

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

- | | |
|------------------|---|
| جمشید بهنام | دربارهٔ تجدد ایران (I) |
| مهرزاد بروجردی | غربزدگی و شرقشناسی وارونه |
| محمدعلی جزایری | کسروی و برخورد فرهنگی شرق با غرب |
| محمد توکلی طرّقی | اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگارهٔ مشروطیت در ایران |
| لویی ماسینیون | سهم متفکران ایرانی در تمدن عرب |
| ح. ق. عضدانلو | گفتاری دربارهٔ گُفتمان |

گزیده:

از سفرنامهٔ میرزا فتاح خان گرمرودی

نقد و بررسی کتاب:

معصومهٔ فرهاد، فرهنگ جهانپور، جهانگیر نادرزاد، هاله اسفندیاری

ایران نامه

سردبیر:
داریوش شایگان

سردبیر فنی:
داریوش آشوری

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

هیأت مشاوران

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکل
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد
محمدجعفر محبوب

سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی، به منظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران و نگاهبانی از آن و انتقال آن به نسل های آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

تمام نامه‌ها به عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

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

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:
سالانه (چهار شماره) ۳۰ دلار، برای دانشجویان ۱۸ دلار، برای مؤسسات ۵۵ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

حروفچینی و صفحه بندی: شرکت اورینت اسکرپت، لندن تلفن: ۵۳۰۰ ۷۴۸ (۰۸۱)

فهرست

سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹

مقاله‌ها:

- | | | |
|-----|------------------|---|
| ۳۴۷ | جمشید بهنام | دربارهٔ تجدد ایران (I) |
| ۳۷۵ | مهرزاد بروجردی | غربزدگی و شرقشناسی وارونه |
| ۳۹۱ | محمدعلی جزایری | کسروی و برخورد فرهنگی شرق با غرب
اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در |
| ۴۱۱ | محمد توکلی طرّقی | شکل‌گیری انگارهٔ مشروطیت در ایران |
| ۴۴۰ | لویی ماسینیون | سهم متفکران ایرانی در تمدن عرب |
| ۴۵۴ | ح. ق. عضدانلو | گفتاری دربارهٔ گفتن |

گزیده:

- ۴۶۶ از سفرنامهٔ میرزا فتح‌خان گرمرودی

نقد و بررسی کتاب:

- تیمور و بینش شاهانه: هنر و فرهنگ ایرانی در سدهٔ پانزدهم
- | | | |
|-----|-----------------|-------------------------------------|
| ۴۷۸ | معصومهٔ فرهاد | هنرهای ایران |
| ۴۸۴ | فرهنگ جهانپور | پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی |
| ۴۸۸ | جهانگیر نادرزاد | سابقه |
| ۴۹۲ | هاله اسفندیاری | |

نامه‌ها و نظرها:

- ۴۹۶ عباس امانت، محمود غروی، باقرشاد

ترجمهٔ خلاصهٔ مقاله‌ها به انگلیسی

«بناهای آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاخی بلند
که از باد و باران نیابد گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خواند آن کس که دارد خرد»

برگزیده داستانهای شاهنامه فردوسی

(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies

4343 Montgomery Ave., Suite 2000

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

یادداشت

ایران‌نامه در روند تازه انتشار خود می‌کوشد نه تنها به نشر مقالات در باب جنبه‌های گوناگون ادب و تاریخ و فرهنگ کلاسیک ایران بپردازد که به مسائل اساسی تاریخ مدرن ایران و مسئله برخورد ایران با تمدن و فرهنگ غرب و آثار و پیامدهای شگرف آن در زندگی و فرهنگ ایران نیز توجه اساسی داشته باشد و این مسائل را از دیدگاه تحلیلی علوم انسانی به قلم پژوهندگان صاحب نظر منعکس کند. به عبارت دیگر، ورود به مسائل ایران از دیدگاه علوم اجتماعی و اندیشه‌های فلسفی را نیز بخشی از کار خود می‌داند. ازینرو، در شماره کنونی و بعدی (تابستان و پائیز ۱۳۶۹) بخش عمده مقاله‌ها به‌زمینه تجدّد (Modernization) ایران و تاریخچه و مسائل آن اختصاص یافته است. بحث تجدّد از بحث‌های اساسی جامعه امروزین ایران است که تاکنون از جنبه‌های تاریخی و جامعه‌شناسی چنانکه باید به آن پرداخته نشده، درحالی که روشنگری ماهیت و مسائل آن به روشن کردن بسیاری از مسائل و رویدادهای جامعه ایران در سده اخیر یاری خواهد کرد. امیدواریم گامی که ایران‌نامه در این راه بر می‌دارد سرآغازی باشد برای بحث‌ها و پژوهش‌های بیشتر از سوی صاحب نظران. در این شماره چهار مقاله به جنبه‌های گوناگون مسئله تجدّد می‌پردازد:

مقاله بلند و جامع جمشید بهنام در دو شماره منتشر می‌شود. بخش اول آن که در این شماره مطالعه می‌کنید، به سیر تاریخی رویدادها در جهت تجدّد توجه دارد و بخش دوم، در شماره بعدی، به سیر اندیشه‌ها درباره تجدّد و نقد و تحلیل آن می‌پردازد. بهنام در این مقاله می‌کوشد مسئله تجدّد در ایران را از دیدگاه خاص و تازه‌ای مطرح کند، و آن طرح مسئله ایران در شمار کشورهای است که در برخورد با غرب دچار استعمار مستقیم نشدند و در مقابل کشورهای مستعمره وضعیت خاصی از نظر تجدّد یافتند.

مقاله مهرزاد بروجردی به دیدگاه‌های روشنفکران ایرانی در دو-سه دهه اخیر در برخورد با مسئله تجدّد می‌پردازد و روشنگر شیوه برخورد و ساخت فکری برخی روشنفکران ما در این دوران است.

مقاله محمد توکلی طرّقی درباره نفوذ انقلاب فرانسه و تصویر و آرمان‌های آن در ایران، نشان می‌دهد که چگونه آگاهی تدریجی به رویدادهای انقلاب فرانسه و ایده‌های آن یکی از عوامل زمینه‌ساز انقلاب مشروطیت بوده است.

مقاله محمدعلی جزایری نیز دیدگاه‌های احمد کسروی، یکی از مهمترین چهره‌های اجتماعی و فرهنگی ایران در نیم قرن اخیر را درباره برخورد با غرب و تمدن اروپایی مطرح می‌کند که از نظر شناخت یکی از پرشورترین پیشروان جنبش روشنگری ایران اهمیت دارد. چند مقاله شماره بعدی نیز تکمیل‌کننده مقالات این شماره در این زمینه خواهد بود.

درباره تجدّد ایران

I

هدف این مقاله بلند - که در دو شماره منتشر خواهد شد - طرح مسئله تجدّد است در ایران و این نوشته به یک تعبیر فهرستی است از آنچه باید در مطالعات بعدی مورد نظر باشد. به گمان نویسنده برای بررسی تجدّد در ایران آشنایی با سرگذشت ورود مظاهر تجدّد به ایران و حوزه فرهنگی وسیع خاورمیانه و اندیشه‌های ناشی از آن و آنهم در چهارچوب نظرات مربوط به جوامعی که در وضع «غیراستعماری وابسته» قرار دارند، ضرور است.

در بخش های اول و دوم از رویدادها و اندیشه‌ها سخن رفته است و بخش سوم تحلیلی است از فرایند تجدّد در ایران و کوششی در جستجوی علل پذیرش یا نفی آن.

یادداشت های کامل نویسنده در این زمینه بزودی در کتابی جداگانه انتشار خواهد یافت.

درآمد

در طول قرن نوزدهم کوشش انسان غربی در جهت تکامل نوعی از فرهنگ به ثمر رسید. اروپای مقتدر و مغرور در اندیشه تسخیر جهان از مرزهایش گذشت و ماجرای غربی شدن انسان آغاز شد.

مراد از کوشش انسان غربی مجموعه اندیشه‌ها و رویدادهایی است که از قرن شانزدهم تا نوزدهم در مغرب زمین پدیدار شد و آن را تجدد نامیدند.^۱ دو مشخصه اصلی تجدد اراده شناخت جهان و اراده تسلط بر آن بود و این حاصل فرهنگی بود که اروپاییان پس از پایان قرون وسطی - دورانی که، برخلاف مشهور، از لحاظ تکوین اندیشه اروپایی آنقدرها هم بی ارزش نبوده است - براساس حکمت یونانی، کشورداری روم و معنویت مسیحی پدید آوردند.

غرب در قرن شانزدهم به اکتشاف عالم پرداخت و سپس دوران انقلاب کشاورزی و انقلاب صنعتی و انقلابهای اجتماعی رسید. اروپای قرن نوزدهم بانکدار جهان شد. کشتی‌هایش به آن سوی دریاها رفتند، مواد اولیه صنعتش را ارزان فراهم آورد و کالاهای مصنوعش را گران به مردم جهان فروخت. اروپا غنی شد و طی یک دوره نسبتاً کوتاه به روشهای جدیدی در امر تولید و راه و رسم زندگی دست یافت.

برخی از ابعاد تجدد به دو گونه به سرزمین‌های دیگر منتقل شد: نخست برتری نظامی و اقتصادی به اروپا امکان داد تا در بعضی از قاره‌ها وضع استعماری به وجود آورد، و آن عبارت بود از تصرف نظامی یک سرزمین، ایجاد سازمان اداری خارجی، مستقر شدن گروهی از مردم کشورهای اروپایی در آن سرزمین، کوشش در تبلیغ مسیحیت، نشر زبان اروپایی به عنوان زبان رسمی و به کار بردن این زبان به صورت کمابیش انحصاری در آموزش و سرانجام استثمار اقتصادی.

آنگاه سر و کار اروپا با چند کشور بزرگ و قدیمی جهان افتاد: روسیه، چین، ژاپن، عثمانی و ایران، و با آنها از راهی دیگر درآمد. نیروی نظامی خود را به رُخشان کشید و با جنگ‌های ناحیه‌ای آنها را وادار به پذیرش برتری خود و بستن قراردادهای تحمیلی کرد. سیاست «نفوذ مسالمت آمیز» باعث وابستگی اقتصادی این کشورها به اروپا شد، ولی در مقابل این کشورها زبان ملی خود را حفظ کردند، سرزمینشان به تصرف بیگانگان درنیامد، و فرماندار خارجی برایشان فرستاده نشد. این کشورها هرچند به ظاهر مستقل باقی ماندند، اما ناگزیر از قبول یک «وضع غیراستعماری وابسته» شدند.

بدین سان استراتژی استعمار به استراتژی تسلط بدل شد، هرچند که از لحاظ اقتصادی میان این دو وضع شباهت زیاد وجود داشت ولی از لحاظ سیاسی و اجتماعی و خصوصاً فرهنگی تفاوت بسیار بود و روند تجدد در کشورهای دسته دوم به گونه‌ای دیگر درآمد و یکی از هدف‌های این مقاله نیز توجیه همین مطلب است.

دخالت غرب موجب پیدایی نوعی خودآگاهی در میان گروهی کوچک از روشنفکران و زمامداران ممالک قدیمی شد. این روشنفکران به اندیشه ریشه‌یابی دردها افتادند و بسیار زود دریافتند که ناگزیر از جستجوی درمان در بطن همان تمدن غرب هستند.

نخستین کشور بزرگی که داوطلبانه خواهان اخذ تجدّد غرب شد يك کشور نیمه آسیایی - نیمه اروپایی، یعنی روسیه بود. روسیه که از استعمار اروپای سلطه جوی برکنار مانده بود، بسرعت مدل اقتصادی و سیاسی غرب را پذیرفت و این مدرنیزاسیون (اصطلاحی که از همان زمان رایج شد) از آغاز قرن هیجدهم، یعنی عملاً با سلطنت پتر کبیر (۱۶۷۲-۱۷۲۵)، آغاز شد. رهاکردن «سیاست تعلق به آسیا» روسیه را به غربی شدن و تقلید از اروپا واداشت. سفر پتر کبیر به غرب (انگلستان، هلند، فرانسه) در او تأثیر بسیار گذاشت و مجذوب ترقیات غرب شد. لباس اروپایی به تن کرد و نخست خانواده سلطنتی و سپس دیگران را نیز به پوشیدن اینگونه لباس واداشت. در وضع زنان تغییراتی بوجود آمد و زن ها تا اندازه ای به زندگی اجتماعی راه یافتند. آموزش زبانهای خارجی، خصوصاً فرانسه و آلمانی، رواج پیدا کرد. سازمان دولت براساس سازمان های مشابه اروپایی تنظیم شد و نفوذ سیاسی کلیسا بسیار محدودتر شد. بورس های متعدد تحصیلی به جوانان و کارکنان دولت برای تحصیل یا تکمیل تخصص در غرب داده شد و استادان خارجی استخدام کردند. در زمینه اقتصادی نیز کوشش فراوان کردند بی آنکه همواره به نتیجه برسد. اما سیاست نوسازی در روسیه تضادهایی هم دربر داشت: تزار به دولت و کلیسا فرمان می راند و بنابراین مسئله جدایی سیاست از دین مطرح نبود. زندگی فرهنگی مردم تحت نظارت بود و بیم از نفوذ افکار خارجی موجب شد که سفر به خارج بسختی انجام پذیر باشد. پلیس با شدت بر واردات کتاب و مطبوعات نظارت می کرد و اندک اندک این نظارت به دانشگاه ها هم سرایت کرد و موجب شد که گروهی از دانشجویان به هر طریقی که ممکن بود برای تحصیل به اروپا بروند. اما به رغم همه این سخت گیری ها جماعتی از روشنفکران (Intelligentsia) بوجود آمدند که متعلق به همه قشرهای اجتماعی بودند و به انتقاد از نهادهای اجتماعی پرداختند. این جماعت به دو دسته تقسیم می شدند: یکی «اسلاوفیل ها» (Slavophiles) که غربگرایی را محکوم می کردند و امید تشکیل حکومتی را داشتند که در آن «سرواژ» (Servage) را از میان بردارد ولی ارزش های سنتی حفظ شود؛ و دیگر «مدرنیست ها» که معتقد به ارتباط هرچه بیشتر روسیه با اروپا و لزوم آزادی های فردی و اخذ تمدن غربی بودند. از بقیه داستان روسیه آگاهی داریم ولی در هر صورت روسیه نخستین کشوری بود که در حالی غیراستعماری به تمدن غرب توجه کرد و آنچه در این راه کرد سرمشقی برای کشورهای دیگر شد.

زمانی دراز آسیا اروپا را ندیده گرفت و دولت های بزرگ این قاره اگر هم با اروپاییان رفت و آمدی داشتند، آنها را هم طراز خویش می دانستند و هیچگونه احساس عقب ماندگی در کار نبود.

اما از پایان قرن هیجدهم غرب به فکر نفوذ در خاور دور افتاد. در ۱۸۵۳ و سپس در ۱۸۵۸

امریکاییان با نشان دادن قدرت توپ های نیروی دریایی امریکا توانستند امتیازاتی از ژاپنی ها به دست آورند و اندکی بعد فرانسوی ها و انگلیسی ها نیز همان امتیازات را به دست آوردند. به سال ۱۸۶۸ موتسو هیتو (Mutsu-Hito) آغاز دوران جدیدی را اعلام کرد و چون لقب «میجی» (Meiji) گرفته بود این دوران را نیز دوران میجی گفتند.

میان سال های ۱۸۶۸ و ۱۸۷۴ تغییرات بسیار بوجود آمد و ژاپن توانست با به کار گرفتن قدرت شگرف ناسیونالیسم ژاپنی و تکیه بر سنت ها، به تمدن غرب توجه کند. در این سالها طبقات جدیدی بوجود آمدند و سامورایی ها از حمل اسلحه ممنوع شدند. حق مالکیت به دهقانان داده شد و حق خرید و فروش زمین های زراعتی شناخته شد و این اولین اصلاحات ارضی در آسیا بود (۱۸۷۱). در ۱۸۸۹ امپراتور با اعلام قانون اساسی موافقت کرد، احزاب جدید بوجود آمدند و چند روزنامه منتشر شد. امتیازات فتودال ها از میان رفت ولی امپراتور به عنوان سمبل وحدت ملی حفظ شد. سواد آموزی به عنوان یک انقلاب فرهنگی توسعه یافت. دانشجویان بسیار به غرب رفتند و جملگی به ژاپن بازگشتند و در آبادی مملکت شرکت کردند. ژاپنی ها، بر خلاف چینی ها، از تقلید و سرمشق گرفتن از دیگران نگرانی نداشتند چون در طول تاریخ خود همواره تأثیرپذیر بودند، درحالی که چینی ها خود را بی نیاز از تمدن های دیگر می دانستند و خود را مبدأ تمدن و بدعت گذار آیین ها می پنداشتند.

امپراتوری چین، مغرور از تمدن باستان خود، مدتی دراز بیگانگان را به خود راه نداد. آنها را «وحشی» خواند و روابط خود را با خارج به کاروان هایی که بر جاده ابریشم رفت و آمد می کردند محدود کرد. گروهی از بازرگانان پرتقالی و انگلیسی هم که در جزیره ماکائو با چین داد و ستد داشتند اهمیتی به دست نیابردند تا اینکه در آغاز قرن نوزدهم نخست کشیش ها و سپس نظامیان برای حمایت از آنها پایشان به چین باز شد و امریکاییان و اروپاییان توانستند امتیازاتی در این کشور به دست آورند. چینی ها سالیان دراز در پشت دیوار چین انتظار یورش بیابان نشینان آسیای مرکزی را داشتند غافل از آنکه دشمنان اصلی سوار بر کشتی از سوی اقیانوس خواهند آمد. این کمابیش همزمان بود با دوران میجی در ژاپن که مورخان چینی به آن عنوان «توسعه فعالیت ها به سبک غربی در چین» دادند.^۲

در حالی که مدرنیزاسیون ژاپن که به دست دولت پایه گذاری شده بود، بسیار بسرعت پیش می رفت، مدرنیزاسیون چین کند و آهسته بود و با موانع بسیار برخورد کرد. ولی در هردو مورد به دست آوردن فرهنگ و علم و فن غرب هدف بود و به همین جهت فرستادن دانشجو به اروپا و برپا کردن مدارس طب و نظام از اولین کارها برای به دست آوردن «دانش غربی» بود. در این زمان در کرانه اقیانوس کبیر و در بنادر بزرگ آن یک جامعه شهری جدید پدیدار شد و امپراتوری سنتی دچار بحران گردید؛ اما در دهه اول قرن بیستم بود که روشنفکران بازگشته از فرنگ در قدرت امپراتور و درستی دین کنفوسیوس به شک نگر بستند و با اعتقاد به لیبرالیسم

اروپایی و امریکایی و یا مارکسیسم (دکتر سوت یاتسن و مائو) افکار جدیدی رواج پیدا کرد. این نکته نیز قابل توجه است که مدرنیزاسیون ژاپن و چین هر دو نتیجه تهدید نظامی بیگانگان بود و به خود آمدن گروهی از روشنفکران، چنانکه در مورد ایران و عثمانی نیز چنین بود. نکته دیگر آنکه روسیه و ژاپن هر دو پس از کامیابی در مدرنیزاسیون خود به قدرت های نظامی توسعه طلب مبدل شدند.

در گوشه ای دیگر از جهان، در خاورمیانه و خاور نزدیک، و در همان دوران حوادثی مانند آنچه در خاور دور روی داده بود، رخ داد، و غرب با دو امپراتوری بزرگ عثمانی و ایران برخورد کرد. این دو امپراتوری یکی با ساخت ایلیاتی (قاجاریه) و دیگری بر مبنای خلافت اسلامی و ساخت مذهبی (عثمانی) در یک حوزه بزرگ فرهنگی قرار داشتند؛ حوزه ای که همه سرزمین ها و شهرهای میان رود سند و رود نیل را در بر می گرفت. تماس غرب با این دو امپراتوری در ضمن تماس دوباره ای میان اسلام و مسیحیت بود، ولی این بار اوضاع با دوران جنگ های صلیبی و یا دوران برخورد مسلمانان و مسیحیان در اندلس تفاوت بسیار داشت. این حوزه را فقط به عنوان یک منطقه جغرافیایی نمی توان در نظر گرفت بلکه باید به خاطر داشت که عناصر مختلفی چون تاریخ مشترک، دین، شرایط اقلیمی و شیوه زندگی مردمانش را به یکدیگر نزدیک می کند و به همین جهت هم ماجرای تجدّد را نمی باید در هریک از کشورهای منطقه جداگانه مطالعه کرد، چرا که تجدّد در یک مجموعه کلی و در زمانی محدود و کوتاه در سراسر منطقه مطرح شد.

این حوزه فرهنگی که شامل سه فضای ترك و عرب و ایرانی است و بار تمدن های قدیم ایرانی، سامی، و هندی را به دوش می کشد و از تمدن روم، بویژه تمدن یونان، تأثیر پذیرفته است (دوره یونانی شدن و رومی شدن سرزمین های خاور نزدیک) با جوشش اسلام رو به نوعی وحدت می رود. مرکز این حوزه در قرن نوزدهم ایران و عثمانی است اما پیرامون این مرکز از سوی شمال (قفقاز و ترکستان) با تمدن روس و فرهنگ های ارمنی و تاتار تماس پیدا می کند و از سوی مغرب با فرهنگ های شبه جزیره بالکان، در شرق با هند و سرانجام در خلیج فارس و مدیترانه با تمدن های افریقایی و سودانی.

پس از گشایش راه های دریایی و از میان رفتن اهمیت جاده های ابریشم و ادویه، این حوزه در انزوا می افتد و امپراتوری عثمانی با تصرف سرزمین های عرب میان ایران و اروپا جدایی می اندازد و در چنین وضعی چین و هند نیز ترجیح می دهند که روابطشان با غرب از راه اقیانوس ها باشد.

فضای ایرانی که مرزهای طبیعی آن را رودهای سند، آمودریا، و دجله و فرات تشکیل می دادند، بسیار وسیعتر از امروز بود و مرزهای فرهنگی آن باز هم دورتر می رفت و زبان

فارسی در هند و عثمانی و کرانه‌های شرقی افریقا رواج بسیار داشت. فضای عرب را بیشتر از طریق میدان زبان عربی می‌توان توصیف کرد: از خلیج فارس تا موریتانی جوامع عربی-زبان اکثریت دارند و خود به‌دو بخش «مغرب» و «مشرق» تقسیم می‌شوند و حد فاصل این دورا جغرافیدانان عرب سرزمین لیبی امروز می‌دانند. فضای ترک تشکیل می‌شود از ترکیه کنونی و برخی از سرزمین های ترکستان و قفقاز و جنوب روسیه و نیز اقلیت نشین های بالکان.

این حوزه فرهنگی از چند قرن پیش توجه اروپاییان را به‌خود جلب کرد و افسانه شرق اسرارآمیز را پدید آورد. اروپاییان بسیاری در قرون اخیر به‌این حوزه رفت و آمد داشته‌اند، نخست ایتالیایی ها و سپس فرانسوی ها و انگلیسی ها. روابط بازرگانی میان شهرهای تجارتهی اروپا (بویژه ماری) با بیروت و اسلامبول در سراسر قرن نوزدهم بسیار پر اهمیت بوده است. در همین دوران این حوزه مورد توجه نویسندگان و شاعران اروپایی نیز قرار گرفت و ادبیات پایان قرن نوزدهم اروپا سرشار از نوشته‌ها درباره عثمانی و مصر و لبنان و کشورهای شمال افریقا است.

در نخستین دهه قرن نوزدهم غرب به‌گونه‌ای دیگر با این حوزه برخورد می‌کند: ناپلئون مصر را فتح می‌کند؛ امپراتور عثمانی از روسیه شکست می‌خورد؛ روس‌ها فاتح جنگ های ایران و روس می‌شوند و سرزمین های ترکستان و قفقاز را تصرف می‌کنند؛ و سرانجام، انگلستان بر هند مسلط می‌شود.

بعضی از مورخان حمله ناپلئون به‌مصر را نخستین و مهمترین برخورد تمدن غرب با حوزه فرهنگی خاورمیانه می‌دانند؛ بویژه که ناپلئون اصرار داشته است به‌این لشکرکشی جنبه فرهنگی و علمی دهد و به‌همین جهت گروهی از دانشمندان فرانسوی او را در این سفر همراهی می‌کنند.

پس از حمله ناپلئون از ۱۸۰۵ به‌بعد، محمدعلی به‌نام سلطان عثمانی بر مصر حکومت می‌کند و منشأ دگرگونی هایی می‌شود که ترک ها و ایرانیان در سال های بعد از او تقلید می‌کنند. محمدعلی، برخلاف میل دربار عثمانی، به‌اقتصاد جدید توجه می‌کند و نوعی اقتصاد ارشادی بوجود می‌آورد. مدارس عالی و ابتدایی تأسیس می‌کند و برای نخستین بار در این منطقه دانشجوی به‌فرنگ می‌فرستد. پیاده شدن ۴۴ نفر از اعضای میسیون آموزشی مصر از کشتی در ماری (۱۵ مه ۱۸۲۶) رویداد فرهنگی مهمی است و نشانه آنکه محمدعلی از دانشگاه الازهر روی گردانده است و تربیت جوانان خود را به‌غرب واگذار کرده است. مجموعه اقدامات محمدعلی را «اصلاحات» گفته‌اند و این اصلاحات مقدمه‌ای بر «تنظیمات» عثمانی است، هرچند که به‌عقیده برخی آن اصلاحات از این تنظیمات هم فراتر رفته است.

به تاریخ ۳ نوامبر ۱۸۳۹ سلطان عبدالحمید «خط شریف گلخانه» را امضاء می کند و دوره تنظیمات آغاز می شود (۱۸۴۹-۱۸۷۶). در این زمان همه اتباع امپراتوری عثمانی بدون توجه به مذهب و ملیت برابر اعلام می شوند. در ۱۸۴۵ قانون جدیدی برای آموزش تدوین می شود و سازمان اداری به صورت اروپایی در می آید. در ۱۸۴۷ قوانین جزایی و قسمتی از قوانین مدنی مدوّن می گردد. در ۱۸۶۸ شورای دولتی و سپس يك محکمه عالی قضایی بوجود می آید. در ۱۸۷۶ سلطان قانون اساسی را تصویب می کند، ولی این قانون از سال بعد به حال تعلیق درمی آید و در ۱۹۰۸ است که، به دنبال قیام ترکهای جوان، دیگر بار قدرت اجرایی پیدا می کند. در سراسر این دوره ترکیه رو به غربی شدن می رود و روشنفکران ایرانی از نزدیک تغییرات آن را دنبال می کنند.

* * *

ایران گذرگاهی است میان آسیا و افریقا و اروپا و در طول قرون آدمها و اندیشه ها و کالاها از آن گذشته از شرق به غرب و از غرب به شرق رفته اند. ایران در سراسر این دوران تأثیرپذیر و تأثیرگذار بوده است. در ایران است که تمدنهای هندی و بودایی و چینی با تمدن های سامی برخورد کرده اند و از راه جنوب نیز ایران با تمدنهای افریقای در تماس بوده است. نقش ایرانیان در دیانوردی اقیانوس هند و روابط ایران و هند پیش از اسلام و پس از آن را باید در سرگذشت مهاجرت پارسیان به هند و اهمیت گجرات در بازرگانی منطقه جستجو کرد. مهاجرت روشنفکران ایرانی به هند در دوره های جدیدتر نیز خود داستان دیگری است.^۳ همچنین روابط ایران با کرانه های افریقای شرقی موجب نفوذ متقابل فرهنگی شده و آثار این مبادلات هنوز در سواحل شرقی افریقا (بویژه زنگبار) و یا در جنوب ایران باقی است (موسیقی بندری، لباس زنان، رقص زار).

اما برخورد ایران با تمدن غرب، بعد از برخورد ایران با اسلام، مهمترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران است. اکثر مورخان سراغ این برخورد را دوره صفوی می دانند و رفت و آمد سیاحان و یا چند جنگ نافرجام در خلیج فارس را نشانه این برخورد می شمارند. به گمان ما، این دوره فقط در حد دوره آغازین روابط سیاسی و بازرگانی با غرب اهمیت دارد، روابطی که در آن دوران پایدار و مرتب نبود.

در این زمان ایران به قدرت خود می نازید، وحدت مملکت عملی شده و اصفهان مرکز آمد و رفت سفرا و بازرگانان فرنگی شده بود. این آمد و رفت ها و هدایایی که فرنگیان می آوردند موجب خشنودی شاهان بود و لباس و رفتار و اطوار فرنگیان اسباب سرگرمی مردم اصفهان. در این زمان هیچ گونه آگاهی درست درباره فرنگ وجود ندارد و آگاهی مردم فرنگ از ایران نیز به نوشته های اغراق آمیز تنی چند سفرنامه نویس محدود می شود. در این دوره اروپا

برای ایرانیان اسطوره‌ای است خیال انگیز؛ سرزمین عجایب و سرزمین کفار که نمی‌تواند سرمشقی برای مسلمانان باشد و اصولاً نیازی هم به‌آشنایی و رابطه با آن احساس نمی‌شود. جنگ‌های ایران با هلندیها و پرتغالیها در خلیج فارس (قرون ۱۷ و ۱۸) در حد رویدادهای محلی باقی می‌ماند و برای مدتی بسیار کوتاه نشانه‌هایی از فرهنگ استعماری پرتغالی در جزایر و کرانه‌های خلیج به‌جای گذارد. پرتغالی‌ها در ۱۵۱۸ هرمز را تصرف می‌کنند و در آن قلعه و برج و بارو می‌سازند و از آن به‌عنوان یک پایگاه تجارتي در سلسله پایگاه‌هایی که از اقیانوس هند تا دریای چین در اختیار داشتند (گوا، مالاکا، ماکائو، ...) بهره می‌برند. اقامت پرتغالیها در جنوب اندکی به‌درازا می‌کشد و به‌روایتی نقابهای پارچه‌ای و یا چرمین زنان خلیج یادگار نقابهای زنان پرتغالی است که برای جلوگیری از آفتاب سوزان بر چهره می‌زده‌اند. به‌هرصورت، حضور پرتغالیها در خلیج یا رفت و آمد فرنگیان را به‌اصفهان بهیچوجه نمی‌توان آغاز ارتباط فرهنگی ایران و غرب دانست.

در آغاز سلطنت قاجار امپراتوری عثمانی ایران را از اروپا جدا کرده‌است و ایرانیان از آنچه در آن سوی می‌گذرد، بی‌خبرند. تنها روسیه است که نشانی از غرب دارد و ایرانیان اندک‌اندک آن را در نزدیکی خود احساس می‌کنند؛ و نیز انگلیسها را که از راه جنوب سفیر و تاجر به ایران می‌فرستند. ایرانیان از «هفت بلاد فرنگ» سخن می‌گویند و اصطلاح «روم» به‌معنای بیزانس شامل همه کشورهای غربی می‌شود. ایرانیان در برج عاج خود نشسته‌اند. اروپا جای دوری است و فرنگ ناکجاآبادی که تصاویرش را در جعبه شهر فرنگ سر گذر می‌توان دید و سفیرش را در تعزیه‌ها. در زمان فتحعلیشاه علاقه‌ای به فرانسه ابراز می‌شود. ناپلئون چهره‌ای افسانه‌ای به‌خود می‌گیرد و او هم مثل شاه‌عباس اصلاحات می‌کند و کاروانسرا می‌سازد!

حتی پس از شکست اول از روسیه هنوز ایران کشور قدرتمندی تصور می‌شود که می‌تواند و باید با قدرتهای دیگر مقابله کند. مگر نه‌اینکه انگلیس و روس دشمنان قدیمی هستند؟ بنابراین، باید گاه با یکی و گاه با دیگری ساخت و از رقابتشان بهره برد؛ اگر فرانسه هم می‌خواهد به ایران کمک کند، چه بهتر! می‌توان با توپ‌های فرانسوی انگلیس‌ها را شکست داد. در زمانی که کمپانی هند شرقی نفوذ خود را گسترش می‌دهد و شهرهای قفقاز یکی پس از دیگری از ایران جدا می‌شوند، ایرانیان در این خیال باطل هستند که ایران قدرتمند است و سلطان ظل الله و اسلام بر دوام.

ایران در خواب زمستانی فرورفته‌است. حتی کشورگشایی‌های زودگذر نادر نیز نتوانسته است غرور و بزرگی گذشته را بازگرداند. شهرها از رونق افتاده‌اند و روستایان فقیر و درمانده‌اند. نه‌تنها در زمینه اقتصاد بلکه در زمینه تفکر هم از دوران صفویه به‌این سوی خبر تازه‌ای نیست و سنتز بزرگ تفکر اسلامی یعنی تجدید حیات مکتب اصفهان هم به‌پایان رسیده

است. به قول داریوش شایگان، «ما کار خود را به انجام رسانده بودیم و زمان فراغتمان در تاریخ فرا رسیده بود.»^۴

اما ناگهان تکانی سخت پدید می آید: جنگ های ایران و روس، عهدنامه های گلستان و ترکمانچای. نتیجه این رویدادها خودآگاهی گروهی از زمامداران و تحصیلکردگان است و جرقه های امیدی که به دنبال آن ظاهر می شود و «این پایان دوران تسلیم و رضای جوامع خاورمیانه در برابر سر نوشت است.»^۵

یکم، رویدادها

روابط پیوسته میان ایران و غرب با پایان جنگهای ایران و روسیه آغاز شد. شکست های پیاپی ایران از روسیه میان سال های ۱۸۰۳ و ۱۸۲۸ برای نخستین بار گروهی از ایرانیان را به خود آورد و درحالی که فتحعلیشاه هنوز در بی خبری و غرور خود به سر می برد، عباس میرزا که خود در جنگها درگیر بود، به ضعف و عقب ماندگی فنی و علمی ایران پی برد و وزیرش قائم مقام نیز در این اندیشه با وی همراهی بود. به اصطلاح آن زمان، «هنگامه روس» «حالت تنبه و انفعالی» برانگیخت و این آگاهی و در پی آن تجدّد خواهی از تبریز، که همسایه روسیه و با آن در ارتباط بود، آغاز شد. قراردادهای تحمیلی گروهی کوچک از کارگزاران دولت را واداشت تا آنچه را که در روسیه و عثمانی دیده بودند با اوضاع ایران بسنجند و پرسشهایی برایشان مطرح شود و در پی چاره جویی برآیند. يك شاهزاده، دو صدر اعظم، و چند سفیر فرنگ دیده ارکان این تغییرات بودند. امپراتوری روس در این هنگام بسیار در راه مدرنیزاسیون خود، که از زمان پطر کبیر آغاز شده بود، پیش رفته بود. قصدش بزرگ کردن امپراتوری بود و به دریاهاى گرم نظر داشت. انگلیس نیز در دوران سلطه مطلق خود بر جهان به سر می برد و نگران حراست از هند بود و به هیچوجه اجازه نمی داد که قدرتی دیگر به حریم امپراتوریش نزدیک شود. در این میان عامل جدیدی در سیاست منطقه ظاهر شد و آن ناپلئون بود که در اندیشه تصرف هند به راه های ایران می اندیشید همان گونه که اسکندر پیش از او و هیتلر پس از او همین خیال را در سر پروراندند. ایران به امید گرفتن کمک به ناپلئون روی آورد که مردی افسانه ای معرفی شده بود و با انگلیس و روس سر جنگ داشت. ناپلئون نیز با ایران دوستی کرد و چند هیئت نظامی و حتی يك هیئت علمی به ایران فرستاد. نامه های برادرانه میان ناپلئون و فتحعلیشاه رد و بدل گردید. اما ناپلئون با روسیه صلح کرد و متحد خویش را به فراموشی سپرد و انگلیسها نیز با قراردادهای تازه ای جای فرانسویها را در ایران گرفتند.

در این زمان بود که ایرانیان دست کم به ناتوانی نظامی خود آگاه شدند و گروهی از خواص دریافتند که دنیا دگرگون شده و ایران دیگر آن قدرت بزرگ نیست که به قفقاز لشکر بکشد و هندوستان را فتح کند. اروپا از يك سوی دشمن ما بود، ولی، از سوی دیگر، می توانست

ما را در بازیابی قدرت دیرین و بویژه حیثیت از دست رفته یاری کند و سرشکستگی و ناامیدی طبقات مختلف اجتماعی را چاره نماید. اما چگونه می توان خود را با دگرگونی های ناشی از رابطه اقتصادی با اروپا تطبیق داد و در ضمن در برابر چشمداشت های نظامی و سیاسی آنها مقاومت کرد؟ چگونه می توان از سازمانها و روش کار و زندگی آنها تقلید نمود اما راه و روش خود را نیز حفظ کرد؟

در يك سوی غرب بود که می تاخت، و در دیگر سوی يك امپراتوری کهنه ایللیاتی با شاهانی که «صلاح» را در نگهداشتن تعادل قدیم می دانستند؛ و يك طبقه روحانی که به سرعت دریافته بود که غرب می تواند دشمن بزرگی باشد. در گذشته هیچ تصویری درباره امکان تغییر و در نتیجه هیچ اراده ای برای تغییر وجود نداشت. ولی در دهه نخست قرن نوزدهم که به غرب توجه شد، روشنفکران به فکر «تبدیل اوضاع بربریت و تکمیل لوازم تمدن و تربیت افتادند.»

۱. اصلاحات

عباس میرزا پس از شکست های نظامی به فکر چاره اساسی افتاد و با آشنایی با آنچه در روسیه و عثمانی گذشته بود و می گذشت دست به اصلاحات زد. تاریخ پطر کبیر تألیف ولتر و اندکی بعد تاریخ تنزل و خرابی دولت روم، اثر ادوارد گیبون^۶، به اشاره عباس میرزا به فارسی ترجمه شد و گروهی از تجددخواهان ایرانی و خارجی در دربار ولیعهد گرد آمدند.

تبریز، شهر ولیعهدنشین، بیش از پایتخت تحت تأثیر واقع شد و مرکز ترویج افکار و آداب و رسوم غربی گردید. عباس میرزا می خواست دلایل شکست خود از روسیه را بداند و این دلایل را اقدامات و اصلاحات پطر کبیر یافت و، از سوی دیگر، ناظر رویدادهایی بود که در عثمانی می گذشت. خارجی ها می آمدند و می رفتند و ایرانی هایی که به این دو کشور سفر می کردند گفتنی بسیار داشتند. وقتی خسرو میرزا برای عذرخواهی رسمی از امپراتور روسیه (بعد از قتل گریبایدوف در ۱۸۲۸) به روسیه رفت، میرزا تقی خان (بعدها امیرکبیر) در آن هیئت شرکت داشت و میرزا مصطفی خان افشار در سفرنامه خسرو میرزا اوضاع روسیه را به تفصیل شرح داد.

در آن هنگام دوره اصلی شمال ایران را به اروپا پیوند می داد: یکی راه خوی-ارض روم-طرابوزان و دیگری راه تبریز-ایروان-تفلیس و بنادر دریای سیاه و از همین راه ها بود که آدمها و کالاها رفت و آمد می کردند. و چهارراه اصلی تبریز بود. نویسنده روسی کتاب مرگ و زیورمختار^۷ و امینه پاکروان در کتاب شرح حال عباس میرزا^۸ با تفصیل بسیار آنچه را که در تبریز آن روزگاران می گذشت، شرح می دهند.

عباس میرزا نخست به فکر لزوم ارتش افتاد و از ارتش روس و نظام جدید عثمانی الهام

گرفت، اما لباس تازه سربازان ایجاد عکس العمل کرد و گفتند که عباس میرزا می خواهد لباس کُفّار را به تن مؤمنان کند. ولی عباس میرزا راه خود را ادامه داد و پس از ارتش به صنایع توجه کرد و کارخانه‌هایی در تبریز و دیگر شهرها تأسیس کرد. حتی چندی هم به فکر جلب مهاجران خارجی افتاد. در ۱۸۲۶ عباس میرزا از اروپاییان خواست که «هرکس از اهل فرنگ اراده نماید بیاید در آذربایجان که تبریز پایتخت آنجاست ساکن شود» [. . .] و اصولاً بهتر است اروپاییانی که بی در پی به افریقا و گرجستان و داغستان می روند به ایران بیایند و در ایران زندگی کنند و ایرانیان را با تمدن غرب آشنا نمایند.^۹

عباس میرزا درخواست خود را در روزنامه‌های اروپا منتشر کرد و جوابی نیز از يك سرهنگ انگلیسی رسید که پیشنهاد می کرد که در آذربایجان يك «آبادی» به اهالی «انگلیس و جرمن» داده شود.

مهمترین اقدام عباس میرزا فرستادن دانشجو به فرنگ بود. نخست قرار بود که دانشجویان به فرانسه بروند، ولی پس از تیره شدن روابط میان ایران و فرانسه و اقدامات سفیر انگلیس دو دانشجو، محمدکاظم و حاجی بابا افشار، به انگلستان فرستاده شدند (۱۸۱۰-۱۸۰۹). محمدکاظم در لندن درگذشت و حاجی بابا به ایران بازگشت و طیب عباس میرزا شد و این حاجی بابا همان کسی است که جیمز موریه از آداب و اخلاق وی در نوشتن کتاب سرگذشت حاجی بابا الهام گرفته است. سه سال بعد پنج تن عازم انگلستان شدند و یکی از این پنج نفر میرزا صالح شیرازی است که ماجرای تحصیل در فرنگ را در سفرنامه خود شرح داد و یکی دیگر از اینان با دختری انگلیسی ازدواج کرد و این شاید نخستین ازدواج رسمی يك ایرانی با يك زن اروپایی باشد. در همین زمان میان دولت ایران و حکومت محمدعلی پاشا مذاکراتی درباره فرستادن پنجاه تن دانشجوی ایرانی به آن کشور صورت گرفت که به جایی نرسید و به همین علت ایران دیگر بار به فرانسه توجه کرد و گیزو وزیر دولت فرانسه پیشنهاد کرد که بیست جوان ایرانی روانه فرانسه شوند و این پیشنهاد عملی نشد.

بازگشت دانشجویان برخی افکار جدید را دست کم میان گروهی از سرامدان رایج کرد و جوانان درس خوانده به اقدامات عباس میرزا دل بستند. یکی از دانشجویان ایرانی هنگام بازگشت به ایران در نامه‌ای به يك خانم انگلیسی می نویسد: « . . . اکنون این امید بزرگ وجود دارد که يك بار دیگر خورشید ایران درخشانتر از همیشه بدرخشد و آن هنگامی است که شاهزاده محبوب ما عباس میرزا بر تخت سلطنت جلوس کند. تحت فرمانروایی درخشان او صلح و علم و خوشبختی و امنیت يك بار دیگر بر کشور عزیز ما حکمفرما خواهد شد. » (از نامه جعفر حسینی به يك خانم انگلیسی، ژوئن ۱۸۱۹).^{۱۰}

برخی از مورخان نظر خوبی به این دانشجویان ندارند و برآنند که درس مرتبی نخواندند و تاجی بر سر ملت ایران نزدند و به همین جهت بسیار زود شکی درباره فرنگ رفته‌ها در ایران

پیدا شد و برخی از آنها مورد تمسخر قرار گرفتند و مجدالملک در رسالهٔ مجدیته از «شترمرغ های ایرانی» سخن گفت.

رفت و آمد دانشجویان و دیگران در این دوران موجب شد که مسافران در بازگشت از عجایب فرنگ سخن بگویند و گاه نیز سیاحت نامه بنویسند. این سیاحت نامه‌ها شامل اطلاعات زیادی دربارهٔ راه و رسم زندگی اروپاییان بود، ولی با گزافه‌گویی نوشته شده بود. اولین آثار این دوره دو کتاب از دو ایرانی مقیم هند است، یکی مسیر طالبی فی بلاد افرنجی (۱۷۹۹) تألیف ابوطالب اصفهانی و دیگری تحفة العالم (۱۸۰۳) تألیف عبداللطیف شوشتری. هر دو از سفرشان به انگلستان سخن می‌گویند و سفرنامهٔ شوشتری داستان سفری خیالی است.

میرزا صالح خان شیرازی در شرح سفر و تحصیل خود در انگلستان (۱۸۱۵-۱۸۱۹) از حکومت قانون و دستگاه قضاوت و مطالب تازهٔ دیگر سخن می‌گوید واز پارلمان انگلیس به‌عنوان «مشورت خانه» و از مجلس عوام به‌عنوان «خانهٔ وکیل رعایا» نام می‌برد. نکته‌ای که در سفرنامهٔ میرزا صالح به‌چشم می‌خورد کمی اطلاعات ایرانیان درس خوانده از اوضاع عالم است. مثلاً، برای اولین بار از انقلاب فرانسه خبر می‌دهد: «در سال ۱۷۸۹ بلوای عامی در ولایت فرانسه برپا شد. . . .» و یا اینکه از وجود پاپ اعظم اطلاع می‌دهد: «در ایتالیا يك نفر از بزرگان دین مسیحی که او را پوپ گویند توطن دارد.»

سفرنامهٔ معروف دیگر حیرت نامه تألیف میرزا ابوالحسن خان ایلچی است که به‌سال ۱۸۰۹ به‌عنوان سفیر فوق العاده به انگلستان رفته است.

هرچند خوانندگان این سفرنامه‌ها بسیار محدود بوده‌اند و میان مردم انتشار پیدا نمی‌کردند ولی برخی از زمامداران از راه همین کتابها با اروپا آشنا می‌شدند و در راه تجدد می‌کوشیدند. دو پادشاه، یعنی فتحعلیشاه و ناصرالدین شاه، در بخش عمدهٔ قرن نوزدهم بر ایران سلطنت کردند، نخستین از ۱۷۹۸ تا ۱۸۳۴ و دومین از ۱۸۴۸ تا ۱۸۹۶. میان سلطنت این دو ده‌سالگی محمدشاه سلطنت کرد و هرچند کمتر دربارهٔ او بحث کرده‌اند، ولی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که او نیز سهم بسزایی در تجدد ایران داشته است.^{۱۱} محمدشاه و برادرانش نزد خانمی فرانسوی زبان فرانسه می‌خوانده‌اند و در دورهٔ او است که پای پزشکان فرانسوی به‌دربار ایران باز می‌شود. محمدشاه در ۱۸۴۰ با فرمانی مسیحیان را از مزایای حقوقی دیگر رعایای ایران بهره‌ور ساخت و ماجرای صدور این فرمان را کنت دوسرسی، سفیر فرانسه، در سفرنامهٔ خود آورده است.^{۱۲} صدور این فرمان، اجازهٔ ایجاد مدارس مذهبی و سرانجام تأسیس دارالفنون در این زمان نشانه‌هایی از کاهش قدرت روحانیان در سلطنت محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه است. در این سال‌ها مردم ایران با دشواریهای بسیار روبرو هستند. تعادل قدیم از میان رفته‌است و تکان و ضربهٔ شدیدی که شکست‌ها به‌وجود آورده‌اند

نه تنها مردم را به ناامیدی کشانده، بلکه از لحاظ اقتصادی هم موجب بیکاری و کم شدن محصولات کشاورزی شده و زمینه را برای آنچه سپس «فقر عام» خوانده‌اند، فراهم آورده است و گروهی به فکر مهاجرت به خارج افتاده‌اند.

نوشته‌های کنت دوگوبینو، کنسول دولت فرانسه در تهران، برای مطالعه وقایع این زمان اسناد گرانبهائی هستند. گوبینو تحت عنوان وضع اجتماعی ایران کنونی^{۱۳} به سال ۱۸۶۵ گزارشی به آکادمی علوم اخلاقی و سیاسی فرانسه می فرستد و سپس در آثار خود بویژه در فلسفه‌ها و ادیان در آسیای مرکزی^{۱۴} و سه سال در آسیا^{۱۵} اوضاع اجتماعی آن روز ایران را تجزیه و تحلیل می کند.

رساله برای آکادمی به توصیه آکسیس دوتوکویل تهیه می شود و او خود آمادگیش را برای خواندن گزارش در جلسه آکادمی اعلام می دارد. نامه نویسی میان توکویل و گوبینو (رئیس سابق دفتر او) مدتی ادامه داشته است و در بسیاری از این نامه‌ها که از ایران فرستاده شده‌اند، گوبینو درباره ایران اطلاعاتی داده است. این نکته نیز جالب است که توکویل و گوبینو همزمان با یکدیگر و در رابطه با هم به دو جامعه ناشناخته در دو سوی دنیا، یکی ایالات متحد آمریکا و دیگری ایران، علاقمند می شوند. یکی از چگونگی تحول دموکراسی نوپا در آمریکا سخن می گوید و دیگری از جامعه‌ای شرقی و کهن که شاهد نخستین عکس العمل هایش در تماس با غرب است خبر می دهد. گوبینو بویژه شاهد آغاز جنبش باب در ایران بوده است و در این زمینه به تفصیل بحث کرده است. در ۱۸۴۴ محمدعلی شیرازی خود را باب اعلام می کند و جنبش بابی آغاز می شود. بایگاری را وقایع نگاران قاجار به عنوان «فتنه باب» مطرح کرده‌اند و حال آنکه ناظران خارجی آن را يك حرکت اجتماعی از نوع «هزاره‌باوری» (millenarisme) دانسته‌اند. برای گروهی از نویسندگان، بایگاری نتیجه تفکری است که از مکتب های شیخی و ازلی سرچشمه گرفته و برای گروهی دیگر عکس العمل جامعه‌ای است که بر اثر تماس با غرب در اصول فکری و معنوی خود دچار شك می شود و سرانجام برای عده‌ای از محققان بازگوینده خواست های اجتماعی بورژوازی آن زمان است.^{۱۶}

دارالفنون به سال ۱۸۵۲ گشایش یافت و این کمابیش همزمان با پایان کار امیرکبیر بود. اما این آخرین کار این مرد را می توان آغاز دوره آشنایی واقعی با علم و فن غربی و اندیشه تجدّد دانست.

دارالفنون نخستین مدرسه بزرگ غیردینی بود. در آن طب و تشریح و مهندسی و زبان خارجه تدریس می شد و اکثر استادانش خارجی بودند، از اتریشی و فرانسوی و جز آنها. دوست شاگرد داشت و امیر می خواست که هر فنی در آن آموخته شود و طبقه‌ای برگزیده در آن تربیت شوند که پیشگامان تجدّد ایران باشند. اما با مرگ امیرکبیر دارالفنون بی صاحب ماند. شاه که نخست به این مؤسسه علاقه بسیار نشان می داد از آن بی‌مناک شد و آن را

به‌مدرسه‌ای برای آماده کردن کارمندان دولت و نظامیان تبدیل کرد. همینکه نخستین دانشجویان فارغ التحصیل شدند، براساس بیانیه دولت، شاگردان تنها با اجازه وزیر علوم و «عرض به‌خاکهای مبارک» می‌توانستند وارد مدرسه شوند و نیز برای پرداخت مواجب سختگیری‌هایی شد و آن دموکراسی علمی و تحصیلی که منظور امیر بود، از میان رفت.^{۱۷}

به‌دنبال دارالفنون مدارس دیگری نیز برپا شد و استادان برای نیازهای درسی کتاب‌هایی تألیف یا ترجمه کردند که در همان مدرسه به‌چاپ رسید و این برای اولین بار بود که علوم جدید، به‌رغم مخالفت‌های متعصبان، به‌اطلاع جوانان ایرانی می‌رسید. نام برخی از این کتابها را می‌آوریم: تشریح بدن انسان (نوشته دکتر پولاک)، علاج الاسقام در جراحی، علم هندسه، کلیات طب فرنگی.

اما، در این دوران، با سه کتاب روبرو می‌شویم که در پراکندن اندیشه علمی و فلسفی و اجتماعی مدرن نقشی بسیار اساسی داشتند: نخست *فلك السعاده* تألیف اعتضادالسلطنه که حاوی نظریه نیوتون در باب جاذبه عمومی بود. آنگاه کتاب *جانورنامه* تقی خان انصاری که از آراء داروین سخن می‌گفت (یازده سال پس از انتشار اصل انواع داروین)، و سرانجام ترجمه رساله دکارت که به‌پشتیبانی کنت دوگوبینو توسط امیل بونه عضو سفارت فرانسه و ملا لاله‌زار به‌فارسی برگردانده شد و آن را حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت نامیدند. گوینو در کتاب فلسفه و دین‌ها در آسیای مرکزی شرح می‌دهد که چگونه با گروهی از شاگردان حاج ملاهادی آشنایی و مباحثه داشته و به‌خاطر اطلاع آن‌ها این کتاب را با کمک ملا لاله‌زار به‌فارسی ترجمه کرده است.

کار ترجمه ادامه پیدا کرد و بعد از اولین ترجمه‌ها در زمان عباس میرزا و دوره تأسیس دارالفنون، اولین چاپخانه‌های فارسی که در هندوستان تأسیس شدند به‌انتشار ترجمه‌ها کمک کردند. پس از آن عباس میرزا چاپخانه‌ای در تبریز دایر کرد و سپس چند چاپخانه سنگی در تهران شروع به‌کار کردند. در ابتدا عده‌ای با چاپ سربی مخالفت می‌کردند چون موجب بیکاری خطاطان می‌شد، درحالی که چاپ سنگی نسخه‌های خطی را تکثیر می‌کرد و اشکالی نداشت. در این چاپخانه‌ها چند روزنامه به‌چاپ می‌رسید و تعدادی قابل توجه از ترجمه‌ها.

۲. تغییر و ترقی

پس از مرحله آشنایی با افکار جدید و عکس‌العمل‌های آن، هم‌زمان با زمامداری میرزا حسین خان سپهسالار دوره‌ای تازه شروع شد که اهمیت آن آماده کردن زمینه برای نهضت مشروطیت بود. اقامت دوازده‌ساله سپهسالار به‌عنوان سفیر ایران در اسلامبول او را با تحولات سیاسی و مدنی امپراتوری عثمانی و «تظیمات» آشنا کرده بود. او با رهبران روشنفکر ترک مانند عالی پاشا، فؤاد پاشا و، از همه نامدارتر، مدحت پاشا دوستی داشت و هرچه خبر از اوضاع

اجتماعی و سیاسی عثمانی به دست می آورد، در گزارشهای مفصل به تهران اطلاع می داد و در همه آنها ناصرالدین شاه و اطرافیان او را به اخذ تمدن غرب تشویق می کرد. سپهسالار چون به زمامداری رسید، اقداماتی را آغاز کرد. او به نوعی لیبرالیسم اعتقاد داشت و از ناسیونالیسم و مشروطیت و قانون و لزوم اخذ تمدن اروپایی سخن می گفت.

اوج فلسفه دولت سپهسالار «تغییر» بود در جهت «ترقی». نگرش او صرف عقلی بود و تکیه کلامش اینکه «در طریق عقل اختلاف نیست». سپهسالار به اصول زیر اعتقاد داشت: اصلاح طرز حکومت و تأسیس دولت منظم بر پایه قوانین جدید، تفکیک سیاست و روحانیت و اینکه «روحانیون را به قدر ذره‌ای در امورات حکومت مداخله نداد و مشارالیهم را ابدأ واسطه فیما بین دولت و ملت نکرد»^{۱۸}. افزایش ثروت ملت و دولت، توسعه صنایع و ترویج تجارت «که بتوان از امتنع خارجه صرف نظر نمود» ترقی و تربیت ملت «که افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند»، «نشر علم مترقی» و «مدنیت و حقوق انسانیت و...»^{۱۸}.

سالهای ۱۸۷۰-۱۸۸۰ به دوره اصلاحات معروف شد و در طول آن سالها برای نخستین بار مسائلی چون جدایی دولت از مذهب و لزوم «شانزمان» جامعه برای رسیدن به «پروگره» مطرح گردید.^{۱۹}

برخی از روشنفکران و بویژه ملکم از سالها پیش مسئله تجدّد را مطرح کرده بودند و آشکارا از اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی سخن می گفتند. ایجاد «فراموش خانه» به همین منظور بود و ملکم در نظر داشت با کمک اعضای لیبرال آن (که گروهی از فارغ التحصیلان دارالفنون در میانشان بودند) سازمان سیاسی و اقتصادی کشور را بر طبق نمونه‌های اروپایی نوسازی کند. ولی شاه این فراموش خانه را در ۱۸۶۱ تعطیل کرد و حتی ذکر نام آن نیز قدغن شد. ملکم مشاور سپهسالار شد و افکار خود را دنبال کرد و در نتیجه روحانیون با سپهسالار و با او به مبارزه برخاستند. برای تسریع در تغییرات سپهسالار به فکر افتاد که شاه را به اروپا ببرد تا از نزدیک دنیای جدید را ببیند؛ باشد که از عقب ماندگی ایران آگاه شود. (سفر اول ۱۸۷۳ و سفر دوم ۱۸۷۸). قصد سپهسالار از این سفرها «مشاهده حسیه ترقیات فرنگ» و «اتخاذ تدابیر فوری و مؤثر» بود. سپهسالار فکر می کرد این سفرها همان سودی را خواهد داشت که از سفر پطر کبیر به اروپا عاید روسیه شد. و این امیدی بود که بسیاری از روشنفکران آن روز داشتند. تاج السلطنه در خاطرات خود نوشت: «خیلی این مسافرت اروپایی برادر من شبیه مسافرت پطر کبیر است اما همان نتایجی که او برد، این عکس برد.»^{۲۰} سفرنامه‌های ناصرالدین شاه خواندنی هستند و نشان می دهند که بیشتر به ظاهر توجه داشته است تا به بنیادهای تمدن غرب. شاید هم ساخت قبیله‌ای دربار قاجار و مقاومت شاهزادگان و روحانیت را بتوان مانع اصلی تغییرات دانست. به قول کسروی، «به جای اینکه شکوه نیروی اروپا را نتیجه همدستی دولت‌ها و توده‌ها دانسته، او نیز توده را به تکان آورد و به کارهای سودمندی وادارد، از دیدن آن شکوه و نیرو خیره گردید و به نومیدی گرایید و در برابر همسایگان

ناتوانی و زبونی بیشتر نمود. «^{۲۱} روحانیون حتی با این سفرها هم مخالفت کردند و گفتند که سپهسالار می خواهد مردم ایران را مسیحی کند و در نتیجه برکناری او را خواستار شدند. در چند دهه آخر قرن نوزدهم گروهی از نویسندگان ایرانی که بیشترشان در خارج از مملکت می زیستند، آثاری به چاپ رساندند که در ایران دست به دست می گشت و موجب بیداری فکر ایرانیان شد. این کوشندگان خارج از کشور که از يك سوی شاهد درماندگی و عقب ماندگی وطنشان بودند و، از سوی دیگر، با اوضاع اروپا آشنایی داشتند و اندیشه های غربی را می شناختند، در همه زمینه های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی فلسفی کتاب و رساله و مقاله نوشتند و یا آثار خارجی را ترجمه کردند. نام هایشان معروفست: آخوندزاده، طالبوف، مراغه ای، ملکم، سیدجمال الدین، مستشارالدوله . . . و ما در جای دیگر این مقاله درباره عقایدشان بحث خواهیم کرد.

شکوفایی عقاید تازه در میان روشنفکران ایرانی روسیه، عثمانی، و هند موجب پیدایی روزنامه هایی در تفلیس، اسلامبول، قاهره، بمبئی، و کلکته شد و در داخل ایران نیز چند روزنامه در تهران و تبریز و اصفهان و شهرهای دیگر شروع به انتشار کردند. ایجاد دارالترجمه رسمی زیر نظر اعتمادالسلطنه واقعه مهمی بود و موجب شد که مترجمان وابسته به آن و یا دیگر مترجمان به ترجمه آثار خارجی تشویق شوند و فهرست کتابهایی که در این زمان منتشر شد کمابیش دراز است.

این کتاب ها بیشتر از زبان فرانسه ترجمه می شد چرا که زبان فرانسه از دیرباز به عنوان دریچه ای برای ورود سنت های اشرافیت درباری، از يك سوی، و اندیشه های مترقی و روشنگرانه، از سوی دیگر، به روی حکومت و جامعه روسیه و عثمانی گشوده شده بود و ایرانیان نیز از همان رویه پیروی کردند. تماس های فرهنگی در زمان عباس میرزا با فرستادن دانشجویان به انگلیس آغاز شد. با اینهمه زبان انگلیسی رواج پیدا نکرد، بلکه زبان فرانسه در دربار و دارالفنون زبان رایج شد و بعدها به خاطر حضور مستشاران بلژیکی زبان دستگاه حکومتی ایران گردید. بویژه ناصرالدین شاه در زبان فرانسه نوعی اشرافیت می دید و به آن گرایش خاصی نشان می داد. جملات تملق آمیز اعتمادالسلطنه به ناصرالدین شاه رواج این زبان را نشان می دهد: «دیشب سر شام . . . عرض کردم در سلطنت فتحعلیشاه کاغذی ناپلئون به فتحعلیشاه نوشته بود در مسئله مهمی و کسی نبود ترجمه کند همانطور سربسته پس فرستاده شد حالا چهار-پنج هزار نفر در تهران فرانسه دان هستند.» و اضافه می کند: «بندگان همایون فرمودند، آن وقت بهتر از حالا بود. هنوز چشم و گوش مردم اینطور باز نشده بود.»^{۲۲}

از پایان عصر سپهسالار (۱۸۸۰) ایران شاهد رشد کمابیش سریع سرمایه داری تجارتمندی و تلاش در راه ایجاد سرمایه داری صنعتی و تحول مناسبات ارباب-رعیتی است. از سوی دیگر، توجهی که روسها و انگلیسها به مسائل اقتصادی و سیاسی ایران داشتند ایران را

به‌وابستگی اقتصادی می‌کشاند.

بازرگانان همراه با عده‌ای از دیوانیان روشنفکر در پی اصلاحات بودند و می‌خواستند استقلال اقتصادی ایران را تأمین کنند و برای این کار می‌بایست روح تجدّدطلبی را جانشین روحیه سنت پرست کنند. قانون اساسی عثمانی به‌سال ۱۸۷۷ در روزنامه اختر ترجمه شد و در بازار تبریز دست به‌دست گشت. بازرگانانی که با روسیه و عثمانی سر و کار داشتند از اوضاع آن سرزمین‌ها خبر می‌آوردند و درباره‌ی وابستگی اقتصادی ایران بحث می‌کردند.

در ۱۸۸۳ انگلیسها امتیاز يك خط تلگراف سرتاسری را به‌دست آوردند که خطوط اروپا را به‌خطوط تلگراف زمینی یا زیردریایی هند می‌پیوست و بدینسان لندن را با بمبئی مربوط می‌کرد. بر روی این خط اصلی چند خط فرعی در داخل ایران به‌وجود آمد و تلگراف یکی از ارکان اصلی دولت شد. يك قرارداد همانند، همین امتیازات را به‌روسها در منطقه شمال داد. تلگراف‌خانه‌های انگلیسی مرکز تبلیغات انگلیسها و اندك‌اندك محل بست‌نشینی مخالفان دستگاه دولتی شد. چون این تلگراف‌خانه‌ها تنها وسیله ارتباط سریع بین مرکز و ولایات بودند، در نتیجه گردانندگان خارجی آنها از همه اسرار دولتی آگاه می‌شدند و در امور اجرایی دخالت می‌کردند. زمینه دیگر دخالت خارجیان «رژیم قرنطینه» است. براساس يك تصمیم بین المللی، انگلستان مأمور نظارت بر وضع سلامتی در ممالک اسلامی شده بود و در مرزهای جنوب از طریق قرنطینه‌ها بازرگانان خارجی را که به‌ایران می‌آمدند، کنترل می‌کرد. به‌دنبال آن روسها نیز همین امتیاز را در شمال به‌دست آوردند.

در همین زمان است که دولت ایران برای جبران کسر بودجه به‌منابع خارجی روی آورد و بلافاصله اروپاییان آماده کمک شدند. عصر امتیازات آغاز شد و قرضه‌های گوناگون به‌ایران تحمیل شد. نخست شاه می‌خواست امتیازاتی به‌خارجیان بدهد و در مقابل حق امتیاز بگیرد ولی سپس مسئله قرضه نیز مطرح شد و به‌دست گرفتن امور گمرکات و خطوط تلگرافی و غیره به‌عنوان تضمین قرضه‌ها. بانک‌های خارجی تأسیس شدند و امتیاز نشر اسکناس را به‌دست آوردند. چون دولت بیش از پیش به‌پول احتیاج داشت و سفرهای شاه نیز به‌اروپا هزینه بسیار داشت، بانکدارها به‌سراغ ایران آمدند و به‌ایران در برابر امتیازات مختلف وام دادند و از جمله در ۱۸۷۲ روتر، بانکدار انگلیسی، امتیازی به‌دست آورد که تا آن زمان در دنیا بی نظیر بود و به‌موجب آن همه منابع اقتصادی ایران در اختیار خارجی‌ها قرار می‌گرفت: انحصار مطلق ایجاد خطوط آهن، امتیاز استخراج معادن، انحصار بهره‌برداری از جنگل‌های دولتی، اجازه تأسیس بانک، و جز آنها. سرانجام دیپلماسی روسیه به‌مبارزه با این امتیاز برآمد و دولتیان را علیه دربار شوراند و دولت انگلیس نیز صلاح به‌دخالت ندید و این امتیاز پا نگرفت. به‌دنبال سومین سفر به‌فرنگ، شاه به‌فکر افتاد که انحصار تنباکو را به‌انگلیس‌ها بدهد و مازر تالبوت با دادن رشوه توانست حق انحصاری بهره‌برداری توتون و فروش داخلی و خارجی آن را

به دست آورد. ولی در همه شهرها اعتراضات شروع شد و در تهران نیز غوغا برپا شد. این اوضاع موجب نزدیکی تجار و روحانیون شد و براساس يك فتوی این ماجرا به پایان رسید (ژانویه ۱۸۹۱). این واقعه یکی از مهمترین رویدادهای دوره قاجاریه و سرآغاز حرکات ناسیونالیسم ایرانی و جنبش بورژوازی ملی در ایرانست.

به دنبال تغییرات اقتصادی و اجتماعی که از نیمه دوم قرن نوزدهم پدید آمده بود، اقتصاد بازار توسعه پیدا کرده و موجب پیدایی يك بورژوازی بازرگانی نوپا در ایران شده بود که هدفش کوتاه کردن دست سرمایه خارجی در اقتصاد ایران و ایجاد سازمان سیاسی و اداری مناسب با اقتصاد جدید بود.

رویداد مهم دیگر در ارتباط با این اوضاع، فروش زمینهای کشاورزی خالصه در نیمه دوم قرن نوزدهم است که موجب تغییراتی در ساخت مالکیت می شود. این انتقال مالکیت نخست يك نتیجه کمی داشت و موجب افزایش تعداد مالکان اراضی کشاورزی شد. ولی در مرحله دوم اثر اجتماعی داشت به این معنا که بیشتر خریداران این زمینها بازرگان بودند. بنابراین، گروهی پیدا شدند که هم تاجر و هم مالک زمینهای کشاورزی بودند. برخلاف فتوادل های اروپایی که دور از مراکز شهری در املاک و درون قصرهای خود می زیستند، مالکان ایرانی در شهرها بسر می بردند و ترتیب توزیع و فروش تولیدات کشاورزی خود را در بازارها می دادند و در اواخر قرن نوزدهم جنبه تجارتي و مالی فعالیت این افراد بر جنبه مالکیت آنها می چربید. در عمل همان قشر اجتماعی بود که توانست بخشی از زمینهای کشاورزی را به دست آورد و هم چهره بورژوایی و هم فتوَدالی داشته باشد. بدیهی است که اصطلاح فتوَدالیسم اصطلاحی عاریتی است و با واقعیات ایران تطبیق نمی کند و، بنابراین، اشتباه خواهد بود اگر بگویم فتوَدالیت و بورژوازی رویاروی هم قرار گرفته اند و یا یکی شده اند. مانع اصلی پیشرفت بورژوازی ترکیب های سنتی جامعه و دستگاه اداری بود و مانع دیگر آن رویارویی این بورژوازی مستقل ملی با قدرت مالی و تجارتي خارجی. بورژوازی در این مبارزه از کمک بخشی از روحانیت و نخبگان تجددخواه بهره مند شد و نتیجه این همگامی پیروزی انقلاب مشروطیت ایران بود.

از میانه های قرن نوزدهم پای بازرگانان خارجی به ایران باز شد و کوشیدند در شهرهای بزرگ نمایندگی هایی دایر کنند و از امتیازات خاص بهره مند شوند. از سوی دیگر، نفوذ سرمایه داری روس و انگلیس تعیین کننده نوع کشاورزی شد (پنبه، تریاک، ابریشم) و صادرات ایران به شکل تازه ای درآمد. ورود کالاهای کارخانه های غرب نیز صادرات صنایع دستی ایران را، به استثنای فرش، رفته-رفته نابود کرد. بازرگانان برای جلوگیری از ورود کالاهای خارجی و یا برای کمک به صنایع داخلی بارها از شاه کمک خواستند، ولی این درخواست ها به جایی نرسید. در آغاز دهه ۱۸۸۰ داد و ستد با روسیه و انگلستان و سپس

آلمان رونقی یافت و عده‌ای از بازرگانان ایرانی در قفقاز و اسلامبول و برخی شهرهای اروپا جایگیر شدند. این بازرگانان شرکت‌هایی نیز تشکیل دادند و حتی اتحادیه‌هایی به وجود آوردند. تجارتخانه‌ها صرافی هم می‌کردند. و در کنار آن صرافان کوچک فراوان نیز پدید آمدند و دربار و حکومت به خدمات این صرافان نیازمند شدند. بازرگانان اندک-اندک به صنایع نیز روی آوردند و مجتهدان بزرگ فتواها و بیانیه‌هایی در زمینه خودداری از مصرف کالاهای خارجی صادر کردند. بدینسان در آستانه انقلاب ایران و سالهای بعد از آن (۱۹۱۱-۱۹۱۶) ما شاهد تکامل سرمایه‌داری تجارتي در ایران هستیم بی آنکه از سرمایه‌داری صنعتی اثری باشد.

بورژوازی در مبارزه با خارجیان و دربار از کمک بخشی از روحانیت و روشنفکران تجددخواه بهره‌مند شد و در مجلس اول اکثریت چشمگیری به دست آورد. این گروه خواستار آزادی (یعنی آزادی تجارت)، برابری (یعنی برابری با اشراف و اعیان در امتیازات)، تمرکز (یعنی يك حکومت مرکزی قوی)، و ناسیونالیسم (یعنی مقابله با تسلط سرمایه خارجی) بود.

در نخستین سال‌های قرن بیستم و در زمانی کوتاه سه واقعه مهم روی داد که ثمره تحولات گذشته بود: شکست روسیه از ژاپن (۱۹۰۴)، انقلاب روسیه (۱۹۰۵)، و صدور فرمان مشروطیت (۱۹۰۶).

از همان ابتدای انقلاب روسیه، ایرانیان از حرکت انقلابی در این کشور آگاهند. آگاهی از رویدادهای روسیه با آگاهی از پیروزی ژاپن در جنگ با روسیه توأم است. نماینده سیاسی انگلیس می‌گوید: «تحولات سیاسی روسیه تأثیر ژرفی در ایران بخشیده، مردم از آن سخن می‌گویند. ایرانیان می‌دانند که مردم روس در پی آزادی خویش اند.»

از سوی دیگر، پیروزی‌های ژاپن بی‌گمان از حرمت اروپاییان در بین ایرانیان کاسته است و بدین نتیجه رسیده‌اند که کشورهای عقب مانده هم می‌توانند روزی به قدرت برسند. منظومه میکادونامه اثر میرزا حسینعلی شیرازی همزمان با تاریخ شورش روسیه منتشر شد. طالبوف و مراغه‌ای نیز اشارات بسیار به ژاپن و مقایسه آن با ایران دارند. انقلاب روسیه نیز به کسانی که در کار نهضت مشروطیت بودند مدد بسیار رساند. اما کار به پایان نرسیده بود. استبداد صغیر پیش آمد و سپس مهاجرت روشنفکران ایرانی به اسلامبول و اروپا و از سوی دیگر آمدن گروهی از ایرانیان قفقاز به نام مجاهدان قفقازی به ایران. جنگ اول بین المللی پای سربازان خارجی را برای مدتی کوتاه به ایران باز کرد و بویژه ولایات غربی ایران از این جنگ آسیب بسیار دیدند. در این دوران در برخی ایالات شمالی ایران جوش و خروشی به چشم می‌خورد و آن به خاطر تماسی بود که مردم آذربایجان و گیلان به طور مستقیم و یا غیرمستقیم با فرنگ داشتند.

ناصرالدین شاه گفته بود، «گیلان سرحد تمام فرنگستان است» و این سخن درست بود، چرا که این ولایت به خاطر نزدیکی با روسیه وارد کننده افکار و کالاهای خارجی به ایران و توزیع کننده آنها به سایر جاهای مملکت بود. آثار رابینو^{۲۳} و نیز کتاب انقلاب ایران تألیف ویکتور برار^{۲۴} به تفصیل وضع اجتماعی شمال ایران را در این دوره بیان می کنند. تجارت با روسیه پرثمر بود و مؤسسات روسی همه جا به کار مشغول بودند. کشتیرانی منظم بین بادکوبه و انزلی وجود داشت و در این میان ارمنی ها و یونانی های مهاجر با روسها همکاری بیشتری داشتند. بورژوازی رشت از آداب و رسوم روسی پیروی می کرد و یک مدرسه متوسطه با برنامه اروپایی در رشت دایر بود.

رشت در جریان انقلابات روسیه بود و آشوبهای تفلیس و بادکوبه در رشت و تبریز احساس می شد. بعلاوه، میان سوسیال دموکرات های ایرانی بادکوبه و آزادیخواهان گیلان ارتباط مستقیم دائمی برقرار بود و در همین زمان جنبش های دهقانی و اعتصابهای قایقرانان و کرجی بانان گیلان روی داد و در رشت اعتصابات کارگری انجام گرفت. تبریز قطب دیگری بود که از دیرباز با روسیه تماس داشت. زبان روسی در آن رایج بود و جماعت عظیم کارگرانی که به قفقاز در رفت و آمد بودند با این زبان آشنا بودند. در حدود سال ۱۹۰۵ چند صد هزار کارگر ایرانی میان ایران و روسیه در رفت و آمد بودند و چند ده هزار در شهرهای قفقاز ساکن شده بودند. این کارگران حاملان تمدن روسی به داخل ایران بودند و از سوی دیگر روشنفکران و بازرگانان ایرانی مقیم قفقاز با نشر کتاب و روزنامه افکار جدید را به ایران منتقل می کردند. جنوب ایران نیز در تماس با غرب نقشی به عهده داشت. بوشهر یک بندر انگلیسی بود. آلمانها در ۱۸۹۷ خواستند در آنجا جایگیر شوند، اما نتوانستند. سپس هلندیها آمدند تا برای جای جاوه مشتری پیدا کنند. بوشهر محل معامله پارچه های منچستر، قند بلژیک، چای سیلان و برنج رانگون است و در برابر آن خشکبار، تریاک و قالی صادر می شود. بوشهر در پایان راهی است که به درون ایران می رود. نفوذ سیاسی انگلستان در خلیج فارس و کثرت داد و ستد تجارتمی میان ایران و هند سبب شد که بعضی از شیرازیها و مردم جنوب زبان انگلیسی بیاموزند و کسانی که به هندوستان رفت و آمد داشتند، بویژه زرتشتیان، با اندیشه های غربی آشنا شوند.

جوانان آذربایجان برای تحصیل به روسیه می رفتند و جوانان جنوب به هندوستان. فرزندان بازرگانانی که با اتریش معامله داشتند، به طرف وین متوجه شدند و بعضی از بزرگان تهران فرزندان خود را به آلمان فرستادند و آنها همگی می خواستند جایی در مناصب مملکتی داشته باشند، بچه هایشان را به انگلیس و روسیه گسیل می داشتند، ولی شاید بیشترین این جوانان به سرزمین های فرانسه زبان چون فرانسه و بلژیک روانه شدند و یا به اسلامبول و بیروت...^{۲۵}

دهه اول قرن بیستم از لحاظ تحولات فکری ایرانیان و تجدّدطلبی روشنفکران دوره پراهمیتی است. چندین روزنامه و مجله به نشر فکر تجدد و آشنایی ایرانیان با فرهنگ و ادب غرب کمک

می کنند. در زمینه اندیشه‌های سیاسی روزنامه ملانصرالدین چاپ تفلیس (۱۹۰۶)، که در ایران خوانندگان بسیار داشت، و دیگر صوراسرافیل نقش مهمی داشتند و نیز باید از دو مجله دانشکده به‌مدیریت ملک الشعراى بهار، و بهار به‌مدیریت اعتصام الملك نام برد که در شناساندن ادب مغرب زمین و اندیشه‌های نو پیشقدم بوده‌اند. گرایش روشنفکران ایرانی به آلمان نیز نکته‌ای است که نمی توان از آن گذشت. به سبب ناخشنودی از روس و انگلیس گروهی از نویسندگان و شاعران و روزنامه‌نویسان این دوره طرف آلمان را می گیرند. ادیب پیشاوری در آغاز جنگ بین الملل اول منظومه قیصرنامه را می سراید که در آن کینه قدیمی نسبت به انگلیسها و احساسات ملی و ایراندوستی شاعر نمایان است. ادیب کشورهای اروپایی را به‌پرندگان مختلف تشبیه می کند: انگلیس زاغ، فرانسه گنجشگ، روس زغن، بلژیک دُم جنبانک، و آلمان هما؛ و از پیروزی هما سخن می گوید.

این روحیه آلمان گرایی در اشعار ملک الشعراى بهار، میرزاده عشقی، و عارف نیز دیده می شود. این شاعران در آلمان آن نیروی را جستجو می کردند که می توانست ایران را از نابودی نجات بخشد و همواره اشاره به آلمان بهانه‌ای بود برای شرح وضع نابسامان ایران و یا سرفرازی های گذشته. دیگر بار ناسیونالیسم ایران شکوفا می شود؛ غرب معنای واحد خود را از دست می دهد؛ و غرب استعمارگر و دشمن ایران حسابش از غرب توانا و پشتیبان ایران جدا می شود.

در همین هنگام گروهی از صاحب‌نظران ایرانی به آلمان می روند و به‌گرد هم جمع می شوند و پس از تفکر فراوان به این نتیجه می رسند که باید تمدن غرب را اخذ کرد. نخست مجله کاوه در برلن منتشر می شود (۱۹۱۸) و سپس ایران‌شهر در پاریس و برلن و به‌مدیریت کاظم زاده ایران‌شهر، و نیز مجله فرنگستان به‌سرمدبیری حسن مقدم، باز هم در برلن (۱۹۲۴). نکته قابل توجه در مقالات همه این مجله‌ها آن بود که نویسندگانشان توجه به غرب و حتی شیفتگی نسبت به آن را به‌هیچوجه ناسازگار با وطن پرستی و علاقه به زبان فارسی و فرهنگ ایران نمی دانستند و از این رهگذر بیمی به‌خود راه نمی دادند. این وطن پرستی بود که آنها را به‌تجددخواهی و غرب گرایی می کشاند.

۳. تجدّد طلبی

در دو دهه آغاز قرن بیستم غیر از دگرگونی اندیشه‌ها که سبب شد ایران و ترکیه ساخت های کهنه امپراتوریهای خود را رها کنند، طرز نوینی از زندگی نیز در میان برخی از قشرهای اجتماعی در شهرهای بزرگ ایران پدید آمد. پزشکی غربی از راه پزشکان فرنگی دربار رواج یافت و راه خود را باز کرد. پزشکان فرنگی در دربار پادشاهان قاجار مقامی داشتند و به‌خاطر امکان ورود به‌اندرون از نفوذ زنان درباری نیز بهره‌مند بودند. این پزشکان در این دوره، به‌رغم مخالفت طرفداران طب سنتی، کارشان رواج داشت و شمارشان رو به‌افزایش بود. اولین

داروخانه به سبک فرنگی نیز در تهران تأسیس شد و مدیر آن گرفتاریهای بسیار پیدا کرد.^{۲۶} در همین دوره کالاهای فرنگی وارد بازارهای ایران شد و پارچه و شکر و جای اقلام اصلی این واردات را تشکیل می داد. پارچه‌های فرنگی جای پارچه‌های ایرانی و هندی را گرفت. مصرف چای و شکر، که از ۱۸۵۸ اندک‌اندک جای خود را در زندگی روزانه ایرانیان باز کرده بود، در سالهای اول قرن به صورت يك عادت عمومی درآمد و واژه‌های سماور و استکان از زبان روسی وارد زبان فارسی شد. «چای کاروان»، که به چای مسکو معروف بود، بزودی جای خود را به «چای سیام» معروف به چای کلکته داد. شمع و سپس نفت چراغ نیز از روسیه وارد شد و از ۱۹۰۵ به بعد چراغهای نفتی شبها از تاریکی خیابانها کاستند.

در همین دوره لباس مردهای خوش پوش نیز به سبک فرنگی شد و زنان متجدد تغییراتی در لباس و چادر خود دادند که موجب رواج تصنیف هایی در شهر تهران شد. خیابان لاله‌زار مرکز این زندگی متجدد و تفریحات جدید بود و از سرگرمی های مردم قدم زدن در این خیابان و تماشای پیشخوانهای چند مغازه فرنگی فروشی و یا چند زنی بود که در آنها رفت و آمد می کردند. سپس چند سینما باز شد که فقط مردان را می پذیرفتند، ولی در کنسرت هایی که در «گراندهتل» برگزار می شد گاهی زنان هم دیده می شدند. در همین سالها چند کمپانی اتومبیل شعبه‌های کوچکی در تهران باز کردند که نخستین آنها فورد بود و تماشای این اتومبیل ها نیز تفریحی برای مردم بود.^{۲۷}

چند مغازه هم اجناس فرنگی اعلا وارد می کردند و بانک شاهی بلیت اسب دوانی انگلستان را به مشتریان خود عرضه می کرد. عده‌ای در این مسابقات شرکت می کردند و اگر برنده می شدند بانک شاهی در همان تهران جایزه را به آنها پرداخت می کرد. در این دوران مجله‌ها و روزنامه‌های بسیار منتشر شد که به نشر افکار غربی کمک می کرد. همچنین انجمن های ادبی محل بحث های ادبی و اجتماعی بودند. همین زمان بود که آثار ویکتور هوگو، تولستوی، والتر اسکات و لئوباردی کم و بیش ترجمه شد و نیز درباره شکسپیر، ولتر، و روسو بویژه در مجلات بهار و دانشکده مقالاتی انتشار یافت. مجلات و نشریات در خارج از ایران هم در این دوره فراوان بودند، بخصوص در اسلامبول که محل مهاجرت روشنفکران ایرانی در زمان استبداد صغیر بود. و این دوره دوم مهاجرت به اسلامبول است. در اسلامبول «انجمن سعادت ایرانیان» تشکیل شد که سپس جای خود را به «کمیته اتحاد و ترقی» داد. این انجمن، که دهخدا و تقی زاده و یحیی دولت آبادی و جمعی دیگر با آن همکاری داشتند، با آزادیخواهان ترك در ارتباط بود. نوآوریهای ایرانیان مقیم اسلامبول در نگارش، در مطبوعات داخلی تقلید شد تا آنجا که سبک خاصی به نام «فارسی خان والده» پیدا شد (خان والده نام محله ایرانی ها در اسلامبول بود).

در بادکوبه نیز ایرانیان روزنامه‌های ترقی و ارشاد و حیات را منتشر می کردند و در تفلیس

مدرسه‌ای بنام اتفاق داشتند. رفت و آمد کارگران مهاجر ایرانی به شهرهای قفقاز نیز، چنانکه شرح آن گذشت، از لحاظ انتقال آداب و رسوم غربی به ایران اهمیت داشت.

رویه‌مرفته می‌توان گفت، باوجود اینکه ایران میان سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۲۴ عملاً درحال انقلاب و یا جنگ داخلی و حتی جنگ خارجی بود، تجدّد را نه‌تنها از یاد نبرد بلکه این رویدادها سبب شد که نمودهای تمدن غرب را بیشتر جذب کند.

۴. نوسازی آمرانه

سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۶ شاهد سه رویداد مهم در خاورمیانه بود: استقلال مصر در ۱۹۲۰، استقرار جمهوری در ترکیه و پایان سلطنت قاجار در ایران (۱۹۲۵) و این هر سه واقعه نشانی از پایان دوران امپراتوریها و تأسیس دولت - ملت های (états-nations) جدید بود.

از ۱۹۲۶ يك نوع نوسازی آمرانه در ایران شروع شد و نقش اساسی را در این زمینه دولت به‌عهده گرفت. دستگاه اداری و ارتش براساس الگوهای غربی سازمان یافت. مُدل اقتصاد ارشادی و ملی آلمان سرمشق قرار گرفت و صنعتی شدن کشور و حمایت از صنایع داخلی هدف اصلی برنامه‌های دولتی گردید. به‌صنایع وطن توجه کردند و تبلیغات رسمی برای مصرف «امتعهٔ وطنی» به‌راه افتاد، ولی این سیاست يك نوع حمایت از صنایع ماشینی تازه‌پا بود برای توسعهٔ بیشتر آنها. کارهای بزرگ ساختمانی نیز با کمک دانمارکی‌ها و دیگران شروع شد؛ جاده‌سازی، ایجاد راه‌آهن سراسری و اجرای برنامه‌های شهرسازی. بدینسان برای اولین بار شبکهٔ ارتباطی میان نقاط مسکونی ایران بوجود آمد، معماری جدید به‌شهرهای بزرگ راه یافت، و خیابانها و میدانها و بناهای دولتی چهرهٔ تازه‌ای به‌شهرها دادند.

اما مهمترین کار دولت در راه تجدّد، جداکردن امر آموزش و دادگستری از دین بود، یعنی ایجاد مدرسهٔ غیردینی و دادگاه‌های عرفی. هرچند در ایران جدایی دین از سیاست عملی نشد، ولی غیردینی کردن آموزش و دادگستری از اقدامات بسیار مهم این زمان بود. سازمان آموزشی از فرانسه اقتباس شد و تدوین قسمتی از قوانین مدنی و جزایی و اصلاح کلی «عدلیه» با الگوبرداری از قوانین و سازمانهای فرانسه و بلژیک انجام گرفت.

فرستادن دانشجویان به‌اروپا قدم دیگری در نزدیکی با غرب بود. دانشجویان از طریق مسابقه انتخاب شدند و بیشتر آنها به‌خرج دولت به‌تحصیل پرداختند. منشأ اجتماعی دانشجویان در این انتخاب زیاد مؤثر نبود و بیشتر به‌لیاقت و کفایت آنها توجه می‌شد. بدین ترتیب، چندصد تن از جوانان ایرانی به‌دانشگاه‌های فرانسه، بلژیک، آلمان و انگلستان راه یافتند و در بازگشت نطفهٔ اصلی سازمان دانشگاهی و آموزشی، سازمان اداری و ارتشی را به‌وجود آوردند. در انتخاب این دانشجویان کوشش می‌شد تا اطلاعات کافی دربارهٔ فرهنگ ایران داشته باشند. در آغاز ورود به‌کشورهای اروپایی نیز نخست آنها را یکی-دو سال در دورهٔ پایانی دبیرستان

نگاهداشتند تا زبان و فرهنگ آن کشورها را بیاموزند و آنگاه در دانشگاه به تحصیل رشته تخصصی بپردازند. این ترتیب عاقلانه موجب شد که در بازگشت این دانشجویان مورد قبول باشند و تماس خود را با قشرهای محلی و اجتماعی خود حفظ کنند و فرنگی مآب معرفی نشوند. یکی از آن دانشجویان در گزارش زندگی خود می نویسد:

پس از پنج سال اقامت در یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای جهان اینک ملاحظه فاصله عظیمی که ایران با کشورهای اروپایی داشت، مرا بکلی حیرت زده و متعجب و غمزده می ساخت . . . و نمی توانستم از مقایسه وضع و حال ایران و هم میهنان با وضع و حال اروپاییان خودداری کنم و از این اختلاف وحشت انگیز از زده خاطر نباشم.^{۲۸}

این درس خوانده‌ها عملاً دولت را در دست داشتند و با امید بسیار به آینده نگاه می کردند و خصوصاً احساس می کردند که دوران حقارت گذشته است. آموزش ابتدایی و متوسطه به سبک اروپایی سال به سال رو به توسعه بود و دانشگاه تهران مرکز علمی مهمی برای رواج اندیشه و فن غربی بود. زبان فرانسه زبان دوم بود، بخصوص در دانشکده‌های طب و حقوق. مجموعه انتشارات دانشگاه تهران، که در همین سالها آغاز شد، برای نخستین بار مجموعه علوم و فنون و ادب و هنر جدید را با ترجمه اصطلاحات خارجی به زبان فارسی در اختیار ایرانیان گذاشت.

در این سالها تقویم قمری به تقویم شمسی مبدل گشت. به تصمیم دولت طرز آرایش موی مردان و کلاه آنان به سبک فرنگی درآمد و حجاب زنان منع شد و این ممنوعیت گاه با خشونت انجام گرفت و موجب ایجاد مخالفت گردید. از ۱۹۲۸ با کمک دولت نهضت زنان، که از سالها قبل آغاز شده بود، جانی تازه گرفت و زنان در بعضی محافل بدون چادر ظاهر شدند و سرانجام منع حجاب در ۱۹۳۵ انجام گرفت و دومین کنگره اسلامی زنان شرق در ۱۹۳۲ در تهران تشکیل شد و در همین زمان در روزنامه ایران مسئله‌ای مطرح شد^{۲۹} که آیا دختران ایرانی می توانند برای تحصیل به فرنگ بروند؟ و نیز این پرسش که آیا می توانند رشته‌های فنی بخوانند و یا باید به فراگرفتن معلومات عمومی بس کنند؟ آیا بهتر نیست که به جای رفتن دختران به فرنگ، استادان فرنگی به ایران دعوت شوند؟ و بازهم در همان روزنامه ایران (ژوئن ۱۹۲۹) می خوانیم که آیا بهتر نیست برای تربیت دخترانمان از معلمان سالخورده با تجربه زیر نظارت مدیره‌های لایق اسفاده کنیم؟»

طرح این گونه پرسشها سردرگمی جامعه ایران را در برابر تجدد آشکارا نشان می دهد، ولی در هر صورت جامعه در حال تحول بود. طبقه جدیدی از دانش آموختگان داخلی در کنار دانش آموختگان خارج به صورت طبقه‌ای تازه در شهرها پدیدار شده بود که در جستجوی آداب و رسومی دیگر بودند. از سوی دیگر، برای نخستین بار يك جامعه شهری نیمه‌ستی - نیمه غربی روبه تکامل بود که بیش از آنکه سودمند باشد، ناهنجاریهای اجتماعی ناشناخته‌ای بوجود آورده

بود. تصویری از این جامعه را با اندکی اغراق در رمانهای اجتماعی این زمان می بینیم. تهران مخوف از مشفق کاظمی، چاپ ۱۹۲۱، که جامعه شهری ایران را در نخستین دهه‌های قرن بیستم توصیف می کند، داستان سرگذشت عشق جوانی از يك خانواده نجیب را که به فقر و تنگدستی افتاده است با دخترعمه خود، که پدرش یکی از اشراف ثروتمند تهران است، شرح می دهد. در این کتاب زد و بندهای اداری، فساد دستگاه حکومت، فحشاء شهری و بی بندوباری بعضی از طبقات اجتماعی بازنموده می شود. و تهران محیطی معرفی می شود که در آن فضل و پاکدامنی ارزش و اعتباری ندارد و نفوذهای نامشروع درها را به بروی اشخاص لایق و نجیب بسته است. اما می توان گفت که نظر اصلی نویسنده بیان وضع نامطلوب و حقارت آمیز زنان ایران است. همین مضامین در دیگر رمان های اجتماعی آن زمان مانند روزگار سیاه، اثر عباس خلیلی، و شهرناز، اثر یحیی دولت آبادی نیز دیده می شود.^{۳۰}

در همین هنگام مصطفی کمال آتاتورک نیز نوگری (مدرنیزاسیون) ترکیه را شروع کرده بود. اگر در دوره‌های گذشته روشنفکران ایران بودند که مُدل تنظیمات عثمانی را، بهرغم نظر شاه و دربار، سرمشق قرار می دادند، در این دوره رضاشاه و دولت بود که نوگری بهسبک ترکیه را دنبال کردند و در این راه تا حد تقلید پیش رفتند و حتی کار بهرقابت کشید. این نوگری در هردو کشور آمرانه و از بالا بود و در هردو کشور با شتاب انجام گرفت. اما با این تفاوت که در ترکیه سخن از «اروپایی شدن» و «قبول تمدن» بود و در ایران تنها سخن از اقتباس علم و فن غرب. آتاتورک تحت تأثیر افکار مکتب پوزیتویسم و تمایلات جمهوری طلب خود اصلاحاتی بنیادی را آغاز کرد، مانند از میان بردن قدرت دنیوی خلافت (۱۹۲۲) و آنگاه حذف خلافت (۱۹۲۴) و اعلام جمهوری بهجای سلطنت. دین را از دولت جدا ساخت؛ تقویم میلادی را جانشین تقویم هجری قمری کرد؛ القبا را تغییر داد؛ خانقاه‌ها را بست و بر اهل طریقت سخت گرفت، و کوشید زبان ترکی را از لغات عربی و فارسی پاک کند. ولی رضاشاه آرامتر عمل کرد و بهاروپایی کردن آداب و رسوم و صنعتی کردن کشور قناعت کرد. روشنفکران ایرانی، که بازگشتگان از فرنگ بودند و دولت را تشکیل می دادند، سخن از اقتباس و ستز به میان آوردند، ولی درعین حال گذشته را فراموش نکردند.

جنگ دوم جهانی دوره تازه‌ای را در روند تجدّد گشود. اثرات جنگ در ایران پدیدار شد. سربازان انگلیسی و روسی و امریکایی ناخوانده وارد ایران شدند. دولت دیگر برنامه‌ای را در زمینه نوسازی دنبال نمی کرد ولی غربگرایی به صورت تازه‌ای رواج گرفت. اشیاء و کالاهای خارجی از طریق نیروهای خارجی و یا به خاطر ضعف دولت به بازارهای ایران سرازیر شد و این آغاز دوره تمدن مصرف در ایران بود. مردم کوچه و بازار برای اولین بار با بیگانگان به صورت گروهی بزرگ روبرو شدند و رفتار و آداب غربی ها را در رفتار سربازانشان به چشم

دیدند. زبان انگلیسی به‌عنوان يك وسیلهٔ لازم برای تحصیل و شغل یابی اهمیت پیدا کرد. جوانان در کلاسهای شبانه این زبان را آموختند و اشتیاق رفتن به‌خارج، بخصوص به‌امریکا، روز افزون شد. دولت‌های بزرگ انجمن‌های فرهنگی باز کردند ولی اروپا جاذبهٔ خود را از دست داد و راه و رسم امریکاییان سرمشق قرار گرفت.

تماس با دنیای خارج روشنفکر ایرانی را از دوران خاموشی به‌در آورد. انتشار روزنامه‌ها و نیز نشر آثار نویسندگان ایرانی و یا ترجمه‌ها نشانه‌ای از این شکوفایی فکری بود. صادق هدایت با دوستان و مریدانش در کافه‌های خیابان اسلامبول جمع شدند و آثار سارتر، کافکا، کامو، اشتبک به‌همت آنها ترجمه شد.

مجلهٔ سخن محفل روشنفکران غرب‌گرا گردید. شهید نورایی خاموشی دریا اثر ورکور را با زبانی ساده و زیبا به‌فارسی درآورد. فخرالدین شادمان کتاب تسخیر تمدن فرنگ را نوشت و بزرگ علوی داستان‌های کوتاه خود را به‌چاپ رساند. نمایشنامهٔ روسپی بزرگوار نوشتهٔ سارتر را عبدالحسین نوشین به‌روی صحنه آورد. پرویز محمود ارکستر سمفونیک تهران را بنیاد نهاد. نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران تشکیل شد. کویسم به‌چند گالری نوپای تهران راه یافت. مجلهٔ پیمان کسروی خوانندهٔ بسیار پیدا کرد.

در سالهای پیش‌ارانی و مریدانش به‌خاطر افکار مارکسیستی محکوم شده بودند، ولی در سالهای جنگ و پس از آن این افکار به‌روایت روسی و از طریق حزب توده در ایران نشر یافت و گروهی عظیم از روشنفکران و جوانان به‌سوی آن کشیده شدند. در همین دوره بود که مردم از راه روزنامه‌ها و مجله‌ها به‌وضع کشورهای دیگر، بخصوص کشورهای تازه استقلال یافته آشنایی پیدا کردند و از آنچه که در جهان می‌گذشت با‌خبر شدند و این موجب ایجاد بحثهای سیاسی و اقتصادی فراوان در زمینهٔ ملی و بین‌المللی شد.

به‌دنبال ملی‌شدن صنعت نفت، ناسیونالیسم نیرومند آن‌روزی ایران به‌هیچ‌وجه مخالفتی با اخذ تمدن غرب نشان نداد و رهبران آن که خود از دانش‌آموختگان غرب بودند، خردمندان با این مسئله رویرو شدند.

۵. رشد و توسعه

از ۱۹۵۲ به‌بعد دورهٔ دوم نوگری (مدرنیزاسیون) آمرانه در ایران شروع شد و هدف آن رشد اقتصادی بود و به‌همین علت هم آن را «مدرنیزاسیون اقتصادی و فنی» خواندند. فرم ارضی، ایجاد شبکهٔ ارتباطی، ایجاد کشتزارهای بزرگ، ایجاد صنایع متوسط و توجه به‌مسئلهٔ نیرو ارکان اصلی سیاست محمدرضا شاه بود. درآمد سرشار نفت نیز به‌این توسعه کمک کرد. آموزش در همهٔ سطوح توسعه پیدا کرد و به‌بهداشت و درمان توجه خاص شد. آثار این کوششها را در همهٔ گزارشها و سالنامه‌ها می‌توان جستجو کرد و مشاهده کرد که این توسعه در ابعاد اقتصادی خود بسیار موفق بود و در زمانی کوتاه راهی دراز پیمود، ولی در ضمن تعادل قدیم را

از میان بُرد و گروهی را ناخوش آمد. این نوسازی اقتصادی با نوگری سیاسی، که لازمه آنست، همراه نبود. فعالیت رژیم پارلمانی بدون حزب و انتخابات واقعی و بدون مشارکت مردم در همه سطوح مملکتی امکان پذیر نبود. از سوی دیگر، به ابعاد فرهنگی توسعه نیز توجه لازم نشد و بسیاری از نمودهای غیرلازم تمدن غرب نسنجیده و با شتابزدگی وارد جامعه ایرانی شد.

در این زمان جمعیت ایران و بخصوص جمعیت شهرنشین با سرعت رو به افزایش بود. در این میان گروه جوانان کمتر از بیست ساله بیش از نیمی از جمعیت را تشکیل می دادند و زنان در بسیاری از زمینه‌ها آزادی‌هایی هم به دست آورده بودند و قانون حمایت خانواده روابط تازه‌ای را میان زن و مرد و میان نسله‌ها بوجود آورده بود. طبقات متوسط در شهرها اکثریت پیدا کرده بودند و تحرك اجتماعی براساس مشاغل امکان پذیر بود و دانش آموختگی و داشتن تخصص راه را به سوی این مشاغل باز می کرد.

ولی، با اینهمه، نارضایی وجود داشت و ایرانیان که از سیاست دول غربی سرخورده بودند و به اندیشه‌های سیاسی غربی نیز دیگر ایمانی نداشتند با دولت که در نظر آنها نماینده تجدّد بود، به مخالفت برخاستند و دولت ستیزی مترادف ضدیت با تمدن غرب شد.

(دنباله دارد)

پانویس ها:

۱. دراین مقاله تجدّد در برابر modernité، نوسازی و نوگری در برابر modernisation، نوگرایی در برابر modernisme، غرب گرایی در برابر occidentalisme و غربی کردن در برابر occidentalisation آمده است.
2. Yangwu Yandong
۳. نگاه کنید به عبدالحسین نوایی: ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران، نشر هما، ۱۳۶۶.
4. D. Chayegan, "D'chirure", *Débat* No. 42, 1986. Gallimard, Paris.
5. Maxim Rodinson, *Marxisme et Monde Mosulman*, Sevil, Paris, 1972, p 344.
6. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*.
7. Tynianov, *La mort du Vazir-Moukhtar*, Gallimard, Paris, 1978.
8. E. Pakravan, *Abbas Mirza*, Buchet/chastel, Paris, 1973.
۹. هما ناطق، «فرنگ و فرنگی مآبی»، زمان نو، شماره ۱۲ (به نقل از سعید نفیسی، «جلب مهاجرین خارجی»، مجله شرق، سال اول). و نیز نگاه کنید به مقدمه سفرنامه میرزا صالح شیرازی (چاپ همایون شهیدی)، تهران، ۱۳۶۲.
۱۰. دنیس رایت، ایرانیان در میان انگلیسیها (ترجمه فارسی)، چاپ آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۵۶.
۱۱. نگاه کنید به هما ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی ۱۸۴۸-۱۸۳۴، لندن، ۱۹۸۸، مرکز چاپ و نشر پیام.

12. Comte de Sercy, *La perse en 1839-1840*, Paris, 1928.
13. J. A. Gobineau, *Memoir sur l'état social de la Perse actuelle*, Études Gobinienne, Paris, Klincksieck.
14. J. A. Gobineau, *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale*, Gallimard, 1937.
15. J. A. Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, Metaillié, Paris, 1980.
۱۶. نگاه‌کنید به بخش دوم، «اندیشه‌ها»، در همین مقاله.
۱۷. حسین محبوی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۱۸. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، صص ۱۴۵ و ۱۴۷. و نیز برای اطلاع کلی از عقاید و کارهای سپهسالار نگاه کنید به:
- G. Nashat, *The Origin of Modern Reform in Iran, 1870-80*, University of Illinois Press, 1983.
۱۹. این دو اصطلاح با همان تلفظ فرانسوی در نوشته‌های این زمان بکار رفته است.
۲۰. خاطرات تاج السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران، ص ۹۳.
۲۱. احمد کسروی، تاریخ مشروطیت ایران، جلد اول، تهران.
۲۲. اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات، تهران، ص ۷۴۷.
23. Robino, H. L. "Les Provinces Caspiennes de la Perse," *Revue du Monde Musulman*, XXXII, 1915-16.
24. V. Bernard, *Révolution de la Perse*, Paris, Armand Collin, 1910.
25. E. Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui*, Paris, 1908. P. 190.
۲۶. جعفر شهری، گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، - تهران، ۱۳۵۷. و نیز نگاه کنید به: عبدالله مستوفی، شرح زندگی من.
۲۷. جعفر شهری، همان.
۲۸. علی اکبر سیاسی، گزارش يك زندگی، جلد اول، لندن، ۱۳۶۶.
29. *Revue des Études Islamiques*, Tome 2, 1929, Paris.
۳۰. نگاه کنید به: یحیی آربین پور، از صیانتا نیما، جلد دوم، تهران، ۲۵۳۵.

سهام متفکران ایرانی در تمدن عرب

شاید عنوانی که برای این مقاله برگزیده‌ام کمی طولانی باشد*، اما خواهم کوشید تا با مثال‌های دقیق و مشخص ارزش فرهنگی عام و همیشگی سهم اندیشمندان ایرانی قرون وسطا را در پیدایش تمدن عرب نشان دهم.

ایران، همانند چین، قدیمترین کشوری است که بدون هیچگونه قصد توسعه‌طلبی و استعمار توانسته است به‌آنچه در غرب و شرق «فضای حیاتی» نامیده‌اند، حتی خیلی پیش از فرانسه، دست یابد. شمال و جنوب خاک ایران به‌دریا محدود است، اما مرزهای دیگر آن نامشخص بوده است. ایران هیچگاه نکوشید از محدوده‌ی درست و معقول خود پا فراتر گذارد. زمانی که میراث فرهنگی اندیشمندان ملتی از مرزهای جغرافیایی بگذرد، ارزش فرهنگی جهانی به‌خود می‌گیرد که اساس استقلال آن ملت است.

اصول ملت‌گرایی (ناسیونالیسم) که انقلاب فرانسه به‌مکتب‌های بیشمار سیاسی، اجتماعی، و یا نژادپرست چپ و راست الهام بخشیده است نمی‌توانست بازتابی گسترده در ایران نداشته باشد. به‌دنبال تحولات عظیم جنگ بین الملل دوم طبیعی است که این تمایلات ملت‌گرایی روشن‌تر شود. مسئله این است که می‌باید در مقابل این تفکر هولناک اخراج، «جا به‌جا کردن» گروهی «افراد» (این نفی حیثیت مقدس میهمانانی که گروگان نیستند) از خود دفاع کرد، و نمی‌توان با آن به‌مقابله برخاست مگر آن که نشان داده شود که ارزشهای جهانی میراث متفکران و اندیشمندان یک سرزمین ریشه در خاکی دارد که نمی‌باید مرزهای آن را محدود کرد، وگرنه به‌تمامی حقوق مردم جهان تجاوز شده است. هر ملتی پس از بحرانهای عظیم چه بسا وسوسه شود که یک زبان خاص و یگانه را اساس موجودیت خود بداند، چیزی که امروزه «تک‌زبانی» می‌خوانند — بدون آنکه ببیند که یک ملت بیش از این است و درخشش معنوی و رسالت جهانی آن از قلمرو زبان در می‌گذرد.

۱۰۱. همان، ص ۵۶۶.

۱۰۲. برای نمونه بنگرید به: «ترجمه از روزنامهٔ بتیت ژیرند: تولد يك ملت»، صبح صادق، نمرهٔ ۲۲۴، ۲۳ ذیحجه ۱۳۲۵، ص ۲؛ «اظهار عقیده»، صبح صادق، سال ۲، شماره ۶، ۱۳ محرم ۱۳۲۶، ص ۲؛ «تکلیف شاه چیست»، مساوات، شمارهٔ ۱۱، ۲۸ ذیحجهٔ ۱۳۲۵/۲ فوریه ۱۹۰۸، صص ۳-۱.
۱۰۳. «اخطار مشروطه طلبی: به تمام فرقه‌های حریت پرست و مشروطه خواه عثمانی و روس و سایر ممالک دنیا، روح القدس، شمارهٔ ۱۶، ۲۵ ذیحجهٔ ۱۳۲۵/۲۸ ژانویه ۱۹۰۸، ص ۳؛ همچنین بنگرید به: رحیم رضازاده ملک، زبان برای انقلاب: هوپ هوپ. تهران، انتشارات سحر، ۱۳۵۷، ص ۵۰.
۱۰۴. «به عموم فرقه‌های حریت پرست روسیه و عثمانی و سایر دنیا»، مساوات، شمارهٔ ۱۱، ۲۸ ذیحجه ۱۳۲۵/۲ فوریه ۱۹۰۸، صص ۶-۷. همچنین بنگرید به: رحیم رضازاده ملک، زبان برای انقلاب: هوپ هوپ، همان، ص ۵۱.
۱۰۵. مساوات، شمارهٔ ۷، ۲۷ شوال ۱۳۲۵/۴ دسامبر ۱۹۰۷، ص ۵.
۱۰۶. «اتحاد»، صبح صادق، سال ۲، شمارهٔ ۵۸، ۲۵ ربیع الاول ۱۳۲۶، ص ۲.
۱۰۷. «وجوب تکمیل نظام یا قشون ملی»، صبح صادق، سال ۲، شمارهٔ ۴۹، ۱۳ ربیع الاول ۱۳۲۶، ص ۲.
۱۰۸. «وخطاب به انجمنان یا جماعت خفتگان»، روح القدس، شمارهٔ ۱۶، ۲۵ ذیحجه ۱۳۲۵، ص ۲.
۱۰۹. همان، ص ۳.
۱۱۰. «هیئت مدیرهٔ موقتی»، ایران نو، شمارهٔ ۸، ۱۵ شعبان ۱۳۲۷/۱۱ سپتامبر ۱۹۰۹، صص ۱-۲.
۱۱۱. میرزا محمدعلیخان بن ذکاءالملک، حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول، تهران، ۱۳۲۵.
۱۱۲. میرزا سید ابراهیم خان، حقوق بشری، تهران، ۱۳۳۱.
۱۱۳. الکساندر روما، «سلطنت لویی شانزدهم یا شورش فرانسه»، ترجمهٔ میرزا باقرخان تیریزی، ایران نو، از شمارهٔ ۱۰، ۱۹ شعبان ۱۳۲۷/۵ سپتامبر ۱۹۰۹.

۷۳. «ندای عدالت»، ص ۱۷، این رساله در پایان نشریه قانون - که به همت هما ناطق چاپ شده - آمده است.
۷۴. قانون، نمره ۳۴، صص ۱-۳.
۷۵. ندای وطن، شماره ۱، ۳ رجب ۱۳۲۷، ص ۱.
۷۶. صوراسرافیل، شماره ۱، ۱۷ ربیع الآخر ۱۳۲۵/۳۰ مه ۱۹۰۷، ص ۱.
۷۷. مساوات، شماره ۱، سال ۱، رمضان ۱۳۲۵/۱۳ اکتبر ۱۹۰۷، ص ۱.
۷۸. الجمال، شماره ۱، ۲۶ محرم ۱۳۲۵، ص ۱.
۷۹. برای نمونه بنگرید به: گوئل کهن، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران: از صدور مشروطیت تا کودتای ۱۲۹۹ خورشیدی، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، جلد ۲، ص ۲۴.
۸۰. «مقصود از حقوق چیست»، حقوق، سال ۱، شماره ۱، ۲۹ جمادی الاول ۱۳۲۵، ص ۱.
۸۱. شیخ فضل الله نوری، لویح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، چاپ ۱، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، صص ۳۰-۹۲.
۸۲. همان، ص ۶۲.
۸۳. همان، همانجا.
۸۴. «صورت مجلس و نطق اهالی یزد برای انتخاب وکیل»، صوراسرافیل، شماره ۱۷، ۱۴ شوال ۱۳۲۵، ص ۴.
۸۵. همان، همانجا.
۸۶. مساوات، شماره ۱، ۵ رمضان ۱۳۲۵/۱۳ اکتبر ۱۹۰۷، صص ۲-۳.
۸۷. «آیا برای کمال و ترقی بشری سرحدی است؟»، صوراسرافیل، شماره ۱۲، ۲۶ رجب ۱۳۲۵، ص ۲.
۸۸. صوراسرافیل، شماره ۱۴، ۱۰ شعبان ۱۳۲۵/۱۹ سپتامبر ۱۹۰۷، ص ۴.
۸۹. «موعظه سیدجمال الدین درمغنی آزادی»، الجمال، شماره ۷، ۱۱ ربیع الاول ۱۳۲۵، صص ۱-۲؛ همچنین بنگرید به گوئل کهن، تاریخ سانسور، همان، جلد ۲، ص ۱۶۳.
۹۰. «استبداد درنظر اسلام»، مساوات، شماره ۳۰، ۲۵ صفر ۱۳۲۷/۱۸ مارس ۱۹۰۹، صص ۴-۵. واژه‌های لاتین از اصل است.
۹۱. ندای وطن، شماره ۱۲، ۱۸ رجب ۱۳۲۷، ص ۲.
۹۲. روح القدس، شماره ۱۷، محرم ۱۳۲۶، ص ۳.
۹۳. «موبک بزرگ در طهران»، ندای وطن، شماره ۱۴، ۲۱ رجب ۱۳۲۷، ص ۱.
۹۴. «لایحه متظلمانه یکی از خوانین»، شماره ۱۷، ۲۴ رجب ۱۳۲۷/۳۰ مه ۱۹۰۷، ص ۲.
۹۵. «دو کلمه خیانت»، صور اسرافیل، سال ۱، شماره ۱، ۱۴ دیماه ۱۲۷۶/۳۰ مه ۱۹۰۷، ص ۲.
۹۶. همان، همانجا.
۹۷. همان، همانجا.
۹۸. «مرآة جهان نما یا کاشف حقیقت ما: سخن را روی با صاحب دلانست»، روح القدس، شماره ۲۶، ۱۸ ربیع الثاني ۱۳۲۶، صص ۱-۲.
۹۹. «غفلت تا کی»، روح القدس، شماره ۱۷، محرم ۱۳۲۶، صص ۱-۳.
۱۰۰. حاج زین العابدین مراغه‌ای، سیاحتنامه ابراهیم بیگ (متن کامل ۳ جلدی)، به کوشش م. ع. سبائلو، تهران، نشر اسفهار، ۱۳۶۴، ص ۵۶۱. این بخش که شامل خلاصه انقلاب کبیر فرانسه است در شماره ۴۲ جبل الممتین نیز درج شده است.

۴۸. همان ناطق در این باره می نویسد: «بدبختی ایرانیان در سده نوزده این بود که خواستند از بیراهه عثمانی راه بر مدنیت و پیشرفت غرب بگشایند. پس جمله مفاهیم را ترك وار و وارفته به عاریت گرفتند؛ هم بدان خیال که به ناف فرنگستان رسیده اند. از آن جمله: ناسیونالیسم اسلامی به جای استقلال طلبی، مشروطیت اسلامی به جای پارلماناریسم، تکیه بر دین رسمی در قانون به جای جدایی دین از دولت و تبعیض قومی و مذهبی به جای برابری شهروندی که همگی ارمغان ترکانند.» (ایران در راهیابی فرهنگ، همان، ص ۱۳۲).

۴۹. در پژوهشی که پیرامون زبان سیاسی و مدرن فارسی در زمان کنونی دنبال می کنم بدین نتیجه رسیده ام که بسیاری از واژگان فرهنگ سیاسی مدرن در روزنامه ها و کتابهای فارسی که پیش از سالهای ۱۸۱۰ در هند به چاپ رسیده بودند به کار برده شده اند. ساده نویسی نیز که بسیاری آن را از شگردهای قائم مقام فراهانی می پندارند نیز سالها قبل از او آغاز شده بود. ساده نویسی حاصل چالشی زبانی بود که فارسی زبانان هند برای مقابله با سیاست زبانی انگلیسیها آغاز کرده بودند. شاید به جرات بتوانم بگویم که ساده نویسی و سره نویسی «قد پارسی است که ز بتگاله آمدست.»

۵۰. میرزا یوسف خان تبریزی، همان، ص ۷.

۵۱. همان، همانجا.

۵۲. همان، ص ۸.

۵۳. همان، صص ۸-۱۱.

۵۴. همان، صص ۱۲-۱۳.

۵۵. همان، صص ۱۶-۱۷.

۵۶. همان، صص ۱۷-۱۹.

۵۷. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۱۰۵.

۵۸. میرزا ابوطالب بهبهانی، منهاج العلی، نسخه خطی، ۱۲۹۲، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه ترقی، همان،

ص ۹۶.

۵۹. همان، همانجا.

۶۰. همان، صص ۹۶-۹۷.

۶۱. برای توضیح بیشتر درباره منهاج العلی بنگرید به: فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۶، صص ۹۹-۱۱۴.

۶۲. آخوندزاده، مکتوبات، همان، ص ۸.

۶۳. همان، صص ۱۰-۱۱.

۶۴. همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۶۵. همان، صص ۱۸۱-۱۸۲.

۶۶. فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری.

۶۷. میرزا آقاخان کرمانی، آئینه سکندری، ۱۳۲۶ هـ. ق.، ص ۵۱۸. واژگان لاتین از آن میرزا آقاخان است.

۶۸. همان، صص ۵۲۲-۵۲۳.

۶۹. همان، صص ۷۵-۷۶.

۷۰. نقل از: آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان، «هشت بهشت»، همان، صص ۱۲۱-۱۲۲.

۷۱. فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، تهران، انتشارات دماوند، ۱۳۶۳.

۷۲. «ایران نظم برنی دارد» در مجموعه آثار ملک خان، تدوین محمد محیط طباطبایی، تهران، انتشارات علمی،

ص ۲۶۰.

«نظام» و «نظامی» در زبان فارسی که معادل «ارتش» و «ارتشی» است از دستاوردهای آن دوره است. مفتون دنبلی در بخش «بنای نظام جدید» در مآثر السلطانیه از «تعلیم اعمال حرب و پیکاره»، «چابکی و تیراندازی و نشانه‌زنی و قاعدهٔ خصم افکنی و سریازی»، و ساختن «چخماق و تفنگ و سایر اسباب آلات جنگ» نام می‌برد. او همچنین می‌افزاید که «دیگر از جمله ارکان اعظم نظام جدید ساختن توپ و مشق توپ اندازی اهالی ایرانست.» مآثر السلطانیه، همان، صص ۱۳۱-۱۳۸. برای تفسیری تاریخی از «نظام جدید» در عثمانی و ایران بنگرید به: همان ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی، لندن، مرکز چاپ و نشر پیام، ۱۹۸۸، صص ۱۳۲-۱۴۰.

۲۰. «عهدنامهٔ مجمل»، در تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا، همان، ص ۲۳.

۲۱. میرعبداللطیف شوشتری، همان، ۲۴۹.

۲۲. همان، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۲۳. همان، همانجا.

۲۴. همان، همانجا.

۲۵. همان، همانجا.

۲۶. همان، ص ۲۵۵.

۲۷. همان، همانجا.

۲۸. میرزا ابوطالب خان، مسیر طالبی، همان، ص ۲۸۷.

۲۹. همان، همانجا.

۳۰. همان، ص ۲۸۸.

۳۱. همان، همانجا.

۳۲. همان، ص ۲۹۷.

۳۳. همان، ص ۲۵۱.

۳۴. همان، ص ۳۱۳.

۳۵. همان، ص ۲۷۴.

۳۶. میرزا ابوالحسن شیرازی، دلیل السفراء، سفرنامهٔ میرزا ابوالحسن شیرازی (ایلچی) به روسیه، به‌کوشش محمد گلین، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

۳۷. میرزا صالح شیرازی، همان، صص ۲۶۴-۲۶۶.

۳۸. همان، ص ۲۶۶.

۳۹. همان، همانجا.

۴۰. همان، صص ۲۶۶-۲۶۷.

۴۱. همان، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۴۲. همان، ص ۲۶۹.

۴۳. سفرنامهٔ میرزا فتح، همان، ص ۸۱۸.

۴۴. سفرنامه رضاقلی میرزا، همان، ص ۵۵۰.

۴۵. مخزن الوقایع، همان، ص ۲۳۳.

۴۶. سفرنامهٔ رضاقلی میرزا، همان، ص ۵۳۸، ۵۳۹.

۴۷. همان، صص ۵۳۹-۵۴۰.

۵. میرزا یوسف خان تبریزی، رساله موسوم به یک کلمه (تحریر ۲۰ ذی‌قعدة ۱۲۸۷)، ص ۱۶-۱۹. این رساله را دوست عزیزم آقای دکتر احمد اشرف در اختیارم قرار دادند. از یاری ایشان صمیمانه سپاسگزارم.
۶. میرزا ملکم خان، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تدوین و تنظیم محیط طباطبایی، تهران، انتشارات علمی، [۱۳۳۷]، ص ۲۶، ۱۸۱.
۷. علی اکبر دهخدا، مقالات دهخدا، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، تیرازه، ۱۳۶۴، ص ۲۵۷، ۱۹۱.
۸. همان، همانجا.
۹. «انگارش» را به‌معنی خیال‌کردن و تصور کردن (imagining) به‌کار می‌بریم.
۱۰. این پدیده را در پایان نامه دکترایم تحلیل کرده‌ام:

Mohamad Tavakoli-Targhi, *The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran*, Department of History, The University of Chicago, Dec. 1989, pp. 48-72

۱۱. «ما یک ملت هستیم»، ایران نو، شماره ۱۳۴، ۴ صفر ۱۳۲۸ [۱۶ فوریه ۱۹۱۰]، ص ۱.
۱۲. لویی پانزدهم سیمون نامی را در حدود ۱۷۵۱ و لویی شانزدهم نیز شخصی به‌نام کنت دو فریر (Comte de Ferriere) را در سال ۱۷۸۳ (۱۱۹۸ هـ. ق.) به‌ایران می‌فرستند. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: نجفعلی حسام معزی، تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا، به‌کوشش همایون شهیدی، تهران، نشر علم، ۱۳۶۶، صص ۲۴۴-۲۵۰.
۱۳. کنت آلفرد دو گاردان، خاطرات مأموریت ژنرال گاردان در ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، به‌کوشش همایون شهیدی، تهران، گزارش فرهنگ و تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۸۰.
- برای اطلاعات بیشتر درباره اولین گروه فرانسویان که پس از انقلاب فرانسه به‌ایران رفتند، بنگرید به: محمدتقی سپهر، ناسخ التواریخ، به‌اهتمام جهانگیر قائم مقامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۷، جلد ۱، ص ۸۵؛ ع. روشنیان، «نخستین آشنایی ایرانیان با انقلاب فرانسه، نشر دانش، سال ۹، شماره ۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، صص ۴-۱۱؛ حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، انجمن دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، جلد ۱، صص ۶۲-۶۳؛ غلامرضا ورهرام، نظام سیاسی و سازمانهای اجتماعی ایران در عصر قاجار، تهران، انتشارات معین، ۱۳۶۷، ص ۴۹.
۱۴. «نامه فتحعلیشاه به‌ناپلئون»، تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا، همان، ص ۷۴.
۱۵. «نامه ناپلئون بناپارت به‌فتحعلیشاه، ۳۰ مارس ۱۸۰۵ م. / ذیحجه ۱۲۱۹»، در تاریخ روابط ایران و ناپلئون، ترجمه و تألیف عباس میرزا اعتضادالدوله، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۶۳، ص ۹۷.
۱۶. «عهدنامه اتحاد بین اعلیحضرتین ناپلئون و فتحعلی شاه منعقد در فین کن آشتین، به‌تاریخ ۴ مه ۱۸۰۷/ ۲۵ صفر ۱۲۲۲ هـ. ق.» در تاریخ روابط ایران و ناپلئون، همان، صص ۱۰۴-۱۰۵؛ همچنین در کنت آلفرد دوگاردان، همان، ص ۱۰۷.
۱۷. عبدالرزاق مفتون دُنبلی، مآثر سلطانیه، تاریخ جنگهای ایران و روس، به‌اهتمام غلام حسین صدری افشار، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱، صص ۱۹۰-۱۹۲. برای آشنایی بیشتر با فعالیتهای جنرال گاردان در ایران بنگرید به: کنت آلفرد دوگاردان، برای ارزیابی «هیئت گاردان» رجوع کنید به: حسین محبوبی اردکانی، همان، جلد ۱، صص ۶۵-۹۴.
۱۸. حسین محبوبی اردکانی، همان، ج ۱، ص ۱۲۲.
۱۹. مفهوم «نظام جدید» نخستین بار در نوشته‌های عثمانی درباره کل نظامی که پس از انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه پدیدار گشته بود به‌کار رفته بود. اما این مفهوم آنگاه که برای وصف نهادهای نوی که در ایران و عثمانی در دوره سلطان سلیم سوم و فتحعلیشاه بنیان نهاده شد مورد استفاده قرار گرفت از محدوده اصلاحات و نهادهای نظامی فراتر نمی‌رود. مفهوم کنونی

مشروطیت را ممکن ساخت. برابری و آزادی برگرفته از انقلاب فرانسه با تاریخ ایران پیش از اسلام پیوند یافت و بدین سان آن آرمانها در خاک تاریخ و فرهنگ ایران محصول نومی را پروراند که «ملت ایران» بود.

«ملت ایران» جانشین ملت شیعه اثنی عشری شد. رابطه دینی به برادری و هموطنی تبدیل شد. و بدین سان گستره جدیدی برای شکل گیری حکومت مردم بر مردم گشوده شد.

* از یاری، ویراستاری، و پیشنهادهای دوستان عزیزم احمد کریمی حکاک، افسانه نجم آبادی، و داریوش آشوری سپاسگزارم. اگرچه این دوستان در پیراستن این نوشته سهم بوده‌اند، من به تنهایی مسئول کاستیها و لغزشهای آن هستم. درباره مفهوم «گفتمان» نگاه کنید به مقاله ا. ح. عضدانلو در همین شماره.

طرح نخستین این مقاله در میزگرد *The French Revolution in Middle Eastern Revolutionary Consciousness* در کنفرانس سالانه *American Historical Association* در دسامبر ۱۹۸۹، که به مناسبت دوستمین سالگرد انقلاب فرانسه ترتیب داده شده بود، ارائه شد.

پانویس ها:

۱. از جمله بنگرید به:

Francois Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge University Press, 1981.

Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkley, University of California Press, 1984.

Brian Singer, *Society, Theory and the French Revolution*, New York, St. Martin's Press, 1986.

Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

درباره تفسیر انقلاب فرانسه در ادبیات سیاسی عرب بنگرید به:

Ra'if Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, Princeton, The Kingston Press, 1983.

۲. میرعبداللطیف خان شوشتری، تحفة العالم و ذیل التحفة، به اهتمام صمد موحد، تهران، کتابخانه طهروری، ۱۳۶۳، ص ۲۵۵.

۳. میرزا ابوطالب خان، مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان؛ به کوشش حسین خدیو. تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳، صص ۲۸۷-۲۸۸.

۴. میرزا صالح شیرازی، گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، ویرایش همایون شهیدی، تهران، مؤسسه انتشاراتی راه نو، ۱۳۶۲، ص ۲۶۶.

در آن تاریخ چون مملکت فرانسه به اصطلاح «ارگانیزه» نبوده یعنی دولت اعضاء رئیسه نداشت و دوائر دولت از تحت نظم و ترتیب خارج شده بود و از آنطرف حفظ داخله برای ملت فرانسه رخ داده بود و این ملت غیور حفظ انتظام و استقلال مملکت خود را در کمال جد مراقب بودند تشکیل «گارد ناسینال» یعنی قشون ملی داده هم داخله خود را از هرج و مرج محافظت کردند و هم در چندین نقطه با دشمن جنگیده در همه جا علم فتح و فیروزی را فراشتند.^{۱۰۷}

تشکیل قشون ملی را پیشتر روزنامه روح القدس نیز خطاب به انجمنها پیش کشیده بود: «شما انجمنها می توانید به یک جنبش ملی صد فوج هر فوج پانصد نفر برای مشق کردن و تعلیم جنگ گرفتن همه صبح در بیرون دروازه و میدان مشق حاضر نمایید.»^{۱۰۸} پس از انتقاد از انجمنها، روح القدس می افزاید:

آیا نخوانده اید که ملت فرانسه بقوه سرباز ملی دولت خود را مقهور کرد، مگر ندانسته اید که نقشه پیشرفت کار ما هم منحصر به نقشه فرانسویها است (نعل بالنعل طابق الاصل).^{۱۰۹}

مشروطه خواهان هرگاه با بحرانی روبرو می شدند به انقلاب فرانسه می نگریستند و با بازخوانی آن انقلاب صحنه آفرینی می کردند. تشکیل قشون و قوای ملی، مبارزه با محمدعلیشاه، فتح تهران، و خلع او از آن جمله همانندی های دو انقلاب ایران و فرانسه است. اگرچه دو انقلاب «نعل بالنعل» نبودند و آنچنان که زین العابدین مراغه ای پیش بینی کرده بود محمدعلیشاه به عاقبت لویی شانزدهم دچار نشد، اما اهمیت نمادین اعدام شیخ فضل الله کمتر از اعدام لویی شانزدهم نبود. پس از خلع محمدعلیشاه «هیئت مدیره موقتی» تشکیل شد که از «هیئت مدیره» (Directoire) فرانسه در ۱۷۹۹ الهام گرفته شده بود.^{۱۱۰}

تأثیر آرمانهای انقلاب فرانسه، بخصوص شعار «حریت، مساوات، اخوت» و اعلامیه حقوق بشر در بسیاری از نوشته های دوران مشروطیت آشکار است. کتاب حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول نوشته میرزا محمدعلیخان بن ذکاء الملک^{۱۱۱}، حقوق بشری تألیف میرزا سیدابراهیم خان^{۱۱۲}، و سلطنت لویی شانزدهم یا شورش فرانسه ترجمه میرزا محمدباقرخان تبریزی که به شکل پاورقی در روزنامه ایران نو به چاپ رسیده بود، از آن نمونه اند.^{۱۱۳} آن تأثیر را نیز می توان در قانون اساسی ایران، اساسنامه های بسیاری از احزاب سیاسی و مراومه های روزنامه های دوران مشروطیت مشاهده کرد.

با گزارش «رویدادهای انقلاب فرانسه» از آغاز قرن نوزدهم فارسی زبانان با گونه دیگری از حکومت و رابطه دولت و ملت آشنا شدند. اگرچه در آغاز قرن نوزدهم انقلاب فرانسه رویدادی کناری در جنگ بین فرانسه و انگلیس دانسته می شد، در نیمه دوم آن قرن انقلاب فرانسه و آزادیخواهی و قانونخواهی برخاسته از آن سر ترقی فرنگستان شناخته شد. از طریق آشنایی با آن انقلاب مفاهیم سیاسی جدیدی وارد زبان فارسی و اندیشه سیاسی ایران شد. آن مفاهیم همراه با بازاندیشی زبان فارسی و بازنگری تاریخ ایران شکل گیری انگارش

تماشا حاضر خواهد شد.^{۱۱۱}

مقایسه‌هایی اینگونه در نشریات دوران مشروطیت فراوان یافت می‌شود.^{۱۱۲} در فراخوان «اجتماعیون عامیون مجاهدین ایران در تفریس» خطاب «به تمام فرقه‌های حریت پرست و مشروطه‌خواه عثمانی و روس و سایر ممالک دنیا»^{۱۱۳} و اعلان «فرقه اجتماعیون عامیون ایران» خطاب «به عموم فرقه‌های حریت پرست روسیه و عثمانی و سایر ملل دنیا»^{۱۱۴} همدستی همسایگان فرانسه بر علیه «انقلاب حریت پرستانه فرانسه» با همدستی «حکومت‌های مستبده روس و عثمانی با حکومت ایران» مقایسه شد. در همان اوان روزنامه مساوات در سرمقاله «فرار لویی شانزدهم» نقشه فرار او را در ۲۰ ژوئن ۱۷۹۳ و شرح دستگیری اش را نوشته و نامه‌ای که «از طرف مجلس شورای ملی به عموم فرانسویان» نوشته شده بود ترجمه و چاپ کرد. در پایان این نامه آمده بود که «دشمنان مشروطه بدانند - برای اینکه مجدداً خاک این مملکت در تحت رقیبت و بندگی درآید باید این ملت از میان برداشته شود.»^{۱۱۵} روزنامه صبح صادق در سرمقاله‌ای تحت عنوان «اتحاد» از مقایسه انقلاب ایران و فرانسه نتیجه‌ای دیگر گرفت:

ملت فرانسه با يك فرمان جنگ قشون چند دولت را با ناخنهای خود از فرانسه خارج کردند در راه حفظ وطن مرگ را مقدم بر زندگی شمردند. زنها اسلحه به دست گرفتند با لشکر خصم مدافعه نمودند... ملت فرانسه ابتدای مشروطیت مملکت خود را تاریخ احتتام اغراض شخصی قرار دادند... در این مملکت تاریخ مشروطه تاریخ طغیان اغراض گردیده مشروطه‌طلبان ما معنی مشروطه را اعمال اغراض مَرَضیه فهمیده اشخاص علنی تیشه به ریشه پارلمان که آخرین دوی ایران است، می‌زنند.^{۱۱۶}

شاید زنی که با لباس مردانه در دفاع از مشروطه برخاسته بود این مقایسه را برانگیخته بود. بدین گونه شاید بازخوانی انقلاب فرانسه با چالشگری زنان در جنبش مشروطه پیوندی نمادین داشته باشد.

مقایسه دو انقلاب گاهی نیز فراخوانی برای بنیان‌گذاران نهادهایی بود که فرآورده انقلاب فرانسه بودند. مثلاً برای تشکیل «قشون ملی» انقلاب فرانسه الگویی به دست می‌داد. روزنامه صبح صادق در سرمقاله «وجوب تکمیل نظام یا قشون ملی» در باره لزوم «حفظ حدود و حقوق مملکت و ملت از تعدی و تخطی اجانب و دول همجوار» می‌نویسد، «امروز که اهالی ایران حفظ وطن و استقلال خود را می‌خواهند باید... تحصیل علم نظام نموده و عالم به علم نظام شوند.» در ادامه به وصف مفهوم «قشون ملی» می‌پردازد:

معنی قشون ملی را، که به اصطلاح «گارد ناسینال» گویند، باید فهمید و این کلمه را به موقع استعمال کرد. عنوان «گارد ناسینال» فقط در مملکت فرانسه بعد از انقراض سلطنت لوئیها شده و زمانی بوده است که دولت فرانسه سلطنت نداشته و ایام شورش عمومی و «درولسیون» بوده است.

دولت فرانسه به اقتضای غیر فطری، و حمیت ذاتی چون وجود پادشاه خود را مخفّ مشروطیت دیدند و از نواهای مختلف پادشاه خود (مانند ملت ایران) عاجز گشتند، یکباره خود را از عبودیت خدایان زمینی خود رسته، خاندان سلطنتی را که سالهای دراز باعث خرابی و ویرانی خانمان ملت بود از خانمان رعیت ویران و خرابترش کردند. زمین را از لوٹ بتها شسته، مملکت خودشان را کعبه ترقیات و نیل به مدارج عالیّه ساختند. سالها در بستر امن غنودند و در مهد آزادی به کمال راحتی و آسودگی آرمیدند.^{۹۸}

همین مضمون در روزنامه **روح القدس** نیز بیان شده بود. **روح القدس** برای «رفع مخاطرات [ی] که کشتی استقلال ایران را احاطه نموده» بود در پی چاره شده، به انقلاب فرانسه درنگریسته و خطاب به «خفتگان بستر جهالت و غفلت» و «ابناء وطن عزیز» نوشت:

پس باید با يك تعصب مذهبی و يك حمیت ملی! جنبش و حرکتی کنید و هرکس مخالف اساس مشروطیت و بر باد دهنده وطن است وجودش را نابود و وطن عزیز را از لوٹ آن منزّه و مملکت را از تحت نفوذ اجانب خارج بنمایید؛ و با يك شجاعت فطری مردانگی خودتان را به تمام سگان ارض ثابت و مثل ملت با حمیت فرانسه صفحات تاریخ را از شجاعت و وطن دوستی و مذهب پرستی خودتان زینت دهید.^{۹۹}

این نتیجه‌گیری را زین العابدین مراغه‌ای با یکسانی و عنان بر عنانی «انقلاب فرانسه» و «انقلاب ایران» بیان کرد:

گروهی در فکر استوار کردن اساس مشروطه، جمعی به خیال برانداختن این بنیان [اند]. این کشمکش حالا قریب دو سال است و چند سال طول خواهد کشید معلوم نیست. این کشمکش را چنانچه فیلسوفان و سیاسیون بزرگ مکرر نوشته و گفته‌اند روش حال کنونی ایران هم مثل روش ۱۱۷۰ پیش [۱۷۸۹ میلادی] ملت فرانسه نعل به نعل می رود، و می توان گفت تا کنون سر مویی کم و زیاد نرفته. چنان شباهت دارد که گویا در يك قالب ریخته شده یا عکس آن حالات را برداشته‌اند حالا نشان می دهند، یا آن پرده‌ها را در پاریس درست کرده در تیاتورخانه‌های ایران در می آورند، تفاوتی که دارد اسامی آختورها (بازی کننده‌گان) است «رول» فلان پرنس را فلان شاهزاده می سازد «رول» فلان کشیش را فلان ملا بعمل می آورد؛ فلان منستر [مون سنور] را فلان امیر.^{۱۰۰}

پس از نقل تاریخ انقلاب فرانسه در چهار پرده که به فرار شاه با زنش انجامیده و آنگاه که به کشتن خانواده سلطنتی می رسد، می نویسد «قلم اینجا رسید و سر بشکست» و نتیجه می گیرد:

زیاده از این گفتن نباید تا يك درجه نبشته‌های فلاسفه و سیاسیون را تصدیق کردیم، و گفتیم حال کنونی ایران نعل به نعل بدون کم و زیاده حال فرانسه را تعقیب کرده بلکه تقلید کرده است، چنان می دانیم تا اینجا کسی منکر نباشد که عنان بر عنان آمده، از خداوند عزوجل خواهانیم يك عقل و فراست به درباریان عطا فرماید تا نگذارند پرده چهارم این تیاتور فاجعه را به محل تماشا بیاورد که از پیش آمد وضع جز پرده آخر به نظر نمی آید. . . باز هم تکرار مطلب خود می نمایم که اگر دانایان و خیرخواهان سلطنت به خود بازنمایند از روی حتم و یقین پرده چهارم نیز در صحن تیاتر طهران برای

که تولید انقلاب در مملکت می کند عبارت است از استبداد و مقتضای استبداد قهر و تغلب است که هر دو از آثار غضب و حیوانیت می باشد.^{۹۰}

در مراحل مختلف انقلاب مشروطیت از انقلاب فرانسه بارها یاد شده و هر یاد کردنی نوعی یادگیری، و هر یادگیری نوعی فراخوانی به پیگیری و چالشگری برای آزادیخواهی و مشروطهخواهی بود. در ادبیات مشروطه ملت فرانسه ارزش والایی داشت و از آن به نام «ملت نجیب پرست فرانسه»^{۹۱} و «ملت با حمیت فرانسه»^{۹۲} یاد می کردند. برخی از شخصیت های ایرانی لقب متفکران و چهره های انقلاب فرانسه به خود گرفته بودند. بمثل، روزنامه ندای وطن تقی زاده را «یگانه فیلسوف عظیم الشان، ولتر ایران، «میرابوی زمان» نامید.^{۹۳} در مورد دیگری «کوکب السلطنه عیال مرحوم مظفرالملک» در نامه ای به ندای وطن درباره لزوم قدرشناسی از «ژن پرسیان» نوشت:

باید در این خصوص قدرشناسی را از ملل اروپا الخاصه از ملت فرانسه یاد بگیریم که چگونه قدر جان ملت پرستان و آزادی طلبان غیور را می شناسند و به جهت یادگار هیاکل و مجسمه هرکدام را چندین جا نصب می کنند. . . و به اندازه [ای] مراعات این اطوار می نمایند که در کتب القباء نام وطن و نام رئیس شورشیان را نوشته اند که طفل اشکال حروف را با این کلمات یاد می گیرد. و هر روز مرور می کند بعد کم کم پیش رفته احوالات مؤسس آزادی و بانی استقلال ملت را معلم به شاگردان تقریر می کند. چنانکه شما جوانان ایرانی عادات ظالمانه و رسوم جابرانه را با سرپنجه شجاعت از میان برانداختید.^{۹۴}

در موارد دیگری یاد از انقلاب فرانسه و کشته شدن لویی شانزدهم همچون اخطار جدی به محمدعلی شاه بود. بمثل، علی اکبر دهخدا خطاب به محمدعلی شاه نوشت: «اعلیحضرتا، پدر تاجدارا، آیا هیچ تاریخ ژول سزار روم را می خوانید؟ آیا حکایت پادشاه انگلیس را به خاطر می آورید؟ آیا قصه لویی شانزدهم را به نظر دارید؟»^{۹۵} دهخدا به شاه خاطر نشان ساخت:

اولین حرفی که وزرای خائن برای سد راه حریت و آزادی و اغفال پادشاه در صحت رشد و بلوغ ملت با اولین هیجان ملی برای استرداد حقوق لاینفک خود می گوید این دو کلمه است: «این ملت هنوز لایق این مذاکرات نیست».^{۹۶}

در برابر آنان که ملت را نالایق «برای حقوق لاینفک خود» می دانستند، دهخدا به محمدعلیشاه یادآوری کرد:

اطوار و کردار همین ملت که «هنوز لایق این مذاکرات نیست» همان اطوار و کردار رومی هادر ۵۰۹ قبل از میلاد و انگلستان در ۱۶۴۹ و فرانسه ها در ۱۷۹۳ می باشد.^{۹۷}

محمدعلیشاه میبایست از اهمیت آن سه زمانه آگاه می بود! آنگاه که او بنای مخالفت با مشروطیت را گذاشت، مشروطه طلبان برای راهیابی به انقلاب فرانسه بازنگریستند:

نمونه‌های مهمی هستند:

اولاً باید بدانید آزادی، که معنی عربی‌اش حریت است، بدون مساوات ظلم محض و مطلق العنانی و تجاوز بعضی از افراد ملت است به حقوق دیگران. به این معنی اگر در يك مملکتی بعضی از اعیان و رؤسا آزاد باشند و دیگران که فقرا و ضعفا هستند... همه بنده آنان باشند در اطاعت و قبول ظلم اعیان، معلوم است این آزادی عین ظلم و جور... و مردود تمام شرایع و ادیان است... پس معلوم شد که آزادی باید با مساوات باشد... حال برویم بر سر معنی آزادی به یک تقریری که همه بفهمیم. حتی این زنها هم بفهمند. همشیره‌ها! اگر کسی از شما بپرسد آزادی یعنی چه؟ جواب بدهید: یعنی تمام افراد مسلمانان و ایرانیان باید بدانند که آنها بنده زر خرید و غلام و کنیز احدی نیستند. بلکه تماماً حر و آزاد و بنده خداوندی هستند که خالق آنهاست... معنی آزادی این است که وقتی شب در خانه‌ات می خوابی یا صبح از خانه‌ات بیرون می آیی، غیر آن خدا... از احدی نترسی و یقین داشته باشی تا خلاف قانون از تو صادر نشود، اگر هزار نفر دشمن داشته باشی، نتوانند آسیبی به تو برسانند.^{۸۹}

بدین سان سید جمال نه تنها دو کلمه «مساوات» و «آزادی» را با هم پیوند معنایی می دهد بلکه آنها را با لایه‌های معنایی که حکایت از بندگی و آزادی از بندگی دارد مرتبط ساخته و در این بند و بست جایی نیز برای آزادی زنان می گشاید.

یاد از «انقلاب فرانسه» در مواردی نیز برای تبدیل دو مفهوم متفاوت به کار گرفته می شد. در نوشته‌های کهن پارسی واژه‌های «شورش» و «انقلاب» مترادف بوده و بار معنایی منفی داشتند. در دوره انقلاب مشروطیت روزنامه مساوات بر آن شد که گستره معنایی و رابطه قدرتی را که آن دو کلمه بیانگر بودند از هم مجزا سازد:

باید دانست که بین انقلاب و شورش فرق است. انقلاب در اصطلاح مورخین تغییر مهمی است که در طرز حکومت و قوانین يك دولت به عمل آید. و این غیر از شورش است که معنی آن عصیان و خروج از اطاعت و قیام نمودن بر ضد حکومت مشروع می باشد. میان انقلاب و شورش فرقی بزرگ موجود است. چه برخاستن شورش در مملکتی علی الغالب ایران مضرت بر منافع امت و مصالح ملت نموده و اهالی را از سیر در طریق نجات و ترقی باز می دارد. به خلاف انقلاب که آن قدر هم ملت را به درد آورد و فشار بدهد باز در همان حال او را در طریق تقدم خطوه بزرگ جلو می اندازد و در سَلَم نجات و ترقی پله بالا می برد و بعضی از نویسندگان ما بین این دو کلمه فرق نمی گذارند و به انقلاب نام شورش و شورش طلبی می دهند. مثلاً به جای انقلاب فرانسوی، شورش فرانسوی می نویسند و ملتفت مغایرت مورد استعمال این دو کلمه نمی باشند. گویند وقتی که خیر هدم و خراب کردن قلعه «باستیل» و رها نمودن محبوسین را به «لویی شانزدهم» بردند، گفت این شورش است (révolte). آنکه این خیر را آورده بود گفت ببخشید آقا بلکه این انقلاب است (révolution). مراد پادشاه فرانسه در این مقام این بود که کار شورش طلبان غیر مشروع و مخالف قانون است و حق ندارند از اطاعت حکومت سر بیچند. ولی جواب مخبر منافی گفته «لویی» و مقصودش آن بود که انقلاب غیر از شورش و عصیان است و امری است مشروع. خلاصه چیزی

کلمه سیاسی نوظهور چون آزادی و مساوات و غیره. چنانکه حریت و مساوات وقتی که در ممالک متمدنه استعمال می شوند معانی مخصوصه تامه واضح از آنها مفهوم است که به مرور قرون و اعصار و رسوخ در اذهان آن معانی متبادر گشته. مثلاً حریت استعمال می شود در حریت سیاسی و هر وقت گفته می شود متبادر همان است. یعنی آزادی از استبداد دولتی و مداخله تمام افراد ملت در امور سیاسی از طریق زبان و قلم و اجتماعات و اظهار هر کسی رأی خود را در مصالح عامه و امور جمهور. برخلاف استبداد که زبانها بسته و اقلام شکسته است. کسی برخلاف منافع شخصی بزرگان نمی تواند دم زند و در اظهار معایب ایشان لب گشاید. ولی بدبختانه می بینیم از آن روزی که این کلمه مقدسه که سعادت بشر در آن منطوقی است در ایران داخل شد و در دائره [محدود و تنگ] افکار ایرانی درآمد به معنی لغوی برگشت و به صرف و اعلال در افتاد «حریت فهو حار و ذاک محرور رقت انه کفر و زندقه التللفظ بها حرام» شروع گردید. روزی نیست که در مجالس و محافل سخن ازین ماده در میان نیاید که آیا مقصود [از] حریت، حریت افعال و آزادی از تکلیف است یا مراد این ملاءعین حریت عقاید و ادیان یا حریت از... حریت از... و حریت از... الخ است و متصل در مضاف الیه این کلمه مباحثات و مشاجرات می کنند.^{۸۶}

در مورد دیگری از این چالشهای سیاسی و زبانی، علی اکبر دهخدا در روزنامه صوراسرافیل روی سخن به «کهنه پرستان مملکت» کرد و در سرمقاله ای جنجال انگیز در بیان مفهوم «آزادی» نوشت:

معنی کلمه آزادی که تمام انبیا، حکما و علمای دنیا مستقیم و غیرمستقیم برای تکمیل آن کوشیده اند و ما تازه با هزار تردید و لکنت آن را به زبان جاری می کنیم همین است که مدعیان تولیت قبرستان ایران کمال انسان را به معرفی های حکیمانه خودشان محدود نکرده و اجازه فرمایند نوع بشر به همان وسائل خلقتی در تشخیص کمال و پیروی آن بدون هیچ دغدغه خاطر ساعی باشند. معنی کلمه آزادی قربناست در تحصیل آن سیلهای خون در پستیها و بلندبهای دنیا جاریست فقط تحصیل چنین اجازه یا استرداد همین حق طلق و ملک خالص الملکیه بشری است.^{۸۷}

آن مقاله، که «آزادی» را «رفتار نمودن انسان... در تمام امور مشروع خود به نحو دلخواه» تفسیر کرده بود، باعث خشم بسیاری از «حجج اسلام و علمای کرام» شد که «کهنه پرست» را «کهنه پرست»، یعنی جمع کاهن پرست، خواننده بودند. در شماره های بعدی صوراسرافیل دهخدا به مسئله زبان پرداخت و نوشت که «امروز اگر ما بخواهیم واقعاً دارای سلطنت مستحده مشروطه باشیم ناچار لغات مستحده مشروطه می خواهیم». «درگیری دهخدا با مسائل سیاست و زبان در دوره انقلاب مشروطه می بایستی که نقش مهمی در تصمیم گیری او برای تهیه لغت نامه داشته باشد.

تغییر حد و مرز معنایی واژگانی چون «مساوات» و «آزادی» که از «انقلاب فرانسه» برگرفته شده بود، گاهگاهی با پیوند لایه های متفاوت معنایی آن واژگان به پیش برده می شد. در این مورد سخنرانی های سید جمال الدین واعظ درباره معنی «آزادی» و مفهوم «مساوات»

آن بازار شام، آن شیپور سلام، آن آتش بلزیها، آن ورود سفرا، آن عادیات خارجه، آن هورا کشیدن، و آنهمه کتیبه‌های زنده‌باد زنده‌باد و «زنده‌باد مساوات» و «برابری و برادری»، می‌خواستند یکی را هم بنویسند «زنده‌باد شریعت»، «زنده‌باد قرآن»، «زنده‌باد اسلام».^{۸۱}

در مقابله با «پاریس پرستها»ی مشروطه‌خواه که متابعت «فرقه فرنگان که سپاس دین و آیین ندارند» می‌کردند،^{۸۲} شیخ فضل الله نوری عَلمِ دفاع از «بیضه اسلام» را برافراشت و در مقابل «مشروطه‌خواهان» شعار «مشروع‌خواهی» را باب کرد. او در یکی از لویحش که از «زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم» انتشار یافته بود، به مسلمانان هشدار داد:

ای خداپرستان این مجلس شورای ملی و حریت و آزادی و مساوات و برابری و اساس مشروطه حالیه لباسی است به قامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند.^{۸۳}

در مجلس انتخاب وکیل در یزد. حاج میرزا آقا و آقامیرزا سید لب خندقی از اینکه در نظام مشروطه مَقْصُران «به قانون مشروطیت باید مجازات داده شود»، و نه «به قانون شرع» ابراز نگرانی کرده و افزود: «پس معلوم می‌شود که قانونی غیر از شرع انور می‌خواهند جاری نمایند.»^{۸۴} در همان جلسه آقایی نامی اعلام کرد: «بروید به طهران و نگذارید زردشتی‌ها غالب شوند زیرا که می‌شنوم یکی از فصول قوانین مجلس مسئله مساوات است. باید زردشتی خفیف و خوار باشد! بروید به طهران و به اهل مجلس حالی کنید که یزد سبوی سایر بلاد ایرانست.»^{۸۵}

چالش‌های سیاسی دوران مشروطه درعین حال چالشی زبانی برای تعیین مرز معنایی واژگان کلیدی چون «ملت»، «دولت»، «آزادی»، «حریت»، «مساوات»، «برابری»، «قانون»، «مشروطیت» و «مشروعیت» بود. در آن چالش‌های زبانی لایه‌های متفاوت معنایی به‌سنگر مبارزات سیاسی تبدیل شده بود. لایه‌های معنایی کهنه و نویانگر انگارش‌های سیاسی (political imaginary) گوناگون و منافع اقشار اجتماعی گوناگون بود. در این رویارویی‌ها «منورالفکران» نوپا از فرنگستان و «انقلاب فرانسه» و «ملت با حمیت فرانسه» الهام گرفته و مفاهیمی را به‌کار می‌بردند که برای «علما»، «فرنگی‌مشرَب»، «طبیعی مذهب» و «پاریس پرستانه» جلوه می‌کرد. در این برخوردها لایه‌های معنایی نو و کهنه، همچون برخورد اقشار اجتماعی، با هم سازش کرده و آمیزه معنایی را بوجود آورد که نمایانگر حال و هوای بافت اجتماعی و فرهنگی ایران در آن دوره مشخص تاریخی بود. روزنامه مساوات درباره تغییر بار معنایی واژگانی که از اروپا به ایران کوچ کرده بودند نوشت:

در علوم سیاسی همچنین بعضی اصطلاحات است که معانی آنها در آن علوم بطور اکتفا معین و محدود است. ولی وقتی که آن الفاظ به ایران قدم نهاد از معنی فنی منحرف گشته و به معنای لغوی حمل شد و مورد مباحثات و مذاکرات و تأویلات و رد و اعتراض می‌شود. و از این قبیل است چند

«مساوات»، «وطن»، «نجات وطن»، «ندای وطن» و «مساوات» بود. نشریات دوره مشروطیت در بسیاری از صفحه‌های خود به تعریف و تفسیر این واژگان کلیدی می پرداختند و آنها را زینت بخش سرلوحه خود می کردند. برای مثال، سرلوحه روزنامه ندای وطن شعار «عدالت، مساوات، آزادی، آبادی» بود و در توصیف مرام روزنامه می نویسد: «روزنامه‌ای است آزاد که همیشه هواخواه ترقی مملکت و آزادی ملت است.^{۷۵} در سرلوحه روزنامه صوراسرافیل، اسرافیل در شیپوری می دمَد و بیرقی را که بر آن شعار سه‌گانه «حریت، مساوات، اخوت» نگاشته شده است در دست دارد. در سرمقاله شماره آغازین صوراسرافیل پس از یاد از آنکه از ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴ «دولت علیه ایران رسماً در عداد دول مشروطه و صاحب "کنتی توسیون" قرار گرفت»، در شرح رسالت روزنامه و مدیران آن نوشت: «در تکمیل معنی مشروطیت و حمایت مجلس شورای ملی و معاونت روستاییان و ضعفا و فقرا و مظلومین امیدواریم تا آخرین نفس ثابت قدم باشیم. و از این نیت مقدس تا زنده‌ایم دست نکشیم. و با صدای رسا می گوئیم که از تهدید و هلاک بیم و خوف نداریم. و به‌زندگی بدون حریت و مساوات و شرف واقعی نمی گذاریم.»^{۷۶} در سرلوحه روزنامه مساوات فرشته‌ای لوح بازشده‌ای را در دست دارد که بر آن نام روزنامه نگاشته شده و در زیر آن شعار سه‌گانه «حریت»، «عدالت»، «اخوت» نوشته شده است.^{۷۷} الجمال، یکی دیگر از نشریه‌های مشروطه‌خواه، در سرلوحه‌اش می نوشت که در آن روزنامه «لویحی که مبین حقایق و کاشف رموز معنی مساوات و حریت است درج می گردد.»^{۷۸} روزنامه صبحنامه ملی، یکی دیگر از نشریه‌های آغاز مشروطیت نیز بر سرلوحه‌اش شعار «حریت، عدالت، مساوات» نگاشته شده بود و محل توزیع خود را «کوچه عدالت خواهان، خانه آزاد المله» و قیمت تک‌شماره را برای مناطق مختلف اینچنین تعیین کرده بود:

داخله: طهران، غیرت و حمیت؛ تبریز، رفع ظلم و ذلت؛ شیراز، اتحاد جماعت؛ اصفهان، رفع خواب غفلت؛ دارلمرز، جنبش و حرکت؛ خراسان، ترک تریاک؛ کرمان، تحصیل فتوت. خارجه: هند، از خواب بیدار شدن؛ قفقازیه، با برادران هم آواز شدن؛ عثمانی، یاد گرفتن؛ اروپا، دستورالعمل دادن.^{۷۹}

نشریه حقوق در سرلوحه‌اش «حق را باید گفت» نوشته شده و در شرح مسلک روزنامه نوشته شده بود که «سلک نگارشش عالم نمودن ملت به حقوق نوع و مواخات و حریت است.» در شماره اول حقوق نوشته بود: «هیئت جامعه انسانی به یکدیگر دارای حقوقند. . . برای اینکه هموطنان محترم و برادران عزیز ما به حقوق خود واقف شوند مختصر از علم حقوق در هر نمره این روزنامه ایراد خواهد شد.»^{۸۰} شعار «آزادی و مساوات» آنچنان فراگیر شده بود که خشم بسیاری را برانگیخته بود. مثلاً، شیخ فضل الله نوری، یکی از مجتهدان نامی تهران، با کسانی که او «آفرنگها و پاریس پرستها» می نامیدشان، برآشفته گفت:

درحقیقت ایرانیان می‌توانند بواسطه غیرت و همت ملی که کاوه آهنگر بر ضد حکومت کلدانی که ۹۰۰ سال در ایران طول کشیده بود اظهار نمود و ریشه ایشان را از ایران بکنند بر همه ملل عالم افتخار کنند. چه طریق ظلم و دفع ستم پادشاهان ظالم را او به ملل عالم آموخت و *الْفَضْلُ لِمَنْ تَقَدَّمَ*.^{۶۹} او که زن و مرد را «در جمیع حقوق حیاتی» برابر می‌دانست و بر این عقیده بود که «عالم انسانیت به سرحد کمال نخواهد رسید مگر اینکه زنان در جمیع امور و حقوق با مردان مشترک و برابر باشند»^{۷۰} عقب ماندگی زنان ایرانی را نیز از نتایج حکومت عربان بر ایران قلمداد می‌کرد. اگر میرزا آقاخان سعی بر آن داشت که هویت ایرانی را بر اساس ریشه پیش از اسلامش بازسازی کند، سیدجمال الدین که «داعی شعار آزادی، برابری، مساوات» شناخته شده بود^{۷۱}، همچون میرزا یوسف خان تبریزی، کوشش بر آن داشت که «آزادفکری» را در گستره تاریخ اسلام نشر دهد، و بدین سان گزارشی از تاریخ را در میان آورد که از اسلام و اسلامیت سرچشمه گرفته باشد.

میرزا ملکم خان، یکی دیگر از پردازندگان پادگفتمان مشروطه، در سال ۱۳۰۷/۱۸۹۰ عنوان **قانون** را برای عنوان یکی از مهمترین روزنامه‌های «مشروطه‌خواه» برگزید. «قانون» مفهومی بود که میرزا یوسف آن را با مهم ترین سند انقلاب فرانسه پیوند داده بود. روزنامه **قانون** در چندین سالی که انتشار یافت به توضیح و تشریح اصول آزادی، مساوات و برابری پرداخت. میرزا ملکم خان «اصول کبیره اساسیه فرانسه» را که میرزا یوسف به فارسی برگردانیده بود، تحت عنوان «قانون سیم بر حقوق ملت» در هشت فقره خلاصه کرد و آن را شکل و شمایلی ایرانی بخشید.^{۷۲} در رساله ندای عدالت درباره آزادی بیان و قلم نوشت: «اختیار کلام و قلم در عصر ما سلطان کوه زمین شده است. جهد زندگانی کرامات و امید کل ملل متمدنه امروز بر سر این دو کلمه است.»^{۷۳} در شماره‌های مختلف روزنامه **قانون** اصول «اعلامیه حقوق بشر» را به چاپ رساند. برای مثال، در «اشتهارنامه اولیای ملت» در جواب اینکه با ویرانی ایران «چه باید کرد [؟]» برخی از آن اصول را به اختصار این چنین بیان داشت: «تحصیل مالیات به حکم قانون و خرج مالیات به حکم قانون»، «امنیت جان و مال و ناموس آحاد تبعه»، «احدی برخلاف قانون حبس نخواهد شد»، و «احدی بدون محاکمات قانونی مغضوب نخواهد شد.»^{۷۴}

بازتاب انگاره مشروطیت در روزنامه نویسی

با پدیدار شدن انقلاب مشروطه آرمانهای انقلاب فرانسه با آرمانهای «ملت ایران» درهم آمیخت. شعار «حریت، مساوات، اخوت» و یا «آزادی، برابری، برادری»، در کنار «ملت»، «وطن»، «قانون»، «حق»، و «مشروطه» از جمله واژگان کلیدی پُرسامد در نشریات آن دوره بودند. عنوان برخی از آن نشریات مفاهیمی چون «آزادی»، «اخوت»، «ایران نو»، «جارچی ملت»، «جارچی وطن»، «روزنامه ملی»، «زبان ملت»، «شورای ایران»، «عدالت»،

می نویسد:

فقط دو حکم باب، که از قرارِ تقریرِ رفقا در قرآن خود بیان کرده است، حکم فیلسوفانه به نظر آمد یکی اینست که طایفهٔ اناث در جمیع رسوم آزادیّت و کُل حقوق بشریّت باید با طایفهٔ ذکور مساوی باشند و باید به طایفهٔ اناث نیز مثل طایفهٔ ذکور تربیت داده شود و مادام که طایفهٔ اناث شوهر اختیار نکرده‌اند گشاده‌رو شود.^{۶۴}

در بازانديشی مفهوم «عدالت» آخوندزاده پس از انتقاد به «کثرت زوجات» در اسلام می افزاید:

معنی عدالت را در حق طایفهٔ زنان، فیلسوفانِ فرنگستان بهتر فهمیده‌اند که زنان را در جمیع حقوق بشریّت و آزادیّت با مردان شریک شمرده‌اند حتی امروز در بعضی دول آن اقلیم زنان را به ادارهٔ امور مملکت نیز داخل می کنند علاوه بر آنکه درجهٔ تاجداری را نیز در بعضی آحيان برایشان مسلم می دارند چنانکه این رسم قبل از غلبهٔ عربها در ایران جایز بود.^{۶۵}

آنچنان که کوشش آخوندزاده در دو نمونهٔ بالا نشان می دهد، در بسیاری از نوشته‌های او اواخر قرن نوزدهم «مساوات» و «آزادی» در زبان سیاسی ایران با گزارش تاریخ و فرهنگ ایران پیوند می یابد که سرآغازی ایرانی دارد. با خاطره‌ها و اسطوره‌های ایرانی در می آمیزد و از رویدادهای انقلاب فرانسه کمتر یاد می شود. در این میان می توان از نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی، سیدجمال الدین افغانی (اسدآبادی)، و میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی نام برد. میرزا آقاخان کرمانی، اگرچه «شیفتهٔ متفکران انقلاب فرانسه بود و آنان را مُنورالعقول و رافع الخرافات می خواند»^{۶۶}، اندیشهٔ مساوات و آزادی را با جنبش مزدک و قیام کاوهٔ آهنگر پیوند می دهد و بدین سان گزارشی از تاریخ را در میان می آورد که در آن انقلاب فرانسه با جنبش‌های مردمی ایران پیش از اسلام پیوند می یابد. در آینهٔ سکندری، که کوششی است برای بازپردازی تاریخ ایران، می نویسد: «اعتقاد مزدک بعینه همان اعتقاد نهلیستهای [nihiliste] و انارشيستهای [anarchiste] (طالب هرج و مرج) اروپاست که مساوات را در میان افراد بشر جاری کردن می خواهند.»^{۶۷} و سپس می افزاید که اگر ایرانیان راه مساوات طلبی و آزادبخواهی مزدک را می پیمودند،

امروز هیچ يك از ملل متمدنهٔ دنیا به پایة ترقی ایران نمی رسیدند و این ملت را در متهدارجهٔ نقطهٔ ترقی و مدنیت مشاهده می کردیم زیرا که اهالی ایران در آن عصر همین اعتقادی را که بالفعل اهل اروپا بعد از هزار و چهارصد سال اتخاذ کرده‌اند داشتند. پیداست که عمدهٔ ترقی اروپا در سایهٔ این افکار آزادی و مساوات حقوق حاصل شده ولی اهالی ایران خاک بر سر در این مدت ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده‌اند.^{۶۸}

در نوشته‌های میرزا آقاخان پیوند اندیشه‌های انقلابی اروپا با اسطوره‌های تاریخی ایرانی در بازخوانی شورش کاوهٔ آهنگر به خوبی نمایان است. پس از نقل داستان «شورش برپا کردن» کاوه می نویسد:

حاکمیت ملت ایران، «حکومت مردم بر مردم» و قوانین طبیعی و انسانی پرداخته شده بود. با چیرگی مشروطیت اصول «اعلامیه حقوق بشر» اساس حکومت قانون و مدرنیسم سیاسی را در ایران فراهم آورد و در «متمم قانون اساسی»، اساسنامه‌ها و اهداف و آرمانهای حزب‌ها و سازمان‌های سیاسی و مرامنامه‌های بسیاری از نشریات دوران مشروطیت جا یافت.^{۵۷}

قانونخواهی و آزادیخواهی برگرفته از «انقلاب فرانسه» در نوشته‌های بسیاری از نویسندگان و منتقدان سیاسی در دهه‌های پیش از انقلاب مشروطیت ایران همچون میرزا ابوطالب بهبهانی، میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا سیدابراهیم خان، و ذکاءالملک راه یافت. میرزا ابوطالب بهبهانی در «منهاج العلی» آزادی را اساس پیشرفت اروپا دانست: «نیکوترین وسیله و محکمترین اساسی که اهالی فرنگستان به جهت ترقی و ثروت دولت و ملت و آبادی مملکت دریافته‌اند، حریت است... که مفتاح کُنوز ارض، و اسباب آبادی کل خرابیها، و سبب احیای جمیع اراضی موات [است].»^{۵۸} او نیز، چون میرزا یوسف، از شورش ۱۷۸۹، «معاهده کونستی توسیون»، و «قانون حقوق انسانی» فرانسه یاد کرد.^{۵۹} بهبهانی «آزادی شخصیه» را «روح و قوت و توانایی دولت و ملت، و اس و اساس جمیع کارها» و شامل بر «امنیت و اطمینان کافه مردم از خواص و عوام از جان و مال و عرض و ناموس و کسب و تجارت و منافع و مداخل مردم، تساوی آحاد افراد ناس در محاکمات و محاسبات و معاملات» دانست.^{۶۰} رساله او همچون رساله یک کلمه زیر نفوذ اصول اعلامیه حقوق بشر انقلاب فرانسه است.^{۶۱}

فتحعلی آخوندزاده، یکی دیگر از پردازندگان پادگفتمان مشروطه، در مکتوبات خویش به‌گسترش حوزه معنایی «مساوات» پرداخت و در مقدمه مکتوبات می‌نویسد، «جمیع مطالب این مکتوبات سه‌گانه را بر مسئله مساوات حقوقیه که حقیقتش فیما بین حکما مجتمع علیه است در کمال سهولت تطبیق می‌توان کرد.»^{۶۲} در آغاز مکتوبات آخوندزاده به شرح «پاره‌ای الفاظ در السنه فرنگستان»، از جمله «دیسپوت»، «فاناتیک»، «پاتریوت»، «شانزمان سبی»، «پارلمان» و «روولسیون» می‌پردازد. در تعریف «روولسیون» نوشت:

روولسیون عبارت از چنان حالتی است که مردم از رفتار بی قانون پادشاه دیسپوت و ظالم به‌ستوه آمده و به‌شورش اتفاق کرده او را دفع نموده به‌جهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند و یا اینکه پوچ بودن عقاید مذهبی را فهمیده برخلاف علما برخاسته و برای خود برحسب تجویز فیلسوفان موافق عقل آیین تازه برگزینند.^{۶۳}

مسلم است که در ترسیم مفهوم «روولسیون» آخوندزاده رویدادهای «انقلاب فرانسه» را در نظر داشته است. در تعریف «مساوات» و «عدالت» او از محدوده مردان فراتر رفته و زنان را در گستره معنایی آن مفاهیم شریک می‌شمارد. برای نمونه در بخشی پیرامون اندیشه‌های باب

بسیار که به عرف و عادت تعلق دارد در سینه‌هاست نه در کتاب و مدام که قوانین عرفیه در کتاب محدود نیست وقوع مظالم بشمار به اسم عرف و عادت آسان است.^{۵۳}

در نتیجه‌گیری از تفاوت بین قانون فرنگیان و شریعت مسلمانان میرزا یوسف می افزاید:

گذشته از قانون غالب، امور دیوانی نیز در فرنگستان به قبول ملت و دولت اجری می یابد. هرکه این تفاوت‌های پنج گانه را به‌خلوص خاطر و تأمل تمام بخواند لاجرم خواهد دانست که در فرنگستان شخصی مطلق التصرف نیست. یعنی خودرأی و خودسر در امور اهالی نمی تواند مداخله و حکم بکند مگر موافق آنچه در قانون نوشته شده. خلاصه همه سر بسته‌اند به رشته قانون.^{۵۴}

«کتاب قانون» با انقلاب فرانسه چه ارتباطی دارد؟ میرزا یوسف در «فصل در حقوق عامه فرانسه»، پس از توضیح دادن آنکه «همه قوانین دنیویه برای زمان و مکان و حال است و فروع آن غیر برقرار است یعنی فروع آن قابل تغییر است»، آن ارتباط را اینچنین بیان داشت:

ولی اجمالاً عرض می کنم که روح دائمی کودهای مزبوره و جان جمله قوانین فرانسه مشتمل بر نوزده فقره است چنانکه در ابتدای کود چاپ شده. در فقره اول که کونستسیون نام دارد عبارتی مسطور شده که ترجمه اش این است «این کونستسیون شناخت و تصدیق و تکفل کرد آن اصول کبیره را که در سال هزار و هفتصد و هشتاد و نه اعلان شده بود، آن اصولی که اساس حقوق عامه فرانسه است.»^{۵۵}

شاید میرزا یوسف خان نخستین کسی باشد که آن اصول را، که در اصل شامل هفده بند بوده و بنیان نوی را در زندگی سیاسی و حقوقی فرانسه براساس «قوانین طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» بنا نهاده است، با اندکی تغییر به فارسی ترجمه کرده باشد. آن اصول، که او «اصول کبیره اساسیه فرانسه» نامید، باختصار عبارت اند از: «مساوات در محاکمات در اجرای قانون»، «منصب و رتبه دولت برای هیچ کس ممنوع نیست»، «حریت شخصیه»، «امنیت تامه بر نفس و عرض و مال مردم»، «مدافعه ظلم»، «حریت مطابع»، «حریت عقد مجامع»، «اختیار و قبول عامه اساس همه تدابیر حکومت است»، «حریت سیاسیه»، «تعیین مالیات و باج بر حسب ثروت بلا امتیاز»، «تحریر اصول دخل و خرج دولت»، «هر مأمور و حاکم در تصرفش مسئول است»، «قدرت تشریح و قدرت تنفیذ بالفعل متقسم باید باشد و در ید واحد نباشد»، «عدم عزل اعضاء از محکمه‌ها»، «حضور ژری ها [jury] در تحقیق جنایات»، و «تشهیر مفاوضات سیاسیه و حوادث جنائیه در روزنامه رسمیه»، «عدم شکنجه و تعذیب»، «حریت صنایع و کسب»، و «بنای مکتب خانه‌ها».^{۵۶} آن «اصول کبیره» که بی شک مهمترین سند و دست‌آورد انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه می باشد ارکان اصلی آنچه را که شاید بتوان پادگفتمان (counter-discourse) مشروطه در برابر گفتمان گذشته نام گذاریم، فراهم آورد. پادگفتمان مشروطه در رویارویی با گفتمان سیاسی اسلامی-ایرانی، که براساس حاکمیت الله و فرآیزدی و سلطه ظل الله و شریعت الهی فرا نهاده شده بود، سامان سیاسی را پیش نهاد که با اصول فلسفی و حقوقی اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ پیوند داشت و براساس

آزادی» که آن را «شیوه مرضیه» قلمداد می کند می پردازد.^{۴۷} مطالعه دقیق سفرنامه های نیمه اول قرن نوزدهم نشان می دهد که مفاهیم سیاسی فرنگی را فارسی زبانان، آنچنان که خانم هما ناطق تاریخنگار پرکار ایران پنداشته اند، از عثمانیان «تُرک وار و وارونه به عاریت» نگرفته اند.^{۴۸} اگر نیز وامگیری در کار بوده است پیش از آنکه از عثمانیان باشد از فارسی زبانان هند بوده که پیشتر از ایرانیان با حکومت و سلطه مستقیم اروپاییان روبرو شده بودند.^{۴۹} با آشنایی روز افزون ایرانیان با اروپا، شناخت از «انقلاب فرانسه» نیز از گستره رویدادهای چشمگیر فراتر رفته و با سر «بنیان و اصول نظم فرنگستان» درآمیخت. میرزا یوسف تبریزی در رساله یک کلمه که در سال ۱۲۸۷ درباره کوشش هایی که برای پی بردن به آن سر تا آن زمان شده بود می نویسد:

بعضی از شما نظم و ترقی فرنگستان را از فروع غیر برقرار می دانند و برخی از علوم و صنایع تصور می نمایند مانند تلغراف و کشتیها و عراده های بخار و آلات حربیه که اینها نتایج است نه مقدمات و فقط به نظریات ساده قصر نظر می کنید و از عملیات عمده صرف نظر می نمایید و اگر می خواهید که در ایران اسباب ترقی و مدنیت راه بیندازید در بدو کارها از تعیین کلمه واحده غفلت می نمایید.^{۵۰}

میرزا یوسف، در شرح آن «کلمه واحده»، که به گفته او «دانشمندان اسلام» به آن اشاره نکرده اند، می نویسد:

یک کلمه ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است کتاب قانون است که جمیع شرایط و انتظامات معمول بها که به امور دنیویه تعلق دارد در آن محرر و مسطور است و دولت و ملت معا کفیل بقای آنست چنانکه هیچ فردی از سکنه فرانسه یا انگلیس یا نمسه یا پروس مطلق التصرف نیست یعنی در هیچ کاری که متعلق به امور محاکمه و مرافعه و سیاست و امثال آن باشد به هوای نفس خود عمل نمی تواند کرد. شاه و گدا و رعیت و لشکری در بند آن مقید هستند و احدی قدرت مخالفت به کتاب قانون را ندارد.^{۵۱}

میرزا یوسف «قانون» فرنگیان را چون «شریعت» مسلمانان یافت: «قانون را به لسان فرانسه «لووا» (loi) می گویند و مشتمل بر چند کتابست که هر یک از آنها را «کود» (code) می نامند و آن کودها در نزد اهالی فرانسه به منزله کتاب شریعت در نزد مسلمانان . . .»^{۵۲} اما به نظر میرزا یوسف چند تفاوت اساسی بین «کتاب قانون» و «کتاب شریعت» وجود دارد:

فرق اول، «کود» به قبول دولت و ملت نوشته شده نه به رأی واحد. فرق دوم آنست که «کود» فرانسه همه قوانین معمول بها را جامع است و از اقوال غیرمعموله و آرای ضعیفه و مختلف فیها عاری و منقح است. . . فرق سوم آنست که «کود» فرانسه به زبان عامه نوشته شده است معانی و مقاصدش بسهولت مفهوم می شود و شرح و حاشیه را احتیاج ندارد. . . فرق چهارم که عمده و اهم است آنست که «کود» فقط مصالح دنیویه را شامل است چنانکه به حالت هرکس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد و امور دینیّه را کتاب مخصوص دیگر هست اما در کتاب شرعی مسلمانان مصالح دنیا با امور اخرویّه چون صلوة و صوم و حج مخلوط و ممزوج است، فلذا برای سیاست عامه ضرر عظیم دارد. . . فرق پنجم کود قوانین عرفیه و عادیه را نیز جامع است ولی در نزد مسلمانان مسائل

ایرانی بودند، می نویسد: «از همه چیزها مشکل ترین کار ما اینکه بالفعل ناپالیان را گرفته و محبوس نموده و احتیاجی که سابقاً آن دولت را به دولت ایران بوده رفع شده است.»^{۴۱}

پیشروان انگاره نو سیاسی

سفرنامه نویسان فارسی زبانی که در نیمه اول قرن نوزدهم به اروپا سفر کرده بودند، اگرچه به بازبینی آثار انقلاب فرانسه پرداخته اند، اما آشنائی شان با آن از نقل رویدادها و نمادهای چشمگیر آن فراتر نرفت. دلیل اصلی توجه آن نویسندگان به انقلاب فرانسه قدرت یابی ناپلئون بناپارت و جنگجویی های او بود. برای بسیاری از آنان چشمگیرترین رویداد انقلاب فرانسه محاکمه و کشتن لویی شانزدهم بود. اگرچه این سفرنامه ها کمتر به معرفی ایده های انقلاب فرانسه می پرداختند، اما با گزارش رویدادهای چشمگیر انقلاب فرانسه و معرفی نهادهای سیاسی در اروپا، اسطوره ها و نمودارهای اساسی را که برای پیدایش گفتمان سیاسی نوی لازم بود، فراهم آوردند. اگرچه بسیاری از آن سفرنامه ها به دلایل سیاسی تا سالهای اخیر به چاپ نرسیده، اما پیامها و شناخته های آنها بر سر زبانها بود و میان ایرانیان رواج یافت. بدین سان مفاهیمی چون «جمهور ملت»، «جمهور خلق»، «ارکان عدالت و جمهور»، «امر ولایت را به عهده جمهور ملت و وکلای دولت و آگذار [دن]»^{۴۲}، «قانون آزادی و حریت»، «رسم حریت و آزادی»، «مشورت عموم»، «مشورت عام»، «وکلاء خلق»، «به طریق مشورت و اجماع وکیل کرد [ن]»^{۴۳}، «سلام ملتی»، «ملت فرانسه»، «دارالشورای فرانسه»، و «مورخ مشهور ملتی»^{۴۴}، وارد میدان معنایی زبان فارسی شد و شکل گیری بافت گفتمانی نوی را ممکن ساخت. بدین سان دگرگونی های مهمی در گستره معنایی واژگان معمول و رایجی چون «ملت»، «دولت»، «حریت»، و «سیاست» پدید آمد. مثلاً، رضاقلی میرزا، با توجه به تفاوتی که در زبان انگلیسی بین state و government یافته بود، می نویسد:

و لفظ دولت که از ایشان در السنه و افواه مشهور است، بر دو قسم است: یکی دولت خاص است و دیگری دولت عام. اما دولت خاص که می گویند منظور پادشاه و وزراء و بعضی از ارکان دولت می باشند و دولت عام که گویند نفوس آن مملکت از شاه الی فقیر همگی را متصور دارند و اغلب آنست که لفظ دولت در میان ایشان تلفظ می شود شامل عام بوده باشد زیرا که آن دولت دولتی است عام و همه مشارکت در دولت دارند و قانون روز اول بر این قرار بوده است و سبب استقامت و کثرت مکت خود را نیز در اتفاق آرا و مشارکت عموم دانسته اند.^{۴۵}

او سپس توضیح می دهد که چون گرد هم آیی و «اجماع چندین کرور خلق» امری محال است اروپاییان «کاننیل» (council)، و «پارلمند» (parliament) تشکیل داده اند.^{۴۶} رضاقلی میرزا، که در سال ۱۲۵۳/۱۸۳۷ همراه دو تن از برادرانش (نجفقلی میرزا و تیمور میرزا) به انگلستان رفته بود، در سفرنامه اش به توضیح نظام پارلمانی و «رسم حریت و

نیز گزارش سفر او به روسیه است و در آن بارها از ناپلئون و فرانسویان یاد می‌کند.^{۳۶} میرزا ابوالحسن نظر خوشی به فرانسویان نداشته و آنان را «قوم پست فطرت بی‌رتبه» می‌شمارد. میرزا صالح شیرازی در جرگه دومین گروه دانشجویانی بود که برای تحصیل به انگلستان فرستادند. او نیز از انقلاب فرانسه در حین بررسی تاریخ انگلیس و وصف پیکارهای ناپلئون یاد می‌کند. پس از بیان «برخی از احوالات بناپارت و طریق تربیت او»^{۳۷}، میرزا صالح می‌نویسد:

در آن اوقات اغتاشی در دولت و امور فرانسه روی داده چنانچه در سال ۱۷۸۹ بلوای عامی در ولایت فرانسه برپا شده و از هرسو از پادشاه خود لوئیس شانزدهم ناراضی گشته. اولاً اهالی مشورتخانه قدرت و تسلط پادشاهی را تخفیف داده چنانچه نه قادر به جدال با سایر دول بوده و نه یاری صلح. بالجمله او را وجودی معطل انگاشته اشخاصی را که پادشاه به منصب و بزرگی مفتخر فرموده از مناسبت مزبور معزول نموده. حرف آنها اینکه صاحب منصب و عزت اشخاصی را سزاوار است که خود قابلیت و استعدادی داشته نه اینکه پادشاه هر بوالفضولی را بزرگی بخشد. و بعد از آن حمله به خانه پادشاهی نموده، سالدانهای قراولخانه او را به قتل رسانیده، داخل به حرم شاه شده و پادشاه و سایر منسوبان او از آنجا گریخته داخل به پارلمنت و یا مشورتخانه گشته. پادشاه با اهالی پارلمنت قرار نموده که ترك شاهی را می‌کند گذارند به طرفی رود. حرف او مسموع نیفتاده پادشاه وزن و منسوبان او را به محبس فرستاده.^{۳۸}

میرزا صالح سپس به وصف وقایعی می‌پردازد که به کشتن لوئی شانزدهم در ۲۱ ژانویه ۱۷۹۳ انجامید:

در سال ۱۷۹۳ اهالی شرع فرانسه جمعیتی کرده و به حقیقت رفتار لوئیس مزبور رسیده او را مقصر یافته و فتوای قتل او را نوشته و او را مقتول ساخته. و بعد از آن بعد از ده ماه زن شاه را مقتول ساخته و چندی بعد از آن الیزابت خواهر پادشاه را به قتل رسانیده. در این بین دولت انگریز از هرج و مرج و غوغای آنها اطلاع یافته، خواسته بودند که مزاحم اینگونه افعال شوند. دولت فرانسه را با انگریز جدال و نزاع واقع شده.^{۳۹}

او در ادامه، رویسپیر را بانی دوره ترور انقلاب می‌داند و می‌نویسد:

رویسپیر نام شخصی در اصل فقیر و حقیر در فرانسه ترقی یافته و اصل و سرمایه اینهمه فساد مشارالیه بوده. گویند بجز پادشاه و منسوبان او تخمیناً چهل هزار نفر در این بلوا و طغیان به قتل رسیده و از آنجمله سی و پنج نفر از فلاسفه فرانسه که هر کدام وحید عصر بوده‌اند بدون تقصیر مقتول نموده‌اند.^{۴۰}

میرزا صالح سپس به وصف رویدادهایی که به کشته شدن ۲۲ تن از «منسوبان» رویسپیر در ۱۰ ژوئیه (۲۸ جولای) ۱۷۹۴ انجامید، ترقی بناپارت و ازدواج او با «جوسفین»، برگزیدن او به امپراتوری و وقایع دیگری که به تبعید ناپلئون به «جزیره سنت هلینه» که در میانه ینگی دنیا و فرنگستان واقع است، می‌پردازد. میرزا صالح به اهمیت دوران خویش و نقش ناپلئون در سیاست ایران آگاه بود. پس از شکایت از انگلیسیانی که مسئول رسیدگی به امور دانشجویان

میرزا ابوطالب در نتیجه‌گیری از رویدادهای فرانسه می‌افزاید: «پس انقلاب ۷۰ میمی در فرانس روداده، اقویاً ضعیف و ضعفاً قوی گردیدند؛ و عامه با قانون "ری پبلیک" اهل شورئی از خود معین کرده سرداران فوج را به محافظت سرحدات تعیین کردند.»^{۳۱} به این ترتیب از زبان میرزا ابوطالب کلمه انقلاب وارد میدان معنایی تازه‌ای شد و بار معنایی مثبتی پیدا کرد.

میرزا ابوطالب، همچون میرعبداللطیف، بناپارت و حمله او به مصر را از نظر دور نداشته و به اختصار به بیان آن رویداد - که آوازه انقلاب فرانسه و بناپارت را به گوش عثمانیان و ایرانیان و هندیان رسانیده بود - پرداخت. او در بخشهای «ذکر بوناپارت و شروع ترقی و نامداری او»، «بیان ابوکیر [خور ابوقیر] مصر»، «ذکر احوال مصر و شام بعد فتح بوناپارت»، «ذکر آمدن اسکندریه به دست انگلش و اخراج فرانس از آنجا» به شرح آن واقعه می‌پردازد.

شناخت میرزا ابوطالب از فرانسویان و انگلیسیان با تصویری که میرعبداللطیف از آنان داشت متفاوت بود. میرعبداللطیف یکی را «جماعت انگلیسیه با فرهنگ» و دیگری را «طایفه مخذوله»، «جماعت مخذوله» و «طایفه بدسگال» می‌دانست.^{۳۲} میرزا ابوطالب که حدود دو سالی در انگلستان زندگی کرده و دو ماهی نیز در فرانسه بسر برده بود، می‌نویسد که فرانسویان «به خلاف انگلش از نازک مزاجی و زودرنجی به غایت دورند.»^{۳۳} در سخن از رسوم «قیحه انگلند» می‌افزاید: «از رسوم بد لندن عمده‌تر، کثرت اخراجات و لزوم مالایلم هاست که اکثر آن فضول و فقط به جهت حظ نفس است.»^{۳۴} او سپس تاریخ و «فتنه فرانس» را به‌گواه گرفته نوشت:

اگر کتب تواریخ را به نظر تأمل ببینند، خواهند دانست که دولت از هیچ قوم رو نگردانید مگر بعد پدید آمدن خرج فضول در ایشان. دیگر به هم رسانیدن بغض و عداوت در یکدیگر به سبب حسد و مشاهده بعضی بعضی را در آن تعیش و خود را در تعب؛ چنانچه باعث فتنه فرانس و خروج اصاغر بر اکابر همین معنی بوده.^{۳۵}

تحلیل میرزا ابوطالب را شاید بتوان نخستین تحلیل «جامعه‌شناسانه» از انقلاب فرانسه به زبان فارسی دانست.

در کنار تحفة العالم و مسیر طالبی سفرنامه‌های دیگری نیز موجودند که نه تنها برای بررسی فرنگ‌نگری ایرانیان و نگرانی‌های ایشان از فرنگ، متن‌های مهمی هستند، بلکه برای آشنایی با روند پراکنش ایده‌ها و نهادهای سیاسی فرنگی در ایران نیز نوشته‌های ارزشمندی هستند. در میان اینگونه نوشته‌ها می‌توان از حیروت نامه و دلیل السفرای میرزا ابوالحسن ایلچی و سفرنامه میرزا صالح شیرازی نام برد. حیروت نامه گزارش سفر میرزا ابوالحسن سفیر ایران به انگلستان است که پس از گسست رابطه ایران با فرانسه به لندن رفت. دلیل السفرا

برخلاف میرعبداللطیف که از هند به بررسی آن رویدادها پرداخته بود، میرزا ابوطالب پس از دو سال زندگی در انگلستان دو ماهی را نیز در پاریس گذرانده بود. آشنایی میرزا ابوطالب با انقلاب فرانسه، همچون آشنایی میرعبداللطیف و برخی دولتمردان ایرانی دیگر چون میرزا ابوالحسن ایلچی، زیر تأثیر درگیری و جنگ فرانسه و انگلیس بود.

از دیدگاه میرزا ابوطالب «سلسله عالم کون و فساد به یکدیگر پیوسته است»، بنابراین پیش از «بیان صلح و جنگ انگلش با فرانس» به «شرح سلطتهای فرنگ و تقسیم زمین آن، که یُرپ نامند» می پردازد و درباره روش حکومت کشورهای اروپا می نویسد: «قوانین ریاست هریک بر طریق خاص است. در بعضی پادشاه مختار است، و در بعضی امیران، و در بعضی رعایا، و در بعضی به اتفاق هر سه کار می شود، و در بعضی پادشاه مطلق نیست، و در بعضی از آن تمام حکام فرنگ شریکند، و در بعضی بعض. ^{۲۸} در وصف وضع ریاست در روسیه و اسپانیا و فرانسه و آلمان و انگلستان، که «بر حسب ملک و سپاه بر دیگران مزیت دارند،» می نویسد: «از جمله این پنج، غیر انگلش که وضع ریاست و حکمرانی او با مشورت رعایا و امرا معمول است، چهار دیگر در سلطنت استقلال دارند. ^{۲۹} او پس از بیان این نکته به بررسی اوضاع فرانسه می پردازد:

چون در صورت استقلال سلطنت، اگر پادشاه هوشیار نیست، حیف بر عامه می رود، در سنه ۱۷۸۹ عیسوی، سیزده سال قبل از این، که مطابق سنه ۱۲۰۴ هجری بوده، اهل فرانس از نواب پادشاه خود به ستوه آمده شروع به نالش نمودند. مقصود ایشان اینکه نقشه ریاست به طور انگلش [= انگلیس] در آن ملک جاری شود. پادشاه و امرا دفع الوقت کرده وقتی بر آن نالش نمی نهادند؛ تا اینکه رعایای فرانس بعد دوساله عجز نالی، در هر سمت جمعیت کرده دست بعضی از حکام را از تصرف در ملک کوتاه ساختند. پادشاه و امرا غافل، این زمان از خواب غفلت بیدار شده، در فکر تسلی ایشان شدند، و کسان فرستاده به جهت مشورت نقشه ریاست ایشان را به دارالملک طلبیدند. اهل بلوا به سبب قوت اجتماع، پا از خواهش سابق بالاتر گذاشته درخواست «ری پبلیک» نمودند. و آن اینکه پادشاه معطل محض باشد، و امرا و سرداران سپاه بر مناصب خود قایم مانند. اما بی اشاره جماعتی کثیر، چون «پرلمنت»، که هر ساله به اختیار و تجویز رعایا عزل و نصب شوند، اقدام به کاری نتوانند کرد و جایگیریات و مشاهرات شاهزادگان و امرا تمام موقوف می گردد، و کسی بجز مزد آن خدمت که در اعانت اهل ملک و انتظام آن نماید، چیزی نمی یابد، پادشاه سر از قبول آن بیچیده به حبس و بند اهل بلوا فرمان داد؛ و آنها به مدافعه پیش آمده، جمعی کثیر به قتل رسیدند. پس سایر رعایای ملک فرانس یکجا شده به کلی بغی نمودند. با آنکه مدافعه داشتند، از غایت وسواس و آرام طلبی، خود را از مهلکه برکنار کشیده و قبل از وقت با عیال و اموال به اطراف، خصوص «انگلند» پراکنده شدند و پادشاه حصارى شده، اکثر افواج به اهل بلوا پیوست. بنابراین کار آنها قوی گردید؛ و پادشاه و زوجه خود در شروع سنه ۱۷۹۲ [۱۶ اکتبر ۱۹۷۳] کشته گشته پسر او اسیر گردید. ^{۳۰}

حال هم در روم کهنه اسمی باقی است، به نوشتن ادعیه و بخشیدن بهشت و دوزخ به مردم اشتغال دارد و در زمره مستحقین است.^{۲۳}

«بی اعتباری پادریان» و «علو مرتبه حکما و دانشمندان» به پیروی مردم از آنان انجامید. میرعبداللطیف درباره اعتقاد دینی حکما و دانشمندان می نویسد:

به وحدانیت خدای احد اقرار کنند و باقی اصول را از رسالت و معاد و غیرهما مانند نماز و رفتن به کلیسا را افسانه دانند و گویند:

زاهد به مسجد برده پی، حاجی بیابان کرده طی جایی که باشد مرغ و می، بیکارند این کارها^{۲۴}
اگرچه میرعبداللطیف «جماعت انگلیسیه» را آغازگر روند دین زدایی می داند، اما می نویسد که در این زمینه فرانسویان از دیگران پیشی گزیده اند:

طایفه مخذوله فرانس، قاتلم الله، از این مرحله قدم فراتر گذارند و نفی واجب کنند و اموال و نساء را بر یکدیگر مباح دانند و به قدم عالم غلوی عظیم دارند و همواره راه شقاوت و طریق گمراهی پویند. الحق گوی سبقت از ملاحظه اولین و آخرین برده اند.^{۲۵}

سپس به ذکر «فتنه و فساد» فرانسه در سال ۱۷۸۹ می پردازد:

ده سال قبل از این مردم از ظلم پادشاه به تنگ آمده استدعای شورا و طریقه انگلیسیه را نمودند. پادشاه از این امر سر باز زده، فرمان قتل جمعی کثیر از گناهکار و بیگناه داد. عوام به شورش برآمدند و پادشاه را با زن و فرزندان بکشتند. رسم ملوک الطوائف شیوع و انواع فتنه و فساد به وقوع آمد و این حرکت باعث حرب و جدال میان این جماعت و انگلیسیه و دیگر سلاطین گردید و آنقدر خونریزی فیمابین روی داد که از تعداد بیرون رفت.^{۲۶}

بررسی میرعبداللطیف از «فتنه و فساد» فرانسه، که به نظر او به «نفی واجب» و «اموال و نساء را بر یکدیگر مباح» دانستن انجامیده بود، شباهت بی نظیری به بررسی «خروج» و «فتنه» بدمذهبان در نوشته های کهنی چون نامه تنسر، سیاست نامه، و نصیحت الملوک دارد که الحاد را با اشتراك زنان پیوندی گفتمانی می دهد. در آن پندنامه ها و اندرزنامه ها دوگانگی جنسی در خدمت نظام دینی و سیاسی قرار می گیرد. زنانگی با الحاد، اغتشاش، و وسوسه های شیطانی پیوند یافته و مردانگی با پابندی به نظام اجتماعی و قوانین الهی یکسان پنداشته می شود. با اینگونه پیشینه فکری و سامان پنداشتی است که میرعبداللطیف به پیامد انقلاب فرانسه در زمینه زناشویی می نگریست:

از جمله مُستحدثات فرانس که به تازگی در میان ایشان شیوع یافته است، اینست که از بی پردگی زنان ترقی کرده، مناکحات و زناشویی را برداشته اند. بوجهی معین و تراضی طرفین و دو سه ساعت رامشگری عقد منعقد شود و صیغه ای در میانه نیست. . . اگر زن حامله باشد بهر جا و در خانه هرکس که طفل متولد شود از آن است، و در انساب اصلا ب را معتبر ندانند.^{۲۷}

سیزده سال پس از انقلاب فرانسه فارسی زبان دیگری به نام میرزا ابوطالب خان به بررسی آن رویداد تاریخی می پردازد. او نیز همچون میرعبداللطیف از فارسی زبانان هند است.

به ایران جلب کند. نفوذ انگلیسیان در ایران با بازگشت هیئت نظامی فرانسه بیشتر شد. براساس «عهدنامه مجمل» در ۱۸۰۹/۱۲۲۴ بین ایران و انگلستان لازم آمد که «عهدنامه و شرطی که [ایرانیان] با هریک از دولتهای فرنگ بسته‌اند باطل سازند و لشکر فرنگ را از حدود متعلقه به‌خاک ایران راه عبور به‌طرف مملکت هندوستان و سمت بنادر نخواهند داد.»^{۲۰} به‌موجب این عهدنامه در ۱۸۱۰ انگلستان یک هیئت نظامی به ایران فرستاد. همچنین برای پیشی جستن بر فرانسویان، هاردفورد جونز (Hardford Jones)، سفیر فوق‌العاده انگلیس، برای جلب ایران اولین دسته دانشجویان ایرانی را به‌همراه خود به انگلستان برد. بدین سان کشاکش فرانسه و انگلیس در ایران، که از برآندهای انقلاب فرانسه بود، نهادهای نوی را به ایران وارد کرد. در آمیختگی با سیاست خارجی و باز شدن پای عناصر تازه سبب شد که سنت‌گرایان و شریعتمداران در برابر نوگرایان سنگر بگیرند.

نخستین گزارشگران

تاریخنگاری انقلاب فرانسه از آغاز با جانبداری از انگلیس یا فرانسه در گستره سیاست جهانی درآمیخته بود. تحفه العالم به قلم میرعبداللطیف شوشتری، که یکی از نخستین متن‌های شناخته‌شده درباره انقلاب فرانسه به فارسی است، به بررسی زمینه‌های انقلاب فرانسه می‌پردازد و نخست به‌رویدادهایی که سیصد سال پیشتر آغاز گردیده و به‌زوال قدرت پاپ و رواج حکمت انجامیده، می‌نگرد و می‌نویسد:

در سنه ۹۰۰ هجری [۱۴۹۴] حکما و دانشمندان در تمام یورپ و فرنگستان، خاصه در انگلستان، به‌وجود آمدند و حکمت رواج یافت. پادریان حکما را مورد طعن و لعن و صرف اوقاتشان به‌استیصال آنها بود و به‌سبب قوانینی که گذاشته بودند امری از پیش نمی‌رفت. حکمای انگلستان از سلوک پادریان به‌ستوه آمده، مزاج شاه را از پایا و پادریان منحرف و آن عظمتی که این فرقه در نظر او بود به‌ادله و براین حکمی خوار و حقیر کردند. پادشاه وکلای پایا را مقید و محبوس و اموال و املاکی که داشتند همه را ضبط و به‌سه حصه مساوی تقسیم کرد. حصه‌ای را خود گرفت و دو حصه دیگر را به‌رؤسا و لشکریان و پادریان مملکت خویش داد، و فرمود که انجیل را به‌زبان انگریزی ترجمه کنند تا حاجت به‌پادریان پایایی نماند، و چنان کردند.^{۲۱}

سپس به‌وصف وقایعی که به‌جنگ داخلی انگلیس انجامید می‌پردازد و می‌نویسد که «در تمامی فرنگ ولوله و غوغا درافتاد و در انگلن فزع اکبر برخاست. آناً فاناً مردم مترصد نزول عذاب بودند.»^{۲۲} فرو نیامدن عذاب باعث بی‌اعتباری پاپ گشته و پادشاهان دیگر نیز از «اعانت و امداد» او دست برداشتند و نتیجه آنکه:

حال در تمامی ممالک نصارا پادریان و کشیشان در نهایت بی‌اعتباری و به‌کمال ذلت و خواری می‌باشند. وجود آن طبقه مخصوص مجالس مناکحات یا تجهیز و تدفین اموات است و از پایا تا

فراخواند. ازینرو، در زمان لویی پانزدهم، لویی شانزدهم و دورهٔ پس از انقلاب ۱۷۸۹ کسانی را برای پیشبرد آن سیاست به ایران فرستادند.^{۱۲} در سال ۱۷۸۹ دولت انقلابی فرانسه دو تن را برای بررسی و تحقیق به ایران فرستاد که پس از مرگ آقامحمدخان و پیش از به تخت نشستن فتحعلی شاه به تهران رسیدند.^{۱۳}

حملهٔ سپاهیان ناپلئون بناپارت به مصر در ۱۷۹۸/۱۲۱۳ و افتادن گرجستان ایران به دامان امپراتوری روسیه، فتحعلیشاه را بر آن داشت که پیشنهاد طرح دوستی با فرانسه را پیگیری کند. پس از گردآوری اطلاعات دربارهٔ اوضاع اروپا و فرانسه، فتحعلیشاه نامه‌ای به ناپلئون نوشته و از «آن مؤسس اساس دولت و حکمرانی» خواست که «از طرفی که مَعْبَر و مسلک عسکر مملکتِ فرانس است لشکری گران و سپاهی بیکران تعیین و عازم آن سرزمین [روسیه] سازند.»^{۱۴} ناپلئون نیز نامه‌ای به فتحعلیشاه نوشته و به او گوشزد کرد که «وقتی که رعایای تو ساختن اسلحه را بدانند و سربازان تو تربیت شوند که به مجموع حرکات سریع و منتظم جمع شوند و متفرق گردند، و وقتی که بتوانند از آتش توپخانهٔ متحرکی استفاده کنند و بالاخره وقتی که سرحدات تو به وسیلهٔ قلاع عدیده مأمون باشد و بحر خزر در امواج خود بیرق های بحریهٔ ایران را ببیند، تو مملکتی خواهی داشت که کسی حمله به آن نتواند و رعایایی خواهی داشت که ایشان را مغلوب نکنند.»^{۱۵} اینگونه مراسلات و رفت و آمدهای پی در پی فرانسویان به ایران و عثمانی به امضای قرارداد دوستی «فین کن اشتاین» (Finkenstein) در ۱۸۰۷/۱۲۲۲ بین نمایندهٔ دولت ایران، میرزا محمدرضای قزوینی و ناپلئون انجامید. براساس عهدنامهٔ «فین کن اشتاین»، ناپلئون «اعلیحضرت امپراتور فرانسویان و پادشاه ایتالیا بر عهده می گیرد که هر اندازه صاحب منصب توپخانه و مهندسی و پیاده نظام که اعلیحضرت پادشاه ایران وجود آنها را برای تحکیم قلاع و تنظیم توپخانه و پیاده نظام اروپایی لازم بشمارد در تحت اختیار او بگذارد.»^{۱۶} پس از عقد آن معاهده دولت ایران عسکرخان افشار رومی را که از «سرکردگان بود... به سفارت فرانسه مأمور» و ناپلئون «جنرال غاردان [=گاردان] را که از مقربان و محرمان درگاه او متسلک و سردار دوازده هزار لشکر بود با بیست و چهار نفر دیگر از نام آوران تجربت پیشه و هنرپیشگان فراست اندیشه» به ایران فرستاد.^{۱۷} ژنرال گاردان همچنین قرار بود که «هرساله جمعی از جوانان ایرانی را برای تحصیل به پاریس ببرد و آنها را تعلیم دهند.»^{۱۸} کوشش هیئت گاردان آغازی نو برای بنیان «نظام جدید» در ایران بود، نظامی که چندسالی پیشتر در دورهٔ سلطان سلیم سوم (۱۷۸۹-۱۸۰۷) در امپراتوری عثمانی آغاز گشته بود.^{۱۹}

انگلستان که با حملهٔ ناپلئون به مصر مستعمرات خود در هند را در خطر یافته بود، فعالانه وارد صحنهٔ سیاست ایران شد و برای پیشگیری از نفوذ هرچه بیشتر فرانسه در ایران توانست توجه دولت ایران را به فرستادن دانشجویان ایرانی به انگلیس و هیئت های نظامی انگلیسی

سامان سیاسی ایران در قرن گذشته داشت. رویدادها، نمادها، و مفاهیم «انقلاب فرانسه»، با آمیزش با «بازگشت ادبی» و نقل تاریخی نوی که یادآور ایران باستان بود، انگارش سازمان سیاسی و اجتماعی دگرگونه‌ای را ممکن ساخت.^۹ در آن سامان نوانگاشته، که شاید بتوان «انگارش مشروطه» اش (constitutionalist imaginary) نامید، تمامی افراد ملت «آزاد، برابر، و برادر» پنداشته شدند. در انگارش مشروطه «ملت» و افراد آن شخصیتی نیویافتند، شخصیتی که در بنیاد از تاریخ و اسطوره‌ها و مفاهیم اسلامی جداشده و به‌سوی یادها و یادگارهای تاریخی و فرهنگی ایران پیش از اسلام کشیده شده بود.^{۱۰} در انگارش مشروطه، به‌قول روزنامه ایران نو، «ایران يك ملت است. ملتی که در زبانهای مختلف متکلم بوده و به‌اشکال مختلف خدای خود را پرستش می‌نماید... از امروز در ایران نه مسلمان، نه زردشتی، نه ارمنی، نه یهودی، نه فارس، نه ترك نبودند، فقط يك ایرانی هست. ما يك ملت هستیم.»^{۱۱} بدین سان «ملت» در گستره معنایی وسیعتر، فرهنگ و تاریخ و هویت قومی ایرانی را نیز شامل شده و بتدریج از مفهوم خاص «ملت شیعه اثنی عشری»، که از دوره صفویان در ایران رایج شده بود، دور شد. این تغییر معانی و دوری از درك رایج از «ملت» برآیند چالشهای چندگانه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی در سالهای پیش از انقلاب مشروطه بود. با پس‌نشستن مفهوم «ملت شیعه اثنی عشری» و پیش آمدن مفهوم «ملت ایران» سرچشمه و مدار قدرت از «الله» و «ظل الله» به «ملت ایران» و «مجلس شورای ملی» انتقال داده شد. با انقلاب مشروطه، که فرایند اینگونه ساختارشکنی‌ها و بازسازیهای گفتمانی (discursive) بود، دوره نوی آغاز شد که «سیاست» از دایره سلطه سلطان و قدرت تنبیه و شکنجه و اعدام به‌دست او گسیخته و به‌گستره معنایی نو «قدرت ملت» و توانایی و حق شرکت همگان در تصمیم‌گیری‌های کشوری و ملتی کشانده شد. در این همه، نگرستن به انقلاب فرانسه و الگوی آن نقش اساسی داشته است. یاد کردن از انقلاب فرانسه یادگیری‌ای را در پی داشته و آن یادگیری از یادرفتنی را می‌طلبیده که حاصلش به‌فراموشی سپردن يك «خود» و سربرداشتن خود دیگری در بنیاد شخصیت تاریخی ماست، یعنی نشستن مفهوم «ملت ایران» به‌جای «ملت شیعی اثنی عشری».

سرآغاز تاریخی

چگونگی آشنایی ایرانیان با رویدادهای اروپا در اواخر دوره زندیان و اوایل قاجاریان هنوز ناروشن است. آنچه مسلم است اینکه در اواخر قرن هجده ایران آوردگاه مهمی برای کشورهای اروپایی گشت. دولت فرانسه برای پیشگیری از پیشرفت روسیه و فروپاشی امپراتوری عثمانی، بر آن شد که با ایران طرح دوستی بریزد و ایران را به اتحاد با دولت عثمانی

پرستانه» به کار بردند. آن نامگذاری ها، که تمامی از رویدادی خاص در تاریخ فرانسه یاد می کنند، نماینده دید و برداشت نامگذاران نیز هست. میرعبداللطیف شوشتی در سال ۱۲۱۴ هـ ق / ۱۷۹۹ م آن «فتنه و فساد» را آفریده «طایفه مخذوله فرانس، قاتلهم الله» شمرده، که «گوی سبقت از ملاحظه اولین و آخرین برده اند.»^۲ میرزا ابوطالب خان نویسنده مسیر طالبی از به ستوه آمدن و نالش «اهل فرانس از نواب پادشاه خود»، که سیزده سال پیشتر اتفاق افتاده بود، یاد کرده و می نویسد: «پس انقلاب عظیمی در فرانس روی داده، اقویا ضعیف و ضعفا قوی گردیدند؛ و عامه به قانون "ری پبلک"، اهل شوری از خود معین کرد[ند].»^۳ میرزا صالح شیرازی (درگذشت ۱۲۵۵ هـ ق / ۱۸۳۹ م)، که سفرش در جرگه دومین «کاروان معرفت» از جمله پیامدهای انقلاب فرانسه در ایران بود، از «بلوای عامی» که در سال ۱۷۸۹ در «ولایت فرانسه» برپا شده بود، نارضایتی مردم از «پادشاه خود لوئیس شانزدهم»، «فتوای قتل او» در سال ۱۷۹۳ یاد کرد و از «رویسپیر نام شخصی در اصل فقیر و حقیر» که «اصل و سرمایه اینهمه فساد مشارالیه بود»^۴ دیگرانی نیز چون میرزا یوسف خان (۱۸۸۸/۱۳۲۲)، نویسنده رساله مشهور یک کلمه، اعلامیه حقوق بشر و شهروندان (۱۷۸۹) را، که از مهمترین اسناد انقلاب فرانسه است، «روح دائمی» و «جان جمله قوانین فرانسه» و دلیل «نظم و ترقی فرنگستان» برشمرد و آن را تحت عنوان «اساس حقوق عامه فرانسه» و «اصول کبیره اساسیه فرانسه» ترجمه کرد.^۵ میرزا ملکم خان براساس آن اصول «حقوق ملت» و مساوات و آزادی «افراد و رعایای ایران» را مطرح کرد و به ترجمه «حریت: از جمله مواعظی که حکیم فرنگی میرابو [Mirabeau] در اوایل ریولیوتسیا یعنی شورش و آشوب نخستین فرانسه در مجمع عام به رشته بیان کشیده است» پرداخت.^۶ علی اکبر دهخدا (درگذشت ۱۳۳۴ هـ ش / ۱۹۵۶ م)، دبیر روزنامه صور اسرافیل، یکی از مهمترین نشریات عصر مشروطیت، انقلاب فرانسه را «مهمترین مجاهدات طریق حریت بشری»^۷ دانست و نوشت: «مردم فرانسه که از تعدی و مالیاتهای گزاف پی در پی به جان آمده بودند انقلاب کردند، انقلابی که به آن افروخته شدن مشعل دموکراسی دنیا می توان نام داد.»^۸ روزنامه نگاران دیگری نیز در دهه اول قرن بیست علم «آزادی، برابری، برادری» را برافراشته و به تعریف و تشریح واژگانی چون «قانون»، «مشروطیت»، «آزادی»، «حریت»، «انقلاب»، «برابری»، «مساوات»، «ملت»، «قشون ملی» و جز آنها پرداختند. اغلب آن نوشته ها از تجربه «ملت با حمیت فرانسه» یاد کرده و یادگیری از آنان را پیشنهاد می کردند. در دوران مشروطیت، برخی نیز جنبش مشروطه را «نعل به نعل» چون انقلاب فرانسه پنداشته و همچون رویسپیر براندازی سلطنت، اعدام شاه، و بنیانگذاری حکومت جمهوری را خواستار می شدند.

تفسیر، بازخوانی، و بازآفرینی انقلاب فرانسه جایگاه مهمی در روند بازسازی اندیشه و

اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگارهٔ مشروطیت در ایران*

یاد آر ز شمع مرده یاد آر!

به یاد میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل

و منوچهر محجوبی.

انقلاب فرانسه را اوج شکل‌گیری جهان‌مُدرن و رویداد مهمی در بازپردازی و بازاندیشی فکر و سامان سیاسی دانسته‌اند. شعار «آزادی، برابری، برادری»، که برساختهٔ آن انقلاب بود، در دوسدهٔ گذشته چون نماد و اسطوره‌ای (myth) در گفتمان‌های (discourse) سیاسی و چالش‌های اجتماعی سرزمین‌های گوناگون به‌کار گرفته شده است. یادآوری، بازخوانی، و تفسیر انقلاب فرانسه همچون یادآوری، بازخوانی، و تفسیر هر متن تاریخی، ادبی یا دینی، نمایانگر دید و برداشت تفسیرگر نیز هست. یادگاریها و نوشته‌های تاریخی با آموخته‌ها و دریافتهای خواننده در آمیخته و هر خواننده‌ای متن تاریخ را دگرباره باز می‌آفریند. همچون یک متن تاریخی و سیاسی، انقلاب فرانسه نیز در دویست سال گذشته با هر بازخوانی‌ای دگرباره باز آفریده شده و در هر بازآفرینشی اثری از باز آفریننده در آن برجای است.^۱

در بین سالهای ۱۱۷۰ هـ ق / ۱۷۸۹ م تا ۱۳۳۰ هـ ق / ۱۹۱۱ م پارسی‌زبانان برای وصف انقلاب فرانسه صفت‌ها و نامهای گوناگونی چون «فته»، «فساد»، «بلوای عام»، «شورش»، «شورش بزرگ»، «آشوب»، «عصیان»، «شورش عمومی»، «شورش ملی»، «انقلاب»، «انقلاب عظیم»، «انقلاب بزرگ»، «انقلاب کبیر»، «انقلاب کبیر حریت

- ۵۱. از این ترجمه‌ها پیمان، سال ۱، شماره ۱۲، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۱۳، ص ۳۴ و پیمان، سال ۲، ۱۳۱۴، ص ۲۹۶ یاد شده است.
- ۵۲. پیمان، سال ۲، ۱۳۱۳، ص ۱۶۹.
- ۵۳. پیمان، سال ۷، ۱۳۲۰، صص ۳۷۷-۳۷۳.
- ۵۴. ما چه می‌خواهیم؟، صص ۳۴.
- ۵۵. همان، ص ۳۴.
- ۵۶. پرچم دو هفتگی، سال ۱، ۱۳۲۲، ص ۳۲۰.
- ۵۷. پرچم روزانه، ۱۹ مرداد ۱۳۲۱.
- ۵۸. پرچم دو هفتگی، سال ۱، ۱۳۲۲، ص ۳۱۳.
- ۵۹. پرچم دو هفتگی، ۱۳۲۲، سال ۱، ص ۴۰۶.
- ۶۰. پیمان، سال ۲، ۱۳۱۴، ص ۶۶۸.

۲۵. آیین، دوم، صص ۶-۷.
۲۶. همان، ص ۷.
۲۷. این موضوع را در بسیار جاها بحث کرده است. از جمله در دین و جهان، پیام به دانشمندان اروپا و آمریکا، و در پیرامون روان (تهران، ۱۳۲۴)، و ورجاوند بنیاد.
۲۸. آیین، دوم، صص ۵۹-۶۰.
۲۹. همان، صص ۶۶-۶۷.
۳۰. پیمان، سال دوم، ۱۳۱۳، ص ۱۱.
۳۱. آیین، یکم، ص ۷۸.
۳۲. آیین، دوم، ص ۳۵.
۳۳. قانون دادگری، ص ۲۶.
۳۴. آیین، یکم، صص ۸۶-۸۷.
۳۵. پیمان، سال ۱، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۱۳، صص ۲۰-۲۱.
۳۶. آیین، یکم، ص ۵۱.
۳۷. همان، ص ۵۳.
۳۸. همان، صص ۵۴-۵۵. چنانکه می دانیم، تقی زاده بعدها از این عقیده بازگشت.
۳۹. همان، ص ۵۸.
۴۰. همان، ص ۶۵.
۴۱. همان، ص ۶۷.
۴۲. همان، ص ۶۸.
۴۳. همان، صص ۷۱-۷۲.
۴۴. همان، صص ۷۳-۷۴.
۴۵. آیین، دوم، ص ۶۸.
۴۶. همان، صص ۶۴-۶۵.
۴۷. کاروند کسروی، ص ۲۷۰.
۴۸. همان، ص ۲۴، یادداشت ۱ (از گردآورنده، یحیی ذکاء).
۴۹. مجتبی مینوی، «پستی و بلندی ملل از چیست؟»، یغما، سال ۱، ۱۳۲۷، ص ۴۰۸. این گفتار مینوی نامه‌ای است که او به کسی فرستاده بوده که درباره کسروی پرسشهایی کرده بوده است. در همین گفتار، می گوید نوشته‌های اجتماعی کسروی را نخوانده بوده است، ولی «... مرحوم کسروی را مرد میدان اینگونه تحقیقات و راهنمایها نمی دانم»، بلکه «هیچ ایرانی دیگری را نیز نمی شناسم که فعلاً علم و استعداد و مایه و قوه این را داشته باشد که رأی قاطع در باره علل تنزل ایرانیان بدهد و طریقه ازاله معایب و اعاده عظمت دیرین را نشان بدهد...» (ص ۴۰۹). تاریخ این نامه داده نشده، ولی پیداست که پس از مرگ کسروی بوده.
۵۰. این گفتارها در شفق سرخ، ۱۳ بهمن ۱۳۱۱ و ۱ فروردین ۱۳۱۲ چاپ شد. همه آنها با مقدمه حسین یزدانیان، در روزنامه امید ایران، ۲۱ فروردین و ۲۳ مرداد ۱۳۵۱ تجدید چاپ شد. جمله‌های منقول از دشتی و لبقوانی، به ترتیب، در شماره‌های ۲۱ اسفند ۱۳۱۱ شفق سرخ (= ۲۲ خرداد ۱۳۵۱ امید ایران) و ۲۴ اسفند ۱۳۱۱ (= ۱۹ تیر ۱۳۵۱ امید ایران) چاپ شده (من از امید ایران بهره جسته‌ام). در جمله‌های دشتی، در امید ایران، عبارت «... عقاید سبک آخوند... آمده. ظاهراً «سبک» مُحَرَف «به‌یک» است که ما در بالا آورده‌ایم، وگرنه جمله از دیده دستوری ناقص است.

نمودن، به مردم درس غیرت و مردانگی و آزادگی دادن. دیگری از غربیان دانشها و هنرهایی که می باید فرا گرفتن و از آلودگیهای آنان دوری جستن.^{۶۰}

پانویس ها:

۱. کسروی سرگذشت خود را در دو کتاب زندگانی من و ده سال در عدلیه و یک سخنرانی به عنوان «چرا از عدلیه بیرون آمدم» نوشته است. اینها در اصل جداگانه چاپ شده بود، ولی اکنون می توان همه آنها را در یک جلد، زندگانی من (تهران، ۱۳۴۸)، خواند. در باره سالهای آخر زندگانی او من از دانسته های خود سود جستهم. در این گفتار نویسنده همه منابع کسروی است، مگر اینکه کس دیگری نام برده شود.
۲. شاید بهترین دیباچه بر ایندولوزی کسروی این دو کتاب باشد: «ما چه میخواهیم؟»، پیمان، سال ششم ۱۳۱۹ (چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۹)؛ و در راه سیاست، چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۴. برای فهرست جامع کتابهای کسروی و نوشته های دیگران درباره او دیده شود: محمود کتیرایی «کتابشناسی کسروی (طرح بسیار مقدماتی)»، فرهنگ ایران زمین، جلد ۱۸/۱۳۵۱، صص ۳۶۱-۳۹۸.
۳. از جمله در امروز چه باید کرد؟، تهران، ۱۳۲۰.
۴. زندگانی من، همان، ص ۵۷.
۵. همان، ص ۵۸.
۶. همان، صص ۷۹-۸۲.
۷. همان، صص ۷۳-۷۴.
۸. همان، صص ۹۲-۱۰۰.
۹. «خرده گیری و موشکافی»، در کاروند کسروی، مجموعه ۷۸ رساله و گفتار از احمد کسروی، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۳۷.
۱۰. همان، ص ۲۵۰ (چاپ اصلی، ۱۳۰۵).
۱۱. همان، ص ۲۳۸.
۱۲. دیباچه نام های شهرها و دیبهای ایران، دفتر یکم، چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۳؛ و نیز ذکاء، کاروند، همان، ص ۲۷۰.
۱۳. همان (چاپ ۱۳۰۵)، ص ۲۳۷.
۱۴. آیین، بخش یکم، تهران، ۱۳۱۱، صص ۳-۷.
۱۵. آیین، یکم، صص ۵-۷.
۱۶. همان، صص ۱۲-۱۴.
۱۷. همان، ص ۱۰۳.
۱۸. آیین، یکم، صص ۲۰-۲۲.
۱۹. آیین، یکم، صص ۱۴-۱۶.
۲۰. آیین، دوم، ص ۲۱.
۲۱. همان، صص ۲۲-۲۳.
۲۲. همان، صص ۲۳-۲۴.
۲۳. همان، ص ۲۶.
۲۴. پیام به دانشمندان...، ص ۳۲.

بیشتر است. زیرا گذشته از دانشها و آگاهیها و هنرها و کارخانه‌های بزرگ و فنون جنگ و افزارهای جنگی و مانند اینها، که اگر نیک بسنجیم بی مبالغه در اروپایان صد است و در شرقیان بیش از یک نیست، از دیده نیروهای معنوی نیز آنها بسیار جلوترند. «از مثالهایی که به دست می دهد ریشه‌دارتری میهن پرستی در اروپا، پراکندگی های مذهبی و مسلکی در شرق و ایران است. همچنین نکته‌ای را که بارها به میان می آورد در اینجا نیز به میان می آورد، و آن اینست که «هنوز پس از سی و شش سال [که در آن زمان از گرفتن مشروطه گذشته بود] دسته‌های بزرگی از مردم با مشروطه دشمنند و ریشخند می نمایند و یک شکل حکومتی که بهترین شکل‌های آن می باشد اینان از ناهمی و بیخردی گردن به آن نمی گذارند.»

در همان گفتار در یک جا جدایی ایرانی و اروپایی را چنین خلاصه می کند:
 نتیجه آن گمراهیهای اروپا این شده که خود را به رنج و سختی اندازند و کمتر روی آسایش ببینند. ولی نتیجه این پست اندیشی ایرانیان و دیگر شرقیان آنست که زیر دست و توسری خور دیگران باشند و شرمسار و سرافکننده زندگی نمایند. این دو با هم تفاوت بسیار دارد.^{۵۷}
 این سخنان را کسروی در زمان جنگ دوم جهانی می گفت. در آن زمان کسانی از ایرانیان امید داشتند که در پایان جنگ نتیجه‌هایی به سود ایران به دست آید. یک دسته فیروزی متفقین را آرزو داشتند و دسته دیگر فیروزی دولتهای محور را. کسروی به همه ایرانیان می گفت: «شما خودتان دشمن خودتان می باشید. آنچه شما را زیون گردانیده و به زیر دست بیگانگان داده آلودگیهای خودتانست.»

«یکمردم تا خود نیک نباشند از نیکیهای جهان بهره نخواهند یافت. یک توده آلوده اگر هم از پیشامدها سودی برند جز چند گاهه [=موقت] نتواند بود و سرانجام هوده‌ای [=نتیجه‌ای] از آن در دست نتواند داشت.»^{۵۸} امروز که چهل و پنج سال از پایان آن جنگ می گذرد این سخنان کسروی نباید به توضیحی نیاز داشته باشد.

از آنچه گفته شد پیداست که از دیده کسروی گرفتاری ایرانیان تنها اروپاییگری نیست: «... دل‌های ایرانیان یک لجنزار است، یک باتلاقیست که همه چیزها را توانند گرفت و در آن لجنزار ناپاک فرو برد.» به بدآموزیهای گذشته اشاره می کند و می گوید: «... باورهای امروزی ایرانیان در هم آمیخته آن بدآموزیهای کهن آسیایی با بدآموزیهای نوین اروپاییست. بی شوند [=بی دلیل] نیست که آنها را لجنزار ناپاک می خوانیم.»^{۵۹}
 کوشش های کسروی و آزادگان برای این بود که ایرانیان را از این «لجنزار ناپاک» بیرون آورند. برنامه‌ای که کسروی داشت و جایگاه غرب را در آن برنامه، خودش در آغاز کار چنین خلاصه کرد:

باید امروز در شرق به دو کار برخاست: یکی کیشهای پراکنده را برانداختن، نادانیهایی که به نام دین میانه مردم رواج یافته از ریشه کنند، یاوه باقیهایی که از قرنهاي زبونی بازمانده همه را لگد مال

که در آنها اندیشه‌های خود را در بارهٔ گرفتاریهای اجتماعی ایران به تفصیل باز می‌گوید و از جمله زمینهٔ تاریخی این گرفتاریها را شرح می‌دهد. از جمله از بدآموزی‌های گوناگون که در اندیشه‌های ایرانیان اثرهای زیانمند گذاشته (و از آنها در بالا نام بردیم)، و نتیجه‌های آنها، همچون آسیب مغولان، و دیر نپاییدن فیروزیهای صفویان و نادر شاه، و ناتوانی و زبونی کشور در دوران قاجار، گفت و گو می‌کند و سخن را به شورش مشروطه می‌رساند. یکی از نتیجه‌های آن تکانِ ریشه‌دار این بود که ایرانیان «یکرشته اندیشه‌های نوینی را به دل‌های خود راه داده‌اند» - اندیشه‌هایی که از اروپاییان فرا گرفتند.

می‌توان گفت ایرانیان پنج رشته را از اروپاییان فرا گرفتند:

۱. حکومت مشروطه و زندگانی از روی قانون و دلبستگی به میهن و جانفشانی در راه توده و برپا کردن اداره‌ها و شیوهٔ سربازگیری و اینگونه چیزها.
۲. دانشهای نوین از جغرافی و تاریخ و فیزیک و شیمی و ستاره‌شناسی و ریاضیات و مانند اینها.
۳. به کار انداختن ماشینهای بافندگی و ریسندگی و کشاورزی و افزار سازی و بهره‌مندی از اختراعاتها.
۴. شور اروپاییگری و لاف تمدن و هابهوی پیشرفت و حزب سازی و رمان نویسی و اینگونه چیزها.
۵. فلسفهٔ مادی و بدآموزی‌های مادیگری و زندگی را نبرد دانستن و دیگر اندیشه‌های تند و بیهوده.^{۵۴}

کسروی داوری خود را در بارهٔ نیک و بد این پنج رشته چنین خلاصه می‌کند که سه رشتهٔ نخست نیک و سودمند بوده «و ما اگر برخی خرده‌ها را به آنها گیریم دلیل آن نخواهد بود که ایرانیان را در فرا گرفتن آنها بیراه شماریم. نیز پیداست که دورشتهٔ آخر بد و زیانمند بوده و ما از هر یکی از آنها در جای خود سخنها رانده‌ایم.»^{۵۵}

در آیین برداشت سخن کسروی برتری و بهتری شرقیان بود نسبت به غربیان. اما این برداشت با گذشت زمان دیگر می‌گردد. انگیزهٔ این دیگرگونی آشکارتر گردیدن ژرفای آلودگیها و گرفتاریهای شرقیان، بویژه ایرانیان، بود. خودش در تیر ماه ۱۳۲۲ می‌گوید: «تودهٔ ایرانی با حال امروزی با توده‌های اروپایی در خور سنجش نیست. این بدیها که ما از ایرانی‌ها می‌بینیم تنها یک معنی دارد، و آن اینکه آلودگی این توده بیش از آنست که پنداشته می‌شد.»^{۵۶} این را نیز می‌توان افزود که رواج روزافزون اروپاییگری در چند سالی که از انتشار آیین گذشته بود عامل دیگری در آشفستگی فرهنگی و پیچیده‌تر گردیدن گرفتاریهای اجتماعی شده بود. نکتهٔ دیگر در این زمینه‌ها در بارهٔ تفاوت نوع گرفتاری شرقیان و غربیان است. در سال ۱۳۲۱، در سرمقاله‌ای در روزنامهٔ پرچم به عنوان «چه جدایی میان شرقیان و غربیانست؟» پس از شمردن ایرادهای خود به غرب می‌نویسد: «با اینحال اگر اروپاییان را با آسیاییان بسنجش گزاریم، باید گفت آنان گرفتاریشان کمتر از آسیاییان و شایستگیشان به زندگانی

ایران قرن‌ها با تاریکی می زیست. از زمان سلجوقیان تا آخرهای قاجاریان قرون مظلمه این کشور است.

ایران از این تاریکی با صد پریشانی بیرون آمد. چهارده مذهب و چند بدآموزی دیگر، افسانه‌های کهن مسیحیان و جهودان، مهر و ناهید پرستی‌های زردشتیان، کشاکشهای تعصب آمیز سنیان و شیعیان، بافندگیهای دور و دراز صوفیان، پراکنده‌گوییهای خراباتیان، استدلال‌های بیخردانه شیخیان و متشرعان، عبارت‌پردازی‌های بهاییان و ازلیان، پنداربافیهای فلاسفه یونان، گزاف‌گوییهای علی‌اللهیان و گوران و باطنیان - اندوخته‌های فکری بوده که ایرانیان در پایان قرون مظلمه با خود می داشتند. . . .

با این اندیشه‌های پراکنده و راههای گوناگون ایرانیان از قرون مظلمه بیرون می آمدند. در این هنگام راه اروپا بر روی آسیا باز شده و شرقیان خواه و ناخواه با غربیان رابطه پیدا کرده خود را ناگزیر می دیدند که چیزهایی را از اروپا یاد گیرند.

سپس از «شوق جنون مانند» اروپاییگری در میان شرقیان یاد می کند و سخن را چنین دنبال

می کند:

از این ارتباط نیز اندیشه‌های گوناگون دیگری در میان ایرانیان رواج یافت. دانشهای طبیعی، دموکراسی، سوسیالیزم، نیهیلزم، فلسفه داروین، فلسفه مادی، اندیشه‌های تند نیچه و باختر و یاران او، چیزهای نویی بود که ایرانیان از اروپا آموختند.

اینها نیز گذشته از آنکه خود با یکدیگر ناسازگاری‌هایی می دارد با اندیشه‌های کهن پیشین بیکار ناسازگار در می آید. مثلاً، همان دانش‌های طبیعی و همان دموکراسی هر یکی از راه دیگری با مذهبها متضاد است.

یک توده با این اندیشه‌های رنگارنگ راه به کجا تواند برد؟! شما بیندیشید که ایرانیان امروز در چه راهیند و به کجا می روند؟! چه

در اینجا کسروی از شورش مشروطه در ایران و حکومت دموکراسی و اینکه از همان گام نخست میان آن و مذهب شیعه ضدیت پیدا شد، گفت و گوی می کند و آن را روشن می گرداند. ما نمی توانیم در این گفتار به این موضوع درآیم. کوتاه سخن او اینست که این ضدیت را دو انگیزه هست. یکی اینست که در این مذهب حکومت از آن علماست؛ و دیگر اینکه «در وظایف افراد نیز، میان مشروطه با مذهب ناسازگاری پدید آمده. چه در مذهب شیعه هر کسی می بایست جز به کارهای مذهبی - از زیارت رفتن و روضه خوانیها بر پا کردن و مانند این - نپردازد. . . در حالی که مشروطه یکرشته تکالیفی - از میهن پرستی و کوشش به آبادی کشور و علاقه‌مندی به نیروی دولت و مانند اینها - به گردن هر کسی می گذاشت. مشروطه خواهان زبان باز کرده به مردم می گفتند: پولهایی را که در راه روضه‌خوانی و رفتن به زیارت خرج می کنید، در مدرسه باز کردن و راهها شوسه کردن و مانند اینها به مصرف رسانید، و همین گفته‌ها مایه رنجش پیروان مذهب می گردید.»^{۵۳}

کسروی در سال ۱۳۱۹ یک رشته گفتار به عنوان «ما چه می‌خواهیم؟» در پیمان انتشار داد

ما زیاد و ممکن است نظریات آقای کسروی که صرف صوفیگری و بیشتر به فلسفه ماوراء الطبیعه شباهت دارد تطور فکری را که خواه ناخواه در اثر پیشرفت و ترقیات دوازده ساله اخیر تاریخ مملکت [از روی کار آمدن رضا شاه پهلوی] شروع شده است از راه خود منحرف و در هر جا که زمینه مستعد است عده‌ای را به طرف موهوم پرستی سوق داده و به علاوه اثر غیر مطلوبی در عالم مدارس و محصلین داشته باشند. «^{۵۰} گذشته از این پاسخها، چون کسروی در آیین از ماشین و گرفتاریهای برخاسته از آن گفتگو می کند کسانی به ستایش یا به سخریه او را «گاندی ایران» نامیدند.

آیین در بیرون از ایران هم تا اندازه‌ای شناخته شد. بخش یکم آن پس از انتشار به عربی ترجمه شد، و با عنوان الطریقه در مصر چاپ شد. کسروی به ترجمه انگلیسی آن کتاب هم اشاره می کند، ولی گمان نمی کنم چاپ شده باشد. نیز، چنانکه اومی گوید، تکه‌هایی از آن در برخی روزنامه‌های اروپا ترجمه شد، ولی من به اینها دسترسی نداشته‌ام.^{۵۱}

آیین نخستین و جامعترین نوشته کسروی بود درباره اروپاییگری. اما پس از آن کتاب و گفتارهای شفق سرخ نیز بارها از گرفتاری اروپاییگری یاد کرد. چنانکه در ۱۳۱۳، در گفتاری در باره روزنامه نویسان ایران نوشت:

در ایران پیش از مشروطه بنیاد زندگانی نیکی بر پا بود. از این بنیاد تنها يك گوشه را بایستی ویران کرد و دوباره ساخت و آن موضوع حکومت استبدادی بود که بایستی از پایه کنده بجای آن حکومت مشروطه را گذاشت.

و چون اینکار انجام داده شد پس از آن بنیاد زندگانی ایران کثرتی و برانداختنی نیست. بلکه اگر فروریختگی ها در آن پیدا است یا اگر باید چرکهای آن را فرو شست و رنگ و روغن دیگری به دیوارهای آن زد این کارها هیچ نیاز به کندن بنیاد ندارد.

به عبارت ساده، ما پس از مشروطه تنها این را در بایست داشتیم که جلوگیری از خرافات دینی نماییم و چاره‌ای برای بیسواد توده بجویم و پراکندگی و پاشیدگی را از میان مردم برداریم و مردم را به ایرانیگری پای بند و علاقمند گردانیم — و مانند این کارها که نیاز داشتیم. خردمندان نیز پس از مشروطه به این کارها پرداخته بودند. ولی چون هیاهوی اروپاییگری برخاست و در نتیجه آن شما روزنامه نویسان پدید آمدید همه آن آرزوها نا انجام ماند و کتون شما تیشه بر بنیاد زندگانی ایران می زنید.^{۵۲}

در این باره، یعنی زمینه فرهنگی و تاریخی اروپاییگری در ایران، و بستگی این زمینه به گذشته و آینده ایرانیان، کسروی دو - سه ماه پس از پیشامد شهریور ۱۳۲۰، که اشغال ارتش های بیگانه اوضاع ایران را در هم فرو ریخت و نومیدی همه را فرا گرفت، در گفتاری مفصل به عنوان «آینده ایران چه خواهد بود؟» چنین می گوید:

نوشته‌های کسروی در باره غرب و اروپاییگری در ایران دست کم در میان روشنفکران جنجالی به پا کرد. راست است که اروپاییگری هنوز در ایران ریشه ندوانیده بود؛ ولی گذشته از تقی زاده که با آن بی باکی ایرانیان را در همه جا و همه چیز اروپایی می خواست، کسان دیگری هم بودند که در غرب و غربیان جز نیکی و برتری نمی دیدند. حتی سیاست دولت، که از يك سومی کوشید غرور ایرانیان را به ایران باستان زنده کند، از سوی دیگر می خواست ایران و ایرانیان را در رشته های گوناگون زندگانی هر چه بیشتر و هر چه تندتر مانند غرب و غربیان گرداند. گرچه این ماندگی سطحی باشد. داستان دراز است و ما تنها دو سه نمونه از واکنش دیگران را در برابر انتقاد کسروی از غرب به دست می دهیم.

چنانکه دیده‌ایم، نخستین برخورد کسروی با غرب در زمینه شرقشناسی بود. رویهمرفته، انتقاد کسروی از شرقشناسان بسیاری از «اهل فضل و ادب» را خوش نیفتاد. مثلاً، هنگامی که در نشستی کسروی در يك گفت و گوی دانشی به هرتسفلد (Ernst Herzfeld) خرده گرفت، تقی زاده و دیگران از کسروی رنجیدند و زبان به گله گشادند.^{۴۷} این را هم گفته‌ایم که کسروی نسخه‌ای از جزوه‌ای حاوی انتقادهایش از ترجمه انگلیسی براون از کتاب ابن اسفندیار را برای قزوینی فرستاد که به براون بدهد (چون از اشتباه‌های بسیار آن ترجمه جز چند فقره را چاپ نکرده بود، ولی می خواست خود براون از آنها آگاه باشد). ولی قزوینی از دادن آن جزوه به براون خودداری کرد.^{۴۸} چنانکه یکی از دوستان از زبان کسروی می گفت، در آن نشست تقی زاده یا قزوینی در باره این جزوه گفته بود که «آدم خوب نیست به فرنگی ایراد بگیرد، این کار خارج از نزاکت است!» مجتبی مینوی هم گله داشت که «مرحوم کسروی... بعضی از اشتباهات [مستشرقین اروپا] را بهانه منکر شدن کلیه فضایل و تحقیقات ذی قیمت آنها کرد.»^{۴۹}

شنیدنی تر واکنشی بود که در برابر انتقاد کسروی از غرب نشان داده شد. کسروی پس از انتشار بخش یکم آیین، دو رشته گفتار در روزنامه شفق سرخ چاپ کرد، یکی به عنوان «انجام کار اروپا چه خواهد بود»، دیگری به عنوان «زندگانی زور و نیرنگ». علی دشتی و لیقوانی، نماینده مجلس، به آن گفتارها پاسخ دادند که در شفق سرخ چاپ شد. این گفتارها بسیار خواندنی است. دشتی پاسخ خود را چنین آغاز می کند: «... اگر کسی از خارج به من می گفت که آقای کسروی راجع به تمدن غرب يك همچو عقاید عجیبی (و به قول فرنگی ها پارادوکسال) دارند باور نمی کردم. زیرا این سنخ عقاید [به يك] آخوند متعصب قشری و بی اطلاع از حقایق تمدن گذشته و امروز بیشتر برانزده بود تا يك عنصر منورالفکر و زحمت کشیده‌ای مانند آقای سید احمد خان کسروی که آثار ادبی و علمی ایشان... از يك فکر عمیق و مطلع و متبع حکایت می کند که سهم وافر از تمدن و تربیت عصر جدید برده‌اند.» لیقوانی می گوید: «... متأسفانه اذهان راکد و متحجر در مملکت

دهانی که به چنین سخنی باز شود!^{۴۱}

اگر مقصود از تمدن که خاص اروپا شمرده می شود ماشینکاری آنجا و اختراعات نوین است این خود سخنی بسیار بیهوده است. چرا که این اختراعات ابزار زندگی است و صدها بلکه هزارها سال پیش از پیدایش آنها تمدن در جهان رواج داشته است. بلکه اگر از راستگویی باک نکنیم اروپا در این یکی دو قرن در نتیجه اختراعات خود مغز تمدن را از دست داده است. . . .^{۴۲}

دستاورز دیگر هواداران اروپا پیشرفت علوم است. کسروی از این نیز آگاهست؛ «ولی آیا می توان هر علمی را سودمند و نیکو دانست؟! آیا علمی که از آن بمب و تانک و گاز های آدمکش پیدا آمده می توان از پیشرفت آنها به خود بالید؟!» از سهم مردم باستان در دانشها یاد می کند و گذشته از آن بر آنست که «علوم تا به دست اروپا نیفتاده بود سودش بیشتر از زیانش بوده، بلکه زبانی از آن نمایان نبوده است. ولی امروز علوم زیانش فزونت است تا سود آن.» می گوید، «راست است که در اروپا علمی همچون طب و ستاره شناسی و تاریخ و مانند اینها پیشرفت فراوان کرده، ولی علمی که از آن ابزارهای دوزخی بر می آید پیشرفت و رواجش چندین برابر است.»

چنانکه دیده می شود، در این سخنان کسروی از «علم خالص» و تکنولوژی، که سودجویی عملی از آن است، یکجا سخن می راند. در هر حال، نکته اصلی برای او اینست که «آنچه جهان نیازمند و خواهانست خرسندی جهانیان است و این خرسندی را اگر خانه ای فرض کنیم دین بجای بنیاد آن و علوم بجای نقشهای دیوار است.»^{۴۳}

دستاورز دیگر قانون است. کسروی می گوید:

اروپاییان دم از ناتوانی و کارندانی شرق می زنند و به همین دستاورز بر پاره سرزمینها قیومت کرده و بر بسیاری از کشورها دست اندازی می کنند. دلیلشان یکی هم اینست که در شرق قانون نیست و کارها آشفته و نابسامانست. . . ما اگر قانون نداشتیم یا قانونهای اروپا بهتر بود جای ایرادی نبود. ولی سخن اینست که شرقیان قانون های آزموده و سنجیده را که داشته اند از دست داده بجای آنها قانونهای بیخردانه ای را می گیرند. این خود زبونی است - زبونی که هرگز تن در نباید داد.^{۴۵}

برای مثال، یادآوری می کند که ایران هزارها سال حکومت و قانون داشته، و برای نمونه از قانون های مالیاتی آن یاد می کند. می گوید قانون مالیات ایرانیان «نتیجه هوش و آزمایش چندین هزار تن مستوفی و دبیر بوده و با همه سادگی و آسانی نیک از عهده انجام کار بر می آمده.» ولی پس از مشروطه «به نام اروپاییگری آن را برانداخته و کسانی را از اروپاییان با ماهانه های گزاف آورده قانون و اداره نوین کنونی را بنیاد گزارده اند. هواداران اروپا بگویند که بدی آن قانون کهن ایرانی چه بوده و نیکی های این قانون نوین چیست؟ . . . اگر آن رسم مستوفیگری نارساییها داشته، کسانی می توانستند چاره آن نارساییها را بکنند و هرگز نمی شایست که بیکبار آن را برانداخته باخرجهای گزاف قانون اروپایی را جانشین آن سازند.»^{۴۶}

راه زندگی را بهتر می شناسد و در اندک زمانی ثروت می اندوزد» کسروی می پرسد: «آیا کار کردن بچه‌های پنج ساله (اگر راست باشد) دلیل سختی زندگانی يك مردم و خود عیب آنان می باشد یا گواه کوشش و غیرت ایشان.»

و اما «اروپاییگری»: «... سالهاست در شرق جنبش شگفتی نمایان شده... یگانه آرزوی هر مملکتی آنست که از همه زودتر به پایه اروپا رسیده به گفته خودشان قافله تمدن را دریابند. و همگی چندان از جا در رفته‌اند که گرانیامه ترین اندوخته‌های شرق را از دین و پارسایی و اخلاق ستوده گرانبها زیر پا ریخته در می گذرند.»^{۳۶}

تاریخچه این جنبش را به فزونی ماشینها و کارخانه‌ها، و در نتیجه آن انباشته شدن انبارهای بازرگانی در اروپا بر می گرداند که دولت های اروپا را در جستجوی بازار به شرق کشانید. «لیکن هنگامی بخت به ایشان روی آورده که در خود شرق جنبش هایی به نام آزادیخواهی یا اروپاییگری پدید آمده است.» از جمله در ایران شورش مشروطه برخاسته. پیشروان این شورش «جز از عدالت و نظم نمی خواستند و از اروپا جز چند چیز لازم نداشتند.»^{۳۷} ولی بزودی عدالت خواهی جای خود را به اروپا خواهی می دهد. به گفته این اروپاخواهان -

اروپا معدن هر نیکی و بهی است و اروپاییان از مرد و زن فرشتگان روی زمین اند. سراسر جهان از تمدن بی بهره و این نعمت زندگانی خاص اروپاست... هر چه در اروپا هست، از قوانین و اخلاق و عادت، ایرانیان باید بگیرند... دیگر چه گویم که این فرومایگان چها گفته‌اند... هرچه در اروپاست ستوده و نیکو و هر چه در شرق است نکوهیده و بد. یکی هم پرده از روی مقصود برداشته و بی باکانه گفته: ایرانیان باید از تن و جان و از درون و بیرون اروپایی شوند. [جمله اخیر «فارسی شده» گفته معروف تقی زاده است] جوانان از نادانی و گمراهی آغاز تاریخ شرق را از روزی می گیرند که جنبش اروپا خواهی پیدا شده و زمان های درخشان پیش را... به هیچ نمی شمارند.^{۳۸}

کوتاه سخن، اروپاییان «ربودن دارایی شرق را می خواهند»، ولی «برای این کار علم و تمدن و برتری و بهتری را دستاویز ساخته‌اند و با این دستاویزها و به دست يك مشت مردم فرومایه بنیاد آسایش شرقیان را کنده زندگانی ساده را از دستشان می گیرند.»^{۳۹}

کسروی از دستاویزهای اروپا خواهان «در برانگیختن شرقیان به اروپاییگری» یاد می کند که «یکی از آنها تمدن است. به گفته اینان، تمدن خاص اروپا است که از آنجا باید همپای اتومبیل و تیتر و سینما و روزنامه و مانند اینها به دیگر سرزمینها برسد.»^{۴۰} از معنی تمدن و چگونگی پیدایش آن سخن می گوید و به این نتیجه می رسد که «تمدن چیز نوی نیست، بلکه از باستان زمان با زندگانی آدمیان توأم بوده است. خاص اروپا نیست.» از آسیا پیغمبران برخاسته‌اند و آینهایی آورده‌اند «که هر کدام صدها سال مایه آسایش جهانیان بوده. آیا سرزمینی که زردشت و عیسی و محمد ازو برخاسته‌اند بی بهره از تمدن بوده؟! بشکند آن

گونه کارها که در تاریخ ها نگاشته است. امروز بجای آنها داروینگری و دیگر فلسفه های زهرآلود رواج دارد. «^{۳۲} نمونه‌هایی هم از وضع دادگستری می دهد. مثلا، در فرانسه پیش از انقلاب «هر گاه که یکی از دیگری تظلم می کرده... بی رسیدگی و با زور و فشار مدعی به را از مدعی علیه می گرفته‌اند.» پس از انقلاب «بر ضد آن رسم پیشین کوشیده و خواسته‌اند که تا می توانند ناز مدعی علیه را بکشند.» حتی اگر کسی مرتکب جرم مشهودی شده و «هرگز آن را انکار ندارد باز چندین هفته بلکه چندین ماه او را استنطاق و محاکمه [می نمایند].» برای مثال از کشتن... رئیس جمهور فرانسه در سال ۱۹۳۱ یاد می کند که در پیش چشم چندین هزار تن رخ داد. کشنده «طیانچه به دست گرفتار شده بود و همیشه داد می زد که مرا تیرباران کنید. با این حال چند هفته محاکمه او [طول] کشید که يك فرانسوی در جامه مدعی العموم و دیگری در جامه وکیل مدافع با هم جنگ زرگری می کردند و عمر خود و دیگران را تباه می ساختند.»^{۳۳}

گفته‌های کسروی درباره غرب و فرهنگ آن بسیار است، ولی لُب مطالب او همینهاست که گفته‌ایم. رویهمرفته او می کوشد نیک و بد غرب هر دورا ببیند. در آیین تکیه او بر عیبهای غرب است، و دلیل این باید روشن شده باشد. من گمان می کنم دلیل دیگری هم برای این موضوع باشد، و آن اینست که کسروی تنها کسی بود که درباره جنبه‌های منفی فرهنگ غرب روشن و با دقت سخن می راند و به کلی گویی بس نمی کرد. به عبارت دیگر، بسیاری از این مطالب مهم را اگر کسروی به میان نمی آورد، ناگفته می ماند. در يك جا درباره «کسانی که امروز جلو کاروان شرق افتاده او را به سوی زندگانی غرب راه می نمایند» می گوید، «کاش اینهمه ستایش و گزافگوییها که از غرب دارند اندکی هم از عیبهای آنجا یاد می کردند...» سپس مثالهایی از این عیبها می دهد؛ از جمله می گوید که، کاش «می گفتند که در آمریکا دزدان دسته بندیها دارند و حکومت از کار آنان درمانده است. می گفتند که در آن سرزمین تمدن کسانی برای خوراک آبگوشت زندان جرم می کنند تا به زندان راه یابند. می گفتند که در هر شهری صدها مهندس و دکتر و پرفسور بیکاراند و تنها در يك شهر بوداپست شصت تن از این دانشمندان داوطلب میرغضبی شده‌اند.»^{۳۴}

در اینجا باید توجه را به تفاوت «ترازوی کسروی در سنجش نیک و بد فرهنگ غرب با ترازوی دیگران بکشانیم. در يك جا از «ترازوی شرق و غرب» یاد می کند که بسیاری از ایرانیان در هر فرصتی بکار می بردند. «در این ترازو... همیشه کفه غرب سنگین و کفه شرق سبک در می آید.» مثلا، یکی از آمریکا برگشتگان در کتابش از جمله نوشته است که در آنجا «بچه‌های پنج ساله توزیع جرایم می کنند. از اینجا است که هر آمریکایی چون بزرگ می شود

«جهش» بوده باشد، زیرا که این تفاوت برخلاف تفاوت های دیگر تفاوتی است کیفی نه کمی. همچنین پیدایش دین و دینهای گوناگون را نتیجه «جهش» می شمارد.^{۲۸}

کسروی از قانون های غرب هم گفت و گو می کند. آیین فرمانروایی آن را «بسیار خردمندانانه»، و آزادی و برابری در برابر قانون، برانداختن فئودالیسم و برده فروشی را - که نتیجه جنبش های سده های گذشته است - نیکو می شمارد: «قدمی که غرب در راه پیشرفت و برتری جهان برداشته همین بوده. کسانی اگر می نازند جز بدین کارها ننازند... ولی نباید پوشیده داشت که این آیین ها دیگر است و حال امروزی اروپا دیگر.»

می گوید: «قانون خود راهی است برای انجام کاری. پس این راه باید راست و یکسره باشد و نازک کاریها و نکته سنجیها در زمینه قانون عیب است.» اما قانونهای اروپا پیچیده است. کاغذ بازی را از اندازه گذرانده است. در نتیجه این کمیها «در هر گامی پیچی پیش می آید و رونده باید چندان سر این پیچها درنگ کند که مقصد را فراموش سازد یا از پا افتاده در نیمه راه در بماند.»^{۲۹}

رویه گرفته کسروی بر آن است که «در آن قسمت از قانون های اروپا که از روم باستان برداشته اند نشان هوش و خرد پداست ولی بخش هایی که از خود اروپاییان است کمتر نشان خرد در آنها می توان پیدا کرد.»^{۳۰}

کسروی از وضع زن نیز در غرب بسیار ناخشنود است، گرچه از وضع او در شرق نیز خشنود نیست، چنانکه در آیین، در ۱۳۱۱، نوشت: «اگر رفتار ما با زنان بد است رفتار اروپاییان بدتر می باشد.» نکته بسیار جالب اینست که اندیشه های او در زمینه حقوق زنان در گذشت زمان شاید بیش از اندیشه های او در هر زمینه اجتماعی دیگر دگرگون گردید، و نمونه نیکی است از اینکه کسروی پیوسته نه تنها به اندیشه ها و باورهای دیگران، بلکه به اندیشه ها و باورهای خود نیز با دیده انتقاد می نگریست و هر جا منطبق یا «خرد» ایجاب می کرد اندیشه ها و باورهای خود را نیز دیگر می گردانید. در آیین، رویه گرفته در این زمینه به سنت های ایرانی - اسلامی نزدیک است و زن را نیازمند «پاسبانی و سرپرستی» مرد می داند، زیرا «انبوه مردان نامرد و سیاهکاران»^{۳۱} از این وزن را در بند محدودیت هایی می خواهد که برای ما امروز پذیرفتنی نیست. اما در نوشته های سالهای آخر زندگانی تقریباً همه این محدودیت را از میان می برد، ولی برخی از آنها را «بیشتر در باره مشاغل زنان» نگاه می دارد.

کسروی در گفت و گوی از علل گرفتاری های غریبان از «یکی از حالهای شگفت» آنان یاد می کند که «خودشان برگشت می نامند و آن را عاملی در زندگانی می شمارند. بدینسان که هر آنچه امروز رواج دارد فردا وارونه آن را می گیرند و یا اگر کسانی پنداری دارند دیگران یکسره ضد آن را می پذیرند.» یکی از مثالهای بسیار این برگشت («رآکسیون»): «آن پای بندی سخت به دین در قرن های پیشین و آن لشکر کشی ها به شرق به نام دین و دیگر این

های آنان همه نزد خداوند کارخانه می ماند؛ و از سوی دیگر، بیشتر ساخته های فراوان کارخانه ها «چیزهای بیهوده و نادر بایست است» که کارخانه داران «چون چیره اند مردمان را به خریداری و کار بردن آنها و می دارند و بدینسان دارایی مردم را به نیرنگ و ناروا از دستشان می ربایند.»^{۲۱}

کوتاه سخن، «این گناه ماشین آمرزش ندارد که راه نزدیک و آسانی به سوی مال اندوزی به روی آزمندان باز می کند» و در نتیجه «فزونی بی اندازه ماشین و تندى روز افزون کار آنها» میلیونها کسان بیکار شده اند.^{۲۲}

«آسیب دیگر ماشینها آنکه داد و ستد و بازرگانی... در نتیجه، پیدایش ماشین... مایه گرفتاری جهان گردیده است.» سرمایه داران از هر راهیست مردم را به خریدن کالاهاى خود و می دارند. نتیجه این «بدعت زشت» اینست که «خودآرایی... به هر کجا رواج گرفته و زن و مرد پارسایی و مردمی و آبرورا فدای آراستن سر و تن می سازند...»^{۲۳}

گرفتاری ماشین را چاره چیست؟ کسروی می گوید: «هر دردی از هر جا برخاسته از آنجا باید درمان کرد. بیکاری در اروپا هم که نتیجه ماشینهاست چاره اش جز برداشتن ماشین یا کاستن از فراوانی آن نیست. اگر پاره کارها جز با ماشین گزارده نمی شود یکرشته کارها هست که با دست و ماشین هر دو گزارده می شود. اینها را باید جز با دست نکرد تا کار برای بیکاران پیدا شود.»^{۲۴} در سالهای بعد پیشنهاد دیگری به اینها افزود: «ماشین ها را کوچک می گردانیم که هر کس بتواند... یک ماشین کوچک به کار اندازد. آن ماشین هایی که کوچک نتواند بود به شرکت ها یا به دولت تخصیص می دهیم.»^{۲۵}

گرفتاری دیگر غرب بیدینی است. علت کاهش رونق دین این بود که «... مردم از دست سیاهکاری های کشیشان به جان آمده بودند... اینست که چون در فرانسه و دیگر جاها بر پادشاهان و ستمگران می شورند کشیشان را هم دست می تابند و چون دینی جز از آنکه آنان می نمودند نمی شناختند با دین نیز دشمنی می آغازند.»^{۲۶}

می گوید: «بیدینی اگر شناختن خدا بود من سخن از آن نمی راندم. چه خدا بی نیاز از این است. ولی بیدینی همیشه زیان های سترگی را دنبال خود دارد. چنانکه در اروپا در نتیجه آن کسانی به نام دانشمند و فیلسوف پدید می آیند که گویی دشمن جنس آدمی بوده اند و بر برتری که آدمیان بر ددان و چهارپایان دارند رشک می برده اند و با یکرشته گفتاری های زهر آلود به دشمنی آن برتری برخاسته اند.»^{۲۷}

یکی از این فلسفه ها «داروینگری» است که از فرضیه «تطور» سرچشمه می گیرد. میگوید، اگر هم این فرضیه در باره اینکه آدمی از بوزینه برخاسته است درست باشد، داروین و دیگران به یک نکته بسیار ارجدار پی نبرده اند و آن اینست که «روان» تنها در آدمی هست و جانوران آن را ندارند. روان باید نتیجه «موتاسیون»، یا «طفره»، یا در اصطلاح خود کسروی

نه تنها گناه بلکه ننگ هم می شمارند و کردارهای نیکورا نه تنها ثواب بلکه مایهٔ نیکنامی نیز می دانند و از اینجا شرافت... پیدا می شود که پس از دین نیرومندترین عامل نیکی جهان است. در گام چهارم قاضی است که دینداران... از بد کرداران بیزاری جسته با دیدهٔ توهین در ایشان می نگرند و به نیکوکاران نزدیکی جسته گرمی شان می دارند...

«همهٔ این آثار را از دین ما با دیدهٔ خود دیده‌ام...» دلیل کسروی این بود که در شهرهای کوچک و در ده‌ها، که هنوز آلودهٔ اروپاییگری نشده بودند، مهمان نوازی، راستی و درستی، نیکوکاری، امنیت عمومی، و مانند اینها رواج بسیار داشت، ولی در شهرهای بزرگ که اروپاییگری به آنها راه یافته بود این گونه نیکی‌ها بسیار کم، و بدی‌ها بسیار بیشتر شده بود.^{۱۸} کسروی از ادعای اروپا که «جبران بیدینی را با قانون می توان کرد» آگاهست، ولی می گوید: «از قانون به تنهایی کاری پیش نمی رود»، چنانکه در خود اروپا «با بودن قانون های بسیار... زشتکاری‌ها روز افزون است.» سخن رئیس جمهور آمریکا را به روزنامه‌نگاران، که «آزمودیم با قانون جلو دزدی را نتوان گرفت. باید در مردم شرافت پدید آورد»، به راست می دارد، ولی معتقد است که شرافت «جز به دستیاری دین پیدا نمی شود.»

از دیدهٔ کسروی، «گرفتاری های اروپا - آنچه او را دست بسته به سوی نابودی می راند - چیزهاییست که از دو قرن پیش رونموده و کم کم بر سختی خود افزوده است. اگر به دوست سال باز پس گردیم، اروپا حال دیگر جا‌ها را دارد و تنها چیزی که گاهی آسایش مردم را به هم می زند جنگ‌هایی است که میانهٔ دولت‌ها بر می خیزد یا شورش‌هایی که در این سو و آنسوری می دهد.

یکی از گرفتاری های اروپا ماشین است، که کسروی به درازی از آن گفت و گومی کند. او اختراعات را به دو دسته تقسیم می کند: آنها که «برای همهٔ مردم کار می کند، مانند اتومبیل، تلفن، چراغ برق، و آنها که «تنها برای توانگران کار می کند. اینها مایهٔ ویرانی جهان است و حال امروزی اروپا که بیمناکترین حال است مگر نتیجهٔ آن اختراعاتها.» رویهمرفته «جز از پاره [ای] کشف های طبی... دیگر اختراع های اروپایی در خورد آن نیست که کسی بدانها بنزد یا گردن به افتخار بیفزارد»^{۱۹}

از این ادعای اروپا آگاه است که «ماشین رنج آدمیان را کم می کند و بجای آنکه کسی در دو روز جفتی جوراب بیافد ماشین در يك روز صد جفت می بافد...» و این سود ماشین را انکار نمی کند، ولی می گوید که «زیانها بلکه آسیبها»ی آن بسیار است. کوتاه سخن، «اگر ماشین رنج دستها را یکی بر صد کاسته رنج دلها را یکی بر هزار افزوده است.»^{۲۰} سپس آسیب های ماشینهایی را که پیشهٔ پیشه‌وران را از دستشان گرفته بر می شمارد: از يك سو «در هر کارخانه صدها یا هزارها کارگر می کوشد و هر کدام جز مزد اندکی در نمی یابد و نتیجهٔ رنج

داریم . . . آیا آن مقصد چیست؟» می گوید: «. . . در این باره سخن ما با اروپا یکی است و همگی برآنیم که مایه نیکی جهان و یگانه آرزوی جهانیان آسایش و خورسندی است. «ولی آیا از این اختراع های نوین اروپا . . . بر آسایش و خورسندی مردم افزوده؟ . . . فسوسا که نه! دریغا که نه!» برعکس . . . در نتیجه این اختراع ها و تبدیل هایی که ناچار در زندگی پدید آمده زحمت آدمیان روز افزون گردیده . . .»^{۱۵}

در گفتار دیگر آیین، که عنوانش «نتیجه اختراعات اروپا» است، می پرسد که پس از اختراعات گوناگون (که از برخی ها نام می برد) «آیا مردم برخلاف زمان های دیگر يك روز کار کرده دیگر روز به آسایش و خوشی می پردازند؟ نه!» پرسش های دیگری هم می کند: مردم بیشتر می خورند و می خوابند؟ بیشتر می زیند؟ بی چیزی و نداری از میان رفته؟ دشمنی از میان مردم رخت بر بسته؟ به همه آنها پاسخ می دهد: «نه!» نتیجه سخن اینست که: «درخت را از میوه اش باید شناخت. این اختراع ها هر چه هست باشد. سودی که بر آدمیان دارد چیست؟!»^{۱۶}



برای اینکه اندیشه های کسروی درباره اجتماع و مسائل اجتماعی بهتر فهمیده شود باید با جهان بینی او آشنا گردید. ما در اینجا به نکته های اساسی آن اشاره می کنیم.

یکی از بنیادهای جهان بینی کسروی در زمینه سرشت، یا گوهر، یا طبیعت آدمی است و تفاوت او با دیگر جانداران. در آیین از این موضوع بسیار کوتاه سخن می راند: «آدمی گذشته از تن و جان، که همه زندگان دارند، دارای گوهریست که خاص اوست و این گوهر است که ما روان می نامیم. . . آدمی دارای خرد است و دریافت هایی دارد که جانوران ندارند. چنانکه آدمی از نیکی به دیگران لذت می یابد اگرچه به زیان خود او باشد و از آزاری که به کسی برساند پشیمان می گردد. ولی جانوران از این گونه دریافت ها بی بهره اند.»^{۱۷} وی دین، قانون، آموزش و پرورش، و دیگر نهادهای اجتماعی را برخاسته از «روان» می داند. این جهان بینی در باره «پیشرفت» می گوید، «آدمیان در زندگانی همیشه در پیشرفتند. . . ولی این پیشرفت از دوراه باید بود: یکی از راه افزار سازی و پی بردن به نیروهای طبیعت . . . و مانند اینها که راه دانشهاست»، و «دیگری از راه شناختن معنی درست جهان و زندگانی و پی بردن به گوهر هر آدمی و دانستن جایگاه آن در میان آفریدگان و زیستن به آیین خرد و مانند اینها که باید "راه دین" نام دهیم.»

کسروی «دین را برای جهان دربايست» می داند زیرا —

دین . . . در گام نخستین قانونگزار است که يك رشته دستورهای سودمند و گرانمایه را به دینداران می آموزد. در گام دوم شحنة است که اجرای آن دستور ها را بی کم و کاست، در آشکار و نهان به عهده می گیرد. در گام سوم مربی است که پس از دیری که مردم نیک از بد شناختند کارهای بد را

هر اروپایی در باره تاریخ یا زبان ایران یاد می کند و می گوید، «من در کتاب های خود بیش از همه به شکستن این بند کوشیده، می خواستم به ایرانیان دو چیز را بفهمانم: یکی آنکه همه شرقشناسان در يك پایه نیستند و اگر در میانشان دانشمندان پرمایه ای» هستند (که از چند تن نام می برد) «بسیاری نیز کم مایه اند...»؛ «دیگری اینکه پرداختن به آن گونه نوشته ها ویژه اروپاییان نیست، و اگر کسانی از خود شرقیان همان راه را پیش گیرند و به همان اندازه رنج برند به هوده [=نتیجه] های بهتری خواهند رسید.»^{۱۲}

کسروی می پذیرد که در دانش های طبیعی، صنعت، و برخی رشته های دیگر اروپاییان گوی سبقت از مردم آسیایی ربوده اند، «ولی آیا توان پذیرفت که در آن قسمت از تاریخ و جغرافیای ایران نیز که باید از کتاب های فارسی و عربی به دست آید نویسندگان اروپا پیشی و فرونی بر ایرانیان دارند؟»^{۱۳}

در زمینه اجتماع و فرهنگ، نخستین میوه کوشش های کسروی آیین بود در دو بخش که در سال ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ نشر یافت. خواست او از «اروپا»، چنانکه خودش در نخستین صفحه کتاب می گوید، همه غرب است. آیین نگاهی است منتقدانه، جامع، و همه جانبه به زندگانی غربیان؛ و هشدار به ایرانیان و شرقیان که از تکرار اشتباهات غربیان، از آزمودن آموزه های آنان - از «اروپاییگری» - بپرهیزند، وگرنه به گرفتاری های آنان و بلکه بدتر از آن دچار خواهند شد.

در پی جوئی اندیشه های اجتماعی کسروی چند نکته را نباید از دیده دور داشت. یکی اینکه، کسروی نه تنها در اندیشه ایران، بلکه نگران سراسر جهان بود. در گفتار یکم از بخش یکم آیین، که عنوانش «جهان و جهانیان» است، از جمله می گوید، «جهان چنین حال بدی هرگز ندیده بود. روشی را که اروپا برای زندگی برگزیده... عاقبت بسیار شومی دارد. جهان از بیرون آراسته و زیبا ولی جهانیان از آسایش و خرسندی بی بهره اند...» می پرسد که آیا از اختراع هایی چون اتومبیل، راه آهن، هواپیما، تلفن، تلگراف، سینما، رادیو «زحمت آدمیان در زندگی کمتر گردیده؟ فسوسا که نه! دریغا که نه!» بر عکس، «در نتیجه این اختراع ها و تبدیل هایی که ناچار در زندگی پدید آمده... دسته انبوه جهانیان آن سختی و رنج را که امروز دارند هرگز نداشته اند.» در همین آغاز کار به شرقیان هشدار می دهد که «... هر گاه از این راه که از پی غربیان پیش گرفته ایم برنگردیم، سختی و گرفتاریمان چندین برابر خواهد بود.»^{۱۴}

هنگام انتشار آیین همه جا سخن از «پیشرفت» غرب و پسماندگی شرق بود. کسروی در گفتار دوم بخش یکم آن کتاب، به عنوان «آیا جهان پیش می رود؟»، می گوید که پایه لاف غرب از «پیشرفت» اختراعات اخیر است، و سپس می پرسد، «نخست باید دید جهان در جستجوی چیست؟ به عبارت دیگر، از کلمه پیشرفت پداست که ما رو به سوی مقصدی

در گذشت زمان، نتیجه آمیزش و برخورد میان دانسته‌های کهن شرقی و فراگرفته‌های نو غربی بود، از يك سو، و افزودن اندیشه‌های خودش، از سوی دیگر.

کسروی نخستین کسی بود در ایران (و شاید در شرق یا شرق میانه و جهان اسلام) که در باره یورش فرهنگی غرب بر ایران و شرق به درازی و موشکافانه جستجو کرده و از جنبه های گوناگون در باره آن گفت و گو کرد. او هنگامی که این یورش هنوز در ایران تازه بود، به اصطلاح، زنگ خطر را به صدا در آورد. نیز او تنها به عنوان سخنگو و مدافع شرق سخن نمی گفت، اگرچه انگیزاننده نخستین او احساسات شرقیانه‌اش بود، بلکه این احساسات غرب را نیز فرا می گرفت. نتیجه این شد که با دقت به تجزیه و تحلیل زندگانی غربیان و ریشه‌های اصلی گرفتاری های آنان و علت های آن گرفتاری ها و راه چاره آنها پرداخت؛ و همزمان با اینکار هم نیکی ها و هم بدی های آن زندگانی را به شرقیان باز نمود؛ و درباره آنچه شرقیان باید از غرب بگیرند و آنچه باید از گرفتن خودداری کنند شرقیان را راه نمود.

چنانکه گفتیم، کسروی در سال ۱۲۹۸ شمسی به تهران رفت. و پژوهش های دامنه‌دار او درباره تاریخ و زبان و ادبیات نیز در همین زمان ها آغاز شد، و در این پژوهش ها ناچار بود، مانند دیگر دانشوران ایرانی، از نوشته‌های شرقشناسان سود جوید. نخستین برخورد اساسی و آموزنده او با غرب در همین زمینه بود.

در آن هنگام ها بسیاری از ایرانیان شیفته غرب بودند و به شرقشناسان بیش از اندازه ارج می گذاشتند و گمان اشتباه در مورد آنان نمی بردند. کسروی با این شیفتگی به نبرد برخاست، و این نبرد را با انتقاد از لغزشهای شرقشناسان در پژوهش هایشان آغاز کرد. چنانکه در ترجمه انگلیسی ادوارد براون از تاریخ ابن اسفندیار صد و چهل و دو «سهو و غلط» یافت که بسیاری از آنها مطلب را دیگرگون می گردانید. کسروی که، به گفته خود، از «مراتب فضل و دانش» و «تالیفات گرانبهائی براون آگاه بود، در گفتار خود تنها چند نمونه از این اشتباهات را به دست داد، ولی همه صد و چهل و دو اشتباه را در دفتری گردآورد و نسخه‌ای از آن را به دست میرزا محمد خان قزوینی برای براون فرستاد.^۹ همچنین تنها در يك فصل شانزده صفحه‌ای از کتاب «بس خوب و سودمند» له‌استرینج به نام *The Lands of the Eastern Caliphate*، بیست و دو «سهو و لغزش» یافت، ولی تأکید می کند که «این انتقاد و خرده‌گیری ها بر پروفیسور دانشمند انگلیسی را نام و آوازه نکاسته و پایه و دانش وی پستی نخواهد گرفت.»^{۱۰} چاپ این گفتار برای این بود که هم لزوم تصحیح اشتباهات نویسنده را «با دلیل ثابت کرده و هم از غلو و افراطی که در باره نگارش های شرقشناسان اروپا در میان است کاسته باشد.»^{۱۱}

در جای دیگر از خوش گمانی بی اندازه مردم به اروپاییان و بی چون چرا پذیرفتن گفته‌های

پیشامد سوم پیدا شدن ستارهٔ دُمدار «هالی» بود در سال ۱۲۹۰. پدیدار شدن این ستاره، که ستاره شناسان پیش بینی کرده بودند هر ۷۵ سال يك بار رخ خواهد داد، توجه او را به پیشرفت دانش های طبیعی در اروپا کشانید و در نتیجه به خواندن کتاب های در ستاره شناسی، فیزیک، و ریاضیات پرداخت.^۵

کسروی متوجه شد که برای پیشرفت در زمینهٔ دانشها به دانستن يك زبان اروپایی نیاز دارد، و برای اینکار به «مموریال اسکول» (Memorial School)، رفت که کشیشان آمریکایی در تبریز بنیاد گذاشته بودند. از ۱۲۹۴ تا ۱۲۹۵ يك سال و اندی در آنجا عربی درس می داد و انگلیسی می خواند. کسروی دانش ها را چندان دنبال نکرد، اما آن يك سال و چند ماه برای نخستین بار فرصتی بود برای تماس و آشنایی نزدیک با چند تنی از غربیان.^۶

پیشامد چهارم نیز به دانشها بستگی داشت، و آن پیدا کردن اشتباهی بود در کتاب جبری که یکی از دانشمندان آمریکایی به عربی نوشته بود و در لبنان و مصر به کار می رفت.^۷ خود کسروی به این داستان ارجح چندانی نمی گذارد، ولی من گاهی اندیشیده ام که در زمانی که جوانان روشنفکر، به اصطلاح، دین و دل به غرب و غربیان باخته بودند — بویژه در رشتهٔ دانشها — پیدا کردن این اشتباه اعتماد به نفس جوانی را که از دانشها بهرهٔ بسیار کمی داشت، بسیار تقویت کرده است، و هراس از اروپایی و آمریکایی را در دل او از میان برده است یا به از میان بردن آن کمک کرده است.

پیشامد پنجم سفری بود که در تابستان ۱۲۹۵ برای جستجوی کار به قفقاز کرد. در این سفر چهل و پنج روز در تفلیس گذراند که گرچه کاری پیدا نکرد، نتیجه های دیرپا در زندگانی او داشت. مهمترین نتیجه، آشنایی و دوستی با آزادیخواهان روس و گرجی و مسلمان بود، از جمله اسماعیل حقی، که به گفتهٔ او یکی از «آزادیخواهان تندرو» بود، و بدینسان، به دست آوردن آگاهی ها و بینش های بیشتر و ریشه دارتر در این زمینه ها.^۸

این پیشامدها جز از بر کردن قرآن، همه مستقیم یا غیر مستقیم آشنایی با غرب بود. در عین حال، باید از نشریه های عربی و ترکی یاد کرد که در آن زمان ها منبع اصلی آگاهی دربارهٔ غرب و غربیان بود برای ایرانیان و کسروی نیز آنها را می خواند.

کسروی از مهنامه های الهلال و المقتطف مصر و العرفان سوریه نام می برد. در زبان فارسی نیز نوشته هایی که در اینجا در نظر است در بیرون از ایران چاپ می شد. کسروی خود به نوشته های طالب زاده، آخوند زاده، میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان و دیگران، و روزنامه های اختر و حبل المتین و قانون اشاره می کند.

ناگفته پیداست که سرچشمه های پرورش فکری کسروی به آنچه تا اینجا یاد کرده ایم منحصر نبود. کسروی نیز، مانند بسیاری از همزمانانش، به دانش آموزی متداول آن زمان پرداخته بود و بویژه علوم دینی را آموخته بود. پرورش اندیشه های او و دگرگونی این اندیشه ها

بنیاد نهاد و تا پایان زندگی اندیشه‌های خود را در مهنامه‌ها و روزنامه‌ی پرچم و بیش از شصت کتاب منتشر کرد، و نهادهای گوناگون فرهنگی - از دین، ادبیات، دستگاه‌های آموزش و پرورش تا اقتصاد و روش حکومتی - را به زیر ذره‌بین انتقاد گذاشت و باشتابی بمانند راهبران جامعه و پیروان آنان را سخت از خود رماند. اما به انتقاد آنچه بود (و هنوز هست) بس نکرد، بلکه آنچه را ویران می‌کرد از نو باز می‌ساخت، و چه در ویران کردنها و چه در باز ساختن‌ها به هیچ کس و هیچ چیز - از مرده و زنده، از کهن و نو - رحم نکرد!

اندیشه‌های اجتماعی کسروی، که همه به هم بسته بود، رفته-رفته به صورت یک «ایدئولوژی»، یا، به اصطلاح خود او، «راه» جامع درآمد که «پاکدینی» نام گرفت و در اینجا فرصت گفت و گو از آن نیست.^۲

هواداران این «راه»، که گروهی به نام «آزادگان» و «پاکدینان» بودند، پس از شهریور ۱۳۲۰ که کوشش‌های سیاسی آزاد گردید به نام «باهماد [=حزب] آزادگان» صورت رسمی تری به خود گرفتند و در تهران و شهرستان‌ها به کوشش پرداختند.

کسروی و آزادگان دچار سختگیری‌ها و دشمنی‌هایی از سوی دولت و دستگاه‌های مذهبی و دیگران گردیدند، در سال‌های پیش از شهریور ۱۳۲۰، گذشته از داستان بیرون آمدن کسروی از دادگستری، که به آن اشاره کرده‌ایم، چون حاضر نشد از اندیشه‌های خود در باره شاعران گذشته ایران باز گردد، استادی دانشگاه را رها کرد. در سال‌های پس از ۱۳۲۰ دولت سیزده تا از کتاب‌های او را بازداشت کرد و پروانه و وکالت را از او باز گرفت. سرانجام به اتهام «توهین به اسلام» به دستور رئیس مجلس و وزارت فرهنگ به محاکمه کشیده شد. در آخرین جلسه‌ی بازپرسی، در بیستم اسفند ۱۳۲۴، در کاخ دادگستری چند تن از فداییان اسلام به اطاق بازپرس در آمدند و روبروی بازپرس او و یکی از آزادگان جوان، محمد تقی حداد پور، را کشتند.

چنانکه از نوشته‌های وی بر می‌آید، چند پیشامد مهم در پرورش فکری کسروی در سی سال نخستین زندگی‌اش اثر گذاشت که فهرست وار از آنها یاد می‌کنیم:

نخستین پیشامد جنبش مشروطه بود. می‌دانیم که اندیشه مشروطه از غرب به ایران آمده بود. دلبستگی بسیار ژرف او به مشروطه هرگز سست نشد، و جنبش او برای چاره‌گرفتنی‌های اجتماعی و سیاسی ایران، چنانکه خود او بارها می‌گفت، دنباله جنبش مشروطه بود.^۳

پیشامد دوم از بر کردن قرآن بود در بیست سالگی‌اش. خود او می‌گوید: «این کار مرا وا داشت که زمانی به معنی قرآن (معنایی که از خود آیه‌ها در می‌آید) بپردازم. . . نخست تکانی که در اندیشه‌ها و باورهای من پدید آمد از این راه بود.»^۴

کسروی و برخورد شرق با غرب

اروپا در این یکی دو قرن در نتیجه اختراعات خود مغز تمدن را از دست داده است. از صنایع تا آسایش جهانیان فاصله بسیار است. من این پیام را به سراسر شرق میدهم: اروپا راه رستگاری را گم کرده و در بیابان گمراهی سرگردان است و شما که به سوی آن می‌دوید همچون او گمراه و سرگردان خواهید بود. **احمد کسروی**

گزارشی کوتاه از زندگانی وی

احمد کسروی در سال ۱۲۶۹ خورشیدی در تبریز به جهان آمد و در همان شهر به مکتب و مدرسه رفت. نخست به ملایی پرداخت، ولی زود از آن کناره گرفت. هنگامی که جنبش مشروطه به تبریز رسید به آن دل بست و برای فیروزی آن کوشش‌هایی کرد. در خیزش خیابانی به او پیوست، ولی پس از چندی، با چند تن دیگر، از او جدا شد. در سال ۱۲۹۸ به تهران رفت و دوازده سال با سمت‌های گوناگون در وزارت دادگستری، در تهران و شهرستان‌ها، خدمت کرد. پس از حکمی که به سود گروهی کشاورز و به زیان دربار صادر کرد، از آن وزارت بیرون آمد. سپس به وکالت دادگستری پرداخت. مدتی کوتاه هم در دانشکده معقول و منقول درس داد. در همه این مدت به کارهای پژوهشی نیز مشغول بود و کتابها و گفتارهای بسیار، بویژه در تاریخ و زبان، انتشار داد.^۱

از حدود سال ۱۳۰۸ وقت و هوش و جریزه خود را بیش از هر چیز صرف جستجوی آلودگی‌ها و بیماری‌های اجتماعی و گرفتاری‌های سیاسی و چاره آنها کرد. نخستین نتیجه این جستجو کتاب آیین بود که بخش نخست آن در ۱۳۱۱، و بخش دومش در ۱۳۱۲ بیرون آمد و هم در ایران و هم در بیرون از آن بسیار سر و صدا کرد. در آذر ۱۳۱۲ مهنامه پیمان را

- ۱۳۲۶، ص ۱.
۱۹. همان، ص ۶.
۲۰. همان، صص ۱۳-۱۹.
۲۱. جلال آل احمد، غرب زدگی، انتشارات اتحادیه انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا و امریکا، ۱۳۵۸، صص ۷۱-۷۸.
۲۲. تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۴۱.
۲۳. فخرالدین شادمان، تراژدی فرنگ، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۶۷.
۲۴. تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۳۰.
۲۵. همان، صص ۲۲-۲۳.
۲۶. تراژدی فرنگ، همان، ص ۸۰.
۲۷. غربزدگی، همان، ص ۳۶.
۲۸. ج. بهنام، همان، ص ۳۳.
۲۹. گفتگوی مجله اشپگل با مارتین هایدگر، «فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، شماره ۲۱-۲۲، بهار-تابستان ۱۳۵۵، ص ۲۳۲.
۳۰. احسان تراقی، «ایران شناسی در رابطه با تمدن مغرب زمین»، راهنمای کتاب، سال هفدهم، شماره ۷-۹، مهر-آذر ۱۳۵۳، صص ۴۶۹-۴۷۰.

۲۱ اسفند ۱۳۵۴، ص ۱۱.

۲. «گفتنمان» کلمه مترادفی است که داریوش آشوری برای واژه *discourse* در زبان انگلیسی پیش نهاده است (رجوع شود به «نظریه غریب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۴۵۴). این واژه از دو بخش «گفت» + «مان» (پسوند اسم ساز) تشکیل شده، مانند «ساختمان». مراد از این واژه يك عملکرد زبانی (*linguistic practice*) است که مجموعه‌ای از قاعده‌ها و آیین‌ها را برای شکل بخشیدن اشیاء، سخنوران و موضوعات بکار می‌گیرد. واژه گفتنمان هم شامل يك سلسله موارد ملموس، زمانی و جغرافیایی عملکرد زبانی است، و هم بر يك کارکرد مرجعی (*referential function*) دلالت می‌ورزد. گفتنمان نه يك ارتباط ساده و شفاف میان انسانها در مورد چیزها بلکه، به‌قول میشل فوکو، يك «داری» است که محتوای سیاسی سخنان ما را درباره افراد و اشیاء و روابطشان شکل می‌بخشد.

۳. در این باب به کتابهای زیر رجوع کنید:

Michel Foucault, *Discipline & Punish: the Birth of the Prison*, New York, 1979; *The History of Sexuality*, vol. 1, New York, 1980; *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York, 1965; *the Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, New York, 1975.

4. Edward Said, *Orientalism*, New York, 1979, pp. 202-203.

5. Sadik Jalal al - Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Khamsin*, no. 8, 1981, pp 5-26.

۶. حمید عنایت، «سیاست ایران شناسی»، نگین، شماره ۸۸، شهریور ۱۳۵۱، ص ۷.

7. Lata Mani & Ruth Frankenberg, "The Challenge of Orientalism". *Economy and Society*, vol. 14, no. 2, 1985, p. 178.

۸. علی اکبر کسمایی، «اصالت فرهنگی و قتل بسته غرب»، کیهان هوایی، شماره ۷۴۶، ۱۵ مهر ۱۳۶۶، ص ۱۸.

۹. جمشید بهنام، «غرب، کدام غرب؟» فرهنگ و زندگی، شماره ۱، دی ۱۳۴۸، ص ۲۷.

۱۰. داریوش آشوری، «نگاهی به‌غرب زدگی و مبانی نظری آن»، یادنامه جلال آل احمد، به‌کوشش علی دهباشی، تهران، انتشارات پاسارگاد، ۱۳۶۴، ص ۴۹۷.

۱۱. احمد فردید، «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، فرهنگ و زندگی، شماره ۷، دی ۱۳۵۰، صص ۳۲-۳۹.

12. Jamse Derderian and Michael J. Shapiro, *International / Intertextual Relations*, Lexington, MA, 1989, pp. XV-XVI.

۱۳. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، همان، ص ۲۷.

۱۴. مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، به‌کوشش حسین خدیوچم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۳، صص ۲۶۳-۲۶۴.

۱۵. خطابه آقای سیدحسن تقی زاده در موضوع اخذ تمدن خارجی و آزادی وطن - ملت - تساهل، تهران، انتشارات باشگاه مهرگان، ۱۳۳۹، ص ۷.

۱۶. همان، ص ۲۳.

۱۷. برای به‌دست آوردن اطلاعات بیشتر در مورد دکتر سیدفخرالدین شادمان نگاه کنید به بیوگرافی وی در راهنمای

کتاب، سال پنجم، شماره اول، فروردین ۱۳۴۱، صفحات ۹۵-۱۰۰.

۱۸. فخرالدین شادمان، «تسخیر تمدن فرنگی»، مندرج در آرایش و پیرایش زبان، تهران، انتشارات فرهنگستان،

پوشاک ملی و سنتی برای برطرف کردن مسئله لباس و پوشاک^{۳۰} و حال چه باید گفت با پژوهشگری که در آستانه ورود غرب به مرحله «جوامع مابعد صنعتی»، آسیاب بادی و قناعت و کدخدا را برای جامعه خویش تجویز می کند؟

و آنگاه که از ردیه نویسی بر تاریخ آینده غرب فراغت می یابیم به تهنید گذشتگانمان برمی آییم. آغاز مبحث آزادی اراده را در دوگانه انگاری زردشت می یابیم و «حقوق بشر» را به رواداری کوروش کبیر نسبت می دهیم. مزدک را بنیان گذار سوسیالیسم می خوانیم و انسان گرایی (اومانیزم) را در عرفان ایرانی جستجو می کنیم و هنر نیز که از دیرباز وضعیت روشن است «در نزد ایرانیان است و بس.» و بعد حتی به اینهمه بسنده نمی کنیم و تکنولوژی را نیز «مسلمان زاده» می خوانیم و با اقبال هم آوا می شویم که:

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست	اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زاده است	این گهر از دست ما افتاده است
این پری از شیشه اسلاف ماست	باز صیدش کن که او از قاف ماست

و یا می گوئیم دیگر از طلایه داری ایرانیان در بدعت گذاری علوم و فلسفه و نجوم و ریاضیات و طب و غیره چه گوئیم که بر دوست و دشمن عیان است و چه حاجت به بیان. در پاسخ این پرسش که چرا با این همه افتخار به سیه روزی کنونی افتاده ایم نیز پاسخی آماده داریم. یا فوراً از حمله اول و دوم اعراب سخن می گوئیم و کشتار و غارت مغولها را مثال می زنیم و یا توطئه انگلیس ها و شیادی شیطان بزرگ را دلیل می آوریم. گاه انگشت اتهام به سوی شرق شناسان و فکلی ها دراز می کنیم و گاه کافران و مبلغان اسلام دروغین را هدف می گیریم. و اگر شخص دیگری را برای شکستن کاسه-کوزه ها بر سر او نیافتیم، ردای صوفیان و عرفا را دربر می کنیم و از «بد آیام» و «خواست خدا» یاد می کنیم.

شرق شناسی وارونه اینگونه در اذهان نخبگان فکری جامعه ما قوام گرفت، بر بستر سنتی بر بنیاد دوگانه انگاری، بر نکوهش غیر و ستایش خویش. گفتمان غربزدگی فرزند خلف چنین فرادهدی از اندیشه بود.

پانویس ها:

۱. برای نمونه رجوع شود به عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳، صفحات ۴۰-۴۷؛ و سیدحسین نصر، «ایرانی بودن در زمان حال چه معنایی دارد»، روزنامه کیهان، پنجشنبه

نمی تواند میسر گردد. برای تغییر تفکر ما به کمک روی آوردهای اروپایی و بازیابی آنها نیازمندیم. تفکر را فقط تفکری می تواند دیگرگون سازد که از همان منشاء و خمیره باشد.^{۲۹}

باری، روشنفکران ما حق داشتند به نقادای «غرب» برآیند. غربی که بشر دوستی را به عنوان محتوای اصلی فرهنگ خود معرفی می کرد ولی به زور سرنیزه حکومت خود و دولتهای دست نشانده اش را بر کشورهای مستعمره تحمیل می کرد. آنچه اما حق نداشتند این بود که با ادعای بت شکنی غرب وجدان خود را آسان تیره کنند. می توان پذیرفت که شناختشان از غرب و تمدن آن محدود و خام اندیشانه بود. چرا که کمابیش در ابتدای تماس جدی و پیگیر با صنعت و فرهنگ و فلسفه آن سرزمین بودند. اما تعصب و چشم پوشی ایشان را نسبت به کاستی ها و نقطه ضعف های فرهنگ خویش چگونه می توان توجیه نمود؟ آری، اینچنین شد که تاریخ مشرق زمین برای غربی معاصر موزه باستان شناسی گشت و برای شرقی معاصر گنجینه افتخارات از دست رفته. اولی برای کنار زدن سایه روشن هایی از میراث و تاریخ گذشته خویش در آن نظر می کرد و دومی برای بازیابی دستور دستیابی به قدرت در آینده. یکی شرق شناسی پیشه می کرد و دیگری شرق شناسی وارونه.

و حال چه؟ گفتیم که گفتمان غربزدگی مراحل چند را از سر گذرانند. از مبحث اقتباس معقول و مشروط آغاز نمود و سپس به خرده گیری سیاسی پرداخت. آنگاه نقدی فلسفی را پیشه ساخت و حال نیز به ردیه ای هستی شناسانه بسنده نموده است. ابتدا پاسخ گروهی روشنفکر بود و سپس در پرتو انقلاب به گفتمان فرادست نخبگان انقلابی مبدل گردید. نق زندهای تنی چند از روشنفکران انتقادگر حال به مهمات تئوریک یک جنبش اجتماعی بدل شده بود. با اینهمه، گفتمان غربزدگی در هیچ برهه از حیات خود نتوانست از شعاع دایره غرب به عنوان فرهنگ مرجع کنده شود. هم غرب شناسی و هم خودشناسی در محیط دایره ای انجام می پذیرفت که پرگار غرب به دور ما کشیده بود. با استفاده از فرآورده های صنعتی اش (کاست، ماشین چاپ، ویدئو، رادیو، و...) خبر به بحران رسیدن تکنیکش را اعلام می کنیم؛ با رجوع به دانسته های علوم اجتماعیش طوماری از گرفتاریهای اجتماعی آن تهیه می کنیم؛ با بازگشت به سنتهای فلسفی و اندیشمندانش پایان تاریخش را نوید می دهیم؛ و با بهره گیری از یافته های جامعه شناسی ادیانش به احیاء دین خود می پردازیم. و نیز آن هنگام که می خواهیم راهی برای رسیدن به «خویشتن تاریخیمان» بیابیم یا اصلاً چیزی برای عرضه در چنته نداریم و یا آنچه داریم چنان بدوی و ابتدایی است که خریداری ندارد. برای مثال، نویسنده کتابهای غربت غرب و آنچه خود داشت در ترسیم آلترناتیو خود در برابر تکنولوژی غرب که، به قول او، هم «انسان را به اسارت درآورده» و هم «استفاده زیاد از آن خطراتی به بار می آورد»، پیشنهادهای زیر را مطرح می کند: استفاده از آسیابهای بادی برای افزایش نیرو، استفاده از قنات برای مشکل کمبود آب، دامداری و کشاورزی سنتی برای جبران کمبود پروتئین، وساطت و داوری ریش سفیدان برای حل اختلافات حقوقی، و سرانجام استفاده از

او قبل ازین اوراق در جستجوی علاج درد حاد «فکلی مآبی» برآمده و آموزش جدی زبان مادری را پیشنهاد کرده است و ترجمه آثار فلسفی و علمی و ادبی غرب را. وگرچه بسیارخوب توجه درد شده است اما نسخه مجربی ندارد، چرا که از ۱۳۲۶ [سال اولین چاپ کتاب «تسخیر تمدن فرنگی»] تا امروز گرچه هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده است روز بروز بیشتر به «فکلی مآبی» می‌گیریم. چرا که این «فکلی مآبی» خود یکی از عوارض ساده درد بزرگتری است که غرب زدگی باشد.^{۲۷}

دگرذیسی گُفتمان اینچنین حاصل گشت: با گذشت از قهرمانان «فارسی شکر است» جمالزاده و «جعفرخان از فرنگ آمده» و «رجاله‌ها» ی صادق هدایت و «فکلی» شادمان به «غربزده» آل احمد و «چوخ بختیار» صمد بهرنگی می‌رسیم. اگر، به قول جمشید بهنام، چهار چهره افسانه‌ای تمدن غرب یعنی فاوست، هاملت، دون ژوان و دون کیشوت هیچک نماینده روح مادی تمدنی که خود از آن برخاسته‌اند، نیستند،^{۲۸} برعکس شخصیت‌های داستانهای ایرانی ذکر شده در بالا همگی به تمدن غرب دل باخته بودند و شاگردی در مکتب آن را سفارش می‌کردند. گفته‌های برآمده از زبان این شخصیت‌های داستانی درباره فضایل و رذایل غرب از لحاظ کیفی فرق چندانی با مشاهدات دویست سال پیش میرزا ابوطالب خان نکرده، بلکه شاید از آن نیز ناسنجیده‌تر است. و این همه در هنگامه‌ای رخ می‌نمود که جامعه ایرانی بر اثر تماس نزدیکش با غرب مشکلات و مسائل آنان همچون دو جنگ جهانی، بحرانهای اقتصادی، کمبودهای اخلاقی، تظاهرات دانشجویی، مدهای فلسفی و غیره را به چشم دیده بود یا آنها را تجربه کرده بود.

گُفتمان «غرب‌زدگی» در چنین شرایطی رشد کرد و پذیرش یافت. غرب‌زدگی کوششی بود درست در راستای هشدار دادن در برابر شیفتگی و برخورد سطحی به‌ظواهر تمدن و اندیشه برآمده از مغرب زمین. هشدار می‌بود آگاهانه به‌روشنفکر ایرانی تا به شناخت فرهنگ ملی و قومی خود کمر بندد و سرانجام فریادی بود از قلب‌های پاک و دردمند روشنفکرانی که می‌خواستند سنت انتقادی اندیشه را در جامعه خود بدعت گذارند و کارزار اندیشه را به‌کارزار اندیشه تبدیل کنند. در این راه، اما، چه بس به‌بیراهه رفتیم. چیرگی سیاسی غرب را دلیلی بر انکار کلیت دستیافت‌های آن پنداشتیم. غرب را یا «آزمایشگاه شکستها» و «کشتی غرق شده» و «قله درنوردیده» خطاب کردیم و یا «تاریخ به‌سررسیده». آن را در اسارت تکنولوژی و ماشین و اسیر تکنیک دانستیم و مکرر به‌گفته‌های اندیشمندان آن همچون مارتین هایدگر استناد کردیم و گفتیم جز آنکه پرتو عرفان شرقی بر دل‌های غریبان بنشیند راه چاره‌ای نیست. و در این میان حتی حاضر نبودیم به‌گفته خود هایدگر توجه کنیم که در مصاحبه با مجله اشپیگل گفته بود:

اعتقاد من اینست که بازگردانی مؤثر تکنیک از همان جایگاه جهانی‌ای که منشاء تکنیک مدرن است می‌تواند صورت بگیرد و اینکه این بازگردانی از طریق اقتباسِ ذن بودیسم یا دیگر تجارب شرقی

در جواب کسی که پرسد چرا فکلی بزرگترین خصم ایران است، می‌گویم به این علت که در هنگام حمله تمدن فرنگی به ایران این دشمن خانگی همدست بیگانه است و برای ماهی گرفتن دیگران آب را گل آلود می‌کند و به امید اینکه تمدن فرنگی ما را زودتر بگیرد از خیانت به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما روگردان نیست.^{۲۵}

و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «فارسی یگانه وسیله تسخیر تمدن فرنگی و فکلی بزرگترین دشمن فارسی یعنی مانع راه پیشرفت حقیقت است.»

آنچه در نقل قولهای ذکر شده در بالا قابل توجه است همانا کثرت استعاره‌های نظامی است، همچون «راه‌گریز»، «محصور و اسیر»، «سپاه و سرباز فرنگ»، «حمله تمدن فرنگی»، «دشمن خانگی»، «همدست بیگانه». به عبارت دیگر، اگر در «غریب‌زدگی» آل احمد بارها استعاره‌های پزشکی مورد استفاده قرار می‌گیرند، در اینجا «ارتش سیار» استعاره‌های نظامی حکمفرمایی می‌کند. آنچه در این تحول استعاره‌ها صورت می‌گیرد، چیزی بیش از یک دگرگشت زیبایی‌شناسی (aesthetic change) است. همانگونه که می‌دانیم، در جنگ سرباز در خط مقدم جبهه می‌جنگد، حال آنکه پزشک در پشت جبهه به انجام وظیفه می‌پردازد. سرباز همواره در فکر ضربه‌زدن به دشمن است و پزشک همواره در بند زخمبندی یار. اولی از روحیه‌ای جنگنده برخوردار است و دومی از مرامی شفادهنده. بدین سان است که شادمان بیشتر در نقش یک سرباز (سیاستمدار) ظاهر می‌شود و آل احمد در نقش یک پزشک (روشنفکر). اولی با تفنگ زبان فارسی به جنگ دشمن (تمدن فرنگی) می‌رود و دومی با توسل به آمپول رام‌کننده ماشین و تکنولوژی قصد دارد یار و با (غرب) زده خود را تیمار کند. و چنین شد که فخرالدین شادمان با مطرح ساختن «تسخیر تمدن فرنگی» و بلای «فکلی مآبی» به حلقه رابطه میان ملکم خان و تقی زاده‌ها از یکسو و جمال‌الدین اسدآبادی و آل احمدها از سوی دیگر بدل گردید. نظرات او هم اغلب فارغ از خام اندیشی‌های گروه نخست بود و هم بری از رادیکالیسم گروه دوم. و شاید این خود دلیلی باشد بر چرایی ناشناخته باقی ماندن مردی که هم وزیر دولت کودتا بود و هم بدعت‌گذار مبحث غریب‌زدگی. هم او که می‌خواست هموطنانش از یک سو «همسفر ملت‌های کامل تمدن»^{۲۶} باشند و، از سوی دیگر، برآشفته از عملکرد هم‌اینان ندا سر می‌داد که:

افکنندشان نیم‌وهمی در گمان	صدهزاران ز اهل تقلید و نشان
ای دوصد لعنت بر این تقلید باد	خلق را تقلیدشان برباد داد

* * *

آل احمد با نظریات فخرالدین شادمان آشنا بود چنانکه در یکی از زیرنویس‌های کتاب

«غریب‌زدگی» خود درمورد وی می‌نویسد:

— فُکلی، ایرانی شهوت پرست کوه‌نظریست که گمان می برد که تمدن فرنگی همه رقص گونه بر گونه و قمار کردن و به‌میخانه پر از قیل و قال و دود و دم رفتست و خبر ندارد که اساس تمدن فرنگی مطالعه و درس و بحث و به‌قصد کسب معلومات، به‌قطب سفر کردن و صحرا نوردیدن و لغات شاهنامه را یکایک شمردن و جای هریک را نشان دادن و بیش از بیست سال بر سر ترجمه مثنوی به‌انگلیسی زحمت کشیدن و سرچشمه نیل کشف کردن و این قبیل کارهاست نه شب و روز رقصیدن و شراب نوشیدن.^{۲۰}

روشنفکر «فُکلی» شادمان همان انسان «غرب زده» آل احمد است. فُکلی شادمان «بیشرم»، «بی حیا»، «ناجوانمرد»، «غافل و مغرض»، «جاهل»، «دروغگو»، «ست عنصر»، «خوش عبا و قبا»، و «شهوت پرست» است و انسان غربزده آل احمد «پا در هوا»، «آب زیرکاه»، «هرهری مذهب»، «راحت طلب»، «بی تخصص»، «بی شخصیت»، «قوتی» و «چشم به‌دهان غرب دوخته». ^{۲۱} شادمان و آل احمد هر دو در مورد بیماری روشنفکر ایرانی هم نظرند. شادمان در این باره چنین می نویسد:

چون فُکلی شدن سرمایه‌ای نمی خواهد، هرکس چند فصل از کتاب اقتصادی شارل ژید و یا مارشال را سرسری و بی مقدمه خواند در امور اقتصادی متخصص و هرکس بیج چرخ خیاطی عمه‌اش را محکم کرد مهندس و هرکس شرح عروسی دخترخاله‌اش را به‌فارسی سراپا غلط نوشت نویسنده مبتکر و هرکس سه‌چهار کلمه سیاست و حزب و مترنخ و لرد کرزن و اقلیت و اکثریت را به‌زبان یا به‌قلم آورد سیاست شناس شد و کار مملکت ما امروز به‌جایی کشیده است که به‌نسبت عدد سکنه ایران متخصص اقتصادی بیش از امریکا و سیاست شناس و مفسر سیاسی بیش از انگلیس داریم و چرا چنین نباشد؟^{۲۲}

شادمان نیز در جهت اسلاف فکری خود از «تسخیر» تمدن فرنگی سخن می گوید. برای او «فرنگ هر جایست که تمام یا اکثر ساکنانش عیسوی باشند و از نژاد اروپایی و متکلم به‌یکی از زبانهای اروپایی». ^{۲۳} شادمان عقیده داشت، «روزی که تمدن فرنگی ما را بگیرد آخرین روز حیات ملت ایرانست و تنها راه گریز و یگانه چاره آنست که ما آن را بگیریم و پیش از آنکه محصور و اسیرش گردیم خود مسخرش کنیم». ^{۲۴} چگونه اما می توان به‌این خواست جامه تحق پوشاند؟ با توسل به‌عقل و تدبیر و اراده قوی و عزم راسخ، با اعزام دانشجویان هوشمند در ایران تربیت یافته و سرانجام با ترجمه صحیح آثار علمی آنان. چرا که از یاد نباید برد که «علت برتری فرنگی علم اوست نه اخلاقش». او درباره این امر آخر چنین می نویسد: «تمدن فرنگی را می توان به‌سپاهی تشبیه کرد مرکب از صد میلیون سرباز. هر کتاب معتبر فرنگی را که به‌ایران بیاوریم و هر ترجمه درستی که به‌دست ایرانی بدهیم و هر طرح و نقشه کارخانه و عمارت و ماشین و... که در ایران جمع کنیم به‌آن می ماند که یکی از سربازان این سپاه عظیم را اسیر و خدمتگزار خود کرده باشیم». شادمان دلیل خصومت خود را با جماعت فکلی مآب چنین توجیه می کند:

مفتون يك «دیگری» گشته بودند.

شوخی تاریخ آنجا رخ داد که استعارهٔ منفعل «ویازدگی» روشنفکر ایرانی را به جنب و جوش سیاسی - اجتماعی کشاند، حال آنکه استعارهٔ فعال «تسخیر» کوشش سترگی در صحنهٔ سیاست به دنبال نداشت. اما در این درازنای گذر از «اخذ» به «زدگی» چه گذشت؟ حلقهٔ میانه‌ای هم وجود داشت؟ این حلقهٔ میانی را می‌توان در نوشته‌های دکتر سیدفخرالدین شادمان جستجو کرد که استعارهٔ «اخذ» را به «زدگی» می‌پیوست.

شادمان^{۱۷} دارای تألیف‌ها، ترجمه‌ها و مقالات بسیار است، ولی شاید مهمترین اثر او را بتوان کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» دانست. این کتاب که پانزده سال پیش از انتشار «غریب‌زدگی» آل احمد نوشته شده است، به موضوعی همانند آن می‌پردازد، یعنی نقادی از عملکرد و پندارهای روشنفکر ایرانی در صحنهٔ رویارویی فرهنگها. شادمان در مقدمهٔ کتاب خود چکیدهٔ نظرش را چنین بیان می‌کند: «جوانان روشندل آزادفکر معتقدند که ایران پیش از آنکه یکباره به دست تمدن فرنگی اسیر و گرفتار و بیچاره و بی اختیار شود، خود باید آن را به اختیار و تدریج و به عقل و تدبیر مسخر کند.»^{۱۸} شادمان اما عقیده دارد بر سر این راه، دشمن پلید و زشتی قرار گرفته است که ایران را به بلایی گرفتار نموده که بدتر از آن هرگز دیده نشده است. این دشمن، آشفتگی فکر و پریشانی‌ای را بوجود آورده که در سراسر تاریخ ایران بی نظیرست و «اگر بهوش نباشیم و چشم و گوش خود را باز نکنیم این خانهٔ چندین هزارساله از دست ما خواهد رفت.»^{۱۹} اما این دشمن زشت خو چگونه موجودی است؟ خودی است یا بیگانه؟ مشخصات او چیست؟ «نام زشت این دشمن پلید "فُکلی" است.» او «به اصطلاح» از خودمان است و با همهٔ ما نشست و برخاست دارد. در پیرامون خود بگردید و هرکه را با مشخصات زیرین یافتید بدانید که او يك «فُکلی» است:

- فُکلی، ایرانی بیش‌تر نیمه‌زبانست که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعیست که می‌تواند به‌زبانی که آن را نمی‌داند تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند.
- فُکلی، ایرانی بی‌حیایست که چون به‌هیچ زبان فرنگی آشنا نیست برای آنکه در اصلاح کردن جمیع امور ایران از کسی عقب‌نماند پیرو هر عقیدهٔ سخیف فُکلی نوع اول است و از او هم تندتر می‌رود.
- فُکلی، ایرانی غافل یا مغرضی است که تصور می‌کند که اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتین مبدل کند همهٔ ایرانیان یکباره فارسی‌خوان و فارسی‌نویس و فارسی‌دان خواهند شد.
- فُکلی، ایرانی جاهلی است که نمی‌فهمد که مبلغ یعنی آخوند فرنگی از سرکینه و عناد و بواسطهٔ خودبینی و تعصب اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند و چون خود به‌ظاهر پیرو دین مسیحی است دین دیگران را خوار و بی‌مقدار جلوه می‌دهد، دشمن دین ماست نه دوست ایران.
- فُکلی، ایرانی سست‌عنصر گریزنده از ایرانیان است که به‌دوستان ایرانی خود می‌گوید در حضور زن فرنگی من به‌فارسی حرف نزنید که بی‌ادبیست.

و صواب دانستن. ^{۱۲}

باری، سیاحت غرب هم شیفتگی به آن را در سیاح ایرانی دامن می زند و هم دید انتقادی او را بر می انگیزد. احترام اینان به قانون و توجه نخبگانشان به منافع مردم و خلاقیت فکری ایشان را می پسندد، اما از ترك دین و دنیاگرایی و بی بند و باری اخلاقی و نخوت فرهنگیشان هم ناخرسند است. این دوگانگی همچنان در تلاشهای فکری اندیشه‌گران ایرانی پیش و پس از انقلاب مشروطه جلوه می کند و راه ملکم خان و تقی زاده‌ها را از راه سیدجمال الدین اسدآبادی‌ها جدا می کند. گروه نخست اقتباس بی چون و چرای تمدن غرب را اندرز می گوید و گروه دوم اقتباس مشروط دستیافت‌های آن را. سیدحسن تقی زاده یکی از پیشقراولان گروه نخست سالها بعد در نقادی از افکار خود چنین می نویسد: «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران (اگر هم قدری بخطا و افراط) پیش قدم بوده‌ام و چنانکه اغلب می دانند اولین نارنجك تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می شد و بجای تعبیر "اخذ تمدن غربی" پوست کنده فرنگی مآب شدن مطلق ظاهری و باطنی و جسمانی و روحانی را واجب شمردم. ^{۱۵} وقوع دو جنگ جهانی ویرانگر و رویارویی با گرفتاریهای فرهنگی و تاریخی بسیار در اروپا و ایران، تقی زاده را نیز در پایان عمر بر آن می دارد تا در اندیشه‌های خود بازنگری کند:

من البته معتقد به لزوم اخذ تمدن غربی و علم و معرفت و کمالات و تربیت و فضائل مطلوب ضروری و بلکه حتی مستحباب و مستحسانات اوصاف ملل متمدن هستم، ولی آرزومند آنم که زبده نفوس تربیت یافته ما آداب و سنن ملی مطلوب و بی ضرر خود را نیز حفظ کنند و آنها را حقیر شمرده با نهایت متانت و سرافرازی به رعایت آنها مقید باشند و بدون خصومت به ملل دیگر و آداب آنها یا حقیر شمردن آنها حیثیت ملی خود را نگاهدارند. ^{۱۶}

این بحث یا مباحثی اینگونه را در باب چگونگی برخورد با غرب بسیاری از اندیشمندان برجسته ایران در سده کنونی همچون محمد قزوینی، علی اکبر دهخدا، محمدعلی فروغی، احمد کسروی، محمدتقی بهار، محمدعلی جمالزاده، مجتبی مینوی، عباس اقبال آشتیانی و دیگران نیز طرح نموده‌اند. آنچه در گفتمان اینان جلب توجه می کند همانا تأکید اینان بر استعاره «تسخیر» تمدن فرنگی است. ملکم خان از «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» سخن می راند و تقی زاده از لزوم انداختن «نارنجك تسلیم» برای تسخیر دژ «علم و معرفت و کمالات ملل متمدن». نیاز به دگرگون کردن وضع موجود خود را در استعاره‌های «اخذ» و «تسخیر» نمایان می کرد. حال آنکه شکل نمادین گفتمان نسل بعد از این اندیشمندان در استعاره «وبازدگی» تجلی یافت که بیان حالتی بود منفعل و درمانده. «غربزدگی»، به قول آل احمد، «عارضه‌ای از بیرون آمده» بود همچون «وبازدگی». کاربرد این استعاره پزشکی آگاهانه بود برای آشکار ساختن ابعاد يك «بیماری اجتماعی»، «بیماری جامعه و نخبگانی که

را در برخورد با آن توجیه کنیم و راه خود را نیز در رویارویی با آن بیابیم. عبدالحسین زرین کوب گرفتاری روشنفکر ایرانی با غرب را چنین بازگویی می‌کند:

اگر بازیگری که بر روی صحنه نقشی را بازی می‌کند به‌جای آنکه خود را بکلی تسلیم نقش خویش بکند دایم به‌تماشاگران و دگرگونیهایی که در سیما و نگاه و سکنت آنها روی می‌دهد توجه کند از ایفاء نقشی که بر عهده‌دارد باز می‌ماند و نیروی فاعلی او صورت انفعالی می‌گیرد. گمان می‌کنم توجه دایم به‌اینکه غرب درباره‌ ما چه می‌اندیشد و یا در ما چه تأثیری دارد نیز فرهنگ ایرانی را از آفرینندگی خویش باز می‌دارد و وادارش می‌کند که نقش خویش را به‌خاطر تماشاگران - غریبها و غربی ستایان - فدا کند. درست است که این توجه به‌بیرون از وجود خویش گهگاه به‌آفرینشگر وسعت نظر و فرصت ابداع می‌بخشد، اما اگر وی فقط به‌همین برخورد با دنیای بیرون اکتفا کند، دیگر نمی‌تواند مقام شخصیت خود را در نقشی که برعهده دارد بیرون بریزد.^{۱۳}

دگردیسی گفتمان غربزدگی: از شادمان تا آل احمد

«غربزدگی» نه گفتمانی یکدست و به‌هم پیوسته که مجموعه‌ای است از اندیشه‌های ناهمگون و گاه ناهمساز. اندیشه‌هایی که گاه رنگی از خام اندیشی و زمانی جرقه‌هایی از جهشهای عقل سنجشگر در آن است. پرسشواره غربزدگی همچنین یکشبه ظهور نکرده بلکه رفته‌رفته شکل گرفت و از تنگنای نظری بسیار گذشته است.

تماس منورالفکران ایرانی با اندیشه‌های متجددانه غرب، که با انقلاب کبیر فرانسه آغاز شده بود، در دهه‌های پایانی سده نوزدهم میلادی شدت یافت. یکی از اولین روایات این باب آشنایی را می‌توان در کتاب مسیر طالبی یا «سفرنامه میرزا ابوطالب خان»، یافت که مسلمان زاده‌ای روشنفکر و ماجراجو بوده است. او ده سال بعد از انقلاب فرانسه، یعنی در سال ۱۷۹۹ میلادی، از راه کلکته رهسپار لندن می‌شود و تا سال ۱۸۰۳ (۱۲۱۸ هـ. ق.) در آنجا به‌سیر و سیاحت می‌پردازد. میرزا ابوطالب خان در بخشی از سفرنامه خود به‌ذکر فضایل و رذایل مردم انگلیس می‌پردازد. در باب فضایل آنان از این خصلت‌ها نام می‌برد: «کثرت آبرو و عزم نفس»، «قدرشناسی»، «خوف ایشان از شکستن قانون»، «رغبت عقلای ایشان بر فواید عام»، «سادگی و متانت مزاج»، «عدم کاهلی ایشان در سلوک» و سرانجام علاقه به‌نوگرایی و ساده‌کردن کارها از طریق ابداع ابزار و ماشین آلات. و اما رذایل انگلیس‌ها را اینها می‌داند: «عمده عدم اعتقاد به‌ملت و معاد و میل ایشان به‌طرف فلسفه است و اثر آن در کمینه‌های ملک، که عدم دیانت بوده باشد، زیاد از دیگر ملک‌ها در هر وقت یافت می‌شود». میرزا ابوطالب خان همچنین این رذایل را نیز برای ایشان بر می‌شمرد: «غرور ایشان به‌سبب ملاحظه قوت و موافقت بخت»، «کثرت محبت ایشان به‌زور و امور دنیوی»، «کثرت طلب آرام و فراغ دوستی»، «زودرنجی و نزاکت طبع»، «گریختن دختران ایشان با یاران، و جفت شدن زنان به‌شوهر قبل از مزاجت و قلت عصمت زنان و مردان ایشان در شهوات» و سرانجام «قلت غور ایشان در محاسن [و شرع] دیگران، و هرچیز خود را بی‌عیب

برآند که واژه شرق کمابیش تازه است و در هنگامه رویارویی اروپا با امپراتوری عثمانی در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی رواج می‌یابد و از آن زمان مشرق زمین شامل آسیا، آفریقای شمالی، و خاورودور و نزدیک و میانه بوده و نزد اروپاییان به صورت يك واحد سیاسی و اجتماعی یگانه نگریسته می‌شود.

واژه «غرب» نیز چنین وضعی دارد. برخی آن را محدوده‌ای جغرافیایی متشکل از اروپا، قاره اقیانوسیه، و امریکای شمالی می‌دانند. دیگرانی آن را حاصل گذشته و فرهنگ مشترکی می‌شمارند بر سه پایه فلسفه یونانی، کشورداری روم، و معنویت مسیحی^۹؛ و دیگرانی چند با توسل به تعریفی برگرفته از مکتب اقتصاد سیاسی «غرب» را چنین تعریف می‌کنند: «غرب مجموعه‌ی کشورهای اروپایی غربی و امریکای شمالی است که تحت رژیم لیبرالیزم بورژوازی با انقلاب صنعتی به قدرتهای جهانی تبدیل شدند و سرزمینها و کشورهای سه قاره آسیا، آفریقا و امریکای لاتین را به‌زایده‌های اقتصادی و سیاسی خود تبدیل کردند و دوره امپریالیزم جهانی را در تاریخ عالم پدید آوردند.»^{۱۰} و باز دیگرانی با نگاهی نمادین و عرفانی «غرب» را يك شیوه زندگی و نگرشی هستی‌شناسانه ارزیابی می‌کنند. احمد فردید - کسی که اصطلاح «غربزدگی» را وضع کرده‌است - از پیشگامان این اندیشه در ایران است. او شرق را «لب لباب کتب آسمانی و وحی الهی» می‌خواند و معتقد است که «غرب با یونان شروع می‌شود و با آغاز یونانیت تفکر هم وضع تازه‌ای پیدا می‌کند.»^{۱۱} فردید عقیده دارد که حقیقت الهی شرق نخست در سایه تفکر «جهان اندیشی» یونانی، آنگاه در هاله «خداندایشی» قرون وسطی و سپس در حجاب «خود (من) اندیشی» عصر جدید قرار گرفته است و بدین سان «شرق» و حقیقت آن پوشیده مانده است. از پس این اندیشه است که گفتمان غربزدگی بیرون می‌جهد.

گفتمان «غربزدگی» همانا ردای شرق شناسی وارونه بود که روشنفکر نقاد ایرانی مشتاقانه خود را در آن می‌پسید. این گفتمان با زبان ستیزه‌گر خویش بر اندیشه انبوهی از روشنفکران ما چیره شد. اینان ناتوان از تحقیق جامع در جغرافیا و تاریخ و علم و ادب و هنر و فلسفه مغرب زمین اکثر به تعریفی انتزاعی از «غرب» بسنده نمودند. اینچنین بود که «غرب» ابتدا در ذهن اینان هویتی یکدست و همگن یافت و سپس به هیولایی عظیم و زشت بدل شد. «غرب» در نظام گفتاری روشنفکر ایرانی يك واژه بدنام شد که کارکرد اصلی آن این بود که بر واژه غالب (یعنی «شرق») دلالت ورزد و به آن معنی بخشد. «سیستم جداگری و طرد آن دیگری متضاد، کوششی است برای تعریف خود، "خودی" که دایره‌ای به دور خویش می‌کشد و اعلام می‌کند: "من اینم و نه آن". و آن، آنچه خارج از دایره است، آن دیگری، آن غیر خود در اصل همان چیزی است که "این" برای هویت خود بدان وابسته است.»^{۱۲} به عبارت دیگر، هویت ما تنها با فرو کشیدن آن دیگری ارزشمند می‌شد. ولی از آنجا که غرب را در سیاست و اقتصاد و علم و نیروی نظامی قویتر از خود می‌یافتیم، ناگزیر می‌بایست وجود خود

چهره نماید. انقلاب ۱۳۵۷ ایران را شاید بتوان شاهدهی بر این مُدعا دانست.

شرق شناسی وارونه چیزی بیش از غرب شناسی (Occidentalism) است، چرا که حوزه کند و کاو آن تنها به شناخت غرب محدود نگشته بلکه جستجو در ماهیت، اصل، و هویت و خودیت شرقی را نیز شامل می شود. شرق شناسی وارونه، به بیانی دیگر، هم چالشی است در عرصه «دگرشناسی» و هم کوششی است در گستره «خودشناسی». .. بخش اول این معادله را می توان در شکل ادبی آن در شعر زیر یافت:

غرب خوابیده است بیدارش کنید	مست افتاده است هشیارش کنید
کس در آن رنگین سرا خرسند نیست	بند هست اما دلی پابند نیست
مغز غربی جز عدد اندیش نیست	عیش غربی خالی از تشویش نیست
شرق را غربی تبه کرد و خراب	خود کنون وامانده در چنگ عذاب
با دو جنگ نیمه راه قرن بیست	غرب را دیگر پیام تازه نیست ^۱

اما، نکته جالب آنست که این دگرشناسی و خودشناسی در میان اندیشمندان ما با توسل به همان ابزار و مفاهیم اندیشه غربیان و یا مطالعات شرقشناسان صورت می پذیرد. برای اثبات بحران غرب و از خودیگانگی انسان غربی بارها به کتاب انحطاط غرب از اُسوالد اشپنگلر و یا نوشته های آندره مالرو، آلبرکامو، هربرت مارکوزه، آرنولد توین بی، ارنست یونگر و هایدگر اشاره می کنند، و برای نشان دادن جلال و عظمت گذشته ایران و اسلام نیز به نوشته های ادوارد براون، فیتز جرالد، هانری کربن، گیب، لویی ماسینیون و پژوهشهای باستان شناسان غربی در باب کتیبه های بیستون و ویرانه های تخت جمشید روی می آورند. در توجیه کار نخست می گویند که اینان خود از درون سنت اندیشه غرب بیرون آمده اند و ازینرو بر کم و کاستیهای آن بیش از ما آگاهند، و در توجیه آن کار دوم استدلال می کنند که نمی توان منکر دانش و دقت علمی و روح پژوهشگر این اندیشمندان شد. از صفات خدایی و ملکوتی «شرق مادر» و بخششهای فکری بسیار آن به مغرب زمین سخن می رانند، اما در عمل دل باخته دستاوردهای بی شمار غربند. از قدمت حجره ها و مدارس قدیم ایران یاد می کنند ولی مدارک علمی سُربن و کمبریج و هاروارد را چیزی دیگر می دانند. به عبارت دیگر، شرق شناسی وارونه، برخلاف ادعای آن، بر بنیاد جداگانه ای از اندیشه متکی نیست، بلکه بنیاد آن بر همان مفاهیمی است که از دانش مدرن آموخته است.

روشنفکران ایرانی و معمای «غرب زدگی»

براستی «شرق» چیست و کجاست؟ واقعیتهای فرهنگی - تاریخی است یا مفهومی جغرافیایی؟ آیا شرق همان تجلیگاه تاریخی ادیان است و یا بخشی از کشورهای توسعه نیافته قرن کنونی؟ یا شاید تمامی سرزمینهایی که بر آنها نام خاور دور و خاورمیانه و خاور نزدیک نهاده اند؟ حقیقت آن است که تاریخچه و تعریف دقیقی از این واژه در دست نیست. بعضی مورخان

«شرق شناسی وارونه»؟ شرق شناسی وارونه نیز همانند شرق شناسی يك گفتمان قدرت است با این تفاوت که اگر دومی بیان نظریات طرف پیروزمند است، شرق شناسی وارونه بیان آرزوها و ناکامی های طرف شکست خورده است.

پایه شرق شناسی وارونه همان جهان بینی دوگانه انگار شرق شناسی است که این بار در جهت عکس به بیان دلایل برتری اخلاقی شرق بر غرب می پردازد. شرق شناسی وارونه خود زائیده گفتمان ایدئولوژیک شرق شناسی است. غرب ستیزان خواسته یا ناخواسته حضور غرب را به عنوان فرهنگ مرجع پذیرفته و چه بسا با چنگ زدن به ابزارها و وسایل شرق شناسی کوشیده اند تا هویت ملی و دینی و قومی خود را دریابند. پیروان شرق شناسی وارونه در رویارویی با نابسامانی های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی جوامع خود چه بسا به بزرگداشت عظمت گذشته می پردازند و یا با نگاهی ناسنجیده در وضعیت حال خود نظر می کنند. ابیات زیر از محمد اقبال، شاعر پاکستانی نمونه ای از این دست است:

عشق را ما دلبری آموختیم	شیوه آدم گری آموختیم
هم هنر هم دین ز خاک خاورست	رشک گردون خاک پاک خاورست
و انمودیم آنچه بود اندر حجاب	آفتاب از ما و ما از آفتاب
هر صدف را گوهر از نیسان ماست	شوکت هر بحر از طوفان ماست
فکر ما جویای اسرار وجود	زد نخستین زخمه بر تار وجود
داشتیم اندر میان سینه داغ	بر سر راهی نهادیم این چراغ

سالها پیش حمید عنایت در گوشزدی انتقادی به رهروان این اندیشه در ایران چنین نوشت:

ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایران شناسی غربی آن بوده است که تمدن غربی بطور ذاتی و ابدی از تمدن شرقی برتر است، ایران شناسی خودی نباید عکس این خطا را مرتکب شود و فرض را بر آن بگیرد که همه چیزهای تمدن و فرهنگ ایران مظهر کمال و زبردستی است و هیچگونه انتقادی از آن روا نیست زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زاینده تعصب است چنانکه تندروی های برخی از محققان ما واکنشهای فرهنگی نامطلوبی در نزد برخی از ملل فارسی زبان برانگیخته که کم کم با ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است.^۶

شرق شناسی و شرق شناسی وارونه همانندیها و ناهمانندیهای دیگری نیز دارند. ویژگی تاریخی شرق شناسی همانا اتحاد آغازین آن با منافع قدرتهای استعماری و امپریالیستی در سده های هجدهم و نوزدهم میلادی است، حال آنکه شرق شناسی وارونه ریشه در رشد جنبش های ضد استعماری و ضد امپریالیستی در سده های نوزدهم و بیستم در کشورهای استعمارزده دارد. به عبارت دیگر، اگر شرق شناسی يك نهاد صنفی (corporate institution) برای تعریف، زیر فرمان آوردن، و فرمانروایی بر شرق بوده است،^۷ شرق شناسی وارونه يك «گفتمان متقابل» (Counter discourse) مقاومگرانه در میان مردمان به خشم آمده جهان سوم است. ازینرو، شرق شناسی وارونه چه بسا توانسته است از چارچوب يك گفتمان ایدئولوژیک بیرون آید و به صورت يك جنبش اجتماعی ستیزه گر

ادوارد سعید (Edward Said)، اندیشمند فلسطینی، زیر تأثیر آراء فوکو بر آن شد تا روش شناسی فوکو را در مورد موضوعی دیگر به کار بندد. او در کتاب پرآوازه خود شرق شناسی به ساخت شکنی تصویر غریبان از شرق و شرقیان پرداخت و با حمله‌ای سخت بنیادهای هستی‌شناسانه این اندیشه را بازرسید. او «شرق شناسی» را چنین تعریف کرد: «سیستمی از بازنمودها (representations) که توسط چندین نیرو و قوام یافته و شرق را به درون دانش و آگاهی غربی و سپس امپراتوری هم اینان وارد کرده است.»^۴ سعید نخست به نقادی جهان بینی دوگانه انگار (dualist) شرق شناسی پرداخت که بر این عقیده استوار است که میان سرشت، فرهنگها، و مردمان شرق و غرب تفاوتی بنیادی و هستی‌شناسانه موجود است. او نشان داد که چگونه این شناخت شناسی جداگرانه، که در نوشتارهای شرقشناسان بسیار دیده می‌شود، خود درحقیقت فرآورده یک «جغرافیای تخیلی» است که چندین قرن دنباله داشته است. سعید بر آنست که دوگانگی «غرب» و «شرق»، که زیربنای کلیه قالب بندیهای شرق شناسان را تشکیل می‌دهد، فرآورده‌هایی گفتمانی (discursive) و انسان ساخته می‌باشند که در فرآیند رویاروییهای فرهنگی قوام یافته‌اند. وی این تقسیم بندی ناهنجار بشریت به انسان غربی و شرقی را در بهترین حالت بیان یک آشنایی ساده لوحانه و در بدترین حالت بیان تبعیض و نژادپرستی می‌داند. سعید، همانند فوکو، بر آن است که روند ایجاد «دیگری» یا عمل «دگرسازی» هم نیازمند جداگری و هم مایه بخش ویژگی (particularity) است، چرا که هویت «خود» (self) همواره بر پایه رابطه‌ای منفی با «دیگری» تثبیت می‌شود. ازینرو، تعیین «دیگری» در اصل تلاشی است برای تعریف «خود». سعید با الهام گیری از مبحث دانش - قدرت (knowledge-power) نزد فوکو، روشن می‌سازد که شرق شناسی همچون یک مجموعه دانش دوباره آسیا و بخش هایی از آفریقا پا به پای رشد استعمار در سده‌های هجدهم و نوزدهم رونق یافت. به عبارت دیگر، شرق شناسی از آغاز یک «گفتمان قدرت» (discourse of power) و یک الگوی غربی چیرگی بود که در دامن استعمار اروپایی پرورده شد و از دیدگاه انسان پیروزمند اروپایی به توضیح و توجیه این رابطه قدرت همت گماشت.

صادق جلال العظم، روشنفکر اهل سوریه، در انتقادی ظریف از کتاب ادوارد سعید گوشزد کرد که گرایش به جداگری «خود» از «دیگری» یا «ما» و «آنها» گرایشی همه‌گیر در میان تمامی فرهنگهاست.^۵ اگر اروپایی از سر غرور دستاوردهای خویش به نكوهش آن «دیگری» غیرواروپایی پرداخته است، «ما» شرقیان نیز بر این دوگانگی نعلی وارونه زده و بیشتر با توسل به دیدگاهی عرفانی «شرق» را یگانه سرچشمه انسانیت و اصالت و معنویت پنداشته و پیشرفت های مادی غرب را پست و ناچیز شمرده‌ایم. این بار نوبت ماست که به «جغرافیای تخیلی» چنگ زده و جدایی معنوی شرق و غرب را پیش کشیم. دست پخت ما آمیزه‌ای است که می‌توان از آن به عنوان «شرق شناسی وارونه» (orientalism in reverse) نام برد. و چرا

فریدون تنکابنی، غلامحسین ساعدی، خسرو گلسرخی، حسین ملک، داریوش آشوری، حمید عنایت، رضا براهنی، صمد بهرنگی، باقر مؤمنی، مجید رهنما، پرویز داریوش، داریوش شایگان، ناصر پاکدامن، ایرج افشار. از میان روشنفکران مذهبی نیز حبیب الله پیمان، مرتضی مطهری، آیت الله طالقانی، رضا داوری، ناصر مکارم شیرازی، مهدی بازرگان و دیگران در کنار نشریاتی مانند مکتب تشیع و مکتب اسلام و معارف اسلامی به طرح مسائلی از این دست می پرداختند. گستره جغرافیای این دو گفت‌وگومان تنها صفوف روشنفکران مخالف رژیم شاه را دربر نمی گرفت، بلکه آنهایی را که رابطه نزدیکی با دستگاه داشتند نیز شامل می شد. مروری بر نوشته‌های احسان نراقی، سیدحسین نصر، داریوش همایون و دیگران روشن می سازد که اینان نیز در سطوحی دیگر به بیان مشکلی از این دست پرداخته بودند. اینان جملگی عقیده داشتند که فضای اندیشه در کشورمان با میکربی آغشته گردیده است که کل حیات آن اندام واره را مورد تهدید قرار داده است؛ یکی رویارویی با زیربنای نظام اجتماعی و فلسفی «غرب»، و دیگر، رویارویی با کلیت علم و صنعت و تکنولوژی غربی. منشاء میکرب گاه در شک و تردید فلسفی مغرب زمین جستجو می شد و دیگر زمان در «فرآورده‌های ماشینی و انحطاط اخلاقی آن. راه چاره را بعضی بازگشت به اصالت ایرانی پیش از اسلام می جستند و دیگرانی بازگشت به «معنویت شرقی» و «آیین برادرانه اسلام». از «غربت غرب» و «قربت شرق» سخن می راندند.

برای بررسی این پدیده نخست می باید به ساخت شکنی (deconstruction) شناخت روشنفکران ایران از «خود» پرداخت.

شرق شناسی و شرق شناسی وارونه

میشل فوکو (M. Foucault)، فیلسوف فرانسوی، در سلسله کتابهای خود درباره تاریخچه دیوانگی، بیماری، جرم و سسک کوشید تا به کند و کاو ریشه‌های پیدایش رشته‌های جدید علوم بپردازد. او از راه تحلیل سنجشگرانه ژرفای پیش فرض ها، گفت‌وگوها و عملکرد رشته‌هایی همچون طب، آموزش و پرورش، جرم شناسی، روانکاوی، و جمعیت نگاری توانست این رشته‌ها را در برابر یک دادخواست تاریخی قرار دهد. فوکو نشان داد که تعریف مفهومهای رایج از خردمندی و رفتار شایسته همگی با رویارویی نهادن یک دیگری (other) داده می شود. این دیگری گاه «دیوانه» و «بزهکار مادرزاد» خوانده می شود و زمانی دیگر «هیستریک» و «منحرف». آنچه صورت می پذیرد آنست که فرآیند «دیگرسازی» و ایجاد «دیگری» (constitution of otherness) همواره به کنار زدن، حاشیه نشین کردن، یکسان پنداشتن، و سرانجام بی ارزش ساختن آن «دیگری» می انجامد.^۳ اهمیت رهیافت فوکو در آن بود که وی با بازیافتن فریادهای بی آویان (زندانیان، دیوانه‌ها، و...) بی بنیادی بن‌انگاره‌های (hypothesis) بسیاری از رشته‌های علمی را نمایان ساخت.

غربزدگی و شرق‌شناسی وارونه

و چه کاری والاتر از کاشتن نهال اندیشه‌ای خارجی در زمین سترون بومی خود، مگر آنکه اندیشه‌ای از آن خود برای کشت داشته باشیم، که اندک کسانی را از آن بهره است - تامس کارلایل

دیرزمانی است که شیخ پریشی که در سرزمین دیگری طرح گردیده بر روان روشنفکر ایرانی سایه افکنده است. پریش همانا پریش تاریخی متسکیو، فیلسوف فرانسوی، است که در کتاب نامه‌های ایرانی با لحن طنزآمیز پرسیده بود «چگونه می‌توان ایرانی بود؟» از زمان طرح این پرسش در سال ۱۷۲۱ میلادی تا به حال منورالفکران و روشنفکران ما بارها این پرسش را به شکلی جدی از خود کرده‌اند و به‌فراخور حال و افق اندیشه به‌پاسخ یابی آن پرداخته‌اند.^۱ گُفتمان^۲ «غربزدگی» را که به‌همت قلم و نثر جلال آل احمد در دهه‌های چهل و پنجاه بر سر زبانها افتاد، می‌توان رهیافتی در این راستا دانست.

«غربزدگی» گُفتمان دیگری را نیز با خود به‌همراه آورد: «بازگشت به‌خویشت». گُفتمان نخست به‌تشریح یک گرفتاری اجتماعی پرداخت و آن دیگری راه حلی را پیش پا نهاد. حیات هر یک به‌دوام آن دیگری پیوست، چندانکه دیگر جدا کردنشان از یکدیگر ممکن نبود. این دو در کنار هم گُفتمان‌های غالب صحنه روشنفکری ایران در سه دهه گذشته را تشکیل دادند به‌شکلی که امروز کمتر می‌توان روشنفکری شایسته این عنوان را یافت که در آن برهه از زمان چندی در پی این دو اندیشه نبوده باشد.

«غربزدگی» و «بازگشت به‌خویشت» شامه تیز آل احمد و جاذبه کلام شریعتی را پُشتوانه داشت، لیک طرح آن تنها به‌این دو شخصیت محدود نبود. فهرست روشنفکرانی که درباره این مباحث سختی رانده‌اند طوماری بلند را تشکیل می‌دهد. نامه‌های زیر از آن جمله‌اند: مصطفی رحیمی، علی اصغر حاج سیدجوادی، منوچهر هزارخانی، اسماعیل خوئی،

ازینرو، فرانسه هیچگاه به این فکر نیفتاده که در سرزمینهای فرانسوی فلاندریا آلاس، این خاک دلاورپرور فرانسه، جلوسخن گفتن مردم به يك زبان ژرمنی را بگیرد، چنانکه هم اکنون در ایران هیچکس به خاطرش نمی گذرد که جلوسخن گفتن مردم آذربایجان را به گویش ترکی بگیرد. این سرزمین همیشه مهد جانبازان و سربازان ایرانی بوده که برای آزادی، چه آزادی اندیشه، چه آزادی سرزمین، در داخل مرزهای ایران و در ورای مرزهای آن جنگیده‌اند.

می خواهم بگویم، جای دریغ نیست که اندیشمندان ایرانی هزار سال به زبانی بیگانه، زبانی سامی، اندیشه‌های خود را بیان کرده‌اند، درحالی که زبان فارسی زبانی آریایی است. البته برخی کوشیده‌اند این دوران طولانی شکل گیری رسالت فرهنگی ایران را با یافتن ریشه‌های ایرانی برای برخی واژه‌های عربی توجیه کنند. اما به گمان من این چندان سودی ندارد. این روش قدیمی است: می دانیم که حمزه اصفهانی در قرن دهم (میلادی) از این روش برای ریشه‌شناسی برخی واژه‌ها استفاده کرده است.

باید مسئله را ژرفتر بررسیید. دوستان فرانسوی ایران به یاد دارند که در سرزمین آنها نیز، که مردمش از نژاد سلت و لیگور بودند، متفکرانی بودند که يك هزاره به زبانی غیر از زبان خود - زبان لاتینی - اندیشه‌های خویش را بیان می کردند. اما فرانسه به وسیله فرهنگ جهانی لاتینی در تمام قرون وسطا با آگاهی یافتن از منابع زبانی خود که از چهارچوب نیازهای محدود سلتی در می گذشت و با قبول رسالت فرهنگی همه گیر در میان کشورهای اروپایی و جهان، در اروپا درخشید. حتی می توان گفت، به این ترتیب است که زبان فرانسه زبان تمدن شده است.

همین استدلال در مورد زبان فارسی صادق است که هر روز بیشتر برای مردم خاورمیانه، از ترك و هندی، زبان تمدن محسوب می شود و می باید چنین بماند. همت اندیشمندان ایران در قرون وسطا بود که زبانی دشوار و بیگانه را برای بیان آراست تا که امروز نویسندگان ایرانی بتوانند تأثیری در ماورای مرزهای ایران داشته باشند. سال گذشته در هند دریافتیم که عدّه زیادی از مردم آنجا بیش از خود مردم ایران کتاب به زبان فارسی می خوانند. همانطور که می دانید، حدود صد میلیون مسلمان در هند هست و اکثر آنان برای مطالعه فقه اسلامی و سرودن شعر زبان فارسی را به کار می برند.

در اینجا می خواهم از دوستی یاد کنم که بتازگی از آرامگاه او در لاهور دیدار کرده‌ام. او محمد اقبال (درگذشت ۱۹۳۸)، شاعر بزرگ پارسی گوی بود؛ يك هندی وطن پرست که وابستگی خود را به میراث ایرانی نشان داد. گفته‌اند که وی پس از دیداری پرشور از آرامگاه حکیم سنایی در غزنین نخستین اثر خود را به گسترش تفکر فلسفی (مناقضات) در ایران اختصاص داد. البته امروز غزنین در درون مرزهای سیاسی ایران قرار ندارد، اما قسمتی از میراث فرهنگی و معنوی ایران به شمار می آید و با این احساس بود که محمد اقبال در کنار

گور حکیم سنایی - کسی که با شخصیتی یگانه و اندیشه فلسفی جهانی بدون اغراق مظهري از تفکر ژرف ایرانی است - ساعتی در سکوت با چشمانی اشکبار نشست. زبان فارسی در هند همچنان زبان تفکر دینی و اندیشه معنوی و اخلاقی است. در آکرا، در نزدیکی آرامگاه اعتمادالدوله وزیر، که درباره او کتابها نوشته اند، يك نسخه از غزلیات حافظ را همراه با تفسیری دیدم که در آن کوشیده اند از خلال غزلیات عاشقانه حافظ مفاهیم فقهی و شرعی بیرون کشند. این تفسیری از اندیشه ایرانی بر اساس مایه های فرهنگ عرب است که برداشتی شخصی به آن داده شده و از مرزهای ایران درگذشته است، زیرا این کتاب در هند خوانده می شود.

در ترکیه نیز زبان فارسی برای این ملت بزرگ موقعیتی به وجود آورد تا با مسایل دینی آشنایی حاصل کند. قدیمترین واژه های که ترکها برای مفاهیم دینی استفاده می کنند - مانند «اوجماغ» به معنای بهشت و «تموغ» به معنای جهنم - واژه های ایرانی هستند که از مرزهای سیاسی ایران از طریق نویسندگان سغدی، که خود از مبلغان مسیحی آرامی بودند، گذشته است. اینجاست که آغاز عملکرد این ارزش جهانی اندیشه ایرانی را در ماورای مرزهای ایران مشاهده می کنیم.

هنوز هم در ترکیه نمی توان از احوال عاشقانه سخن گفت بی آنکه کلام فارسی به کار برد و بدون آنکه این کلام نزد خواننده ادیب ترك زبان بازتابی از مایه های ادب و شعر فارسی نداشته باشد. مردم سرزمین هایی همچون گنجه که امروز «ترك آذری» خوانده می شوند نمی توانند فراموش کنند که خاکشان مهد نظامی بوده است.

حتی در کشورهای عرب اندیشمندان ایران بر ساختار زبان عربی اثر گذارده اند، و این نکته ای است که می خواهم بر آن تأکید کنم. سلطه عرب تنها يك سلطه سیاسی نبود، بلکه رسالتی در جهت اشاعه يك دین سامی بود. اینجا بر اساس آگاهی به تأثیر اندیشمندان ایرانی بر زبان عرب می باید به مسئله ای بسیار ظریف اشاره کرد. زبان فارسی يك زبان هند-و-اروپایی است، درحالی که زبان عرب زبانی سامی است. بنابراین، تأثیرگذاری دوسویه این دو زبان بر یکدیگر بسیار پیچیده تر از اثرات زبان لاتینی بر زبان فرانسه است. اندیشمندان ایرانی که پیش از آشنایی با عربی با زبان آرامی آشنا بودند، برتری اندیشه و تفکر خود را چنین به کرسی نشاندند که با ابزاری بیگانه توانستند برخی ویژگیهای خاص زبان آریایی خود را به آن ببخشند، یعنی جملات معترضه و حروف ربط که بر زبان تسری می یابد. این نثر عربی خاص که این مقفع آن را به صورت «کلاسیک» درآورده برای نثر سامی اندکی سنگین است. با اینهمه، بر اساس همخوانی از گزند زمان محفوظ مانده و گواه آنست که اندیشه ایرانی توانسته خود را با این ابزار بیگانه هماهنگ سازد.

نمی خواهم بگویم که این تأثیر را در مورد علم عروض، که خاص عرب است، و یا علم

لغت که در هر زبانی تغییرناپذیر است نیز می توان مشاهده کرد. اما تأثیر ایران در معانی بیان و نثر مسجع انکارناپذیر است. در این مورد نیز يك عده متفکر عرب شده که اصل ایرانی داشتند و در دربارهٔ خلفای بغداد مقیم و یا حتی عضو خانوادهٔ خلفا و از جمله خلیفهٔ يك روزه ابن المعتز بودند، اولین قاعده‌های معانی بیان عرب را بر اساس شیوهٔ زبان فارسی پایه‌گذاری کردند.

مسئلهٔ تقلید از الگوهای ایرانی حتی در مورد اخلاق نیز مطرح است، از جمله اخلاق اجتماعی که «مرآت الملوك» می نامیده‌اند. همهٔ کتابهایی که بر پایهٔ افسانه‌های ایرانی نوشته شد و فردوسی حماسهٔ جاودانی خود را بر اساس آنها تنظیم کرد، تلاش پنهانی و زیرزمینی همین متفکران ایرانی بود که در آن زمان به زبان عربی می نوشتند و آثار ادبی ساسانی را به زبان عربی برمی گرداندند.

می توان اینجا به‌من پاسخ داد که همهٔ این پدیده‌های ایرانی جزء میراث ویژهٔ ایران نبوده و بسیاری از این عوامل اصل یونانی داشته‌اند که در اثر حملهٔ اسکندر به ایران به‌جا مانده است.

چندین بار راهی را که اسکندر از آن گذشته پیموده‌ام، نه تنها گذرگاه کرمانشاه و بیستون تا ری (Rhages) و دامغان (Hecatompyles) را، بلکه دورتر از آن از افغانستان گذشتم و تا Attok در کنار رود سند رفتم. می دانم چند گروه یونانی به این نقاط و حتی دورتر از آن کوچ کرده‌اند که بیشترشان بویژه در بلخ جایگیر شده‌اند. بنابراین، کاملاً طبیعی است و روز به روز مسلم تر هم می شود که بگوئیم عناصر یونانی در تمدن ایران وجود دارد. در درستی این مطلب در مورد معماری و جنبه‌های تزئینی بسیاری از زیورها تردید نیست. هنگامی که در تخت جمشید از آن ایوان پرشکوه مشرف بر آن نظاره می کنیم، می توان دریافت که معماران یونانی بیهوده به ایران نیامدند تا بر اساس نقشه‌ای که شاهنشاهان هخامنشی به آنها داده بودند کار کنند. اما برای ایرانی ها جذب عناصر فرهنگی آریایی، چون عناصر فرهنگی یونانی، آسان تر بوده است.

در «گذرگاه هرات» به‌برگهای تاکی که با نهایت ظرافت درهم پیچیده و به هم گره خورده و بر سنگ سیاه کنده شده‌اند و مانند تور عزا گور دختر سلطانحسین بایقرا، سلطان تیموری، را می پوشانند، می نگریم؛ اینها به چشم من همانند جوشش دوبارهٔ هنر یونانی آمد که همانگونه در قالب ایمان اسلامی درآمده است.

از سوی دیگر، می توان پدیده‌های یکسره ایرانی را از آنچه اصل یونانی دارد، بخوبی جدا کرد. از زمان گزنفون یونانی ها متوجه کمبودهای خود و آنچه می توانستند از ایران به‌دست آورند، شده بودند. و این یکی از دلایلی است که از همان زمان ایران خود را برای نقش بسیار پررمز و رازی که پس از سلطهٔ عرب بازی کرد، آماده می کرد. می خواهم بگویم که از پیش از حملهٔ عرب در ایران نفوذ فرهنگ سامی وجود داشت. این موضوع قابل بحث است و

دانشمندانی چون دارمستتر (Darmesteter) بر آنند که، برعکس، این ایران بود که بر یهودیان و آرامی ها اثر گذاشت. بی گمان، این کنش و واکنش دو سویه بوده و در سرزمینی چون شوش از دیرباز سامی ها با عناصر ایرانی درآمیخته بودند.

با اینهمه، می خواهم بر این نکته پافشاری کنم که متفکران ایرانی، یعنی متفکران آریایی قرون وسطا، می توانستند از عهده ساخت و پرداخت يك تمدن بر پایه عناصر سامی و بر بنیاد دین برآیند، زیرا پیش از این راه تا حدودی برای این کار هموار شده بود.

امپراتوری هخامنشی اولین امپراتوری بین المللی است و طبقه دبیران آن همانهایی هستند که در زمان ساسانیان رسماً نویسندگان دوزبانه بودند؛ و بعد در زمان تسلط اسلام طبقه «شهود» حرفه‌ای را تشکیل دادند.

شاید بتوانم بگویم که نوشته‌ها، مانند نامه‌های اداری، رسماً به فارسی بوده اما صاحبان حرفه دبیری سامی بودند و خط ریشه آرامی داشت. این دوگانگی نوشته، این دوروش ضبط و نوشتن تاریخ این امپراتوری بزرگ، به جنبشی در جهت نشر تمدن انجامید و به انطباق عوامل و پدیده‌های فرهنگی ماورای مرزهای ملی و نفوذ دادن آنها در کشور که به سعی فرمانروایان در پایتخت ها متمرکز شده بود. این پدیده را در آسیای مرکزی با نوشته‌های سغدی توسط ایغوری ها و در هند وسیله طبقه ایرانی شده کیاستها (Kayastha) مشاهده می کنیم.

بنابراین، می توان آنچه را ویژه ایران است بازشناخت و کاملاً متوجه گسترش عظیم پدیده‌هایی در یونان آسیایی شد که یکسره یونانی نیست. اگر که، به عنوان مثال، اولین متکلمان اسلامی اصالت ذره (اتمیسیم) رواقیان را بر مکتب مشاء برگزیدند، درحالی که مکتبهای فلسفی یونانی بسیار زیادتر از اینها بوده است، به این دلیل است که بر اساس غریزه شیوه تفکری با رنگ سامی ناشی از آشنایی ایرانی ها با نوشته‌های آرامی، ابتدا در زمان هخامنشی ها سپس در زمان ساسانی ها، آنها را برای برداشتی از جهان متفاوت با یونان اروپایی آماده کرده بود. در بخش آسیایی یونان از همان زمان رواقیان متأثر از برداشتی بودند که، برخلاف آنچه گفته می شود، نه تنها آسیایی نیست بلکه اساس آن آمیزش عجیب و دلپذیر عناصر سامی، کلدی، و آرامی از یکسو، و ایرانی از سوی دیگر بود، که در امپراتوری هخامنشی ها با ویرانی تخت جمشید آغاز شد.

باید بگویم که ایران نخستین شکاف فرهنگی را تجربه کرده بود. اگر در میان قوم هند- و اروپایی در غرب پامیر، ایران از همان زمان راه خود را از نظر فرهنگی برگزید، برای آن بود که این جدایی بسیار عجیب از قرن‌ها قبل با جدا شدن سانسکریت و زند (اوستا - م. م) از یکدیگر انجام گرفت و این دو زبان پیوند خود را از هم بریدند؛ و این جدایی فرهنگی خیلی عمیق است، زیرا واژه اهورا از يك سو نام خداست از سوی دیگر به صورت اسورا معنای اهریمن دارد. شاید بتوان گفت این جدایی بر اساس جدایی فرهنگ دینی است. ایران در

آن زمان اعتقادات مذهبی ای غیر از هندوان داشت. بنابراین، از همان آغاز، ایران هویتی داشت که حمله اسکندر نه تنها وجوه مشخص آن بلکه قابلیت آن برای جذب عناصر سامی - حتی بیشتر و عمیقتر از فرهنگ یونان - را نیز از بین نبرد. دست کم می توان گفت اگر تمدن یونانی گردونه انتقال تفکر مسیحی شد، که ریشه سامی دارد. آن نیز عامل رشد و گسترش جهانی اسلام بر پایه های سامی گردید.

می بیند که ایده راهنمای من در این بحث کدامست. بی گمان ایران از نظر اقتصادی و جمعیت تحت نفوذ عوامل سامی قرار گرفته است. موضوع در شوش قدیمی است. البته با سنت گور دانیال آشنایی دارید. داستان طویبا ما را به بزرگراه همدان و خاطره همچنان زنده استر می برد. اصفهان در گذشته یهودیه نام داشت. من توانستم بر اساس پژوهش های دقیق در تاریخ توطئه های مالی شیعیان علیه سلسله عباسی در نخستین سده های قرون وسطای اسلامی نشان دهم که صرافان قبیله های عرب در جنوب عربستان از یمن تا همدان، که هوادار ایران بودند، در قلب این توطئه قرار داشتند و با دنبال کردن تشکیلات باستانی صرافها بر اساس ذخایر پارچه های نفیس و قیمتی، که هنرمندی قوم اسرائیل در خدمت شاهان ساسانی گذارده بود، توانستند عملیات صرافی را توسعه دهند. ما شواهد بسیار عجیبی از این امر در تاریخ سلسله عباسی می یابیم. اگر ابن المعتز (۲۹۶/۹۰۸) نتوانست بیش از يك روز خلیفه باشد، به این دلیل بود که يك جنبش ضد شیعه ایجاد کرد، و شیعیان بغداد، که اکثراً ایرانی بودند و توسط خانواده نوبخت رهبری می شدند، نقش عظیمی در تحریم مالی با کمک همه صرافها ایفا کردند، به طوری که خلیفه نگونبخت نتوانست مزد سربازان را پردازد و مجبور شد از مقام خود کناره گیری کند و دو روز بعد هم کشته شد.

بنابراین، از همان زمان سازمانی وجود دارد که درست به روابط نزدیک و قدیم استوار بر اعتماد میان سلسله ساسانی و یهودیان تاجر برای تشکیل صرافها بر می گردد. در مورد نحوه تحول تاریخ صرف و نحوه می توان چندین نکته را یادآور شد؛ مکتب صرف و نحو کوفه در سرزمینی قرار داشت که اکثریت جمعیت آن شیعی مذهب و از مهاجران ایرانی و پیرو سنت مکتب یونانی پرگام (Pergame) بودند. مکتب پرگام در گذشته تحت تأثیر ایران بود. این مکتب، برخلاف مکتب اسکندریه که از مشایبان پیروی می کرد، سنت رواقیان را برگزیده بود. بنابراین، در اینجا نیز وابستگی چندین مکتب یونان آسیایی را به تفکر ایرانی مشاهده می کنیم.

من بارها بر سر گور سلمان در نزدیکی بغداد رفته ام. واقعاً گمان می کنم که این مرد يك شخصیت تاریخی است. در سال ۱۹۳۳ طی مقاله ای کوشیدم نشان دهم که سلمان یکی از اولین نمایندگان «معنویت اسلام ایرانی» است. ما در اینجا برآستی با يك نماد روبرویم. پیامبر در مدینه بود و بنیان گذاری يك حکومت اسلامی را آغاز کرده بود که مردی از ایران به نام

سلمان پارسی نزد او آمد. تصور می رود که از خاک فارس باشد. عده‌ای بر این عقیده‌اند که از حوالی اصفهان آمده و در این باره بحثها شده است. . . اما خانواده برادر او در نزدیکی کازرون می زیست؛ بنابراین، به احتمال قوی اهل فارس بوده است. به‌رحال این مرد، که یکی از وفادارترین یاران پیامبر بود، اولین ایرانی است که مسلمان شد. تا آن زمان فقط اعراب به‌دور پیامبر گرد آمده بودند. اما او با خود تفکری بلندنظرانه و حق شناسانه آورد. او در پیامبر يك نماینده تازه و راستین وحی را بازشناخت و به‌پشتیبانی از این وحی برخاست، چیزی که اسلام همیشه در پی آن بود. اما با توجه به سرچشمه وحی که پیش از آن در ایران شناخته بود، می توان تصور کرد که او به‌یک خانواده مسیحی تعلق داشته است. صادق ترین مدافعان دین اسلام و زبان عرب خارجیا بودند، «میهمانی» در طول قرن ها، و این تمام رسالت اسلامی «موالی» و «ابدال» است که سلمان نخستین آنان بوده است.

در‌هرحال، سلمان نزد پیامبر عنوان نماینده تمدنی کهن بود که به‌او کمک می کرد نه خیانت. ازجمله مورد خاصی را مثال می زنم. پیامبر کاملاً با عملیات صحرائی آشنایی داشت، اما هنگامی که نیروی محدود او در شهر مدینه مورد محاصره انبوه سواران قرار گرفت بدون آنکه امکان مقابله و عقب راندن آنان را داشته باشد، سلمان به‌او جنگ خندق را آموخت. این اولین فنی بود که ایران به‌اسلام نوپا آموخت و پس از آن فنون بیشتر دیگری را آموزش داد. . . ایرانی ها بودند که به‌اسلام نحوه تنظیم تقویم زرتشتی را نشان دادند و توسط ایرانیان بود که هماهنگی تقویم های نجومی در دربار خلفای اسلامی انجام گرفت.

اما سلمان بیش از اینهاست. سلمان در همه کشورهای اسلامی مولای اتحادیه‌های اصناف، فنون، و صنعتگران است. او يك ایرانی است که برای همه مسلمانان شناخته شده است حتی آنهایی که درباره ایران هیچ نمی دانند، چون به‌درستی مبتکر، پیشگام، و رهبر اخلاقی صنعت است و پشتیبان صنعتگری و به‌شرافت و اعتبار کار در زندگی شهری مفهوم واقعی می بخشد.

در اینجا نیز به‌نظر می رسد که اسطوره سلمان واقعیتهای را در بر دارد و آن اینکه در اولین شهرهای بزرگ اسلامی اعراب، در میان اعراب فاتح بین النهرین، شکل اصناف ایرانی را با انطباق با شرایط از همه جهت، وارد کرد، و این آن جنبه بسیار گیرای ماجراست، مسئله يك کشور عمیقاً عرب است که با فنون ایرانی آشنا می شود و سخت در جهش اندیشه ایرانی به‌سوی عدالت مشارکت می کند. مسئله شیعه‌گری و مسئله زیارت کربلا و نجف است.

سلمان پاک همچنان بطور طبیعی در سنت مسلمانان از صحابه وفادار پیامبر است و همان کسی است که پس از مرگ محمد بهترین یار خانواده او، فاطمه، علی، حسن، و حسین بود؛ کسی که در معنا از خاندان پیامبر شمرده می شد؛ میهمانی که بیش از خویشان هم خون میراث مودت را دریافت؛ همان کسی که اسماعیلی ها به‌وی جنبه تقدس و دروزی ها مقام

الوهیت داده‌اند. گور سلمان امروز در نقطه‌ای دورافتاده در کنار دجله است که روزگاری مداین نامیده می‌شد یا تیسفون با عظمت که صلیب واقعی در آنجا به اسارت درآمد؛ شهری که به بزرگی قسطنطنیه بود و فتح آن برای اسلام همان مقامی را داشت که اگر قرار می‌بود اسلام تمدن یونان را بپذیرد فتح بیزانس همان اهمیت را پیدا می‌کرد. اما بیزانس پس از هشت قرن سقوط کرد، درحالی که مداین بعد از ۱۷ سال [از هجرت] فتح شد و اسلام نوین بزرگترین پایتخت ایران را به دست آورد.

می‌توان درك کرد که همه فنون اندیشمندان ایرانی در اسلام گسترش و توسعه یافته باشد بطوری که تا خطه کاتالان کلیساهایی به سبک «رومانس» می‌توان یافت که توسط معماران زیر دست ایرانی ساخته شده است.

گاه گفته می‌شود که نبوغ ایرانی تا زمان محمد غزالی و اثر او کیمیای سعادت در زیر ابر سیاه پنهان مانده است. اما این مدعا بکلی فارغ از واقعیت است. در اینجا می‌خواهم پس از سلمان خاطره يك مرد بزرگ دیگر تاریخ، یعنی بایزید بسطامی را یادآور شوم. اوست که از طریق يك پیر فرقه بکتاشیه نام خود را به سلاطین عثمانی، بایزید ایلدرم و بایزید دوم داده است. این مرد که چندی پیش از فراز مزار او میان شاهرود و نیشابور پرواز می‌کردم، خاطره‌ای تابناک و جاویدان به جای گذارده است. هنگامی که او از نظر معنوی فرهنگ اسلامی را پذیرفت و به زبان عربی عبادت کرد، گفتگویی را با خدا به شکل شطحیات به زبان فارسی آغازید، که چنان تند و برآست که از حد مناجات و نماز در می‌گذرد. شاید بتوانم بگویم، علت آن است که این گفتگو و عشق ورزی حمله‌ای سخت به قادر متعال است که يك سامی ناب هرگز جرأت ابراز آن را نمی‌داشت. زیرا برای بیان آن از سوی يك سامی می‌بایستی او خود را بی گمان بالاتر از پیامبر بداند. اینگونه ساخت روانی، اینگونه برخورد رویاروی، پدیده‌ای کاملاً ایرانی است. به طوری که هم اکنون تمامی کلام عرفانی اسلامی بستگی به این نخستین حرکت، یعنی این نفوذ ایرانی برای درك معانی الهی در قرآن دارد. در عبودیت سامی، خالق به طور کلی دست نیافتنی است، درحالی که منش ایرانی که زبانی نوازشگر دارد در استتاج گستاختر است، و در این جسارت شاید بتوان گفت که در کلام الهی سامی به زبان عربی، که زبان عبادت مسلمانان است، تا حد عریانی آن رسوخ کرده است.

این شور بسطامی را دیگر عرفای ایرانی دنبال کرده‌اند. یکی از آنها، یعنی منصور حلاج، را در دو مرحله از زندگیم مطالعه کرده‌ام. تصور شده که در فلسفه عشق الهی حلاج، که سر خود را در کار آن بردار داد، اثرات اندیشه ایرانی از جمله اندیشه زرتشت و یا نوافلاطونیان را می‌توان دید. اما در مورد حلاج این عشق، که آن را «جذبه» می‌نامد، فقط «مهندس فلکی» نیست، بلکه این گوهر ذات خداوند است که برای بیان آن حلاج کلمه قدیمی عربی «عشق» را برگزید. این کلمه در قرآن نیست ولی از زمان حسن بصری در مکتب

بصره به کار برده شده است. نزد حلاج عشق به معنای ناب و مطلق کلمه است که آن را از زبان همه شعرای ایرانی از ابوسعید ابی الخیر تا حافظ می شنویم:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق [ثبت است بر جریده عالم دوام ما]

اما مقصود از بیان این مطلب آن بود که توجه شما را به ژرفنای وجودمان، به آن مکالمه درونی معنوی، به آن کشش برای بیان وجودمان جلب کنم. و نیز این نکته را یادآور شوم که سیبویه، بزرگترین دستور زبان نویس عرب، همانند حلاج در شهر بیضا در فارس، در همان روستای ایرانی تحت اشغال اعراب یمنی از خانواده بنی حارث، به اسلام گروید؛ و همانطور که سیبویه برای ارائه اندیشه به عربی از نظر فکری قالب سامی گرفت، منصور حلاج نیز برای تحقق بخشیدن به اصالت الهام از قرآن، جامه معنویت سامی بر تن کرد بدون آنکه هیچ گاه دست از اصالت ایرانی خود بردارد، و برای اقیانوس بیکران شعر و ادب پارسی تا عطار و رومی، سرچشمه عظیم الهام باقی ماند. همانگونه که روانی و وفاداری به اصل ترجمه های یونانی [کتاب مقدس] را (به ویژه ترجمه های پولوس قدیس طرسوسی) اعتبار جهانی مسیحیت نمودار کرده، وجه جامع تصوف از نظر جمع کردن دینها و جنبه بین المللی آن به مبلغان اسلام اجازه داد تا ایمان اسلامی را به ورای مرزهای کشورهای عرب ببرند و زبان خاص تبلیغی آن را توجیه کنند؛ همانگونه که ایران به مبلغان اسلامی همان آموزشی را داد که یونان به مبلغان مسیحی. شاید بتوانم بگویم نارساییهای ترجمه های آرامی عهد عتیق یهود که مانع از تأثیر جهانی آن شد، به دلیل آن است که مترجمی آریایی زبان نداشته است. اکنون می خواهم برایتان مثالهایی بیاورم و بر چند نکته تأکید کنم.

نخستین اندیشمندان ایرانی که به زبان عربی می نوشتند نه تنها متون ساسانی و فارسی [میان] را به عربی ترجمه می کردند بلکه متن های یونانی را نیز به این زبان بر می گرداندند. علوم یونانی در ایران نفوذ یافته بود و ایرانیان می دانستند که یونانی ها در این زمینه بر آنها برتری دارند. آرامی ها در آن زمان به سریانی می نوشتند و زبان سریانی بر اثر تبلیغات مسیحی قالب خاصی یافته بود. نحوه جمله بندی در زبان آرامی ابتدا شکل ایرانی گرفته بود و سپس تحت تأثیر یونانی واقع شد. و نیز مترجمان ایرانی زبان با عناصر سامی آرامی آمیخته شده بودند و بنابراین آمادگی آن را داشتند تا این شیوه جدید بیان ارزشهای جهانی عناصر اسلامی را به زبان عربی برگردانند، همانگونه که عناصر مسیحیت به یونانی برگردانده شد. این نثر که شکل ایرانی مآب دارد، زبان عربی خاصی را ایجاد کرد. برگردان به زبان عرب امری بسیار مشکل است زیرا در زبان های سامی زمان به فعل مربوط است نه به فاعل، نیت شخصی که سخن می گوید و یا با او گفتگو می شود چندان اهمیت ندارد، باید آن را حدس زد و یا با ایهام و اشاره فهماند. درحالی که در زبانهای هند-و-اروپایی که زمان فعل به کننده مربوط است، هویت دادن به جمله خیلی پیشرفته تر است. انتخاب ضرورت پیدا می کند و

کلمات دوپهلوی نیستند و بایستی روشن باشد.

بنابراین، ایرانیان مسلمان به دلیل زبانشان - زبانی که برای ذکر به کار می بردند و هنوز از آن برای نوشتن استفاده نمی کردند - می بایستی اصطلاحات اساسی زبان عرب را که دوپهلوی بود، یک پهلوی کنند. من در یک کنفرانس علمی در سال ۱۹۴۵ در تهران مثالهایی زدم. در اینجا به یک مثال ساده بس خواهیم کرد: مطالعات من در زبان عربی خیلی بیش از زبان فارسی است. اما برای من اروپایی، برای آریایی هایی مثل من، هنگامی که بخواهیم درست ریشه یک لغت عرب و کاربرد آن را در باییم به جستجوی آن در یک فرهنگ فارسی می رویم، زیرا زبان فارسی «انتخاب» می کند و این را کاملاً می دانیم که ترک زبان در فرهنگ خود معنایی را که در فارسی یافته، بازنویسی کرده است. زبان فارسی تفکر عرب را شکل داده و آن را واضح و روشن کرده است.

همچنین می توانید در این نیاز به مابعدالطبیعه، که مردی چون محمد اقبال آن را نشان داد، ویژگی ای را که میراث ایرانی به گسترش ایمان اسلامی داده است، ببینید. آنها نیازمند به فلسفه مابعدالطبیعه بودند و این نیازمندی را به عربی اما با کیفیت های خاص نژاد ایرانی بیان کردند.

همانطور که گفتم، هنگامی که نویسندگان عرب ایرانی تبار با دوپهلویی لغت عرب مواجه می شدند، آگاهانه یکی از دو معنای متضاد را برای ساختن مفاهیم فنی بر می گزیدند. به این ترتیب، زبان فنی تمدن عرب توسط ایرانیان ساخته شد.

مثالی دیگر: نه تنها در هنرهای نقاشی و تزیینی بلکه در چینی سازی نیز نام رنگها اغلب به فارسی است. ما خودمان کلمه «آزور» (azur) را، که از لاجورد فارسی گرفته شده است، به کار می بریم، همچنین کلمه gueules در فرانسه از لغت فارسی «گل» (گل سرخ) می آید. و در خصوص رنگ آبی که نمی توانم انواع آن را برشمارم، می توانم بگویم از موفق ترین نمونه های زیبایی ایران است. رنگهای مختلف آبی در گنبدها و طاق ها، در نقش های زریفت برآستی زیباست و این رنگها به ویژه در دوره شیخ بدران و سلطانیه به کمال می رسد. از قرن نهم میلادی در بغداد لغت فنی خاصی که اعراب برای بیان رنگ آبی روشن به کار می بردند «اسمانگونی» بود و واژه دیگری برای آن نیافتند. در زبان آنها لغات برای بیان رنگ آبی مبهم و نادر بود.

در موسیقی پایه های نظری هلنی (hellenistique) بود که بسیار هم جالب اند و از یونان آمده بود، اما هنگامی که قرار شد نظریه ها جنبه عملی بگیرد و برای هنرمند دستگاه های موسیقی تعریف شود، واژه های ایرانی به کار رفت، مانند آواز به فارسی که به عربی مقامه می گویند. و امروز ما صدها لغت فارسی داریم که در جهان اسلام از آندلس پیشین تا کشور مغرب امروزی و تا ترکیه و هند به کار برده می شود. در قرن یازدهم میلادی نه دستگاه اصلی

وجود داشت، که سه دستگاه از آن به نام های نوا، اصفهان، سلمکی (راست) در کتاب ابن سینا، در بخشی که نظریه های هلنی درباره موسیقی بیان شده، ذکر گردیده است. در اینجا اگرچه متن به عربی است، ولی عناصر ملموس، تجربی، تزیینی و هنری با واژه های فارسی بیان شده است.

این نقش نبوغ ایرانی در به کار گرفتن کلمات مؤثر در ساختار فلسفی و عقیدتی بود که موجب چیرگی اسلام بر ترکستان و هند شد.

در موسیقی مثالها و نمونه های بسیار دیگری وجود دارد که می خواهم چند کلام دیگر درباره آن بگویم: این سؤال را می توان مطرح کرد که آیا [هنگام شنیدن موسیقی دنیای اسلامی] این ایران نیست - و از جمله عرفان ایرانی - که با تمام قدرت شخصیت و نیروی خود بر شنونده اثر می گذارد؟ زیرا موسیقی اسلام تنها ضرب نیست در آن حالتها نیز وارد شده است. «نهایند» دارای يك حالت حزن انگیز است که به دلیل تداوم تعدادی پرده و نیم پرده که ایرانی ها آن را انتخاب کرده اند مشخص می شود. در اینجا $4+2+4+4+2+3=17$ يك چهارم پرده است (يك خمسه کامل که به دنبال آن يك چهارم غیر منظم می آید). این برآستی نبوغ ایرانی است که تمامی چهره بیانی موسیقی دنیای اسلامی را به آن داده، بدون آنکه آن را تغییر شکل داده باشد.

در نقشه کشی سه شیوه اصلی می توان تصور کرد: قدیمترین آنها متعلق به دریانوردان است. آنها به وسیله خط سیر کشتی که به موازات کرانه ای که از کنار آن می گذشتند، يك مثلث بندی موقعیت، نادقیق اما فشرده، می ساختند که در آن نسبت های دریایی و خاکی بدرستی اندازه گیری نمی شد، بلکه تنها نقاط عطف، نقاط بازگشت و گره های خط مبنا را علامت گذاری می کردند. به نظر می رسد نقشه کشی عرب از این مرحله که تنها تعیین بنادر در سواحل بود، هیچگاه تجاوز نکرد. شیوه دوم، شیوه منطقی تعیین راستگوشه هاست، چنانکه در نقشه های بطلمیوس و یا مرکاتور (Mercator) دیده می شود؛ که این شیوه یونانی است. اما شیوه سومی وجود دارد که نقشه کشهای ایرانی بخصوص به آن علاقه مند بودند. کاملاً حس می کنیم نخستین مسلمانان نبودند که به فکر پاسداری از اسناد تاریخی که در آن آتشگاه ها نشانه گذاری شده بود، افتادند، بلکه کسانی بودند که سخت پایبند تفکر ایرانی مانده بودند. این شیوه نقشه کشی مانند آنچه بلخی ارائه داده، شیوه تعیین کشورها به معنای استان ها است. این شیوه تعیین «قطب» است که استان مرکزی امپراتوری را در وسط قرار می دهد و چون مداین پایتخت بود به طور معمول به عنوان «قطب» انتخاب شده بود، یا بابل که در قدیم مرکز بود. سپس این دایره مرکزی با شش دایره دیگر با همان شعاع مماس می شود و به این ترتیب شکل هندسی جالبی به دست می آید. هنگامی که دایره مرکزی و شش دایره مماس خارجی بر آن شعاعهای برابر داشته باشند، آن شش دایره نیز با یکدیگر مماس هستند

(شش ضلعی لانه زنبوری). بنا براین، شش استان جداگانه در اطراف «استان مرکزی» قرار می‌گیرد. توجه کنید در اینجا با يك شیوه جغرافیایی کاملاً پذیرفتنی که سواد و حاشیه مناطق را کمتر تغییر می‌دهد روبرو هستیم، برخلاف نقشه مرکاتور که در آن قطب، که نقطه‌ای بیش نیست، به صورت خطی به درازای خط استوا ثبت شده است. اینجا نیز ما با يك ذهنیت بسیار جالب کلدانی - ایرانی روبرو هستیم که متفکران ایرانی توانستند آن را به جغرافیدانان عرب بقبولانند و جغرافیای عرب را با استفاده از این شیوه قدیم سامی - کلدانی گسترش بخشند.

همچنین مایل بودم چند عکسی از باغ و بوستان به شما نشان دهم. موضوع «باغ‌ها» موردی است که به آن علاقه خاص دارم، زیرا به نظر من از اینجاست که تاریخ بشریت آغاز شده است. برآستی باور دارم هنگامی که بخواهیم از اسارت کار رهایی یابیم اندیشه‌های درونی ما در باغ به پرواز در می‌آید. هنگامی که خود را آزاد حس می‌کنیم دوست داریم باغی خلق کنیم و کمابیش خیال پردازیها همیشه ما را به گردش در يك باغ می‌برد.

درواقع، باغ‌ها در ایران همیشه نقش اساسی داشته‌اند، و شاید به این دلیل است که می‌باید این مقوله را با ویژگی خاص ایرانی پایان دهم. می‌توانم برای شما از برکه‌های بسته، از تمام رودهایی که به دریا نمی‌روند و خدا می‌داند چقدر زیادند سخن بگویم . . . زنده رود، رودی که از شهر اصفهان می‌گذرد، پُر آب است، اما به دریا نمی‌رسد. فلات ایران کویر بزرگی است با واحه‌های سرسبز در میانش. هنگامی که با هواپیما از فراز ایران پرواز می‌کنیم مناظر آن برآستی دل‌انگیز است. از مناطق کاملاً برهوت می‌گذرید و ناگهان در بالای يك باغ سرسبز قرار می‌گیرید. مانند دشت شیراز. و اینچنین اند شهرهای گوناگونی که می‌شناسیم و همه قدیمی هستند. چون آب همه‌جا نیست، نمی‌توان همه‌جا شهرهای تازه بنا کرد.

هنر باغسازی یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های تفکر بشری است. در خارج از محیط کاری که ما را به اسارت کشیده، باغ و بوستان جایگاه آزادی آرمانی ماست. براساس آنچه نهانی دلخواه ماست خیال ما باغی شگفت‌انگیز بنا می‌کند. . . همچنین برآثر بازیهای پیچیده‌ای که روی خاک ایران شده، باغسازی در ایران اشکال مختلف را به صورتی مطبوع در کنار هم قرار داده و آن را به صورت‌های حیرت‌انگیز وارد تمدن اعراب مسلمان کرده است. قدیمترین بوستانها از دیاری دوردست، از چین، به ایران رسید. باغ چینی از يك چشم انداز بالا تشکیل شده که با باریک بینی بسیار طرح ریزی شده است. صاحب باغ بر ایوانی نشسته و در مقابل او دریاچه‌ای است به نام «آب سپیده دم جاودانه». در میان این دریاچه جزیره‌ای است دسترس ناپذیر به نام «کوه مقدس هزارشادکامی». در جزیره به علامت عمر دراز کاج کاشته شده و به آن شکل لاک پشت داده‌اند، زیرا این حیوان عجیب در افسانه‌های چینی نخستین موجودی است که از اقیانوس بیرون آمده تا با چارگوش جادویی که بر پشت اوست به انسان

دانش بیاموزد. بر این چارگوش ردیف کاجهایی نقش شده است که شماره آنها به این ترتیب است:

۴	۹	۲
۳	۵	۷
۸	۱	۶

می بینیم که جمع اعداد این چارگوش از هرطرف مساوی است. این چیزی است که به آن نخستین چارگوش جادویی می گویند. برای چینی ها این سرچشمه تمام علم است. بعلاوه، توجه شود که رقم ۵ در وسط قرار دارد؛ زیرا رقم ۵ همیشه برای چینی ها و همچنین ایرانیها و اسلام جالب بوده است. می دانیم عدد ۵ برای شیعیان چه نقشی دارد (پنج تن) و غزالی در *المُنَقَّدُ مِنَ الضَّلَالِ* در پایان کتاب، این چارگوش جادویی را به عنوان جالبترین چیزی که در زندگی با آن برخورد کرده ذکر می کند.

اما ژاپنی ها که ابتکار چینی ها را نداشتند اساس این باغ چینی را با پلی که برای رسیدن به جزیره کشیده اند بهم ریخته اند، زیرا اساس این باغ بر این است که «جزیره هزار شادکامی» نمی باید دسترس پذیر باشد و نتوان به آن قدم گذارد مگر در احوال خاص. و این احوال خاص از آن صاحب بوستان نیست که از چنین تفکر جداگرانه ای فارغ است.

نوع دیگری از هنر باغسازی، باغ رومی است که ما آن را بخوبی می شناسیم، زیرا آنگ تمدن لاتینی بر ما فرانسویان خورده است. این باغ آفریده عقل و منطق و هندسه است. در این باغ نیز ما بر ایوانی نشسته ایم - ایوان ورسای را نگاه کنید - و از آنجا می توانیم فضای بی نهایت را تا افق، از راه کوچه باغهای ستاره ای شکل و آبروهای بادبزنی شکل ببینیم که درختان هرس شده به شکلهای هندسی آنها را از هم جدا می کنند. ما اینجا با یک حرکت حساب شده روبرو هستیم که از آن حالت شهود خالص، که در آن نوع نخستین دیدیم، بکلی جدا است.

در ایران، در بعضی از بوستانها در نزدیکی اصفهان و فرح آباد نشانی از این جزیره چینی می یابیم. مغولها به ایران آمدند و باغ و بوستان ساختند و با خود از دوردستان - از شرق دور - آن جزیره کوچک را آوردند، همانند آن ابر کوچک «چی» (tchi) که بر بالای مینیاتورها در گردش است. اما آب نمای رومی چارگوش نیز وجود دارد و می توان گفت که این شکل باغهای رومی از ترانه های اقیانوس اطلس تا باغ آگدال (Aguedal) در مراکش تا هند گورکانی تا باغهای شالیمار در سریناگار و لاهور رفته است.

اما خیلی پیش از آن ایران - که کلمه بهشت (paradis) پردیس به معنای باغ را به آن مدیونیم - شکل سومی از باغسازی را بر اساس چارباغ سامی برگزید. چارباغ به معنای بهشتی با چهار رود است که به درون چارگوشی بسیار بلند سرازیر می شوند و آب نمایی را

تشکیل می دهد که در آن آینه می توان به تأمل نگرست. چهار رود مظهر چهار جهت اصلی اند، اما توجه به مرکز است.

در نتیجه، خداوند باغ در کوشکی کنار این آب نما می نشست و چشم به این آینه آب، که در مرکز قرار داشت، می دوخت و در عالم خیال می رفت. در پیرامون گلهای خوشبو بود و سپس درختانی که رفته-رفته انبوهتر و بلندتر می شدند، تا به دیوار باغ برسیم.

در اینجا با نوعی نماد روبرو هستیم. هرچه به مرکز نزدیک تر می شویم درخت کمتر می شود و کمتر می بینیم و نیز توجه به پیرامون کمتر می شود و نظر به سوی مرکز، به آینه آب، کشیده می شود و این همان باغ دیوار کشیده غزل غزلها است. . . (همان روضه).

این همچنین نمادِ درآمیختگی عقلانیت سازنده ایرانی با حکمت اشارتگر عرب است. متوجه ایده ای که می کوشم به شکلهای گوناگون بیان کنم، شده اید. در پایان می خواهم خاطرنشان سازم که نبوغ ایرانی در تمامی دوره تمدن اسلامی بی آن که امکان بیانی واژگان عربی را تغییر دهد، موجب شکوفایی مفاهیم فنی این تمدن شد و به آن فرصت داد تا نقش جهانی داشته باشد. کلمه حق که هم به معنای «حقیقت» است هم دین (dette) سرانجام به معنای خدا گرفته شد. کلمه «رحلت» که به معنای سفر است سرانجام معنای آن تنها سفر واقعی، یعنی مرگ، را گرفت؛ درحالی که از این لغت برای زیارت حج استفاده می شد، به معنای زیارت نهایی درآمد و آنگاه براساس نوشته های ایرانی کلمه «قبله گاه» که به معنای مکانی است که به سوی آن نماز می گزارند در هند مسلمان شده و تحت تأثیر ایران در زبان ادب فرزندی معنای جلال پدران به خود گرفت.

به این ترتیب، ایرانیان با پروراندن چنین زبان بلیغی زبان دینی عرب را غنی کردند و معنای کنایی واژه های آن را غنا بخشیدند. معنای آنچه را فقهای اسلامی «مجاز شرعی» می نامند، می دانیم، یعنی کنایه ای شرعی که از معنای حقیقی کلمه حقیقی تر است. بدین ترتیب، معنای مجازی کلمه «تعیین کننده» آن است، یعنی همان معنای معین، اصلی، یا نهایی که موجب درک فکر می شود و اندیشه را از اشکال پیش پا افتاده آزاد می کند. بدین معنا، کار و اندیشه ایرانی در جهت دادن معنای نمادین (سمبولیک) به واژگان عربی، بُردی برای بشریت بوده است و آشکار کردن زیبایی ذاتی آن. اگر عقل زمان و مکان را نفی می کند، روح از هردو در می گذرد تا هردو را به صورتی والاتر درآورد.

در این زمینه به معنای کمی متفاوت، می خواهم جمله ای بسیار پرمعنا و بیش از حد افلاطونی از یک فیلسوف معاصر یعنی ندونسل (Nedoncelle) بیاورم: «مکان، یعنی آویختگی در حضوری فراگیر؛ زمان یعنی جاودانگی. واپس افتاده؛ عشق یعنی همچنان راه سپردن در شبِ نماد.»

ترجمه پروین شیبانی

از دیدگاهِ دیگر:

گفتاری دربارهٔ «گفتمان»

کاربرد مفهوم «گفتمان» در مقالهٔ بسیار فشرده ولی درعین حال جالب و پر اهمیت داریوش آشوری تحت عنوان «نظریهٔ غربزدگی و بحران تفکر در ایران»^۱ - که معادل تازه‌یافته ولی هنوز جا نیفتاده‌ای است برای مفهوم discourse در زبان انگلیسی - و همچنین راهی را که ایشان در پایان مقالهٔ خود برای رهایی از «دنیای تیرگی و ابهام فکر» در پیش پای ما گذاشتند، که به نظر ایشان «ناشی از برخورد سطحی [ما] با غرب در ساحتِ رابطهٔ قدرت و سیاست است» و پیشنهاد «پرسش بنیادی از ماهیتِ مُدرنیت (modernity) و نسبتِ ما با آن»، نویسندهٔ این سطور را بر آن داشت که این وجیزه را قلمی کند.

پاسخ به این پرسش که معادلِ نوساختهٔ «گفتمان» [از گُفت، ستاکِ ماضی گفتن، + مان، پسوند اسم ساز از ریشهٔ فعل، چنانکه در ساختمان، زایمان، چایمان، و جز آنها - ایران نامه] تا چه حد می‌تواند بیانگرِ دقیقِ معنی discourse و انواع کاربردهای آن در غرب باشد، از عهدهٔ من خارج است و این مهم به‌عهدهٔ لغت‌شناسان و دانشوران زبانشناسی تطبیقی است. ولی لازم است تعریف دقیق و جامعی از این مفهوم به‌دست داده شود. تعریفی که کاربردهای آن را نه‌تنها در حوزهٔ علوم اجتماعی و انسانی بلکه در علومِ سنجیده (exact sciences) نیز برای ما روشن گرداند. اما این نوشته مدعی به‌دست دادن تعریفی دقیق از آن مفهوم و تاریخ تحول و انواع کاربردهای آن نیست. انجام چنین مهمی در توانِ یک یا چند نفر نیست و تلاشی پیگیر از طرف همهٔ کسانی را می‌طلبد که در پژوهشهای خود با این مفهوم سر و کار دارند. امیدوارم این تلاش کوچکِ آغازی برای انجام چنین مهمی باشد. حالا که این مفهوم راه خود را به‌حوزه‌های زبان و فرهنگ ما باز می‌کند، بهتر آنست بکوشیم

تا به عمق آن پی برده و از شنا کردن در سطح بهره‌زیم. اهمیت این مفهوم در غرب به جایی رسیده که در علوم اجتماعی و انسانی رشته‌های جداگانه‌ای با این نام برپا شده است.

چنین مهمی، البته اگر به انجام رسد، دست کم در دو جهت راهنمای ما خواهد بود. یکی اینکه، چون این مفهوم غربی تازه به حوزۀ زبان و فرهنگ ما پا می‌گذارد، چنین تعریفی و نشان دادن پیچ و خمهای بسیار این مفهوم نه تنها کار پژوهندگان فارسی زبان را در کاربرد آن آسانتر می‌کند بلکه خوانندگانی را که آثار این پژوهندگان را خواهند خواند و چه بسا با به‌کاربردنش در نوشته‌ها و گفته‌های خود نظریه‌های تازه‌ای را بنا خواهند کرد، دچار سردرگمی و «تیرگی و ابهام فکر» نخواهد کرد.

دوم اینکه، حالا که می‌کوشیم تا از چالۀ «برخورد سطحی با غرب» بیرون بیایم و در زمین هموار «پرسش بنیادی» از ماهیت غرب گام برداریم و رابطه خود را با آن بهتر دریابیم، شاید با درک عمیقتری از معناها و انواع کاربردهای چنین مفاهیمی بتوانیم از افتادن در چاهی دیگر که برداشت سطحی از آنها پیش پای ما خواهد گذاشت، برحذر باشیم. به عبارت ساده‌تر، حالا که می‌خواهیم از چاله درآییم، باید بپاییم پس از بیرون آمدن از آن — اگر بیرون بیاییم — در چاه نیفتیم.

همانگونه که برخورد سطحی ما با غرب باعث «ابهام و تاریکی» فکر ما، و یا به قول داریوش شایگان، باعث «فلج ذهنی»^۲ ما شده، پی نبردن به ماهیت و کاربردهای گوناگون مفاهیم پر قدرت و پُرکاربردی مانند discourse نیز می‌تواند در آینده نه‌چندان دور ما را دچار «فلج ذهنی» دیگری گرداند. اگر با «فلج ذهنی» اول، که ثمرۀ نخستین برخورد سطحی ما با غرب بود، مقداری از نیروی فکری خود را از دست دادیم، این خطر همیشه در سر راهمان قرار خواهد داشت که با «فلج ذهنی» دوم همه توان فکری خود را از دست بدهیم و ناچار برای همیشه در تیمارستان تاریخ به سر بریم!

از یک طرف هشدار می‌دهیم که می‌باید به «پرسش بنیادی» از ماهیت غرب پرداخت و، بدون اینکه شیفته نماهای پر زرق و برق این فرهنگ و تمدن شویم، «نسبت» خود را با آن بسنجیم، و از طرف دیگر، شتابکارانه و برای اینکه از پیشتانان قافله آکادمیک غرب عقب نمانیم، مفاهیم جدیدی را بدون توضیح دادن معانی و انواع کاربردهای آن وارد زبان و فرهنگ خود می‌کنیم، مفاهیمی که به سرعت برق در غرب رو به رشدند و پیوسته در حال دگرگونی و تحول، و کاربردهای هر روزه اهمیت بیشتری برای توضیح مسائل علوم انسانی و حتی علوم سنجیده پیدا می‌کند. این بدان معنا نیست که می‌بایستی سدی در برابر ورود این مفاهیم بست و از ورودشان به حوزۀ زبان و فرهنگ خود جلوگیری کرد. چنین کاری اگر ناممکن نباشد بسیار دشوار است. به فرض محال اگر چنین کاری شدنی نیز باشد، دست زدن به آن نه تنها به سود ما نیست، بلکه باعث متزوی شدن ما در دنیایی خواهد شد که هر روز کوچکتر و نیاز

مردمانش به یکدیگر بیشتر می شود. ولی، پیش از وارد کردن این نوع مفاهیم در زبان و فرهنگ خود باید آنها را اول شکافت و کاربردهای آنها را در سطوح مختلف علمی و در متن تاریخیشان، همانگونه که در غرب از آنها استفاده می شود، نشان داد. مفاهیمی مانند «گفتمان» (discourse) مفاهیم ساده و پیش پا افتاده ای نیستند که فقط به یافتن معادلی برای آنها در زبان خود بسنده کنیم. این مفاهیم روز به روز اهمیت بیشتری پیدا می کنند و از آنها به عنوان ابزارهای جدید و پرکاربردی برای توضیح مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی استفاده می شود. اگر قصد ما شناخت ماهیت تمدن و فرهنگ غرب است، آیا نباید همزمان با معرفی معادلی برای چنین مفاهیمی، معناها و کاربردهای آنها را نیز نشان دهیم؟ مگر نه آنکه کاربرد سطحی مفاهیمی مانند ناسیونالیسم، لیبرالیسم، مارکسیسم، لنینیسم و بسیاری دیگر از «ایسم» های غربی، و رسوخ سطحی تر آنها در ذهنهای جوانی که به دنبال پناهگاهی ایدئولوژیک برای توضیح مسائل جامعه خود می گشتند، باعث بروز نابسامانی های فکری و در نتیجه نابسامانی های اجتماعی شد که همگی ما بخوبی شاهد آنها بوده ایم؟ از مارکسیسم فقط به نماهای شعاری آن چسبیده بودیم و یا بهتر بگوییم، فقط نماهای شعاری آن به ما معرفی شده بود و به عمق فلسفه و جهان بینی ای که این شعارها بر روی آن استوار بود، پی نبرده بودیم. ترکیب ذهنیت مذهبی و آشنایی سطحی ما با مارکسیسم سبب شد که بسیاری از جوانان «مارکسیست» ما زمانی که خدا را در ذهن خود به دار آویختند، شروع به پرستیدن مارکس کردند. بسیاری از «مارکسیست» های دواتشه ما برداشت سطحی خود را به دیگران تحمیل نیز می کردند.

از مفهوم «اترناسیونالیسم» تنها این را فهمیده بودیم که به کسی اجازه آوردن نام ایران را ندهیم. اگر بیچاره ای در نوشته ای، شعری، سخنرانی ای، و یا حتی در یک بحث خصوصی نامی از ایران می آورد چنان با چوب تکفیر بر فرق سرش می کوبیدیم و یا چنان مهر «باطل شد» ی بر پیشانی او می زدیم که دیگر یارای سر بلند کردن نداشت. این تصور در ذهن بسیاری از «اترناسیونالیست» های ما بود، و چه بسا هنوز هم هست، که دوست داشتن ایران یعنی بیزاری از غیر ایرانی.

از «ناسیونالیسم» - که بعد از جنبش مشروطه هویت ما را از «مسلمان ایرانی» به «ایرانی مسلمان» و در مدتی کمتر از سی سال، بویژه در میان قشر درس خوانده، به «ایرانی» تنها تغییر داد - فقط جنبه های فاشیستی و نژادی آن را برداشت کردیم و نژاد «ایرانی» را برتر از هر نژاد دیگر، بویژه اعراب، دانستیم. و اگر فلان کُرد یا ترک یا بلوچ هویت خود را درک می کرد و ترک و بلوچ بودنش را می دید، او را سرزنش می کردیم و چه بسا خائن به وطنش می خواندیم. ناسیونالیست های دواتشه ما تصور می کردند که اگر کسی هویت خود را در قومیت خود بجوید، پس به کشور خود عشق نمی ورزد. اول می باید ایرانی می بود بعد،

مثلاً، کرد، ترك، یا بلوچ، نه برعکس.

با چنین برداشتی سطحی و مونتاژی می‌شد. چون از ماهیت واقعی تمدن و فرهنگ غرب بی‌خبر ماندیم، به‌مصرف کالاهای پر زرق و برق غربی بس کردیم. خلاصه اینکه، با تکنولوژی غرب همان رابطه‌ای را برقرار کردیم که با تفکرش. نتیجه این شد که ما مصرف‌کننده صرف محصولاتش شدیم که خود نمی‌توانستیم بسازیم. به‌عبارت دیگر، برای اینکه از قافله تاریخ عقب‌نمانیم، در پی آن برآمدیم که اطای در بالاخانه ساختمان صنعت غربیان اجاره کنیم. اطای در ساختمانی که نه‌تنها خود مالک اصلی آن نبودیم بلکه از حسابگریهای مهندسانش نیز چیزی نمی‌دانستیم. آیا همین ناآگاهی نبود که ما را به‌مستأجر تومسوی خورده‌ای تبدیل کرد و عنان زندگیمان را به‌دست مالک و سازنده اصلی ساختمان سپرد؟ اعتیاد ما به‌مصرف کالاهای غربی ما را مانند معتادی کرده بود که برای دریافت چند گرم هروئین همه ارزشهای خود را زیر پا می‌گذارد. چون از وضع خود ناآگاه بودیم - و چه‌بسا هنوز هم هستیم - در برابر هجوم فرهنگ غرب نیز تسلیم شدیم. یکباره تمام ستهایمان به‌نظرمان پوچ آمد و شروع به‌دور ریختنشان کردیم. برخوردارمان با فرهنگ خود نیز سطحی شد. سطح فرهنگی غرب و خود را درهم آمیختیم و حبابی فرهنگی پدیدار شد معلق در فضا که، در عین اینکه آمیزه‌ای از هردوی آنها بود، با عمق هیچ یک از این دو فرهنگ ارتباطی نداشت. فرهنگ حبابی‌مان مونتاژی بود از سطح فرهنگ غربیان و سطح «فرهنگ دیرینه» مان. آن زمان نیز که تصور می‌کردیم به‌آگاهی رسیده‌ایم و دل‌مان هوای «فرهنگ غنی و پر بارمان» را می‌کرد با خود چنین می‌اندیشیدیم (و چه‌بسا هنوز هم چنین می‌اندیشیم) که می‌توان با حفظ «فرهنگ دیرینه» خود تفکر تکنیکی غرب را نیز مهار کرد. غافل از اینکه جدا کردن تفکر تکنیکی غرب از فرهنگ آن کاری است ناممکن. زیرا «تکنولوژی و علمی که اساس آنست یگانه و جدا نشدنی هستند.»^۲ به‌قول داریوش شایگان، دچار «توهمی مضاعف»^۳ شده بودیم. هم خدا را می‌خواستیم و هم خرما را.

ترکیب تفکر، صنعت، و فرهنگ سطحی، گفتمانی سطحی نیز، بویژه در جامعه «روشنفکری» ما، پدید آورد که نمونه‌هایی از آن را در نوشته‌های کسانی چون آل احمد و شریعتی نیز می‌توان یافت - که داریوش آشوری در مقاله خود اشاره‌هایی به آنها کرده است. در واقع، چون برخوردار ما با غرب سطحی بود، «غربزدگی» موجود در جامعه نیز چاره‌ای جز به‌نمایش گذاردن خود در سطح نمی‌داشت. و چون دانش و واقعیت عینی جامعه در گفتمان به‌یکدیگر می‌پیوندند، گفتمان «روشنفکرانه» کسانی چون آل احمد و شریعتی نیز جز در سطح به‌نفی «غربزدگی» نمی‌توانست پردازد. کتابهایی مانند غربزدگی نه‌تنها آفریننده دانش «غربزدگی» است، بلکه باعث آفریده‌شدن عینیتی مادی نیز می‌شود که خود

تفاوت، پیرآندالتر و شوهرینیت مکانای تولیدکننده
 (Edwan) کآن دوازده سیخت، (tradition)
 کیمانی و فن (Michael Koudan) آذون و راسک
 به تولید کالکتوری و متنوع مالیت. فکتور بر اینترنشنل
 خط مملکرات گفتمان آهای مختلف دزدراون
 آهای دترکینب خشدوق کاز اوایشرفنی احاطه آوری
 الی که کتاب و مجله و ژورنال گفتمان آلی اجمنورینیت
 ان مفاخته که بدو با او و دیگرگری آل اجمنورینیت
 (WR) اصلکت این اعوشکت که جامع اندکت
 غرب به ماهیتش بلوک کاپردیاز نم «فرمان» کالبر
 بی نظاهری گفتمان آلی تفکر کآن (دانش مباطنوقه)
 دن خچند طلاق تراش حجه به غرب بتار احلاوری آ
 ز نظر اقتصاددی ملی کتوانها تن مطبقرفای کتند
 و خیم کوشاید بداندانها به تلاشیان چره آموخ
 غرب را کفیک کوشی کوشی کوشی و نقد این
 گفت.

رویا و کیمین به انوریکادنه تنهوا مشکتی بوار
 کتدیلم. آنجا کج لارفته لهای وایسن اینیازگ
 کتغربی و تیودارم جاکه آیدری خودنرا ابلر و مفا
 کتدیلم و نظرات اینیازمطراوح «فونگور» و خود
 کتدیلم و اینک آراخ فرموده بودتداین کتافته هاد
 این متفکر قانونیک بلورفته های میلر کتوررتگ
 واناد و کتوانهای بیالیای ایا انان آرای پن
 توضیح بینیم یکاز گریان داری پوشن خشایگان بش
 رط بلورشته تخطصتی مشکاش میفرموده، آعالمتدی ولی
 متکارا بلورشته ملی شعور کتواندی میلر نمایما با بقول
 فقط کتوانت مطنتدی فرتومایه بلکدر گسلیخ توره هاستد
 شه های بی اقلایه خوددرا ز بلر و مشکان تحمطل وین حرکت
 روشن که بی شیاطت کبه لقریزه هنرمدی کجشراوتجان
 و همتراز می کنند.^۸

کدرستیدن دیدقدازت دادترواقع یلدانش رو خود
 بیان اقلد کتوانی وایلی و میمالکتی و همان ظر

آنچه ما را شیفته و در نتیجه وادار به برقراری اولین ارتباطات با غرب صنعتی کرد، دانش غربیان نبود بلکه برتری قدرت، بویژه قدرت نظامی آنها بود. پس از دو شکست عباس میرزا از روسها (سال های ۱۸۱۳ و ۱۸۲۸) و ازدست رفتن قسمتهایی از خاک ایران، «کاروانهای معرفت» ایران به دستور دربار رهسپار اروپا شدند تا در بازگشت صنایع غربی، بویژه صنایع نظامی آنها را برای وطنشان به ارمغان آورند و سازمانی به ارتش ایران بدهند و ایران را در برابر تاخت و تاز دوباره روسها در امان بدارند. در واقع، اولین برخورد ما با غرب صنعتی، برخوردی وارونه بود. به جای اینکه در پهنه دانش با غربیان ارتباط برقرار کنیم و از آن راه به قدرت برسیم، در پهنه قدرت این ارتباط را برقرار کردیم و از دانشی که این قدرت از آن سرچشمه گرفته بود بی بهره ماندیم. به عبارت دیگر، این برخورد در سطح صورت گرفت و در سطح نیز باقی ماند. شاید یکی از علت‌های اصلی شکست جنبش مشروطه نیز همین برخورد سطحی بوده باشد. ثمره چنین برخورد سطحی برقراری آنگونه حکومت مشروطه‌ای شد که در کمتر از یک دهه چنان بلایی بر سرش آمد که همه بخوبی از آن آگاهیم. شاید اکنون زمان آن رسیده باشد که تاریخ مشروطه خود را از نو ورق بزنیم و بررسی کنیم، و چه بسا آن را بازنویسی کنیم و بی جهت گناه شکست را به گردن این یا آن نیندازیم. خانه از پای بست ویران بود.

آیا وقت آن نرسیده که باز از خود برسیم که، در عین بی‌گناهی، گناه این همه نابسامانی به‌گردن چه کسانی بود؟ نابسامانی‌ای که خود ثمره «تیرگی و ابهام فکر ناشی از برخورد سطحی [ما] با غرب» بود، آیا به‌گردن «روشنفکران»ی نبود که غرب را در پست‌ترین سطحش به‌ما شناساندند و هنوز نیز چنین می‌کنند؟ اگرچه این «روشنفکران» خود نیز زاده همان شرایط عینی‌اند و گفتمان‌شان نیز نمایانگر عینیت جامعه بود؛ ولی از آنجا که رسالت راهگشایی بظاهر به‌دوش آنان بود، شاید ندانسته و به‌دلیل برخورد سطحیشان با غرب، کار خود را جدی نگرفتند. به‌همین دلیل است که شاید بتوان کمابیش به‌کسانی که بعد از انقلاب اخیر ایران «روشنفکران» را عامل بسیاری از نابسامانیهای ما می‌دانند، حق داد. اینها پاره‌ای از پرسشهایی هستند که تا ما را قلقلک ندهند، تکانی به‌خود نخواهیم داد. شاید این فریاد نیز از درون همان گرداب نابسامانی فکری باشد که «روشنفکران» ما با معرفی سطحی غرب بر سر راه ما گسترانیدند و چه بسا من نیز در باطن چیزی را می‌خواهم که در ظاهر نفی می‌کنم — همانگونه که، به‌گفته داریوش آشوری، آل احمد و شریعتی کردند.^۹

در اینجا بجاست اگر اشاره‌ای به کتاب شرقشناسی (Orientalism)، که در سال ۱۹۷۸ در امریکا منتشر شد، بکنیم، و ببینیم که برخورد سطحی و شعاری با غرب چه بلایی بر سر این کتاب آورده است. نویسنده کتاب، ادوارد سعید، ساختمانی به‌نام «شرقشناسی» بنا می‌کند که اساسش را مفهوم «گفتمان»، آنگونه که میشل فوکو به‌کار برده، تشکیل می‌دهد. نویسنده آشکارا می‌گوید که «مفهوم شرقشناسی درک نخواهد شد مگر آنکه به‌صورت یک

گفتمان مطالعه شود. «^{۱۰} درواقع، بدون درک مفهوم گفتمان، آنهم آنگونه که فوکو به کار می برد، درک مفهوم «شرقشناسی» نزد ادوارد سعید ممکن نخواهد بود.

این کتاب را در سال ۱۳۶۱/۱۹۸۲ دو تن به زبان فارسی «ترجمه» کرده اند و ناشر آن در مقدمه شادمانی کرده است که «برای نخستین بار به معرفی این نویسنده بزرگ فلسطینی و اثر مشهورش که به تازگی از چاپ خارج شده، می پردازد.»^{۱۱} اصل این کتاب که به زبان انگلیسی نوشته شده، و دو بار در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ میلادی در نیویورک به چاپ رسیده، ۳۶۸ صفحه است که ۴۰ صفحه آخر آن شامل یادداشتها و مآخذ و فهرست است. «ترجمه» فارسی آن ۱۰۴ صفحه است که شانزده صفحه اول آن مقدمه ناشر و مترجمان و ۸ صفحه آخر آن شامل یادداشتها و مآخذ است. درواقع، کتاب ۳۲۸ صفحه ای ادوارد سعید در ترجمه فارسی به هشتاد صفحه کاسته شده است؛ و اگر قطع کتاب و تفاوت حروف چاپی را نیز در نظر بگیریم، به جرأت می توان گفت که «ترجمه» فارسی کتاب به حدود پنجاه صفحه کاهش یافته است.

در نخستین نگاه و یا بهتر بگویم، در مقایسه سطحی این دو کتاب يك فارسی زبان می تواند به خود بیالذ که چه قدرتی در زبان مادری او بوده و از آن بی خبر مانده که می تواند مطالبی به این اهمیت را در ۵۰ صفحه بیان کند و بس. ولی، دریغا که با نگاهی ژرفتر به این دو کتاب آبی بر این آتش شوق و غرور ریخته می شود! «مترجمان» تحریف را از همان اول کار آغاز کرده و به خود اجازه داده اند که نام کتاب را نیز عوض کنند و شرقشناسی را به شرقشناسی: شرقی که آفریده غرب است تبدیل کنند. اگرچه شعار «شرقی که آفریده غرب است» را می توان در متن انگلیسی کتاب یافت، ولی ادوارد سعید این «شعار» را بر روی پایه ای محکم و استوار بنا می کند که بدون آن این شعار معنای چندانی نخواهد داشت. ولی «مترجمان» این کتاب به سنت های «روشنفکری» بعضی از گذشتگان خود وفادار مانده و چه بسا پا را فراتر نهاده اند و برداشت شعاری خود را از همان نام کتاب آغاز کرده اند و با مشت های گره کرده شعار «شرقی که آفریده غرب است» را سرداده اند، غافل از اینکه با این کار در حال آفریدن غربی هستند که ساخته و پرداخته خود آنهاست! اینان، در واقع، همان کاری را می کنند که بظاهر می خواهند نفی کنند. در متن باصطلاح «ترجمه» شده این کتاب نه اشاره ای به نام میشل فوکو هست، که نویسنده کتاب خود را مدیون او می داند، و نه اشاره ای به مفهوم «گفتمان» که اساس کتاب است. درحقیقت، «مترجمان» با «ترجمه» ای اینچنینی از کتاب شرقشناسی ساختمانی بنا کرده اند بی پایه و معلق در فضا.

آیا این نوع برخورد ادامه همان برخورد سطحی و شعاری اولیه ما با غرب نیست؟ آیا هنوز زمان آن نرسیده است که «روشنفکران» و «مترجمان» ما از چاه پندارها و شعارهای خود بیرون جهند و گامی در زمین همواری بردارند که تکیه گاه این شعارها است؟ آیا زمان آن نرسیده که

ما به این نکته پی بریم که با ترجمه‌هایی از این دست خوانندگان آثار خود را - که چه بسا نه دسترسی به اصل این کتابها دارند و نه تسلطی بر زبانهای خارجی - دچار «تیرگی و ابهام فکر» و «فلج ذهنی» می‌کنیم؟ آیا پی نبردن به بنیانی که این شعارها بر روی آن استوارند ساختمان این شعارها را بر سر خود ما خراب نمی‌کند؟ البته این بدان معنا نیست که امانتداری در کار ترجمه به تنهایی مشکل ما را حل می‌کند. شاید مشکل ما در خشکیدگی فکری باشد که مدتهاست گریبانگیرمان شده و شاید به همین دلیل باشد که «روشنفکران» ما بیشتر نیروی خود را صرف ترجمه آثار دیگران می‌کنند.

پیش از پرداختن به اصل مطلب، یعنی نشان دادن گوشه‌ای از کاربردهای مفهوم «گفتمان» در دنیای دانشگاهی غرب یادآوری دو نکته را ضروری می‌دانم:

یکی اینکه، باید این مسئله را در نظر داشته باشیم که این مفهوم نیز، مانند همه مفاهیم دیگر غربی، در حال دگرگونی است و ارزش کاربردش برای توضیح مسائل اجتماعی پیوسته بازرسیده می‌شود. شاید یکی از ویژگیهای تفکر غرب، که ما از آن بی بهره‌ایم، همین باشد که همه چیز را باز می‌پرسد و هیچ چیز، حتی علم، را به صورت جزمی نمی‌پذیرد. مبدا این تصور در ذهن ما خانه کند که با یک مفهوم به کعبه مقصود دست یافته‌ایم و ابزاری در دسترسمان قرار گرفته که با آن می‌توانیم به همه مشکلات خود پاسخ دهیم - همان برخوردی که بسیاری از روشنفکران ما با مارکسیسم و دیگر «ایسم» های غربی کردند. همانطور که در بالا اشاره شد، برخورد جزمی با مفاهیمی از این دست می‌تواند ما را دچار «فلج ذهنی» دیگری کند.

دیگر اینکه، اکنون که «پرسش بنیادی» از ماهیت فرهنگ و تمدن غرب برای ما اهمیت پیدا کرده، برای پی بردن به نسبتی که ما با آن داریم می‌بایستی از پی بردن به ماهیت خود نیز غافل‌نمانیم. به عبارت دیگر، ارتباط عمیق ما با غرب نباید سد راه ارتباطمان با عمق فرهنگ و تمدن خودمان باشد. تا به پرسش بنیادی از ماهیت هر دو فرهنگ نپردازیم، به نسبتی که این دو فرهنگ با یکدیگر داشته و می‌توانند داشته باشند پی نخواهیم برد.

گفتمان، آنگونه که در جامعه دانشگاهی غرب به کار می‌رود، مفهومی است که آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) آن را نهفته و میشل فوکو آشکارا به کار برده است. فوکو نخستین کسی نیست که حوزه عمل گفتمان را در رابطه با عینیت جامعه بررسی می‌کند. در واقع، او از نردبانی بالا می‌رود که نخستین پله‌های آن را کسانی چون مارتین هایدگر (Heidegger) و امیل بنونیست (Emil Benveniste) استوار کرده‌اند. ولی فوکو پا را فراتر از دیگران نهاده و به این مفهوم هویتی تازه بخشیده است. بررسی سیر این مفهوم نیاز به فرصتی دیگر دارد. در اینجا تنها نگاهی کوتاه به کاربرد این مفهوم در نوشته‌های میشل فوکو می‌اندازیم.

«گفتمان»، ازنظر فوکو، عبارت است از تفاوت میان آنچه می توان در يك دوره معین (برطبق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می شود.^{۱۲} با این تعریف، فوکو توجه ما را به ظرفیت دستگاه (سیستم) زبان جلب می کند؛ دستگاهی که همه امکانات آن را نمی توان به کار گرفت. درحقیقت بسیاری از امکانات دستگاه زبان به خاطر دست و پاگیر بودن قواعد دستوری و عمل تاکتیکی شان، نادیده گرفته می شود. براساس چنین درکی، نویسنده یا سخنران در لحظه نوشتن و یا سخن گفتن میان قید و بندهای دستگاه زبان و امکانات ارتباطی نهفته در آن - که در ذات آن دستگاه است - در نوسان است. «گفتمان» همان چیزی است که در میان این دو حوزه، یعنی قید و بندهای زبان و امکانات ارتباطی نهفته در دستگاه زبان، رخ می دهد. به عبارت دیگر، و به گفته خود فوکو، «میدان عمل گفتمان در يك لحظه معین همانا قانون این تفاوت است و نشان دهنده کردارهای خاصی که نه متعلق به نظمی است که در ساختمان زبان وجود دارد و نه متعلق به برداشت صوری از آن...»^{۱۳} بلکه آن چیزی است که هردوی آنها را دربر می گیرد. فوکو توجه ما را به لحظه ای جلب می کند که گفتمان تولید می شود؛ لحظه ای که در آن، حامل گفتمان، از راه دستگاه زبان، هستی می یابد - هستی ای که محدود به شرایط عینی است. ازنظر فوکو، «گسترش میدان گفتمان در قلمروی صورت می گیرد که در آن گفتار و نوشتار می توانند باعث تغییر عمل نظام تقابلی و تفاوتی آنها شوند. این میدان به صورت گروهی از قواعد عملی پدیدار می شود که نه جسم خارجی و پدیدار را یکسره تسلیم زیرکی فکر در درون می کند و نه پدیداری ظاهری آنها ذهن را قربانی سختی اشیاء.»^{۱۴} در واقع، فوکو در همان راهی گام بر می دارد که پیش از او هایدگر گام نهاده بود. زبان برای هردوی این متفکران هم آستانه ورود ذهنیت به عینیت است و هم آستانه شکل گرفتن عینیت در ذهنیت.

یکی از ویژگیهای تفکر فوکو اینست که گفتمان ها را در ارتباط با کارکردشان می سنجد. گفتمان ها تنها نوشته ها و کتابها و متنها نیستند، بلکه الگوهای عمل و کاربندی آنها نیز هستند. به عبارت دیگر، فوکو راهی را پیش پای ما می نهد که از آن می توانیم هم از بیرون به درون و هم از درون به بیرون متنها حرکت کنیم. فوکو آنچه را که در زمانهای گوناگون به گفتمان ها شکل می دهد، «شناخت» (epistémé) می نامد. «شناخت» ها قواعد ناآگاهی هستند که از راه آنها کلمات و اشیاء و کردارها درهم می آمیزند. این قواعد شبکه هایی هستند که کاربست گفتمان ها را ممکن می کنند. درحقیقت، فوکو از آن صورت گرایانی (فرمالیستها) نیست که تنها در پی طرح کلی تقابلی های مضاعفی باشد که شکل دهنده منطقی متون هستند. او گفتمان ها و کارکردشان را با هم می سنجد.

یکی دیگر از ویژگیهای تفکر فوکو اینست که «گفتمان» را در ارتباطش با قدرت تعریف می کند. «گفتمان» برای او بیان ایده آلیستی پندارها نیست، بلکه، در چهارچوب کاملاً

ماتریالیستی، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه است. اهمیت گفتمان‌ها در اینست که آشکارکننده بازی قدرت در جایگاه‌های مشخص‌اند. گفتمان‌ها بیانگر ایدئولوژیک جایگاه‌های طبقاتی نیستند، بلکه کنش‌های قدرتی هستند که فعالانه به‌زندگی مردمان شکل می‌دهند. بنابراین، برای درک تاریخ گفتمان‌ها می‌باید خود گفتمان‌ها را مطالعه کرد تا از آن‌ها بتوان از شکلهای گوناگونی که به‌آنها داده شده، پرده برگرفت. از این تعریف، و تا آنجا که به مفهوم «غریب‌دگی» مربوط می‌شود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تاریخ «غریب‌دگی» ما می‌باید گفتمان‌های «غریب‌دگی» را مطالعه کند تا بتواند از شکلهای گوناگون «غریب‌دگی» پرده بگیرد.

فوکو در جستجوی گفتمان حقیقی است. حقیقت برای او حقیقتی نیست که فیلسوفان به‌دنبال‌آیند. آنچه فوکو به‌دنبال‌آینست جز آنست که، مثلاً، کانت و هگل به‌دنبال‌آن بودند. او به‌دنبال‌متونی نیست که در آن بهترین بحث‌ها با استوارترین منطق بیان شده باشد. او گفتمان‌ها را به‌این دلیل مطالعه نمی‌کند که تحلیلی از مفاهیم آنها به‌دست دهد. گفتمان‌ها برای او هسته‌های قدرتند. گفتمان‌ها را نباید از دیدگاه نویسنده یا خوانندگان او نگریست، بلکه از این دیدگاه که چگونه سازنده روابط قدرتند. مثلاً، برای پی‌بردن به‌اهمیت گفتمان «غریب‌دگی»، نباید همیشه به‌نوشته‌های آل‌احمد یا شریعتی — که شاید بیشترین نفوذ را داشته و یا بهترین تعریفها را از مفهوم «غریب‌دگی» کرده‌اند — روی آورد، بلکه باید به‌دنبال‌آن گفتمانی از «غریب‌دگی» بود که در عینت جامعه و نزدیکتر به‌نبض زندگی اجتماعی است. درواقع، برای درک بهتر گفتمان «غریب‌دگی» باید با مردم کوچه و بازار، با کارگر و کارمند و دانش‌آموز و دانشجو، تماس گرفت، زیرا در گفتمان‌های همین مردم معمولی است که بازی قدرت و مسئله «غریب‌دگی» خود را آشکار می‌سازد.

فوکو گفتمان‌ها را نه به‌خاطر معانی نهفته در آنها، بلکه برای درک شرایطی مطالعه می‌کند که گفتمان‌ها در آنها پدیدار می‌شوند و دگرگونی‌هایی که گفتمان‌ها سبب می‌شوند. او به‌آن میدانی توجه دارد که در آن گفتمان‌ها چندی با یکدیگر همزیستی می‌کنند و سپس ناپدید می‌شوند. به‌عبارت دیگر، فوکو گفتمان‌ها را در ابعاد بیرونیشان تجزیه و تحلیل می‌کند. او به‌دنبال‌قوانین سازنده گفتمان نیست. بلکه در جستجوی شرایطی است که گفتمان در آن زندگی می‌کند. فوکو برای شناخت گفتمان به‌اندیشه متفکران روی نمی‌آورد، بلکه به‌آن میدانی از عمل روی می‌کند که گفتمان در آن همه‌گیر می‌شود.^{۱۵}

گفتمان‌ها، برای فوکو، عناصر یا قالب‌های تاکتیکی‌اند که در قلمرو ارتباطات قدرت عمل می‌کنند. در درون یک استراتژی می‌تواند گفتمان‌های گوناگون و حتی همستیز وجود داشته باشد.^{۱۶} بنابراین، ما نه می‌توانیم و نه باید انتظار داشته باشیم که، مثلاً، گفتمان‌های «غریب‌دگی» به‌ما بگویند که از چه نوع استراتژی‌ای سرچشمه گرفته‌اند و چه نوع مسائل

اخلاقی با خود به همراه داشته‌اند و یا چه ایدئولوژی ای (خواه زبردست یا زبردست) را بیان می‌کنند.

دیگر از ویژگیهای تفکر فوکو اینست که گفتمان‌ها را در ارتباطشان نه تنها با قدرت که با دانش نیز می‌سنجد. به نظر او، قدرت و دانش در درون گفتمان با هم یگانه می‌شوند.^{۱۷} و چون دانش و قدرت ثابت و پایدار نیستند، «ما می‌باید گفتمان‌ها را حلقه‌های گسسته‌ای بدانیم که عمل تاکتیکی شان نه یکسان است نه همیشگی.»^{۱۸} دنیای گفتمان، در نظر فوکو، عالمی تقسیم شده به گفتمان‌های پذیرفته و ناپذیرفته یا گفتمان‌های فرادست و فرودست نیست. فوکو عالم گفتمان را شماری از عناصر «گفتمانی» (discursive) می‌داند که می‌توانند در استراتژی‌های گوناگون به کار گرفته شوند.^{۱۹} همین توزیع درون گفتمان است که فوکو از ما می‌خواهد بازسازی کنیم. «با آنچه بر زبان آمده و آنچه ناگفته مانده است، آنچه روا است و آنچه ناروا (چیزهایی که گفتمان دربر دارد)؛ با اثرهای گوناگون و دگرگونی پذیرش (چه کسی گفته، از چه جایگاه قدرتی، از طرف چه نهادی)؛ و با تغییر جهات و دوباره به کار گرفتن ضوابط همانند برای هدفهای متضاد (که آن نیز در درون گفتمان جای دارد).»^{۲۰} گفتمان‌ها برای فوکو دنباله‌رو قدرت نیستند که یکبار برای همیشه یا به‌هواداری آن بر خیزند یا بر ضد آن. فوکو توجه ما را به «روند پیچیده و ناپایداری» جلب می‌کند که گفتمان «از راه آن می‌تواند هم ابزار قدرت باشد و هم اثرگذار بر آن.» و از ما می‌خواهد که بگذاریم گفتمان یک استراتژی متقابل آغازگاه و دیرکرد و موانع خود را نشان دهد.^{۲۱} «گفتمان هم بردار قدرت است، هم تولیدکننده آن، هم نیرودهنده آن، هم فرساینده آن.»^{۲۲} گفتمان همچنین می‌تواند قدرت را چنان بفرساید که از توان بیندازدش. سکوت و پنهانکاری نیز در نظر فوکو «پناهگاه‌هایی برای قدرت هستند و به احکام او درباره آنچه نارواست نیرو می‌بخشند.» سکوت و پنهانکاری، در عین حال، زنجیرهای قدرت را سست می‌کنند و فضاها را نیمه‌تاریکی از بردباری و مدارا فراهم می‌سازند.^{۲۳}

خلاصه، با این نوع کاربرد مفهوم گفتمان، فوکو ما را به طرف درکی از مفهوم «قدرت» راهنمایی می‌کند که در آن «دیدگاه عینی جانشین برتری قانون، دیدگاه کارآیی تاکتیکی جانشین برتری ممنوعیت، و تحلیل میدان مضاعف و جنبنده ارتباطات نیرو، جایی که اثرات دور از دسترس سلطه (سلطه‌ای که پایدار نمی‌ماند) جانشین برتری حق فرمانروایی می‌شود.»^{۲۴} در واقع، الگوی استراتژیکی از الگویی که بر قانون استوار است برتر شمرده می‌شود. و این «نه به خاطر یک انتخاب نظری و یا برتری تئوری بلکه به خاطر این حقیقت است که یکی از ویژگی‌های ذاتی جوامع غربی اینست که ارتباطات نیرو— که دیرزمانی خود را در جنگ، در همه صورتهای آن، نمایان می‌کرد— رفته‌رفته خود را با لباس نظم قدرت سیاسی آراسته است.»^{۲۵}

پانویس ها:

۱. داریوش آشوری، «نظریه غربزدگی و بحران تفکر در ایران»، ایران نامه، سال هفتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۸، صص ۴۵۴-۴۶۰.
۲. داریوش شایگان، «معارضه‌جویی معاصر و هویت فرهنگی»، بهای ذهنی و خاطره‌آزلی، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۵، صص ۱۶.
۳. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶، صص ۴۹.
۴. همان، همان جا.
5. See E. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, P. 94.
6. M. Foucault, "What is an Author", *The Foucault Reader*, Ed. by Paul Rabinow, 1st Ed., Pantheon Books, New York, 1984, P. 202.
۷. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، همان، صص ۷۹.
۸. همان، همان جا.
۹. داریوش آشوری، همان، صص ۴۶۰.
10. E. Said. op. cit. p. 3.
۱۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی: شرقی که آفریده غرب است، ترجمه دکتر اصغر عسکری خانقاه و دکتر حامد فولادوند، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، پاییز ۱۳۶۱، مقدمه ناشر.
12. M. Foucault, "Politics and the Study of Discourse," *Ideology and Consciousness*, No. 3 (1978), p. 18.
13. Ibid.
14. Ibid.
16. M. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1: *An Introduction*, Tr. by Robert Hurley, Vintage Books, New York, January 1980, pp. 101-102.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Ibid.
25. Ibid.

گزیده

گزیده از این کتاب در سال ۱۳۴۷
به اردیبهشت در زمان محمدرضا شاه قاجار گرفته ایم
فتاحیان یکی از نوادگان وی در سال ۱۳۴۷
این کتاب را سفرومیز با فتح خان همراه هیئت ح
گرفتن سال ۲۵۴۰ هجری قمری / ۱۸۴۰ م. صورت
یعنی از ترکیب است ایران در جنگ هرات به کشور
فرانسه فرستاده شده است. متن این س
است از نخستین برخورد های ذهن ایرانی ب
تخلیفات قرن نوزدهم که با مقاله های دیگر م
برخوردت ایران با اروپا از قرن نوزدهم به بعد
اول تکلیف ای املتی از مقدمه ۷۲۳ صفحه ای
کتاب که بنا به امضای پایان آن در «قلهک
۱۳۴۷ ایران خورشیدی دو ساعت بعد از نیمه شب
بنا بوزندگی نامه ای که روی در پایان کتاب نوشت
نخستین گرافه دانشجو یان فرستاده شده به فران
کشور بوده است.

سر پاره های برگزیده از مقدمه و متن سف
کنایه کاری از نظره خروف سیاه و سفید و نقطه
اجاسل فستق اینجالی به چاپ می رسد. م
فتح الدین فتحی بر متن سفرنامه، تنها چن
دو سفر کرده ایم و در چند جا توضیحی در کر

ایران نامه

ایرانی بحقیقت موجودی «مرموز» و اسرارانگیز و حیرت آور است و از بدو خلقت بشر در تمام ازمه و ادوار و کلیه اقطار و امصار مطلقاً «نظیر» ندارد.

این عنصر «عجیب» و شگفت انگیز هر بلائی را تحمل می کند و مانند «فتر» زیر سنگینی فشار حادثات «خم» میشود ولی هرگز نمی شکند و نابود نمی شود و بلافاصله وقتی «سیل حوادث» گذشت و از شدت فشار کاسته شد و یا «وزن سنگین» بلا استقرار یافت «سربلند» میسازد و با «جوهر ذاتی» و استعداد و لیاقت فطری «شرافت وجود» و «قدرت خلاقه» و هوش و دهاء خود را بجلوه در می آورد.

این ملت «شریف»، «با لیاقت» و دارای «صفات برجسته و انسانی» را هیچکس چنانکه باید «نشناخته» و «قدر و منزلت» او را در حلقه تاریخ تمدن و سلسله اجتماعات بشر بشایستگی ارزیابی نکرده است.

مثلاً خانم شیل زوجه وزیر مختار انگلیس در تهران طی کتابی که در خصوص وقایع ایام اقامت خود در ایران نوشته و دانشمند عالیقدر مرحوم استاد دکتر عباس اقبال آشتیانی در صفحه ۲۳۱ کتاب نفیس «میرزا تقی خان امیرکبیر» چاپ تهران از سلسله انتشارات شماره ۷۰۶ دانشگاه سال ۱۳۴۰ مفاد چند سطر آن را نقل نموده چنین نوشته اند:

«خانم شیل در کتاب خود می نویسد که یکی از وزرای خارجه سابق - ظاهراً حاجی میرزا مسعود گرمردی - وقتی يك تن از هیئت نمایندگی انگلیس را در طهران بحضور طلبید تا سندی را در حضور او به مهر برساند، همینکه سند برای مهر حاضر شد هر قدر بی مهر وزیر گشتند نیافتند پس از تفحص بسیار فهمیدند که مهر وزیر و وزارتخانه پیش خانم وزیر مانده و خانم هم برای زیارت به حضرت عبدالعظیم رفته است!»

این خانم محترم انگلیسی باوجود «شیطنت» و زیرکی خاص مردم بریتانیا بسیار احمق و ساده لوح تشریف داشته و عنصر ایرانی را نمی شناخته و از «جوهر» ذاتی او خبر نداشته. وزیر امور خارجه ایران حاج میرزا مسعود گرمردی آنقدرها هم که خانم تصور فرموده اند بی نظم و بی شعور نبوده است.

«اصل مطلب» این بوده که حاج میرزا مسعود میل نداشته «یک سند تحمیلی» و «بضرر ایران» را قبول و تسجیل بکند و میخواست است نوعی از زیر بار این «تکلیف شاق» و خلاف مصالح کشور شانه خالی کند که انگلیسهای ساده لوح با وجود تمام شیطنت و زیرکی بمقاصد باطنی او پی نبرند و نفهمند و نرنجند و هشیار نشوند و فرصت از دست آنها بدر رود و یا بعبارت ساده تر جناب وزیر با عذر اینکه «ای مهرم نزد خانم است و خانم هم بشاه عبدالعظیم رفته است!» به سر مبارک انگلیسی های کودن شیره مالیده و آنها را دست بسر کرده است.

همین «شیره» کذائی را یکبار دیگر مرحوم میرزا سعیدخان مؤتمن الملک گرمرودی انصاری وزیر خارجه دوره ناصرالدین شاه خیلی غلیظ تر از اولی بسر آنها مالید ولی بدبخت های هالو و ساده لوح بازهم تا مدت ها نفهمیدند.

داستان آن بسیار باختصار این است که وقتی قرارداد روتر یا امتیازنامه روتر بشرح مذکور در تواریخ و اسنادی که بسیار شهرت دارد نوشته، حاضر شد و به صحه پادشاه رسید و صدراعظم و تمام وزراء دولت هم آن را «مهر» و تسجیل کردند قاعده میبایستی وزیر خارجه هم مهر بکند تا اعتبار قانونی و سندیت قطعی پیدا کرده و قابل اجرا باشد.

اما میرزا سعیدخان که از آغاز با اعطای چنان امتیاز شوم و ایران بر باددهی مخالف بوده و با وجود مخالفت شدید او، صدراعظم و بعضی از وزراء خائن رشوه گرفته و شاه ساده لوح را هم با پیش کشی و «حقیقه!» گول زده و فرمان امتیاز را بصحه وی رسانیده بودند مسلم است که دیگر اظهار مخالفت علنی وزیر خارجه نه تنها بی تأثیر بوده بلکه برای خود وی نیز خطر داشته است.

پس بهمان رویه و نقش سلف و معلم خود حاج میرزا مسعود دست یازیده ابتدا چند روزی «تمارض» می کند و خودش را ناخوش جلوه میدهد و به «درب خانه» یعنی دربار و وزارتخانه که در همان دربار بوده حاضر نمیشود.

می گویند «جناب وزیر فلوس خورده» و یا «حجامت گرفته است!» تا مقدمات کار را چنانکه نقشه کشیده بوده از همه حیث فراهم کند.

بدین توضیح که قبلاً و بطور بسیار سری و مخفیانه عدّه سوار مسلح از محارم افراد خود براه قم میفرستد دستور میدهد که هنگام عبور خود او را لخت کنند و مهرش را - مهر وزارت خارجه را - بیغما بپزند، و چنان میشود و جناب وزیر بلافاصله پس از مختصر بهبود از «فلوس خوردن» و «حجامت گرفتن» بعلت «نذری» که در حالت «شدت بیماری» «مصنوعی» فرموده و عمداً «شهرت داده بودند» بقصد زیارت مرقد مطهر حضرت معصومه علیها سلام حرکت میفرمایند و در نزدیکی های قم نوکرهای خود او بسرش میریزند و لختش می کنند و همه چیز و حتی لباس هایش را هم میبرند و جناب وزیر با یکتا پیراهن و زیر جامه نالان و نفس زنان

پای پیاده بشهر قم میرسند و معلوم است که بسر و کله خود میزنند و شین و شیون راه می اندازند و می گویند و شهرت میدهند که:

«ای وای خاک تمام عالم بسرم ای مهری وزارت خارجه را هم دزدها بردندا!»

و بدین ترتیب زیر امتیازنامه روتر را با مهر وزارت خارجه تسجیل و تصدیق نمی کند که نمی کند.

و بعدها که بر اثر فشار حوادث و شدت اعتراضات از داخل و خارج وقتی دولت و پادشاه ایران از روی اضطرار و ناچاری و یا در نتیجه توجه بمضار و زیانهای آن تصمیم بالغای امتیاز می گیرد از جمله دلائل قانونی و دندان شکنی که عنوان میشود این بوده که به این امتیاز مهر وزیر خارجه نخورده و رسمیت و قدرت اجرائی ندارد.

* * *

اگر حالیه — بعد از یکصد و بیست و یا سی سال — بوسیله جاسوسها و مزدورهای درجه نوزدهم و بیستم آنها ترهات و جعلیاتی در بعضی نشریهها نوشته و بدروغ ادعا میکنند که مثلاً حاجی میرزا مسعود سالی دوهزار دوکات از روسها حقوق می گرفته و مزدور روسها و دشمن آشتی ناپذیر انگلیسها بوده و بعد از این گفته و بدون توجه بتعارض آن با گفتههای قبلی می نویسند که نه خیر حاجی میرزا مسعود هم از خود ما بوده و یا میرزا سعیدخان نامهها و گزارش های میرزا حسین خان پسر میرزا نبی خان قزوینی را بمحض وصول از عثمانی نخوانده برودخانه میانداخته از داغ همان شیره غلیظ و داستان مهرهاست که یکی را خانم حاج میرزا مسعود با خود بشاه عبدالعظیم برد و دیگری را در راه قم نوکرهای میرزا سعیدخان بدستور خود او از تن و لباسش دزدیدند!»

و دوستان عزیز و «خیلی با هوش» ما بعد از صد سال تازه فهمیده اند و هنوز هم میسوزند.

* * *

و این است آن «روح لایزال» و قدرت اسرارانگیز ایرانی که بر هرگونه دشواری در هرگونه شرایط غلبه می کند و ایران عزیز و پرستش کردنی را تا ابد پاینده و زنده نگاه میدارد.

* * *

این «روح مخفی» و «استعداد شگفت آور» هنوز هم در ایرانی هست هرگز نمرده و هرگز نخواهد مرد.

نمونههایی از حاج میرزا مسعود، و میرزا سعیدخان در میان همین رجال امروزی هم وجود دارد که اگر نوشته شود چون اکثر زنده هستند تعبیر بمداهنه و خوش آمدگویی خواهد شد. اجمالاً و بطور سربسته یکی از آنها همین محمد ساعد مراغه است.

در اینکه این شخص از حیث هوش، زیرکی، احاطه و اطلاع بر موز سیاست یکی از رجال نادر این کشور است شکی نمیتوان داشت ولی ملاحظه بفرمائید که چگونه خود را بساده لوحی زده با جدی نگرفتن مسائل، بصورت ظاهر، با دشواریهای بسیار بزرگی روبرو میشود. و همیتقدر کافی و عاقل را همین اشاره بس است.

[از متن سفرنامه]

در بیان اوضاع دولت روما

انگونه از جمله جزایر عمده و املاک معموره دولت روما بوده جای مرغوب و محل بسیار خوب است و در کمره کوه بسیار نرمی واقع شده، باغات و عمارات خوش طرح دارد و کلیسای بسیار معتبری در آنجا هست که هزار و پانصد سال قبل از این ساخته شده است. صاحب اختیار و پادشاه این ولایت را باصطلاح فرنگی پاپ می گویند و پاپ بمعنی مرشد کامل و کشیش عالم و عاقل است. معمولی از کیفیت اوضاع و احوال او اینکه در زمان حضرت عیسی علی نبینا و علیه السلام باعتقاد آنها گویا شخصی از جماعت حواریون در اطاعت و تبعیت آن حضرت بر همگان سبقت جسته در شریعت دین و ملت عیسویه مرتبه ولایت یافته است و بعد از رحلت آن حضرت در اجرای احکام و قانون دین و ملت همیشه پیشوا و مقتدای قوم بود، جمعی را بافاده افاضت آداب و علوم دین و آئین، مخصوص و ممتاز و علی قدر مراتبهم آنها را تربیت کرده، بهره مند ساخته است و از آن زمان تا این اوان به آن ترتیب هروقت مرشد و نایب مناب کذا فوت شده و می شود مرده و تربیت یافتگان او در میان خود قرعه می اندازند و بنام هریک قرعه بیرون آید، همان ساعت منصب نیابت باو میرسد و این شخص هم یکی از آنهاست. در میان اکثری از ملت عیسویه بسیار بسیار محترم و مکرم بوده و مرجعیت و ملجائیت تمام دارد، بمرتبه که دول فرنگستان از قدیم الایام تا این زمان محض ملاحظه رسوم احترام اختیار و ریاست ممالک روما را به ترتیب ازمنه و دوران بعهد کفالت و کفایت اینگونه نایبان مخصوص داشته اند و تا امروز هیچیک از آنها بتصرف و تملک این ولایات طمع نکرده است. از سلاطین فرنگستان هم هریک سزاوار تخت و تاج سلطنت شده و می شود، مادام که این اشخاص تصدیق نکنند و تاج شاهی بر سر همان پادشاه نگذارند یا مضمی ننمایند، هیچکدام مستقل در امر سلطنت نخواهد شد. چنانکه ناپلیان مشهور هرچه سعی کرد، پدر این کشیش او را تصدیق نکرد و صریحاً گفت که تونجابت نداری و لایق تاج و سلطنت نیستی

بعد از آنکه ناپلیان بالمره از او مأیوس شد، بالاخره او را در خفیه تلف و خفه کرد تا اینکه این معنی باعث مزید عداوت مردم شده اهالی فرنگستان باطناً از او برگشتند و رفته رفته کارش تباہ گردید.

علامت بیدق و نشان دولت همین شخص نیز ملاحظه شد. صورت کشیش مزبور را به وضعی کشیده اند که مفتاح در دست گرفته در مقابل در مقل بهشت ایستاده است، گویا آن علامت موهم این معنی باشد که چون کلید در بهشت در دست قدرت او است. لهذا واضح است که هرکس تابع شریعت و مطیع دین و ملت او شود بدون زحمت از اهل بهشت خواهد بود. عجیب تر این است که مرد و زن همیشه در خلوت نزد او حاضر شده بگناهان خود اقرار و اعتراف می نمایند و او در حق آنها دعا کرده طلب مغفرت از خدا می کند و توبه داده، بدادن خیرات و صدقات و اعانت فقرا و مساکین ترغیب می نماید و محل تأمل است که این نواب تا آخر عمر خود تأهل اختیار نمی کند و بسبب غرور ریاست و سلطنت هم واضح است آنقدر عبادت نمی کنند و ریاضت نمی کشند که به آن علت ضعف و نقاهت بهم رسانیده، بالمره از خواهش بشریت که مستلزم طبیعت است افتاده، میل به معاشرت زنان نکنند، در اینصورت حقیقت معلوم نیست که زنان رعنا و دوشیزگان زیبا را در خلوت خاص خود چگونه توبه داده، بآسانی از سر تقصیرات آنها گذشته با کلیدی که در دست دارد در جنت را بروی آنها باز میکند! هرچه اهتمام رفت که حقیقت این مسئله حسب الواقع معلوم شود نشد.

شهر پاریس

مبلغ هشت کرور تومان مالیات دارد اما همه این تنخواه هرساله بمرمت شهر اعم از راه آب و فرش کوچه و بازار و میدان و آب پاشی و تعمیر آنها و تعمیر بعضی ابنیه که اختصاص بعموم ملت داشته باشد خرج میشود. رودخانه عظیمی از وسط شهر جاری است که همیشه واپور و کشتی دیگر و قایق در آن کار میکند، پلهای عظیم و جسره‌های قویم و متعدده در روی آن احداث کرده اند که همه بسیار سنگین است و دیوار عریضی با سنگ و گچ و آهک از دو طرف رودخانه از ته آب برداشت کرده بقدر دو ذرع کمابیش از روی زمین بالا برده اند. عمارات و خانهای [خانه‌های] مردم شش مرتبه و پنج مرتبه و چهار مرتبه و سه مرتبه و بعضی هفت مرتبه و هشت مرتبه و نه مرتبه بوده همه مشرف ببازار و کوچه و میدان و باغچه میباشد بوضعی که در اکثر عمارات مرتبه اول و دویم از دو طرف کوچه و بازار حجرات و دکاکین اصناف است و مرتبه‌های فوقانی خانۀ مردم، خانه که رو ببازار و کوچه و میدان و باغ و باغچه نباشد بسیار کم است، چون پنجره دکاکین و حجرات همه شیشه و همیشه پائین است و اصناف هر یک اسباب و امتعه خود را بزبایترین نوعی ترتیب داده است که از میان کوچه و بازار هرکس عبور نمایند هرچه در دکان است همه بر وجه زیبا نمایان است لهذا از خارج در نظرها جلوه تمام دارد خصوصاً شبها که همه کوچه و بازار و میدان چراغان است و اهل بازار عموماً تا نصف شب

برای معامله بیدار و نگران، شعاع شیشه و اسباب بلور و بارفتن و آلات جواهر و مرآت و الوان اقمشه و ضیاء لاله و مردنگی و مشکات در میان دکاکین و حجرات و نور قنادیل در کوچه و میدان و بازار و عمارات بسکه بهم دیگر می پیچد مانند روز روشن است، تا نصف شب با این اوضاع اهل شهر از ذکور و اناث و بزرگ و کوچک بعضی بمعامله تجارت و امور صناعت و لوازم سیاحت و شرایط ضیافت مشغولند و برخی در تماشاخانها و ضیافتهای بال و قهوه‌خانه‌ها خوش گذرانی مینمایند، اگرچه بازار شهر مُسَقَف نیست مگر در بعضی ها محض برای زینت و اظهار هُنر و حُسن صنعت بآئینه‌کاری و بلورسازی و نقاشی مُسَقَف نموده‌اند ولیکن در اکثر جاها از پیش روی دکاکین و حُجرات و کوچه و بازار و بفاصله سه‌چهار ذرع عرضاً راه‌رو قرار داده و در هر دو ذرع نیز از سنگ سُمَاق نما ستونی نصب و مُسَقَف نموده‌اند که همیشه دکاکین از برف و باران محفوظ و از تابش آفتاب تابان سالم است و همچنین فرقه راهروان پیاده دائماً در تحت راهرو سرپوشیده آسوده‌اند و زمره کالسکه‌نشینان در توی کالسکه آرمیده‌اند نه از تابش آفتاب تابان زحمتی دارند و نه از بارش برف و باران مشقتی، سرکار پادشاه کاروانسرائی در وسط شهر ساخته‌اند که در هیچیک از ممالک فرنگستان نظیر ندارد و مُسمی به پالو رویال (Palais Royale) میباشد یعنی سرای پادشاه، هر ساله دویست هزار باجاقلو [سکه مطلا] کرایه آنجاست. بازاری ساخته‌اند بقدر صد و پنجاه ذرع طول دارد، دو طرف آن حُجرات و دکاکین دو مرتبه و دورویه بوده، یکروی این دکاکین و حُجرات از دو طرف و از دو مرتبه کلاً مشرف باندرون همان بازار است و روی دیگر هر یکی بمحوطه جنوبی که مساوی دویست ذرع و چیزی است از دو طرف شرقی و غربی آن دومرتبه حُجرات ساخته‌اند که همه دورویه بوده یکروی آن بمحوطه مزبور و روی دیگر بازار و کوچه مشرف میباشد و سه مرتبه دیگر نیز مثل خانه متعارف در بالای سقف این حجرات و دکاکین که همه بغایت زیبا و رنگین است ساخته‌اند و همیشه بمردم اجاره داده کرایه میگیرند و پیش روی دکاکین و حجرات از دو طرف اندورن و بیرون به بلندی دو مرتبه راهرو مسقف است بوضعی که در ضمن اوضاع بازار شهر نوشته شد، تفاوت این است که در اینجا مابین سنگ سُمَاق نما هر چه هست در آهین مُشَبَّک است و آنجا نیست، پشت بام راهرو را برای خانه‌های فوقانی مهتابی قرار داده پیش رو را دیوارمانند از آهن ساخته مشبک نموده‌اند، میان محوطه بعضی سروستان است و کاجستان و برخی سبزه‌زار و گلستان، پاره راه خیابان است و پاره حوض های شایان و فواره‌های فراوان، شبها که در میان بازار مسقف و پیش روی حجرات و میان خیابان ها با قنادیل و لاله و مردنگی و مشکات چراغان میشود بوضعی صفا دارد که مافوق آن متصور نیست، شب و روز در آنجا از وفور مردم جمعیت بسیاری است و ساعت بساعت از هجوم خلق کثرت بیشمار. وسط انتهای محوطه قهوه‌خانه زیبایی است که سرای هیچ پادشاه مثل آن نیست و از پیش روی قهوه‌خانه هم بترتیب پیش روی حجرات راهرو مُسَقَف قرار داده‌اند و از دو سمت

قهوه‌خانه شرقاً و غرباً دو بازار مسقف با آئینه دو مرتبه دورویه ساخته‌اند که همه حجرات آن از دو طرف بداخل بازار مزبور و از دو طرف دیگر بخارج کوچه و بازار شهر مشرف میباشند، محوطه شمالی مربع است و اطراف آن از سه سمت کلاً حجرات و عمارات بترتیب مسطور، دور شهر، از دو طرف بفاصله دو فرسخ همه باغات و گلزار و سبزه‌زار است و خیابان، شبها همیشه میان آنها همه چراغان، من جمله سه قطعه باغ مشهور و معروف است که تحریر مجملی از اوضاع آنها لازم میباشد. اول باغ ورسای است و ورسای شهر زیبایی است واقعه در چهار فرسخی شهر پاریس، در هر ماه یکدفعه نوبت سیاحت آنجاست، سایر اوقات مقدور نیست، عمارات شاهانه بسیاری در اطراف و میان باغ احداث کرده‌اند که از عمارات سرکار پادشاه واقعه در شهر پاریس بمراتب رنگین تر است و چشم انداز همه هرقدر نور بصر و مد نظر کارگر است حوض های فراوان است و فواره‌های غلطان، درختان بسیار است همه موزون و گلستان بی شمار است جمله بوقلمون، نارنجستان از حد و حصر افزون است سروستان و کاجستان از اندازه بیرون، پر از سبزه‌زار است و سنبل، مملو از گل و بلبل، فضای لطافت آن خارج از حصه تقریر است و صفای طراوت آن بیرون از حیز تحریر، وسعت باغ سی خروار تخم افکن است و پادشاهان فرانسه بتاریخ هزار و ششصد و هفتاد و دو عیسوی این باغ و عمارات را بنا کرده، شهر ورسای را پای تخت و عمارات مزبور را محل توقف نموده‌اند و تا هزار و هفتصد و نود بترتیب ازمنه و مرور دهور در آنجا بوده، هر یک در عهد خود بقدر امکان عمارتی احداث و گلستان و سبزه‌زاری ترتیب داده بر زینت آنجا افزوده است. دریاچه بسیار بزرگی هم در وسط باغ است که اغلب اوقات مردم با کشتی‌ها و قایقها در روی آن سیاحت مینمایند.

وقتی آجودان باشی و بنده درگاه از اول روز تا حوالی غروب در آنجا سیاحت کردیم مقدور نگشت که عَشری از اعشار آن ملاحظه شود و در نظر آید و هرچه سعی کردیم که بلکه حوض های آنرا بشماره و تعداد آورده مشخص کنیم ممکن نشد. از بدو دولت فرانسه تا اینوقت تصویرات محاربات سلاطین سلف را کلاً با صورت اعظام و اکابر ملت اعم از امراء و بزرگان سپاه و وزراء و اعیان ولایت و غیره بدستیاری نقاشان کامل کشیده و در آن عمارات ترتیب نموده‌اند، هرگاه مدت یکماه بدقت و اهتمام تمام ملاحظه شود بلاشبهه از عهده دیدن و فهمیدن همین يك بساط بدرستی نمیتوان آمد تا بسایر اساس چه رسد. از جمله حوض ها حوضی در آنجا هست که دور آن سه‌هزار قدم است و میان آن پر از فواره‌های مختلف الاشکال و بوضعی که بناهای محکمه و متعدده با آهک و سنگ از ته آب برداشت کرده بقدر یکذرع کمابیش از روی آب بالا و بلندتر برده‌اند و در آنجا اشکال غریبه بسیاری اعم از شکل انسان و حیوان، بَرّی و بحری و طیور قوی هیکل و حشرات الارض از آهن و مس ترتیب داده نصب کرده‌اند که بچشم آدمی چنان مینماید که گویا همه حیات دارند و منفذ فوارها نیز هرچه هست

همه منحصر بسوراخ دهن و بینی و گوش و چشم صور مسطوره بوده، بعضاً دون بعض از سوراخ اسافل قرارداده‌اند که آلت مضحکه باشد، همانروز اقلای سی هزار نفر از اناث و ذکور در دور حوض مزبور برای تماشا حضور داشتند و همینکه آب را از منبع جاری نموده فوارها را بکار انداختند بنده درگاه شمردم یکصد و چهل چشمه منفذ داشت که از همه آب جاری میشد و از هر یک بقدر کلفتی بازوی آدمی آب می آمد و تا ده ذرع تخمیناً بعضی بیابا و برخی باطراف میجست و در جستن و ریختن قطرات آب بنوعی جلوه میکرد که خارج از اندازه تعریف و توصیف است، من جمله نارنجستانی است که اوقات زمستان و سرما و هنگام تابستان و گرما درخت را در اندرون و بیرون نگه داشته نشو نما میدهند]. . . .

دویم - باغ وسیعی است مُسمّی به ژاردن د پلانٹ [Jardin des Plantes] واقعه در قرب شهر - اولاً - درکل عالم از هرنوع سبزه و گل و ریحان و سنبل که بهم رسیده است در آنجا کاشته گستان عجیبه و درختان غریبه باوضاع مختلف الاشکال ترتیب داده‌اند و اسم هر یک از درخت و سنبل و سبزه و گل را در روی تخته علیحده نوشته پهلوی آنها نصب کرده یا آویخته‌اند تا اینکه هر کس نگاه کند فوراً بداند که فلان گل و بهمان درخت و سنبل چیست و از کجا آورده‌اند. ثانیاً - عمارات مرتبه بمرتبه بسیار در گوشه و کنار باغ ساخته، محوطه‌های بشماری هم بانواع مختلفه ترتیب داده‌اند و آنچه در همه بر و بحر عالم از وحوش و طیور و سایر حشرات الارض خلق شده است بمرور و دهور از جنس آنها معدود غیر محصورى حیّاً کَانَ اومیّتاً آورده در آن عمارات نگاه داشته‌اند، خاصه از جمله اموات مختلف الاشکال و الخلقه بنی نوع انسانی آنقدر در آنجا هست که بشماره و تعداد راست نمی آید، بچه آدمی که دو سر دارد و یک بدن یا روبرویا بالعکس تا شانه بهم‌دیگر چسبیده و تازه از مادر متولد شده باشد یا بچه یک چشم در کله واقع گشته و دست و پایش متصل بهم و یا باشکال و اوضاع عجیبه دیگر بطوری نگه داشته‌اند که گویا از مادر تازه متولد شده و جان دارد و در سر کله آنها نیز نوشته‌اند که این مولود در کدام ولایت و کدام وقت اتفاق افتاده، اسم پدر و مادرش چیست و بعد از وضع حمل جنین مادر او فوت شد یا زنده ماند و همچنین پوست شکم مرده تازه را بوضعی برداشته‌اند که تمامی روده و دل و جگر او بی عیب و نقصان سالم و نمایان است و کله او را هم بالمناصفه بریده بنوعی نگه داشته‌اند که بخیال آدمی گویا این مرده همین حالا مرده و سر و شکمش تازه پاره شده است و قس علیهذا. ماسواها اعم از انسان و حیوان و دیگر از جنس طیور و وحوش که همیشه با هم ضد و نقیض اند، بعضی را در یکجا و یک قفس و یک خانه وضعی با هم نگه داشته‌اند که مطلقاً اذیت قوی بضعیف نمیرسد، مثل شیر و میش و گرگ و بره و شاهین و صعوه و مار و وزغ.

بالجمله، بنده درگاه در خانه که مختص ماران است معاینه دیدم که مار قوی هیکل و کلفتی با دو عدد وزغ ضعیف در یک قفس آهنین هم نشین بوده و از هر جور و هر جنس مار

در آنجا ملاحظه شد، خصوصاً مار بزرگ و با هیبتی را در صندوق چوبین میان لحاف پشمینه خوابانیده بودند که بلاشبهه آدم بالغ را با کمال آسانی میتوانست فرو ببرد و همینکه لحاف را برداشتند مستانه حرکت میکرد و بغرور و صلابت تمام در دور اندرون صندوق راه میرفت. از جنس وحوش و طیور و سایر حیوانات بری و بحری (اعم از ماهی و غیره) زنده باشد یا مرده اقبالاً ده هزار کم و بیش در آن عمارات نگاهداشته‌اند و هست و اکثر آنها در ایران مشهور و معروف نیست من جمله ضرّافه که رنگ و خلقت آن شباهت بستر دارد اما گردن و دستهای پیشش دو مقابل درازای دست و گردن شتر است و پاهای عقبش بغایت کوتاه بوده و مثل گاو و گاو میش در هردو پا ناخن دارد، وقت راه رفتن سرکشی غریبی میکند و مثل مناره سرش بطرف آسمان است، در پاریس که زنده نگاهداشته‌اند منحصر بیکمی است اما مرده‌اش خیلی است، فیل قوی هیکل زنده هم یکی بیشتر نیست لیکن مرده‌اش که بی عیب باشد بسیار است، مرغان بس عجیب و غریبی هست بزرگتر از قوچ، هرگز بخیال نمی‌آید که این چنین مرغی در دنیا خلق شده باشد، مساوی دویست رأس و چیزی از هر جنس میمون است، محوطه وسیعی مدور ساخته دور آنرا دیواری مُشَبَّک از آهن ترتیب داده‌اند و بقدر هفت و هشت ذرع بالا برده و سر محوطه را کلاً بت ترکیب گنبد با مفتول بافته‌اند و اسباب بازی هم از چوب و تخته و ریسمان و طناب بقدر ضرورت در آنجا بجهت آنها مهیا و آماده داشته‌اند و بوضعی تعلیم و تربیت داده‌اند که هر وقت مردم برای تماشا حاضر میشوند آنها از منزل بمحوطه مزبور آمده هر يك بانواع مختلفه بازی در می‌آورند. سیسم - باغات و ساحات بادبلون [Bois de Boulogne] است که در محل همواری يك فرسخ در يك فرسخ از هرگونه اشجار مُثمر و غیر مُثمر قطعه‌قطعه باسلوب شایان غرس و فیما بین آنها چمنهای با فضا ترتیب داده خیابانهای باصفا درست کرده‌اند، هر روز اهل شهر از کالسکه نشین و سواره و پیاده گروه گروه آمده در آنجا سیاحت مینمایند. چهارم - باغ بافضا و خوش هوای وسیعی است واقعه در سن کلو [Saint Cloud] يك فرسخی شهر که سرکار پادشاه بجهت توقف بهار و تابستان احداث کرده‌اند عمارات عالیه شاهانه در آنجا ساخته نارنجستان و گلستان و حوض های فراوان و فواره‌های شایان و خیابان و سروستان و چمن زار بحدی است که مستغنی از تعریف و توصیف است، سرکار پادشاه در فصلین مزبورین با جمیع اولاد و اناث و ذکور در آنجا اوقات گذرانیده باستراحت و تفنن مشغول میباشند.

سرکار پادشاه قبل از مقدمه آشوب که آجودان باشی را با بزرگان نظام يك شب بمهمانی دعوت فرموده بودند، نشان تمثال همیون [همایون] که آویزه اغیار و افتخار آجودان باشی بود پادشاه خود و خاندان سلطنت همه و بزرگان نظام هم یکان یکان تماشا و زیارت کرده صورت مبارک را همگی از روی میل و اخلاص تحسین کردند، سرکار پادشاه فرمودند که ما خیلی ممنون و مشعوف می‌شویم اگر شبیه مبارک برادر بزرگوار مرا [مقصود پادشاه ایران است] با شبیه

مبارک ولیعهد مغفور بعد از مراجعت و ورود بایران از برای ما بفرستید تا اینکه اغلب اوقات از ملاحظه و زیارت آن خوشحالی برای ما حاصل آید. آجودان باشی عرض کرد که پرده شبیه صورت مبارک اینجا حاضر است و فردا انشاءاله خود خواهیم آورد و شبیه صورت مبارک ولیعهد مغفور را هم از ایران بشرط حیات میفرستم، همان شب هنگام مرخصی آجودان باشی جنرال آجودان شاه را طلبیده بتوسط او خدمت شاه پیغام فرستاده عرض کرد که چون تصویر مبارک را فردا خواهیم آورد استدعا مینمایم که اعلیحضرت پادشاهی بملاحظه روابط دوستی هر نوع احترامی که لایق و سزاوار است بعمل آورند، فردا در وقتی که تعیین شده بود سرکار پادشاه کالسکه هشت اسبی مخصوص خود را با زینت تمام فرستادند لهذا صورت مبارک را در کالسکه مزبور جا داده و آجودان باشی خود با بنده درگاه در کالسکه دیگر نشسته رفتیم، قراول مخصوص در در عمارت سلام و عمله حضور بیرون آمدند و سرکار پادشاه با عیال خود نیز تا دم پله‌های اول استقبال کرده صورت مبارک را با احترام و خوشحالی تمام باو طاق نشیمن برده در صدر مجلس نصب نمودند و از آجودان باشی هم مکرر اظهار ممنونی فرمودند.

علی الصباح در طلوع آفتاب، قورنات [گویا از *gouvernant* فرانسه گرفته شده است] حاکم کالسکه خود را آورده متوقع شد که بعضی چیزهای عجیب و غریبه در این شهر است باید آن‌ها را به بینید نظر به خواهش او رفتیم و هرجا دیدنی بود دیدیم: اولاً رودخانه عظیمی است که از میان شهر جاری می شود و در سر همان رودخانه پل معظمی که دوست ذرع طول و ده ذرع عرض دارد با چوب و تخته و آهن ساخته‌اند که بی ستون و بی زنجیر است. یعنی ستون و زنجیری که بآب برسد ندارد. بمرتبه محکم است که عراده توپ و توپخانه و کالسکه همیشه از آنجا تردد مینماید انصافاً خیلی استادی و مهارت در احداث آن بکار برده‌اند و الحق جای هزار گونه تعریف و تحسین است. ثانیاً مکتب خانه دارند که هرچه در عالم هست همه در آنجا موجود است، بوضعی که از جنس حیوانات چرند و پرند و حشرات الارض عجیب و موجودات غریبه بحریه هرچه خلق شده است همه را روغن استعمال کرده نگهداشته‌اند بطوریکه مشتبه شده چنان معلوم میشود که اینها همه حیات دارند. حتی آدم مرده را بوضعی نگاه داشته‌اند که گویا امروز فوت شده است. از جنس فلزات آنچه ممکن است، اسباب غریبه بسیاری که به تعداد نمی آید، جوهره به جوهره ساخته و در آنجا نگاه داشته‌اند.

شهر لندن

فی الحقیقه شهر لندن زیباترین شهرهای روی زمین بوده و در کل ربع مسکون بهتر و بزرگتر از این شهری نیست.

در جمیع اوضاع شهریت اعم از اسلوب عمارات و کوچه و باغات و کلیسا و کارخانجات و مکتب خانه و تماشاخانه و غیره نسبت به اوضاع پاریس که بهترین شهرهای فرنگستان است

بمراتب بالاتر و سنگین تر میباشد.

انصافاً دولت و ملت انگریز فوق الغایه مردی و مردانگی کرده اند که در چنین مکان ناقابل و بدهوایی چنان شهر زیبایی احداث و برپا نموده اند، چرا که شهر لندن همیشه بدهوا و اکثر اوقات تیره و تار و ابر و بارش بوده اهل آنجا از دیدن روی آفتاب محروم هستند، حتی در فصلین بهار و تابستان هم پنجره و روزنه عمارات را باحتیاط تمام قایم می بندند که هوای خارج باندرون داخل نشود، هرگاه از هوای بیرون باندرون داخل شده بر اعضای من فی الدار برسد تکسر مزاج بهمرسانیده ناخوش میشوند. بسیار نادر است که در آنجا یکروز ابر و بارش و انقلاب هوا نباشد، اگر روزی اتفاق افتد که هوا صاف بوده تیره و تار و بارش و باد نشود فی الحقیقه بجهت ملت انگلیس عید عظمی خواهد شد و اگر در همچو روزی کسی از خانه بیرون رفته اوضاع سیاحت گاه را ملاحظه نماید بیقین خواهد دانست که از این اوضاع آنجا بالاتر وضعی در کل عالم ممکن نخواهد شد.

بالجمله کالسکه آنقدر بسیار است که خارج از حوصله تعداد و شمار است و همیشه در سیاحت کوچه و میدان و باغ و بستان و صحرا و گلستان و سبزهزار و خیابان گروه رعناپسران و زمره زیبادختران و فرقه کالسکه نشینان بحدی فوج فوج سیاحت کنان و دسته دسته خرامان و بگوشه چشم باطراف و جوانب را نگران اند که عقل بنی نوع انسان حیران و سرگردان مانده در وادی حیرت افتان و خیزان است، خصوصاً شعاع شیشه و زینت کالسکه و ضیاء صورت من فی الكالسکه و تلوه تلوه رؤیت نازنین دختران سواره و پیاده و برق زر و زیور اسباب جواهر دیده را خیره کرده تا هرجا قوت بصر کارگر است گروه دلبر است و زمره پری پیکر، بوضعی که دختران زیبا با پسران رعنا جلیس اند و زنان کارآموده با مردان جهان دیده انیس، من جمله زن و دختر همه شمشیه در بالای سر دارند و بمراتب از چتر طاووسی خوشتر و مروحه در دست هریک روح پرور است و عموماً نسبت بحال رفقا لطف گستر و قیام و قعود و نشست و برخاست همه از یکدیگر بهتر است و در هرحال رفتار و کردار هریک از همدیگر خوتر، چنانکه مضمون این بیت فرداً فرداً مناسب حال آنهاست:

برخواست و عیان کرد قیامت بقیامی بنشست و بیاراست بهشتی بهنشستی
خلاصه گاهی سیر و سیاحت کنند و دمی صحبت، زمانی خرامانند و اوانی خندان،
بآزادی ممنون اند و بآبادی مرهون، با اینهمه کثرت و جمعیت سوای نگاه پنهانی کسی را با
کسی کاری نیست و هریک باقتضای طبیعت خود رفتار مینمایند، نه ضعیف را از قوی ترسی
است و نه نحیف را از شریف بیمی، هرچه اهتمام رفت که در میان این ملت ظالمی یا
مظلومی ظاهراً یافت شود رؤیت نشد، قوی هستند همه آزاد و خودسر ولیکن فیما بین این ملت
قانونی گذاشته اند و نظامی برپا کرده اند که از اعلی و ادنی احدی آن جرأت را ندارد که پا از
اندازه بیرون کند، امراء و کبرا، ضعفا و فقرا همیشه با هم مخلوط اند و هیچیک را قدرت
نیست که خلاف قانون ملت کند.

نقد و بررسی کتاب

معصومه فرهاد

تیمور و بینش شاهانه: هنر و فرهنگ ایرانی در سده پانزدهم

Timur and the Princely vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century

Thomas W. Lentz and Glenn D. Lowry

Los Angeles County Museum of Art

Arthur M. Sackler Gallery

Smithsonian Institution Press, Washington: 1989

396 pp; 192 colour ill.; 103 bl/will

نمایشگاه تیمور و بینش شاهانه: هنر و فرهنگ ایرانی در سده پانزدهم، که با همکاری تامس و. لنتز، از موزه شهرستان لس آنجلس، و گلن د. لوری، از گالری آرتور ام. سکلر واشنگتن، برپا شده بود، همراه با کاتالوگ های این نمایشگاه، تازه ترین کوششی بود که در سال های اخیر برای معرفی آثار درخشان هنری دوران تیموری انجام گرفته است.^۱ در این نخستین نمایشگاه کامل درباره این دوره، بیش از یکصد و پنجاه قطعه از شاهکارهای هنری متعلق به مجموعه های عمومی و خصوصی در سراسر جهان در يك جا گردآوری شده بود و بسیاری از آنها برای نخستین بار در آمریکا به نمایش گذارده می شد.

این طیف بی نهایت تماشایی از نسخه های خطی، طرحها، سفالینه ها، فلزکاری ها، ظرفهای یشم، پارچه ها، کنده کاری های سنگی و چوبی تنها مایه يك تجربه بصری خیره کننده نبود بلکه فرصتی نیز برای ارزیابی تازه ای از دستاوردهای هنری دوران تیموری فراهم می کرد. گرچه هدف عمده از آفرینش این آثار ارضای سلیقه مشکل پسند شاهان وقت بوده است، دکتر لنتز و دکتر لوری به درستی استدلال می کنند که هدف دیگر را باید به دست دادن تصویری دلپسند از این پادشاهان دانست، که تا زمانی دراز پس از فروپاشی سلسله آنان برجای ماند. برای دستیابی به برداشت روشن تری از نقش هنر تیموری در نمایاندن بینش

شاهان این سلسله و نیز برای نشان دادن چگونگی سازش میان جنبه‌های زیباشناختی و سیاسی این هنر، کاتالوگ نمایشگاه، هنر تیموری و در حد گسترده‌ای معماری تیموری را در فضای سیاسی و تاریخی و فرهنگی سدهٔ پانزدهم مورد بررسی و بازمینی قرار داده است. این کاتالوگ، سرشار از تصاویر، دارای پنج فصل، یک فهرست جامع و سه پیوست، از جمله برگردانی از عرضه داشت^۲ است که تنها گزارش مانده و نامی از یک کتابخانه تیموری است.

فصل نخست با عنوان «تیمور و انگارهٔ قدرت» به بررسی دستاوردهای تیموری در فضای جلگه‌های کمابیش قبیله‌نشین و فرهنگ شهری ایرانی می‌پردازد. به گفتهٔ لتز و لاوری، میراث نظامی و فرهنگی امپراتوری جلگه‌نشین مغول برای تیمور نمونه‌ای جذاب بود. او نه تنها بسیاری از سنت‌ها و تجربه‌های دوران مغول را تأیید و تکرار کرد، بلکه چنگیزخان را نیای خود شمرد تا بتواند خود را جانشین برحق او بنمایاند. تیمور نسبت به اسلام نیز اظهار علاقه‌ای شایان می‌کرد و از همین رو، همراه با خویشانش، فرمان به ساختن بسیاری بناهای مذهبی در پایتخت خود، سمرقند، و پیرامون آن داد. این بناها نه تنها بر آوازهٔ او به عنوان یک فرمانروای ممالک اسلامی افزود، بلکه نشانه‌های عینی قدرت او نیز شد.

به‌گمان نویسندگان کاتالوگ، اشیاء کلان پیکر و یا خودنمایانه، مانند چراغ‌های روغنی (شماره‌های ۴ و ۵ کاتالوگ) یا ظرف برنزی عظیم (شمارهٔ ۴)، که تیمور فرمان ساختن آنها را برای آرامگاه احمد یسوی داده بود، به نوبهٔ خود نمایانگر «انگارهٔ قدرت» او بود. اما کمی آثار و اشیاء هنری که به سفارش تیمور ساخته شده‌اند از این حکایت دارد که او به نمودارهای نمایان قدرت یعنی به بناها و معماری‌های سترگ تمایل بیشتری داشت.

لتز و لاوری سرانجام به بحث دربارهٔ اهمیت تاریخی متون به‌عنوان وسیله‌ای برای تثبیت انگارهٔ تیمور، این فرمانروای جدید و مشروع، می‌پردازند. گرچه تاریخ‌های رسمی مانند ظفرنامهٔ شامی یا فتوحات میرانشاهی کرمانی چه‌بسا در دوران خود تیمور نوشته شده‌اند، هیچ اثر تاریخی که به فرمان تیمور نگاشته شده باشد بر جای نمانده. با این همه لتز و لاوری بر آنند که تیمور بنیان‌گذار یکی از مهمترین نهادهای تیموریان یعنی کتابخانه است.

اشاره‌های متون تاریخی به آوردن کاتبان و نقاشان به سمرقند در دوران فرمانروایی تیمور این نظر را تأیید می‌کنند. اما نخستین مدرک رسمی دربارهٔ وجود یک کتابخانهٔ تیموری که در کار تألیف متون باشد، از دورهٔ سلطنت نوهٔ تیمور، بایسنقر، عقب‌تر نمی‌رود. با این همه، کوشش‌های تیمور، این فرمانروای کمابیش صحرانورد، که می‌خواست با ترویج و پشتیبانی نوعی هنر و فرهنگ به فرمانروایی مشروعیت بخشد، سرمشقی مهم برای بازماندگانش بود. فصل دوم به بحث دربارهٔ عدم تمرکز فرهنگی در دوران فرمانروایی جانشین و فرزند تیمور، شاهرخ، می‌پردازد. شگفت این است که دوران طولانی پادشاهی شاهرخ (۱۴۰۴-۱۴۷۰ م.)

با همه ناآرامی های سیاسی و نظامی، شاهد یکی از درخشانترین شکوفاییهای هنر در آن دوران بود.

در این دوران، برخلاف دوران تیمور، قدرت و نفوذ تنها در پایتخت - که از سمرقند به هرات منتقل شده بود - متمرکز نبود، بلکه در میان شماری از دربارهای شاهزادگانی چون اسکندرسلطان، ابراهیم سلطان، الغ بیگ و بایسنقر میرزا پراکنده گشته بود. این شاهزادگان که برای جلب شعرا، خوش نویسان و نقاشان به قصد افزودن بر اهمیت و اعتبار دربارهای خویش می کوشیدند، خود رفته-رفته با فرهنگ شهری ایران و سرزمین های زیر فرمان خویش آمیخته شدند.

نیز در دوران فرمانروایی شاهرخ بود که هنر کتابت به عنوان وسیله ای برای بیان و ارائه دیدگاه های شخصی و حکومتی اهمیتی بسزا یافت. برای مثال، اسکندرسلطان و الغ بیگ، که در کار علم کنجکاو بودند، مؤلفانی را به نگارش کتاب های علمی گماشتند (کاتالوگ های شماره ۳۶، ۵۰ و ۵۶). ابراهیم سلطان فرمان داد که نسخه مصوری از ظفرنامه یزدی (کاتالوگ، شماره ۲۹) تهیه شود و شاهرخ بانی گردآوری مجمع التواریخ (کاتالوگ، شماره های ۲۷-۲۸) شد. اینگونه کتاب های تاریخی، که بیشتر از دل بستگی ها و آرزوهای فرمانروایان وقت اثر و الهام می پذیرفتند، دستاوردهای تیموریان را در قالب سنت پادشاهان ایرانی - اسلامی بررسی می کنند تا تیمور و بازماندگان او جانشینان برحق اورنگ پادشاهی ایران به شمار آیند.

همانگونه که لنتز و لاوری تأکید می کنند، دیوان های مصور، بویژه دیوانهایی که برای بایسنقر میرزا در هرات سروده و مصور شده بودند، عالی ترین معرف ذوق و پسند تیموریان در نیمه نخست سده پانزدهم اند. سبک غزل گونه و کمال و دقت تکنیکی که در کارهایی همانند همای و همایون در باغ (کاتالوگ، شماره ۳۴) یا در کلیله و دمنه (کاتالوگ، شماره ۲۱) دیده می شود، تا حدودی از سنت نقاشی پیش از این دوره، از جمله نقاشی دوران جلایریان (کاتالوگ، شماره ۱۳ و ۱۵) و نیز آثار چینی اثر پذیرفته است.^۳ این دستنوشته های مصور با ارائه قهرمانان و عاشقان نامدار در ادبیات سنتی ایرانی، در صحنه آرمان گونه تیموری و در جامه های شاهانه، بر پیوند تیموریان با گذشته ایران تکیه می کردند.

به رغم اختلاف سلیقه های شخصی و گوناگونی نگرش های هنری، هنر و معماری دوران تیموری به سال ۱۴۳۰ م. به هماهنگی و یکپارچگی فراوان رسیده بود. به گفته مؤلفان کتاب، این هماهنگی فرآورده یک برنامه حساب شده هنری و یک نظام رسمی خاص بود که در فصل بعدی بررسی شده است.

«کتابخانه و اشاعه بینش تیموری» گیراترین و اندیشه برانگیزترین فصل کاتالوگ است. مهمترین منابعی که در این فصل مورد بحث قرار گرفته یکی عرضه داشت است و دیگری

مُرَقَع های استانبول و برلن.

تألف عرضه‌داشت که تاریخ و نام مؤلف آن ذکر نشده است، به‌جعفر تبریزی، کتابدار کتابخانه بایسنقر منسوب شده. این سند که گویا در حدود ۱۴۲۰ م. نوشته شده، نام هنرمندان گوناگونی را که در کتابخانه به‌کاری مشغول بوده‌اند و رشته تخصصی آنان را برمی‌شمرد و از این راه آشکار می‌کند که واژه «کُتُب‌خانه» یا «کتابخانه» نه‌تنها معرف محل انبار و نگهداری کتاب بلکه جای نگارش و تهیه آن نیز بوده است.

ولی لنتز و لاوری می‌گویند که رابطه میان کتابخانه و آفرینش هنری به‌درستی و دقت روشن نیست، زیرا نمی‌توان مطمئن بود که هنرمندان از کتابخانه به‌عنوان کانونی برای دیدار یکدیگر استفاده می‌کردند یا محل کار. نیز، همانگونه که مؤلفان کاتالوگ تأکید کرده‌اند، کتابخانه بهیچ روی کانون واحدی نبود و هر درباری کتابخانه‌ای ویژه خود داشت که در خور سلیقه، دلبستگی‌ها و ناگزیر توانایی مالی خدایگان آن ایجاد شده بود. از همین روی می‌توان چنین استدلال کرد که ساختار هر کتابخانه، مثلاً کتابخانه بایسنقر، با ساختار کتابخانه‌های دیگر ناگزیر یکی نبود و رابطه میان شهریار، هنرمند، و کتابخانه دستخوش تغییرات و اصلاحات ناشی از شرایط خاص می‌شد.

برای روشن کردن سیر تحوّل طرح‌ها و تصاویر و همچنین در تعریف نظام طبقه‌بندی هنر تیموری، مؤلفان کاتالوگ به‌طرح‌ها و نقاشی‌های بسیاری که در مُرَقَع های استانبول و برلن موجود است استناد کرده‌اند. از آنجا که سندی حاکی از نظام طبقه‌بندی و یا کتابی درباره ویژگی این آثار از آن زمان موجود نیست، لنتز و لاوری آنها را به‌سه گروه مشخص تقسیم کرده‌اند: آثار نقاشی گونه (illustrative)، آثار تصویرگونه (pictorial)، و آثار تزئینی. بحث آنها درباره این سه‌گروه مشخص در ارتباط با نقاشی‌ها و تزئینات دوره تیموری در رسانه‌های دیگر هنری صورت می‌گیرد. گرچه چنین گروه‌بندی می‌تواند مجاز و منطقی باشد، ولی پرسش این است که آیا هنرمندان تیموری خود نیز این طرح‌ها و نقش‌ها و تصاویر را اینچنین می‌دیدند و دسته‌بندی می‌کردند یا نه.

آثاری که در گروه «نقاشی گونه» قرار گرفته‌اند (تصاویر ۵۴-۶۶) بیشتر انتزاعی و آرمانی گونه (idealized) اند و آن بخش از آثار را دربر می‌گیرد که برای مصور کردن متن آفریده شده‌اند. اغلب این آثار، با تفاوت‌هایی، در شماری از دست‌نوشته‌های مصور تیموری تکرار شده‌اند (ر. لک. پیوست ۳).

اختلاف کارهای «تصویرگونه» (کاتالوگ، شماره‌های ۶۸-۸۶) با کارهای گروه نخست در بدیع بودن و گویاتر بودن آنهاست. در این گروه از آثار، هنرمندان تم‌ها و طرح‌های سستی را به‌ترکیباتی تازه و ابتکاری مبدل ساخته‌اند، به‌ترکیباتی که در اغلب طرح‌های تخیلی از گیاهان (کاتالوگ، شماره‌های ۷۵-۷۷)، حیوانات (کاتالوگ، شماره‌های ۷۸-۷۹)، نقاشی بر

ابریشم الهام یافته از آثار چینی (کاتالوگ، شماره‌های ۸۴-۸۶) و سرانجام در چهره‌نگاری‌ها به چشم می‌خورد.

مؤلفان بر آنند که اینگونه کارها بر علاقه تیموریان به نقاشی‌های مرقع دلالت دارد که در کنار نقاشی‌های کتابی نضح گرفت و در سده‌های شانزدهم و هفدهم اهمیتی شایان یافت. سومین و بزرگترین گروه، گروه کارهای «تزیینی» است که از هنر آسیای شرقی اثر پذیرفته و شامل طرح‌های پیکرنا (figural) و جز آن می‌شود و کم‌ابیش بر روی هر شیئی و سطحی، از کاغذ گرفته تا سنگ، ایجاد می‌شده. بر پایه طرح‌های مرقع (کاتالوگ، شماره‌های ۹۰-۱۰۰، ۱۰۴-۱۰۸، و ۱۱۲-۱۱۶) و همچنین با استناد به اطلاعات عرضه‌داشت، لنتز و لآوری بر آنند که هنرمندان کتابخانه‌ای آفریننده طرح‌های تزیینی در رسانه‌های دیگر نیز بوده‌اند. آنها با بررسی جداگانه هر یک از این گروه‌ها نشان داده‌اند که چگونه روش ویژه نمونه‌بندی دوران تیموری انتقال نقشی را از یک رسانه به رسانه دیگر آسان کرده است.

موضوع فصل چهارم کاتالوگ هنر تیموری در نیمه دوم سده پانزدهم است. گرچه دوران فرمانروایی سلطان حسین تیموری بر خراسان و ورارود از ثبات سیاسی و نظامی برخوردار نبود، دربار او، که ادیبان نام آوری چون جامی و میرعلیشیر نوایی را زیر چتر حمایت خود داشت، برای بسیاری از فرمانروایان مسلمان پشین نمونه پختگی و فرهیختگی بود. در دوران سلطان حسین بایقرا هنرها، بویژه متنهاي مَصَوَّر با تکرار عناصر و ترکیبات رایج در دوران پیشین و با پیراستن آنها و افزودن بر آنها نضح گرفتند. در همان حال، هنر این دوره نشانگر برخی دگرگونی‌های اساسی است. برای مثال، توجه و علاقه به زبان ترکی بار دیگر زنده شد و متون تاریخی چون ظفرنامه (کاتالوگ، شماره ۱۴۷) اهمیتی تازه یافت، زیرا برافتادن سلسله‌ای که روزگاری در اوج قدرت بود ایجاد می‌کرد که انگاره قدرت تیموریان دوباره تثبیت شود و پیوند پادشاهی با تیمور تأیید گردد.

دگرگونی دیگر، نفوذ فزاینده صوفیگری بود که نه تنها بر نحوه گزینش متون برای مصور ساختن بلکه بر مضامین تصویر نیز اثر می‌گذاشت و مفهوم پادشاهی را بیشتر با ایمان و تقوای مذهبی می‌آمیخت تا از راه تصویر صحنه‌های نبرد و پیروزی.^۴

در همین دوران نشانه‌هایی از آگاهی بیشتر بر هويت و فردیت هنرمند نیز به چشم می‌خورد زیرا نقاشان دست به امضای آثار خود زدند. سرانجام، در همین دوران بود که هنرمندان ایرانی گرایش و علاقه تازه‌ای به طبیعت‌نگاری، چهره‌نگاری و ترسیم زندگی روزمره از خود نشان دادند.

هنرمندی که نامش همیشه یادآور چنین دگرگونی مهمی بوده نقاش پرآوازه بهزاد است که مینیاتورهای امضاء شده‌اش را در نسخه بوستان قاهره می‌توان دید (کاتالوگ، شماره ۱۴۶). بررسی آثار بهزاد که همزمان یا پس از او انجام شده در اینجا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار

است: در همان حال که تاریخ نویسان و هنرشناسان دوران بعد، بهزاد را مهمترین نقاش دوران تیموری می خوانند و برای او همپایه‌ای جز منی افسانه‌ای نمی بینند، هم‌روزگاران بهزاد او را هنرمندی در میان هنرمندان برجسته آن روزگار می شناختند و بر آثارش خرده نیز می گرفتند. گرچه درباره کیفیت والا و بدیع آثار بهزاد تردید چندانی نمی توان داشت، همانگونه که نویسندگان کاتالوگ به درستی اشاره می کنند، هنر او را بدون در نظر گرفتن اینگونه برداشت ها و آراء کمابیش گوناگون نمی توان ارزیابی کرد.

فصل پایانی کاتالوگ، «بازتاب تیموری»، به ارزیابی تأثیر هنری و فرهنگی سلسله تیموریان بر هنر سده شانزدهم و دوره‌های پس از آن پرداخته است. چه از راه کنترل و تملک هنرمندان و آثار هنری، چه از طریق تقلید از دستاوردهای تیموریان، و چه از گذر بهره‌جویی از آن دستاوردها به خاطر هدف های سیاسی و حکومتی، پادشاهان و فرمانروایان از بک، صفوی، عثمانی و مغل هند، که در سده پنین پهنه سیاسی را از ورارود (ماوراءالنهر) تا مدیترانه در اختیار خود داشتند، ادامه نفوذ هنری و فرهنگی تیموریان را برای دوران طولانی پس از سقوط آنان، که در ۱۵۰۷ صورت گرفت، تضمین کردند.

پایان کلام آن که تیمور و بینش شاهانه را باید از حیث موضوع و گستردگی دامنه آن اثری عظیم دانست. این اثر نخستین کوشش برای ارائه برداشتی جامع از دستاوردهای هنری سلسله تیموریان و نیز ابزار رسیدن به چنین دستاوردهایی است. این اثر با بررسی هنر تیموری در ارتباط با شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمان، نشان می دهد که چگونه سرپرستی و پشتیبانی از هنر و فرهنگ عاملی اساسی در ایده پادشاهی دوران تیموری به شمار می آمد و برای مشروعیت بخشیدن به سلسله ترکان - مغولان در محدوده فرهنگ ایرانی و برای بیان نقش و بینش این سلسله ضروری بود. این اثر اندیشه برانگیز در همان حال که پرسش ها و مسائل قابل بحثی را مطرح می سازد، نشانگر افقی تازه در پژوهش هنر تیموری و بر روی هم هنر ایرانی است.

پانویس ها:

۱. درباره معماری تیموری بنازگی دو اثر مهم منتشر شده است:

Bernard O' Kane *Timurid architecture in Khorasan*, California, 1987.

Lisa Golambek and Donald Wilbur. *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, 2 vols., Princeton, 1988.

۲. این سند در اثر زیر، همراه با کاتالوگ منتشر شده، مورد بحث قرار گرفته است:

W. M. Thackston, *A Century of Princes; Sources on Timurid History and Art*, Cambridge, Mass., 1988.

۳. در نتیجه تماس های دیپلماتیک و تجاری میان شاهرخ و سلسله مینگ بود که هنر چینی در ایران سده پانزدهم شناخته شد.

۴. جالب این است که در این دوره هیچ نسخه ای از شاهنامه فردوسی نوشته یا مصور نشد.

فرهنگ جهانپور

هنرهای ایران

The Arts of Persia, edited by R. W. Ferrier, Yale University Press, New Haven and London, 1989, 334 pages, \$60.

پروفسور ادوارد گوانویل براون، یکی از مشهورترین ایرانشناسان غربی، در کتاب خود در باره تاریخ ادبیات ایران به سهم بزرگ ایرانیان در خلق و پیشبرد علوم و دانشهای مختلف اسلامی در ادوار مختلف اشاره می کند و می نویسد، «اگر از آنچه که معمولاً به نام علوم عربی خوانده می شود - از تفسیر و علم حدیث و فقه و فلسفه گرفته تا علوم پزشکی، کتابشناسی، تاریخ، شرح حال رجال و حتی دستور زبان عربی - آثاری را که توسط ایرانیان تالیف شده حذف گردد، بهترین قسمت از آن علوم حذف شده است.»

با مطالعه سهم ایرانیان در آثار هنری جهان اسلام نیز چنین نتیجه می گیریم که اقوام هنرمند و خوش ذوق ایرانی بزرگترین نقش را در ایجاد و توسعه هنرهای اسلامی به عهده داشته اند و در حقیقت سهم بزرگی از آنچه در غرب به غلط به «هنر اسلامی» و حتی به غلط فاحشتر به عنوان «هنر عربی» مشهور گشته است، نتیجه نبوغ و ذوق و هنرمندی ایرانیان بوده است. کسانی که از نمایشگاه بزرگ هنرهای اسلامی - که در سال ۱۹۷۶ در لندن ترتیب یافت - دیدن کرده اند، بدون شك متوجه شده اند که آثار هنرمندان ایرانی در رشته های مختلف هنری مهمترین و بزرگترین بخش نمایشگاه را ترتیب می داد و حتی اکثریت نسخ قرآنهای نفیس و بی نظیر، که با خطاطی و تذهیب خاص مزین شده بود، نتیجه زحمات کاتبان، مصوران و جلد سازان ایرانی بود که در اثر حمایت و تشویق پادشاهان هنر دوست ایرانی نسخه برداری و تذهیب شده بود.

ریچارد برتن (Richard Burton) - یکی دیگر از شرقشناسان مشهور انگلیسی که به معرفی اسلام و ادبیات عربی به غرب خدمات شایانی انجام داده است - با اشاره به نقش

سازنده و سهم خارج از اندازه ایرانیان در فعالیت های هنری، می نویسد:

نژاد هنرمند ایرانی در عرصه تاریخ جهان چنان تأثیری بجا گذاشته است که هنوز اهمیت آن آنطور که باید و شاید شناخته نشده است. نقش ایران در تداوم و گسترش هنر و ادبیات بابلی به اندازه نقش یونان در تداوم هنر مصری قابل توجه است. یونان و ایران به صورت غریزی به مظاهر زیبایی روی آورده و از آنچه که افراطی و خشن بود دوری گزیده اند. یونانیان و ایرانیان به هنر و تخیلات مثل عالم طبیعت واقعت بخشیدند.

در چند دهه گذشته کتابهای زیادی در باره هنرهای ایران نوشته شده و محققان بزرگ در جنبه های مختلف هنری ایران بررسی دقیق کرده اند. مهمترین کتابی که در باره هنرهای ایران نوشته شد، کتاب چند جلدی پروفیسور آرتور اپهام پوپ به نام *بورسی هنرهای ایرانی* (Arthur Upham Pope, *Survey of Persian Art*) است که بیش از نیم قرن پیش، یعنی در سال ۱۹۳۸، توسط دانشگاه آکسفورد به چاپ رسیده است. در این کتاب پرحجم و جامع، که در حقیقت به صورت یک دانشنامه بزرگ تنظیم شده است، هنرهای مختلف ایران، بویژه معماری، از نظر علمی مورد مطالعه قرار گرفته و کسانی که می خواهند اطلاعات تخصصی درباره هنرهای ایران به دست آورند ناگزیر از مطالعه آن کتابند. علاوه بر آن اثر پرحجم که اکنون کمیاب و دارای بهای گزاف می باشد، کتاب *هنر ایران اثر آندره گدار* (A. Godard, *The Art of Iran*, London, 1965) یا *آثار دستی سنتی ایران اثر هانس وولف* (Hans Wulff, *The Traditional Crafts of Persia*, Cambridge, Mass., 1966) و همچنین آثار تعدادی از باستان شناسان سرشناس مانند پروفیسور گیرشمن (R. Girschman)، هرتسفلد (E. Herzfeld)، پرادا (E. Porada)، ماتسن (S. Matheson)، استراناک (D. B. Stronach)، گرابار (O. Grabar) و از خود ایران علی سامی و دکتر نگهبان هریک جنبه های مختلفی از تاریخ هنر در ایران را بررسی کرده اند. ولی از زمان انتشار این کتاب ها که برخی چندین دهه از عمرشان می گذرد، پژوهشهای فراوانی در باره باستانشناسی نقاط مختلف ایران و هنرهای سنتی ایران انجام گرفته و اطلاعات جدیدی به دست آمده است و اطلاعات برخی از آن کتابها با کشفیات اخیر ناسازگار است یا دست کم تا حدی از اهمیت افتاده است.

ولی به تازگی، برای اولین بار، یک مجموعه کامل و جامع و بی نظیر در باره هنرهای مختلف ایران در یک جلد تحت عنوان *هنرهای ایران* به کوشش دکتر رونالد فریه (R. W. Ferrier, *The Arts of Persia*) و به همت و تحت امتیاز آقای حسین امیر صادقی به چاپ رسیده است. نام رونالد فریه برای کسانی که با مطالعات ایرانی سر و کار دارند نام آشنایی است. دکتر فریه دکترای خود را در باره تاریخ ایران از دانشگاه کمبریج به دست آورد و برای مدتی نیز در دانشگاه سوربن در پاریس و دانشگاه پهلوی در شیراز تدریس کرد. در چند سال اخیر دکتر فریه درباره تاریخ اقتصادی ایران تحقیقات فراوانی کرده و جلد اول کتاب

ش کیترو لفرم السوائی بار که تدریس گذشت که به نام ...
بیشتر اندر زبان که کاتبان آن و شرکت بلر ایران با ...
و ضاع اقتصاری و ایران ندر اولین زودا و ابرق
ملی شدن نقت .

و کتب و قریب از آن است و بزرگ دیگری به ایران
یا قوم تعلق می یابد و آن است و خوشنودای خا طر و
الارک، قرا و تالی که کاتبان در باره هنرهای

عنا و در دست می آید در دست خصاصی و شاگرد
های پیشین و در تالی و نبوده اند که بیشتر
ب آقای تالی و در تالی است و که در تالی

بنا به حکم مکتوبی است و در تالی و تالی
و کتابی مکتوبی کرده بر آن است که مهم
جهان مکتوبی و تالی و هم تالی و تالی

می برند تصاویر و قابهای زیبای آن لذت
کس از ۱۷۷۰ در تالی و تالی و تالی
خ در تالی و تالی و تالی و تالی

ر شناسی و تالی و تالی و تالی
و عظمت و تالی و تالی و تالی
بها علی قرا و تالی و تالی و تالی

عود به تالی و تالی و تالی و تالی
تالی و تالی و تالی و تالی و تالی
ال پیش حاکم و تالی و تالی و تالی

تالی و تالی و تالی و تالی و تالی
و تالی و تالی و تالی و تالی و تالی
دیدار تالی و تالی و تالی و تالی
تا ذوق و تالی و تالی و تالی و تالی
به از اقومت و تالی و تالی و تالی
سلام می و تالی و تالی و تالی و تالی
حج ، با تالی و تالی و تالی و تالی
تالی و تالی و تالی و تالی و تالی

کاشیکاری، شیشه سازی و سرانجام، خطاطی. در هر يك از این فصلها اطلاعات جالب و گهگاه تازه‌ای بر اساس آخرین تحقیقات در اختیار خوانندگان قرار گرفته است. برای مثال، در فصل قالی بررسی بسیار جامعی دربارهٔ این هنر باستانی از دوران هخامنشی تا کنون شده است و به نوشته‌های گزنفون در بارهٔ هنر قالی بافی در ایران در زمان هخامنشیان و قالی منجمد شده‌ای متعلق به حدود چهارصد سال پیش از میلاد، که از میان یخهای کوه های آلتایی در سال ۱۹۴۹ میلادی کشف شده، اشاره رفته است.

در فصل مربوط به هنر آماده سازی و تذهیب کتاب می خوانیم که این هنر در ایران از دوران ساسانیان رواج داشته و به آثار دینی مانی بر می گردد. نکتهٔ قابل توجه اینست که در دوران اسلامی نیز نسخه‌هایی که به صورت بسیار نفیس با مینیاتورهای زیبا و تذهیب و حاشیه‌های کم نظیر مزین گشته، نسخه‌های شاهنامهٔ فردوسی، این حماسهٔ ملی ایرانیان است و تعدادی از شاهنامه‌هایی که بدین صورت به حمایت پادشاهان ایرانی تهیه شده جزء زیباترین کتابهای جهان به شمار می روند. در مقالهٔ استادانه‌ای که خانم پروفیسور شیمیل، استاد دانشگاه‌هاروارد، دربارهٔ هنر خطاطی در ایران نوشته است می خوانیم که بیشتر خطهای اسلامی که در دیگر نقاط جهان اسلام نیز رایج گشته است، مانند نسخ و نستعلیق و شکسته و غباری و جز آنها، ایرانیان ابداع کرده و به وسیلهٔ خطاطان چیره دست ایرانی به کمال خود رسیده است.

طبیعی است که در يك چنین کتاب مفصل و پیچیده‌ای که با همکاری تعداد زیادی از متخصصان از نقاط مختلف جهان تهیه شده لغزشها و اشتباهات کوچکی دیده شود. برای مثال، در مقدمهٔ تاریخی صفحهٔ ۴ به اشتباه نام سعدی به جای حافظ به عنوان معاصر شاه شجاع ذکر شده. در صفحهٔ ۱۴۱ در بخش مربوط به قالی به جای اشاره به تصویر شمارهٔ ۳۹، که تصویری از يك خورجین است، به تصویر شمارهٔ ۴۱ اشاره رفته. در صفحهٔ ۹۷ در تصویر شمارهٔ ۲۷، که قسمتی از منارهٔ مسجد گوهر شاد را نشان می دهد، تصویر به صورت وارونه چاپ شده است. در صفحهٔ ۲۹۴ توضیح در ذیل دو تصویر شماره‌های ۳۴ و ۳۵ واژگونه نوشته شده. در صفحهٔ ۳۱۳ به جای اشاره به تصویر شمارهٔ ۲۳ یا ۲۴ به تصویر شمارهٔ ۲۹ اشاره رفته در حالیکه چنین تصویری وجود ندارد.

ولی باوجود این اشتباهات جزئی که به سادگی قابل اصلاح است، کتاب هنر های ایران هدیه‌ای بسیار گرانبها به کلیهٔ هنردوستان بخصوص دوستداران ایران و شیفتگان هنر ایرانی است. در حقیقت، با مطالعهٔ این مجموعهٔ هنری هر فرد ایرانی احساس غرور خواهد کرد و اطلاعات جدیدی دربارهٔ فرهنگ و تمدن بی نظیر و تاریخ درخشان میهن خود به دست خواهد آورد و با شکلها و طرح‌ها و خصوصياتی که میراث پر بار هنر ایرانی را شکل بخشیده است آشنا خواهد شد.

این موفقیت بزرگ را باید به آقایان فریه و امیر صادقی و استادانی که در تهیه این مجموعه هنری آنان را یاری نموده‌اند تبریک گفت.

جهانگیر نادرزاد

دکتر پرویز ورجاوند،

پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی

شرکت سهامی انتشار،

تهران، ۱۳۶۸

متفکران مسلمانی که از قرن نوزدهم تا به امروز در این فکر بوده‌اند تا دلایل عقب ماندگی و فلاکت و پریشانی ملت های اسلامی را کشف کنند، کم نبوده‌اند، و از سیدجمال اسدآبادی و آخوندزاده و مستشارالدوله و ملکم خان و میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا کواکبی و عبده ورشید رضا و... هر یک به زعم خود بیماری را در جایی تشخیص داده‌اند و برای درمان آن نسخه‌ها نوشته‌اند. یکی گفته است که خرابی کار مسلمانان به دلیل اعتقاد ایشان به جبر است و آدم جبری دنبال ترقی و زیاده جویی نمی رود و به آن چه دارد قناعت می کند. دیگری عقیده داشته است که استبداد فرمانروایان مردم را به ضعف فکری محکوم کرده است. برخی بر آن بوده‌اند که ام الفساد نبودن آزادی است و در جوامع اسلامی تا زمانی که کار تربیت و تحقیق بر آزادی فکر متکی نباشد به نتیجه مثبتی رهنمون نمی گردد و بعضی کنار گذاردن امر به معروف و نهی از منکر را از طرف مسلمانان دلیل آن دانسته‌اند که حاکمان خودکامگی پیشه کرده‌اند و جامعه را به فساد کشانده‌اند. جماعتی گفته‌اند که نادیده گرفتن موازین اسلامی مایه بیچارگی کشورهای مسلمان شده است؛ و گروهی دین اسلام را علت فقر و تعصب و لوازم آن شمرده‌اند؛ و گروه بامزه جان سختی هم، که خود را از دیگران هوشمندتر می دانند، همه کاسه‌ها - کوزه‌ها را بر سر انگلیس و امریکا و شوروی می شکنند و هر واقعه و شایعه‌ای را زیر سرآنان می دانند. عده‌ای هم بر آنند که اگر میان امت اسلام علم رواج پیدا کند نور دانش اینان را از کوره‌راه‌های خرافه در می آورد و به شاهراه سعادت می اندازد. عده‌ای هم می گویند از قوانین باید تفسیر جدیدی کرد بر پایه زندگی در روزگار کنونی. گروهی هم گفته‌اند که برای چاره عقب ماندگی و درماندگی کشورهای مسلمان باید پدیده جهانگیر و ناگزیر تجدّد را

به لباس اسلامی درآورد. و جماعتی گفته‌اند که از پذیرفتن تجدّد گزیر و گریزی نیست اما به جای اسلامی کردن تجدّد باید اسلام را متجدّد کرد.

همین چندی پیش هم دو صاحب فکر مصری در کتابی به زبان فرانسه مدعی شده‌اند که برقراری دموکراسی در ممالک اسلامی محال نیست و چنین نیست که دموکراسی تیول کشورهای غرب باشد و باقی بماند، بلکه برخی شرایط پدیدآمدن دموکراسی، که در درجه اول ظهور مفهوم فردیت و آگاهی فرد به حقوق خود باشد، در شرف تحقق یافتن است. و خلاصه، به نظر این دو محقق، اکسیر اعظم ارتقای کشورهای اسلامی - که همان دموکراسی باشد - دارد به دست می آید. و نیز همین چندماه پیش متفکر ایرانی داریوش شایگان در رساله‌ای به زبان فرانسه آشنفتگی نگاه آدمیان جهان سوم را، بطور کلی، و انسان ایرانی را، بویژه، ناشی از کژ و کوژی ذهنیات اینان دانسته است که، از يك سو، میراث خوار يك سنت چندهزارساله‌اند و، از سوی دیگر، شیفته نمودهای تجدّد غربی که در کلیه شئون زندگی هر روزینه وی رخنه کرده‌اند؛ و تنها چاره‌ساز کج اندیشی روشن فکران جهان سوم را بازاندیشی همه چیز در پرتو چلچراغ غربی «تعقل انتقادی» می بیند.

پس، چنانکه دیده می شود، دیرگاهی است که دلایل عقب ماندگی همه جانبه کشورهای شرقی نسبت به غربیان موضوع تفکر روشن بینان عرب و عجم و هندی و چینی شده است و هر يك به تناسب تشخیص بیماری نسخه‌ای تجویز کرده‌اند. سالها پیش از این مرحوم حسن تقی زاده سخت معتقد شده بود که برای درآوردن ایران از این درماندگی ملی باید تا مغز استخوان فرنگی شد، اما بعدها از نظر خود چشم پوشید و پوزش خواست. کوشش های شرمگینانه‌ای هم که بتازگی در ایران در راه تألیف عرفان و روح تجدّد و علم می شود، در همین جهت است تا سرانجام نوعی راه بیرون شدن از وادی خشک مغزی و تعصب را به ما نشان بدهد.

علی شریعتی نیز در سالهای پیش از انقلاب کوشید تا عوالم قدسی اسلام را با اصول دین ستیز فلسفه مارکسیستی بیامیزد، ولی اعتبار نظری دستگاه فکری وی را آیندگان ارزیابی باید کنند.

باری، در دنبال همین کوشش های روشنگرانه بتازگی یکی از اندیشه‌وران ایرانی، پرویز ورجاوند، کتابی نوشته است به نام پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی، که در بیان غرض از تألیف آن چنین می گوید:

در این نوشته کوشیده‌ام تا نشان بدهم که ملت ما چه‌آسان فرصت ها را از دست داده و خویشتن را در شرایطی ناگوار قرار داده است. در این نوشته کوشش شده است تا نشان داده شود که برای بیرون رفتن از عقب ماندگی و خرد نگشتن در زیر چرخ های گردونه گول آسای جهان پیشرفته، همه چیز به فرهنگ ملی ختم می شود. اگر مفهوم گسترده و فراگیر فرهنگ را که تمامی حیات جامعه را دربر می گیرد و جانمایه ملت را تشکیل می دهد درست بشناسیم و با هویت فرهنگی خویش آگاهانه

برخورد کنیم و در نتیجه خود را باور داشته باشیم، قادر بر آنیم که به درستی برنامه‌ریزی کنیم و با اطمینان در مسیری که به پیروزی منتهی خواهد شد گام برداریم. (ص ۶)

اما نویسنده، بعد از اینکه به استناد تاریخ فکر علمی در ایران ادعای بعضی پژوهشگران غربی را - که بنای ذهنیات شرقیان را بر کشف و شهود و دور از فکر منطقی و استدلالی و ریاضی می‌دانند - رد می‌کند و در این طرز فکر غربیها رسوبات استعمارگری گذشته را می‌بیند، به این مطلب اساسی می‌رسد که ما ایرانیان چرا از حرکت علمی و شناخت ناشناخته‌ها بازماندیم؟

در پی جویی این قضیه اساسی، نویسنده عامل سیاسی را دست اندرکار می‌بیند و اگرچه هجوم مغول را در گسیختن ریسمان سیر تفکر علمی در ایران عامل قاطعی می‌شمرد، اما آغاز رکود علمی ایران را از ابتدای کار قاجاریه می‌داند (ص ۴۲)، و می‌گوید:

کل سیستم حکومتی و نهاد آموزش و پرورش ایران بی‌خبر از پیشرفت‌های علمی در جهان هیچگونه عنایتی در جهت تلاش‌های علمی و حمایت از پژوهشگران و علما و صنعتگران به عمل نیاورد. دلیل وجود چنین فضایی را باید در چگونگی ساخت حکومت و طرز تفکر گروه‌های تشکیل دهنده آن دانست. نکته‌ای اساسی که تجزیه و تحلیل آن خود به‌کتابی جداگانه نیاز دارد. نبود يك حکومت قوی و علاقه‌مند به حفظ استقلال و پیشرفت متکی به ملت را در تمامی سرزمین‌های عقب افتاده می‌توان عامل اساسی و بنیادی آنها در زمینه عقب افتادگی علمی و فنی شان به‌شمار آورد. زیرا این حکومت‌ها هستند که امکانات و موجبات رشد را در تمامی ابعاد برای يك جامعه می‌توانند فراهم سازند. (ص ۴۲)

پس، از لحاظ نویسنده کتاب، تردیدی نمی‌ماند که اراده استوار و رهبری مصممانه حکومت يك کشور در هدایت جامعه و انداختن آن در خط آفرینندگی و سازندگی در حکم سکنان يك کشتی است که در دست ناخدای صالح باشد یا ناصالح.

حکومت‌های سودجو و ناتوان و راحت طلب هیچگاه در فکر بهره‌جستن از چهره‌های آزاده پرتوان و آگاه به‌عنوان عامل اساسی پیشرفت ملت و کشور نیستند و در نتیجه نمی‌توانند موجبات خلاقیت و فعالیت گسترده دانشمندان و صنعتگران و هنرمندان واقعی را فراهم سازند. در حکومت افراد ضعیف، بی‌کفایت، و یا خودخواه و مستبد تنها به‌عناصر فرصت طلب و طفیلی‌ها امکان داده می‌شود و آنها نیز نه‌تنها از ایجاد فرصت لازم برای فعالیت دانشمندان و متخصصان و هنرآفرینان خودداری می‌کنند بلکه بقای خویش را در حذف آنها می‌جویند. (ص ۴۷)

در بیان اهمیت حفظ هویت فرهنگی، نویسنده به‌استناد تحقیقات مربوط به ژاپون، در خصوص روش اقتباس علوم و فنون و جلوه‌های تمدن غربی از طرف مردم این گوشه دنیا مطالب شایان توجهی دارد و می‌گوید، واقع این است که هویت فرهنگی جز طرز از صافی گذراندن و روش اقتباس آنچه از بیگانه کسب می‌کنیم، چیز دیگری نیست. اما اصل قضیه هم همین جاست. اگر از تشبیه بلاشروط به‌غرب پرهیز نکنیم نه‌تنها قادر به اقتباس سودمندانه علوم و فنون آن نخواهیم شد بلکه بازمانده فرهنگ نیاکان را هم در اندک مدتی ازدست خواهیم

داد. پس راه همان است که رهروان رفتند. مورد ژاپون و طرز رویارویی آن با تمدن غرب می تواند موضوع تفکر روشن بینان جامعه ما قرار گیرد.

به این ترتیب، رفته - رفته، نویسنده زمینه را آماده می کند تا موضوع هویت فرهنگی را بحق در قلب مسایل مربوط به توسعه مطرح بکند و فصل جدیدی در کتاب خود بگشاید که از ۱۷۲ صفحه کتاب نزدیک به نیمی از آن را تحت عنوان «فرهنگ و توسعه» از آن خود کرده است.

نیمه دوم کتاب، در واقع، خلاصه یک طرح و برنامه سیاسی است که بر مبنای اعتقادات و آرمان های اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی نویسنده نوشته شده است و عصاره آن این است که صلاح ایران در این است که متجدد بشود نه غربی، و ترویج سنت و تجدد امکان پذیر هست، چنان که ژاپنی ها کردند و هندیها دارند می کنند.

مؤلف در بیان روابط میان تکنولوژی و فرهنگ و سنت به نقل از برخی تحقیقات یونسکو می نویسد:

غرض از به خدمت گرفتن تکنولوژی تأمین توسعه و پیشرفت جامعه است و غرض از توسعه جامعه شکستگی انسان است و روی این اصل تکنولوژی فقط یک شیوه تولید نیست و در کلیه زمینه های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگ و حس و عمل و اندیشه تأثیر می گذارد و دامنه تأثیر و عمق نفوذ آن است که باید معتقدان به بقای یک نظام فرهنگی را به چاره جویی وادارد، زیرا یکی از جنبه های منفی پذیرش تکنولوژی بیگانه و غربی آن است که با پذیرش آن ارزش های فرهنگی جنبه حاشیه ای پیدا کرده و گروه برگزیدگان بوجود می آیند که به تقلید مدل های فرهنگی بیگانه می پردازند.

این برگزیدگان مدرن به طور نزدیک با منافع بیگانه در ارتباطند و اغلب چیزی جز یک زائده سیستم خارجی به شمار نمی روند. در چنین مجموعه ای قدرت فرهنگ های بومی به طور کامل حتی در قلب خطوط ملی نیز آشفته می گردد. (ص ۱۱۱)

نویسنده بعد از این که از ضرورت اعتماد به نفس نظام های فرهنگی غیر غربی در مقابل تهاجم تکنولوژی صحبت می کند، تحت عنوان «آنچه ژاپن را به پیروزی رسانید»، آغاز کار و پیروزی های مردم این جزیره را تجزیه و تحلیل می کند و سپس بحث مفصلی را درباره «امکانات ایران برای پیشرفت و توسعه» پیش می کشد و از برنامه ریزی های بی هدف و به هم ریختن الگوی مصرف در مملکت تا صنایع نفت و کشتی سازی و کشاورزی و دام پروری و کلیه شئون اقتصادی سخن می گوید و راهنمایی های کلی می کند و سرانجام، عامل اساسی برای ایجاد یک نظام تکنولوژیکی ریشه دار در مملکت را فرع بر انشاء و اجرای یک سیاست مشخص پژوهشی و تحقیقات علمی تلقی می کند و متذکر می شود که نفس تأسیس «سازمان ملی پژوهش های علمی» برای تحقق این منظور کفایت نمی کند.

برای آن که پژوهشگران بتوانند رسالت بزرگ خود را بخوبی انجام دهند، ایجاب می کند تا امکانات لازم در اختیار آنها قرار داده شود و در برابر از آنها مسئولیت خواسته شود.

ایران نامه، بیال هشتم

پرو و هشت گواران بوی چون آید جا بدور از هر گونه زاهد و دور
نه و از اظهاریات نظر آنها بیان فرضیه‌ها لماینداشسته باشدند
لاشعبت آنها و از نظر او سرپرستی اعنا صاحبی حاصل
نی ترا در مواضع کما میکنیم کفرای تا کلبین بر آنها ترحم
ان قرار گیرد تا در اندیشه مشوکلایت در زندگی نیایشند
بد کنند که شد **بیال هشتم** در آرزوی عنکبوت بدن تکر و
یو عقول تار اولودی بدان از انبوه معانی و مقایه
که امتجموعه آنهارا کفر و تنگی می نامند به
ارزشها باقیه **بیال نهم** است و که هویزت فرزندگی
ان معنی می که خشیلت که به زندگانی ان
بی ز با آگاهی **اعلی** کویخ، بعضی از آنها را
در تحقیقات **بیال دوازدهم** در مملکت اشاعه
ان ندارد **بیال دهم** از ویست فرهنگی پمانند
ن دیده **بیال دهم** نویزنده برای خواننده که او

هاله اسفندیاری

سابقیه،

عبدالعلی فرما تفرمایان

چاپ پکا چاپ اول ۱۳۵۶، چاپ دوم ۱۳۶۴،

۱۱۵ صفحه

ستان از **اعلی** کتاب فرما تفرمایان اسفندیاری
اینی لایحه **بیال دوازدهم** در مملکت اشاعه
ان کانی کوتله و این **بیال دوازدهم** خواندن رومان و
ودند.

مردم **بیال دوازدهم** کتابهای دیگری
و با به طفران **بیال دوازدهم** شینا تفرمایان
هل تقلم از **بیال دوازدهم** که او
کاتبه **بیال دوازدهم** در از اسفندیاری
س دوباره چاپ شده است به همت همسرش
قاووده، و «**کثر گاه**» نام داستانهای این
ده که **بیال دوازدهم** از اسفندیاری

دارای دید تند انتقادی و بُرنده. مرثیه‌ای است بر گذشت زمان و سنت های قدیمی و ریشخندی بر رفتارهایی که با آداب و رسوم ما چندان هماهنگی ندارند. در «سابقیه»، باغی قدیمی و زیبا قربانی توسعه شهر و نادانی صاحب تازه‌اش می شود. «عقیم» داستان جوانی است که در راه خدمت به وطن قربانی ندانم کاری اداری می شود و از انسانی خوشبین به موجودی تلخ و دلسرد بدل می شود. «محاوره» گفت‌وگویی است میان يك صاحب کار و مهمانش که کارچاق کن است و هردو به هم نیاز دارند. این داستان چگونگی پیشبرد کارها را در سطح بالای اجتماع نشان می دهد. «گذرگاه» داستان دوباره‌سازی انسانی است که می خواهد در جامعه‌ای که زندگی می کند ترقی کند، اما در چنین جامعه‌ای باید حواس پنج گانه را ضعیف کرد تا به آسودگی بتوان از نردبان ترقی بالا رفت. پیام این چهار داستان این است که ارزش های قدیمی قدر و قیمت خود را از دست داده‌اند. برای رسیدن به هدف نهایی یعنی ترقی در اجتماع باید سازش های لازم را کرد و هر اصلی را زیر پا گذاشت.

سابقیه باغی است زیبا و قدیمی، مثل همه باغهای قدیمی ایران - که در کتاب ها وصفشان را خوانده‌ایم - با درخت های تنومند، گلهای فصلی، آب نماهایی که در آن نمای ساختمان را می شود دید، جویهای آب جاری و قناتی که سال ها کم آبی به خود ندیده بود و پرندگان که موسمی به این باغ رفت و آمد می کردند. سابق الملك پیرمردی است صاحب باغ. عشق او در زندگی این باغ و رسیدگی به آن است و در این راه تمام ثروت خود را هم خرج می کند. هرچه کتاب در باره باغداری نوشته‌اند داشت. معتقد بود که باغداری اصولاً از ایران به دست اعراب به اسپانیا و اروپا راه یافته است. همیشه تکرار می کرد که اروپاییان همینه که از زیبایی باغهای ایران آگاه شدند، دسته - دسته آمدند تا از آن تقلید کنند. می گفت «مگر این روزها اجازه می دهند هرکسی که دلش می خواهد از هر مملکتی بیاید توی يك مملکت دیگر و از هر چیز خوب که هست نقشه برداری کند و با شرح و تفصیلات توی مملکت خودش رواج بدهد (ص ۲۰)».

سابق الملك می میرد و وارث او مهندس شهرداری است که فقط بلد است زمین متر کند. هیچ علاقه‌ای به باغ و باغداری ندارد. کتابها و اثاتیۀ خانه را می فروشد. قسمتی از باغ را برای پهن کردن خیابان معامله می کند. کم آبی قنات و خشک شدن درختها و گلهها را به گردن خارجی ها می گذارد. مسئولیتی برای خود قائل نیست. اصرار دارد که چون عکس باغ سابقیه در کتاب های خارجی دیده شده، پس سابق الملك از عمال انگلیس هاست و حالا که امریکایی ها می خواهند دست انگلیس ها را از ایران کوتاه کنند سراغ سابقیه آمده‌اند و باغ را خشکانده‌اند. باغ زیبا تبدیل به ویرانه می شود.

«عقیم» داستان جوانی است تحصیلکرده خارج. در پایان تحصیلاتش به ایران بر می گردد

تا وظیفه خود را به مهین ادا کند و مهمترین وظیفه را تشکیل خانواده و تربیت فرزند می بیند. خود را داوطلب خدمت وظیفه می کند تا بتواند معافی را از راه درستش بگیرد. در آزمایش پزشکی او را رد می کنند و او مبهوت و از همه جایی خیر از این دکتر به آن دکتر و از این اداره به آن اداره می رود تا علت را بفهمد. سرانجام تن به جراحی می دهد و عقیم می شود. در پایان داستان می بینیم که او را به اشتباه معاف کرده اند. با تلخی بسیار می گوید «اینجا تخم آدمو می کشن.» (ص ۵۷)

کاغذبازی، از این اداره به آن اداره رفتن، سردرگم بودن، و جواب سربالا شنیدن، و سرانجام دست به دامان این و آن شدن زمینه سه داستان «عقیم»، «محویره» و «گذرگاه» است. در هر سه داستان بازیگران اصلی به ناچار دست به دامان کسانی می شوند که می توانند کارها را جلو بیاورند.

«محویره» گفتگویی است بر سر یک میز ناهار در یک رستوران شیک میان صاحبکار و مهمانش. آن ها یکدیگر را از پیش می شناسند. برای هم نقشه می کشند و سنجیده و حساب شده با یکدیگر حرف می زنند. ما شاهد فکرها و حرف هاشان هستیم. معلوم می شود که صاحبکار این بار کوشش کرده است تا بدون واسطه کار خودش را از پیش ببرد و نتوانسته است. مهمان این را می داند و با خود فکر می کند «همین بهتر که این مرتبه بچلانمش. دفعه قبل باهام خوب تا نکرد. دنده اش نرم. اینهم یکی است مثل آنهای دیگر. پست فطرت رذل.» (ص ۸۰). در پایان ناهار صاحبکار با اینکه عقیده دارد که مهمان او را زیر فشار گذاشته از اینکه اطلاعاتی به دست آورده و به توافق رسیده اند، راضی است. و با خود فکر می کند «چکار می شود کرد. چشم دیدن یک آدم حسابی را ندارند. همشان از یک کرباستند. پست فطرت های دزد.» (ص ۸۰). در «محویره» صاحبکار شرایط محیط را می پذیرد و سازش لازم را می کند. ولی از درون هم خود را تسلی می دهد که راه این است و چاره ای نیست. می رود و موفق و خوشبخت می شود. در داستان «عقیم» جوان که آگاه به اوضاع است به آدمی لاابالی و دلمرده تبدیل شده است.

«گذرگاه» داستان دوباره سازی مردی است که می داند برای اینکه به مقام مؤثری در اجتماع برسد باید مراحل گوناگونی را پشت سر بگذارد. به او گفته اند که تنها به چند عمل جراحی نیاز دارد. به نظر او، چندان هم سخت نیست. پیش از عمل اول «بهش گفته بودند که اثر ظاهری باقی نمی گذاره و هیچکس اثرش را نمی بیند. فقط هر وقت با کسی دست بدی یک خورده خم می شه - یک تعظیم کوچک و جزئی. آنهم نه با هرکسی، فقط در مقابل آن کسانی که در گذشتن از گذرگاه مؤثر باشن.» (ص ۸۵). در اداره سامعه اندکی از شنوایش کم می کنند تا دیگر گوشش به هر حرفی بدهکار نباشد. در اداره شامه عمل لازم بر روی بینی اش انجام می شود تا دیگر بوهای ناهنجار او را اذیت نکند. گذشتن از گذرگاه لازمه اش دستکاری در

حواس پنجگانه است و او تن به این کار می دهد. هر مرحله‌ای را با بی میلی طی می کند به امید اینکه این آخرین مانع است. سرانجام از گذرگاه می گذرد، اما دیگر آن آدم پیشین نیست. آدمی است بازسازی شده که اندکی تعظیم می کند، حرف های دروغین می زند، بوی بد آزارش نمی دهد و چشمهایش آنچه را که باید ببینند نمی بینند. گذشته، خانواده نامزد، و همه چیزش را می باید فراموش کند. رشته‌ای که او را به گذشته‌اش مربوط می کرد برای همیشه پاره شده است.

در مقدمه کتاب، نویسنده می‌گوید که این کتاب در واقع یک سفر است. سفری که از دنیای ما به دنیای دیگری می‌برد. سفری که در آن ما با خودمان روبرو می‌شویم و با آنکه می‌دانیم که این سفر به جایی نمی‌رسد، اما باز هم می‌رویم. این کتاب در واقع یک سفر است. سفری که از دنیای ما به دنیای دیگری می‌برد. سفری که در آن ما با خودمان روبرو می‌شویم و با آنکه می‌دانیم که این سفر به جایی نمی‌رسد، اما باز هم می‌رویم. این کتاب در واقع یک سفر است. سفری که از دنیای ما به دنیای دیگری می‌برد. سفری که در آن ما با خودمان روبرو می‌شویم و با آنکه می‌دانیم که این سفر به جایی نمی‌رسد، اما باز هم می‌رویم.

این کتاب در واقع یک سفر است. سفری که از دنیای ما به دنیای دیگری می‌برد. سفری که در آن ما با خودمان روبرو می‌شویم و با آنکه می‌دانیم که این سفر به جایی نمی‌رسد، اما باز هم می‌رویم. این کتاب در واقع یک سفر است. سفری که از دنیای ما به دنیای دیگری می‌برد. سفری که در آن ما با خودمان روبرو می‌شویم و با آنکه می‌دانیم که این سفر به جایی نمی‌رسد، اما باز هم می‌رویم.

نامه‌ها و نظرها

ت می‌نماید که گویی **مطالعاتی** کتاب آنچنان شگفت
ی موسوی این **مطالعاتی** برای انگلیسی زبانان گفته
سال و هوای محیط **سابق** . . . برای کسی که در
بدان احساس نمی‌شود **نیاز** کشیده باشد، نیازی
به نقدی از کتاب **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
Political Culture and Shi'ism **مطالعاتی**
به بحث و تحلیل **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
ظاهرآ **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**، که
In Between the Madrasa and Marketplace: The Designation
Modern Shi'ism **مطالعاتی**، به قول ایشان
بحث روشن **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
محترم آقای احمد **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
دارم. میدانی **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
مقالات **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
تاریخ **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
وانگهی **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
یافته‌اند که آن را فقط در **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
محترم چنان که **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
۱۵۰) **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
و تحول **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
، ناچیز **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
ن مجموعه **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
همچنین **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
و به **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**
رد نیستند و **مطالعاتی** **مطالعاتی** **مطالعاتی**

درصدند اند «ارزش‌های سنتی» را «به طریق اصیل» ارزیابی کنند. ولی، طرفه آنکه ایشان در عین حال چون این کتاب را محتاج نقد بیشتری می‌دانند از «استادان» مجهول الهویه‌ای که «در دانشگاه‌های شمال آمریکا به تدریس مشغولند» و «احاطه بفرهنگ تشیع و ایرانی دارند» استعانت جسته‌اند تا دامن همت به کمر زده «تحلیل انتقادی...» از کار جوان ترها» بکنند.

ظاهراً همین مدد جویی از انفاس غیبی استادان دانشگاه‌های آمریکای شمالی منقد محترم را از مطالعه دقیق و بی‌نظرانه مقاله من‌سختی ساخته‌است. چیزی که سبب تقویت این ظن می‌شود آنکه اصولاً نه وجیزه‌ای از بحث نویسنده مقاله جهت اطلاع خوانندگان (چنانکه سنت نقد بیطرفانه است) آورده شده و نه ذکری از علت پرداختن به بحث مرجعیت و ریاست آمده‌است. شاید بجای احاطه خوانندگان به مقاله‌ای در مورد نهاد‌های به قول منقد، «کشدار» در خاور میانه (شاید به زبان فارسی سَره باید Plastic را «انعطاف پذیر» و یا «منعطف» ترجمه کرد) منقد محترم می‌بایست به زبانی منزّه از ترجمه اصطلاحات انگلیسی (نظیر «پرسش برانگیز است که...» و «انگاره‌های ناهمساز») برای خوانندگان توضیح می‌داد که بخش اول مقاله بحثی در اطراف رساله صراط النجاة شیخ مرتضی انصاری در مسأله مرجعیت است. من نویسنده مقاله کوشیده‌ام قول رایج در باب پیدایش و تداوم مرجعیت تام از عهد شیخ محمد حسن نجفی و یا قبل از آن را که از جانب بعضی از علمای متأخر شیعه عنوان شده، و به تبع ایشان محققین اخیر نیز (از جمله آقای احمد کاظمی موسوی) آنرا اصل مسلمی شمرده‌اند، مورد مذاقه مجدد قرار دهم و نتیجه بگیرم که مراد شیخ انصاری مرجعیت نسبی بوده است و اصولاً تنفیذ منطقی سه اصل علم، تقوی، و عدل (در دستگاه علما شیعه و نظام اجتهاد و تقلید) به مقام مرجعیت مطلق و تام نظراً غیر ممکن است. بشواید متعدد اصولیون شیعه خود بدین مطلب واقف بوده‌اند و حواشی بر صراط

النجاة از میرزا حسن شیرازی و دیگر علمای اوایل قرن چهاردهم هجری چنان که آمده است مؤید این قول است و دیگر کتب اصول نیز اصولاً وارد بحث مرجعیت نشده و آن را فرعی بر اجتهاد دانسته‌اند.

بدین ترتیب، «اشکالات» مورد اشاره منقد محترم در طرز تلقی و شیوه برداشت من نویسنده نیست بلکه در سرشت فکر شیعه و مخصوصاً شیعه متأخر است که به دلالتی که در مقاله آورده‌ام از به استقصاء رسانیدن جوهر مرام اصولیه (که آنرا باید پرورش يك سازمان کامل مذهبی مستقل بر مبنای حجیت ظن مجتهد دانست) همواره ابا داشته است. به همین دلیل نیز جامعه «ریاست» بر اندام علما و مجتهدان شیعه بیش از «مرجعیت» راست می‌آید. ریاست همان انعطاف پذیری و شکل غیر رسمی و عملی (در مقابل نظری) رهبری مذهبی بود که در جامعه سنتی شیعه همواره رواج داشته است. عجیب است که علی‌رغم شواهد متعدد و تأکیدات مکرر در تفاوت بین ریاست و مرجعیت، باز هم منقد محترم لازم دانسته‌اند که ایضاح واضح کرده با استفاده از قول نویسنده خواننده را بر حذر دارند که ریاست مرادف مرجعیت نیست. در موارد دیگری نیز به همین نهج به نقل غیرمستقیم اقوال نویسنده بدون ذکر مأخذ پرداخته‌اند چنانکه گویی نتیجه استقراء و تتبع شخصی ایشان است.

در بخش‌های بعدی مقاله خود کوشیده‌ام که ماهیت این ریاست غیر رسمی و تحول آن را در قرون اخیر بنمایانم. سخن اصلی در این مقال آنست که بنا بر خصلت دوگانه عملمای شیعه که تتبع و علم را از جانبی با قضاوت و تحصیل وجوه شرعیه از جانب دیگر جمع آوردند، هرگاه ایشان فرصت تنفیذ و تعمیم مباحث نظری فقهی را در بازار بی می یافته‌اند، بحث ریاست نشر و بسط می‌یافته و بردامنه نفوذ علما افزوده می‌شده است ولی هرگاه که به دلایل مختلف زمانه ناسازگار بوده، کنج مدرسه را بر مصطبه و محضر قضاوت ترجیح می‌داده‌اند و اعلیمیت را که اصولاً بحثی مدرسه‌ای است دایر مدار خویش می‌ساخته‌اند و این قبض و بسط در بخش اعظمی از تاریخ بعد از

مفصلاً در مقاله مذکور بحث شده، ایراد منقد که چرا شیخ جعفر نجفی و محمد باقر شفتی مرجعیت نیافته‌اند محلی از اعراب ندارد. شیخ جعفر نجفی به خاطر اصلیت عراقی اصولاً محبوبیت عمده‌ای در ایران نداشت و رفتار غریب وی در مغرب ایران (به شهادت قصص العلماء) چیزی بر محبوبیتش نیفزود و علی‌رغم تفقدان ملوکانه و پرداخت وجوهات به او فتح علیشاه می‌کوشید که علمای ایران از جمله میرزای قمی را، بنا بر شواهدی که در مقاله آمده است، ارجح بخشد. در مورد شفتی نیز اشتغال به قضاوت و اجرای احکام از جانبی و جمع اموال و احتمالاً غضب املاک به ظاهر بلاصاحب از جانبی دیگر چاره‌ای برای تعمقات مدرسه‌ای باقی نمی‌گذاشت و گفته‌های شهود نیز از مجلس درس او مؤید این نکته است.

بطور کلی می‌توان نتیجه گرفت که مرجعیت و ریاست چون هیچ یک پایه و اساس نظری و شرعی و فقهی و منطقی نداشته است لذا چنانکه دیگران هم متذکر شده‌اند (از جمله مرتضی مطهری در مرجعیت و روحانیت)، این فقط خواست مقلدین بود که مجتهدان را ارتقای بخشید ولی نکته‌ای که شاید مورد توجه قرار گرفته و منقد محترم نیز از آن غفلت کرده‌اند و در مقاله نویسنده این سطور بدان پرداخته شده، آنست که در طول دو قرن گذشته این ارتقاء مقام بنا بر وضعیت کلی زمانه، میزان قدرت دولت، ابراز وجود عناصر مخالف با دستگاه علماء و بالاخره به خواست بازار و میل عامه تغییر کرد. عامه مقلدین هر قدر که از دخالت بیش از اندازه بعضی از علما در بازار و عوارض جنبی آن یعنی جمع آوری ثروت های کلان و صدور فتاوی متناقص و همراهی با عمال دولتی و تکفیر و لعن و تعذیر و ضبط اموال و اراضی وقفی و غیر وقفی بیشتر به ستوه آمده و ناراضی شدند و هر قدر که بیشتر جریانات ضد شرعی و ضد علما منکوب شد و در ازاء شبکه علمای اصولی به خاطر صدور بی‌رویه و بیش از اندازه اجازات از جانب علمای عتبات تقویت شد، مردمان چاره‌ای جز این نداشتند و ندیدند که جانب علمای را بگیرند که متزوی و اهل کتاب و

صفویه مداومت داشته است. به همین دلیل نیز در عهد شیخ مرتضی انصاری، بر خلاف عهد جعفر نجفی کاشف الغطاء، محمد باقر شفتی و محمد حسن نجفی اصفهانی صاحب جواهر، عنوان «مرجعیت تقلیده» که مبتنی بر اعملیت نسبی (ولی غیر قابل تنفیذ) بود بیش از عنوان ریاست شیوع یافته است. زیرا محمد انصاری را به دلائلی که آورده‌ام دوره قبض علمای بداندست. احتراز شیخ انصاری از صدور فتاوی و دخالت در قضاوت و حتی اکراه در جمع آوری وجوهات شرعی و در ازاء پرداختن به مباحث مدرسه‌ای را باید متأثر از همین بازگشت به مدرسه و تأکید علم و تقوی دانست.

در پایان منقد محترم کلاً نتیجه مقاله نادیده گرفته و به شاخ دیگری پریده‌اند. گویا متأسفانه توجه نداشته‌اند که در بخش های نهایی مقاله کوشیده شده است که تحول تدریجی ریاست در عهد میرزای شیرازی به نوعی مرجعیت تام تشریح شود و بیان شود که چگونه این تمرکز به خاطر خواست مقلدین بازار و طلاب و علمای فردوست و همچنین تجدید خواهانی چون جمال الدین افغانی اسد آبادی موقتاً تصلب و تمکن در شخص میرزای شیرازی یافته است اگر چه فی الواقع این مرجعیت حتی در عهد شیرازی نیز بدون مدعی نمانده (از جمله میرزا حبیب رشتی در عتبات و سید عبدالله بهبهانی در ایران) در دوره بعد از شیرازی نیز مجدداً تفرق در عنوان مرجعیت در جانشینان شیرازی به خاطر اختلاف مسلک سیاسی در هر دوره بین رژی و پایان عهد مشروطه اصولاً تمرکز مرجعیت را حتی به صورت محدود عصر شیرازی نیز ممکن ساخته است و این جریان در سراسر دوره بسط قدرت علما در مشروطه مداومت داشته، ولی بعد از مشروطه با انزوای علما و گوشه نشینی اجباری در عهد پهلوی مجدداً مفهوم مرجعیت اینک با تمرکز نظری و علمی بیشتری، متدرجاً ظاهر شده شاید بدین ترتیب آیت الله بروجردی را فی الواقع بایستی نخستین و آخرین مرجع تقلید مطلق دانست.

باز در نظر گرفتن این قبض و بسط که مذکور افتاد و

مدرسه و متقی و فارغ از تعینات بازاری بودند. به همین لحاظ نیز مقام مرجعیت تدریجاً در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم تصلب یافت، ولی هیچگاه نتوانست بر مشکلات اساسی و معاذیر طبیعی عقیده شیعه فایق آمده و مرجعیت تام و مطلق را در این دوره چه نظراً و تا اندازه‌ی زیادی عملاً اصالت بخشد.

عباس امانت

بیل

سخنی با جنابان آقایان دکتر مهدوی و حشمت مؤید

من کتاب داستانی کلیدر آقای محمود دولت آبادی را که ده جلد و سه‌هزار صفحه است، تماماً با عجله خوانده‌ام و چون کتاب را از دوستی که عازم سفر بود به‌عاریت گرفته بودم، وقت آن را نداشتم که در گوشه و کنار داستان دقت شایسته و موشکافانه‌ای داشته باشم. آنچه مرا وادار به‌نوشتن سطور زیر کرده است این است که در سال ۱۳۱۷ شمسی که در حدود ۱۵ سال داشتم باتفاق مرحوم پدرم که به‌جهاتی مأمور تحقیق در قضیه دعوی ملکی بین حاجی رئیس‌التجار مهدوی و برادران فرهادی بر سر مالکیت قریه‌ای بنام دهنه‌شور واقع بین قوچان و سبزوار شده بود، عازم آن ناحیه شدیم. دهنه‌شور قریه بزرگ پرآب و برکتی بود که هریک از دو طرف دعوی بر سر مالکیت آن سال‌ها جنگیده و خون‌ها ریخته بودند و گاه در تصرف برادران فرهادی و گاه در تصرف پیشکاران رئیس‌التجار مهدوی قرار می‌گرفت و در آخرین مرحله قضائی رأی قطعی بر مالکیت رئیس‌التجار مهدوی صادر شده بود و برادران فرهادی سند تازه‌ای ابراز و مدعی شده بودند که این قریه مهریه و صدق مادر ایشان است و

عقدنامه‌ای قدیمی که حاکی از این دعوی تازه بود عرضه نموده و مادر بعنوان شخص ثالث وارد دعوی طرفین شده بود و ضمناً برادران فرهادی که دست خود را از همه‌جا کوتاه و بریده دیده بودند، طی تلگرافی مالکیت قریه مزبور را به‌رضاشاه واگذار کرده بودند که دربار هم پس از اطلاع بر بی اساس بودن مالکیت آنها از قبول روغن ریخته خودداری کرده بود. در رسیدگی به‌دعوی مادر فرهادی‌ها بود که من باتفاق پدرم و یک ژاندارم محافظ و وکلای طرفین که شیخ عباس کرمانی و سراجی قوچانی بودند، عازم محل شدیم و ناگفته نماند که برادران فرهادی بعلت سابق سوء و پرونده‌های متعدد قتل و دزدی و غارت همگی مقیم مشهد و تحت نظر و ممنوع از خروج از مشهد بودند. پدرم نامه‌ای نوشت و اجازه همراهی دو برادر فرهادی را که بزرگترین آنها علیمحمدخان بود از مقامات خواستار شد و بطوری که می‌گفتند آنها با دادن مبلغی در حدود هشت هزار تومان به‌فرمانده لشکر خراسان برای همراهی یا ما کسب اجازه کردند. این عده در حدود دو ماه در چکبه علیا و چکبه سفلی و قریه‌ای بنام کوهستان و خود دهنه‌شور مشغول تحقیق و استماع شهادت شهود و بررسی اوضاع بودند و من هم بدون داشتن سمت محرر و نویسنده شهادت شهود بودم.

در ظرف این دو ماه به‌دوستی برخوردیم که علت تبعید و تحت نظر بودن برادران فرهادی را که می‌گفتند ۱۸ برادر و یک خواهر هستند و معروف به ابل فرهادی بودند بدانیم و آن هم این بود که شنیدیم در دو سال قبل یعنی در حدود سال ۱۳۱۵ خورشیدی دو نفر ژاندارم از گردان ژاندارمری سبزوار مأمور می‌شوند که به پاسگاه‌های ابواب جمعی گردان سبزوار سرکشی و عواید حاصله را که سهم رئیس گردان است، جمع آوری نمایند. این دو نفر از سبزوار تا آخرین پاسگاه مأموریت خود را انجام داده و در مراجعت در سیاه‌چادر فرهادی‌ها فرود می‌آیند و چون همه مردم می‌دانستند که مأموریت این دو ژاندارم به‌چه منظور است در شب ورود طمع پول‌ها علیمحمدخان و برادران را وامیدارد

برگردانی از کتب و تألیفات دوران نئین و استالین است و برای تحمیق و تحریک جوانان و بی خبران صد البته بسیار خوب تنظیم شده است. اینک با توجه به مطالب من که خود را صالح نمی دانم راجع به نثر و ترکیب داستان و پروراندن صحنه‌های آن اظهار عقیده بکنم، پس منتظر اظهار نظر ارباب صلاحیت و ذوق صیر را پیشه می کنم.

ارادتمند، محمود غروی

واشنگتن، ۳/۶/۹۰

صورت ازلی زن

مطلب خانم گلی ترقی درباره صورت ازلی زن برایم چندین و چند گمشده فکری را پیدا کرد و مرا در رسیدن به دنیایی شفافتر راهبر شد. بابت چاپ مطلب یادشده باید بگویم که داستان درد نکند.

درمورد مطلب آقای شایگان بویژه آنجایی که به سراغ هایدگر می رود و تفسیرهایی از او به دست می دهد، دوست دارم بیشتر تأمل کنم. با تمام این احوال احساسم این است که فاصله‌ای فراهم شده میان قبول یکسره هایدگر در گذشته و تلقی امروزی. اینکه آیا این فاصله را نقد پر خواهد کرد، سؤالی است که برای خود من هم مطرح است. صحبت زیاد شد. برای آنکه قلم بی رویه پیش نرود يك علامت ورود ممنوع جلوی من می کارم.

باقر شاد

برلن، ۲۳/۲/۱۹۹۰

یادداشت (۱):

نامه‌ای از آقای دکتر احمد مهدوی دامغانی دریافت

که در حال خواب ژاندارم‌ها را خلع سلاح کرده و پس از تصرف پول‌های آنها دو ژاندارم دست بسته را به داخل دره‌ای برده و پس از کشتن آنها جنازه‌شان را طوری سوزانده بودند که کوچکترین اثری از جسد باقی نمانده بود و سپس دو نفر از افراد ایل را ملبَس به لباس آنها کرده و سوار بر اسب به طرف سبزوآر روانه می کنند.

این دو مأمور با پرهیز از دیده شدن در پاسگاه‌ها به هر قهوه‌خانه‌ای که رسیده بودند خود را بعنوان آن دو ژاندارم مأمور معرفی و پس از صرف چای و غذا و احیائاً وافور به قهوه‌خانه بعدی رفته بودند تا به دروازه سبزوآر رسیده و به دروازه بان هم خود را نمایانده و پس از ورود به سبزوآر و خلع لباس و از بین بردن اسب‌ها با لباس عادی به مسکن خود مراجعت نموده بودند.

جستجوی ژاندارمری سبزوآر برای ردیابی دو ژاندارم مفقود به جایی نرسید تا اینکه یکی از افراد محلی بعلت عدم رضایت از خان بزرگ قضیه را آفتابی کرد که موجب دستگیری و زندان آنها شد و خود من باتفاق پدرم و وکیل مرحوم رئیس التجار و حضور ژاندارم محافظ و بدون اطلاع افراد ایل فرهادی موفق به دیدار آن دره و آثار آتش بر روی سنگ‌های دره‌ای که جسد‌ها را سوزانده بودند، شدیم. بعد از دو سه روز علی محمدخان از قضیه مطلع شد و با بدست آوردن فشنگ ژاندارم محافظ قصد کشتار همه افراد را داشت که تیزهوشی ژاندارم و پیش دستی به موقع او جان همه را نجات داد.

بعنوان جمله معترضه عرض می کنم که پس از يك دقت کافی در سند ازدواج ابرازی جعلی بودن آن بعلت تأخر تاریخ داخل مهرهای شهود بر تاریخ وقوع ازدواج نیز ثابت و دعوی شخص ثالث هم ابطال ورد شد.

آقای دولت آبادی از این افراد و فاجعه ژاندارم‌ها با جلو بردن داستان و انتقال آن به عصر محمدرضا شاه و سنوآت ۱۳۲۵ و تبدیل يك قضیه اقتصادی و گانگستری به يك حماسه و حرکات ایدئولوژیکی داستان شیرین و پرکشش و زیبایی ساخته‌اند که

کتابها و نشریات رسیده

- بدر شیروانی، دیوان، ویراستار ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، اداره انتشارات دانش، شعبه ادبیات خاور، مسکو، ۱۹۸۵.
- [بدر شیروانی، شاعر اهل شیروان، در قرن نهم هجری می زیسته و دیوان او برای نخستین بار از روی نسخه یگانه موجود در فرهنگستان علوم ازبکستان به چاپ رسیده است.]
- افسانه راکی (مهرآفرید)، مجسمه‌ها (مجموعه شعر)، چاپ آبنوس، پاریس، ۱۳۶۸.
- بیدار، دفتر ادب و هنر، دوره جدید، شماره ۲، پاییز ۱۳۶۸، کلن (آلمان غربی).
- باقرشاد، جستار، گفتار و افکار، نکته‌هایی درباره ادبیات و سیاست، هانور (آلمان غربی)، ۱۳۶۹.
- د. و. برزین، شاتوی روژ در پاریس (داستان)، پاریس، ۱۹۸۹.
- سیمورغ، شماره ۵، سال دهم، مارچ ۱۹۹۰، از انتشارات مرکز آموزش زبان فارسی، تورنتو، کانادا.
- باقرشاد، ماجرای فروشد جهان (گشت و گذاری در بازار کتاب)، انتشارات نوید، زاربروکن (آلمان غربی)، ۱۹۸۹.
- نامه شیدا، شماره ۱، سال ۱، دسامبر ۱۹۸۹، از انتشارات مرکز فرهنگی و هنری شیدا، واشنگتن دی. سی.
- نامه شیدا، شماره ۲ و ۳، سال ۱، بهار ۱۳۶۹، از انتشارات مرکز فرهنگی و هنری شیدا، واشنگتن دی. سی.
- جمشید صداقت کیش، پژوهشنامه (تازه‌های کتاب)، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۶۸، شیراز.
- صدای شرق (مجله ادبی تاجیکی به خط سیریلیک)، شماره ۸، ۱۹۸۹.
- روشنایی، شماره ۹، نوامبر ۱۹۸۹، ناشر؟، نیویورک.
- علم و جامعه، شماره ۸۰، اسفند ۱۳۶۸ (سال یازدهم)، واشنگتن دی. سی.
- بابک مهرآئین، دانش و هنر در ایران باستان (جزوه پلی کپی)، بی تاریخ، استرالیا.
- فصل کتاب، شماره اول، سال دوم، زمستان ۱۳۶۸، لندن.

یادداشت (۳):

دفتر مجله برخی از شماره‌های گذشته ایران نامه را کم دارد. برای کسانی که مایلند این شماره‌ها را در اختیار ما بگذارند در برابر شماره‌های آینده مجله به همان تعداد فرستاده می‌شود و یا می‌توانند بهای آن را براساس مذاکره دریافت کنند:

- سال یکم شماره‌های ۱، ۲، ۳، ۴
- سال دوم شماره‌های ۱، ۴
- سال سوم شماره ۱
- سال چهارم شماره ۳
- سال هفتم شماره‌های ۱، ۲، ۳

کرده‌ایم که پاسخ کوتاهی است به پاسخ آقای دکتر حشمت مؤید به‌نامۀ ایشان. از آنجا که ادامه این جدال قلمی را در خور این دو دانشمند نمی‌دانیم و نیز می‌خواهیم که ایران نامه از اینگونه درگیریها تا جای ممکن بدور باشد، با پوزش از ایشان نامه را چاپ نکرده‌ایم. ولی نکته‌ای را در مورد يك غلط چاپی ذکر کرده‌اند که از این قرار است:

«... حروف چنان مطبوعه مقیدند که ضمیر «هما» ی تثنیه را در آنچه عرض کرده‌ام (درباره مرحومان علامه فروزانفر و علامه همایی رحمة‌الله علیهما و در نامه راجع به‌مقاله آقای دکتر مؤید) به‌ضمیر «ها» ی تانیث تبدیل فرمایند، اگر این مسأله از باب " فسی نیست " (feministe) بودن آنانت، لطفاً به‌آن عزیزان تذکر فرمایید که ضمیر "هما" میان تثنیه مذکر و مؤنث مشترک است و از این لحاظ در عرب فرقی بین زن و مرد نیست!»

یادداشت (۲):

در شماره گذشته در مقاله «تاملاتی درباره زبان شعر فارسی در هند» چند لغزش چاپی روی داده که با پوزش از همکار ارجمندمان دکتر کریمی حکاک، یادآور می‌شویم:

نادرست	دروست	
گورگانی	گورگانی	ص ۲۲۶ سطر ۶
تباچه	تباچه	ص ۲۲۶ سطر ۹
نشر	نشر	ص ۲۲۷ سطر ۱۷
لوری	لوری	ص ۲۲۷ سطر ۲۰
پرورده	پرورده	ص ۲۲۷ سطر ۲۱
Patuis	Patois	ص ۲۲۸ سطر ۱۵
مضامن	مضامن	ص ۲۳۰ سطر ۲۳
شواهدی را	شواهدی از	ص ۲۳۹ سطر آخر
شاکیان	شایقان	ص ۲۴۲ سطر ۵
روال	زوال	ص ۲۴۳ سطر ۷

□ آذربایجان ایران تنها آذربایجان جهان، نشریه «سازمان جوانان ایرانی میهن پرست همبسته با اتحاد سازمانهای وفادار به نظام مشروطه ایران» (بیانیه مشترک ۶ بهمن)، بهمن ۱۳۶۸، کالیفرنیا.

□ کتاب بهنگار (جنگ ادبیات)، به کوشش علی دهباشی، انتشارات بهنگار، تهران، ۱۳۶۸.

□ پویا، شماره‌های ۱-۲-۳-۴، سال اول، شرکت انتشاراتی پویا، اوتاوا (کانادا).

□ پیک مهر، شماره ۱۹، سال سوم، اسفند ۱۳۶۸ (نشریه زرتشتیان)، ونکوور، کانادا.

□ زن ایرانی، شماره ۱، سال پنجم، بهار ۱۳۶۹، تورنتو، کانادا.

□ حقوق بشر، نشریه جامعه دفاع از حقوق بشر در ایران، شماره‌های تابستان، پاییز، و زمستان ۱۳۶۸، برلین.

□ صوفی، فصلنامه خانقاه نعمت الهی، شماره ۶، بهار ۱۳۶۹، لندن.

□ بانگ رهایی، نشریه کانون حمایت از زندانیان سیاسی ایران (داخل کشور)، شماره ۱۰، مهر ۱۳۶۸، (جزوه پلی کی بدون نام نویسنده و محل نشر، نام ۱۳۴۵ نفر از کسانی که «از ۵ تا ۱۵ شهریور ۱۳۶۷ گروهی اعدام شده‌اند».

□ روزگار نو، دفتر سوم، سال نهم، اردیبهشت ۱۳۶۹، پاریس.

□ کورش بزرگ، شماره ۱۱-۱۲، ۱۳۶۸، کالیفرنیا.

□ تحقیقات اسلامی، نشریه بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، سال سوم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۶۷، تهران.

□ صدای شرق (مجله ادبی تاجیکی به خط سیریلیک)، شماره ۱۲، ۱۹۸۹.

□ M. A. Todua and I. K. Shams (compilers), *The Collection of Persian Firman of Tbilisi*, Vol II, The Central Historical Archives of Gorgia, Tbilisi, 1989.

[این کتاب مجموعه‌ای از فرمانهای شاهان ایران از صفویه تا قاجاریه است که در دو آرشید در تفلیس نگاهداری می‌شود. دارای صفحه عنوان به زبان انگلیسی و صفحه عنوان به زبان روسی و مقدمه مفصل به روسی است. متن فرمانها به وضع نه‌چندان خوبی کلیشه شده و رونویسی از آنها با حروف ماشین نویسی نیز درج شده است که پژوهشگران تاریخ می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. چنین کتابی بد نبود مقدمه‌ای به فارسی یا دست کم صفحه عنوان به فارسی می‌داشت.]

□ Nodar Shengelia (ed.), *Ottoman Documentary Sources 16th-18th Centuries*, Vol I and II, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Georgian SSR, Tbilisi, 1989.

[مجموعه اسناد و فرمان هایی است به زبان ترکی عثمانی . عکس اسناد و رونویس ماشین نویسی شده آن به چاپ رسیده است . دارای صفحه عنوان به زبانهای روسی و گرجی و انگلیسی و فهرست اسناد به زبان انگلیسی و ترجمه اسناد به زبان گرجی .]

- *Revista de Africa Y Medio Oriente* (English edition), No. 1, 1989. a publication of Center of Studies on Africa and the Middle East, Habana, Cuba.
- *Hamdard Islamicus*, Vol XII, No. 4, winter 1989, quarterly journal of Beit al-Hikmat, Pakistan.
- *The Middle East Journal*, No. 2, vol.44, spring 1990.
- *L'âme de l'Iran*, sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé, Préface de Daryush Shayegan, nouvelle édition, Albin Michel, Paris, 1990.
- *Studia Iranica*, Tome 17, fascicule 2, 1988 et Tome 18, fascicule 1, 1989, Publié par L'association pour l'avancement des études iranniens, diffusion E. J. Brill, Leiden.

یکی بود، یکی نبود؛ غیر از خدا هیچ کس نبود

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد

فهرمان، نوشته: تقی کیارستمی

عمونوروز، از: فریده فرجام و م. آزاد

گل اومد بهار اومد، شعر: منوچهر نیستانی

جمشید شاه، نوشته: مهرداد بهار

قصه گل‌های قالی، نوشته: نادر ابراهیمی

شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز

پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)

نوروز و بادبادک‌ها، نوشته: تمین باغچه‌بان

روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار

بارون، نوشته: احمد شاملو

مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام

بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرای

ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاملو

بابا برفی، نوشته: جبار باغچه‌بان

قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تاریخ ایران برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها: ۸ دلار

از انتشارات:
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

«بنا های آباد گردد خراب
ز بازاران و از تایش آفتاب
بی افکنندم از نظم کاخی بلند
که از بیاد و بازاران نیابد گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خوانند آن کس که دارد خرد»
فردوسی

برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

تاریخ ایران برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها: ۸ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

کتابفروشی ایران مرکز جامع کتابهای مربوط به ایران در خارج

IRANBOOKS

Persian & English books about Iran

کتابفروشی ایران

در واشنگتن

(301) 986-0079

مرکز پخش



- شراب نیشابور، رباعیات خیام، شاهرخ گلستان
- ایران در عصر پهلوی از مصطفی الموتی (تا کنون شش جلد منتشر شده)
- خاطرات و تألمات مصدق (ترجمه انگلیسی هم موجود است)
- دیوان حافظ شیرازی (از انتشارات زیبا - چاپ لندن - طلاکوب)
- آثار و ترجمه‌های استاد مهدی نخستین
- امیدها و ناامیدی‌ها از دکتر کریم سنجایی
- آئینه عبرت از دکتر نصرالله سیف پور فاطمی
- الماس و ریگ، درباره رضاشاه از معاش
- ایران حلقه مقفوده از حسن برمک
- انواع فرهنگنامه‌ها ● انواع فرهنگنامه‌ها
- انواع کتاب‌ها برای آموزش فارسی برای انگلیسی‌زبانان و آموزش انگلیسی برای فارسی‌زبانان

کتابفروشی ایران هم‌روزه غیر از یکشنبه‌ها
از ۱۰ صبح تا ۶ بعد از ظهر باز است

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیرحسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایون پور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کیج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

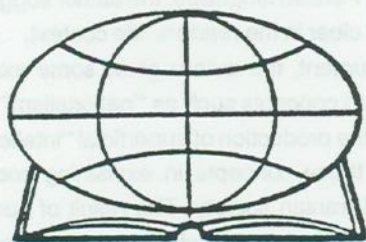
Tel: (703) 533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۰ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society
P.O.Box 7353
Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراك: يكساله ۳۰ دلار

goftmān, which is the equivalent of the term "discourse" as used in modern social sciences. The article is also an invitation to other scholars of the field to define such instrumental concepts when they introduce their Persian equivalents. It warns of the dangers of finding or creating only one equivalent Persian word for concepts like "discourse" in Western or other languages. Before introducing the equivalent of such concepts into the Persian language, the author suggests, they must not only be defined but also made clear in the readers' life context.

To support his argument, the author gives some examples of how superficial introductions of Western concepts such as "nationalism", "liberalism", "Marxism", and "Leninism" led to the production of superficial "intellectuals", and consequently led to the misuse of these concepts in explaining social, political, cultural and economic problems of Iranian society. The result of such superficial and second hand comprehension of Western knowledge was the development of pseudo and dependent technology and also, in the sphere of culture, the creation of what Al-e Ahmad and Shariati called *Gharbzadegi* (Westoxication)

By applying Foucault's definitions of *author* and *writer*, and also his analysis of the relationship between *knowledge* and *power*, the author argues that since *gharbzadegi* displayed itself in surface only, the initiators of the "intellectual discourse" of *gharbzadegi* could only negate its appearance, rather than analyze and negate it in depth.

Finally, the author attempts to define and elaborate on the concept of "discourse" as used in the Western academic world, and particularly in the writings of M. Foucault.

Abstract prepared by the author.

The Contribution of Iranian Thinkers to Arab Civilization

Louis Massignon

This article is a Persian translation of "Les penseurs Iraniens et l'essor de la civilisation Arabe" in *L'âme de l'Iran* (Paris, 1951). In this article Massignon examines the influence of Iranian thought on the development of the Arabic language and Arab thought. In his view, pre-Islamic Iranians, who were familiar with semitic languages through Aramaic and were also aware of the Greek cultural and scientific heritage, lent many of the Aryan characteristics of their language and thought to Arabic during the formative period of the first two centuries of Islam and Islamic culture. In the writings of such authors as Ibn al-Moqaffa', who established the conventions of Arab prose, the influence of a Persian mother tongue is unmistakable. One of the important Iranian contributions to Arabic was the disambiguation of Arabic, the elimination of vague references and the conversion of equivocal expression into direct speech. He also refers to the Iranian role in the development of the rhetoric and lexicon of Arabic. In the matter of the Persian technological contribution to early Islam, he mentions the contribution of the early Iranian convert Salman-e Farsi to the Prophet of Islam's war effort. The article also examines the Iranian elements in a spectrum of fields, from music to landscaping.

Abstract translated by Paul Sprachman.

ON DISCOURSE

H. Gh. Azodanlu

The author begins by referring to a recently coined term in the Persian language,

history. The new meaning of the people, however, emerged with the nostalgia for pre-Islamic Iran and devotion to the ideals of liberty (*hurriyat/ āzādī*), equality (*musāvāt/ barābarī*), and fraternity (*ukhuvvat/ barādārī*). Consequently, *millat-i Iran* (the people of Iran) discursively replaced the Divine and the shadow of God (*Zill Allah*) as the source of sovereignty and made possible the emergence of democratic popular politics, a new era in which *sīāsāt* no longer meant execution and punishment but participation in national decision making.

Along with the Iranian cultural and historical symbols, the French Revolution provided the myth and icons of the revolution in Iran. Equality, liberty and fraternity appeared as an icon on the front page of many Persian newspapers such as *Musāvāt*, *Īrān-i Now*, *Sūr-i Isrāfīl* and *Nidā-yi Vātan*. Many pages of the constitutionalist journals appearing between 1905-1911 were devoted to the definition of terms such as *hurriyat* (Liberty), *musāvāt* (equality), *ukhuvvat* (fraternity), *millat* (the people/nation), *qānun* (law), *qānun-i asāsi* (the fundamental law) and many other general concepts which tie the Iranian Constitutional Revolution to the French Revolution. The principles which appeared in the *Declaration of the Rights of Man and Citizen* were among the intensely debated issues in Majlis-i Shūrā-yi Millī (National Consultative Assembly). Many of these principles can be found in the Iranian Constitution of 1907 under the section entitled the "Rights of the people of Iran" (*huqūq-i millat-i Irān*).

The emergence of a new political *imaginary* resulted in an intensified contestation between the Constitutionalists and the Shari'atists. For example, Shaykh Faḏl Allah Nūrī, the intellectual leader of the anti-constitutionalist movement, referring to constitutionalists as "Paris worshippers" (*Pāris Parasthā*) argued: "Oh, you God worshippers, this National Assembly (*Shūrā-yi Milli*), Liberty (*Hurriyat va Āzādī*), equality (*musāvāt va barābarī*), and the principles of the present constitutional law (*asās-i qānūn-i mashrūtah-i hāliyah*) is a dress sown for the body of Farangistan, and is predominantly of naturalist school (*tabī-i madhab*) and transgress the Divine law and the holy book."

In his sincere protestations Shaykh Nūrī had clearly understood that the new conception of politics would alter the traditional order of the society and establish something which owes more to the parliament of Paris than to Islam. It was quite clearly so. And When Shaykh Faḏl Allah Nūrī was condemned to execution by the revolutionary tribunal in 1909, the guiding principle was the French Revolution and Robespierre. Like the execution of Louis XVI, the execution of Shaykh Faḏl Allah, the most learned of the *ulamā* of Tehran, marked a radical rejection of the previous social and symbolic order. This inaugurated a new age of popular national politics.

Abstract prepared by the author.

inqilāb-i kabīr (great revolution).

Persian travellers to Europe, writing at different periods, offered different perceptions of the French Revolution. Mīrzā 'Abd al-Latīf Shūshtarī, writing in 1799, perceived the French Revolution as a heretical and anti-religious movement and wished that God would destroy the contemptible nation of France (*tāyīfah-i makhḍūlah-i Farāns, qatīluhum Allah*). Mīrzā Abū Tālib, who travelled to Europe between 1799/1213 and 1803/1217, noted that "a great revolution" (*inqilāb-i 'azimi*) occurred in France, the strong became weak and the weak became strong. The people, in accordance with the laws of the republic, elected from among themselves representatives (*ahī-i shūrā*). Mīrzā Šālih writing in 1819 offered a detailed and accurate account of the revolution, execution of Louis XVI, rise of Robespierre, and the achievements of Napoleon. Others such as Abu al-Hassan Ilichī, Mirza Husayn Khan Ajudanbashi, Mirza Fataḥ Garmrūdi, Farrukh Khan Amīn al-Dawlah also made general remarks about the French Revolution. Those remarks often served as an introduction to the rise of Napoleon who had become a locus of Iranian fascination.

With the development of a new genre of political pamphleteering and oppositional journalism in 1860's and 1870's, the French Revolution became viewed as a movement for human liberation from oppression and tyrannic rule. Among essayists and journalists, Mīrzā Yūsuf Khan, Mīrzā Āqā Khan Kirmanī, and Mīrzā Malkum Khan played a notable role in the popularization of the ideals of liberty and equality and in the articulation of a constitutionalist discourse in Iran.

Mīrzā Yūsuf, a resident of Paris in 1860's, saw the Civil Code as the secret of the progress of France and the rest of Europe. He viewed the *Declaration of the Rights of Man and Citizen* as the spirit and soul of the French Code and called for codification and standardization of Iranian law in accordance with the spirit of the declaration. Mīrzā Malkum Khan, a close friend of Mīrzā Yūsuf, constituted the demand for *qānun* (law) as a populist slogan unifying a diverse ensemble of social forces and classes. Mīrzā Āqā Khan Kirmanī, constructed a system of historical narration in which Mazdak and Kāvē, two pre-Islamic Iranian personalities, were construed as the originator of the ideals of liberty, equality and struggle against tyranny.

The ideals of the French Revolution, merging with the 19th century movements for the revitalization of pre-Islamic Iranian history, and simplification of Persian prose changed the signification of *millat* from the people of Shi-i religion to the people of Iran. The former meaning of "the people" had come from a paradigm in which God was viewed as the source of sovereignty, the state and religion were articulated as twin brothers, and social images and ideals were drawn from Islamic

not possible, they should be owned and operated by individuals; and that where this was not possible, they should be owned and operated by government: all measures which he felt would restore the balance in life which had been lost primarily because of machines.

As for what Iranians should do in their encounters with the West, he identified five categories for consideration: (1) democracy, and related concepts; (2) scientific advances; (3) various machines; (4) the claims that "civilization", "progress", etc., were somehow peculiar to the West; and (5) materialistic philosophy and other excessive and baseless ideas. He felt that Iranians were in general right in adopting, or wanting to adopt, Western ideas and advances in the first three categories, but that they were wrong in following the West in the last two categories.

Looking to the future, he felt that two things were needed in the East: (1) to fight religious superstition, religious divisions, and other harmful ideologies; and (2) to adopt the necessary science and technology from Westerners, while avoiding their ideological/ philosophical errors.

Abstract prepared by the author.

Constitutionalist Imaginary in Iran and the Ideals of the French Revolution

Mohammad Tavakoli-Targhi

The French Revolution as an event, and as an icon of liberty, has provided the symbolic resources for political and ideological contestations in diverse places and periods of modern history. Interpretations of the French Revolution like that of other events and texts reveal as much about the interpreting subject as they reveal about the subject being interpreted. The nineteenth century Persian commentators have referred to the French Revolution using a wide variety of negative and positive signifiers such as *fitnah* (sedition), *fisād* (corruption), *balvā-yi ām* (popular disturbance), *shurish* (insurrection), *inqilāb-i 'azim* (great revolution), and

had led to the endurance of a non-critical proclivity on the part of Iranian intellectuals to reflect on their ancestral beliefs and heritage.

Abstract prepared by the author.

Kasravi on the Cultural Encounter Between East and West

Mohammad-Ali Jazayeri

Ahmad Kasravi (1890-1946), Iranian historian, jurist, and social thinker, began his extensive analysis of Iran's social and political problems and their solutions with a critical analysis of the conditions of the industrialized West, and warning to Iranians and other non-Westerners to avoid the great pitfalls of Westernization. He did so first in the two-volume *Ayin* ('Creed'), published in 1932-33, at the height of the Great Depression, in the West.

A major cause of the problems of the West, he believed, was excessive and indiscriminate use of machines, which helped exacerbate, or create, many other problems. He disputed the claim that, machines made life easier, since they caused widespread unemployment, led to extremes of wealth and poverty, encouraged undue concentration on the superficialities of life, and made dishonest notions such as "planned obsolescence" respectable.

Commerce, originally a *means*, had become an *end* with greatly harmful consequences. Governments had come to subject everything to the interests of capitalists, resulting in imperialism, colonialism, etc. Combined with ancient hostilities among European powers, machines had come to make wars far more horrible than ever. Harmful philosophies, such as materialism, contributed to the worsening of the human condition.

Kasravi proposed that where something could be done both by hand and by machine, machines should not be used; that where machines had to be used, they should be made small enough to be operated by individuals; and that where this was

Westoxication and Orientalism in Reverse

Mehrzad Boroujerdi

This article seeks to critically deconstruct the ontological premises underlying the process of identity formation of modern Iranian intellectuals through a discussion of the problematic of *Gharbzadegi* (Westoxication). *Gharbzadegi* was undoubtedly the dominant intellectual discourse of pre-revolutionary Iran owing its popularity to its iconoclastic attitude toward both the state and the West.

Drawing upon the works of Michel Foucault and Edward Said on how the "constitution of otherness" permeates any process of identity formation, the author contends that *Gharbzadegi* came to articulate a popular yet distorted imagery of the "Western other" and the "Iranian self." In their attempt to articulate a counter-discourse to the West and its Orientalist narrative about the "East," *Gharbzadegi* inadvertently led many Iranian intellectuals to accept the ontological premise of Orientalism which viewed the West as a "culture of reference." While decrying the political ramifications of orientalism, Iranian intellectuals embraced the latter's ontological and epistemological dichotomies as well as its figurative mode of language. All that was changed was a reversal in the privileged position of the observer-narrator, as "Orientalism in Reverse" became the new mode of discourse popular among Third World intellectuals. *Gharbzadegi* was the Iranian version of this "Orientalism in Reverse."

Schematically tracing the trajectory of the discourse of *Gharbzadegi* in the memoirs of an eighteenth-century Iranian Traveler to Europe, as well as the intellectual debates taking place in post-Constitutional era, the author maintains that Iranian intellectuals' strategy vis-a-vis the West changed from one of "Mastering" it to one advocating its "abandonment." The adjoining intellectual link between the two were the ideas of Dr. Fakhroudin Shadman, who must be credited with having articulated the basic tenants of *Gharbzadegi* almost fifteen years before Jalal Al-e Ahmad.

Finally, the article concludes with the assertion that faced with the ideological permeation of the West, Iranian intellectuals have increasingly turned toward nativism, traditionalism, and Islamicism in their process of identity formation. This

Within this cultural domain – which in itself was divided into the three spheres of Iranian, Turkish, and Arab influence – existed a number of modernizing centers that began to disseminate cultural and material elements of Western civilization: Ottoman Empire, India, Caucasus, Egypt and some of their cities such as Istanbul, Cairo, Tbilisi, Calcutta, Bombay and finally Tabriz, Rasht, Rezaiyeh and Tehran. It was in these centers, that, under Western influence, the idea of modernization flourished and led to the advent of important cultural movements such as *Nihzat* in the Arab world (specially in Egypt and Lebanon), the *Jadidi* school in Turkistan and Caucasus and the movement for religious modernization in India. Iran was also influenced by all these currents and movements.

3. While at first the governments in these dependent, non-colonial countries were against modernization and limited themselves exclusively to “reforms”, the intellectuals became the advocates of and crusaders for modernization. After the collapse of the empires and the establishment of nation-states some of these intellectuals assumed leading roles in the governments and opened the way for a sort of “authoritarian modernization”.

4. In these newly created nation-states the first drive was for the substitution of despotic regimes by democratic governments, and hence the primacy of the political dimension of modernization. It was only later that the cultural and economic aspects of modernization came into play.

In the second half of the nineteenth century the first phase in the introduction of modernity into Iran began with familiarity with modern ideas and a yearning for change and progress. It is in this period that modern nationalism becomes the cornerstone of the bourgeoisie in Iran; and in spite of the unwillingness and incapability of the government to engage in radical modernization, the society becomes increasingly acquainted with the West and with modern values.

The second phase is that of authoritarian modernization: onset of industrialization, and the development of modern educational, judicial, administrative and military institutions. This is the phase of urbanization and the onslaught of western cultural values.

The Second World War ushers in a kind of unbridled modernization. The American way of life replaces that of the Europeans and the modernization of Iran resumes its forward march again.

This part of the article is concluded with a review of the third phase in which Iran experiences a period of rapid growth and development, thanks to its abundant human resources and oil revenues.

On Modernization of Iran

Jamshid Behnam

History of the Iranian people in the last century and a half has been deeply influenced by an attraction to the West, by the idea of modernization and by the pull of nationalism. These influences are likely to continue in the years to come.

The author attempts to analyze the process of modernization in this period and proposes that such an analysis, specifically in the case of Iran, should be informed by the following points.

1. The process of modernization ought to be studied with reference to modernizing countries that, despite their economic and at times political dependence, were never colonies of the great powers. The case of these non-colonial and yet dependent countries is quite exceptional. However, the "sociology of modernization and development" has usually focused on those countries which have been under direct colonial rule for long periods of time. It is the "dependent, non-colonial countries", such as Tzarist Russia, Japan, China and the Ottoman empire that form the core of the author's reference.

2. The process of modernization in Iran should be reviewed within the context of Middle Eastern culture. During the nineteenth century and the first two decades of the twentieth century, the Middle East was by and large dominated by two powers, one with a tribal structure (Qajars) and the other based on the Caliphate of the Islamic tradition (Ottoman Empire). Western contacts with these two Middle Eastern powers was in a sense a renewal of the ancient contact between Christianity and Islam, albeit with different connotations.

sous la direction de
René Grousset,
Louis Massignon, Henri Massé

L'âme de l'Iran

préface de
Daryush Shayegan

essai
Albin Michel

Contents

Iran Nameh
Vol. VIII, No. 3, Summer 1990

Persian:

Articles

Selections

Book Reviews

Communications

English:

Abstracts of Articles:

On Modernization of Iran (I)

Jamshid Behnam

26

Westoxication and Orientalism in Reverse

Mehrzad Boroujerdi

28

Kasravi on the Cultural Encounter Between East and West

Mohammad-Ali Jazayeri

29

Constitutionalist Imaginary in Iran and the Ideals of the
French Revolution

Mohammad Tavakoli-Targhi

30

The Contribution of Iranian Thinkers to Arab Civilization

Louis Massignon

33

On Discourse

H. Gh. Azodanlu

33

Editor:

Daryush Shayegan

Iran Nameh

Managing Editor:

Daryush Ashouri

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Advisory Board:

Guitty Azarpay, University of California, Berkeley

Peter J. Chelkowski, New York University

Richard N. Frye, Harvard University

M. Dj. Mahdjoub

S. H. Nasr, George Washington University

Roger M. Savory, University of Toronto

Ehsan Yarshater, Columbia University

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

The Foundation is classified as a Section 501 (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under section 170 (b) (1) (A) (VI) and Section 509 (A) (2) of the Code.

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

The System of transliteration used by *Iran Nameh* is the Persian Romanization developed for the Library of Congress and approved by the American Library Association and the Canadian Library Association

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1982
by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are \$30.00 for individuals, \$18.00 for students,
and \$55.00 for Institutions.**

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

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

On Modernization of Iran (I)

Jamshid Behnam

Westoxication and Orientalism in Reverse

Mehrzad Boroujerdi

Kasravi on the Cultural Encounter Between East and West

Mohammad-Ali Jazayeri

Constitutionalist Imaginary in Iran and the Ideals of the
French Revolution

Mohammad Tavakoli-Targhi

The Contribution of Iranian Thinkers to Arab Civilization

Louis Massignon

On Discourse

H. Gh. Azodanlu