; he was still exploring his options. But the possibility of a Qajar restoration was now on the table, as was the idea that Hamid might replace his father on the throne after an interval. That evening, Amery noted in his diary that “the lunch went off very well, Anthony evidently liked young Hamid and had a really good talk afterwards with his father... Bullard is now being sounded as to the possibility of a Qajar restoration being spontaneously mooted from the Persian side.”²⁶ Eden’s deputy private secretary, Caccia, noted on Septem-

²⁴Eden to Bullard, No. 682, 11 September 1941, E 5588/3326/34, FO 371/27214.

²⁵Habib Ladjevardi (ed.), *Memoirs of Prince Hamid Kadjar* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 1966), 44

and 46-47. These ‘memoirs’ are in the form of a direct transcription of an interview conducted by the editor with Hamid Qajar, and this may explain the sometimes awkward wording in the text.

²⁶Amery, *Diaries*, 714.

ber 13: “Yesterday Sir R. Bullard was given authority to discuss question of succession – ‘including possibility of Prince Hassan.’”²⁷

This dramatic turn-around at the Foreign Office—from the initial dismissal of Amery’s proposal as far-fetched and impractical to its near embrace—requires explanation. Bullard had continued to hammer home his view of Reza Shah’s unpopularity; the harm association with him did to Britain’s standing with the Iranian people; and the desirability of unseating him. Once the Anglo-Soviet occupation of Iran took place, Bullard also concluded that Reza Shah was obstructing Allied objectives in Iran, confirming his belief that Reza Shah must go. By the first week of September, he had won over the Foreign Office to his view, and Eden began to look for ways to bring about Reza Shah’s flight or abdication. The Allies in fact secured Reza Shah’s abdication when they finally sent their troops to occupy the capital on September 16—a step they had until then avoided. It was in this context—in the anticipation of and planning for the post-Reza Shah period—that Eden met with the Prince Hassan and his son, Hamid, and cabled Bullard for his views regarding a Qajar restoration.

The crown prince, Mohammad Reza, was the constitutional successor to the throne. However, Bullard had inadvertently created the impression at the Foreign Office that the crown prince would for various reasons be unsuitable for the succession. He reported to London the Russian ambassador’s unfavorable impression of the crown prince’s abilities. He erroneously attributed to Mohammad Reza Pahlavi pro-German sympathies and a role in obstructing Allied objectives in Iran.²⁸ On all these points, Bullard later scrambled to correct himself, but not before the damage was done. When the Anglo-Soviet entry into Tehran precipitated Reza Shah’s hasty abdication, Eden cabled Bullard that the crown prince was unacceptable as shah and asked for, and himself proposed, alternatives:

As regards succession, it seems to us that the Crown Prince must be ruled out on account of his well-known pro-German sympathies and we cannot regard Shah’s abdication in favor of his son as anything but a ruse to prolong anti-Allied policy... As we see it, possible alternative would be one of the younger Pahlevis or a Qajar restoration. Prince Hassan strikes me as tractable and intelligent but not as a strong personality, while his son Hamid is an excellent type, but speaks no Persian.²⁹

²⁷Inked note by H. A. Caccia, September 13, E5586/3326/34, FO 371/27214.

²⁸For Bullard’s unfavorable assessment of the crown prince, see for example Bullard to For-

eign Office, No. 742, 15 September 1941, FO 371/27216.

²⁹Foreign Office to Bullard, No. 720, 16 September 1941, FO 371/27216.

Ironically, it was Bullard, instrumental in persuading the Foreign Office to force Reza Shah from the throne, who now helped preserve the crown for the Pahlavis. Bullard thought highly of the man the shah had appointed as prime minister immediately following the Anglo-Soviet invasion. Mohammad Ali Foroughi was a respected elder statesman and scholar; and Bullard felt that both Foroughi and his foreign minister, Ali Soheili, were sincere in their desire to cooperate with the Allies and to begin a program of reform. The two men had shared with Bullard, in language both direct and indirect, their impatience with Reza Shah, their conviction that the shah remained an obstacle to change, and their wish to see him go. Soheili had told Bullard that, in the right circumstances, Reza Shah could be persuaded to abdicate.³⁰ Foroughi himself seems to have concluded that the intensity of British hostility to Reza Shah made it impossible for him to remain on the throne.³¹ Judging by Bullard's dispatches, these two men appear to have played a key role in convincing Bullard that the sensible policy would be to allow the succession of Mohammad Reza to go forward unimpeded.

Bullard laid out the arguments for acquiescing in the crown prince's succession in a quick cable to the Foreign Office on September 15, when he thought Reza Shah's abdication imminent and a decision by Britain on the succession urgent.³² He followed up with a lengthier, more detailed cable two days later.³³ His first cable proved sufficient to persuade Eden to reverse his decision, (Bullard's second cable crossed the one from Eden to him), but the full case made by Bullard is worth reviewing. It provides some insight into the influence of Foroughi (and Soheili) on Bullard's thinking; and it helps show why Amery's 'Qajar project' was from the beginning misconceived. Bullard argued that succession by the crown prince would have the benefit of legitimacy, conforming to the course of action laid down in the constitution. It would be the least disturbing to a country already disrupted by the Allied invasion. By insisting on another choice, Britain would make itself responsible for the new ruler's actions and involve itself in "a mass of conflicting interests and intrigues." There was no demand for a Qajar ruler; the prime minister opposed a return of the dynasty; and even though the British could force the country to accept a Qajar (Bullard, here, seems to have been referring to Prince Hamid), "I should have

³⁰Bullard to Foreign Office, No. 742, 15 September 1941, FO 371/27216.

³¹This according to Foroughi's son, Mahmud Foroughi. See Habib Ladjevardi (ed.), *Memoirs of Mahmoud Foroughi* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 2003), 50.

³²Bullard to Foreign Office, No. 746, 15 September, 1941, FO 371/27217.

³³Bullard to Foreign Office, No. 767, 17 September 1941, E 5754/3326/34, FO 371/27217. The summary that follows is taken from both cables; the quotations all come from the Bullard's No. 767 of 17 September.

thought his ignorance of Persia a serious bar and his English education a source of embarrassment sooner or later both with the Persians and Russians.” Besides, there were “hundreds of Qajars in the country...waiting hungrily...for return of the days when the country was bled not by one leech but by hundreds.” The crown prince would be a constitutional monarch with few powers and would prove tractable due to his youth and inexperience and the lesson he learned from the fate of his father; and prime minister Foroughi thought well of his abilities, goodwill and readiness to begin reforms. There was, also, Bullard noted, the danger that, despite their protestations to the contrary, the Soviets would have preferred violent change. Locking in the succession would avoid that possibility.

Bullard’s arguments proved persuasive. Eden cabled Bullard on September 17 that “in view of the difficulty of finding any other solution,” the crown prince was acceptable, but only on trial and “subject to good behaviour,” and on condition he instituted reforms and remained a constitutional monarch with little power.³⁴

That Eden and the Foreign Office were so quick to reverse themselves on the acceptability of the crown prince is not difficult to explain. In addition to the arguments advanced by Bullard, Hassan had made a passable but not a strong impression during lunch with Eden and his aides; Hamid’s lack of familiarity with Iran or Persian were serious obstacles to a Qajar restoration.³⁵ The Iranians themselves effectively pre-empted the British by quickly swearing in Mohammad Reza as shah on September 17, the day after Reza Shah’s abdication. Although Bullard, in urging London to give the new king a chance, wrote that “we could always get rid of him quickly if he proved unsuitable,”³⁶ such a move obviously became more difficult once the crown prince took his oath of office before parliament and was seated on the throne.

Besides, a perusal of the record suggests that in the weeks immediately preceding and following the Anglo-Soviet occupation of Iran, considerable uncertainty prevailed at the Foreign Office as to what set of circumstances might cause Reza Shah’s departure or what might ensue if he abdicated or was forced from the throne. Bullard

³⁴Eden to Bullard, No. 729, 17 September 1941, FO 371/27217.

³⁵A second lunch that Nicolson arranged at his home so that that Seymour could meet with and assess Prince Hassan did not go as well. “I fear my luncheon is not a success,” Nicolson noted in his diary. Prince Hassan was “very charming but inconsequent,” eager to leave London, before the air raids began; and when asked whether his

younger son, Hamid spoke Persian, he replied (the conversation was in French): “Pas un mot, pas un seul mot.” (‘Not a word, not a single word.’) Nicolson diary, cited in Denis Wright, *The Persians among the English*, (London: I. B. Tauris, 1985), 214.

³⁶Bullard to Foreign Office, No. 767, 17 September 1941, FO 371/27217.

and his influential press attaché, Ann Lambton, did not rule out a popular movement to oust the Shah (which never materialized). Some thought the shah might be murdered (another highly unlikely scenario). Coverley Price foresaw chaos on the shah's departure and the emergence of a German puppet. Seymour believed some general might seize control (though no such attempt occurred) or that the British might need to back up "some local leader who seems to have a following and a chance." I. T. M. Pink, another FO official dealing with Iran, thought that if Reza Shah went, "it was essential to make a clean sweep of the whole 'Pahlevi' brood." Eden and others thought Reza Shah might be succeeded by a British-backed regency under a prominent Iranian statesman.³⁷

While too much need not be made of such speculation, it reflects the uncertainty prevailing at the Foreign Office regarding the best course of action should Reza Shah go. This left men at the FO open to suggestions and persuasion—from Amery, from Bullard, from others—regarding the post-Reza Shah period. This can help explain why, despite much initial skepticism, Eden finally gave serious consideration to, then quickly abandoned, Amery's campaign for a Qajar restoration; and why, in the end, the decisive argument for retaining the Pahlavis on the throne was made not in London but in Tehran.

³⁷The sources for this sampling of the diverse views of Foreign Office officials cited here are as follows: Popular movement to oust the Shah: Bullard to Eden, No. 64, 1 May 1941, FO 371/27150 and the enclosed Lambton memo; Chaos: Coverley Price's minute on Amery to Eden, 16 May 1941, FO 371/27196; Military officer or local leader taking power: Seymour's

minute on Amery to Eden, 30 July 1941, FO 371/27196; Sweeping away whole Pahlavi brood: I. T. M. Pink's minute on Bullard to Foreign Office, No., 702, 12 September 1941, FO 371/27213; Possibility of a regency: minute by Pink on Bullard to Foreign Office, No. 627, 30 August 1942, FO 371/27208 and Eden to Bullard, No. 637, 6 September 1941, FO 371/27211.

Ali Ferdowsi, "The Reluctant Sovereignty of Sultan Ahmad Jalayer: Some Reflections on the Relations between Persian Poetry and the Thesis of the Iranianization of Alien Conquerers," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), XXXVIII-LII.

The Reluctant Sovereignty of Sultan Ahmad Jalayer: Some Reflections on the Relations between Persian Poetry and the Thesis of the Iranianization of Alien Conquerers

Ali Ferdowsi

Professor of History and Political Science, Notre Dame de Namur University.

Introduction

There is a manuscript of the Divan of Sultan Ahmad Jalayer (r. 784/1382 – 813/1410) in the Freer Gallery of Arts, in Washington DC,¹ which is celebrated as "one of the great masterpieces of Persian painting" for its eight marginal compositions.² Mas-

Ali Ferdowsi studied Ali Ferdowsi received his Ph.D. in sociology from the University of Pennsylvania in 1985. He taught in the Department of Middle Eastern Studies at Tokyo University for Foreign Studies in Japan and served as an International Specialist for NHK (Japan Broadcast Corporation). In 1997 he began teaching in the Department of History and Political Science at Notre Dame de Namur University.

Ali Ferdowsi <aferdowsi@ndnu.edu>

¹Divan of Sultan Ahmad Jalayer, *Freer Gallery of Art*, Washington, DC, Ms. 32.30-32.37.

²F. R. Martin, *Miniatures from the Period of Timur: In a MS. of the Poems of Sultan Ahmad Jalair* (Vienna: Printed for the author, 1926), 27. The Swedish art historian and collector Fredrik Robert Martin who purchased the Freer manuscript in 1912, and brought its magnificence to public attention in the first study of it in 1926,

writes of his first encounter with the manuscript in Stambul, as the Greeks and Bulgarians were advancing on Constantinople, "... the wonder and beauty of the first page I opened, almost brought the tears to my eyes." Seeing the manuscript, a Viennese colleague of Martin who had made "the unsurpassed reproductions of the famous prayer-book of the Emperor Maximilian with borders by Dürer" exclaimed "This

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/XXXVIII-LII.

sumeh Farhad, Chief Curator and Curator of Islamic Art at the Smithsonian Institution, and I are collaborating to prepare this manuscript for publication; and consequently, as part of my tasks in this effort, I have had the mixed pleasure of pouring over this divan, and another copy of it, for hundreds of hours over the past several years.³ I say mixed pleasure, not only because the Sultan's poems, as justly pointed out, are "pedestrian at best," but because of the industrial scale of his production.

However, if we view the divan neither as an object of art, nor purely as a text but as a discursive trace, as an extended utterance submitted to human sciences, then a whole new way of appraising the value of the divan opens up. Of the many things we can say about the divan, once we appropriately position it as discourse, I would like to mention only two, both having to do with its displaced authorship in that the work was produced by a king and not by a poet. First, although Sultan Ahmad was not the first and the last king to produce poetry in Persian, the fact that we are in possession of such a huge body of poetry produced by a king in a period that is poetically vibrant, and yet paradoxically politically unmoored, gives us an opportunity to explore and speculate about a number of political issues that require a supplementary kind of evidence to those one encounters in chronologies, and official documents.⁴ The question to be asked in this regard is: does the divan give us a glimpse, however speculative, of the inner workings, or if you will, the political psychology of sovereignty in that period?

Second, with this authorial displacement, with poetry emanating *from* the king, as opposed to being addressed *to* him, which is preponderantly the case in the annals of poetry, what can we learn about the relation between the political and the poetic, beyond the current textual interpretations that emphasize the subservient function of poetry to the interests of the state. If certain activities of the poet may be considered as belonging to the ensemble of labor of legitimacy required of every political act (for the political, unlike the amorous, as Plato already knew, is unable to justify itself in its own terms) then what happens when the legitimating function shifts its directionality from being bestowed, as it were, by the poet, on the king to being ex-

is much finer than the prayer-book of Dürer, for which I almost sacrificed my life." (28).

³Divan of Sultan Ahmad Jalayir, *The Museum of Turkish and Islamic Arts*, Istanbul, Ms. 204-6.

⁴Martin, 1. The word "paradoxically" perhaps is not the right word here, and certainly does not mean improbably, for, history of Persia in this time "shows many analogies with that of Italy

of the same period. The same wild despotism, the same cruel persons and deeds paired together with the utmost refinement in arts, pleasures and luxuries of all kinds. The same eternal fights between princes and states, the same constant murders of dictators and leaders."

pressed by the king himself. How does it manifest itself in the king's making sense and giving expression to his sovereignty?

Sultan Ahmad, His Time and His Poetry

Here is not the place to dwell on the conditions of the manuscripts and the business of editing them; suffice it to say that the intended *divan* would have consisted of seven named books, with an overall title of *Haft Peykar*, in tribute to Nezami Ganjavi's book of the same name.⁵

I estimate that the final edited version would amount to roughly ten thousand lines: as hefty a tome as the *Kolliyat-e Salman Savaji*,⁶ the professional poet of the Jalayerid court, and Sultan Ahmad's tutor, and roughly twice the *Divan* of Hafez, a poet that Sultan Ahmad admired and with whom kept a sustained poetic correspondence.

It would appear that we are talking of an industrial scale production of poetry by a king who should have had more pressing kingly things to do, particularly considering that during the time he was a king, he was as much on the run, in exile, in custody, or at war as he was in his capitals, and then never securely. He took the reign in 1382; and two years later lost Sultanieh and Tabriz to Timur. His other capital, Baghdad was attacked by Timur in 1393, forcing him to spend the next six years in exile, returning to Baghdad in 1399 to be once again forced to flee the city when Timur attacked and brutally sacked it in 1401. He spent the following four years under arrest by Mamluks in Damascus, and was only released to return to Baghdad when Timur died in 1405. He stayed in Baghdad until his ill-fated war with Qara Yusef in 1410, which ended his tragic life.⁷ One question, then, is why would Sultan Ahmad produce poetry, and so much of it?

To begin with, poems in the *divan* are what one finds typical for the second half of the 14th century: celebration of drinking and less explicitly other drugs, lust for tender-bodied boys and maidens (homosexuality was overtly practiced in the Jalayerid court), questioning of *zahed* and *faqih*'s understandings of religiosity, a ceaseless profession of the jargon of love, boastful declarations of *kharabatigari*, a penchant

⁵Nizāmi Ganjavī, *Haft paykar*, ed. Tahir Ahmad Ūghlī Muharram'ūf, (Moscow: Idarah-'i Int-ishārāt-i Dānish, Shu'bah-i adabīyāt-i Khāvar, 1987).

⁶Salman Savaji, *Divan-e Salman-e Savaji*, ed. Abolqasem Halat (Tehran: Nashriat-e Ma, 1371/1992), 64. Salman's verse corpus consists

of about twelve thousand couplets.

⁷Shirin Bayani, *Tarikh-e Al-e Jalayer* [the history of Jalayerids] (2nd ed.; Tehran: University of Tehran Press, 1382/2003), 70-108; Peter Jackson, "Jalayerids," in *Encyclopedia Iranica* at <http://www.iranicaonline.org/articles/jalayerids>, (print, vol. XIV, Fasc. 4, 415-419).

for display of rote encyclopedic erudition, etc. In short, in the first glance, Sultan Ahmad appears to be nothing other than a poorly talented pseudo-sufi poet, so many of whom dotted the desolate landscape of this *shab-e parishani-ye aalam* (the night of the destitution of the world) as Sharf al-Din Yazdi calls the period just before the sun-like rise of Timur.⁸

Dawlatshah Samarqandi's overgenerous characterization notwithstanding, Sultan Ahmad's poems are of little aesthetic value.⁹ But once appropriately discounted for its mediocre quality, it is not bereft of a certain quotient of tender and poignant sentiments. I, for one, for instance, find the longing expressed for Tabriz in a qasida, appropriately modeled after the famous poem by Rudaki, quite touching (Freer Ms., 52 v-53v).¹⁰

از نسیمش بوی جان آید همی	۱ بادِ کویِ عاشقان آید همی
بلبل اندر گلستان آید همی	۲ وقت آن آمد که باز از خوشدلی
رند دائم در مغان آید همی	۴ صوفی اندر خانقه گیرد مقام
بوی آذربایجان آید همی	۹ از نسیم صبحدم هر صبحدم
دل از آن ناله طپان آید همی	۱۰ ناله‌ی تبریزیان آمد به گوش
یاد آن دارالامان آید همی	۱۱ مدتی شد در صمیمِ خاطر
عاقبت را خاکدان آید همی	۱۴ سر که تاج کی قبادی می‌نهد
در جهان صاحبقران آید همی	۱۵ احمدنا نظم جهانگیرت نگر

In a sense almost every thing I need to say about Sultan Ahmad's jargon of reluctant sovereignty may be said through a close reading of this poem. Internal evidence suggests that this *qasida*, an ode to Tabriz, must have been composed from the distance of Baghdad to which Sultan Ahmad was driven, not long after Timur sacked Tabriz in 1382. The poem directly points to Timur by invoking his epithet "Sahib Qiran," a title he took early in his career, and substitutes the poet's world-conquering prowess in versification with the real and brutal conquest of Tabriz by Timur, as if the war over sovereignty is commensurate with a contest over talent in poetry. In fact, whether he talks about himself or Timur or both, it appears

⁹Dawlatshah, *Tazkkirat al-Shu'ara* (Memoirs of poets), ed. Edward Brown (Tehran: Entesharat-e Asatir, 1382/2003), 306. "He composed good [*nikoo*] poetry in Persian and Arabic," wrote Dawlatshah. Nor in my research did I find any Arabic poetry, good or mediocre, other than a few hemistichs and occasional run-of-the-mill

phrases, composed by Sultan Ahmad.

¹⁰Numbers preceding a line refer to the sequential place of the line in the poem as a whole. For reasons of brevity, I do not reproduce the whole poems, and only give the citation for the Freer manuscript as it is the one most readily available to the reader.

remarkable that he is reminded of the pointlessness of sovereignty because at the end all turn to dust.

Acculturation of Sultan Ahmad: “The Republic of Letters”

One often encounters an imagining of Iranian kings as if they were cut off from the cultural context of their times and held a purely external and instrumental relationship with the dominant views and values of their subjects. But the poem just quoted is enough to show the extent of Sultan Ahmad’s integration in the world around him. By the time we arrive at Sultan Ahmad, the process of acculturation of the Mongol rulers of the Ilkhanid world in Iran has been completed. Sultan Ahmad’s divan is a monument to the phenomenal assimilative potency of the Iranian culture. Sultan Ahmad, as he is manifested in the Divan, is as Iranian as if he had descended directly from the loins of the mythical Iraj, and not his Easterly brother Tur.

There are many registers, in and outside of the divan, in which this process of assimilation of the Jalayerids can be shown to have been completed by the time of Sultan Ahmad. Of all these possible outward and inward registers of acculturation, for which the divan gives us ample material to explore, I would restrict my comments to Sultan’s total immersion in the elite culture of his day, or if you will, his integration in the Persian “republic of letters” of the late 14th century.¹¹ One can argue that integration into this republic is the highest expression of the kind of cultural assimilation that informs the thesis of the Persianization of an alien conquerer as a civilizing process, to borrow from a famous approach developed by the historical sociologist Norbert Elias.¹²

Restricting ourselves only to poets and artists, divan is replete with references to poets and artists of bygone eras, as well as Sultan Ahmad’s contemporaries and those in the Jalayerid courts. In addition to Nezami, he especially esteems Anvari and Sa’di and his own tutor Salman Savaji, and often boasts that he has surpassed them all in the purity and profundity of the inspiration, if not skills in versification. In a poem,

¹¹Obviously, I am using the notion of the “republic of letters” not only anachronistically but also incongruously. However, even if only as an allusion, I believe it serves as a good paradigm for making sense of the communicative world of Persian “men of letters” in that politically fragmented yet culturally unified age. The *Res-publica literaria*, as well-known, was a “meta-physical” community that brought intellectuals

together across national boundaries in Europe and America in the Age of Enlightenment. See, for example, Dana Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

¹²Norbert Elias, *The Civilizing Process* (Revised ed., Oxford: Blackwell Publishing, 2000 [originally published in 1939]).

in which he scuffs at sovereignty, he boasts that his poetry is more directly related to the original source of all poetry in the divine realm (Freer Ms., 92v).

راه عشق است آنک پایانش نیست راه ما این است پایان گو مباش
چون نصیب می دهد آن غیب دان این در و درگاه سلطان گو مباش
احمد ا یک بیت از شعر تو بس جمع سعدی شعر سلمان گو مباش

In another poem he asks his audience to give a sincere ear to his poetry to reciprocate the sincerity of its inspiration. The poem may have been put to music and, as we shall see shortly, performed in what the *divan* calls “*majles-e khass*” (royal private banquet). I quote only the last two lines of the poem (Freer Ms., 36r).

نغمه‌ی مطرب مجلس شنو و برگ سماع غلغل نغمه‌ی مرغان خوش الحان کم گیر
شعر احمد شنو از جان که ز جان می گوید سخن انوری و سعدی و سلمان کم گیر

Banquet of Intimates and the Jargon of Love

Of the king’s intellectual contemporaries, four stand out: the poets Salman and Hafez, the sufi and poet Kamal Khojandi, and the musician Abd al-Qader Maragha’ie. Sultan Ahmad was in some sort of direct communication, in person and/or by correspondence, with all four of them, but not them alone. Sultan’s relationship with each of them, brings to light an aspect that is germane to the idea of reluctant sovereignty explored in this study, but, here, in the interest of brevity, I will restrict my remarks only to two of them, Abd al-Qader and Salman.

However, before doing so we need some meta-textual information necessitated by our approaching the *divan* as a discourse, and not merely a text. Viewed as discourse, there are a number of concerns that have a decisive bearing on the ideological posture and the emotional tenor of the poems and their mode of expressibility. Among them: when and where were the primary stages for their presentation? Who were their immediate intended audience? What were the conditions of their expressibility-cum-sensibility? And how did they function via those conditions given the king’s unique agentive position?

These are big questions. Here, we only have time for a brief expose of a couple of points: the banquet of intimates as their modal context of publication, and associated with this context, the jargon of love as a super-charismatic discourse of legitimacy when traditional discourses of legitimation are fractured and weak.

Although not unique to this period, one of the most important cultural institutions of the time, primarily in the areas ruled by Jalayerids and Muzaffarids was the institution of *majles-e ons* (the banquet of the intimates), also called “*majles-e khass*” (royal private banquet), and many other appellations, some more poetic, or mythic, than others, (as is the case for instance with Hafez, for instance, “*bazmgah-e kholq o adab*” or “*tamashagah-e raz*”).¹³ These royal gatherings of the cultural elites normally functioned as a sort of symposia (and I deliberately evoke the Greek word here),¹⁴ or if you will “salons,” in which artistic and intellectual objects were presented, critiqued and associated topics were discussed. These banquets, a preponderance of evidence suggests, were sustained by an ideology and the rituals of lateral and egalitarian communication, to create, or at least simulate, a cultural oasis for intimate and heart to heart exchange, hence suggesting why my use of the term “republic of letters,” borrowed from an altogether different historical context, is not totally incongruous (*Majales-e rawah*, evening banquets, something akin to “salons,” that were very common in this period, and have left a huge footprint in the poetry and epistolary literature of the time, typically functioned in the same spirit as did certain *khaneqahs*, for instance, those in which Kamal published his poems).

The humility that Sultan Ahmad shows in poems that either invite a person to these banquets, or address or speak of a person in such a gathering (and by extension anyone worthy of it) gives divan a tender touch. I quote only one example here (Freer Ms., 251r-251v).

¹³Jamal Khalil Sharvani, *Nozhat al-Majales*, ed. Mohammad Amin Riyahi (Tehran: Entesharat-e 'Elmi, 1375/1996). Such banquets both pre- and post-date this century. This example, composed sometime between 622/1225-649/1251, served as a kind of “handbook” for such banquets, which the author dedicates to one such royal banquet, that of Sharvanshah.

ز بهر مجلس خاصت نیشتم این سفینه، ز آنک
به بزم خرمّت گه گه مگر یادی ز ما باشد
(ص ۶۱، ص ۶۸۷)

In addition, after a brief interruption under Timur, among his descendants, as richly documented in Zayn al-Din Mahmud Wasefi's *Badaye' al-Waqaye'*, ed. Aleksandr Boldyrev (Tehran: Entesharat-e Bonyad-e Farhang-e Iran, 1349/1970).

¹⁴Nasrollah Purjavadi, *Badeh-ye 'Eshq: Pazhuheshi dar ma'na-ye badeh dar she'r-e 'erfani-ye farsi* (Tehran: nashr-e karnameh, 1387/2008), 24, 25 ff, 77. There is, scattered among Arabic and Persian literature, including Sufi writings, and in the European cultural studies, enough indictable evidence for tracing these banquets to the Greek *symposion*, of which Plato's *Symposium* is an early document. Nasrollah Purjavadi, for instance, in his search for mystical wine, comes across such evidence. It appears that love was a central topic of these symposia. For the Greek case see Oswyn Murray (ed.), *Symptotica: a Symposium on the Symposium*, Oxford University Press, 1990, and for a study of its transformation in the Christian context see Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: the Banquet in the Early Christian World, Minneapolis* (MN: Fortress Press, 2003).

از جهان و جانِ خود امیدم اوست من امید مرحمت دارم ز دوست
 بی‌وفائی در میانِ دائم از اوست نیست جز بی‌چارگیِ دائم ز من
 مدّتی شد خاطرَم را آرزوست صحبتِ می‌خوارگانِ بزمِ عشق

This poem, probably a verse epistle, equivalent to an invitation card, is addressed to a person who is, in spite of the king's repeated requests, reluctant to attend his *bazm-e eshq* (*love's banquet*), another name for the royal banquet of intimates. It appears that Sultan has not been holding such a gathering for a while, and says that he has been thinking about holding one for some time. Many, if not most, of Sultan Ahmad's poems, indeed most of the poetry of the period, were not meant to be private, neither were they primarily written for at large publication in the form of books. Before Sultan Ahmad's poems were collected in a book, they were published in such salon-like settings, whatever their names.

Majles-e khass, however, was not a purely frivolous gathering for artists to engage in art for arts' sake. They served a precise political function, albeit in a round about and convoluted way. They were a major institution for production of a particular kind of legitimacy under the condition where the very discursive formation of legitimation was frazzled. Max Weber makes a distinction between types of legitimation;¹⁵ the point here is their degrees of effectivity, their individual or overall potency in producing legitimacy, a point famously emphasized by Samuel Huntington.¹⁶ None of the ideal-typical discourses of legitimacy, including charismatic rule, that may appear to share in certain aspects with the one I claim the royal banquet to have been the ritualistic site of its performance *par excellence*, was strong enough to produce and sustain operative legitimacy for the splintered political world of the period. Politics as a force field is not always present in the same degree, and at times it nearly disappears altogether, being replaced by brute force and sheer chicanery.¹⁷ In a sense, in this period, politics as such only operated at its zero-degree of effectivity, and needed the buttress of a seemingly non-political discourse: reluctant sovereignty embedded in a structure of intimacy and love.

¹⁵Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A. M. Henderson and ed. Talcott Parsons (New York, Free Press, 1947), 324-423.

¹⁶Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), 1. Huntington is well-known for his controversial theory of "clash of civilization," but in another of his books he famously makes the point that the "most important polit-

ical distinction among countries concerns not their form of government but their degree of government."

¹⁷Alain Badiou, *Philosophy and Event, with Fabien Tarby*, trans. Louise Burchill (Cambridge, UK: Polity Press, 2013) 4. Alain Badiou describes the notion of "historical sequences practically empty of politics," during the reign of Louis XIV in France and toward the end of Roman Empire.

The period under consideration, the interval between the end of Ilkhanids and the establishment of the Timurids, roughly a 70 year period, is commonly called “*dawran-e fatrat*” (Interregnum). The political fragmentation of the period is well-known; what is not sufficiently remarked on is the corresponding fragmentation, and hence the weakening of the discourses of legitimation. None of the discourses of legitimacy during this time, in Iranzamin, especially in its heartland, mustered the potency to create a legitimation base sufficiently strong to form a viable state. None of the traditional discourses of legitimation had the vigor to function as the master discourse in this period. This fragmentation and consequent depletion of the society’s legitimizing resources began with alarming speed and farcical manifestations within days of the death of Abu Sa’id in 1335.¹⁸

A major task of poets under these depleted cultural resources of legitimacy was to invent, or otherwise to cobble together out of the ruins of earlier discourses of legitimacy, a scaffolding of legitimation strong enough to halt their world’s total collapse. Poets of the time were deeply invested in this task. A quick glance at almost any of the *divans* of the period shows the poet grasping at any imaginable legitimating discourse to “manufacture consent.” It is under this fragmented ideological context that a form of magical conjuring of something akin to charisma (but not in a strictly Weberian sense), demanding unconditional personal loyalty to the sovereign emerged. A whole jargon, or if we follow the cognitive linguist George Lakoff here,¹⁹ a framing device, was set in motion to map political loyalty into amorous passion and its dramaturgical schemata.

It is in this context that the banquet of intimates assumed its significance. If it is true, or rather to the extent that it is true, that many of the lyric poems of the period are meant to get their first airing in the banquet of intimates, with the royal person as the object of desire, then it becomes easier to see how this banquet functions as an institutional space in which love and politics, intimacy and power, become com-possible (somewhat like the modern institution of marriage!). The use of *ghazal* as a vehicle of political panegyric, the invention of which some attribute to Khwaju of Kerman,²⁰

¹⁸Charles Melville, *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate, 1327-37: a decade of discord in Mongol Iran* (Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1999), 43-59. Melville we could say “sordid” to describe the events immediately following the death of Abu Said Bahador Khan.

¹⁹Any number of Lakoff’s works would do in this regard; I am personally still partial to his

early work, George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

²⁰See, for example, Mehdi Borhani, “Nazari enteghadi bar madiheh-soraii dar divan-e Hafez,” in *Hafez-shenasi*, ed. Sa’id Niazi Kermani (Tehran: Mo’asseseh-ye chap-e azarabdagan, 1364/1985, 27-91) vol. 1, 43.

requires such a peculiar space of sense-making for it to be expressed. Without such a context the intensely intimate jargon of love would ring hollow, would be insincere, even preposterous, if not outright ridiculous, even perverse. The greatness of the poetry of this period cannot be subtracted from this situation and the historic task that this long night (*shab-e dijur*) of obscure legitimacy demanded of the poet.²¹

Abd al-Qader Maragha'ie – With this sketch of the banquet of intimates in mind, the affection and humility that Sultan Ahmad shows towards Abd al-Qader and other poets and artists of his time begins to make sense. Apparently a good number of the poems of Sultan Ahmad are made for Abd al-Qader, some of which as lyrics to be set to music by the latter. Of dozens of such poems, a couple of examples should suffice.

I start with a couplet that explicitly refers to the king's private banquet, *majles-e ma* (*Freer Ms.*, 154v).

این خواجهی ما که هست عبدالقادر شد ماهر علمها به حکم قادر
در مجلس ما همه پسندیده بود از وی که شود ز نیک و بدها صادر

In a poem in which the title, in both manuscripts, reads: “Says about the dear companion [*yar-e aziz*] Kamal al-Din Abd a-Qader,” we see an example, one of many, in which Sultan Ahmad, following Hafez, uses the mythic term *moghan* (the temple of the Magi) to refer to his own sweet royal banquet of intimates (*Freer Ms.*, 49r).

۱ نغمه‌ی عود تو از پنجم فلک زهره را گیسو کشان می‌آورد
۳ لطف سازت زندگان شهر را دستگیران تا مغان می‌آورد
۵ چون که دستش داد شیرین مجلسی آن چه دارد در میان می‌آورد

Once we grab hold of this performance context of the quoted poems, their immediate site of publication, then we are not far from intuiting the same context in

²¹This is not, however, to say that this amorous framing of a discourse of legitimacy was restricted to poets, and poetry. The jargon of love, for instance, permeates Mo'in al-Din Mo'alem Yazdi's *Mawaheb-e Elahai dar Tarikh-e Al-e Mozaffar*, ed. Sa'id Nafisi (Tehran: Eqbal, 1326/1947). As I have argued elsewhere, as a local member of the republic of letters, Mo'in al-Din Yazdi colludes with other poets of the Mu-

zaffrid realm to overwrite Shah Shoja's blinding of his father, and sleeping with his stepmother. See Ali Ferdowsi, “Oedipus/Shah Shoja/ Joseph: Princely Villainy and Legitimacy in 14th Century Shiraz,” paper presented at the Sixth Biennial Conference on Iranian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, UK, August 3-5, 2006.

which banquets are not specifically mentioned. I invite you to consider the implied immediate context of the following poem. It seems to me that the internal evidence suggesting the same banquet as the occasion for its performance is quite strong; as an utterance the poem assumes the banquet as its context of sensibility/expressibility. One could imagine the king appropriately humbling himself and honoring his master musician by addressing him in the royal symposium, raising his cup to him as he reads the poem that he has personally, as one member of the republic of letters to another, composed for him (Freer Ms., 32r).

پخته کن این خام نافر جام را	ساقیا بر خیز و در ده جام را
صبح کن با عارضش این شام را	شام کن این صبح را با زلف یار
جان نیرزد لذت آشام را	جان به می ده جام می آشام کن
خوش بنوش و خوش بدار ایام را	از غم دنیی چو رستی غم مخور
سجده کن آخر چنین اصنام را	باده می کن نوش عبدالقادرا

The quatrain I am about to quote does not directly further our understanding of our topic, other than perhaps remotely suggesting that these banquets did indeed create their own sense of affective authenticity. It is reported that years later, with Abd al-Qader in exile, when he learned about Sultan Ahmad's death, he composed the following lament.

با چرخ جفاکار دگر ره مستیز	عبدالقادری ز دیده هر دم خون ریز
تاریخ وفات گشت قصد "تبریز" ²²	کآن مهر سپهر پروری را ناگاه

I would not be at all surprised if this *robaii*, the poetic form of private experience *par excellence*, was put to music by the man whom Sultan Ahmad has addressed as the "Renewer of the art of music" (Freer MS, 49r).

Salman Savaji – Salman was the poet who hitched his career to the fate of the Jayerid dynasty and spent much of his life as an insider in their royal courts, of kings as well as queens, and princes as well as princesses, over a time span that covered three royal generations. He taught Sultan Ovays, and was Ovays's companion and much needed intellectual and emotional support in the affairs of the heart as well as warfare and conquest. Perhaps no one was as instrumental in the Persianization of

²²Attributed to Abd al-Qader in Mir Sayyed Sharif Raqem Samarqandi, *Tarikh-e Raqem*, ed. Manuchehr Sotudeh (Tehran: Bonyad-e Mowqafat-e Doktor Mahmud Afshar, 1379/2000), 41. Needless to say, "قصد تبریز" refers to Sultan Ahmad's fatal attempt to recapture Tabriz, and gives the year of his death (100+90+4+400+2+200+10+7=813).

the Jalayerids as was Salman, thanks ultimately to Queen Delshad Khatun's strategic decision. It was Salman that inculcated the ideology of reluctant sovereignty in Sultan Ahmad's young mind.

In a real and touching sense, Salman provided the shoulders on which the king and his family cried; being a patient stone, a sort of a resident psychologist, has always been a requirement of the Persian poet, a function that he shares with the indigenous shaman and even the Catholic priest, but not with the Muslim *faqih*. The poet participated in the creation and management of the emotional texture of the court. More importantly, he helped make poetry, and arts in general, an equipment for living; a space in which the real of the world was humanized, and rendered legible and livable.

Salman tutored Sultan Oveys's sons, including Sultan Ahmad. Not surprisingly, Salman's influence on Sultan Ahmad is pervasive, and covers almost every aspect of the latter's *divan*. The prince is brought up according to the *divan*, or more accurately according to a picture of the world of which the poet's *divan* is also a constitutive element. Sultan Ahmad is learning his language of the world, pictorial and emotional, from the poet.

It appears from the following *qasida* addressed to Salman by Sultan Ahmad, a young prince at the time, that the particular attitude to power I am calling reluctant sovereignty was an emphatic point in Salman's tutoring of the prince in the arts of Persian poetry and prose. One may imagine the young prince proudly submitting this *qasida* to his teacher as an assignment to demonstrate his progress as a pupil. It praises the teacher, credits him for his own learning in poetry and prose, vouches his sincerity and honestly, and above all assures the tutor that there is no love of this world and a desire for sovereignty over it in his student's heart. Rather, in so far as there is an impulse at work in him, it is not a will to power, but a longing that is of the same substance as that pulls the Sufi and the poet. Please note Sultan Ahmad's claim that he belongs to the "tribe and tradition of poets" (*qawm o sonnat-e sho'ara*) more so than the ilk of the kings (Freer Ms., 129r-129v).

بیار بادۀ صافی چو طبع روشن ما	به یاد لعل دلارام غیبت انگیزم	۳
از وی که شود ز نیک و بدها صادر	نشین به صحبت میخوارگان عالیقدر	۵
که نیست ریب درین شعر خاصه در انشا	ضمیر پاک تو نیکو به شرح می داند	۸
تویی که نثر من از فضل تست مستثنی	تویی که شعر من از فضل تست عالمگیر	۱۱
کنون که قدر کلامم رسید تا اینجا	ز سعی جهد من و طاقت احاطت من	۱۲

رسد که خوش بستایم چو میر خاقانی	۱۳
که هست لازمۀ قوم و سنت شعرا	
به حق صحبت پاک تو می خورم سوگند	۱۷
که هست پیش من این عهد سخت پا برجا	
که نیست در دل من ذره‌ای ز مهر فلک	۱۸
و یا توقع از این چرخ بی وفای دغا	
مرا حقوق غریبی و ذوق تجریدی	۲۰
چنان نکرد ز عزلت به خویشتن شید	
که دیگرم به جهان التفات واماند	۲۱
به مشت خاک فرومایه‌ی روان فرسا	
مغیث دین منم احمد که هست همت من	۲۴
ورای نه فلک از فقر و ترک و استغنا	

This influence remained active throughout Sultan Ahmad's life. If anything, although all the elements of sufi-o-poetic worldview are already present in this early poem, it appears (and one threads on thin ice here before establishing a dependable way of dating the poems) that Sultan Ahmad becomes more Sufi-like and more *kharabati* than his tutor as time goes by, perhaps reflecting the receding of his hopes to ever achieve a modicum of security in this world as a king as first Timur and then Qaraqoyunlu's stars rise ever higher in the skies of power.

Reluctant Sovereignty

All along, we have been discussing the theme of reluctant sovereignty, for it, indeed, formed the "signature" (in Agamben's sense) of the idea of Persianization in this period.²³ The effective aspect of Persianization, the *civilis* in its civilizing mission, is this renouncing, Kay Khosraw-like attitude to sovereignty and its hard work of conquest, bloodshed and the mundane task of running the affairs of a harsh world devoid of meaning, authentic or instrumental. Sultan Ahmad's *divan* is permeated by this peculiar attitude, this politically unambitious representation of politics, this form of power that exercises itself as it dismisses itself, the paradox, of a sort of legitimation and self-legitimation that proceeds by delegitimizing the very field of its operation.

Nevertheless, it bears re-emphasizing our remarks by gathering them in one place in order to get closer to a phenomenological understanding of this renouncing mode of legitimation, even though my research in this direction is still in its early stages, and hence as yet incapable of organizing such a phenomenology. It however appears clear to me that any phenomenology of reluctant sovereignty would have at least four broad aspects: (1) justification of sovereignty by an ideology of disinterested relation to it; (2) a displacement of the king-subject relation from the domain of

²³Georgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, trans. Luca D'Isanto with Kevin Atell (New York: Zone Books, 2009), 33-80.

exterior relations, *siyast-e modon*, to the interior realm of intimacy, that is the schemata of love; (3) the envelopment of these relations in a mystificatory jargon; and (4) the representation of all that in poetic language.

As we just saw in the poem addressed to Salman, the king expresses disinterest not only in sovereignty but also in the world as such. His passion for detachment from the world (*zawq-e tajrid*), is so all encompassing that has left him no room for “care” (*eltefat*) for the world. This attitude is persistently carried out in the *divan* (Freer Ms., 49r).

مرا به فقر تو دم می‌زنند و می‌زیبند
مرا به تاج کیان سرفراز نتوان کرد

It is from the perspective of this poverty that he finds the grandeur of kings ridiculous (Freer Ms., 239v).

هر یکی از ما جهانی را تواند حکم کرد
ما گدایان طعنه‌ها بر حشمتِ سلطان زنیم

Speaking of royal grandeur we may note that as replete as the *divan* is with names and references to poets, and to some extent sufi saints, kings and khans rarely appear in it, and when they do they do not occupy the highest office in the land, but a place subordinate to poetry. Remarkably, Ferdowsi and his *Shahnameh* are never mentioned, nor are the books great heroes and kings. And it is hard to find the usual moralistic lamenting allusions to them and their passing fortunes, except, of course for a reader of Nezami, the poor Dara whose mournful name is forever unfavorably yoked with that of Sekandar.

The emblem of sovereignty for Sultan Ahmad is none of the law-givers like Jamshid, or Sekandar or even Genghis, who too is never mentioned, but Ibrahim Adham. In a poem that imitates the form, but not the mood of a famous *ghazal* by Hafez, Sultan evokes the story of this famous early ascetic saint as an extreme way of emblematising the ideology of disinterested sovereignty. Ibrahim Adham, whose legend, is dramatically narrated in Attar’s *Tazkerat al-Olia*, was an 8th century prince from Balkh who renounced his throne and chose asceticism in a fashion that closely echoes the legend of Gautama Buddha. Sultan Ahmad, in this *ghazal* claims that those who know of the secrets of the heart, and also know him well, know that deep inside he is not defined by worldly sovereignty (Freer Ms., 223r).

صاحبِ دل داندم کو نیک می‌داند مرا
سهل باشد ترکِ سلطانی به پیشِ ادهمی

The term “asceticism” must here be understood not as passive and general renunciation but as active submission of life to a mode of existence that is founded on the irrational sources of passion and intoxication. Not law of any kind, but love and surrender to the relentless turbulence of the world defines an existence that is lived authentically. As such, sovereignty is juxtaposed not with ascetic renunciation as such, but ultimately with a brothel-like life sanctified as an exercise in something transcendental (Freer Ms., 131r).

رنجی‌ست بزرگ کدخدایی بر شادی آنک باز رستم
در میکده می‌کشم سبویی باشد که برم نشان بویی

In late 14th century, poetry, or any utterance that neared it, vouchsafed the authenticity of the sentiment and the sincerity of its speaker by the very selection of the language. When truth is the truth of the heart, and not that of reason, a certain kind of poetry becomes the privileged language of truth. Understandably, then, the privileged language of the banquet of intimates, and the language of a discourse of legitimacy transposed into a lover’s discourse, were *ghazal*, and *robaii*, and to lesser extent *qat’ah* (occasional poem), and decidedly not *qasida* that was the form proper to public and official events.²⁴ It then follows, that by claiming mastery of poetry as the “jargon of authenticity,” the king claims possession of poetry’s ontological ground: love and its intimations of sincerity and purity of heart as he colludes with his companions in denying a will to sovereignty.

In conclusion, a partial reading of pre-modern Persian poetry, very common before the end of monarchy as such, blamed this poetry for its unbridled panegyrics to kings, which supposedly inflated the royal ego to infinite heights, and hence was an accomplice to the ensemble that goes by the name of “Oriental despotism”. Here, we see a different effect: a humbling of the disposition of the king if not his own person, and a sapping or at least a disorientation of royal ambition; in short, the introduction of radical discomfiture and hesitancy inside the very self-regard of regal sovereignty.

²⁴Michael Glünz, “Poetic tradition and social change: The Persian *qasida* in post-Mongol Iran,” in Stefan Spert and Christopher Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 1, Classical Traditions and Modern Meanings,

(Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1996), 183-203; 189. Here one can examine the ideological status of *qasida* and the perceived “insincerity and sycophancy of the *qasida* poets” in this period.



9 781234 567897



کتاب ایران نامه

SATIRE
AND
IRONY
IN THE WORKS OF
SADEQ HEDAYAT
Homa Katouzian



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Arshavez Mozafari, "From Autonomous Techno-Organism to Divine Instrument of the State: On the Demonology of Modern Iranian Material Culture and Technology, 1850-1941," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), LIV-LXXVII.

From Autonomous Techno-Organism to Divine Instrument of the State: On the Demonology of Modern Iranian Material Culture and Technology, 1850-1941

Arshavez Mozafari*
Ph.D., University of Toronto

Demonic Technologies

If demonic technologies are viewed by poets not from the perspective of technophobic morality or conservatism, which argues for the preservation of bodily integrity and natural existence against such forces,¹ but in terms of their so-called "pathetic quality" of desiring integration with the world,² the outline of the present study can be sufficiently decoded. To put it differently, while the utilization of technology can,

Arshavez Mozafari (Ph.D., University of Toronto, 2015 - M.A., York University, 2009 - B.A. (Hons.), York University, 2008) is a scholar of modern Iranian and Middle Eastern history whose main area of research is modern Iranian demonology. He is currently working on two manuscripts, *Demonic Ontology and Iranian Modernity, 1848-1941* (2017) and *Khomeini's Kashf-i Asrār: Post-Abdication Shī'ī Polemics and Rationalist Reformism* (2017). Mozafari is the recipient of four Ontario Graduate Scholarships (2009-13) and a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (2009). He completed his B.A. *summa cum laude* and his doctoral dissertation was accepted with distinction.

Arshavez Mozafari <a.mozafari@mail.utoronto.ca>

*I would like to thank Mohamad Tavakoli-Targhi for his guidance, as well as Parisa Zahiremami for her indispensable assistance with crucial poetic passages. I dedicate this paper to Vida Khooie, without whom none of this would have been possible.

¹Douglas Kellner, "Virilio, War and Technology," in *Paul Virilio*, ed. John Armitage (London: Sage, 2000), 103-126; quote on 103.

²Martin Tropp, "The Monster," in *Mary Shelley's Frankenstein*, ed. Harold Bloom (New York: Chelsea House, 2007), 13-28; quote on 24.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/LIV-LXXVII.

from one perspective, pose a threat to the demonism of nature insofar as the demonic is in this case connected to natural portentousness, mystery and creativity,³ what the following will reveal is how modern Iranian material culture and technology went through a peculiar conceptual journey that witnessed inchoate and untamed demonic techno-organisms becoming assimilated into the secular nationalist religion of the state.

By way of exclusions, it should be stated forthwith that, by demonic technologies, one is not referring to the technologies of demons, such as bowls of plague,⁴ nor can it merely be said that they are the products of the devil.⁵ Demonic technology is not here the satanic “spirit of technicity” as “the belief in unlimited power and the domination of man over nature, even over human nature; the belief in the unlimited ‘receding of natural boundaries,’ in the unlimited possibilities for change and prosperity.”⁶ This is why the “dichotomy between a rationalistic-mechanistic world of human labor and a romantic-virginal state of nature”⁷ is ultimately unsuitable in the present context.

The notion of demonic technology presented here is closer to the idea of the demonic as the quiddity of technology, that the two are inseparable. The rationalistic-mechanistic aspect of modern technology is initially absent and its core is teeming with a “wild and barbarian” nature.⁸ Its suffocating “demonic power [...] finally bursts forth” after an initial silence for the purpose of extracting relative surplus-value⁹ or carrying forth an ensemble of other misfortunes. “Technological animism”¹⁰ and the

³Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, ed. J. Mark Thomas (Macon: Mercer University Press, 1988), 59-60. See also Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 2. Juxtapose this with Heidegger’s less substantial notion of the demonic, which is separated off from mysteriousness. See Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology,” in Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), 287-317; quote on 309.

⁴Eugene Thacker, “Three Questions on Demonology,” in *Hideous Gnosis*, ed. Nicola Masciandaro (n.p.: n.p., 2010), 179-220; quote on 199.

⁵Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 307.

⁶Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 94.

⁷Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, trans. G.L. Ulmen (Westport: Green-

wood, 1996), 10.

⁸Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, 10. The idea that the technology of this period was connected to the notion of a lawless nature is, in an approximate way, relatable to the Cartesian conclusion, based on postulates related to natural objects, that there is “no basic difference between one’s watch and one’s pet dog,” Thomas L. Hankins, *Science and the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 114.

⁹Karl Marx, *Capital, Volume 1*, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1982), 503. Though, unlike what Marx had in mind, demonic technology here is not a “lifeless mechanism which is independent of the workers, who are incorporated into it as its living appendages” (Marx, *Capital, Volume 1*, 548.), for the mechanism is alive upon first contact.

¹⁰Langdon Winner, *Autonomous Technology* (Cambridge, MIT Press, 1978), 36.

“technological sublime,”¹¹ notions directly connected to demonic artefacts, were in full effect in the nineteenth and early-twentieth centuries, and they were certainly not confined to the Iranian context alone. This period is also the starting point of the present paper, a time now conceived as having spurred the transfer of “human life [...] into artifice,”¹² a nightmarish development of the ancient designation of human property as animate instrument.¹³ But this focus does not square with what is being considered here, for if an initial dichotomy were to exist, it would be between demonic technologies and Iranian subjectivities.

The confrontation between demonic technologies and Iranian subjectivities immediately thrusts to the fore a logic of non-instrumentality that must be overcome. In other words, initial indigenous contact with demonic technologies happened with the recognition of an “independent technical morality” that did not abide by user injunction.¹⁴ Rather than the controlled “parliament of monsters” that captured the imaginations of fair-goers in Europe,¹⁵ the demonic technologies that will be observed here emerge in the domains of conflict, communication, resource extraction and transportation, not sites of conventional spectatorial consumption. In the mid-nineteenth century, or the early period of our investigation, when the population had “not yet been transformed into a labor force separated from the means of production,”¹⁶ there was nevertheless a separation between technologies and humans that demonological inquiry takes into account. With this in mind, it is clear how technical morality, which “fear[s] no limitation whatsoever,”¹⁷ coincided with a boundless and directionless Nature. Independent technical morality behooves us to reconsider the notion of technological advancement as a mode of post-metaphysical neutralization, but even so, it has already been argued that even neutralization is the nest of the demonic.¹⁸

As will become evident, the line of demarcation that divided demonic technologies from Iranian subjectivities slowly dissolved when the demonism of these technologies became displaced in such a manner that the demonic became the focus of technological repudiation. Thus, supplementary to the well-established idea of monsters acting as “bestial or demonic alter egos,” “the other face of humanity,”¹⁹

¹¹See, for example, Zoltán Simon, *The Double-Edged Sword* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2003).

¹²Winner, *Autonomous Technology*, 34.

¹³Aristotle, *Politics*, trans. C.D.C. Reeve (Cambridge: Hackett, 1998), 6.

¹⁴Jacques Ellul, *The Technological Society*, trans. John Wilkinson (New York: Vintage, 1964), 96-7.

¹⁵William Wordsworth, *The Prelude: The Four Texts* (London: Penguin, 2004), 290.

¹⁶Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routledge, 2002), 49.

¹⁷Ellul, *The Technological Society*, 134.

¹⁸Derrida, *The Gift of Death*, 35-6.

¹⁹Zakiya Hanafi, *The Monster in the Machine* (Durham: Duke University Press, 2000), 4.

this paper taps into the demonic alter ego of technologies that is cognized and subjugated by the state via these very same technologies. As opposed to the descriptive, taxonomic and defensive attitude towards traditional demons, there is here a privileging of a transformational, interventionist and coercive stance that invasively reworks demonic monstrosity²⁰ in the service of an etatist rationalism. This manipulability leads us back to the inception of modern demonic technologies and how they themselves were the product of a series of reciprocal adjustments (usually in the form of augmentations) between demonic spirit and matter.²¹

There is what can be called a form of reverse automatism at work in this whole process. As opposed to technological progressivism's aim to achieve full automation at the practical level, the following will demonstrate how in the Iranian experience, an initial orgiastic, animistic and frenzied automation, which, in part, "exiles man to the irresponsibility of a mere spectator,"²² became integrated into a disciplinary system that produced further "conditions of pacification"²³ and "obedience to a system of anonymous powers."²⁴

Diremptive Strategy

This paper seeks to unravel the documented process of demonological diremption that was at work in Iran between 1850/1229 sh. and 1941/1320 sh., particularly within material reality. To be more specific, it concentrates on how imported technologies, once construed as demonstrably malignant, gradually became consumable as "objects of gratification."²⁵ Within the "jungle of procedures"²⁶ that assimilated these artefacts, central focus will be given to the ascendant hegemony of the early-Pahlavī state (1921-41/1300-20 sh.). Without having to cling onto the "universe of codification" that prioritizes the object of utilization²⁷ as a cog of modernization theory, here the movements that precipitated the act of instrumentalization will be explored, meaning the conditions of production.²⁸ In other words, prior to the rise of the authoritarian state as the "centrifugal force" that defies the boundaries of the royal court within the city,²⁹ it is important to appreciate the way modern technologies originating in the West

²⁰Hanafi, *The Monster in the Machine*, 62.

²¹Hanafi, *The Monster in the Machine*, 75.

²²Jean Baudrillard, *The System of Objects*, trans. James Benedict (London: Verso, 2002), 110.

²³Marcuse, *One-Dimensional Man*, 19.

²⁴Marcuse, *One-Dimensional Man*, 50.

²⁵Karl Marx, "The Grundrisse," in Karl Marx and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton

& Company, 1978), 221-293; quote on 227.

²⁶Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1988), 32.

²⁷de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 35.

²⁸de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 44.

²⁹Leo Marx, *The Machine in the Garden* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 32.

interacted with Iran's lifeworld (*Lebenswelt*), which is inclusive of Perso-Islamic and pre-Islamic Iranian demonic elements. For example, when the word 'science' was translated into Persian as *'ilm*, it got caught up in the vortex of a pre-existing lexical genealogy³⁰ that was relatively "undisturbed by the miraculous [post-Enlightenment] advance of technology and communications."³¹ During the inchoate moments of modernization in early-nineteenth century Iran, modern technologies became embedded within intricate vernacular, iconographic and semiotic networks, and because our "view of history is so deeply colored by an appreciation, if not awe, of technology as an agent of change,"³² it might surprise some that modern artefacts had trenchant connotations of a wild demonism. And though there is with new technologies a supposed "disrespect for ancient times,"³³ they nevertheless harbour an ancient malevolence. Through this dialectical interaction between ancient demonism and modern technology, a mutual augmentation occurred, resulting in the ominous emergence of a vacuous intensity at the heart of the demonic.

The separation of the demonic from modern technologies was not clean-cut, and this was compounded by how the two sides were never part of an initial totality, further prohibiting any attempt at puritanical alleviation.³⁴ As part of one of the "diremptions of modernity,"³⁵ modern technologies were made to aggressively confront the demonic in the mode of externality. Acting not as a method of social philosophy³⁶ but an act of unconscious disposal, the diremptive strategy dangles technology's core before its very eyes, similar to how the productivity of labour is presented as an "*alien power*" to the worker by capital.³⁷ Unlike the conventional understanding of reason as the power to consecrate unity in the face of divisive disruptions of a prior totality,³⁸ etatist reason in the early-Pahlavī period was diremptive. Though this is not an outright critique of the dialectic of enlightenment,³⁹ because Rizā Shāh

Reza Mansouri, "The History of Science in Iran from a Physicist's Perspective," in *Science and Innovations in Iran*, ed. Abdol S. Soofi and Sepehr Ghazinoory (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 15-38; quote on 16.

³¹Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: Brill, 2007), 336.

³²Marx, *The Machine in the Garden*, 150.

³³John Stuart Mill, quoted in Marx, *The Machine in the Garden*, 193.

³⁴Gillian Rose, *The Broken Middle* (Oxford: Blackwell, 1992), 236.

³⁵Rose, *The Broken Middle*, 240. This definition, for Rose, is meant to replace modernity "as a project." And indeed, as Habermas put it, modernity

itself is defined by how it stabilizes itself not by adhering to a model from the past, but upon the break from the past itself (Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: Polity, 1998), 16.).

³⁶Georges Sorel, "Appendix I: Unity and Multiplicity," in Georges Sorel, *Reflections on Violence*, ed. Jeremy Jennings (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 253-278.

³⁷Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 307.

³⁸Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 21.

³⁹As was offered by Nietzsche (see Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 85-6.).

Pahlavī (1878-1944/1295-1363 gh./r. 1925-41/1304-20 sh.), the monarch of this early period, attempted to fulfill its tenets, the moment of separation nevertheless served to highlight its internal contradictions. The diabolical technologies that once allowed Iranians access to demonic Nature—meaning ontological lawlessness—became the secularized divine technologies mandated to domesticate this realm of chaotic drives. The poetic primary sources that will be reviewed here have the “versatility” to make contact with the chaos outside the system of order.⁴⁰

The four stages or movements that will be shortly encountered in full present how demonic Nature was refigured as a collection of phenomena to be confronted externally, as “inner’s *own immediate* externality,”⁴¹ away from its earlier immanence. Roughly chronological, these movements also reflected the piecemeal way in which the technologies were introduced as “discrete projects.”⁴² They were as follows: (i) When modern applied scientific knowledge in the form of novel technologies dialectically encountered and became entangled with Iranian demonism, the former bestowed onto the latter its indifference and ungovernability, thus allowing for the manifestation of demonic Nature. (ii) The tie that held modern technology and Iranian demonism firmly in place was forcefully cut by the state as the supreme ideological possessor of technical know-how. Technology finally lost its speechlessness and aimless striving in exchange for absolute submission to the reigning monarch. (iii) Finally, a manifested demonic Nature, as the product of the former union, became fully estranged from technology but was yet to relinquish its association with the demonic. (iv) Thus, while technologies adopted by etatist strategy were rehabilitated of their prior associations, the demonic never parted ways with the logic of ungovernability. With this, Iranian demonology fully evolved to its new form, and technology became imbued with the secularized divinity of the state. The two reconfigured sides engaged in a vitriolic and unceasing confrontation, though they experienced amnesia regarding their former unity. To begin, we explore the enigma of the serpentine rifle as a reflection of the first movement.

The Serpentine Rifle

A major ambition of the new Pahlavī state was to reduce the suspicion of modern technologies that had been present earlier during Nāṣir al-Dīn Shāh Qājār’s (1831-96/1247-1313 gh.) reign, i.e. the Nāṣirī period (1848-96/1264-1313 gh.). One

⁴⁰Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments*, trans. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 99.

⁴¹G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans.

A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2004), 165.

⁴²Daniel R. Headrick, *The Tentacles of Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 14.

particular object that had been subject to the ire of the period's demonologists was the rifle. In order to understand why, one must return to the exigencies that marked the dawn of the modern period in Iran. Successive Russian victories against Qājār armies in the early nineteenth century necessitated the overhaul of the armed forces under crown prince 'Abbās Mīrzā's (1789-1833/1203-49 gh.) *nizām-i jadīd* (The New Army), which included the incorporation of new arms.⁴³ Not only did the confrontation with Russian rifles expunge all possible sense of security inhabitants of Iran might have once had, the overhead costs of incorporating such advanced weaponry into the army's arsenal resulted in the straining of state coffers,⁴⁴ thus adding not so much to the desirability⁴⁵ of the weapon, but to its accursed quality. Because of the constant rotation of advisory teams which had resulted from altering diplomatic relations with host European powers, the inevitability of technological variations increased. This was due also to rapidly developing scientific achievements in the West,⁴⁶ which rendered older artefacts and components obsolete, the lack of local "industrial processes" needed to remedy deficiencies in material stock,⁴⁷ and the fact that each separate mission brought with itself similar but variegated replacement components that produced incompatibility issues.⁴⁸ Thus, even when the weapons were in Iranian hands, there were many times when they were dysfunctional, as if they were not meant for Iranian use to begin with.⁴⁹ Along with the drop off in domestic arms manufactures,⁵⁰ all these issues compounded to a boiling point where alongside geographical relocation of technologies and their cultural diffusion,⁵¹ there existed nauseating demonic migrations, in this specific case, in the form of the serpentine rifle.

In the poem "Tufang" (Gun), written sometime during the Nāširī period, Dāvarī Māzandarānī (fl. 19th c./13th c. gh.) illustrates the rifle's enigmatic features. He

⁴³Abbas Amanat, *Pivot of the Universe* (London: I.B. Tauris, 1997), 18. As one of the few innovations that helped to propel European nations ahead as colonial powers, firearm development took on unprecedented importance (Headrick, *The Tentacles of Progress*, 6.).

⁴⁴Stephanie Cronin, "Building a new army: military reform in Qajar Iran," in *War and Peace in Qajar Persia*, ed. Roxane Farmanfarmaian (New York: Routledge, 2008), 47-87; quote on 78.

⁴⁵Headrick, *The Tentacles of Progress*, 7.

⁴⁶Headrick, *The Tentacles of Progress*, 9.

⁴⁷Karl Marx, "On Imperialism in India," in Karl Marx and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Read-*

er, ed. Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton & Company, 1978), 653-64; 653-664; quote on 662.

⁴⁸Cronin, "Building a new army," 77.

⁴⁹Indeed, as Headrick puts it, "Almost all the technological changes which affected the relations between the West and the tropics originated in the West or from the work of Western scientists and engineers; they were developed for the benefit of the West, or of some sections of Western society, with scant regard for their long-range impact on the tropics" (Headrick, *The Tentacles of Progress*, 7.).

⁵⁰Cronin, "Building a new army," 79.

⁵¹Headrick, *The Tentacles of Progress*, 9.

starts by pondering the identity of this impenetrable entity which looks like a snake and is delightful to the senses, for even though it is not a reptile it sheds like one (*chih nām dārad ān mār-shikl-i rū'īn-tan?* / *kih nīst mār va līkan chū mār muhrah-fikan*).⁵² Māzandarānī's attribution of an organic existence to the rifle feeds directly off of its newly perceived autonomous and organic status during the period⁵³—a weapon that can determine the fate of a nation but cannot be properly handled by its test subjects.⁵⁴ Additionally, this construction feeds off the traditional Islamic symbolism of the snake as a punitive character,⁵⁵ but the crime that invokes its retributory intervention is either unknown or unknowable. As one of the forms in which occult spirits known as the jinn are said to take,⁵⁶ the snake's equation with a modern weapon allows for the diabolical occult to announce its union with the rifle. Māzandarānī continues by saying that when this reptilian entity sheds, it emits fire and smoke from its mouth, thus further revealing its beautiful physique (*bih vaqt-i muhrah-fishānī zi kām ātash va dūd / hamī barāvarad īn mār-shikl-i rū'īn-tan*).⁵⁷ Contrary to the wear and tear of actual hardware, the serpentine rifle's self-activation actually increases its potency, thus fulfilling the snake's traditional regenerative quality.⁵⁸ The demonism of the weapon allows it to transcend degeneration by becoming an inscrutable *tour de force* that engages in the erasure of the surrounding “density of matter.”⁵⁹

The poem goes on to describe how small pieces accompany the serpentine artefact (*hamishah muhrah bih dūbāl būd mārān rā*),⁶⁰ a probable reference to the rifle's ammunition, but also reminiscent of early-Pahlavī human ecology where the derivational link between diabolical Nature and its never distant progeny,

⁵²Dāvārī Māzandarānī, “Tufang [Gun],” *Armaghān*, 5-6 (1927/1306 sh.), 301. While this remark may, in part, be in keeping with the customary “adoration of beauty” in *Persian poetry* (Ehsan Yarshater, “The Persian presence in the Islamic world,” in *The Persian Presence in the Islamic World*, ed. Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 4-126; quote on 99. it should also be construed as a new mode of sense perception based on novel historical coordinates (Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” in *Illuminations*, trans. Harry Zohn and ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 2007), 217-52; quote on 222.)—the beauty of an incalculable evil.
⁵³Unlike the perceived need to control man's “new [techno-]body” (Walter Benjamin, “One-Way Street,” in *One-Way Street and Other*

Writings, trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter (London: NLB, 1979), 45-104; quote on 104.), here it is necessary to control the new techno-body of an estranged instrument.

⁵⁴As the “victims of progress,” they test the “reliability of the product” (Paul Virilio, *The Original Accident*, trans. Julie Rose (Cambridge: Polity, 2007), 84.) and thus the bond between the imperial metropolises and Iran.

⁵⁵Christian Lange, *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., s.v. “Hell” (Leiden: E.J. Brill, 2007).

⁵⁶J. Ruska, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. “Ḥayya” (Leiden: E.J. Brill, 1960-2005).

⁵⁷Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 301.

⁵⁸Ruska, s.v. “Ḥayya.”

⁵⁹Paul Virilio, *Negative Horizon*, trans. Michael Degener (New York: Continuum, 2007), 126.

⁶⁰Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 301.

the *bachah shaytānī* (satanic child), is established. This connection is enhanced when it is remarked that no sooner does the serpentine rifle pump out children from its womb than it becomes pregnant again (*hamī bizāyad va gardad dubārah ābistan!!*).⁶¹ Rather than simply being impregnated by an external source, like the deficient “metabolic vehicle”⁶² known as the human mother, the serpentine entity, in an ultimate moment of autonomous self-regeneration, spontaneously becomes pregnant in the service of “instantaneous destruction,”⁶³—for while pregnant women may need midwives, this one is completely self-sufficient (*zanān-i ḥāmilah muhtāj agar bih qābilah and / qabūl-i qābilah īn zan nakard sarv-i alan [sic]!!*).⁶⁴ This notion of a self-sufficiency that pushes the world away from it is also embedded in the traditional idea of the snake’s ability to sustain itself without necessarily feeding on other existents. Simply through respiration can it continue living.⁶⁵ When the serpentine artefact gives birth, its relationship with its children is marked by a sense of primitive ferocity insofar as while other mothers feed their newborns milk, this one forces her offspring to suckle on the blood of her enemies (*ghazā-yi kūdak agar shīr-i mādar ast chirā?! / khvurand khūn-i ‘adū kūdakānsh jā-yi laban!!*).⁶⁶ Nature’s *shaytānī* child is likewise thrown into the world and meant to fester in his illusions and mindlessness—an equally violent springing into life.

Snakes are, in the traditional discourse, intrinsically “hostile to man,”⁶⁷ and the same affectation is conveyed in the frightened fighter who stands before the boastful serpentine weapon (*kishad chū na ‘rah-yi hal min mubāriz az dil-i tang / ravān-i mard-i mubāriz bitūfad andar tan*).⁶⁸ During pregnancy—when one would think that a mother is at her weakest—the reptilian entity is actually the most prepared for a vulgar display of power and speed.⁶⁹ In this moment, even the valiant eagle is unnerved (*chū ḥāmilah ‘st bitarsad az ū ‘uqāb-i dilīr*).⁷⁰ What contributes to this fear is the novelty of the weapon’s appearance and what springs from its metal mouth (*zi āhanīn dahanash ātashīn sukhan khīzad / bih rūzgār kih dād īn chinīn*

⁶¹Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 304.

⁶²Virilio, *Negative Horizon*, 41.

⁶³Paul Virilio, *Speed and Politics*, trans. Marc Polizzotti (Los Angeles: Semiotext(e), 2006), 150.

⁶⁴Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 304.

⁶⁵Ruska, s.v. “Ḥayya.”

⁶⁶Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 304.

⁶⁷Ruska, s.v. “Ḥayya.”

⁶⁸Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 301.

⁶⁹When thinking of the fear of the combatant and the speed of the pregnant artefact, it should “be

carefully noted that fear and speed are in fact linked: in the animal world, speed is the fruit of terror, the consequence of danger. In fact, the reduction of distances by the acceleration of movement is the effect of the instinct for self preservation. *Speed being simply the production of fear*, it is flight and not the attack that prompts the violent distancing, the sudden burst of speed” (Virilio, *Negative Horizon*, 46.).

⁷⁰Dāvārī Māzandarānī, “Tufang,” 303.

dahān va sukhan!).⁷¹ In a twist that holds significant implications, the novelty of the weapon's appearance becomes syncretically aligned with traditional avatars of evil. But what is most fascinating is how syncretism is not the exclusive relational form that exists between the rifle and traditional demonic signifiers. There is also what can be described as the trope of evil versus evil.

For instance, Genghis Khan (d. 1227/624 gh.), often presented as the historical and mythological Mongolian archenemy within the Iranian imagination,⁷² is in this poem incapable of withstanding the reptilian artefact's attacks (*muqāvimat nakunad pīsh-i ḥamlah'ash Changīz*).⁷³ Māzandarānī is here not simply equating the rifle with a traditional avatar of evil, he is positing the two in direct opposition to one another and allowing the modern variant to supersede the older. Once this supersession is accomplished, the poet then moves on to equate this heightened power with another maleficent progenitor, the Zoroastrian hypostasis of evil: Ahrīman. He does this when he compares the effect of the internal mechanism of the loaded rifle being struck with the manner in which fire and smoke emerge from Ahrīman's mouth (*zi imtalā-yi shikam chun barāvarad āruḡh / barārad ātash va dūd az dahān chū Ahrīman*).⁷⁴ There is here an unequivocal call for a new stage in demonological analysis because Ahrīman serves as the embodiment of that collection of forces given expression to by the amalgamation of traditional Iranian demonism and modern technology. The second movement illustrates the way the latter, in the form of oil extraction facilities, attempted to attain its independence from the parasitism of the demonic.

Demonic Oil Facility

Situated during the lead up to the early 1930s when the Pahlavī state was nearing its full eclipse of all manifest forms of opposition,⁷⁵ reflecting how the “legally constituted authoritarian government” was spilling over into a form of arbitrary rule that relied heavily upon the extra-judicial internal security apparatus,⁷⁶ the second movement accounts for the first and violent attempt to have modern technology removed from the altar of the

⁷¹Dāvarī Māzandarānī, “Tufāng,” 302.

⁷²On this topic, see Anja Pistor-Hatam, “History and its meaning in the Islamic Republic of Iran: The case of the Mongol invasion(s) and rule,” in *Perceptions of Iran*, ed. Ali M. Ansari (London: I.B. Tauris, 2014) 147-162.

⁷³Dāvarī Māzandarānī, “Tufāng,” 302.

⁷⁴Dāvarī Māzandarānī, “Tufāng,” 302.

⁷⁵Afshin Matin-Asgari, “The Pahlavi Era: Irani-

an Modernity in Global Context,” in *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaei (Oxford: Oxford University Press, 2012), 346-364; quote on 352.

⁷⁶Hadi Enayat, *Law, State, and Society in Modern Iran: Constitutionalism, Autocracy, and Legal Reform, 1906-1941* (New York: Palgrave MacMillan, 2013), 187.

demonic. While the two moments of transition—the political and the technological—can be posited here as being inextricably linked, I would like to focus on the moment of transition and not its aftermath, which has already been discussed in its links with, among other things, a repressed truth emerging as symptom,⁷⁷ and a remainder as the embodiment of a lack.⁷⁸ The task is to historicize content in a manner that smears epistemological borders,⁷⁹ and the movements described here participate in this exercise.

In 1927/1306 sh., during a time when the ominous threat of British military intervention lingered as a possible reaction to any disruptions in the uninterrupted flow of oil to the great power,⁸⁰ Malik al-Shu'arā Muḥammad Taqī Bahār (1884-1951/1302-70 gh.), along with other parliamentary representatives and ministers, visited two separate oil installations in 'Ibādān and Masjid Sulaymān, located in southwestern Iran and operated by the Anglo-Persian Oil Company (APOC).⁸¹ The poem that Bahār wrote on this occasion served as a point of mediation within the interregnum that separated the emergence of the autonomous serpentine rifle and the full etatist cooption of modern technologies. This is made clear in Bahār's remarks on what he saw in the barren deserts of the area. The diversion and sprouting up of the river Kārūn's water through the use of channeled fire (*āb rā az kārūn bih bālā burdah'and*), and the seemingly never-ending pipelines stretching throughout the desert (*naft rā bā lūlah sargard-i biyābān kardah'and*) are said to not be manifestations of any miracle-working or spell-binding activities (*tā nagū ī mu'jiz ast īn yā kirāmat yā kih sihr*).⁸² This strict delineation that separates modern engineering from extraordinary occult practices marks a shift away from the thought that inspired the reptilian artefact construction.

Bahār continues by stating how pre-modern occult practices have lost their explanatory power, no longer being able to unravel the secrets that have lain hidden for years within the heart of the earth (*sāl'hā īn rāz pinhān būd dar qalb-i zamīn*).⁸³ While secrecy—with its strong religious connotations—was an integral indicator of early Arabo-Islamic discourse⁸⁴ and the more important but less regarded dimension

⁷⁷Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 2008), 22.

⁷⁸Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 54.

⁷⁹Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York: Zone, 1998), 17-8.

⁸⁰Mohammad Gholi Majd, *Great Britain and Reza Shah: The Plunder of Iran, 1921-1941* (Gainesville: University Press of Florida, 2001), 246.

⁸¹Malik al-Shu'arā Muḥammad Taqī Bahār, "Mas-

jid Sulaymān," in *Dīvān-i Ash'ār-i Muḥammad Taqī Bahār (Malik al-Shu'arā), Jild-i Aval* [The Collected Poems of the Poet Laureate Muḥammad Taqī Bahār, Vol. 1] (Tehran: Intishārāt-i Tūs, 1989/1368 sh.), 450.

⁸²Bahār, "Masjid Sulaymān," 453.

⁸³Bahār, "Masjid Sulaymān," 453.

⁸⁴Ruqayya Yasmine Khan, *Self and Secrecy in Early Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 1.

inherent in the Shī'ī notion of *taqīyyah* (dissimulation), which calls for believers to conceal occult Imamate teachings from the gaze of outsiders,⁸⁵ in the case of oil exploration and extraction the only method of unraveling geo-secrets—or for the complex knots embedded in the dense earth to be untied (*'uqdah'hā'ī būd mushkil dar dil-i khārā*)—is through the pressure of science (*bā fishār-i 'ilm*).⁸⁶ Perhaps an allusion to the first stage of the crude oil extraction process in which natural pressure forces the substance into an underground vertical pipeline, this pressure has a sense of compulsion associated with it. Not only does science divulge secrets once reserved for elite Shī'ī initiates, it is insistent in its disavowal of magic and the miraculous.⁸⁷ This is, of course, a defining moment for the technoscientific and modernizing Pahlavī state.

What is surprising, though, is the way the praise of modern engineering is interrupted when Bahār attributes a strong demonological character to the remaining objects under observation in the poem. For example, he remarks how the large metal tanks in the area have taken on the form of a black demon (*dīg'hā'ī āhanīn, bar hay'at-i dīv-i sīyāh*) and like the depths of hell, two blazing fires can be seen emerging from stacks in the distance (*hamchū dū dūzakh, dū nayrān-i mushta'il dīdam zi dūr*).⁸⁸ Problematizing the idea that preternatural terms and logics, such as demonological vernacular, “hovered at the edges of scientific inquiry,”⁸⁹ here the demonic is located at the heart of “scientific pressure.” Hence, the unity internal to demonic technologies, as propounded by Māzandarānī, is still intact, but now with added emphasis on scientific grounding, rather than their autonomous gesticulations. To put it in a different way, the demonic at this stage does not abide by the course of events that had monsters turning into natural wonders, and finally to objects of scientific analysis.⁹⁰ Here, the demonic coincides with applied science, and in their unity as demonic technologies, they confront what is considered to be retrograde, the traditional explanatory discourses internal to religious occultism. Interestingly enough, demonological “repugnance”⁹¹ in

⁸⁵Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1994), 230.

⁸⁶Bahār, “Masjid Sulaymān,” 453.

⁸⁷As Bertrand Russell put it with respect to “Modern Christians” handling new scientific findings against the background of seemingly archaic religious formulations: “Modern Christians are indignant if one supposes that they still believe the ancient formulas, but they do not sufficiently recognize that only the pressure of science has

driven them into their present comparatively rational position.” See Bertrand Russell, “Science and Religion,” in *Russell on Religion*, ed. Louis Greenspan and Stefan Andersson (London: Routledge, 1999), 131-139; quote on 132.

⁸⁸Bahār, “Masjid Sulaymān,” 454.

⁸⁹Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 13.

⁹⁰Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 176.

⁹¹Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 202.

“Masjid Sulaymān” is not as heightened as it was in “Tufang,” primarily due to the augmented presence of scientific ingenuity.

Repentant Telegraph Lines

In the 1933/1312 sh. poem “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī” (Ode to the Seven Trials of Pahlavī),⁹² a play on the seven-staged rite of passage of Rustam, an Iranian mythical hero, it is not constitutionally sanctioned authoritarianism that is on display but rather the ascendance of arbitrary governorship based on the semblance of legality.⁹³ In this anonymous panegyric period-piece, what becomes immediately discernible is the way modern technology—in this case, telegraph lines—is emptied of its associations with the demonic. Even though this was an unavoidable Pahlavī prerequisite in the handling of technology, similar to the early moment in European modernity when mastery over nature became possible after its diremption from mind,⁹⁴ the telegraphic episode marks another instance in the odyssey of modern technologies in Iran and how they were touched by the demonic.⁹⁵ Part of an expanded “sense of the possible,”⁹⁶ the telegraphic moment exemplifies how etatist utilization of imported technologies was not instantaneous, but rather a point in the conceptual pacification of the technological. In addition to the “invention, development, and diffusion”⁹⁷ of technologies, the applied sciences were also embedded within sophisticated semiotic, cultural and proprietary struggles. This process ended in the Iranian claim of ownership over the utilized artefacts, thus marking the shift from imported object of imperial regulation⁹⁸ to Iranian artefact of national ascension.

⁹²Anonymous, “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī [An Ode to the Seven Trials of Pahlavī],” *Armaghān*, 3 (1933/1312 sh.), 161-166.

⁹³Enayat, *Law, State, and Society in Modern Iran*, 187.

⁹⁴Descartes speaks of the distinction between mind and matter in the following way: “A substance may indeed be known through any attribute at all; but each substance has one principal property which constitutes its nature and essence, and to which all its other properties are referred. Thus extension in length, breadth and depth constitutes the nature of corporeal substance; and thought constitutes the nature of thinking substance. Everything else which can be attributed to the body presupposes extension, and is merely a mode of an extended

thing; and similarly, whatever we find in the mind is simply one of the various modes of thinking.” See René Descartes, “Principles of Philosophy,” in *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 177-292; quote on 210.

⁹⁵For a related commentary on seventeenth century scientific careers, see Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 216.

⁹⁶Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 219.

⁹⁷Headrick, *The Tentacles of Progress*, 19.

⁹⁸Headrick, *The Tentacles of Progress*, 6.

As part of nineteenth century modernization efforts and through funding provided by imperial powers,⁹⁹ the incorporation of Russo-British-run telegraph lines into Iranian society in part allowed Nāṣir al-Dīn Shāh to expand his authority beyond the court gates of Tehran to every province,¹⁰⁰ and telegraph stations began functioning as “mini-legations” for the furtherance of foreign imperial designs.¹⁰¹ The transmission of information through such means also allowed for unprecedented state-led eavesdropping, which resulted in a reinforced security apparatus. While diplomatic cables, the negotiation of concessions, banking communications, commercial transactions, and other transmissions allowed for Iran’s greater inclusion into the fast-paced international economic order, the stations also provided sanctuary for local modes of resistance against an increasingly robust state.¹⁰² Although this utilization by social movements (as was evident during the rapid spread of information during the Tobacco Protest of 1891-92/1308-10 gh.¹⁰³ and the show of support by pro-constitutionalists all over Iran and the Caucasus during the early 1900s)¹⁰⁴ may in some measure redeem the construction of the telegraph lines, their inclusion in the Qājār’s state office farming system,¹⁰⁵ their exploitation by the imperial powers to both integrate Iran into international capital markets and further their own paternalistic role over state and economic affairs, and finally their use by an increasingly informed autocratic leadership, quickly soured Iranian reception of the technology—a sentiment that was shared by many (quasi-)colonized societies.¹⁰⁶

Rizā Shāh’s early dealings with the question of telegraphy for the most part concerned this negative attribution. It was during his reign that the monopoly held by the Indo-European Telegraph Company was revoked, thus partially curtailing imperial designs.¹⁰⁷ Correspondingly, it is within the context of the Indo-European telegraph line (*tiligrāf-i Hind va Urūp*) that Rizā Shāh’s fourth trial (*khvān-i chahārum*) commences. The monarch is portrayed in the same light as Rustam on his mount in the *Shāhnāmah* (Book of Kings), galloping towards a group of ghouls who are served by demons and beasts

⁹⁹Hooshang Amirahmahdi, *The Political Economy of Iran under the Qajars* (London: I.B. Tauris, 2012), 28.

¹⁰⁰Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 57.

¹⁰¹Amirahmahdi, *The Political Economy of Iran under the Qajars*, 29.

¹⁰²Amirahmahdi, *The Political Economy of Iran under the Qajars*, 29.

¹⁰³Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 73.

¹⁰⁴Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*,

85

¹⁰⁵Amirahmahdi, *The Political Economy of Iran under the Qajars*, 81.

¹⁰⁶See, for instance, Nélia Dias, “Exploring the senses and exploiting the land: Railroads, bodies and measurement in nineteenth-century French colonies,” in *Material Powers*, ed. Tony Bennett and Patrick Joyce (New York: Routledge, 2010), 171-189; quote on 185.

¹⁰⁷Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 143.

(*rānd Rustam-vār dar khvān-i chahārum shāh Rakhsh / ghūl-zārī dīd dar vay dīv va dad khidmatguzār*)¹⁰⁸ who in part maintained the previously unassailable “protections and prohibitions”¹⁰⁹ of the cable lines. Although he initially uses a demonological theme that is more characteristic of traditional depictions of encroaching evil, mainly a neutral or divine space full of undesired, unsavory and maleficent elements, the poet later on moves into an understanding of technology that reveals a major strategy of the Pahlavī state. This becomes apparent when it is described that spiders, which are reminiscent of ancient Babylonian sorcerers, are spinning a web along the ceiling of the world (*‘ankabūtānī bih saqf va bām-i gītī tār-tan / sihr-kīshānī zi jādū ‘hā-yi Bābil yādgar*).¹¹⁰ This moment is of crucial importance for a number of reasons. For one, we are dealing with a spider, one of the symbolic scions of evil and an entity traditionally known for its mathematical precision.¹¹¹ This exactitude is utilized to construct the world-encompassing web, a network¹¹² that actually represents the birth of global telecommunication. As in Bahār’s “Masjid Sulaymān,” “Chakāmāh-yi Haft’khvān-i Pahlavī” begins with the unity of the demonic and the applied sciences, but there is a greater sense of active intentionality on the part of the demonic, that it is in possession of technical knowledge.¹¹³

While spiders are known for consuming flies,¹¹⁴ the author of “Chakāmāh-yi Haft’khvān-i Pahlavī” expresses surprise at how the arachnids in his poem are able to feast on human flesh (*‘ankabūtān-i magas-afkan basī dīdīm līk / hīchkas nashnīdah hargiz ‘ankabūt ādam-shikār*).¹¹⁵ By going beyond the less harmful role of telegraph infrastructure as a perpetuator of anxieties and panics,¹¹⁶ and bringing us closer to the appetite of the serpentine rifle in “Tufang,” this section of the work disturbs the earlier association between the demonic and applied

¹⁰⁸Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

¹⁰⁹Dias, “Exploring the senses and exploiting the land,” 184.

¹¹⁰Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

¹¹¹J. Ruska, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. “Ankabūt” (Leiden: E.J. Brill, 1960-2005).

¹¹²For more on this, see E. Thomas Ewing, “A Most Powerful Instrument for a Despot: The Telegraph as a Trans-national Instrument of Imperial Control and Political Mobilization in the Middle East,” in *The Nation State and Beyond*, ed. Isabella Löhr and Roland Wenzlhuemer (Heidelberg: Springer, 2013), 83-100; quote on 84.

¹¹³Daston and Park speak of how “preternatural philosophy in some ways set the most demanding standards for scientific explanation [in Europe] in the late sixteenth and early seventeenth centuries” (Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, 221.). In our case, the demonic itself was associated with the “most demanding standards” of scientific application.

¹¹⁴Ruska, s.v. “Ankabūt.”

¹¹⁵Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

¹¹⁶Robert Peckham, “Panic Encabled: Epidemics and the Telegraphic World,” in *Empires of Panic*, ed. Robert Peckham (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015), 131-154; quote on 133.

science. At the same time, the depiction helps to clarify how telegraph lines “were transmitters of early colonial power,”¹¹⁷ ensnaring humans with the inherent allure of an unknown but tantalizing form of communication. Due to telegraphy’s ability to bring entire urban centres, provinces, empires and their colonies closer together, the amount of people getting caught in the web for later consumption is said to be numbered by the thousands (*yik bih yik uftad magas dar dām-i šayd-i ‘ankabūt / vandar īn dām ādamī uftad hizār andar hizār*).¹¹⁸ The surprise of the poet becomes increasingly noticeable as the work progresses. He asks, in a rhetorical way, who knew spiders were capable of spinning webs out of steel (‘*ankabūt kay shinīdastī kih pīrāmūn-i khvīsh / bartanad az rū-yi āhan pūd va az pūlād tār*)?¹¹⁹ As opposed to the Victorian metaphor of telegraph lines as the human nervous system, in other words, as transmitters of intelligence,¹²⁰ the syncretic logic that aggregated traditional demonic web-construction, modern metallurgy and telegraphic communication reflected the intrinsic unity of demonism and advanced technologies—an amalgam that was, at this stage, perceived as fracturable for the purpose of future utilizations. It is important to note how this diremptive strategy of separating off what can be called the ‘transmission of demonic irrationality’ was absent in the first two poems.

It is certainly true that, as Ewing claims, the “use of technology transformed tangible objects, such as wires, poles, and transmitters, into instruments of political power.”¹²¹ Reminiscent of the way telegrams were transmitted for the sake of either communicating secret messages to the benefit of the imperial powers or eavesdropping on the shah’s subjects, it is noted in the poem that the enemy is present in the form of spy operatives who actively collude with actualizers of chaos and saboteurs (*khašm rā jāsūs va kishvar rā balā-yi nāgahān / fitnah-jū rā pāymard āshūbgar rā dastyār*).¹²² However, in this case, the demonic overrides the political, for it is with respect to spying that it is said that the carrier who transmits the revelation of devils is in actual fact the enemy of the carrier of glad tidings (*hāmīl-i vaḥy-i shayāfīn dushman-i payk-i surūsh*). This is followed by the customary assertion that Ahrīman is both inferior to

¹¹⁷Neil Parsons, “The ‘Victorian Internet’ Reaches Halfway to Cairo: Cape Tanganyika Telegraphs, 1875-1926,” in *The Social Life of Connectivity in Africa*, ed. Mirjam de Bruijn and Rijk van Dijk (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 95-122; quote on 112.

¹¹⁸Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

¹¹⁹Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i

Pahlavī,” 163.

¹²⁰Iwan Rhys Morus, “‘The nervous system of Britain’: space, time and the electric telegraph in the Victorian age,” *The British Journal for the History of Science*, 33 (2000), 457-458.

¹²¹Ewing, “A Most Powerful Instrument for a Despot,” 88.

¹²²Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

and an enemy of the Creator (*dūst bā Ahrīman-i dūn dushman-i parvardigār*).¹²³ In what can now, in this context, be said to be the insubstantiality of the claim that the xenophilic justifications of European “colonizing activity a posteriori”¹²⁴ serve as the basis of this poem, its author claims that internal associates or proxies exist in the East to assist the thieves of the West (*duzd afshārān hamah dar sharq bar duzdān-i gharb*), thus resulting in the crime’s fixity within the national realm (*duzd afshārī chinīn dar khānah chūn shud jāygir / dastburd-i duzd andar khānah gardad pāydar*).¹²⁵ Due to the presence of these nefarious parties, this stage of the poem foregrounds the motif of demonic instrumentalization, which in-itself offers up the possibility of other instrumentalities.

In “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” it is stated that in order to accrue more profits, metal lines are drawn everywhere, even in the desert and atop mountains (*bahr-i kasb-i sīm va zar dar kūh va hāmūn sīm-kash / sīm’hā-yi āhanīn sīm-āfarīn va zar-gusār*),¹²⁶ thus creating a “communicational geography.”¹²⁷ The sparks that fly off these wires either during their construction or operation are a sight to behold for they are similar to a comet falling from the sky (*ātash-afshān dar zamīn hamchūn shahāb az āsimān / barq-angīz az havādīs hamchū abr andar ayār*).¹²⁸ While the comet in this instance may appear to be connected to the *Sternschnuppenmythus* in surah seventy-two of the Qur’an in which angels pelt shooting stars at jinn attempting to eavesdrop on the heavenly assembly,¹²⁹ it is arguably closer in structure to the astrological bad omen.¹³⁰ This becomes evident when the people, in having to constantly evade the leaping sparks, are now paralyzed (*az jahandah-y barq khastah dast va gardan dar kamand*). Electric lightning grapples the legs of those who dare approach the lines without authorization (*vaz furūzān šā’iqah barbastah pā-yi rāhvār*), and the sparks turn into fires of chaos, prompting the people to bemoan the lack of a savior to wash down upon the flames like the sea (*ātash-i īn fitnah rā daryā kujā sāzad khamūsh*).¹³¹ While undue focus is conventionally placed on the role

¹²³Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 163.

¹²⁴Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review, 2000), 45.

¹²⁵Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹²⁶Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹²⁷Sujatha Sosale, “Mapping and modernizing the Indian Ocean Rim: Communication technologies under colonial Britain,” *Global Media and*

Communication, 10 (2014), 157.

¹²⁸Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹²⁹Gerald Hawting, “Eavesdropping on the heavenly assembly and the protection of the revelation from demonic corruption,” in *Self-Referentiality in the Qur’ān*, ed. Stefan Wild (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 25-38.

¹³⁰J. Knappert, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. “al-Nudjūm” (Leiden: E.J. Brill, 1960-2005).

¹³¹Anonymous. “Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

of a monarchical redeemer,¹³² my analysis is preoccupied with the rise of redemptive technologies. In order for this redemptive quality to solidify itself, an act of penance and rehabilitation must take place, and this is precisely what the poem goes on to describe.

When Rizā Shāh—technology’s absolver in this instance—is introduced in a formal manner approximately halfway through the poem, the realm’s sorcerers begin trembling (*jādūvān bar khvīsh larzīdand*) due to the memory of their previous losses against him (*az shikast-i khvān-i pīshīn*). Through the intervention of the monarch, the wires transition from producers of vexing sparks to an entirely volcanic condition (*kardah sīm-i barq rā dar baḥr va bar ātash-fishān*),¹³³ reflecting their rehabilitative promotion and illuminative expansion throughout the country. A new period of symbolization is entered upon, one predicated upon a form of reverse engineering that negates demonic techno-autonomy¹³⁴ and re-inscribes technology as approachable, tactile and possible to master. After the momentous act of purificatory acquisition, the spiders re-emerge like dragons from a cave (*‘ankabūtān sar barāvardah chū azhdar’hā zi ghār*)¹³⁵ to halt the king’s access to the “source codes” of technological reality.¹³⁶ Their attempt to perpetrate a hundred thousand disturbances does not yield any positive results (*ṣad hizār āshūb kardand va nadīdand hīch sūd*), and the dark magic behind the production of the telegraph infrastructure is negated as the sorcerers fall from grace (*siḥr’hā bāṭil shud va uftād jādū-gar zi kār*).¹³⁷ What is intriguing is that after all the attempts at sorcerous bedlam, punitive electric shock and infrastructural sabotage, the first concern is not the tranquility of the body politic but rather the purified state of metal wires pregnant with electricity (*sīm’hā-yi āhanīn-andām ābistan zi barq*).¹³⁸ This is, of course, reminiscent of the serpentine rifle’s pregnancy but with an added twist. In that case, the rifle was organic, in excess of human accountability, demonic, and able to “autogenerate variation,”¹³⁹ while the telegraph lines, empty now of the

¹³²For one example, see Mehrdad Kia, “The Making of Modern Authoritarianism in Contemporary Iran,” in *Modern Middle East Authoritarianism*, ed. Nouredine Jebnoun, Mehrdad Kia and Mimi Kirk (New York: Routledge, 2014), 57-77; quote on 62.

¹³³Anonymous. “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹³⁴Frank Apunkt Schneider and Günther Friesinger, “Technology vs. Technology: ‘Reverse Engineering’ as a User Rebellion,” in *The Art of Reverse Engineering*, ed. Günther Friesinger and Jana Herwig (Bielefeld: Tran-

script, 2014), 9-22; quote on 10.

¹³⁵Anonymous. “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹³⁶Schneider and Friesinger, “Technology vs. Technology,” 14.

¹³⁷Anonymous. “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹³⁸Anonymous. “Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī,” 164.

¹³⁹This term is used in reference to cyborgs but it is also applicable here. See Arindam Dutta, *The Bureaucracy of Beauty* (New York: Routledge, 2007), 222.

sorcerer's spellbinding activity and free from the spider's dominion, are pregnant in a non-malicious and obsequious manner. In other words, as an expression of "soft determinism," which argues that technological determinism is the result of an early agential intervention,¹⁴⁰ the lines express a willingness to have their vital electric energies reallocated for the Pahlavī cause.

Now, in light of establishing how the history of technology being evoked here goes beyond the Enlightenment paradigm of technology qua "liberating force"¹⁴¹ to the idea of technology in need of deliverance and pastoral guidance, the stanza in which the pregnant electrical telegraph wires despondently prostrate before the reigning monarch (*sar bih khāk-i pā-yi shah sūdand bā šad inkisār*) and proclaim their absolute allegiance and servitude to him (*bar khaṭ-i farmān tū rā dārīm sar pargār-vār*)¹⁴² makes perfect sense. Such communication between technology and man is indicative of a "material hermeneutics"¹⁴³ and the transition from a solipsistic serpentine rifle to a communicative telegraphic infrastructure, for the latter speaks the moment it must redress its past involvements, and in doing so reveals to its new user a reality that was once inaccessible.¹⁴⁴ Only the ideologically-circumscribed technoscientific persona of the shah, as the embodiment of the state, can listen in, probe the meaning of, and respond adequately to the technology's mere presence. Through the telegraph lines, the shah achieves "*technological extension of primary perception through instrumentation*."¹⁴⁵ In an almost pleading and pathetically remorseful manner, the telegraph lines state how previously they were unable to see any friends they could turn to in the country, thus forcing them to abide by the edicts of past enemies (*dūst dar kishvar nimīdīdīm bar jā pīsh az īn / lājaram payraw shudīm az dushmanān pīrār u pār*). They add that their repentance will be conveyed through service and apology through devotion (*tawbah-yi mā khidmat ast u jān-fishānī i 'tizār*).¹⁴⁶

¹⁴⁰Leo Marx and Merritt Roe Smith, "Introduction," in *Does Technology Drive History?*, ed. Merritt Roe Smith and Leo Marx (Cambridge: MIT Press, 1994), ix-xv; quote on xiii.

¹⁴¹Merritt Roe Smith, "Technological Determinism in American Culture," in *Does Technology Drive History?*, ed. Merritt Roe Smith and Leo Marx (Cambridge: MIT Press, 1994), 1-36; quote on 2.

¹⁴²Anonymous. "Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī," 164.

¹⁴³See Don Ihde, "Do Things Speak?: Materi-

al Hermeneutics," in *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures* (Albany: SUNY Press, 2009), 63-80.

¹⁴⁴Peter-Paul Verbeek, "Pragmatism and Pragmata," in *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, ed. Jozef Keulartz, Michiel Korthals, Maartje Schermer and Tsjalling Swierstra (Dordrecht: Kluwer, 2002), 119-125; quote on 121.

¹⁴⁵Don Ihde, *Expanding Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 53.

¹⁴⁶Anonymous. "Chakāmah-yi Haft-khvān-i Pahlavī," 165.

As a rejection of the theory of unproblematic technological adaptability and transferability instilled by modernization discourse,¹⁴⁷ the remorseful impotence of the telegraph wires represents a intermediary stage in this techno-historical saga and its associated re-orientation of power differentials. While previously in the case of the serpentine rifle the accent was on its inscrutable ability to advance the essence of weaponry in a frighteningly autonomous direction, now the technology is dependent on the state's largesse. Or, to put it differently, the state at this stage has taken on a definite "technological texture."¹⁴⁸ After all, it is when the electrical lines are brought into the shah's palace after being involved in the punitive roasting of the arachnid sorcerers (*jādūvān-i 'ankabūt az barq-i kayfar sūkhtand*) that he proclaims his willingness to fulfill his promises to the Iranian people (*'ahd'hā barbast va bā sawgand'hā kard ustuvār*).¹⁴⁹ This is symbolic of technology becoming embedded within state culture.¹⁵⁰

The Mosaic Railway

In the final movement, encapsulated by Bahār's poem, "Tūfān" (The Storm),¹⁵¹ the technological entrenchment within state culture is completed typologically, as envisioned by the equally typological structure of "Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī." "Tūfān" demonstrates how the state was embedded in a "postmodern pluriculture,"¹⁵² for notwithstanding its enduring attempt to live up to the edicts of modernization theory, its direct involvement in the diremption of technological artefacts naturally positioned it as a "countercurrent"¹⁵³ to the metropolises. It had to come to grips with how alongside the novel transfer of a technological artefact from the West, something in excess of—but nevertheless inextricably linked to—the object was simultaneously delivered. In addition to particularly configured relations of power,¹⁵⁴ a sense of familiar strangeness carried forth,¹⁵⁵ and this excess left open the space for indigenous demonic invasions to mingle with technological materiality. It is precisely the technological artefact qua mediation that contributed to the rise of a new demonological formation,

¹⁴⁷"Cultural embeddedness is a matter of a technology-in-a-context where it is what it is only contextually. This is why there is also no such thing as a simple technology transfer. There is only a culture-technology transfer, for all technologies have a network of 'assignments' as Heidegger called them" (Ihde, *Expanding Hermeneutics*, 48.).

¹⁴⁸Don Ihde, *Postphenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1995), 13.

¹⁴⁹Anonymous. "Chakāmāh-yi Haft-khvān-i Pahlavī," 165.

¹⁵⁰Ihde, *Postphenomenology*, 26.

¹⁵¹Malik al-Shu'arā Muḥammad Taqī Bahār, "Tūfān [The Storm]," in *Dīvān-i Ash'ār-i Muḥammad Taqī Bahār* (Malik al-Shu'arā), Jild-i Avval (Tihārān: Tūs, 1989/1368 sh.), 528-529.

¹⁵²Ihde, *Postphenomenology*, 28.

¹⁵³Ihde, *Postphenomenology*, 28.

¹⁵⁴Ihde, *Postphenomenology*, 33.

¹⁵⁵Ihde, *Postphenomenology*, 38.

giving new meaning to the “horror” of becoming-other.¹⁵⁶ As “technologically constituted,”¹⁵⁷ the new orgiastic and relentless demonism, as embodied by the reptilian weapon, gradually became separated off from modern technologies, as this paper has thus far shown. The fourth movement, epitomized by the railroad system in “Tūfān,” is the staging area for the confrontation between the newly consecrated determinism of etatist technological forms and a fully externalized demonism. In other words, both sides of the equation, upon meeting in this final stage, have altered considerably. Each has been “posited by [the] other”¹⁵⁸ in that technologies have been given praxical and essential *depth* by the demonic, and the demonic has been given illogical *depthlessness* by the emergent technologies. And though they at one point formed a unity, there is finally a recognition of how the demonic is the “*inner being* of things *qua* inner,” meaning the “*true background of Things*”¹⁵⁹ as Nature. The purpose of the railroad system was to cut through this background in the establishment of a rational order.

Iran’s first six-mile stretch of rail was laid down by the Belgians in the 1880s amidst a flurry of imperialist concession-hunting, led specifically by Russia and Britain.¹⁶⁰ Depleted prospects of profitability¹⁶¹ and intense rivalry between these powers hindered the development of more extensive networks,¹⁶² but one of the earliest and most serious considerations of a trans-Iranian railway system emerged during the constitutional period as a result of this wrangling for regional supremacy.¹⁶³ Though it served a prominent position in what was called the “Iranian question,” or how Iran would serve as an instrument of imperial strategy in the region,¹⁶⁴ the trans-Iranian railway project during this period was postponed indefinitely due to insurmountable deadlocks between Russia and Britain.¹⁶⁵ This was not taken wholly negatively internally, for there were prior instances of local resistance to the idea of introducing locomotives to Iran, such as from muleteers and clerics.¹⁶⁶ In the end, the nationalist prioritization of railway construction as a facet of national unification and progress¹⁶⁷ prevailed and was incorporated into Rizā Shāh’s vision

¹⁵⁶Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 11.

¹⁵⁷Idhe, *Postphenomenology*, 55.

¹⁵⁸Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 85.

¹⁵⁹Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 86.

¹⁶⁰Amirahmadi, *The Political Economy of Iran Under the Qajars*, 30.

¹⁶¹Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 13.

¹⁶²Amirahmadi, *The Political Economy of Iran Under the Qajars*, 27.

¹⁶³Mansour Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006), 241.

¹⁶⁴Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911*, 331.

¹⁶⁵Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911*, 334.

¹⁶⁶Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 72.

¹⁶⁷Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 105.

of a modernized country.¹⁶⁸ There were momentary attempts at pushback, including in the form of work stoppages by railway workers seeking wage increases,¹⁶⁹ but this capital project sustained itself, eclipsing all previous small-scale schemes¹⁷⁰ when it came to completion in 1938/1317 sh. Though ultimately unprofitable and a primary impetus behind the forced abdication of Rizā Shāh during the early stages of the Second World War, which involved the country's occupation by the Allies, the railroad nevertheless hastened troop movements and the urbanization of key city centres along its path, and promoted infrastructural development and national self-identity.¹⁷¹

It has been established in other works that in the European tradition—specifically during the rise of capitalism—technology was freed “from craft values [and] oriented exclusively toward profit,”¹⁷² but in Iran the railroad system represented the moment of freedom from and confrontation with the demonic. This is laid out most acutely in Bahār's “Tūfān.” Accompanying Rizā Shāh on a trip to the southwestern province of Khūzistān in 1929/1308 sh., Bahār describes a fearsome storm (*tūfān-i mahībī*) hampering the development of the incomplete railway system. As their group travels by ship via the Kārūn river, the storm becomes so intense that two local commanders (*hākīm-i niḡāmī*, *sartīp* (Brigadier General) Farajullāh Khān and *sipahbud* (Major General) Āqā Valī Fi'lī, are swept into the waters.¹⁷³ In this highly-charged and descriptive poem, Bahār borrows from the demonological ethos of the time by pitting the diabolical Natural order against the mythological¹⁷⁴ hubris of technological reason in the form of locomotive schemes. He remarks how the waters of the Persian Gulf began breaching and flowing through hell (*khalīj-i Fārs guftī kaz maghākī / bih dūzakh rikhnah kard va rikht ānjā*), resulting in the rise of dark plumes of steam (*bukhārī tīrah va tār*).¹⁷⁵ At this juncture, it is clear that the earlier mode of triadic sublimity as technology-Nature-demonic has been reduced to an isolated demonic Nature transformed by its contact with applied science.

Bahār continues by saying how whales are tossed about in this hellish domain, all the while making noises that resemble thunder claps (*nahangān dar chah-i dūzakh*

¹⁶⁸Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 132.

¹⁶⁹Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 163.

¹⁷⁰Szczepan Lemańczyk, “The Transiranian Railway - History, Context and Consequences,” *Middle East Studies*, 49 (2013), 237-238.

¹⁷¹Lemańczyk, “The Transiranian Railway,”

242-3.

¹⁷²Andrew Freenberg, *Between Reason and Experience* (Cambridge: MIT Press, 2010), 213.

¹⁷³Bahār, “Tūfān,” 528.

¹⁷⁴Rod Giblett, *Sublime Communication Technologies* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), viii.

¹⁷⁵Bahār, “Tūfān,” 528.

fitādand / vaz ishān ra ‘dsān barkhāst hurrā). As thousands of dragons with bodies like mountains march on the skies (*hizārān izhdihā-yi kūh-paykar / bih gardūn tākhtand az saṭh-i ghabrā*), Bahār begins to wonder, in Zoroastrian terms, whether Ahrīman has covertly been able to strike at Yazdān, or God (*tū guftī kaz nahān Ahrīman-i zisht / shabīkhūn zad bih Yazdān-i tavanā*).¹⁷⁶ Though the ultimate goal is to achieve autonomy from Nature,¹⁷⁷ in the background, even beyond the Zoroastrian cosmological narrative of Good vs. Evil, Nature is seen laughing like a lion and Time screaming like a mindless ghoul (*ṭabī‘at khandah zad chūn khandah-yi shīr / zamānah na ‘rah zad chūn ghūl-i kānā*).¹⁷⁸ This idea of Nature’s irrational ruination emerging in the form of a maniacal laughter, of course, is in line with the period’s demonological tenor. As the traditional cosmic duality engage in battle, Nature and Time are situated in the background ridiculing the whole affair. But there is a twist because Nature is already integrated with the demonic so when the heavenly realm of order is punctured by the forces of evil, the force of the waves and torrential rain are added to the assault. However, the deterministic and stalwart positioning of the railway tracks, or the “crude conqueror” that is the train,¹⁷⁹ which Bahār mentions next, is an attempt to obviate the ferocity of the elements.

Thus, though the ground became inundated with water from every angle (*zamīn pinhān shud andar mawj-i bārān / kih az har sū darāmad bīmaḥābā*),¹⁸⁰ organic industrial harmony with nature experienced elsewhere¹⁸¹ was sundered by the way the trans-Iranian railway was opening a path like that of Moses’ (*khaṭ-i āhan mīyān-i mawj guftī / rah-i Mūsā ‘st andar qa ‘r-i daryā*).¹⁸² Opposed to the Nature/demonic dyad is thus the coupling of modern technology and religious salvation, an instantiation of “narrative explanation and symbolic legitimation.”¹⁸³ As a weapon of “total war,”¹⁸⁴ the railway is coordinated by the “cybernetic steersman[ship]” of telegraphy,¹⁸⁵ the technology that was cleansed in the previous movement. As it cuts through the water, the railway also ascends above matter¹⁸⁶ as it is

¹⁷⁶Bahār, “Ṭūfān,” 528.

¹⁷⁷Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 21.

¹⁷⁸Bahār, “Ṭūfān,” 528.

¹⁷⁹Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 7.

¹⁸⁰Bahār, “Ṭūfān,” 528.

¹⁸¹Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 22.

¹⁸²Bahār, “Ṭūfān,” 528.

¹⁸³Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 28.

¹⁸⁴Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 34.

¹⁸⁵Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 39.

¹⁸⁶Giblett, *Sublime Communication Technologies*, 105. Though Giblett is here speaking of the automobile, the observation also applies to the train in our case.

relentlessly¹⁸⁷ pushed to the sides in the introduction of a new technologically defined temporal lifestyle.¹⁸⁸ Simultaneously, the triumph of the “law of movement”¹⁸⁹ allows the state to “irrigate the territorial body”¹⁹⁰ and to feel at home¹⁹¹ across the entire route through the creation of new fronts of assault.¹⁹² In the same way that Moses’ path across the Red Sea was unobstructed and relatively smooth for the escaping slaves, the railroad “desertifies” the topography of the nation.¹⁹³ Ironically, unobstructed movement and speed coincided with the obliteration of the constitutional desire for political freedoms,¹⁹⁴ but this was all in preparation for the assault against the lawless demonism of Nature.

¹⁸⁷“For the conquering emperor, whose attack on the world never relents, a single day is like a thousand years and the conquered earth is reduced to the light of this single day--finally, the object of this conquest, that is of the king-of-the-road’s desire, is assimilated to the speed of light” (Paul Virilio, *The Aesthetics of Disappearance*, trans. Philip Beitchman (New York: Semiotext(e), 1991), 70.

¹⁸⁸Virilio, *The Aesthetics of Disappearance*, 110.

¹⁸⁹Virilio, *The Aesthetics of Disappearance*, 108.

¹⁹⁰Paul Virilio and Sylvère Lotringer, *Crepuscular Dawn*, trans. Mike Taormina (New York: Semiotext(e), 2002), 102.

¹⁹¹Virilio and Lotringer, *Crepuscular Dawn*, 71.

¹⁹²Virilio, *Speed and Politics*, 85.

¹⁹³Paul Virilio, *Open Sky*, trans. Julie Rose (New York: Verso, 2003), 81.

¹⁹⁴Virilio, *Speed and Politics*, 158.

Mohammad R. Jahan-Parvar, "The Cost of a Revolution," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), LXXVIII-CI.

The Cost of a Revolution

Mohammad R. Jahan-Parvar¹

Senior Economist, Board of Governors of the Federal Reserve, Washington, D.C

Introduction

In this study, I have attempted to quantify the economic opportunity benefits/costs of the 1979 Iranian revolution and the subsequent policies and actions of the Islamic Republic for the average Iranian citizen. This question has often been raised in various contexts, but has not received a rigorous treatment yet. I have addressed this issue by focusing the study on the difference between the actual performance of the Iranian economy in 1979-2010 period against a set of scenario-generated counterfactual outcomes, to obtain a measure of economic opportunity cost. Some of these

Mohammad R. Jahan-Parvar is a senior economist at the Board of Governors of the Federal Reserve System in Washington, D.C. He received his Ph.D. in economics from the University of North Carolina at Chapel Hill in 2007. His research is focused on the interaction between financial and nonfinancial sectors in the economy and predictability in financial markets.

Mohammad Jahan-Parvar <Mohammad.Jahan-Parvar@frb.gov>

¹Economist, Federal Reserve Board of Governors, 20th St. and Constitution Ave. NW, Washington, DC 20551. E-mail: mohammad.jahan-parvar@frb.gov. I thank Mohammad Tavakoli-Targhi (the Editor), an anonymous referee, Richard Ericson, Abbas Milani, Hassan Mohammadi, Borghan Nezami-Narajabad and seminar participants at the 2012 "Politics, Society, and Economy in

a Changing Iran" workshop hosted by Iranian Studies Program and the Hoover Institution, Stanford University. The views expressed in this article are my own and do not reflect the positions, opinions, or recommendations of the Board of Governors of the Federal Reserve System or the research staff. All remaining errors are mine.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/LXXVIII-CI.

scenarios are based on the economic performance of the Iran in the pre-revolution years, and some are constructed from the performance of Iran's neighbors in the period ending in 2010. The goal of this study is to start a dialog, not to provide the definitive answer to this often asked question.

Based on the methodologies used in this study, the opportunity costs of the Iranian revolution range between US\$ 59,559.57 to 732,704.80 for the average Iranian citizen in the 1979-2010 period. In other words, the average Iranian citizen experienced a loss of income ranging between US\$ 59,559.57 to 732,704.80 in constant 2005 prices and adjusted for purchasing power parity in this period. While the range presented here is large, our findings indicate a consensus loss of income (based on purchasing power parity) of approximately US\$ 80,000.00 between 1979 and 2010, or on average US\$ 2,580 per year, per person. Thus, a family of four lost (or did not earn) over US\$ 10,000.00 per year. Given that by 2010, Iranian citizens earned less than US\$ 10,000.00 per year in real terms, the computed "cost" in this study translates into over 25% loss of income in purchasing power terms per year, per person. Since per capita income was significantly lower than US\$ 10,000 for the period ending in 2010, this cost is much higher than 25% loss of purchasing power. For example, the computed loss amounts to over 50% of per capita income in 1989. Given that the Iranian economy has been in a severe recession since 2012, such costs have undoubtedly risen. Data scarcity, unfortunately, prevents us from quantifying these costs for post-2010 period.

While my findings are based on counterfactual scenarios, they are generally rooted in plausible assumptions and rigorous economic analysis. Where they are not based on reasonable foundations, I have clearly communicated such shortcomings. Thus, these results are useful for impartial assessment of economic stewardship of the Islamic Republic of Iran in comparison with both its neighbors in the Middle East and North Africa (MENA) region and with Iran's performance in the two decades prior to the revolution in 1978.

Counterfactual analysis is a common tool in economic analysis. Examples include Givens and Kubler and Schmedders, among many others.²

Choosing the concept of opportunity cost— the cost that we pay for making one decision instead of another – as the basis of this study is not incidental. This

²G.E. Givens, "Estimating Central Bank Preferences under Commitment and Discretion," *Journal of Money, Credit and Banking*, 44:6 (2012), 1033-1061. See

also F. Kubler and K. Schmedders, "Non-parametric counterfactual analysis in dynamic general equilibrium," *Economic Theory*, 45:1 (2010), 181-200.

concept is at the heart of economic analysis. Policies implemented at the national level naturally entail opportunity costs and often have long lasting effects. As the science of choice, economics is intended to help individuals, entrepreneurs, and public and private decision makers make better decisions. Evaluation of success or failure of policies requires knowledge of their opportunity costs, to enable us make cost-benefit analysis.

The target audience of this study is the educated reader, though not necessarily the professional economist. Thus, I have avoided presenting mathematical and statistical details underpinning this study as much as possible. Furthermore, I have intentionally narrowed the focus of this study. I have not tried to match the breadth of surveys of the Iranian economic performance or history such as those by Salehi-Esfahani and Pesaran or Issawi³. A narrow focus is necessary. The fact is that between 1979 and 2010, the MENA region faced significant endogenous and exogenous shocks such as the breakup of the Soviet empire, the rise of Islamic fundamentalism, several significant wars and uprisings: the Iran-Iraq war of 1980-1988, terrorist attacks on the US in 1993 and 2001; the second Persian Gulf war and the war in Afghanistan; and the Arab Spring in 2010-2012. Adding to this list of mitigating factors would be the Global Financial Crisis, and oil shocks of 1980 and 1986. Disentangling the impact of these events and detecting the causal relationship between these events and the economic performance of Iran is a daunting task that requires sophisticated econometric analysis. Such a study, by nature, is both inaccessible to most readers and highly contingent on the methodology used.

The rest of this study is organized as follows. In Section 2, I present some background information that I consider informative about the attitudes of Iran's key decision makers regarding economic growth and development and the welfare of Iranian citizens. In Section 3, I describe the data used in my analysis and discuss some observed facts about Iran's per capita GDP as well as comparisons with other countries. Section 4 contains the description of methodologies used and discussion of their results. I present my conclusions in Section 5.

Iranian Decision Makers and Economic Growth

The opportunity costs computed in this study are outcomes of decades of policymaking by successive Islamic Republic administrations and decision makers. The Iranian decision

³H. Salehi-Esfahani and M.H. Pesaran, "Iranian Economy in the Twentieth Century," *Iranian Studies*, 42:2 (2009), 177-211; see also C. Issawi, *An Economic History of Iran, 1800-1914* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

makers, politicians, and pundits often brush off the costs that their decisions impose on the average citizen as the necessary price to pay for opposing hostile and meddling foreign powers. In addition, it is important to bear in mind that the Islamic Republic is not particularly concerned with economic development or elevating the living standards of its citizens.

The founder of the Islamic Republic and its first supreme leader, Ruhollah Khomeini, memorably claimed that “economics is for donkeys”.⁴ Ali Khamenei, the current supreme leader and Iran’s most influential decision maker, is a harsh critic of modern economic growth and development, which he considers a ploy to maintain the Western hegemony. In the fall 2010, when he gave a speech on what he calls “the Islamic-Iranian Model of Progress,” he stated that “. . . We intentionally do not use the word ‘development’, since ‘development’ has its own value system. We may not necessarily agree with or adopt that value system. We do not want to use a well-known international concept that conveys known perceptions, and injects its values into our system. We want to offer an alternative concept that conveys our values.”⁵ He then proceeds to spell out what he means by “progress”. In his words, progress needs to happen, in order of importance, in realms of spirituality, Quranic thought, knowledge, and at the very last, in livelihood (a catch-all concept for a variety of issues from security to governance). Pointedly, he does not include economic development and improvement in living standards in his hierarchy of progress. He discusses economic concepts only in terms of distributive justice and he makes the claim that one should regard economics and wealth creation with a “non-materialistic” view.

Since 2012, his focus has been a concept which he calls “resistance economics,” which echoes ideas from war-time economic management. The Rouhani administration formally adopted “resistance economics” as the blueprint and guideline for economic policymaking in the summer of 2014.⁶

This attitude is not limited to supreme leaders. Many Islamist ideologues, prominent among them Mohammad Taghi Mesbah Yazdi and the late Morteza Avini, have objected to economic growth and development as goals worthy of pursuit. In the summer of 2014, Mesbah Yazdi went as far as saying that “if the main objective was the economy, we would be better off without the (1979) revolution”.⁷

⁴V. Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W.W. Norton, 2006), 134.

⁵Mr. Khamenei’s website: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10664/>.

⁶Michel Makinsky, “Iran Special: Real Story Behind Supreme Leader’s ‘Resistance Economy’,”

EA World View, 5 March 2014, at <http://eaworldview.com/2014/03/iran-full-story-behind-supreme-leaders-resistance-economy/>.

⁷Refer to <http://www.radiofarda.mobi/a/t9-mesbahyazdi-critics-rouhani-religion-alamolhoda/25426317.html/>.

There is no reason to doubt the sincerity of such statements. The ideologues and decision makers in the highest echelons of power do not consider economic growth, and by extension, the welfare of Iranian citizens to be important. Thus, it is not entirely surprising that Iran lags behind more successful neighbors. This divergence will become more pronounced over time and impoverish the country, since even small differences in the long-term growth rate of economies lead to dramatic disparities over time.

Ignoring fundamental differences between the Islamic Republic's core economic objectives and the globally dominant paradigm of desirability of rising living standards for the average citizen may lead to miscalculations and policy failure. Emergence of a large, prosperous and politically assertive middle class may not be a desirable outcome for the Islamic Republic. In fact, several studies including, but not limited to Alfoneh, Thaler, et al., and Alamdari point to the increasingly clientelist nature of the Iranian state and economy under Khamenei's leadership.⁸ In such an environment, economic growth does not necessarily lead to gradual liberalization or democratization of the political system. In addition, the decision makers in a clientelist system can implement policies with impunity that are too politically costly to be palatable in a liberal democracy. In the Iranian context, continuation of the Iraq-Iran war after 1982 and the nuclear program since mid-1990s come to mind.

Description of the Data and Preliminary Comparisons

The main vehicle in my analysis is purchasing power parity (PPP) adjusted real per capita GDP in US Dollars, and based on 2005 fixed prices. I use this measure to overcome the following in-built problems of comparisons across countries: a) differences in tax regimes, government transfers, and subsidies; b) differences in inflation and exchange rate regimes; c) differences in the size and growth rates of population. I use the data from Penn World Tables data bank, maintained by the University of Pennsylvania, to extract per capita real GDP series for Iran and a select number of countries in the MENA region.⁹

Cross-country comparisons based on PPP-adjusted per capita income are common in economic development literature. Realistically, we do not have a better measure of

⁸A. Alfoneh, "All Ahmadinejad's Men," *The Middle East Quarterly* (2011), 79-84; D.E. Thaler et al, "Mullahs, Guards, and Bonyads," *An Exploration of Iranian Leadership Dynamics*, (Santa Monica, CA: RAND Corporation Monograph Series, 2010); K. Alamdari, "The Power Structure of the Islamic Republic of Iran:

Transition from Populism to Clientelism, and the Militarization of Government," *Third World Quarterly*, 26:8 (2005), 1285-1301.

⁹I use Penn World Tables version 7.1. This data bank contains data ending in 2010. The latest version (V8.1) extends the data to 2011.

welfare at the individual level. Alternative measures are built on GDP foundations, with cosmetic alterations. For example, the widely discussed human development index (HDI) published by United Nations Development Program is 1/3 PPP-adjusted per capita GDP, and 2/3 life expectancy and educational attainment. Since life expectancy and educational attainment changes are relatively slower than GDP growth, and since both measures are highly correlated with GDP, economic growth is the main driver of changes in HDI. In general, the higher the value of per capita GDP, the better off a country is. According to studies by Barro and Rueschemeyer, et al., per capita GDP is highly correlated with health, wealth, longevity, and democracy.¹⁰

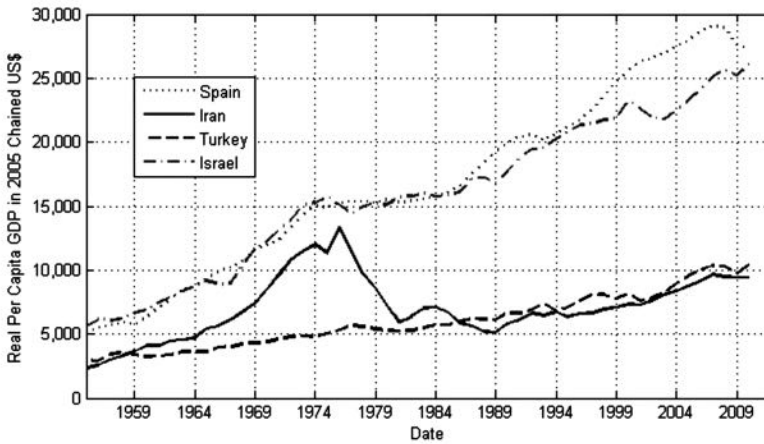
A brief overview of the trajectory of the Iranian per capita income in the period under investigation is useful to better understand the subsequent discussions. Penn World Tables record data on Iran's real per capita GDP starting in 1955. In that year, with an income of US\$ 2,328.12, Iran had a per capita GDP less than 80% of Turkey (US\$ 2,933.80), and less than 45% of Spain (US\$ 5,164.829) and Israel (US\$ 5,621.36).

Between 1955 and 1978, Iran enjoyed one of the highest rates of real economic growth, per capita, in the world. At 6.57% per year, this growth outpaced that of countries mentioned above, such that by 1976, at US\$ 13,329.78, Iran's per capita GDP was 2.5 times larger than that of Turkey, 88% of Israel's, and 87% of Spain's. In other words, in 1976 Iran was poised to break into the ranks of the rich countries' club. This picture, however, quickly changed with the revolution in 1978. By 1986, Iran's per capita GDP was less than Turkey's and equal to US\$ 5,866.89, a drop of almost 66% in comparison with the 1976 level. Since 1986, Iran has remained poorer than Turkey. In comparison with Spain and Israel, in 2010 Iran per capita GDP was about one third of per capita GDP in either country. These patterns are easily detected in

In Table 1, I report the breakdown of real GDP levels by sampling period. Figure 2 provides a visual demonstration for Iranian real per capita GDP. Between 1955 and 2010, Iran's per capita GDP grew at 2.94% per year – a modest rate by developing countries' standard. The fastest growth happened in 1975-76, when growth topped 17.72%. Similarly, the largest contraction happened in 1979-1980, when per capita income shrank by -17.31%.

¹⁰R. Barro, "Economic Growth in a Cross Section of Countries," *Quarterly Journal of Economics*, 106:2 (1991), 407-444; D. Rueschemeyer, E. Huber-Stephens and J.D. Stephens, *Capitalist Development and Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Figure 1: Per Capita Real GDP, comparison with Israel, Spain, and Turkey



I report summary statistics for growth by decade, and also important sampling periods. The fastest growth took place between 1955 and 1978. Per capita income grew six-fold in this period and, as mentioned above, Iran enjoyed one of the fastest growth rates in the world. This period is not of immediate interest to us, however, a detailed discussion on the sources of this rapid growth is available.¹¹

In the post-revolution period, the average real growth is an anemic 0.20% per year. As is clear from Figure 2 and Table 1, the onset of the Revolution of 1978-79 and the war with Iraq between 1980 and 1988, had a profound impact on the Iranian economy. Real per capita declined from US\$ 9,644 in 1978, to US\$ 5,898.04 in 1981 and further fell to US\$ 5,156.06 by 1989.

The first stage of this loss is explained by the economic policies pursued by the revolutionary government, which included confiscation and nationalization of industries and businesses, confiscation of the property of entrepreneurs, and persecution of those deemed close to the recently toppled Monarchy. These policies led to significant flight of capital and brain drain, and were naturally followed by a significant output drop.

PC GDP stands for per capita GDP in the corresponding period, and Δ GDP represents logarithmic growth rate (year-to-year) of per capita GDP for the corresponding period. “Average” refers to sample mean for the period, while “Min”

¹¹Selahi-Esfahani and Pesaran, 2009.

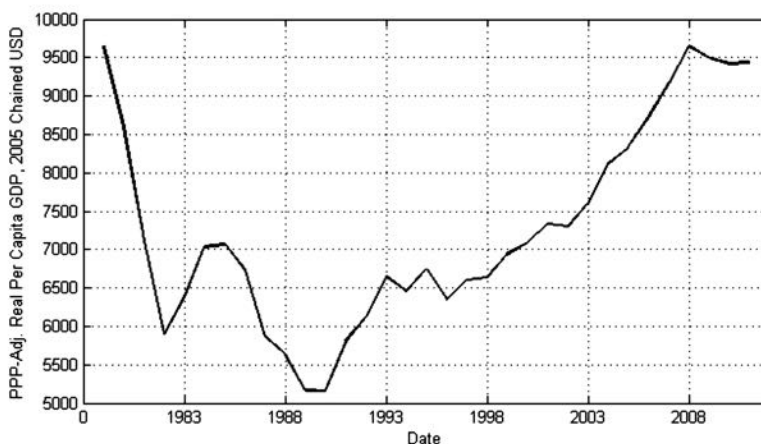
and “Max” refer to the lowest and highest values and the year they were attained, respectively.

Table 1: Level and Growth Rates of PPP-Adjusted Per Capita Real GDP of Iran (2005 USD Constant Prices)

Years	Average		Min				Max			
	PC GDP	ΔGDP	PC GDP	Year	ΔGDP	Year	PC GDP	Year	ΔGDP	Year
1955-2010	7085.82	2.94	2328.12	1955	-17.31	1980	13329.78	1976	17.72	1976
1955-1978	7125.80	6.57	2328.12	1955	-15.84	1978	13329.78	1976	17.72	1976
1979-2010	7205.76	0.20	5156.06	1989	-17.31	1980	9645.97	2007	12.67	1990
1960-1969	5319.36	7.38	4091.94	1961	-0.01	1961	7327.97	1969	15.25	1965
1970-1979	10546.83	4.29	8480.23	1970	-15.84	1978	13329.78	1976	17.72	1976
1980-1989	6203.54	-4.56	5156.06	1989	-17.31	1980	7114.11	1980	10.29	1983
1990-1999	6539.44	3.36	5809.50	1990	-5.82	1995	7092.79	1999	12.67	1990
2000-2010	8511.93	2.92	7300.56	2001	-1.62	2008	9645.97	2007	6.65	2003

Between September 1980 and August 1988, Iran and Iraq were at war. In the context of this study, the cost of mobilization for war and the 1986 oil price crash dealt devastating blows to the Iranian production abilities and hence, adversely affected the per capita GDP. In June 1982, Iran’s then supreme leader, Ayatollah Khomeini, rejected a ceasefire offer, leading to Iran’s international isolation. This decision almost certainly led to increased supply of crude oil by Saudi Arabia. This crude oil glut,

Figure 2: PPP Adjusted Per Capita Real GDP of Iran in 2005 constant price USD



coupled with technological innovations leading to lower oil-intensive production in industrialized countries, resulted in the oil market crash of 1986. Between 1986 and the ceasefire in August 1988, Iranian economy fared very poorly.

Another detrimental factor affecting income growth in this period was a population boom that started in late 1960s, averaged 3.75% between 1976 and 1990, and reached the maximum of 4.29% per year in 1981. A stagnant or contracting economy along with rapidly rising population naturally led to further decline in income per person. The row labeled 1980-1989 on Table 2 shows that between 1980 and 1989, Iranian per capita GDP contracted by 4.56% per year.

As (Mojaver, 2009) documents, early 1990s were characterized by massive investments in physical and human capital.¹² Furthermore, between 2003 and 2012, Iran enjoyed an unprecedented oil revenue windfall, primarily fueled by emergence of China and India as important global economic powers. The size of this windfall is conservatively estimated to be over half a trillion US Dollars. Yet, oil revenues and the contribution of early 1990s investments, coupled with the astonishing successful population control policy that saw population growth slowdown from over 4% a year in late 1980s to about 1.26% a year for 1990-2010, did not result in significant income growth.¹³ The rows labeled 1990-1999 and 2000-2010 in Table 1 show that the average growth rate during these periods were 3.36% and 2.92% per year, respectively. Typically, an investment boom leads to periods of rapid income growth. However, Egypt (3.30%), Turkey (2.54%), or Lebanon (5.46%) which did not experience a reconstruction boom or an oil windfall, post similar or better growth results in the same time span.

Salehi-Esfahani and Pesaran discuss the causes of short-lived impact of the “reconstruction” policies undertaken by president Hashemi Rafsanjani’s administration.¹⁴ In short, balance of payment problems and difficulties in management of partially liberalized markets following the decline in oil prices after 1993 led to interventions in foreign exchange markets in particular, and international trade in general, leading to a sharp slowdown in growth. This trend is clearly visible in Figure 3.

As recently as 2009, Mojaver detected evidence in favor of significant decrease in total factor productivity (TFP, or simply “productivity”) after the revolution.¹⁵ He

¹²Mojaver, 2009.

¹³Data on Iranian population growth rates are from Penn World Tables.

¹⁴Pesaran, 2000; Salehi-Esfahani and Pesaran, 2009.

¹⁵Mojaver, 2009.

concludes that Iranian productivity in manufacturing did not recover to pre-revolution levels. If this observation also holds true for other sectors, especially services - the largest in the Iranian economy – then along with other factors such as government policies, we may have a culprit for the slow rate of income growth in post 1990s period. While it requires further research, one can speculate that the legal system, uncertainty at domestic and international levels, as well as massive government-induced distortions in the market may be responsible for this slowdown.

Moreover, Salehi-Esfahani and colleagues, in their study of oil exports, show that inflation has a significant negative effect on long-run real output.¹⁶ Since inflation has been stubbornly in double digits for almost the entire post-revolutionary period, its negative impact has neutralized some of the positive factors such as the oil windfall of the period 2003-2008.¹⁷

Finally, a discussion of the Iranian economy in early 21st century must include the impact of the country's nuclear program. This program has been extremely costly, controversial, financially wasteful, and shrouded in secrecy. It has led to diplomatic tension, economic sanctions, and uncertainty at least since 2002. In terms of economic costs, estimates range between 100 billion USD (Vaez & Sajjadpour, 2013) to 500 billion USD (Rosen, 2015). Costing roughly 11 billion USD, the Bushehr nuclear plant is the most expensive facility in the world, both in absolute and per unit of output terms. Even Mehdi Araghchi, Iran's chief nuclear negotiator in P5+1 negotiations leading to the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA) agreement in July 2015, admits that "measured in economic terms alone, our nuclear program is a catastrophic loss But we are willing to bear such costs to maintain our dignity, independence, and progress. We (pay these costs) in order to resist others' belligerence."¹⁸

Accurate estimates of economic damages sustained by Iran during the Iraq-Iran war are not available. (Hiro, 1991) reports a conservative estimate of 627 billion USD.

¹⁶H. Saleh-Esfahani, K. Mohaddes, and M.H. Pesaran, "Oil Exports and the Iranian Economy," *Quarterly Review of Economics and Finance*, 53:3 (2013), 221-237.

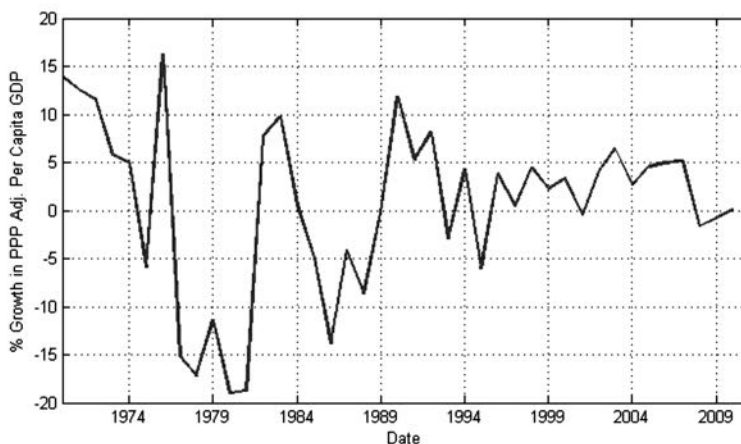
¹⁷Among many others, I have shown elsewhere that persistent double-digit inflation and poor macroeconomic stewardship are among the main problems facing the Iranian economy. Briefly, both problems stem from failed attempts of the government to influence the real cost of capital, leading to massive arbitrage opportuni-

ties and corruption. This crucial issue is unfortunately beyond the scope of the current study. See M. Jahan-Parvar, *The Practice of Central Banking in the I. R. of Iran: Is There Room for Reform?* (London: Legatum Institute, 2013). for a discussion of the topic.

¹⁸See <https://goo.gl/Djdwcl>. His speech was first reported by Fars news agency. This report was later removed following Araghchi's objection to publication of his off-the-record remarks.

Based on (Rosen, 2015) reported value of roughly 500 billion USD, the cost of Iran's nuclear program is close to the damages sustained during the war with Iraq. In other words, the Islamic Republic policy makers have imposed the equivalent two wars on a middle-income country in thirty years.

Figure 3: Growth Rates of PPP Adjusted Per Capita Real GDP of Iran in 2005 constant price USD

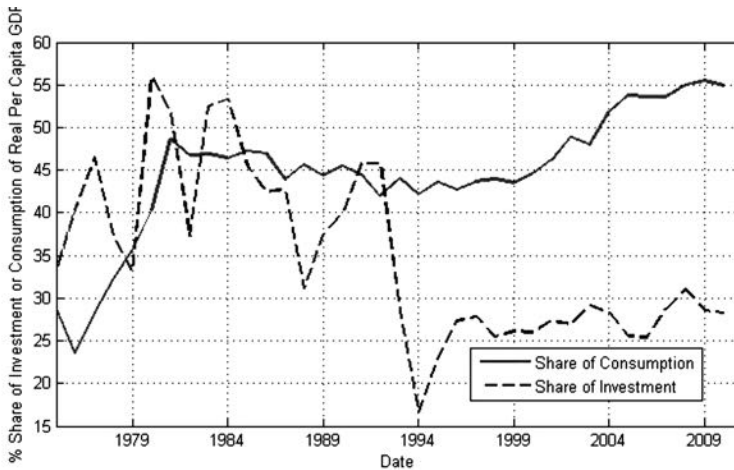


Empirical economic growth studies establish a significant positive relationship between accumulation of capital and the growth rate of investment in an economy and its future growth potential. In general, investment, after paying for depreciation of the existing capital stock, turns into new capital and adds to the capital endowment of an economy. Developing economies devote a larger percentage of their income to investment than rich countries. In part, this is due to high marginal rate of return on capital in developing economies (which are typically abundant in labor, but not in capital).¹⁹ We observe in Figure 4 that this empirical regularity does not hold for Iran. Since 1992, the share of investment as a percentage of per capita real GDP has fallen and stayed low, while especially since 2000, share of consumption in per capita GDP has increased. This observation implies low future growth in output. Identifying the factors that cause this observation is an interesting topic for future research.

Finally, I discuss data from other MENA countries used in this study. The sample includes countries that during the 1978-2010 period had cordial relations with the West,

¹⁹See R.J. Barro and X. Sala-i-Martin, "Convergence," *Journal of Political Economy*, 100:2 (2003), 223-251 for further information.

Figure 4: Shares of investment and consumption outlays as a percentage of PPP adj. real per capita GDP, in 2005 constant price, US\$.



did not engage in wars of aggression or state-sponsored terrorism, and had taken steps to liberalize their economies. I also limit my sample to countries in the Middle East. Thus, I do not include Cyprus, a European Union member, North African countries (except Egypt which has strong economic and cultural ties to the Middle East), and non-sovereign territories such as Palestinian Authority in the West Bank and Gaza.

The sample includes Bahrain, Egypt, Israel, Jordan, Kuwait, Lebanon, Oman, Qatar, Saudi Arabia, Turkey, the United Arab Emirates, and Yemen. To be clear, I do not claim that other countries in the MENA region are examples of good economic stewardship. Many of them face significant policy challenges, such as high youth unemployment, low productivity growth, low levels of innovation, and anemic entrepreneurial activity (with the exception of Israel and Turkey). But my results show, and they are corroborated by findings of other studies, that Iran has an unflattering record even in comparison with its neighbors.²⁰

As I explain in Section 4, I use per capita GDP growth data from the sample countries to construct counterfactual paths for Iran's economy. This strategy is meaningful if there is reasonable correlation between income levels among the countries represented in the sample, and between income levels of the sample countries and Iran.

Table 2 shows that there is high positive correlation between income levels in the plurality of the countries in this sample, and between Iran and income levels in sam-

²⁰Salah-Esfahani et al., 2013.

ple countries. Panel B of this table shows that in addition to correlation in levels, growth rates of income are also non-trivially correlated. I interpret these results to be encouraging for the approach adopted in the next Section.

Table 2: Correlations between Levels and Growth Rates of PPP-based Per Capita GDP among MENA Economies

Panel A: Levels of Income											
	Egypt	Israel	Jordan	Lebanon	Oman	Turkey	UAE	Kuwait	Qatar	Saudi	Iran
Bahrain	-0.17	-0.09	0.33	-0.06	-0.15	-0.03	0.56	0.79	0.83	0.88	0.96
Egypt		0.99	0.27	0.77	0.95	0.96	0.52	0.72	0.89	0.83	0.97
Israel			0.28	0.76	0.93	0.97	0.54	0.76	0.85	0.84	0.94
Jordan				0.42	0.41	0.36	0.44	0.61	0.83	0.64	0.83
Lebanon					0.82	0.78	0.37	0.60	0.79	0.67	0.81
Oman						0.94	0.50	0.71	0.93	0.83	0.95
Turkey							0.65	0.77	0.89	0.88	0.97
UAE								0.39	0.49	0.56	0.63
Kuwait									0.53	0.80	0.76
Qatar										0.77	0.88
Saudi											0.88

Panel B: Growth Rates of Income											
	Egypt	Israel	Jordan	Lebanon	Oman	Turkey	UAE	Kuwait	Qatar	Saudi	Iran
Bahrain	0.16	0.07	0.02	0.03	-0.23	0.13	-0.08	0.33	0.31	0.45	0.11
Egypt		0.10	-0.33	0.16	-0.07	0.03	-0.20	0.07	-0.11	-0.07	-0.12
Israel			0.13	0.29	0.00	0.31	0.27	-0.01	0.04	0.25	0.03
Jordan				0.06	0.05	0.01	-0.17	-0.06	0.14	0.10	0.31
Lebanon					0.08	0.17	0.02	-0.18	-0.16	0.13	0.2
Oman						0.10	0.04	0.17	0.53	0.50	0.19
Turkey							0.37	0.04	0.22	0.28	0.05
UAE								-0.28	0.12	-0.01	-0.03
Kuwait									-0.22	0.22	-0.09
Qatar										0.15	0.51
Saudi											0.07

Methodology and Numerical Results

In this section, I present a comprehensive discussion of the underlying computations that generate the numerical results. They are readily divided in two categories:

“naïve or own country” and “regional” scenarios. “Naïve or own country” scenarios use Iranian growth data from 1950s to 1978 to construct counterfactual experiments and results. “Regional” scenarios are based on contemporaneous data (1978 to 2010) from the MENA region sample discussed in Section 3.

The following equation is the measure used to make comparisons. I call it “cumulative cost” if this value is negative or “cumulative benefit” if it is positive:

$$CCB_{t \rightarrow T} = \sum_{t=1979}^{2010} (Y_t^{Sc} - Y_t), \quad (1)$$

where Y_t^{Sc} is the real per capita GDP in 2005 US dollars generated by one of the scenarios discussed below, Y_t is the actual realization of Iranian per capita real GDP in year t . We compute the difference between scenario based and actual real per capita GDP for each year in sample, t , and then sum up these differences for the entire sample or a sub-sample.

If the resulting value for our measure, denoted as $CCB_{t \rightarrow T}$, is less than zero, then the value of per capita income based on that particular scenario for the duration of (sub-) sample is greater than what was actually achieved by the Iranian economy. We view such an outcome as a cost imposed on the average Iranian citizen, and as a proxy for opportunity costs. It simply says that if the Iranian economy had followed the path assumed by a particular scenario instead of what it actually did follow, the average Iranian citizen would be better off by the number of dollars that appear in $CCB_{t \rightarrow T}$.

Alternatively, if $CCB_{t \rightarrow T}$ is greater than zero, we interpret this outcome as Iranian economy outperforming what could be achieved under that particular scenario. Hence, we call $CCB_{t \rightarrow T} < 0$ “cumulative cost” and $CCB_{t \rightarrow T} > 0$ as “cumulative benefit”.

Naïve Scenarios

As discussed earlier, Iran enjoyed high growth in real per capita personal income between 1955 and 1978. The average growth rate in this period was 5.75% per annum. The scenarios discussed in this section are all related to that growth trajectory or levels of per capita income for 1955 to 1978.

Also known as “projections,” these scenarios are familiar staple of the popular media. The most well-known of such projections was the assertion that Soviet Union’s Gross National Product (GNP) would surpass that of the United States in 1984.²¹

²¹This is based on the projections printed on the inside jacket of the 1961 edition of Paul Samuelson’s widely read textbook, *Economics: An Introductory Analysis* (New York, McGraw-Hill).

Another example was the widely held belief in 1980s that Japan would surpass the United States in early 1990s as the largest (and the dominant) economy in the world. Projections are fraught with problems, as the US-USSR and US-Japan examples amply demonstrate.

Table 3: Computed CCBt→T Values for All Scenarios

“Scenario” refers to different projections and counterfactual experiments detailed in Section 4. CCBt→T refers to cumulative cost or benefit introduced in Equation (1). If this number is less than zero, it implies a cumulative cost to the average citizen for studied period, and if it is greater than zero, it signifies gains. “SPC GDP 2010” stands for scenario-generated real per capita income in 2010, as opposed to what is actually realized in the data. “Min” and “Max” refer to the smallest and largest values of real per capita GDP generated by each scenario.

Scenario	CCBt→T	SPC GDP 2010	Min	Max
Panel A: Naïve Scenarios (Projections)				
Frozen in '78	-78,031.70	9,644.25	9,644.25	9,644.25
High growth	-732,704.80	65,710.62	10,240.26	65,710.62
Middle income trap	-207,454.23	14,714.77	10,240.26	14,714.77
Panel B: Regional Scenarios (1979-2010)				
Regional: Average	-83,608.05	9,918.66	8,852.31	10,425.17
Regional: High	-107,569.18	10,048.64	9,822.70	11,838.67
Regional: Low	-59,559.57	9,413.69	6,593.20	9,781.22
Panel C: Regional Scenarios (1989-2010)				
Regional: Average	-20,353.25	9,918.66	8,995.51	10,425.17
Regional: High	-34,758.80	10,048.64	9,988.75	11,838.67
Regional: Low	10,758.50	9,413.69	6,793.10	9,781.22
Panel D: Monte Carlo Simulation-Based Scenarios				
Monte Carlo Simulation	-79,613.78		5,523.02	19,223.10
1989-2010 sub-sample	-14,713.64		5,156.60	10,742.93

I refer to the first scenario studied as “Frozen in ‘78”. This scenario computes the value of $CCBt \rightarrow T$, had we kept Iranian per capita real GDP constant at its 1978 level (US\$ 9,699.28 per person in 2005 prices) for 30 years.

The outcome of this scenario is reported in the first row of Panel A of Table 3. This scenario implies that real per capita GDP is invariant between 1979 and 2010, leading to a cumulative cost equal to US\$ 78,031.70 per person. As we will see later,

this estimate is indeed close to what we find using more sophisticated techniques.²² This value for opportunity costs in terms of lost income translates into a cost equal to approximately US\$ 2,517.12 per person, per year.

The second scenario is called the “high growth scenario”. It is the most implausible scenario in this study, and assumes that the real output growth rate of 5.75% could be sustained for the next three decades. Almost no economy, developed or developing, has been able to sustain such high growth rate in per capita real GDP for half a century. It implies that all factors of production (labor, capital, and technology as well as exploitation of natural resources) enjoyed gains in productivity and growth at a rate faster than that of all industrialized countries, which typically have productivity growth rates between 1.5 to 3% during economic expansion periods.²³ Even fast-growing Asian economies such as Korea, Taiwan, Singapore, China and Malaysia sustained above 5% growth in per capita real income and in the case of the latter, for 27 years.²⁴

Given that per capita real GDP in post-revolutionary Iran did not reach 1978 level until 2006, this scenario presents a massive opportunity cost for the average Iranian citizen. However, this number should be treated cautiously as it is based on difficult-to-justify assumptions. The results of running the projection are available on the second row of Panel B in Table 3. This scenario implies a cumulative cost for the average person equal to US\$ 732,704.80, or US\$ 23,635.64 per year. Notice that this scenario also implies a real per capita GDP equal to US\$ 65,710.62 for 2010, which is over two times higher than real per capita GDP in Spain (US\$ 27,331) or Israel (US\$ 26,034). One should view this projection’s outcomes skeptically.

In the last two decades development economists have devoted considerable energy to the study of “middle income trap” phenomenon. In short, this problem means that many developing economies cannot sustain uninterrupted growth in per capita real GDP that allows them to transition from middle income or low-middle

²²This is not surprising. Per capita real GDP exceeds US\$ 9,644 only once in 1979-2010 period, in 2007. Thus, the computed cumulative cost in this scenario is similar to those in computations that yield end-of-period simulated per capita incomes around US\$ 10,000.

²³For example, the U.S. economy enjoyed approximately 1% multifactor productivity growth between 1987 and 2011. Notice that this time period includes the high productivity dotcom

boom of 1990s. Economic theory implies that in the long run, per capita output can only grow as fast as gains in productivity, which enables an economy to produce more efficiently, and net accumulation of resources of production (labor and capital). Source: U.S. Bureau of Labor Statistics.

²⁴J. Felipe, A. Abdon and U. Kumar, *Tracking the Middle Income Trap: What is it, Who is in it, and Why?* (s.l.: Levy Economics Institute, 2012).

income to high-income status.²⁵ Thus, after an initial period of fast growth due to exploitation of previously untapped natural resources or copying new production technologies, output growth in many developing economies stagnates.²⁶

According to this literature, if not matched by gains in innovation and productivity, rising labor costs and the subsequent loss of international competitiveness leads to declining per capita output growth. Only 13 countries considered low or low-middle income in 1960 could join high-middle or high-income economies by late 2000s. A number of such countries are Iran's neighbors: Israel, United Arab Emirates, Qatar, and Kuwait. However, Oman, Jordan, Lebanon, and Turkey are currently in or have been in the middle-income trap for extended periods.

To explore what could have been the impact of the middle-income trap on Iran's economy, I impose a scenario that implies a declining growth rate after reaching the middle-income level. In particular, I allow growth rate of per capita GDP to decline from 5.75% to about 1.00 % in 15 years, and then decline to about 0.45% per year for the rest of the sample. The projection results from running this scenario are available on the third row of Panel B in Table 4. This scenario points to a cumulative cost equal to US\$ 207,454.23 per person for 1979 to 2010, or US\$ 6,692.07 per person, per year. It also delivers a per capita real GDP for 2010 equal to US\$ 14,714.77.

For a more rigorous study of opportunity costs, we have to appeal to economic methodology. This is what I demonstrate in the next two sections.

Regional Scenarios

As pointed out earlier, the MENA region has encountered significant economic and political volatility in the last three decades. Such volatility would definitely impact the growth trajectory of the region's economies. The naïve scenarios studied in the previous section ignore such exogenous influences, which is why I consider them to be naïve. For example, it is implausible to assume that the oil price bust of 1986 or the financial crisis of 2007-2009 could not affect Iran's real income growth. But this is precisely what the "high growth scenario" in the previous section assumes. In this section, I address this important shortcoming.

²⁵Official cut-off points for income levels in 1999 constant US dollars of per capita real GDP, based on Felipe et al., 2012, are: 1) low income: less than US\$ 2,000, 2) lower middle income: more than US\$ 2,000 but less than US\$ 7,250,

3) upper middle income: more than US\$ 7,250 but less than US\$ 11,750, and finally 4) high income: more than US\$ 11,750.

²⁶Felipe et al., 2012.

The scenarios investigated in this section are based on a simple observation: Iran's economy and its neighbors, by and large, follow the same business cycle fluctuations. The channels of transmission are obvious enough. Two of Iran's major trading partners are United Arab Emirates and Turkey.²⁷ Hydrocarbon export revenues account for over 80% of Iran's exports and are its main source of hard currency. Similarly, revenues from oil and gas trade are the main driving force for Persian Gulf oil and gas exporting economies. In addition, output growth is correlated in these economies – see Table 2. Thus, it is reasonable to assume that barring nonmarket events such as war or political problems, Iran should follow a growth path similar to its neighbors.

However, pinning down what this growth path would have been with certainty is impossible. Yet, there is a simple solution. Assuming that absent non-economic impediments, Iran should have the same business cycle as its neighbors, then its GDP growth rate would have been similar to its neighbors in each year in our sample. This means that such a growth rate would be a stochastic variable and subject to a distribution law.

This assumption allows us to consider three counterfactual scenarios. In the first scenario, which I call “average growth rate scenario,” per capita GDP growth in Iran follows the average per capita GDP growth rate among the MENA countries in the sample. The second scenario, which I call “high growth rate scenario,” implies that Iranian per capita real GDP follows the average growth rate of the best performers in the sample. The third scenario assumes that Iran's per capita GDP grows at a rate comparable to the slower performers in the sample. Thus, I refer to this scenario as the “low growth rate scenario”.

I assume that growth rates are normally distributed for the cross-section of economies in the sample for any given year. This assumption means that growth rates have a familiar bell-shaped distribution, a common assumption in the economic growth literature.²⁸

²⁷CIA Fact Book, 2012. UAE is Iran's number one source of imports and accounts for 30.6% of Iran's total imports. Turkey accounts for 8.7% of Iran's exports (the 4th export market) and 4.2% of imports (also the fourth imports partner).

²⁸Examples include R. Barro, “Determinants of Democracy,” *Journal of Political Economy*, 107:6 (1999), 158-183; R. Barro et al., “Con-

vergence Across States and Regions,” *Brookings Papers on Economic Activity*, 1 (1991); Barro & Sala-i-Martin, 1992; D. Canning et al., “Scaling the volatility of GDP growth rates,” *Economics Letters*, 60 (1998); Barro & Sala-i-Martin, *Economic Growth* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

In the first scenario, I compute the average growth rate and the variation of growth rates for the countries in our sample in each year. Iranian data is naturally excluded to avoid contaminating the computations. We also compute upper and lower bounds on growth rates that encompass about 70% of possible values for real per capita GDP growth.

These three measures, average, upper bound, and lower bound growth rates for real per capita GDP growth for the region, allow me to study what would have happened if Iranian policy makers had followed liberalization policies (as the UAE, Israel, and Turkey did in 1990s and 2000s); or had implemented more competent monetary policies to avoid the perennial double-digit inflation; or had followed a less confrontational foreign policy.

Computing cumulative opportunity costs based on the average regional growth rate scenario yields results reported in the first row of Panel B in Table 3. The cumulative opportunity cost for this scenario is equal to US\$ 83,608.05, or US\$2,697.03 per person, per year. Based on this scenario, per capita real GDP in 2010 should have been US\$ 9,918.66, instead of US\$ 9,432.06, and high and low values of per capita GDP would be US\$ 8,852.31 and US\$ 10,425.17 instead of US\$ 5,156.06 and US\$ 9,645.97 respectively.

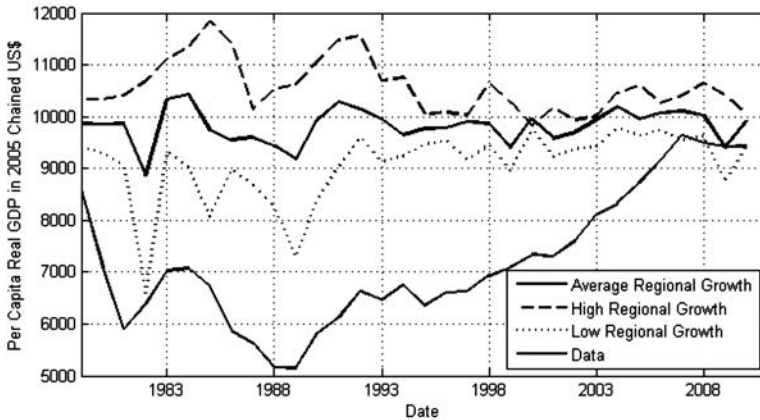
High regional growth rate scenario implies growth rates for the real per capita Iranian GDP that are one standard deviation larger than the average growth rate for the ten MENA economies in the sample. These results are reported in the second row of Panel B, Table 3. This scenario implies that the value of opportunity costs amounts to US\$ 107,569.18, or US\$ 3,469.97 per person, per year. This scenario implies that 2010 per capita real GDP equal to 10,048.64, an upper limit equal to US\$ 11,838.67, and a lower limit equal to US\$ 9,822.70.

Low regional growth rate scenario puts the CCB cost value at US\$ 59,559.57. It also sets the 2010 per capita income at US\$ 9,413.69. The upper and lower income limits are US\$ 9,781.22 and US\$ 6,593.20, respectively.

Figure 5 shows that the counterfactual scenarios generate real income paths that are above what the Iranian economy actual attainment in 1979-2010 period, even under the low growth assumption. In summary, this exercise shows that the cost of economic mismanagement and political decisions made since 1979 have contributed to significant loss of income and purchasing power. Following what even the slow performers in the region achieved could still put Iran in a better position in terms of the welfare of its citizens.

Figure 5: Regional Scenarios

This figure plots the results for running the three scenarios based on the growth rates of per capita real GDP of 11 MENA countries in sample. The first scenario, 'Average Growth', assume that the Iranian per capita GDP grows at the average rate of its MENA neighbors for each year in sample. The second scenario, 'High Growth', assumes that the Iranian per capita GDP grows at a rate one standard deviation above the average growth of Iran's neighbors for each year in sample. The last scenario, 'Low Growth', assumes that Iranian real per capita GDP grows one standard error lower than the average of its neighbors for any given year.



Monte Carlo Simulation-Based Growth Rate Scenario

While the scenarios discussed in the previous section address many shortcomings inherent in projection methods, they still suffer from an important statistical shortcoming. Statistical inference methodology yields accurate results when applied to sufficiently large samples of the population under investigation. Using a sample of only ten observations per year is decidedly not large enough. There is a solution available though. We appeal to a concept called the central limit theorem, which in practice enables us to design repeated samplings from a (potentially) unknown distribution.²⁹ This is tantamount of generating numerous samples, and then averaging the results. Implementation of simple Monte Carlo simulations of the form I describe here are widespread in engineering, physics, finance, and economics.³⁰

²⁹The central limit theorem implies that under mild requirements, most empirical distributions converge to a limiting Normal distribution.

³⁰D. Creal, "A Survey of Sequential Monte Carlo

Methods for Economics and Finance," *Econometric Reviews*, 31:3 (2012), 245-296 for a comprehensive review of these methods.

I proceed to implement this method as follows: First, I assume that for each year in the sample, growth rates are distributed with mean equal to the average growth rate of the cross-section of economies in my sample and variance equal to the sample variance of the same cross-section. Second, I form a path where initial income of 1978 grows following a random drawing of the distributions specified in the previous step for years 1979 to 2010. This forms one growth path for the Iranian per capita real GDP. Third, I subtract the actual data for 1979-2010 period, element by element, from the scenario-based real per capita GDP generated in step 2. Fourth, I sum the resulting differences to generate one realization of $CCBt \rightarrow \tau$. I repeat this exercise 100,000 times, save the generated $CCBt \rightarrow \tau$ in each run. Finally, I compute the average value of $CCBt \rightarrow \tau$ for the whole Monte Carlo simulation. This number is the Monte Carlo generated $CCBt \rightarrow \tau$, which does not suffer from small sample shortcomings, since it is based on a large number of resamplings.

The outcomes from executing this scenario are available in the first row in Panel D of Table 4. Based on Monte Carlo simulations, the value of opportunity cost in 1979-2010 period is equal to US\$ 79,613.78 in 2005 constant prices, per person. Alternatively, this cost is equal to US\$ 2,568.19 per person, per year. Monte Carlo simulations generate an upper bound for Iran's per capita real GDP equal to US\$ 19,223.10 and a lower bound equal to US\$ 5,523.02.

Figure 6: Monte Carlo Simulation-Based Scenario

This figure plots 100 paths of Monte Carlo simulations for Iranian PPP-adjusted real per capita GDP. The solid red line on the bottom reflects the actual data for the period 1979-2010.

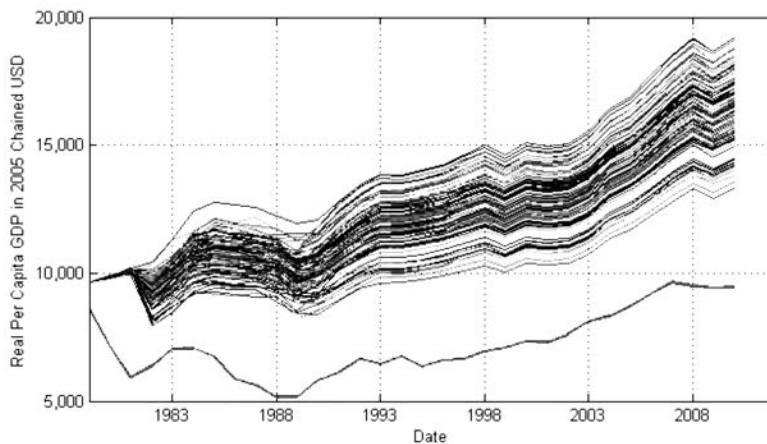


Figure 6 provides a visual representation of this method based on 100 simulated paths plotted along with the actual data. As it is clear from this figure, my Monte Carlo simulation results reconfirm what was found in the previous section: avoiding the actions taken by the Islamic Republic, both economic and political, and just following what Iran's neighbors did for the last three decades, would allow the average Iranian citizen to enjoy a significantly higher living standards. As it is clear from this figure and the results reported on Table 3, Monte Carlo simulated paths are strictly above the actual data. Notice that if Iranian policy makers could implement winning pro-growth policies along the lines of Israel, South Korea, Chile, or Taiwan, the end result for the average Iranian citizen could be even higher living standards. But few countries have replicated the stunning success of Taiwan or South Korea, so one can only hope that Iranian policy makers reverse course and follow their more successful neighbors.

Economic Performance since Iraq-Iran War:

The impact of direct military conflict on any economy is not negligible, and Iran is not an exception. A good part of cumulative opportunity cost discussed in the previous sections can be attributed to uncertainty and policies following the victory of the revolution in 1979 and the impact of war in 1980-1988. Table 1 presents results for 1990-1990 and 2000-2010 periods. Both periods witnessed modest growth, however Iran has not been able to return to pre-revolution growth rates. How successful was the system to recover from both revolution and war? In other words, is the system viable enough to generate high enough growth; at least comparable to other countries in the MENA region?

To answer this question, we look at Panel C and the second line on Panel D of Table 4. The values reported on Panel C, reflect the cumulative loss or gain for 1989-2010 period based on regional scenarios. These values are all significantly smaller than what is reported on Panel B of the same table, validating the assertion that the bulk of lost income is due to the revolution, the war with Iraq, and population policies of 1980s.

However, we observe a small cumulative "gain" only in case of the low growth scenario. The same conclusion is true for the second line on Panel D of Table 4. Once I limit Monte Carlo results to 1989-2010 period, the size of cumulative opportunity cost drops, but it does not turn positive. We recall that 1990s were a period for increased investment. Population growth slowed down significantly between 1990 and 2010. In addition, between 2003 and 2012, Iran earned a unique and unprecedented oil revenue windfall totaling over half a trillion dollars.

In other words, Iran's economic performance is at best better than the lagging economies in our sample. This result indicates that the system is not capable of generating a pro-growth environment. In case of an escalation of confrontation with the international community, this characteristic of the Islamic republic bodes ill for the ability of Iran to recover from losses due to a military engagement and/or extended and comprehensive economic sanctions in a reasonable time period.

Conclusion

The decisions of Islamic Republic's leaders and policy makers in their four decades in power have generally escaped rigorous scrutiny. Many people within and outside the system have questioned the rationale for some of the decisions made. In general, these criticisms are not rigorous, and have not focused on the potential opportunity costs. In this study, I have provided a preliminary measurement of the costs that the average Iranian pays for the policies of his/her government. I have intentionally set a low bar for my results: matching the behavior of other countries in the MENA region. With even such a low bar, Iran's performance is unflattering.

The opportunity costs for the average Iranian citizen are quite high. For a middle income country with per capita real GDP of less than US\$ 10,000 for the sample period, an annual opportunity cost equal to US\$ 2,500 is high. To better understand this issue, think about roads not built, research and development not carried out, health care improvements not realized, houses not built, and pension and retirement savings not funded. In other words, the average Iranian is significantly poorer than his/her neighbors or in comparison with what (s)he could have earned due to policies and actions taken by the Iranian state. Notice that massive investments in physical and human capital were undertaken, particularly after the Iran-Iraq war, and the oil revenues since 2003 are significantly larger than what Iran earned prior to the revolution. Thus, this underachievement cannot be attributed to lack of investment or oil income shortfalls. Continuation of such policies impoverishes future generations.

A cornerstone of the Islamic Republic's propaganda regarding U.S., Western, and international sanctions has been the claim that "sanctions and isolation have had absolutely no impact on our nation and economy" or "isolation and economic sanctions have led us down the path of self-sufficiency and progress". These claims turned out to be false, as both the outcome of 2013 presidential election and the July 2015 JCPOA agreement amply demonstrated. The severity of the 2012-2014 recession, a direct result of the imposition of sharp international sanctions, focused the public's interest on many fragilities of Iran's economy. However, the majority

of debates and commentaries are focused on recent economic performance of Iran, and the impact imposing or lifting of sanctions. The costs imposed by international sanctions are undeniably real. However, they are only an addition to opportunity costs borne by Iranian citizens – as the price paid for their country’s policies, both domestic and international – since 1979.

Given the expressed indifference of key Iranian decision makers to the welfare or living standards of ordinary citizens, the opportunity costs computed in this study may be completely justified. If key Iranian policy makers operate under a different set of rules, arguing that Iranian citizens deserve better may not change their views. They pursue goals that may be incompatible with welfare maximization, and have different measures for success. However, many Iranian economic decision makers at least nominally express interest in growth and prosperity for their country. In this study, I highlight the discrepancies between the stated objectives of these officials and the outcomes of the implemented policies.

Iranian politicians often try to wrap the debate about their policies and actions in a nationalistic garb, accusing their critics of not having Iranian citizens’ best interest in mind. The goal of this study is to recast the debate about the merit of policies pursued in the last four decades in concrete, economic terms. Once the costs of decisions are measured in terms of numbers rather than (nationalistic or religious) sentiments, informed dialog becomes more attainable and fruitful.

S. Ahmad Hashemi, "Freedom as a Remedy for Decline: The Horizon of the Question of Freedom in Nineteenth-Century Iran," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), CII-CXXIV.

Freedom as a Remedy for Decline: The Horizon of the Question of Freedom in Nineteenth-Century Iran

S. Ahmad Hashemi

Research Fellow and Senior Editor, Encyclopaedia Islamica Foundation

What is the power that gives (Europe) so great a superiority over us?
What is the cause of your progress and of our constant weakness?
The Prince Regent 'Abbās Mīrzā (1805)¹

Introduction

The intellectual elite in nineteenth century Iran gradually found the opportunity to become familiar with a new concept of freedom. Their discovery of this new meaning was less the result of abstract philosophical reflections and more the consequence of the observation of European social and individual lifestyles. They realized that Westerners (*farangiyān*) lived free from many restraints while in Iran such

S. Ahmad Hashemi is a Research Fellow and Senior Editor at the Encyclopaedia Islamica Foundation, Department of Modern Islam. He obtained his D.Phil. in Oriental Studies (Intellectual History) from the University of Oxford. His doctoral dissertation, "*The Question of Freedom within the Horizon of the Iranian Constitutional Movement, 1906-1921*," received *Honourable Mention* for the 2015 Dissertation Award of the Foundation for Iranian Studies.

This article is an expansion of the first chapter of his dissertation.

S. Ahmad Hashemi <a.haashemi@gmail.com>

¹Pierre Amédée Émilien Probe Jaubert, *Voyage En Arménie et En Perse, Fait Dans Les Années 1805 et 1806* (Paris, Pélicier [etc.], 1821), 175–177, quoted in Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran* (Costa Mesa, Calif: Mazda Publishers, 2001), 1.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/CII-CXXIV.

restraints, according to a long-lasting cultural and political tradition, had been unquestionably regarded as necessary conditions to preserve order and security and to provide happiness in this world and the afterlife. A number of the Iranian elite came to believe that Europeans, free from these restraints, were successful in building ordered societies, decent and secure citizenship, powerful and lawful states, and ultimately, developed countries; on the contrary, lack of this freedom had left Iranians as unfortunate and insecure subjects in a disordered society with an army defeated at the hands of “infidels” in the two Russo-Persian wars (1803-1813 and 1826-1828), in a critically weakened country ruled by an arbitrary state. This research aims to examine the various aspects of this new awareness through studying Iranian travelogues and reformist writings of the nineteenth and early twentieth centuries, in order to argue that the concept of freedom was understood in the horizon of the question of decline.

This article is divided into two parts. As an application of a hermeneutical interpretation of Collingwood’s logic of question and answer in the historiography of ideas², the first part reconstructs the horizon of meaning in which the question of freedom arose. It investigates how the Iranian elite of that time formulated and answered the question of the decline of Iran, and to what extent their formulations differ from those of earlier writers. They also wondered about the causes behind the “decline and fall” of dynasties in times of crisis, as well as Iran’s defeat throughout history (for instance, the causes of the Safavids’ decline was the subject of several treatises written after the fall of Isfahan in 1722). However, in the nineteenth century the new awareness of the gap between Iran and the west focused on new issues and departed from a novel worldview. Unlike the traditional *Weltanschauung* of political thought and *andarz'nāmah* literature, this elite posed

²In the “logic of question and answer,” every statement which is uttered by an agent, as a part of “unit of thought,” must be considered as an answer to a question either explicitly formulated by the agent or implicitly present in his mind. The “unit of thought,” as Collingwood conceived it, is that which “any of [... its] parts taken singly is not a complete thought, that is, not capable of being true or false” (R. G. Collingwood, *An Autobiography* (London: Oxford University Press, 1939), 34). Establishing his “logic of question and answer,” Collingwood rejects the central doctrine of propositional logic in which the proposition is regarded as the “unit of

thought”. In his *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer (1900–2002) explores the dialectic of question and answer inherent in the structure of hermeneutical experience. His point of departure is that each text has been written as an answer to a question. Rephrasing Collingwood, he states that “we understand the sense of the text only by acquiring the *horizon* of the question—a horizon that, as such, necessarily includes other possible answers” (See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 1975), 363–371).

the question of “decline and fall” within a new horizon of meaning and became attracted to a new set of social and cultural aspects such as the linkage between decline on the one hand, and on the other, factors like the Arabic alphabet, the absence of law, and the dominance of Islam.

The second part of the article shows how most locutions about freedom uttered in the last century of Qajar period were formed within the horizon of the question of decline and were somehow related to remedy such situations. They identified lawlessness and arbitrary rule as the chief cause of Iran’s decline. The linkage between arbitrary rule and freedom will be better understood when one uses MacCallum’s triadic format³ to formulate arbitrary rule: the ruler is free *from* all restraints to do whatever he desires. On the contrary, the Iranian reformists of the time often aimed to establish the rule of law and to form a society in which civilized people were *free* from the arbitrary interferences of the state to do whatever lead them to progress and happiness.

Awareness of the Decline: the Horizon of the Question of Freedom The Question of the Decline within the Perso-Islamic Framework

When Āqā Muḥammad Khān (r.1794-1797) put an end to chaos and reunited Iran in 1796, the issue of the decline and fall of the Safavids in 1722 was still disputed by a number of the Iranian elite: what caused the sudden decline of this glorious empire and its humiliating defeat at the hands of an Afghan tribe of a far-flung corner of the country?

These thinkers inquired into the issue of decline within the Perso-Islamic tradition of political thought.⁴ Their analysis, both in perceiving decline and seeking reme-

³Gerard MacCallum argues that freedom is always *of* something (an agent or agents), *from* something (conditions such as constraints, restrictions, interferences, or barriers), *to* do, not do, become, or not become something (actions or conditions of character or circumstance). To put it formally: “x is (is not) free from y to do (not do, become, not become) z.” In order to be precisely intelligible, a discussion of freedom should not fail in explicitly referring to all of these three variables unless the reference can be grasped from the context of the discussion (See Gerald C. MacCallum, “Negative and Positive Freedom,” *The Philosophical Review*, 76 (1967), 314). MacCallum left the interpretation of the three variables open to provide a frame of analysis which is not a the-

ory about freedom but a meta-theoretical position about the differences between theories of freedom (See “Positive and Negative Liberty,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ian Carter and Edward N. Zalta, eds., Spring 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/>).

⁴The central doctrine of this tradition is that the right to rule directly comes from the will of God. Possessing farr or divine grace, a shah has legitimacy to rule. As long as he is just, he will hold his divine grace and hence remain legitimate. For more information on the myth of Divine Grace see Homa Katouzian, *The Persians: Ancient, Mediaeval, and Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 2009), 396–397.

dies, often remained within the framework of this tradition with no comparison to other countries. To illustrate this point, I consider two significant diagnoses of the fall of the Safavids.

The first diagnosis comes from Quṭb al-Dīn Nayrīzī Shīrāzī (1688-1759) a master of *zāhabī tarīqah* (a chain in Sufism). Having witnessed the fall of Isfahan, he wrote two treatises on the Afghan fitnah (rebellion): *Ṭīb al-mamālik* (in Arabic)⁵ and *Faṣl al-khiṭāb* (in Persian).⁶ *Ṭīb al-mamālik* was probably written after Isfahan was recaptured by Nādir Shah Afshār in 1729 and Safavid princes returned to the capital hoping to restore the Safavid throne.⁷ Referring to the Qur'ān and Shī'ī traditions, especially Imam 'Alī's *Nahj al-balāgha*, Nayrīzī introduces five causes and symptoms for decline and social illness (*i'tilāl*): breach of the divine and the prophetic promise, abandonment of the duty of commending right and forbidding wrong (*amr bi-lma'rūf wa nahy 'an-lmunkar*), the 'ulamā's worldliness and their submission to the sultan, the sultan's ignorance and his lack of willpower, and the governors' corruption.⁸

Despite such a traditional approach in perceiving the causes of decline, his proposal for resolving the crisis was innovative within the framework of the pre-modern tradition of political thought. He proposed that, in order to remedy the decline, rational members of the society, namely 'ulamā, should mediate between the king and his subjects. By drawing lots, they should reach a consensus on the kingship of one of the Safavid princes. Then, they must obtain the new shah's commitment to follow what 'Alī ibn abī Ṭālib, the first Shī'ī Imam, commanded his governor, Mālik Ashtar, to do in issues such as collecting taxes, fighting enemies, improving people's affairs and improving the cities. Finally, a just scribe must document the agreement between the shah, the 'ulamā, and the subjects. This endorsed agreement should be sent to all cities.⁹

Accordingly, it can be said that in Nayrīzī's view, the ultimate remedy for decline is to place limits on the sultan's power by obligating him to obey a set of regulations and making the legitimacy of his authority conditional on a written undertaking based on the religious command of Imam 'Alī to Mālik Ashtar.

⁵See Quṭb al-Dīn Nayrīzī Shīrāzī, "Ṭīb al-mamālik," in *Ilal-i bar'uftādan-i Ṣafaviyān: mukāfāt'nāmah*, ed. Rasūl Ja'farīyān (Tehran: Sāzmān-i Tabīghāt-i Islāmī, 1993), 217–34.

⁶*Faṣl al-khiṭāb* has not yet published. For a summary of this verse treatise see Rasūl Ja'farīyān, "Darbārah-'i faṣl al-khiṭāb," in *Ilal-i bar'uftādan-i Ṣafaviyān: mukāfāt'nāmah*,

ed. Rasūl Ja'farīyān (Tehran: Sāzmān-i Tabīghāt-i Islāmī, 1993), 257–81.

⁷See Rasūl Ja'farīyān, "Darbārah-i risālah-'i ṭīb al-mamālik," in *Ilal-i bar'uftādan-i Ṣafaviyān: mukāfāt'nāmah*, ed. Rasūl Ja'farīyān (Tehran: Sāzmān-i Tabīghāt-i Islāmī, 1993), 202.

⁸Nayrīzī Shīrāzī, "Ṭīb al-mamālik," 219–226.

⁹Nayrīzī Shīrāzī, "Ṭīb al-mamālik," 226–227.

The connection between lawlessness and decline has been better addressed in the second diagnosis attributed to Karīm Khān Zand (r. 1759-1779).¹⁰ Muḥammad Hāshim Āṣaf, known as Rustam al-Ḥukamā (d. 1841) provides a detailed quotation from Karīm Khān on the causes of the decline and fall of the Safavids. Karīm Khān compared Iran with the Ottoman Empire, Europe, China, Cathay and Transoxiana, and asserted that what had made these foreign countries stable, prosperous and powerful was that they had righteous laws (*qavānīn-i sharīfah*) and acted as required by wisdom, prudence and justice. He went on to add, “what can I say about ruined Iran where calculation and planning are as futile as writing on water, and where appropriate customs and fascinating laws are rare? Iran is always in a state of chaos due to the coercion and oppression of tyrants, and it is constantly destroyed by the conflict between despots.”¹¹ Even if such a quotation was post-constructed by Rustam al-Ḥukamā’s historiographical imagination in the early years of the nineteenth century, it indicates that in the light of comparing Iran with other countries an awareness of the causal relationship between lawlessness and decline began to arise.

The Question of the Decline after Iran’s Encounters with Modernity

The establishment of a new and relatively strong state by the Qajars did not effectively improve the situation within which the question of decline and backwardness had arisen. On the contrary, the domestic and international conditions of nineteenth century Iran made the situation even more critical. The long military conflicts with Russia over the control of neighbouring territories resulted in two humiliating defeats and bitter treaties. These defeats cast doubt not only on the country’s military power but also on the efficiency of the whole socio-political structure of Iran.

This new perception of decline has a comparative nature. The Iranian elite of the time perceived the country’s weakness and deficiency in comparison with the Europe.¹² To go into the details of this newly emerged awareness is beyond the scope of this study. An outline of the innovative formulations of and solutions for the question of decline is however necessary in order to reconstruct the horizon of meaning within which the new Iranian socio-political thought emerged and a paradigm shift in approaching the question of decline occurred. By the horizon of meaning I

¹⁰Adding legitimacy to his claim, Karīm Khān pretended to rule on behalf of the infant Shāh Ismā‘īl III (d. 1773), the grandson of the last Safavid sultan, who was placed on the throne in 1757 by him.

¹¹Karīm Khān Zand, quoted in Muḥammad Hāshim Āṣaf, *Rustam al-tavārīkh* (Tehran: Amīr

Kabīr, 1973), 395–396.

¹²For a study on the perception of Iran’s deficiency in early Qajar travel literature see Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran* (Costa Mesa, Calif: Mazda Publishers, 2001), 53–65.

mean the essential part of the concept of historical situation since as Gadamer says, “situation ... represents a standpoint that limits the possibility of vision.”¹³ This range of vision or horizon of meaning was expanded through comparisons with and evaluations of Europe; for the comparisons constructed the “other,” and shifted the standpoint from which the Iranian elite comprehended and evaluated the “self”. The progress and success of the “other” were juxtaposed with the deficiency of the “self” yet in different ways. The perception of Iran’s deficiency or even Iran’s decline did not necessarily mean that a mood of despondency about the condition of the country had set in among all elite. Many of them, rather, simply admired the achievements of the West and argued that it was essential for Iran to undergo a set of European-style reforms.

Admittedly, ‘Abbās Mīrzā (1789-1833), Prince Regent and governor-general of Azerbaijan and the Iranian military commander in Russo-Persian wars, was one of the first who intuitively perceived that the military defeats were indicative of a greater problem. He naïvely framed such a multifaceted and critical situation in a question addressed to Napoleon’s secret agent, Pierre Amédée Jaubert, who visited the Prince Regent in 1805 at his court in Tabriz:

What is the power that gives (Europe) so great a superiority over us? What is the cause of your progress and of our constant weakness? You know the art of governing, the art of conquering, and the art of putting into action all human faculties, whereas we seem condemned to vegetate in shameful ignorance...¹⁴

To rectify the situation, ‘Abbās Mīrzā, along with his reform-minded ministers, Mīrzā ‘Īsā and his son Mīrzā Abū al-Qāsim (*Qā'im'maqām* I and II) brought about a series of reforms. Similar to the process of reform that under Sultan Selīm III (r. 1789-1807) was already in progress in the Ottoman Empire, these efforts aimed primarily to form a new army, *niẓām-i jadīd*, along European guidelines.¹⁵ The first steps were taken by translating French military books on artillery and war technique, as well as hiring European advisors to train Iranian troops. At the same time, ‘Abbās Mīrzā dispatched two student missions to Europe in 1811 and 1815.¹⁶ All

¹³Gadamer, *Truth and Method*, 302.

¹⁴Pierre Amédée Émilien Probe Jaubert, quoted in Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, 1.

¹⁵For a helpful study on the reform from 1800 to 1848 see Vanessa Martin, “An Evaluation of Reform and Development of the State in the Early

Qājār Period,” *Die Welt des Islams*, 36 (1996), 1–24.

¹⁶For an in-depth study on *niẓām-i jadīd* under ‘Abbās Mīrzā and his son Muḥammad Shāh see Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, 15–51.

these measures stemmed from admiration and emulation of Europe as the pioneer of progress and a model for change.

The Prince Regent's enthusiasm to know the history of European progress and the causes behind the decline of great powers also led to the translation and writing of a number of books and treatises. In 1807, Muḥammad Razī Tabrīzī translated *Havādis'nāmah* from Turkish into Persian as an account of the defeat of Russia in the Battle of Austerlitz, which occurred in 1805 between Napoleon's army and the Russo-Austrian army.¹⁷ *Tārīkh-i Iskandar*, a biography of Alexander the Great, was collected and translated from by "James Camel" (جیمز کمل) for the Prince Regent in 1813.¹⁸ Furthermore, Mīrzā Šāliḥ Shīrāzī, a student dispatched to England, wrote his travelogue around 1819. He not only presented his observations on the socio-political system of "the new world" (*jahān-i jadīd*) but also spent a chapter on the history of the kings of England in order to show "the path of the progress of that country" (*tarīq-i taraqqī-i īn valāyat*).¹⁹ Likewise, Mīrzā Rizā Muḥandis translated a number of historical books for 'Abbās Mīrzā, including the first chapter of Edward Gibbon's *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (*Tārīkh-i tanazzul va kharabī-i dawlat-i Rūm*) circa 1831.²⁰ Each of these works in its own way helped the ruling elite to perceive the situation of decline.²¹

The Prince Regent died in 1833 before acceding to the throne, but his question echoed throughout the century. The root of almost all reformist thought, until the triumph of the Constitutional Revolution, was the question of decline. Two changes took place in this era. First, formulations of the issue of decline were now founded on comparisons of Iran with Europe. Second, solutions for the crisis were sought beyond the framework of tradition and by reference to western achievements and experiences in science, technology, politics, and culture.

¹⁷"*Havādis'nāmah*," trans. Muḥammad Razī Tabrīzī (Tehran), MS Farsi/ 80, The Iranian National Library. See *Kitābkhānah-i Millī-i Īrān, Fihrist-i nusakh-i Khaṭṭī-i Kitābkhānah-i Millī-i Īrān*, ed. 'Abd Allāh Anvār (Tehran: Kitābkhānah-i Millī-i Īrān, 1365), vol. 1, 68-69.

¹⁸"*Tārīkh-i Iskandar*," trans. James Camel [?] (Tehran), MS Farsi /1680, the Iranian National Library. See *Kitābkhānah-i Millī-i Īrān*, vol. 4, 155-156.

¹⁹This is comparable with *The History of Persia* written by British Major-General Sir John Malcolm (1769-1833) which was published in India in 1815. This was the first nationalistic history of Iran in which the conquest of Iran by the Arabs

was introduced as the cause of Iran's decline.

²⁰Edward Gibbon, "*Tārīkh-i tanazzul va kharabī-i dawlat-i Rūm*," trans. Mīrzā Rizā Muḥandis (Tehran), Ms Farsi / 66, The Iranian National Library. See *Kitābkhānah-i Millī-i Īrān*, 1:56-57.

²¹For further information about translations in Qajar Iran, see S. Ahmad Hashemi, "Tarjumah: Tarjumah-i Fārsī dar Dawrah-i Mu'āsir: Qājār, Pahlavī, pas az inqilāb-i Islāmī," *Dānish'nāmah-i jahān-i Islām <Encyclopaedia of the World of Islam>* (Tehran: Kitāb-i Marja', 2002); Iraj Afshar, "Book Translations as a Cultural Activity in Iran 1806-1896," *Iran*, 41 (2003), 279-89. <http://dx.doi.org/10.2307/4300649>.

As time went by, efforts to diagnose the causes of decline became more intense as superficial reformist measures met with increasing failure. Soon after playing a key role in putting down the succession crisis and helping Muḥammad Mīrzā (r.1834-1848), the eldest son of ‘Abbās Mīrzā, to succeed to the throne, the enlightened chief minister, Mīrzā Abū al-Qāsim Qā’im’maqām (d.1835) was executed by the shah’s arbitrary order. Fourteen years later, Amīr Kabīr, the reform-minded politician trained by Qā’im’maqām, loyally assisted young heir-designate Nāṣir al-Dīn Mīrzā to come to the power. He became chief minister as well as army commander, and attempted to conduct a reform program. However, once again, the shah arbitrarily took his life and brought the reformist measures to a halt.²² Such determining events uncovered the arbitrary nature of Iranian rule; hence, many of the elite arrived at the conclusion that the country’s decline could not be remedied without changing the political culture.

In such a situation, the idea of the absence of the rule of law or, in the other words, “arbitrary rule” (*istibdād*) being at the root cause of decline was gradually constructed.²³ From the early nineteenth century onward, European law and order were wondrously and enviously pointed out in almost all Iranian travel accounts. The most renowned messenger of the idea of the necessity of law was Mīrzā Malkam Khān Nāzīm al-Dawlah (1833-1908).

Around 1859, young Malkam Khān submitted a constitutional proposal entitled *Daftar-i tanzīmāt yā Kitābchah-i ghaybī* to the chief minister, Mushīr al-Dawlah (d.1862).²⁴ In the introduction of the proposal, Malkam wrote:

²²Abbas Amanat discussed the significance of the dismissal—and later execution—of Amīr Kabīr in demonstrating the inherent weaknesses of ministerial power and elaborated how such reformist attempts from above faced structural resistance from within and diplomatic pressure from without; see Abbas Amanat, “The Downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir and the Problem of Ministerial Authority in Qajar Iran,” *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), 577–99.

²³This point has been comprehensively discussed in Homa Katouzian’s works, especially in his thoughtful study on the history of Iran, *The Persians*. In his words, “for the first time in Iranian history they struck upon the most ancient and fundamental problem of the state and

society, that is, arbitrary rule (*estebdad*), which revealed the *differentia specifica* between Iran and Europe: in the latter, lawful government and orderly society had been the rule rather than the exception.” (Katouzian, *The Persians*, 157). For further discussion on the theory of arbitrary rule as an approach to the study of Iranian society see Homa Katouzian, “Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1997), 49–73.

²⁴Mushīr al-Dawlah is Mīrzā Ja’far Muhandis who was dispatched by ‘Abbās Mīrzā to England along with Mīrzā Šāliḥ Shīrāzī and three other students. He was also Iran’s ambassador to the Ottoman Empire during (1252-1259/1836-1843).

We have not yet perceived how far ahead of us Europeans are. We assume that their progress is as much as we see in their industries, whereas their main progress has appeared in the rules of civilization (*ā`īn-i tamaddun*). And it is impossible for those who have never travelled abroad to perceive the extent of this type of European advancement.²⁵

Using the metaphor of “the human factories of Europe” (*kārkhānijāt-i insānī-i farang*) and expressing the significance and priority of these factories over industrial factories, he added that “what we need in Iran is these human factories such as the tax factory, the army factory, the justice factory, the science factory, the security factory, the regulation factory and so on.”²⁶ He went on to emphasize that “... to regulate the state is not to deny any religion but the religion of those whose greatness requires the perpetuation of chaos”.²⁷

In the third law of *Daftar-i tanzīmāt*, Malkam Khān introduced eight articles of the rights of the people, highlighting their significance by footnoting that to understand these few lines would take ten years: “The French state has killed four million human beings for these very lines”.²⁸ Malkam Khān spent the rest of his life explaining the same rights and promoting the idea of the rule of law by various means such as: establishing the *farāmūsh'khānah* (House of Oblivion, an association modelled after European Masonic lodges), writing several effective works, correspondences and debates with the intellectual and political elite, and publishing the *Qānūn* newspaper in which he called on commoners and nobles to claim the rule of law.

Many times in his works, Malkam Khān identified arbitrary rule and lawlessness as the fundamental causes of decline. The crux of the problem, in his words, is that “today, all of Iran’s affairs are run by the arbitrariness of rulers (*dil'bikhvāh-`i ru`asā*)”.²⁹

It is worth mentioning that Malkam Khān tried to place his solution within traditional values. Distinguishing between the legislation and the implementation of law, he wrote that:

We are not saying that we demand the law of Paris, Russia or India. The principles of good laws are always the same, and the best laws are those which

²⁵Mīrzā Malkam Khān, “Daftar-i tanzīmāt yā kitābchah-`i ghaybī,” in *Risālah`hā-yi Mīrzā Malkam Khān Nāẓim al-Dawlah*, ed. Hujjat Allāh Aṣīl (Tehran: Nashr-i Nay, 1381), 28.

²⁶Mīrzā Malkam Khān, “Daftar-i tanzīmāt,” 29.

²⁷Mīrzā Malkam Khān, “Daftar-i tanzīmāt,” 31.

²⁸Mīrzā Malkam Khān, “Daftar-i tanzīmāt,” 39.

²⁹Mīrzā Malkam Khān, “[Īrān mamluvv ast az na`amāt-i khudādād],” *Qānūn*, no.1 (London, 1 Rajab 1307 [21 February 1890]), 2.

we learn from the sharia of God. However, we have been so deeply wronged due to the lack of implementation of these principles ... that we are content with any kind of law, be it Turkmen law, because even the worst laws are better than lawlessness.³⁰

He went on to add that “good laws, whether divine or rational, from whatever source and language” would not be implemented by themselves, and would require the “special measures” (*tadābīr-i makhṣūṣ*) which were discovered by the developed nations through hundreds of trials and errors. He persistently concludes by saying “yet Iranians have no idea about the contents and functions of these measures”.³¹

Another famous proponent of the rule of law was Yūsuf Khān Mustashār al-Dawlah³² (1823-1895). He also posed the question of decline in the introduction to his book *One Word (Yik Kalamah)*, published in 1278/1861, asking his countrymen: “Why are you sitting so unaware and idle? Why are you not thinking about the progress of other nations?” He bemoaned the fact that not only Europe but also even Iran’s neighbour (Ottoman) had overtaken Iran in constructing hospitals, schools, roads and railways, in the court of law (*dīvān’khanah*), and in regularizing taxation. Although he had once advocated the importation of European science and technology, especially railways, he maintained that “telegraphs and steam ships and catapults and war instruments” were “the results and not the preliminaries”. Mustashār al-Dawlah criticized the elite who focused on “the history and technology of Europe” and neglected its “principles and foundations of administration” (*bunyān-i ‘amal-i idārah*). He described them as men who only looked at the surface and overlooked the undercurrent (*qaṣr-i naẓar kardan bih naẓarīyāt-i sādah and ṣarf-i naẓar nimudan az ‘amalīyāt-i ‘umdah*).³³ Instead, he summarized the source of Europe’s progress and orderly system in one word: “the book of law” (*kitāb-i qānūn*).

The other tendency in diagnosing the decline identified “religion” as the chief cause. Without doubt, the figure most representative of this trend was Faṭḥ ‘Alī Ākhund’zādah (1812-1878), who described himself as a “liberal” and “a wayfarer of the path of progress and a proponent of civilization” (*az sālikān-i maslak-i puruqrah va*

³⁰Mīrzā Malkam Khān, “[Yikī az ḥarf’ḥā-yi tāzah-’i mā],” *Qānūn* (London, 1 Rajab 1307 / [28 February 1890]), no. 1, 4.

³¹Mīrzā Malkam Khān, “[Yikī az ḥarf’ḥā-yi tāzah-’i mā],” 2.

³²Mustashār al-Dawlah was closely familiar with European lifestyle and its political system: He

lived abroad and worked as a consul for almost fifteen years (eight years in Āsterxan, four years in Tbilisi, and three years in Paris) and traveled to London four times.

³³Mīrzā Yūsuf Khān Mustashār al-Dawlah Tabrīzī, *Yik kalamah va yik nāmāh* (Tehran: Intishārāt-i Ṣabāḥ, 1382), 38.

ālibān-i sīvīlīzah). He had once believed that “the instinctive (i.e. immanent) capability of the Muslim people” (*qābilīyat-i jibillī-i millat-i Islām*) was greater than that of Europeans, and that the only cause of their backwardness was the insufficiency of the Arabic script.³⁴ However, when his insistence on replacing a new alphabet³⁵ did not succeed, he located the source of this failure in Muslim fanaticism (*finātīzm-i millat-i Islām*), and began to write his criticism, *Maktūbāt-i Kamāl al-Dawlah*, written in 1280/1863, in order to “destruct the foundation of this religion (Islam), to remove fanaticism, to waken the Asian nations from carelessness and ignorance, and to prove the necessity of Protestantism in Islam”.³⁶ In his view, the expansion of science is conditional on progress, progress is conditional on being liberal, and being liberal is conditional on release from wrong beliefs. Yet religion prevents release from wrong beliefs.³⁷

Such bitter criticism could certainly not be widely welcomed in the religious and traditional atmosphere of Iran. But a mild account of this diagnosis captured some attention. In such an account, the cause of decline referred not to Islam itself but to the assaults of the Arabs and the sociopolitical role of the ‘ulamā. The anti-Arab prejudice and accusing Arabs of Iran’s thousand-year decline was not a new phenomenon, but Ākhund’zādah’s opinion on the role of clerics in catalyzing the crisis seemed innovative. For instance, in a letter written in March 1871 to Mustashār al-Dawlah, who was recently appointed minister of the newly established justice ministry (*vizārat-i ‘adlīyah*), Ākhund’zādah reminded him of the necessity of deposing the ‘ulamā from judicial affairs. He also pointed out that the gap and the conflict between the state and society in the Shiite community stemmed from the ‘ulamā’s convincing the people that governors were agents of injustice (*ahl-i zalamah*) and that ‘ulamā were the judges and protectors of the people (*marja’-i millat*).³⁸ The innovation and the “heresy” of Ākhund’zādah’s opinion becomes clear by comparison to Quṭb al-Dīn Nayrīzī who had lived a century before him. Within the framework of the Perso-Islamic political thought, Nayrīzī believed that the cause of the Safavids’ decline was the breach of the divine and the prophetic promise. He also believed that the ultimate remedy would be

³⁴Fath ‘Alī Ākhund’zādah, “[Letter to Mīrzā Yūsuf Khān Mustashār Al-Dawlah Tabrīzī (1872)],” in *Alifbā-yi jadīd va maktūbāt*, ed. Hamīd Mūhammad’zādah (Tabriz: Nashr-i lhyā’, 1357), 276.

³⁵He suggested his new script in 1875. See Fath ‘Alī Ākhund’zādah, “[Autobiography],” in *Alifbā-yi jadīd va maktūbāt*, ed. by Hamīd Mūhammad’zādah (Tabriz: Nashr-i lhyā’, 1357), 352.

³⁶Ākhund’zādah, “[Autobiography],” 354.

³⁷Fath ‘Alī Ākhund’zādah, *Maktūbāt-i Kamāl al-Dawlah* ([n.p.]: Intishārāt-i Mard-i Imrūz, 1364), 61.

³⁸Fath ‘Alī Ākhund’zādah, “[Letter to Yūsuf Khān Mustashār al-Dawlah Tabrīzī (Mars 1871)],” in *Alifbā-yi jadīd va maktūbāt* (Tabriz: Nashr-i lhyā’, 1357), 199–202.

the mediation of the *'ulamā* between state and society in order to select a shah and commit him to obeying the religious commands of Imam 'Alī.³⁹

Freedom and Law as the Answer to the Question of Decline

In almost all of the diagnoses of Iran's decline by the nineteenth century Iranian reformist thinkers, lawless and arbitrary rule was identified as the chief cause of decline. For these reformist thinkers, the term "arbitrary rule" described the following triadic relation of freedom: the ruler is free *from* all restraints to do whatever he desires. Such arbitrary exercise of power by both central and provincial rulers constrained people's freedoms and threatened the security of their life and property. Needless to say that the rulers' power was not absolute. On the surface even the king, as the sultan of Islam, pretended to observe of the sharia. The *'ulamā*, who were considered by the people as the guardian of Islam and countervailing power to the state, particularly after the Tobacco Revolt of 1891–2, used their power and authority to limit the shah's arbitrary rule.⁴⁰ Yet the sharia was not always an insurmountable law as the *'ulama* had their own inter-personal rivalries for which many of them did not refuse to be reconciled with the state.

A description of such a lawless society has been effectively presented by Mīrzā Abū Ṭālib Bihbahānī in a short passage of his *Minhāj al-'ulā*, written in 1877:

disorder and chaos in the administrative apparatus; constant abrogation of decrees; indecisiveness and hesitant decision-making; unnecessary and unfounded modifications; contradictions and falsifications in the words of the government; and the oppression of the poor, the weak and the defenseless by the staff and employees of the government administration as well as the men of power and wealth.⁴¹

³⁹A counter approach was suggested by Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897), the well-known reformist cleric. Instead of questioning Iran's decline, he always posed the question of Islam's decline. Examining his important diagnosis is beyond the scope of this paper. For an analysis of one of his essays on this issue, entitled *Chirā Islam zā 'if shud?* [Why has Islam become weak?], see 'Abd al-Hādī Ḥā'irī, "Afghani on the Decline of Islam," *Die Welt des Islams*, 13 (1971), 121–25; and 'Abd al-Hādī Ḥā'irī, "Afghani on the Decline of Islam: A Postscript," *Die Welt des Islams*, 14 (1973), 116–28.

⁴⁰The Tobacco Revolt, as Katouzian pointed out, was an exceptional event in Iranian history. It was the first time that "the arbitrary state had given in to a public demand rather than either suppressing it or being overthrown violently" (see Katouzian, *The Persians*, 164–165; for a history of the revolt see Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London: Cass, 1966)).

⁴¹Mīrzā Abū Ṭālib Bihbahānī, "Minhāj al-'Ulā," in *Rasā'il-i siyāsī-i 'aṣr-i Qājār*, ed. by Ghulām Ḥusayn Zargarī'nizhād (Tehran: Kitābkhānah-i Millī-i Jumhūrī-i Islāmī-i Irān, 2001), vol. 1, 276.

Under such circumstances, reformist thinkers sought freedom *from arbitrary rule* through a revolt for law. Unlike European revolutions such as the French Revolution of 1789, which aimed to make existing laws fairer and to remove the legal restraints on the freedom of individual, the Constitutional Revolution of 1906 was indeed a revolt for establishing law which sought to achieve freedom and other social rights.⁴² Western classical liberals of the 18th and 19th centuries, especially proponents of the individualist or negative concept of liberty, tended to think of liberty as freedom from legal restraints. This concern is echoed in a famous definition of freedom suggested by Thomas Jefferson (1743-1826), one of the Founding Fathers of republicanism in the United States: “Rightful liberty is unobstructed action according to our will within limits drawn around us by the equal rights of others. I do not add “within the limits of the law,” because law is often but the tyrant’s will, and always so when it violates the rights of the individual.”⁴³

In the absence of law in nineteenth century Iran, however, the fact that the law itself could restrict the freedom of the individual was not seen as a real question and accordingly was not considered as such. For instance, as mentioned above, Mīrzā Malkam Khān emphasized the significance of the implementation of law in saying that “we are content with any kind of law, be it Turkmen law, because even the worst laws are better than lawlessness”. It was only after the Constitutional Revolution that the disputes over the legislation of freedom arose in the first Parliament and the simplistic idea of “law as freedom” was re-examined.

Let us return to the pre-constitutional era in order to examine what made reformist thinkers lose their hope in reform from above, leading them to call for revolt against arbitrary rule. It was not only the reformist thinkers, but also Nāṣir al-Dīn Shāh who realized that lawlessness was the main obstacle to the freedom of the people. It is often pointed out that he returned from his third European tour (first in 1873, another in 1878 and the third in 1889) with the idea of introducing law and responsible government.⁴⁴ Nonetheless, it was not until the year before his third visit to Europe

⁴²For an in-depth discussion of this point see Homa Katouzian, “The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran,” *Middle Eastern Studies*, 47 (2011), 757–77.

⁴³Thomas Jefferson to Isaac H. Tiffany, April 4, 1819, in Thomas Jefferson, *Political Writings: Representative Selections* (New York: Liberal Arts Press, 1955).

⁴⁴Homa Katouzian distinguishes three phases for Nāṣir al-Dīn Shāh’s rule (1848-58, 1858-73, and

1973-96). In phase III, the shah “contented himself with maintaining his own authority at home, managing foreign relations as best he could and continuing to enjoy hunting and women.” After his third European tour, as his brother ‘Abbās Mīrzā Mulk Ārā reported, the shah said to a group of the ruling elite: “All the order and progress which we observed in Europe in our recent visit is due to the existence of law. Therefore, we too have made up our mind to introduce a law and act according to it” (See Katouzian, *The Persians*, 162).

that the shah attempted to take the main step in preserving peoples' freedom. In Ramadan 1305/ May 1888, he issued the following Royal Proclamation:

Forasmuch as Almighty God has endowed our blessed nature with the attributes of justice and benignity and ordained us as the manifestation of his ordinances and power, and has especially committed to our all-sufficient guardianship the lives and property of the subjects of the divinely-guarded Empire of Iran; in gratitude for this great gift, we consider it incumbent on us, in discharge of the duties it imposes on us, to relax nothing in ensuring to the people of this kingdom the enjoyment of their rights and the preservation of their lives and property from molestation by oppressors, and to spare no efforts to the end that the people, secure in their persons and property, shall, in perfect ease and tranquility, employ themselves in affairs conducive to the spread of civilization and stability. Therefore, for the information and re-assurance of all the subjects and people of this kingdom generally, we do proclaim that all our subjects are free and independent as regards their persons and property; it is our will and pleasure that they should, without fear or doubt, employ their capital in whatever manner they please, and engage in any enterprises, such as combination of funds, formation of companies for construction of factories and roads, or in any measures for the promotion of civilization and security. The care of that is taken on ourselves; and no one has the right or power to interfere with, or lay hands on, the property of Persian subjects, nor to molest their persons or property, nor to punish Persian subjects except in giving effect to decrees of the civil or religious law.⁴⁵

In this decree, the shah as a lawgiver who “epitomizes the divine ordinances and power” (not as a representative of the people) believes that he is committed to preserving the lives and property of subjects and protecting their economic freedom. He thereby proclaims that the people of Iran are free *from* fear of oppressors' molestations and invasions of their lives and property *to* “employ their capital in whatever manner they please,” *to* “engage in any enterprise,” and *to* “take any measures for the promotion of civilization and security”. Along the same lines, no one is free *from* the restraint of this proclamation *to* “interfere with, or lay hands on, the property of Persian subjects, nor *to* molest their persons or property, nor *to* punish Persian subjects except in giving effect to decrees of the civil or religious law.”

⁴⁵See Nāṣir al-Dīn Shāh, “I’lān-i rasmī-i dawlatī,” *Īrān* (Tehran, 19 Ramadan 1305 / [30 May 1888]), 1. The English translation is quoted in

George Nathaniel Curzon, *Persia and the Persian Question* (London: Longmans, Green, and Co., 1892), 460–461.

The Royal Proclamation on freedom was telegraphed to all the provincial governors, but it was fruitless. In fact, during his forty–eight year reign, Nāṣir al-Dīn Shāh sometimes gave people a number of privileges and freedoms in order to appease them. However, soon after each decree, a group of governors or *'ulamā* often resisted the decrees, complaining that freedom would result in chaos and indecency. This would often lead to the shah's withdrawal of the decree. Regarding the Royal Proclamation of May 1888, Muhammad Ḥasan Khān I'timād al-Salṭānah (1259-1313/1843-1895), the minister of publications and the shah's private secretary, wrote in his diary:

I respectfully informed [the shah] that the published proclamation of the freedom of the people was untimely, bad and inappropriate (*bī-mawqī'*, *bad*, *nā'munāsib*). Perhaps on the occasion of the 41st anniversary of the crown, and in gratitude for this divine gift, you intended to provide the subjects with ease and tranquility. However the content of the proclamation shows that you were either forced or dreaming when publishing it. The shah did not like what I was saying, and replied that since Zīl al-Sulṭān [his son and the governor of Isfahan] treated people very oppressively, I dismissed him and judged the proclamation necessary.⁴⁶

Such resistance to freedom can also be traced in the first and second phases of Nāṣir al-Dīn Shāh's rule. Once in the early second decade of his reign, he issued a decree on the establishment of the *majlis-i maṣlaḥat'khānah* (House of Consultation, a preliminary parliament composed of 25 elite members who would be free in criticizing governmental affairs) and permitted Malkam Khān to set up the *farāmūsh'khānah*. However, soon after in 1278/1861, both institutions were dissolved according to the shah's order. A member of the *maṣlaḥat'khānah*, Mīrzā Ibrāhīm Badāyī'nigār (1240-1299/1825-1882) expressed his disappointment at the dissolution of the *maṣlaḥat'khānah* saying that “Alas, they did not tolerate it and swayed the royal might from such a noble freedom (*ra'y-i a'lā rā az īn ikhtiyār-i fāzil bar'tāftand*)”.⁴⁷

An instance of the *'ulmā's* resistance to such reforms is the case of Ḥāj Mullā 'Alī Kanī (1220-1306/1805-1889), the leading mujtahid of Tehran. In a letter addressed to the shah in 1873, he complained about the chaotic situation caused by “the pernicious concept of freedom” (*kalamah-'i qabīḥah-'i āzādī*) based on which “anyone can say whatever he desires” while claiming that “this is freedom and the supreme

⁴⁶Muhammad Ḥasan Khān I'timād al-Salṭānah, *Rūznāmah-'i khāṭirāt-i I'timād al-Salṭānah*, Īraj Afshār, ed., (Tehran: Amīr Kabīr, 1343), 649.

⁴⁷Mīrzā Ibrāhīm Badāyī'nigār, quoted in Khān Malak Sasānī, *Siyāsatgarān-i dawrah-'i Qājār* (Tehran: Kitābkhānah-'i Ṭuhūrī, 1338), 107.

person of the country has liberated everyone”.⁴⁸ Although none of the reputable thinkers of the time defined “freedom” as the absence of all constraints, they were always susceptible to such accusation by Ḥāj Mullā ‘Alī Kanī. As is evident from the following argument, he tended to think of freedom as the absence of all constraints and therefore against the sharia as well as the *raison d’être* of the government:

The sharias and religions as such have always been the firm restraints which prevented people from committing prohibited deeds and sins and from molesting people’s property and honour. Likewise, it is against the aims and regulations of government and kingship for anyone to say whatever he desires and to plunder wealth through fraud and corruption.⁴⁹

These complaints distorted the reformist thinkers’ conceptions of freedom and reduced it to absolute license,⁵⁰ but Nāṣir al-Dīn Shāh often lacked the motivation to withstand such objections. Despite this distortion, it can be argued that the common understanding of freedom among most of the Iranian elite of the time can be formulated as follows: civilized people are free *from* the arbitrary interferences of the state *to* do whatever leads them to progress and happiness. Such a formulation, of course, cannot be precisely found in any text of the time; rather, it can only be inferred after a conceptual analysis of the ambiguous passages on freedom here and there. Nevertheless, one must avoid a reductionist account. For instance, freedom in a number of these passages means freedom from superstition and ignorance embodied in some parts of Islamic law (*shar’*) and social customs (*urf*). A comprehensive analysis of this issue is beyond the scope of *this* article. However, it is worth noting that in the constitutionalist movement, freedom from arbitrary rule emerged as a rising public demand for the introduction of a set of fundamental laws to limit the monarch’s power.⁵¹ Once the first parliament convened and the constitutional government was formed, some new concerns about freedom emerged and were carefully examined. Then rose an awareness that freedom in its legal expression must define not only the rights but also the duties to protect persons from interferences by both the state and other persons, in other words from both arbitrary rule and licence (*istibdād and harj-u-marj*).

⁴⁸Ḥāj Mullā ‘Alī Kanī’s letter, quoted in Farīdūn Ādamīyat, *Andīshah-‘i taraqqī va ḥukūmat-i qānūn: ‘aṣr-i Sipahsālār* (Tehran: Shirkat-i Si-hāmī-i Intishārāt-i Khvarazmī, 1351), 200–201.

⁴⁹Ādamīyat, *Andīshah-‘i taraqqī*, 200–201.

⁵⁰For details see Homa Katouzian, “Liberty and

Licence in the Constitutional Revolution of Iran,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 8:3 (1998), 159–80.

⁵¹See Katouzian, “The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran”.

Epilogue: Question of freedom

As discussed, since the early nineteenth century, a very challenging question has been repeatedly posed by many educated Iranians conversant with world events. The question has two simple formulations: What is the cause of Iran's decline (weakness or backwardness)? What is the cause of Muslims' decline (weakness or backwardness)? Iran's / Muslims' backwardness or weakness were understood in comparisons with Europe or with Iran's glorious past before Islam or its golden age after Islam. As time went by, the frequency of this question and the variety of its answers increased. Therefore, it can be said that the awareness of the decline is the range of vision and horizon of meaning within which most of the socio-political texts of the time were formed. It was gradually revealed that we need freedom of speech and freedom of the press in order to pose the question of decline and to diagnose its causes. To consult and collectively think about a remedy for the crisis we need to set up societies and associations, which would be impossible without freedom of assembly. Likewise, freedom of work and commerce was required for the development of industry and the progress of national wealth. And all these freedoms were violated by arbitrary rule and lawlessness. On the other hand, in order to legislate and supervise the implementation of the law, people needed the right of popular sovereignty, as well as freedom to be elected and to elect. Arbitrary rule is nothing but the absolute freedom of the rulers to interfere in the people's freedom. The monarchy would have to become limited and "conditioned" (*mashrūt*). Even Muḥammad 'Alī Shāh found that "the constitutionalism of the government would be the freedom of the nation".⁵²

Freedom was suggested as an answer to the question of Iran's decline. The expansion of the meaning of freedom, however, led to new questions. I classified these questions under three groups regarding three variables of the concept of freedom namely the agent, the constraint, and the purpose of freedom. What is worth recapitulating here is some of the significant questions posed in this period, in order to illustrate how the Qajar thinkers could open new possibilities for questioning and expand the space of the thinkable.⁵³ These questions were "real questions" as long

⁵²See Muḥammad 'Alī Shāh's telegram to the clerics of the Holy Shrines, cited in Muḥammad Mahdī Sharīf Kāshānī, *Vāqī 'āt-i ittīfāqīyah dar rūzgār* (Tehran: Nashr-i Tārīkh-i Īrān, 1362), 221–222.

⁵³The concept of "the **thinkable**" and its counter-concept, "the **unthinkable**" are coined by Mohammed Arkoun (1928–2010), Algerian thinker and expert in Islamic studies, in his project entitled *Critique of Islamic Reason*. Controlled by political and religious powers, the "living

tradition" determines the orthodox and accepted line of thinking. What stays within the boundary would be "thinkable" and in principle could be "thought," but what is beyond the boundary would be regarded as "unthinkable" and remains "unthought". Arkoun claims that all sources of religious and political power "exercise control over the thinkable and the unthinkable" (See Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi, 2002), 11–22).

as they had more than one possible answer and the questioners were able to choose one of the possible answers on the basis of his own reasoning or free will.⁵⁴

Some questions on the agent of freedom could be formulated as follows: Is it the right time for giving freedom to Iranians? Is it required to first make people aware and then give them freedom or is public awareness impossible without freedom? Who can identify people's maturity to have freedom?⁵⁵ Who gives freedom to an individual/ a nation? When an individual or a nation has not yet reached its rightful time of freedom, does it mean that it is not eligible to have freedom, or does it rather mean that it is incapable of using its freedom? Does giving freedom mean admitting an inherent right, or granting/privileging a right?⁵⁶ Must all the people of Iran enjoy equal freedom?

The second group of questions were about the constraint of freedom: what are the limits of freedom? What are the differences between legal constraints and illegal

⁵⁴A real question is a question with more than one possible answer that actually engages the questioner and lets her consider and choose one or more possible answers among several undetermined possibilities on the basis of reasoning (See Gadamer, *Truth and Method*, 368-369). For example, if a Muslim theologian asks himself: "is Muhammad a divine prophet?" This is a real question as long as he equally considers all possible answers.

⁵⁵There were two main trends in answering these questions. Most constitutionalists, including Malkam Khān and Mīrzā Naṣr Allāh Malik al-Mutakallimīn, believed that freedom was an unconditional divine gift that could be achieved despite the fact that most Iranians were still ignorant. They argued that such a weakness could not justify withholding freedom, rather, liberty would be an essential requisite on the path to civilization (Mīrzā Naṣr Allāh Malik al-Mutakallimīn, cited in Mahdī Malik'zādah, *Tārīkh-i inqilāb-i mashrūfiyat-i Īrān* (Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī, 1373), 364-365; "Juzvah-'i rāpūrt-i shakhsī kih dū darajah az farāmūsh'khānah rā ṭiy kardah ast," in *Farāmāsūnri dar Īrān: az āghāz tā tashkīl-i luzh-i bīdārī-i Īrān*, ed. by Maḥmūd Katīrā'ī (Tehran: Iqbāl, 1347), 178,188). The other trend supported different strategy: "first public awareness, then freedom". Reminding "Iranians' immaturity," a famous representative of this view, Nāṣir al-Mulk argued that it was still too early to talk about free-

dom. He believed that the intellectual leaders of the society are the referees of the eligibility of the agent of freedom (Nāṣir al-Mulk, "Nāmah-'i Nāṣir al-Mulk bih Ṭabāṭabā'ī" [Jumada I 1324 / July 1906], in Aḥmad Kasravī, *Tārīkh-i mashrūfih-i Īrān* (Tehran: Hermes Publishers, 2010), 128-129; and Nāzīm al-Islām Kirmānī, *Tārīkh-i bīdārī-i irāniyān*, ed. by Sa'īdī Sirjānī (Tehran: Piykān, 1376), 2:454-462). Referring to Ṭabāṭabā'ī's son, however, Malik'zādah cast doubt on the authenticity of this letter (Mahdī Malik'zādah, *Tārīkh-i inqilāb-i mashrūfiyat-i Īrān*, 177). Nonetheless, the view expressed was fairly widespread at the time.

⁵⁶An answer tended to think of freedom as a royal gift. When Muḥammad 'Alī Shāh sat on the throne, this idea began to wane. Because if he was the one who could give the gift of freedom to the nation, then he could claim that he had the right to take their freedom back at his discretion since they were not eligible to gain such gift (See Muḥammad 'Alī Shāh's telegram to the 'ulamā of the Holy Thresholds [*atbat-i 'ālbā*] quoted in Sharīf Kāshānī, *Vāqi'āt-i ittifāqiyah dar rūzgār*, 221-222). In such conditions, the constitutionalists preferred not to award the custody of freedom to its enemy, Muḥammad 'Alī Shāh. Another answer regarded freedom as a divine gift. Some leading clerics, such as Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī, Siqat a-Islām Tabrīzī and Mīrzā Ḥūsayn Nā'īmī, shared this idea. They argued that this divine gift was given to everybody at birth. A nation

constraints? How can one prevent freedom from turning into licence and chaos?⁵⁷ To what extent and wherefore is the *majlis* considered a legitimate authority to make the laws which impose limitations on the freedoms of individuals? What does parliamentary legislation mean? And what is the source of legitimacy for parliamentary law that allows it to determine the king's and the nation's rights and duties? What is the relationship between parliamentary laws and the sharia? Are they religiously legislated (*qānūn-i tashrī'ī*)? Or are they meant for "determining subjects" (*ta'yīn-i mawzū'*) or for "legislating rules for the implementation of Islamic laws"?⁵⁸ Is the majority vote legitimate to put a limit on freedoms guaranteed by the sharia or to permit what has been forbidden by religious law?⁵⁹ Does the state have authority to enact laws that restrain the public rights held naturally and inherently by all the people? Is the government allowed to temporarily limit people's freedoms to eliminate terrorism and provide national security?⁶⁰

The third group of questions were on the aim of freedom: Who is eligible to define the aim of a person's freedom? Is human perfection the aim of freedom? And if so,

might be deprived of this privilege due to their ignorance and inability to use their liberties, not because they are ineligible for having freedom (See Muḥammad Ḥusayn Nā'inī, "Tanbīh al-ummah va tanzīh al-millah," in *Rasā'il-i mashrūfiyat: mashrūṭah bih ravāyat-i muvāfiqān va mukhālīfān*, ed. Ghulām Ḥusayn Zargarī'nizhād (Tehran: Intishārāt-i Mu'assisah-'i Taḥqīqāt va Tawsi'ah-'i 'Ulūm-i Insānī, 1387), 2:471).

⁵⁷These three questions were about the criterion based on which freedoms of the people can be legitimately limited in order to keep rights and duties in balance. It was accepted that a person's freedom should be limited by the freedom of others or by the public interests. However, in practice, most of the legal limitations on a person's freedom were legislated by virtue of the priority of public interests over personal interests. In some cases, public interest and the exigencies of production and business in the modern world forced constitutionalist legislators to put a limit on freedoms guaranteed by the sharia in the old order.

⁵⁸These questions addressed the problem of the legitimacy of non-religious legislation in a Muslim society. Distinguishing parliamentary law from religious law, constitutionalist *ulamā* argued that parliamentary laws were not reli-

giously legislated, but were either "legislating rules for the implementation of Islamic laws" or legislating general political matters and worldly and supervisory affairs that are "consultable, adaptable and changeable" (See Shaykh Mahdī Tabrīzī, 'su'al'hā'ī dāyir bih mashrūfiyat," in *Rasā'il-i mashrūfiyat: mashrūṭah bih ravāyat-i muvāfiqān va mukhālīfān*, ed. by Ghulām Ḥusayn Zargarī'nizhād, 2 vols. (Tehran: Intishārāt-i Mu'assisah-'i Taḥqīqāt va Tawsi'ah-'i 'Ulūm-i Insānī, 1387), 2:74; For a few *pro-mashrū'ah* criticisms of this argument, see Shaykh Faḏl Allāh Nūrī, "Risālah-'i ḥurmat-i mashrūṭah, yā pāsukh bih su'āl az 'illat-i muvāfiqat-i avvalīyah bā mashrūfiyat va mukhālīfat-i sānavīyah bā ān," in *Rasā'il-i mashrūfiyat: mashrūṭah bih ravāyat-i muvāfiqān va mukhālīfān*, 2 vols. (Tehran: Intishārāt-i Mu'assisah-'i Taḥqīqāt va Tawsi'ah-'i 'Ulūm-i Insānī, 1387), 1:260.

⁵⁹An answer to this question was what Shaykh Faḏl Allāh Nūrī wrote: "in religious matters one should refer to the guardianship rather the deputiation; and in the Major Occultation, the guardianship must be held by the *faqīhs and mujtahids* not by such and such grocer and draper" (see Nūrī, "Risālah-'i ḥurmat-i mashrūṭah," 1:260).

⁶⁰Some more detailed legal questions on the

who can determine the requirements of this perfection? Is it the person himself? The shah and statesmen? The *ulamā* as the interpreters of Islam? Or the *majlis* as the representative of the majority?⁶¹ Is freedom an aim by itself or an instrument to reach aims?⁶²

These questions address normative matters and inquire about the value of arbitrary human actions. There is also another set of questions which address the objective reality of freedom. Some of such descriptive questions posed in this period can be formulated as follows: why do many people understand freedom as chaos, licence and absolute negation of government? Why do “unaccountability, unlawfulness, and disorder become one hundred degrees worse than the era of arbitrary rule” while it is said that “our country has turned constitutionalist”? Why, when we previously had only one shah, are we now “under the oppression and cruelty of thousands of shahs with the hat or the turban”? What do people want freedom for? Do they want it in order to shirk obedience to God?

Questioning these aspects of freedom, however, does not necessarily mean that they were thought about freely and critically. Free thinking begins with a “real question” and with an intention and ability to freely consider the possible answers. Suppose that a questioner asks: is it permissible to limit a freedom guaranteed by religion on the basis of the majority vote? For instance, despite the fact that slavery has been permitted in Islam, are we allowed to abolish it because of the majority’s oppo-

constraint of freedom were: when is it justifiable to trespass on a person’s life, property, home, and honor? When is it permitted to arrest a person, to issue a verdict, to execute punishment, or to banish him? When is it allowed to enter a person’s house without his permission? When is it allowed to occupy a property, to confiscate assets and properties, or to dispossess properties and lands possessed by owners or occupiers? When is it permissible to seize and disclose postal correspondence or telegrams without permission of their sender? When is it permissible to refer an individual from a court, in which he is expected to be judged, to another court? When is it justifiable to prevent the teaching and learning of science, knowledge, and industry? When is it permissible to pose prior censorship (*mumayyizī*) on the press and books? When is it allowed to ban communities and associations? When is it permitted to ban a newspaper?

⁶¹Likewise, there were different answers to these correlative questions on the aim of freedom. Some thinkers bravely invite people to release from the tutelage of any shah or religious leader, and to dare to find his own way of progress. The right to be wrong, however, was never defended. Yet the permissible aim of freedom must be compatible with the public interest as well as the material and spiritual progress of individuals and society.

⁶²There were some more detailed questions on the aim of freedom: what is the aim of freedom of assembly? Can one use this right to set up a harmlessly fruitless association or must it only be employed to achieve an individual/common good? Is one allowed to express profane or useless words under the name of freedom of expression? Is it permissible to have a sinful job or business that does not violate the rights of others? Do I have the right to hold a wrong opinion?

sition? Now imagine that although the questioner rationally tends to respond that “some religiously tolerated freedoms including slavery must be abolished when the majority believe that these freedoms are violating the rights of others,” he is not actually able to choose this answer as a result of some causes like his faith in the sharia as eternal law, or his fear of Muslims’ reactions, or personal benefits that he may find in slavery. In such case his real question would not lead to free thinking.

In the same line of analysis, many normative questions listed above were real questions; however, only few questioners dared to be wise and think autonomously, by means of reason and free from the dictates of external authority and without relying on religious or traditional *unthoughts*.⁶³

Regardless of its possibility, how useful was it to think independently from the sharia? The dispute over the concept of freedom in the Iranian constitutional period was not merely a philosophical and abstract contestation, but rather pursued a practical and objective aim, namely the establishment of a set of socio-political rights. Freedom-seekers endeavoured to convince the *majlis* to give more and more freedoms to the nation. However, according to the second article of the Supplementary Fundamental Laws, “no legal enactment of the sacred national *majlis* ... must be at variance with the sacred rules of Islam”. In such a situation, thinking independently from the sharia was useful only if it could prove that its result was in accordance with the sharia.

It is true that many freedoms such as freedom of life, freedom of property, freedom of settlement, and freedom of commerce and trade had a long history in traditional regulations. The emergence of the notion of the nation-state in the modern era, however, had brought about two radical changes: the agent of these freedoms had been transformed from subject into citizen, and the law’s and government’s interferences to regulate people’s freedom had been fundamentally changed. Such a transformed situation could provide the opportunity for Iranian thinkers to approach social freedoms as newly emerged phenomena about which the religious text is silent. Some thinkers were able to ingeniously take advantage of the possibilities of thinking within the existing tradition of thought. For instance, Shaykh Isma‘īl Maḥallāti employed the principle of cohesion between rational precept and religious precept (*mulāzimah-’i bayn-i ḥukm-i ‘aqlī va ḥukm-i shar‘ī*)⁶⁴ to infer from the ra-

⁶³Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 11-22.

⁶⁴For more information about the opinions of *akhbārī* and *uṣūlī faqīhs* on the ability of human intellect to understand praiseworthiness

and blameworthiness of arbitrary human actions (*ḥusn va qubḥ*) and the principle of cohesion (*mulāzimah*), see Muḥammad Riḏā Muzaffār, *Uṣūl al-fiqh*, trans. Muḥsin Gharaviyān (Qum: Intishārāt-i Dār al-Fikr, 1385), vol. 1, 370-420.

tional obligation of “freedom from arbitrary rule” (*wujūb-i ‘aqlī*) that this freedom is also religiously obligatory (*wujūb-i shar‘ī*).⁶⁵ Also it was suggested that “changes in circumstances require the interpretation, contraction and expansion of laws”.⁶⁶ Based on this principle, those new freedoms that seemed to be incompatible with the sharia could be permissible for the sake of the public interest of the Muslim society.

Likewise, in spite of the fact that socio-political indications of the new concept of citizenship did not receive enough attention, it was acknowledged that “all residents” (*ahālī*) of Iran were no longer the very “subjects” (*ru‘ayā*) of the shah; and the notion of “*millat*” was semantically transformed from its traditional sense (religion and faith) into its modern sense (nation or residents of a country).⁶⁷ In light of this change, the Constitution stipulated that “the people of Iran, [and not necessarily Muslims,] are to enjoy equal rights before governmental laws.” Furthermore, Nā‘īnī, as a leading *mujtahid*, wrote about a set of fundamental freedoms that generally and equally belongs to all the people of the country. To illustrate such fundamental rights he named some of them, including “security of the person’s soul, reputation, and property, sanctity of the home, inviolability of the person, protection of privacy, immunity from unlawful imprisonment and banishment, freedom of legal assembly and other common matters belonging to all rather than a specific group.” He ended his list with “and so on” (*va nahv zālik*) to show that more rights can be added.⁶⁸

⁶⁵Shaykh Muḥammad Ismā‘īl Maḥallāfī Gharavī, “Al-la’ālī al-marbūṭah fi wujūb al-mashrūṭah,” in *Rasā’il-i mashrūṭiyat: mashrūṭah bih ravāyat-i muvāfiqān va mukhālifān*, ed. by Zargarī-nizhād, Ghulām Ḥusayn, 2 vols. (Tehran: Intishārāt-i Mu’assisah-‘i Taḥqīqāt va Tawsi‘ah-‘i ‘Ulūm-i Insānī, 1387), vol. 2, 235.

⁶⁶In an important unsigned article published in *Šūr-i Isrāfīl*, this solution was suggested for those new freedoms that seemed to be incompatible with the sharia. The writer claimed that the method of this revision of religious law is based on the very principles employed by the ‘ulamā in justifying variations in commandments due to the alteration of circumstances, and accidental attributes (*‘un-vānāt-i tāriyah*). In other words, since the circumstances of the Prophet’s time have been changed, a primarily obligatory (*wājib*) or optional action (*mubāḥ*) may enter under accidental attributes such as hardship (*ḥaraj*), difficulty (*‘usr*), lack of alternative (*iztirār*), or social disorder (*ikhtilāl-i niẓām*), and therefore become temporarily prohibited

(*ḥarām*) and vice versa. Here, the role of human intellect is to recognize the differences between circumstances and to find a remedy in the public interest of the Muslim society (See “Al-yawm akmal-tu lakum dīnakum wa atmamt-u ‘alaykum ni‘matī,” *Šūr-i Isrāfīl* (Tehran, 3 Sha‘ban 1325 / 12 September 1907), no. 13, 1–3).

⁶⁷In his royal proclamation of May 1888 (Ramadan 1305), Nāṣir al-Dīn Shāh addressed Iranians four times with the word *ru‘ayā*, twice with the word *mardum* (people), and once with the word *ahālī-i Īrān*. In the constitutional Decree of August 1906, Muẓaffar al-Dīn Shāh used the term *qātibah-i ahālī* (all residents) three times, the term *millat-i Īrān* (the nation of Iran) twice, and the expression *ru‘ayā-yi šiddīq-i mā* (our loyal subjects) a single time. Finally, in the Constitution and its Supplement, *ru‘ayā* was replaced by *ahālī-i Īrān*; and after a couple of decades the Persian word *sharvand* became prevalent as the equivalent of “citizen”.

⁶⁸See Nā‘īnī, “Tanbīh al-ummah”, vol. 2, 448–449.

In the end, I would like to emphasize what Nā'īnī pointed out about the close collaboration between religious despotism and political despotism as the two main obstacles to the establishment of freedom in Iran. From the viewpoint of an *uṣūlī* faqīh, he made the most serious and effective criticism of a group of clerics' anti-freedom efforts and warned that freedom from obedience of kings is much easier than freedom from duplicity and falsification of religious despotism. This branch of despotism (*shu'bah-i istibdād*), according to Nā'īnī, is the "arbitrary dominative precepts posed by leaders of sects and faiths under the name of religion"⁶⁹ and is a fallacious misuse of religion by "ill-natured clerics and brigands of true religion (*'ulamā'-i sū' va rāh'zanān-i dīn-i mubīn*)"⁷⁰ who seek to preserve "the pernicious tree of despotism" (*shajarah-i khabīсах-i istibdād*). Nā'īnī attempted to demonstrate that religion, rather than being connected with despotism, is correlated to justice, freedom and equality. His criticism, however, indicates that religion has the potentiality of despotic interpretations and unjust readings. Nā'īnī teaches the Iranian freedom-seekers that it is impossible to remove arbitrary rule and to achieve freedom without revealing "religious despotism's fallacies". In the last hundred years, his *Tanbīh al-ummah* has provided inspiration for Iranian reformists in two various political situations. The first instance occurred when, several decades later, Sayyid Maḥmūd Ṭāliqānī (1911-1979), the leading clerical commentator of the Qur'an, republished *Tanbīh al-ummah* with his introduction and comments in 1955 when Muḥammad Rizā Shāh Pahlavī's despotism was going to put an end to many achievements of constitutionalism. The second instance was when Muḥammad Khātāmī, a former president of Iran, employed Nā'īnī's ideas in developing post-revolutionary reformist discourse, implying that although the Islamic Revolution of 1979 was able to overthrow the monarchic despotism, it failed to defeat religious despotism. A research project that applies the questions of the present study to these two eras is a suitable subject for a future study. Such a study would explore the intellectual endeavours that expanded the constitutionalist thinkers' legacy in opposition to anti-freedom readings of Islam and which believed in the possibility of reconciling Islam with human rights and democracy.

⁶⁹"*tahakkumāt-i khvud'sarānah-i rū'asā'-i mazāhib va millal ... kih bih 'unvān-i diyānat irā'ah mī'dahand*".

⁷⁰Nā'īnī, "Tanbīh al-ummah," vol. 2, 432 and 438.



CIVILIZATIONAL WISDOM

Selected Works of
Ehsan Yarshater

Edited And With An Introduction By
Mohamad Tavakoli-Targhi

ISBN-13: 978-0-9879121-3-8



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Kaveh Yazdani, "The Persianate Intelligentsia in Precolonial India," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), CXXVI-CXLIV.

The Persianate Intelligentsia in Precolonial India

Kaveh Yazdani

Postdoctoral fellow, Universität Osnabrück, Sozialwissenschaften.

Introduction

In 2008, Jamil Ragep assumed that less than 5% of the available scientific writings in Arabic and Persian had been studied so far.¹ According to Sheldon Pollock, there are some 30 million Indian language manuscripts scattered around the world that "represent the merest fraction of what must have been once produced."² Hence, at present, it is obviously impossible to draw a comprehensive picture of the state of

Kaveh Yazdani received his PhD degree in social sciences (Sozialwissenschaften) at the University of Osnabrück in 2014. His scholarly interests include the "Great Divergence" debate and the history of South and West Asia between the 17th and 20th centuries. Most recently, he was granted the Prince Dr. Sabbar Farman-Farmaian fellowship at the International Institute of Social History (IISH) in Amsterdam where he works on the socio-economic impact of India's Parsis on Persia's Zoroastrians (1853-1925).
kaveh yazdani <kavehyazdani@web.de>

"I would like to express my deepest gratitude to the historian of contemporary Iranian history Nasser Mohajer for his continuous help, advice, support and mentorship. His comments and suggestions were pivotal in writing this article.

¹Jamil Ragep, "When did Islamic science die (and who cares)?" *Viewpoint* 85 (2008).

²Quoted in Prasannan Parthasarathi, *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850* (Cambridge: Cambridge

University Press, 2011), 202. Pollock also mentions that "Whole libraries of the manuscripts produced" from the mid-16th century, "exist today – and lie unedited, even unread." He argues that the incapacity of many scholars to actually read the languages can be held responsible for that. Sheldon Pollock, "Introduction," Pollock (ed.), *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500–1800* (Durham: Duke University Press, 2011), 5-6.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/CXXVI-CXLIV

middle modern (c. 1500-1800)³ Central, West and South Asian, as well as North African, scientific, technological and intellectual developments. Nonetheless, enough evidence has been assembled so far to declare that the culture, science, technology and history of ideas of these areas were far from being stagnant. For the Ottoman domains, Khaled El-Rouayheb has illustrated that logic, dialectic, semantics, philosophy, mathematics and astronomy were vibrant fields of study during the 17th and 18th centuries, stimulated by the increase in institutions of higher learning, as well as the migration of Sunni Persian, Azeri and Kurdish scholars coming from different regions of the Safavid Empire.⁴ The increased number of Persians immigrating to India during the Mughal period was also a great stimulus to the progress of culture, science, technology and thought in South Asia.⁵ In the 17th and especially 18th century, one can identify a number of West and South Asian, most notably Ottoman and Indo-Persian, nobles, scholar-bureaucrats or notables (*ay'an*), merchants and rulers, who, far from being indifferent, showed

³For this idiosyncratic periodization, see Kaveh Yazdani, *Modernity and the 'Decline of the East': the Cases of Gujarat and Mysore - 17th to 19th Century*, Unpublished Dissertation, University of Osnabrück (2014), Introduction.

⁴Khaled El-Rouayheb, "Was there a Revival of Logic Studies in Eighteenth Century Studies?" *Die Welt des Islams*, 45 (2005), 1-19; Khaled El-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century," *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006), 263-81; Khaled El-Rouayheb, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *Die Welt des Islams*, 48 (2008), 196-221. See also Ekmeleddin Ihsanoglu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire, Variorum Collected Series, CS773* (Aldershot: Ashgate, 2004); Samer Akkash, *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: One World Publications, 2007).

⁵The growing links to Persia introduced new agricultural products, techno-scientific developments, music instruments, eating habits and artistic elements into India. The Mughal Empire attracted scholars, littérateurs and Sufi mystics from Safavid Iran, but also from Turkey and Central Asia. Furthermore, Mu-

ghal and post-Mughal India employed a large number of Persian administrators, especially after the fall of the Safavid Empire. In addition, the cross-border travel literature of the Persianate world bore some resemblances to what has been called the 18th century European "Republic of Letters," as the geographical and cultural sphere of the Indo-Persian culture stretched across Ottoman borders in the west to Iran, Central Asia and India. Alam and Subrahmanyam even write about "a real risk of a form of 'brain drain' in this epoch" since the Mughals could afford to pay higher salaries to Persian artisans, painters and calligraphers. Francis Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," *Journal of Islamic Studies*, 8:2 (1997), 151-84; Irfan Habib (ed.), *A Shared Heritage: The Growth of Civilizations in India and Iran* (New Delhi: Tulika Books, 2002); M. Athar Ali, *Mughal Nobility under Aurengzeb* (Bombay: Asian Publishing House, 1968); Juan R. I. Cole, *Roots of North Indian Shiism in Iran and Iraq* (Berkeley: University of California Press, 1988); Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Quotation from Alam and Subrahmanyam, 177.

a keen interest in European ideas and innovations.⁶ It goes without saying that the increased commercial contact between the two continents in conjunction with the rising military threat of some European powers such as the Portuguese, Dutch and English were at the root of the soaring South Asian interest in Europe. In addition, as Mohamad Tavakoli-Targhi argues, there was a parallel process of modernity that can be traced in the realm of numerous “homeless texts” within many different areas of *middle modern* Asia.⁷ As Tavakoli-Targhi has recently reiterated, “With the privileged position of poetry in the invented [Iranian] national *mentalité*, the prose texts of the humanities are devalued Thus a large body of historically significant prose texts of modernity have remained unpublished.” Moreover, texts written in India are stereotypically considered either linguistically faulty or as belonging to the corpus of the degenerate “Indian style” (*sabk-I Hindi*) texts. Consequently Persian-language texts documenting pre-colonial engagement with the modern sciences and responding to colonial European domination have remained nationally homeless and virtually unknown to historians working within the confines of modern Indian and Iranian nationalist paradigms. This has led to several historiographical problems. Exclusion of these homeless texts from national historical canons, on the one hand, has contributed to the hegemony of Eurocentric and Orientalist conceptions of modernity as something uniquely European. On the other hand, by ignoring the homeless texts both Indian and Iranian historians tend to consider modernity only under the rubric of a belated Westernization.⁸

⁶However, Cole is of the opinion that “The Renaissance, the Copernican revolution, the printing revolution, the Reformation, and the Enlightenment all might as well not have occurred for all the cognizance most Muslim intellectuals took of them. . . . relatively few indigenous accounts of Westerners survive before the eighteenth century.” Juan R. I. Cole, “Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West,” *Iranian Studies*, 25:3-4 (1992), 3-16, 4.

⁷Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography* (New York: Palgrave Macmillan, 2001).

⁸Tavakoli-Targhi, ‘Early Persianate Modernity’, in Sheldon Pollock (ed.), *Forms of Knowl-*

edge, 274-5. In this context, it is worth noting that in India much more books were written in Persian than in Persia. Storey’s (Persian Literature) incomplete list cites 476 items under the History of India and merely 178 items under the History of Persia. Irfan Habib, *Medieval India: The Study of Civilization* (New Delhi: National Book Trust, 2008), 225. Moreover, as late as the Qajar period 44% of all history manuscripts written in Iran were about India. Juan R. I. Cole, “Iranian Culture and South Asia, 1500-1900,” in Nikki R. Keddie and Rudolph P. Matthee, eds., *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2002), 31.

Critical Thinking and Indo-Persian Curiosity vis-à-vis Europe

As Parthasarathi observes,

Indian rulers, as did their European counterparts, took a keen interest in attracting skilled and knowledgeable workers to their territories, exploiting foreign sources of knowledge, whether embodied in individuals or texts, and codifying information for study and dissemination.⁹

Various examples exist of the cultural, scientific, technological and intellectual dynamism, critical thinking, the spirit of curiosity, as well as the adoption of, or preoccupation with, European innovations and ideas in pre-colonial India. Highly influential scholars like Irfan Habib and Toby Huff have claimed that Mughal India (and other parts of Asia) lacked intellectual curiosity during the *middle modern* period. There is sufficient historical evidence to counter this hypothesis and show that it cannot be easily generalized.¹⁰ According to Sheldon Pollock, “a new and dynamic era of intellectual inquiry” can be traced back to mid-16th century South Asia.¹¹ The philosopher Raghunatha Siromani (c. 1460-1540) for instance, attached great importance to reason and evidence-based critical enquiry. Although he did not entirely break with the ancient tradition and leaned on traditional sources, he, nonetheless, pursued novel philosophical terrain. To give an example, he told his readers that his arguments “should not be cast aside without reflection just because they are contrary to accepted opinion.”¹² Jonardon Genari points out that those

⁹Parthasarathi, *Why Europe Grew Rich*, 187.

¹⁰Irfan Habib, “Capacity of Technological Change in Mughal India,” in Aniruddha Ray and S.K. Bagchi, eds., *Technology in Ancient & Medieval India* (Delhi: Sundeep Prakashan, 1986), 11. Habib argues that, “The Indian ruler’s refusal to respond to western science and thought was thus at a par with their indifference to technology.” Moreover, he expresses “the possibility that the ideological factor, mainly the lack of a sufficient sense of curiosity in matters of science and mechanics, had also much to do with India’s failure to keep abreast of Europe.” Habib, *Medieval India*, 209; Toby Huff, *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2011). Although the questioning of tradition and the expression of new ideas certainly met with less resistance

in the core areas of the West, Floris Cohen has correctly pointed out that Huff “fully ignores the quite substantial resistance, rooted in Christian values, that they quickly met with in Europe itself.” He mentions Galilei’s trial and the French and Dutch resistance vis-à-vis the works of Descartes. H. Floris Cohen, “Review Essay: From West to East, from East to West? Early Science between Civilizations,” *Early Science and Medicine* 17 (2012), 339-350, 346. See also H. Floris Cohen, *How Modern Science Came into the World: Four Civilizations, One 17th-Century Breakthrough* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), chap. 12.

¹¹Pollock, ‘Introduction’, 5.

¹²Quoted in Jonardon Ganeri, *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700* (New York: Oxford University Press, 2011), 4.

who followed Rāgunātha's work – from the mid-16th to the end of the 17th century – sparked a “fundamental metamorphosis” in epistemology, metaphysics, semantics and philosophical methodology.¹³ Although arguing to the contrary, Abū'l-Faẓl (1551-1602), the vizier of the Mughal Emperor Akbar is himself a suitable example for the presence of progress-oriented individuals within 16th century Mughal elites. He wrote

from time immemorial, the exercise of enquiry has been restricted, and questioning and investigation have been regarded as precursors of infidelity. Whatever has been received from father, director, kindred, friend or neighbour, is considered as a deposit under Divine sanction and a malcontent is reproached with impiety or irreligion. Although a few among the intelligent of their generation admit the imbecility of this procedure in others, yet they will not stir one step in the practical direction themselves.¹⁴

Sheldon Pollock and Lawrence McCrea have recently argued that during the 16th and 17th centuries, the tendency to question authority and traditional sources of knowledge – by both Sanskrit and Persianate thinkers – became an increasingly visible part of Mughal India's intellectual debate.¹⁵ Furthermore, the 17th and 18th centuries can be regarded as the beginning of an Indian “age of discovery” with respect to the preoccupation and acquisition of European knowledge and skills. In the early 17th century, Emperor Jahangir's confidant and later provincial governor of Gujarat, Muqarrab Khan, who had written several medical treatises, was interested in horticulture and fond of European technology. He built a hospital in Agra based on the Portuguese example in Goa.¹⁶ Around the same time, the French navigator

¹³Ganeri, 4.

¹⁴Quoted in Eugenia Vanina, *Urban Crafts and Craftsmen in Medieval India (Thirteenth-Eighteenth Centuries)* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers 2004), 68.

¹⁵Lawrence McCrea, “Playing with the System: Fragmentation and Individualization in Late Pre-colonial Mimamsa,” *Journal of Indian Philosophy*, 36:5-6 (2008), 575-585; Sheldon Pollock, “Is there an Indian Intellectual History?,” *Journal of Indian Philosophy*, 36:5-6 (2008), 533-542.

¹⁶Jorge Flores, “The Sea and the World of the Mutasaddi: A profile of port officials from Mughal Gujarat (c. 1600–1650),” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21:1 (2011), 55-71, 70. For general information on Muqarrab Khan,

see Flores, 57-64. No information is available on the particulars of the hospital such as the class, religion and caste of the patients, etc. However, during the 17th and 18th century, those who could afford it were generally treated at home by private doctors, whereas mostly the poor, vagabonds, pilgrims and soldiers went to hospitals. Fabrizio Speciale, ed., *Hospitals in Iran and India, 1500-1950s* (Leiden: Brill, 2012), 6. According to Rezavi, “*Darush-shifa or shifakhanas* (hospitals) were also run by the government, which employed physicians for the purpose (...) these places were buildings (*makan*) established by the rulers and nobles for treatment of the poor and needy (*ghuraba wa masakin*).” Furthermore, “Jahangir ordained the establishment of hospitals in all the

François Pyrard de Laval claimed that Indians “readily learn the manufactures and workmanship, being all very curious and desirous of learning. In fact Portuguese take and learn more from them than they from the Portuguese.”¹⁷ François Bernier (1625-88), the French traveler and physician – who resided in India during the late 1650s throughout the late 1660s – also gives evidence to support the fact that some prominent individuals in 17th century Mughal India were interested in European knowledge and philosophy. Bernier served as the personal physician of the Mughal ruler Aurengzeb for 12 years. According to his own account, he told the Mughal official of Persian origin, Daneshmand Khan (Molla Shafi’a’i),¹⁸ about the discoveries of Harvey and Pecquet in anatomy and translated Gassendi and Descartes into Persian, which Khan is said to have read “with avidity”.¹⁹ Significantly, in the early 1660s the translation of Descartes was already available to the learned men of Varanasi, hardly ten years after the death of the French philosopher. Interestingly enough, the 17th century scholar Kavindra Sarasvati was well schooled in “Cartesian” ideas.²⁰ Astonishingly, Bilal Krishna Matilal and Ganeri have argued that currents within middle modern Indian philosophy anticipated the linguistic turn and bore resemblance to 20th century analytical philosophy in Europe.²¹ According to Ganeri, the “new reason” philosophy of *middle modern* India consisted of three ideas:

The first was that methods of enquiry have to be evidence-based and collaborative, relying on proof-strategies that are open to empirical confirmation or disconfirmation and involving reasoned decision-making mechanisms in multi-agent environments. The second idea was that of a stratified or layered conception of the world, in which atomism at the lowest level is compatible with the reducible or irreducible reality of other categories of entity, including

great cities of the empire, where physicians were to be appointed for healing the sick. The expenses of these hospitals were to be met from the *khalisa sharifa*.” Syed Ali Nadeem Rezavi, “The Organization of Education in Mughal India,” IHC: Proceedings, 68th Session (2007), 389-97, 394.

¹⁷Albert Gray and H.C.P. Bell, eds., *The Voyages of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maledives, the Moluccas and Brazil*, vol. 2.1 (London: Hakluyt Society, 1888), 249.

¹⁸According to Bernier, he was the Secretary of State for Foreign Affairs and Grand Master of the Horse. He described him as a person “whose thirst for knowledge was incessant”.

François Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, vol. 2 (London: William Pickering, 1826), 87, 192. According to Rizvi, he was a native of Yazd, who arrived in India with Persian merchants after having finished his higher education. Around 1658, he was appointed governor of Delhi. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali-Allah and his Times* (Canberra: Ma’rifat, 1980), 67.

¹⁹Bernier, *Travels*, vol. 2, 32, 47, 87. It is not clear which of Descartes’ books were translated into Persian.

²⁰Ganeri, *The Lost Age of Reason*, 14, 247.

²¹Ganeri, 6.

composite bodies, at higher levels. The third was that a new philosophy needs a new language, one in which the underlying logical form of philosophical claims is exposed and transparent, and which can therefore serve the needs of demonstration in a calculus of relations. These key ideas – and the concomitant reworking of the ancient tradition they presumed – were all essentially in place by the middle of the seventeenth century.²²

In the 17th and 18th centuries, there were a number of Indian travelers who found their way to Europe. Nabil Matar points out that:

No other non-Christian people – neither the American Indians nor the sub-Saharan Africans nor the Asiatics – left behind as extensive a description of the Europeans and of bilad al-nasara (the land of Christians), both in the European as well as the American continents, as did the Arabic writers.²³

In this context, we also need to add texts written in Persian.²⁴ In the late 18th century, we know of six Indo-Persians who wrote travel narratives about Europe. Among these, five were Muslims and one was an Armenian Christian.²⁵ However, a number

²²Fisher, 247.

²³Nabil Matar (ed.), *In the lands of the Christians: Arabic Travel in the Seventeenth Century* (New York: Routledge, 2003), xxii.

²⁴During the early Mughal period, Chagati was displaced by Persian, which became the language of the state and administration and also served as an important literary form of expression of the Mughal and post-Mughal courts well into the 19th century. While the majority of the Indian population spoke (and wrote) in vernacular languages or in Sanskrit, in the 17th century, the Persian language was a *lingua franca*, being used by a substantial number of elites and merchants throughout Central, West and South Asia and even as far as south-east Europe. Although in India Persian ceased to be the official language in the 1830s, it continued to serve as a *lingua franca* till the late 19th century. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 5: *The Disintegration of Civilizations* (Oxford: Oxford University Press, 1939), 514-6; Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography* (New York: Palgrave, 2001), x. For the significance

of Persian in Mughal India, see Muzaffar Alam, “The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics,” *MAS*, 32:2 (1998), 317–48; Idem, *The languages of political Islam: India, 1200-1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). Probably the first Indo-Persian travel account of Europe was written by Mutamad Khan Badakhshi, a bureaucrat of Aurengzeb who went to “Portugal, where he learnt Latin and translated Clavius’s Eight Books of Gnomics into Arabic.” Gulfishan Khan, *Indian Muslim Perceptions of the West during the Eighteenth Century* (Karachi: Oxford University Press, 1998), 270.

²⁵Michael H. Fisher, “From India to England and Back: Early Indian Travel Narratives for Indian Readers,” *Huntington Library Quarterly* 70:1 (2007), 153-172, 159. Interestingly, two of these accounts were written in English. One of these books (*The Travels of Dean Mahomet*, a Native of Patna in Bengal) was penned by Dean Mahomet (1759-1851), a Muslim who converted to Anglican Christianity, published in Cork (Ireland) in 1794. The other book, *Life and Adventures of Joseph Emin, An Armenian, Written in English by Himself*, was written by

of Indo-Persian scholars also wrote about Europe without having traveled to the continent. At least three of the Muslims writing about Europe were Shi'as and as Juan Cole points out, "Despite the numerical predominance of Hindus in the population and of Sunnis among the Muslims, the post-Mughal era had witnessed the emergence of important Iran-linked Shi'ite elites in northern India, particularly in Bengal and Awadh."²⁶ Some of these writers partly idealized English society for various reasons including their collaboration with the British and also the fact that they leaned heavily upon the varnished self-images of British contemporaries. At any rate, they were aware of phenomena such as the (Protestant) Reformation and French Revolution. They were fascinated by London's uniformly designed houses, street lamps, smooth, well-paved and brightly lit roads and some (e.g. Abu Taleb) depicted English institutions like the Universities of Oxford and Cambridge, the Royal Society and the Bank of England.²⁷ At that time, English supremacy was not a foregone conclusion and, in contrast to the 19th century, British elites did not yet perceive a sense of overall superiority over others. It is noteworthy that, as late as the end of the 18th and even beginning of the 19th century, certain British contemporaries like Robert Bruce and Thomas Munro (1761-1827) – who had actually lived in India – or thinkers like John Stuart Mill (1806-1873) did not believe that Britain's economy

Joseph Emin (1726-1809), an Armenian Christian born in Persia (Hamadan) but raised in Calcutta, published in London in 1792. Similar to Cole, Fisher notes that "Only after the English East India Company began its dramatic military, political, and cultural aggression in India, from 1757 onward, did even a few educated Indians begin to exhibit interest in exploring England and recording their discoveries for their peers". Fisher also reminds us that none of the Indian travel books about Europe "gained a circulation comparable to the hundreds of European contemporary accounts of India that spread through European society."

²⁶Cole, *Invisible Occidentalism*, 4. Cole draws attention to the fact that "notables often received patronage from European consuls or agents to write Persian chronicles about the local political events of the day, from a point of view that flattered the British ... In India Muslim notables frequently served in the courts of Hindu potentates, and Shi'ite courtiers routinely served Sunni rulers. In keeping with this tradition of cosmopolitanism, Shi'ites felt that

there was nothing wrong with taking service in the British East India Company, so long as they did nothing contradictory to their religious principles." Cole, 6. Bayly suggests that an important influence on many of these Shi'a notables "appears to have been the *usuli* tradition of Shia legalism which emphasized the rational sciences and conceded the need to debate matters of custom in the light of reason." Bayly, *Empire and Information*, 80.

²⁷Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 161, 179, 181-2, 278; Charles Stewart (trans.), *Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe...*, vol. 2 (London: 1814), 178-181, 277, 281, 289; Hosein Khadive-Jam, ed., *Masir Tali-bi fi Bilad Afranji* [Travels of Talib in the Lands of the Franks], Tehran 1983. The English translation was published in 1810 (London) and the Persian original was first published by the EIC in 1812 (Calcutta). It was co-edited by his son Mirza Husain 'Ali and Mir Qudrat 'Ali. Fisher, *From India to England*, 170. Abu Taleb's "Travels" was very popular throughout Europe and was translated into French, Dutch and German.

was more advanced than India's.²⁸ However, colonialism, de-industrialization and *orientalist* discourse led to a blurred vision as to the transitional dynamics of 17th and 18th century Mughal India and post-Mughal India.

Certainly, one of the most important 18th century writings on Europe by an Indian was penned by Mirza Shaikh I'tesam al-Din (c. 1730-c. 1800) – a Bengali²⁹ scholar-bureaucrat and a rather religious and conservative Muslim.³⁰ He became a Persian *munshi* of the EIC in 1762, and traveled to Europe sometime between 1766 and 1768 as a delegate of Mughal emperor Shah Alam II. As Partha Chatterjee sums up, I'tesam al-Din appreciated

streetlights and garbage removal in London, and a new proposal for the piped supply of clean drinking water. He understood the benefits of “labour-saving inventions” such as the water mill, windmill, and “spinning mills where a single operator turns a large wheel whose motion is automatically transferred to about twenty other wheels”. Ihtishamuddin was impressed by the public entertainment offered in the theaters, where unlike private concerts in wealthy homes in India, people from all classes could buy tickets and enjoy performances fit for royalty.³¹

²⁸David Ludden, “Modern Inequality and Early Modernity: A Comment for the AHR on Articles by R. Bin Wong and Kenneth Pomeranz,” *The American Historical Review*, 107:2 (2002), 470-480, 477.

²⁹According to Raychaudhuri, the Bengali intelligentsia was “the first Asian social group of any size whose mental world was transformed through its interaction with the West.” *Tapan Raychaudhuri, Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal* (New Delhi: Oxford University Press, 2002 [1988]), xxi.

³⁰I'tesam al-Din was the earliest Indo-Persian traveler who wrote about his journey to Europe. He wrote his *Shigarf-namah-i Vilayat* (Wonder-book of England/Europe) in 1784/85. See James Edward Alexander, trans., *Shigurf Namah i Velaët, Or, Excellent Intelligence Concerning Europe: Being the Travels of Mirza Itesa Modeen in Great Britain and France...* (London: 1827); Kaiser Haq, trans., *The Wonders of Vilayet* (Leeds, Peepal Tree, 2001). According to Khan, the *Shigarf-namah* was “the first at-

tempt to comprehend and assimilate the western ideas within the framework of indigenous traditions.” Khan, *Indian Muslim Perceptions*, p. 78. Besides I'tesam al-Din, Munshi Isma'il who traveled to Britain in 1771-73 wrote his brief *Tarikh-i Jadid* (New History) around 1773. Another Muslim traveler, Mir Mohammad Husain ibn Abdul Azim Isfahani visited Britain in 1775-76 and wrote, first in Arabic and later in Persian, a short treatise called *Risalah-i Ahwal-i Mulk-i Farang wa Hindustan* (Letters/Essays about the Conditions of the Land of Europe and India). However, I'tesam al-Din's work was the only one that was published. Michael H. Fisher, “Early Asian Travelers to the West: Indians in Britain, c.1600–c.1850,” *World History Connected* 10.1 (2013), note 2. For biographical information on the latter, see Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 72-8. For his religiosity, see Khan, 162, 167.

³¹Alexander, *Shigurf Namah i Velaët*, 8-9, 51-2; Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 69.

The Lucknow-born scribe, poet and expert in *unani* medicine, Mir Mohammad Husain ibn Abdul Azim Isfahani (d. 1790), who had served under both the Awadh and Bengal governments, also traveled to England in 1775–76 in order to work as a Persian teacher. He wrote the following words, bearing testimony to his pronounced thirst for European knowledge:

During my long social interaction and discourses, meetings and conversations [with European officials in Bengal] I discovered about new thought and fresh discoveries, about celestial mechanics, heavenly bodies, the nature of terrestrial globe, and life on earth, discoveries of innumerable, hitherto unknown islands in the southern quarter of the globe, New World of America. Therefore, I attempted to elaborate upon some of these, such as the nature of the fixed stars and of the planets... At first sight, this knowledge might cause immense amount of bewilderment, especially to those who were steeped in Greek traditions of philosophy and Greek cosmology... Since the mysteries and principles of the new sciences were not yet diffused in India, consequently, to satisfy mental curiosity, I undertook a trip to the countries of Europe in order to enjoy direct access to the mines of ideas and knowledge.³²

Another Muslim traveler, Mirza Ahmad Khan from Broach (Gujarat) visited Paris in 1794 and learned French in three months. He was the first to translate the *Declaration of the Rights of Man* into Persian.³³ The most impressive “scientific” figure of 18th century India was probably the Shi’a Tafazzul Hussain Khan (c.1727-1801) from Sialkot (in Punjab at the foot of the Kashmir hills) who came from a family of Mughal administrators. This scholar, who was born in the year of Newton’s death, studied rational subjects (*ma’qulat*) and mathematics from eminent scholars in Delhi and also studied logic at the famous madrasah of

³²Quoted in Fisher, “From India to England and Back,” 165-6. Mir Mohammad’s father had emigrated from Persia to India at the beginning of the 18th century. Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 92.

³³Indo-Iranica 25 (1972), 173; Mushirul Hasan, “Resistance and Acquiescence, in North India: Muslim Responses to the West,” in Mushirul Hasan and Narayani Gupta, eds., *India’s Colonial Encounter* (Delhi: Manohar, 1993), 52-3; Idem, *Islam in the Subcontinent: Muslims in a Plural Society* (New Delhi: Manohar, 2003), 27; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb et

al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, (Leiden: E.J. Brill, 1990), 130. Broach was about 73 km north of Surat (on the bank of the river Narbada). The traveler Mandelslo who visited Broach in 1638, reported that the *baftas* were “finer than any made in the province of Gujarat.” The lands around the city were very fertile, yielding rice, wheat, barley and cotton in great abundance. M.S. Commissariat, ed., *Mandelslo’s Travel in Western India* (1638-1639) (New Delhi: Asian Educational Services, 1995 [1931]), 15.

Firangi Mahal³⁴ in Lucknow which was founded during the reign of Aurengzeb (r.1658-1707). Later on he mastered the works of Ibn Sina (*Shifa*) and studied philosophy at Benares. He was appointed as mentor and tutor (*ataliq*) at the court of Shuja ud-Daulah, the Shi'a *nawab-vazir* of Awadh, served as *vakil*³⁵ of the court of Hyderabad and Awadh and also resided in Calcutta as Asaf ud-Daulah's ambassador, where he came into scholarly and diplomatic contact with British officials. He was not only proficient in Persian and Arabic but also had a command of Greek, Latin and English. Significantly, he not only wrote commentaries and treatises on mathematical matters, but also translated a number of European scientific works with the help of the English mathematician Reuben Burrows into Arabic (and perhaps Persian). Amongst these works (handed over to Tafazzul by Burrows) there were Newton's *Principia*; Emerson's *Mechanics* (a book on Galilean kinematics and rational analysis, printed in 1769); Simpson's *Treatise of Algebra* (printed in 1745); a work on conic sections by Guillaume Francois, Marquis de l'Hopital (printed in 1707), Edmund Halley's redaction of the *De sectione rationis of Apollonius* (printed in 1706) and treatises on logarithms, curve lines, etc. As a result of his "scientific" knowledge and erudition he was held in high regard by his Indo-Persian and European contemporaries. Most significantly, Tafazzul's translation of Newton's Latin treatise into Arabic (which apparently began in mid-1789) was the third language into which the *Principia* had been translated after English (1729) and French (1759). This is notable insofar as it circumstantiates the scientific curiosity and potentiality of some members of the Indo-Persian intelligentsia.³⁶ In this vein, Kapil Raj has argued that Indo-

³⁴For more information on the Firangi Mahal, see Iqbal Husain, "Change within the Islamic Tradition of Learning: Firangi Mahal and the Dars-i Nizami," *IHC: Proceedings, 63rd Session* (2002), 339-446; Francis Robinson, *The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia* (Delhi: C. Hurst, 2001).

³⁵Agents or residents sent by the princes to the different courts and cities of the country in order to take care of their business and forward messages. Mathias Christian Sprengel, *Leben Hyder Allys: Nabobs von Mysore: Aus dem französischen mit Anmerkungen und Zusätzen*, Halle 1784 [translation of Maistre de la Tour], 195, note a.

³⁶Purnendu Basu, *Oudh and the East India Company, 1785-1801* (Lucknow 1943), 22-

24; Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 27-8, 270-6; Mir 'Abd al-Latif Shushtari, *Tuhfat al-'Alam va Zil al-Tuhfah* (Tehran: Tahuri, 1984), 363-7; Robinson, *The 'Ulama of Farangi Mahall*, 223; Simon Schaffer, "The Asiatic Enlightenments of British Astronomy," in Simon Schaffer, Lissa Roberts, Kapil Raj, James Delbourgo, *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820* (Sagamore Beach: Science History Publications, 2009), 53, 57-60 and 89. While the above-mentioned scholars write that Tafazzul Khan translated Newton's *Principia* into Arabic, the following authors note that it was translated into Persian: Mulk Raj Anand, *Is there a Contemporary Indian Civilisation?* (London: Asia Publishing House, 1963), 67; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A*

Persian bureaucrat-scholars like Tafazzul and Isfahani dreamed “of regenerating a Persianate savant élite around European learning.”³⁷ It is not surprising that the interest for European knowledge and skills peaked at this juncture in history as, in the 18th century, more Indian and Indo-Persian travelers visited Europe than ever before. They wrote down their experiences and also came into contact with many Europeans. At the same time, the intellectual exchange between Europeans and Indians on the subcontinent steadily increased in the course of the 17th and 18th centuries and created fertile contact zones in cities like Calcutta.

Middle modern India equally possessed a vibrant indigenous tradition of history writing. According to Bayly, “Ali Ibrahim Khan “along with other contemporary administrators in both Bengal and north India . . . was an unacknowledged founder of a consciously modern Indian history.”³⁸ More recently, Rao, Nārāyaṇarāvu, Shulman and Subramanyam have detected modern characteristics such as sequence, temporal and causal modes, as well as linear time within the 17th and 18th century South Indian historical prose genre of “karanam” (in Telugu). On the basis of one of these texts, written in the 16th century (“Prataparudra Caritramu”), they argue that it delineates the point of transition from a divinely pre-ordered framework to one in which the active human protagonist is fully responsible for his or her choices.³⁹

Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India: 16th to 19th Century A.D., vol. 2 (Canberra 1986), 228; Christopher Alan Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870* (Cambridge, 1999 [1996]), 85; Mushirul Hasan, *Islam in the Subcontinent: Muslims in a Plural Society* (New Delhi: Manohar, 2003), 27. However, this seems to be unlikely since even in the Persianate world scientific texts were usually written in Arabic. As Gibb has pointed out, “until the Safawid period Arabic remained, even in Iran and India, the language of theology and science” and “Persian was used almost exclusively for poetry, belles-lettres and court chronicles.” H.A.R. Gibb, Ta'rikh, in E.J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936: Supplement*, vol. 9, (Leiden: Brill, 1987), 243. Moreover, Khan notes that “By translating the scientific literature of Europe into Arabic instead of Persian, Tafazzul was attempting a task both innovative and original, as Arabic was to remain the language of science in India and other parts of the Islamic world.” Khan, *Indian Muslim Perceptions*,

274. Schaffer even provides archival evidence from British contemporaries that Tafazzul translated Newton and other scientific works into Arabic. Schaffer, *The Asiatic Enlightenment*, 59-60.

Kapil Raj, *Mapping Knowledge Go-betweens in Calcutta, 1770-1820*, in Schaffer et al. (eds.), 147. Interestingly, Raj points out that – though to no avail – Isfahani “proposed a large-scale project to Hastings, similar in scale to the one on Islamic and Hindu law, to translate Newtonian physics and recent European other works in astronomy and medicine into Persian.” Raj, 132.

³⁸Bayly, *Empire and Information*, 82, 184-5, 252; Rizvi, *A Socio-Intellectual History*, vol. 2, 221-9; For an overview of debates whether pre-colonial Indian writers possessed a historical consciousness, see also Eugenia Vanina, *Medieval Indian Mindscapes: Space, Time, Society, Man* (New Delhi: Primus, 2012), 73-124.

³⁹Velcheru Narayana Rao, Vēlcēru Nārāyaṇarāvu, David Dean Shulman, Sanjay Subrahmanyam, *Textures of time: writing history in South India, 1600-1800* (New Delhi: Other Press, 2001), 137.

According to the above-mentioned scholars there existed a “large, remarkably rich historiographical literature” that marked “the arrival of a certain kind of ‘modernity’ in the far south”.⁴⁰ Similarly, Kumkum Chatterjee points out that 18th century “English writers arrived at the consensus that the Persian *tarikhs* containing chronological records of past kings and their governmental accomplishments constituted “history”. The term “history” – and not fable or myth – was actually used repeatedly to describe these Persian language materials.⁴¹ The Scottish Orientalist, writer, playwright and army officer in the EIC, Alexander Dow (c. 1735-1779), for example, described the late 16th century history of India (*Tarikh-i Firishta*) – written by the Indo-Persian chronicler Muhammad Qasim Hindu Shah (1560-1620) from Astarabad (Persia) – “as paying scrupulous attention to truth that manliness of sentiment which constitute the very essence of good history.”⁴² Indeed Chatterjee identifies “striking similarities in the concept of history entertained by eighteenth century English authors and the Persianized Indian aristocrats who composed *tarikhs*.”⁴³ However, in spite of the existence of a number of vital currents within the *middle modern* Indo-Persian tradition of historiography, philosophy, science and technology, it is, nonetheless, striking how widely European intellectuals appear to have exceeded their Asian counterparts of the 17th to 19th centuries in terms of quality and quantity especially in fields like secular philosophy, natural sciences (see below), political economy and law.

Late 18th century Indo-Persian preoccupation with the British

Political System

It has been argued that – along with Qing China and Ottoman Turkey – the pre-colonial Indian intelligentsia does not seem to have conceptualized nor demanded a kingless or republican polity, as did certain European “intellectuals” during the Age of Enlightenment.⁴⁴ However, while the proponents of a modern political system were certainly few, both Ottoman Turkey and post-Mughal India had elites who partly advocated modern concepts of governance such as parliamentary

⁴⁰Rao, 264.

⁴¹Kumkum Chatterjee, *The Cultures of History in Early Modern India: Persianization and Mughal Culture in Bengal* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 207.

⁴²Quoted in Chatterjee, 207-208.

⁴³Chatterjee, 209.

⁴⁴David Washbrook, “Seminar on ‘Transitions

to Modernity’” (Boston: Yale University, 10 November 2008), 19; David Armitage and Sanjay Subrahmanyam, “Introduction: The Age of Revolution, c.1760-1840 – Global Causation, Connection, and Comparison,” in Armitage/Subrahmanyam (eds.), *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), xxviii-xxix.

democracy and rule of law. In the Ottoman Empire, for instance, the Transylvanian-born Muslim diplomat and polymath Ibrahim Müteferrika (c. 1674-1745) approved of Dutch and British democratic forms of government in 1731 and although he officially felt constrained to the *shari'a*, he was aware that the Christian countries, having no *shari'a* “to settle their conflicts, their orders are entirely based on laws and rules invented by reason.”⁴⁵ It is true that in the late 18th and early 19th century, a few members of the Indo-Persian intelligentsia believed that Europe’s ascendancy was related to West and South Asia’s moral degradation and the neglect of religious duties (e.g. the Shi’a Ahmad ibn Mohammad Behbahani) and almost all of the elites who have left written accounts seemed very religious and conservative. Mirza Abu Taleb Khan Isfahani (1752-1806), for instance, the Indo-Persian Shi’a scholar-bureaucrat and poet from Lucknow⁴⁶ – who lived in Bengal for some years and spent almost 2 ½ years in London between 1800 and 1802 in order to teach Persian at an institute of higher learning – opined that, “The first and greatest defect I observe in the English, is their want of faith in religion and their great inclination to philosophy (atheism).”⁴⁷ At the same time, the scholar-administrators at hand like the Shi’a ‘Abd al-Latif al-Musawi al-Shushtari (1758-1806) - who emigrated from Persia to India at the age of 30 – supposed that

⁴⁵Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York : Routledge 1998 [1964]), 43-4.

⁴⁶Abu Taleb’s father Haji Mohammad Beg Khan was born in Isfahan and was an Azerbaijani Turk by descent. He emigrated from Persia to India in the 18th century. Abu Taleb wrote at least seven books in Arabic and Persian, apart from several articles and treatises (on medicine and astronomy). The topics included biographies of Persian and Indian poets, music, astronomy, a book on world history, a book on the history of Awadh, his travels and poems. Interestingly, he was the first to publish a poetry collection of Hafez in India (1791) and his translator Charles Stewart, Professor of Oriental Languages in the EIC’s college at Haileybury, wrongly noted: “I believe this is the first time the genuine opinion of an Asiatic, respecting the institutions of Europe, have appeared in the English language.” Abu Taleb spent some years in Murshidabad (Bengal) at the court of Muzaffar Jang and was later appointed *‘amildar* in some districts of Awadh

under the reign of Asaf ud-Daulah (r. 1775-1797). He also served as a revenue official under Colonel Alexander Hanny in Gorakhpur. He had a considerable network of British acquaintances spanning from EIC officials, literary figures and members of the intelligentsia, portraitists and historical painters to orientalists, book traders, auctioneers and porcelain manufacturers. Charles Stewart, *The Travels of Mizra Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe*, vol. 1 (London 1814 [1810]), x and 11; Hasan, “Resistance and Acquiescence,” 46 and 60 note 25; Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 96, 234 note 4; Syed Ejaz Hussain, “An Encounter with Occidental Technology: An Indo-Persian Prince in England and Europe,” in Ishrat Alam, Syed Ejaz Hussain, eds., *The Varied Facets of History: Essays in Honour of Aniruddha Ray* (Delhi: Primus Books, 2011), 244.

⁴⁷Charles Stewart, *The Travels of Mizra Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe*, vol. 2 (London 1814 [1810]), 128. Abu Taleb’s desire to teach Persian never came to fruition.

Europe's rise was not only connected to military, technical and scientific progress, the state patronage of education and crafts, specialization and the patent system, but also to a well-regulated government, as he was well versed in the proceedings of the British Parliament (*shura or khane-ye mashverat*), as well as the election of representatives. He knew that the revolutionary changes began in the 17th century. Ghulam Husain Khan Tabatabai (1726-1806), the noble and scholar-official of Persian heritage, and the Peshawar-born notable Murtaza Husain Bilgrami (1719-95) also became acquainted with the basic ideas and principles of the British political system. The former was aware of the fact that, in Britain, religion and the church hardly played a role in legislation and that the stability of the state was guaranteed by the consultative procedure. He further argued that the "king could issue no order without a prior discussion of the project in the two Houses of Parliament; this was the underlying reason for the prevailing peace and stability the country enjoyed." The latter welcomed the benefits of a restricted monarchy, the law of primogeniture and the existence of both the House of Commons (*majlis-i 'udmatu'l ro'aya*) and the House of Lords (*'Amiran-i mu'azzam*). By and large, all these writers took cognizance of the fact that, in Britain, political power was shared by three different bodies and that the king had to obtain the consent of both Houses of Parliament before adjudicating.⁴⁸ The devout Sunni scholar-bureaucrat from Bengal, I'tesam al-Din, favored the British constitutional monarchy over absolute monarchies since they did not have any checks or balances. He noted that the "King of England, in matters of government, is not independent, like the Great Mogul of India, but in all state affairs can do nothing without first consulting and advising with his ministers and nobles, and a few men selected from the middle classes."⁴⁹ Indeed, he alleged that the British king merely held representative functions and that the law (*qanun*) reigned supreme; while British law was not

⁴⁸Cole, *Invisible Occidentalism*, 8, 10-1; Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 109-10, 332, 335, 342-4. Quotation from Cole, 350. According to 'Abd al-Latif, "After the king relinquished some of his earlier power, the founders of the State divided it between the king, the nobility [dignitaries] (*Umara'*) and the populace (*ra'aya*) in such a way that whenever it was necessary to attend to a major political matter, no decision could be reached until all the three bodies (*firqa*) were in agreement." Quoted in Khan, 335. Behbahani also described the British form of government. He argued that power was shared by the king, the ministers and the members of Parliament (*ash-*

ab-i bar mellat). However, respecting the Parliament (*mahall-i mashverat*), he only seems to have known the House of Lords and not of Commons. Furthermore, he appears to have been the only of the writers at hand who favored the absolute monarchies of Persia and Turkey to the British constitutional monarchy. Khan, 335, 359; Cole, 9-10. The House of Lords was sometimes called *majlis-i Amiran*. I'tesam al-Din used the term *khana-i edalat* for Parliament, 'Abd al-Latif *khana-i shura* and *khana-i mashavarat*, while Behbahani preferred *majlis-i bar mellat*. The members were called *arbab*. Khan, 343.

⁴⁹Alexander, *Shigurf Namah*, 137.

based on Christianity. As Gulfshan Khan points out, “According to him, Britain’s prosperity was the result of well-laid rules and regulations which governed the State and were founded on justice and freedom.”⁵⁰ Even a conservative figure such as Abu Taleb – who was aware that the British penal law was not based on the *shari’a* and divine ordinance (*ahkam-i samavi*) – did not sound deprecative when he observed that “the British-Christian law (*Shariat-i ‘Isawi Ingilish*) did not interfere in the affairs of the state and the socio-economic life (*mai’shat*) of the people.”⁵¹ Indeed, he took cognizance of the fact that religion and politics were separated and that the competence of the Minister for Religious Affairs was restricted to religious and social issues.⁵² He not only observed the particular British notion of progress,⁵³ but was also well aware of British institutional settings (e.g. jurisprudence and fiscal system, including national debt), approved of the limited royal power vis-à-vis the judiciary, wrote a treatise on kingless polities (Heart of History) on the basis of a work by Jonathan Scott and approved of the British parliamentary system and constitution.⁵⁴ Regarding parliaments, he was of the opinion that it was “of the greatest service”⁵⁵ and with respect to the English constitution, he noticed that it was

⁵⁰Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 337-9, 351. Khan points out that “Although there existed no term equivalent to that of ‘constitutional monarch’ in our authors’ vocabulary, they, nevertheless, succeeded in providing a good description of the above institutions. They defined it as a system where the monarch had no intention or power to override either the law or the will of the Parliament.” Khan, 336-7. For I’tesam al-Din, freedom and social equality were much less developed in India and he attributed the decline of the Mughal Empire to the lack of proper rules and regulations, absolutism and the absence of the law of primogeniture. As a result, India faced “frequent wars of succession, factionalism among the nobility, oppression of the peasantry, rebellions instigated by the chieftains and the rise of regional powers under the provincial governors.” Khan, 339.

⁵¹Quoted in Khan, 165.

⁵²Khan, 180, 346, 349. In another passage he writes that “Christians, contrary to the systems of the Jews and Mohammedans, do not acknowledge to have received any laws respecting temporal matters from Heaven, but take upon them-

selves to make such regulations as the exigencies of the times require.” Stewart, *Travels*, vol. 2, 81.

⁵³Abu Taleb noted that, “The English have very peculiar opinions on the subject of *perfection* [kamal]. They insist, that it is merely an ideal quality, and depends entirely upon comparison; that mankind have risen by degrees, from the state of savages to the exalted dignity of the great philosopher Newton; but that, so far from having yet attained *perfection*, it is possible that, in future ages, philosophers will look with as much contempt on the acquirements of Newton, as we now do on the rude state of the arts among savages. If this axiom of theirs be correct, man has yet much to learn, and all his boasted knowledge is but vanity.” Stewart, *Travels*, vol. 2, 165-6.

⁵⁴Stewart, 100-7, 117-25, 43-62, 68, 81; Khan, *Indian Muslim Perceptions*, 340. However, he was also critical of the influential position of the judge compared to the jury and criticized the British judiciary system in Bengal. Stewart, *Travels*, 102-116.

⁵⁵Stewart, *Travels*, 2, 55.

a union of the monarchical, aristocratical, and democratic governments, represented by the King, Lords, and Commons; in which the powers of each are so happily blended, that it is impossible for human wisdom to produce any other system containing so many excellences, and so free from imperfection.⁵⁶

The following passage gives due evidence to his appreciation of the emerging English civil society:

Liberty may be considered as the idol, or tutelary deity, of the English, and I think the common people here enjoy more freedom and equality than any other well-regulated government in the world. No Englishman, unless guilty of a breach of the laws, can be seized, or punished, at the caprice or from the gust of passion of the magistrate: he may sometimes be confined on suspicion, but his life cannot be affected except on positive proof. . . In England, no gentleman can punish his servant for any crime . . . but must make his complaint before a magistrate.⁵⁷

However, he also perceived the effects of rising capitalist social relations when he noted that, “After all, this equality is more in appearance than in reality; for the difference between the comforts of the rich and of the poor is, in England, much greater than in India.”⁵⁸ In short, we can argue that the most advanced intellectuals of the Ottoman and Indo-Persian intelligentsia, even though numbered, did not fail to understand the importance of democratic and secular forms of governance. Concurrently, it is important to bear in mind that despite their approval of aspects of the British political system, the Indo-Persian authors at the time still would hardly have openly advocated a South or West Asian state that was not based on shari’a law. As Chris Bayly points out:

outside western Europe, even in the orthodox Christian lands of eastern Europe and the Near East, older cosmological ideas continued to encapsulate domains of rational and empirical argumentation. In none of those civilizations did a significant number of thinkers render the idea of God’s saving intervention so thoroughly redundant as in eighteenth-century Europe . . . there was relatively little in the way of political or ethical debate around the notion of atheism or agnosticism. Nor did thinkers apparently construct an

⁵⁶Stewart, *Travels*, 44.

⁵⁸Steward, *Travels*, 35.

⁵⁷Stewart, *Travels*, 31.

abstract conception of human ‘society’ beyond and outside the community of believers or the harmonious communion of man and the living world.⁵⁹

However, it can be suggested that, particularly from the second half of the 18th and early 19th century onwards, a transition in the *Weltanschauung* of a few Indo-Persian elites was discernible. The transformation of the mindset of the Persianate intelligentsia became manifest in the shift in the meaning of language. As Tavakoli-Targhi argues:

Linking the status of a ‘nation’ (*qawm*) to ‘social cohesion,’ ‘civil benefits,’ and ‘individual tranquility,’ Mirza Abu Talib’s conceptualization transcended the conventional paradigm of Persianate political theory and its overwhelming concern with the stability of state and religion. His articulation of *millat*, *nafs*, and *favayid-i madani* (civil benefits) altered the conventional signification of these concepts. Applied to modern England, his notion of *millat* no longer signified a religious community. More significantly, his usage of *nafs* connoted ‘the individual’ or the ‘subject’ and not ‘the soul’ as understood in classical Islamic philosophy.⁶⁰

Indeed, the extensive and increasing preoccupation with Europe stimulated a new sense of epistemological awareness, critical thinking and self-reflexivity. As a result, segments of the Indo-Persian elites “were endowed with a critical ‘double-consciousness.’” They “critiqued European social settings with their own ethical standards and censured their own society from a European perspective.”⁶¹

Conclusion

As early as the 16th century, the writings of South Indian scholars like Siromani and Abu’l Fazl demonstrated the emergence of critical thinking as part of the ethos

⁵⁹C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford, 2004), 292. At the same time, some Buddhist schools of thought retained a form of anti-theism, while Central, West and South Asian Sufism and Mysticism, standing in the tradition of Persian freethinkers like al-Rawandi (c.815-c.900) and al-Razi (c. AD 854-925), sometimes challenged revealed religion and questioned the existence of God. Furthermore, it is noteworthy that in the 17th century there also existed an atheistic sect in Istanbul led by a scholar called

Mehmed Effendi. He was reportedly executed in the 1660s for atheism and Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), 631-9. See also John M. Headley, *The Europeanization of the World* (Princeton: Princeton University Press), 2008. However, Headley underestimates the role of Asian and North African thinkers in the emergence of secular human rights.

⁶⁰Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*, 46.

⁶¹Tavakoli-Targhi, 52-3.

of members of the intelligentsia. During the 17th and 18th centuries, this tendency was further enhanced. In the second half of the 17th century, the Persian translation of Descartes was already available and known to segments of the Persianate and Sanskrit reading elites (e.g. Daneshmand Khan and Sarasvati). During the second half of the 18th century, a number of Indo-Persian scholar-bureaucrats were acquainted with and appreciated European developments like the (Protestant) Reformation, French Revolution, British culture (e.g. cultural institutions, manners, etc.), urban development, political and educational institutions, including democratic and secular forms of governance, modern European science (e.g. astronomy) and technological innovations (e.g. labor-saving devices). Despite their allegiance to shari'a law, this simultaneously reflected the transitional frame of mind of certain Indo-Persian elites. Significantly, in this period, important European writings (e.g. *Declaration of the Rights of Man and Newton's Principia*) were also translated into Persian. Indeed, between the 16th and 18th centuries, huge quantities of written documents were composed on almost all aspects of social activity, including commerce, science, technology, administration and politics.



کتاب ایران نامه

Jahangir Amuzgar

Selected Economic Essays

Edited and with an Introduction by
Mohamad Tavakoli-Targhi

In Collaboration with
Hassanali Mehran

ISBN-13: 978-0-9879121-4-5



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

M. R. Ghanoonparvar, "Hafez Farmayan," *Iran Nameh*, 30:4 (Winter 2016), CXLVI-CXLIX.

Hafez Farmayan

M. R. Ghanoonparvar

Professor Emeritus of Persian and Comparative Literature, University of Texas at Austin.

Hafez Farmayan, Professor Emeritus of History and Middle Eastern Studies at The University of Texas at Austin, passed away on Saturday, July 4, 2015. Only two days earlier, on July 2, after a telephone conversation in which he informed us about his failing health, my wife and I visited him at his home, in his library. For the couple of hours that we were there, he was our usual cheerful Hafez. He reminisced about the past, about the good times we had when his wife Jody was alive; the time after her death when we persuaded him to accept the invitation of his brother, Manuchehr, to the three of us, my wife and I and Hafez, to visit him in Venezuela; and all the other times in the course of almost forty years we had become close friends and colleagues. From the very first day when I met Professor Farmayan, the only word that came to my mind to describe him was "a gentleman." He was a gentleman in every sense of the word, but also a gentle man. He was kind to and treated everyone with respect, even those who were unkind to him. And from the very first day, I regarded him not only as a generous friend, but also a mentor. He was a generous friend and mentor to all his colleagues and students. And he was not only a gentleman, but a great scholar.

M. R. Ghanoonparvar is Professor Emeritus of Persian and Comparative Literature at The University of Texas at Austin. He has published widely on Persian literature and culture in both English and Persian and is the author of *Prophets of Doom: Literature as a Socio-Political Phenomenon in Modern Iran* (1984), *In a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction* (1993), *Translating the Garden* (2001), *Reading Chubak* (2005), and *Persian Cuisine: Traditional, Regional and Modern Foods* (2006).

M. R. Ghanoonparvar <mrghanoonparvar@utexas.edu>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2016/30.4/ CXLVI-CXLIX.

Professor Farmayan was a pioneer in the scholarly study of Qajar Iran and among the first historians to point out the significant social and cultural change taking place during the Qajar period. He was born in 1927 to a distinguished family in Tehran. He was the son of Prince Abdolhoseyn Farmanfarma, the grandson of Abbas Mirza, Fath'ali Shah Qajar's son and crown prince. With the transition from the Qajar to the Pahlavi dynasty, Professor Farmayan's father, who had served in important administrative positions, including governorship, commander-in-chief of the armies, and premiership, essentially withdrew from political life, devoting much of his time to the rearing and education of his thirty-two children. After their basic education in Iran by private tutors and in public schools, Farmanfarma made sure that they continued their education, in many cases abroad; and Hafez, who was one of the youngest, was sent to the United States during World War II to continue his education. He travelled by land to Bombay, and then by an American troop ship to the United States, where he arrived in 1944. At Stanford University, where he began his undergraduate education, he initially intended to study engineering, but soon decided on history and Western civilization. In 1949, he completed his B.A. and a year later, in 1950, his M.A., the same year in which he married his wife Jody, a graduate of the Chicago Art Institute and an accomplished artist.

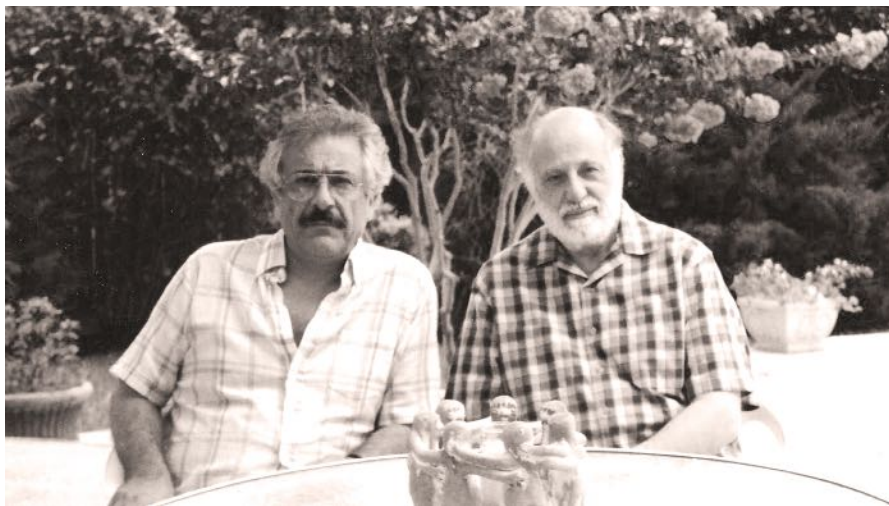
A year later, Professor Farmayan began his Ph.D. education at Georgetown University in Washington D.C., where he worked with many distinguished historians including his dissertation supervisor, a Russian immigrant, Cyrille Toumanoff, who specialized in Sasanian and Byzantine history. While working on his Ph.D., at the request of the Library of Congress, he compiled one of the first bibliographies of scholarship on Iran, called *Iran: A Selected and Annotated Bibliography*. He wrote his dissertation on "The Fall of the Qajar Dynasty" and received his Ph.D. in 1953.

Professor Farmayan was a great admirer of Dr. Mosaddeq, whom he had met earlier in Washington D.C. Every visitor to his office at the university or at home would first notice a large signed photograph of the late prime minister above his desk. Although devastated by the fall of the government of Dr. Mosaddeq, on the evening of the day he received his degree, he told his wife that he was going to buy a ticket to go back to Iran, and in fact, he went back in September 1953, just over a month after the overthrow of Dr. Mosaddeq. Even though after some difficulty with an Iranian visa, he was able to have Jody join him in Tehran. In the wake of the tumultuous events, he was unable to secure a position at the university, living mainly on his family income. Eventually, through the Point Four project for introducing modern public administration to Iran, in a competitive program, Professor Farmayan was chosen as a candidate to

return to the United States to study for another Ph.D., in public administration at the University of Southern California, a degree he completed in 1957. Upon his return to Iran in 1958, he was appointed assistant professor of public administration at the University of Tehran, where he also became the director the new Library and Research Program of the Institute of Public Administration. In the meantime, on the initiative of Professor Ehsan Yarshater, along with his lifelong friend, Iraj Afshar, Professor Farmayan became involved in the founding of a book society and *The Journal of the Book Society of Persia*, the chief editor of which was Iraj Afshar.

In the following year, on the recommendation of Professor Sa'id Nafisi, who had been impressed by Dr. Farmayan's knowledge of modern historical methodology, he was appointed associate professor of history in the Department of History of the University of Tehran, where he taught European history and published *Europe in the Age of Revolution* in 1965 for his promotion to full professorship. It was during this time that, persuaded by Professor Nafisi, Professor Farmayan changed his scholarly focus to Iranian and Islamic history, a change that eventually led to his groundbreaking idea of looking at the Qajar period as the time in which modernization began in Iran. To this end, he undertook the uncovering, editing, and publishing of a number of important 19th century memoirs and travel diaries, including the *Travel Diary of Hajji Pirzadeh* and the *Memoirs of Aminodowleh*.

Even though by the early 1960s Professor Farmayan had become a highly recognized scholar, teacher, and administrator, and a notable figure among the intellectual elite in Iran, he gradually came to the realization that the political and bureaucratic atmosphere of the University of Tehran was becoming unbearable to him and not suitable for his teaching and scholarship; especially when Jahanshah Saleh became the president of the university, Professor Farmayan decided to abandon all he had accomplished and leave for the United States, where he received several offers from various universities. Before coming to The University of Texas, Professor Farmayan taught at Columbia University and the University of Utah. In addition to teaching at the Department of History at The University of Texas, Professor Farmayan played a pivotal role in the Center for Middle Eastern Studies, for the establishment and development of which he had been instrumental. Similar to his efforts in Iran, Professor Farmayan continued his scholarly efforts toward a reassessment of Qajar history. His groundbreaking articles, including "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey" published in 1968; "Observations on Sources for the Study of Nineteenth and Twentieth Century Iranian History," published in the *International Journal of Middle*



M. R. Ghanoonparvar (left) and Hafez Farmayan (right), from the collection of M. R. Ghanoonparvar

Eastern Studies in 1974; and “Portrait of a Nineteenth Century Iranian Statesman,” published in the same journal in 1983, gave a new direction to the field of Qajar studies, not only in Iran and the United States, but internationally.

Among all of his many accomplishments, Professor Farmayan was most proud of himself for being a dedicated, caring, effective, and inspiring teacher. He was devoted to his students, whether in lecture classes with several hundred undergraduate students or in his graduate seminars. He supervised and trained several dozens of doctoral students who now have important positions in universities and elsewhere on every continent. They include scholars such as Elton Daniel, Professor Emeritus at the University of Hawaii at Manoa and the former editor of *Encyclopedia Iranica* with whom together they published *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca, 1885-1886: The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani* in 1990.

Professor Hafez Farmayan will be remembered fondly and greatly missed by his children, Mahan and Salar (Salty); his grandchildren; and his extended family, friends, colleagues, and students.

Khosrow Shakeri-Zand

Maziar Behrooz

(Cosroe Chaqueri, b.1938 Tehran, d. 2015 Paris), prominent Iranian historian and progressive intellectual passed away in Paris following complications from a stroke. Shakeri was born in Tehran in a well-to-do family which traced its roots to the Zand family which briefly ruled over parts of Iran in the 18th century. He received his early education in Iran and his higher education in the United States and France. Shakeri was not only an academic but an advocate of left of center political views.

Academically, he was a pioneer in introducing critical study of Iranian labor and leftist movements as an independent field of work. In this context, his work may be divided into three categories all of which were related to the history of working class and leftist politics in Iran. First, Shakeri was a pioneer in collecting and publishing a 21-volume work , documenting primary sources of Iran’s labor and leftist movement in the first three quarters of the 20th century. Second, he contributed his own writing and historical analysis on the Jangal Movement of Mirza Kuchik Khan, the roots of Social Democratic Movement in Iran and the role of Armenian-Iranians in the early 20th century upheavals of the country. Third, Shakeri was instrumental in resurrecting or further detailing the lives and contributions of a number of key leftist political actors in Iran’s 20th century history. Among these one may mention Avatis (Mikaelian) Sultanzadeh, a founding member of Iran’s Communist Party who per-

ished in Stalinist prisons in 1938. Taqi Arani and Iraq Eskandari were two other such political figures recognized in his work.

Shakeri's non-academic political and intellectual activities included playing an instrumental role in the Confederation Iranian Student movement which heavily influenced the anti-shah struggle of the 1960s and 1970s. Shakeri was an avid advocate of the independent left movement in Iran and a consistent critic of Stalinism and Soviet policy toward Iran. In this context, he considered himself a left of center follower of Dr. Muhammad Musaddeq and his brand of Iranian patriotism. In the 1970s, he founded the *Mazdak* and *Padzahr* while in exile in which he published the works of unconventional intellectuals. Chief among these was publication of the writings of Mustafa Sho'aian, an intellectual revolutionary of 1970s whom Shakeri knew from his high school days in Iran.

After the revolution Shakeri participated in publishing in *Ketab-e Jom'eh*, [did he publish it or contribute to it?]founded by Ahmad Shamlu, the prominent Iranian literary figure and poet. After returning from exile in the 1980s, he focused on publishing his research which resulted in the publication of the aforementioned works as well as a number of incomplete ones [unclear]. Shakeri was active, both politically and intellectually, until his death earlier this year.

Table of Contents

Iran Nameh: A Quarterly of Iranian Studies
Volume 30, Number 4 (Winter 2016)

Special Issue Dedicated to Homa Katouzian
for His Lifetime Service to Iranian Studies

English Section	
Homa Katouzian: A Bio-Bibliography Mohamad Tavakoli-Targhi	IV
“Dear Anthony,” “Dear Leo”: Britain’s Quixotic Flirtation With Dynastic Change In Iran During World War II Shaul Bakhash	XXIV
The Reluctant Sovereignty of Sultan Ahmad Jalayer: Some Reflections between Persian Poetry and the Thesis of the Iranianization of Alien Conquerors Ali Ferdowsi	XXXVIII
From Autonomous Techno-Organism to Divine Instrument of the State: On the Demonology of Modern Iranian Material Culture and Technology, 1850-1941 Arshavez Mozafari	LIV
The Cost of a Revolution Mohammad R. Jahan-Parvar	LXXVIII
Freedom as a Remedy for Decline: The Horizon of the Question of Freedom in Nineteenth-Century Iran Ahmad Hashemi	CII
The Persianate Intelligentsia in Precolonial India Kaveh Yazdani	CXXVI
In Memoriam	
Hafez Farmayan M. R. Ghanoonparvar	CXLVI

Khosrow Shakeri-Zand CL
Maziar Behrooz

Persian Section

Professor Homa Katouzian 4
Mohamad Tavakoli-Targhi

Articles

From Gynovestite (*Zanpush*) to the Angel and the Persian Princess: The Invention of the National Dancer in Twentieth-Century Iran 10
Ida Meftahi

Forgrounding and its Role in Modern Persian Poetry 36
Azita Taleghani

A Simulation Model of Katouzian's Theory of Arbitrary State and Society 66
Saeed Pourmasoumi Langarudi and Michael J. Radzicki

Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the "Aryan" Discourse in Iran 104
Reza Zia-Ebrahimi

A Prehistory of Sociology in Iran 144
Vahid Toloeei

Women's Social and Cultural Demands During the Reza Shah Era 172
Hossein Abadian

Reading Katouzian's Critique on Popper's Philosophy of Economics 192
Hossein Dabbagh

Mistakes in the Calendaric Calculations of *Sahifat al-Irshad* 206
Mehdi Radjabipour

The Burhanpur Literary Circle in India and the Transformation of Persian Poetry in the Early Seventeenth Century 240
Mahmood Fotoohi Rudmajani

Deceiving Joseph: An Exploration of Kamal al-Din Behzad Harati's <i>Joseph and Zolaykha</i> Abdul Naser Sawaby	276
--	-----

In Memoriam

Kamran Ekbal (1946-2014) Fereydun Vahman	296
---	-----

Book Review

<i>Sā'di, the Poet of Life, Love and Compassion</i> Mohammad Dehghani	298
--	-----

Houra Yavari, ed.: <i>Karim Emami on Modern Iranian Culture, Literature & Art</i> Mohammad Estelami	308
--	-----

Negin Yavari: <i>Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam</i> Alireza Shomali	314
--	-----

Review Essays

The Strange Case of Zhale: <i>A Review of Mirror of Dew: The Poetry of Ālam-Tāj Zhāle Qā'em-Maqāmi</i> Saeed Yousef	330
--	-----

A Dystopia and a World of Illusions: A Review of Ahmad Mahmoud's Novel: <i>The Fig Tree of Temples</i> Khatereh Sheibani	352
---	-----