

ادبیات نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

جمشید بهنام

ایرج پارسی نژاد

علیرضا مناف زاده

فرهاد خدابنده‌لو

احمد کریمی حکاک

دربارهٔ تجدد ایران (II)

میرزا آقاخان کرمانی منتقد ادبی

ذهنیت و تاریخ

نگاهی به دوسوی آینه

یاوه‌سرایان، هرزه‌درایان، و شاعران

نقد و بررسی کتاب:

باقر پرهام

حسین ضیایی

حقیقت سیاسی در ادبیات معاصر ایران

ادبیات فارسی

گذری و نظری:

بهروز صوراسرافیل

دو جستجوگر امکانات و معنای بیان تصویری

یادِ رفتگان:

محمدجعفر محبوب

دکتر پرویز ناتل خانلری

مهدی اخوان ثالث

د. آ.

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

سردبیر:

دار یوش شایگان

سردبیر فنی:

دار یوش آشوری

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: احمد کریمی حکاک، دانشگاه واشنگتن

هیأت مشاوران:

گیتی آذربی، دانشگاه کالیفرنیا—برکلی

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمد جعفر محجوب

سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشنگتن

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 هر يك از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه‌ها به‌عنوان 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 امریکا، 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 صفحه‌بندی: شرکت اورینت اسکریپت، لندن تلفن: ۵۳۰۰ ۷۴۸ (۰۸۱)

Editor:

Daryush Shayegan

Managing Editor:

Daryush Ashouri

Iran Nameh

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak,
University of Washington

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.

فهرست

سال هشتم، شماره ۴، پاییز ۱۳۶۹

مقاله‌ها:

- ۵۰۷ جمشید بهنام دربارهٔ تجدد ایران (II)
۵۴۱ ایرج پارسی نژاد میرزا آقاخان کرمانی منتقد ادبی
۵۶۷ علیرضا مناف زاده ذهنیت و تاریخ
۵۸۹ فرهاد خدابنده‌لو نگاهی به دو سوی آینه
۶۱۰ احمد کریمی حکاک یاهوسرایان، هرزه‌درایان، و شاعران

نقد و بررسی کتاب

- ۶۳۱ باقر پرهام حقیقت سیاسی در ادبیات معاصر ایران
۶۴۱ حسین ضیایی ادبیات فارسی

گذری و نظری:

- ۶۵۱ بهروز صوراسرافیل دو جستجوگر امکانات و معنای بیان تصویری

یادِ رفتگان:

- ۶۵۶ محمدجعفر محبوب دکتر پرویز ناتل خانلری
۶۶۵ د. آ. مهدی اخوان ثالث

نامه‌ها و نظرها:

- ۶۶۶ ثابت سروستانی، احمد مهرداد، محمد زرنگار، محمد باقر، احمد علی بابایی

فهرست سال هشتم

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: ۷۰ 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.

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال هشتم، شماره ۴

پاییز ۱۳۶۹ (۱۹۹۰)

جمشید بهنام

درباره تجدّد ایران

II

آثار برخوردار مدنیّت غرب با مدنیّت حوزه اسلامی شرق نزدیک و میانه، که از دیرباز آغاز شده بود، در طول قرن نوزدهم کاملاً محسوس گردید. از يك سوی در حوزه دینی بروز کرد و حاصلش جنبش های مهدیگری در شمال افریقا و جنبش باب و سپس اصلاح طلبی اسلامی در ایران و مصر و لبنان و هند بود؛ و از سوی دیگر، در اندیشه های اصلاح خواهانه و محافل متجدّد جلوه گر شد و در طول زمان دامنه اش وسعت یافت و با برقراری نظام های مشروطه و ایجاد دولت های جدید ملی به اوج رسید. بعد سیاسی حرکت اخیر مبارزه با خودسری فرمانروایان و استبداد بود. بعد فرهنگی و اجتماعی آن تغییر جامعه و پیش گرفتن راه و رسمی تازه در اندیشه و زندگی.

بی گمان این حرکات در هم آمیخته بوده و اگر میانشان قائل به جدایی می شویم فقط از لحاظ داشتن امکان بیشتر برای تجزیه و تحلیل است، وگرنه چه بسا که همان آدم ها در جبهه های مختلف مبارزه کردند و همان اندیشه ها در تمایلات گوناگون رخ نمود.

۱. تجدّد در فکر دینی:

در طول قرن های هیجده و نوزده روحانیت مسلمان هیچگاه افکاری را که از سرزمین کفار سرچشمه می گرفت واز «دارالحرب» به «دارالاسلام» می رسید نپذیرفت و با آن به مبارزه پرداخت؛ اما، به رغم این مخالفت ها، نوعی خود آگاهی در درون اسلام پدیدار شد. گروهی دینی تازه بر اساس اسلام پیشنهاد کردند و برخی از اسلام به عنوان يك حره سیاسی علیه استعمار یاری جستند و برخی نیز به فکر اصلاح در درون اسلام و اتحاد مسلمانان

افتادند.

بایگری را در ایران می توان از جمله جنبش های اجتماعی - دینی بر بنیاد «هزاره باوری» (millenarisme) دانست، یعنی انتظار نجات دهنده‌ای که در پایان هزاره ظاهر خواهد شد و جهان را سوی عدل و صلح و داد رهبری خواهد کرد.^۱

در طول قرن نوزدهم افریقا شاهد ظهور مهدی های گوناگون بوده است: به سال ۱۸۳۸ مردی که خود را از فرزندان عبدالقادر جیلانی می دانست در الجزیره قیام کرد. در ۱۴۸۵ مهدی دیگری به نام عبدالله با لقب بومزه پدیدار شد و مهدی سودانی به ویژه که در ۱۸۷۴ با انگلیسی ها جنگید و خرطوم را تصرف کرد، و نیز مهدی های دیگری در مراکش و دیگر جاها.

در اوایل قرن نوزدهم پس از شکست های پیاپی از روسیه و درهم ریختن امپراتوری ایران و بعد از پیدایش فقر همه گیر و آزادی نسبی زمان محمد شاه این جنبشهای دینی فرصت بروز پیدا کرد.

در این سال های آزادی که مردم به حال خود بودند اعتقادات مذهبی در سازگاری با شرایط ناسازگار اجتماعی تحول یافت، باورهای دینی به رنگ آمال و آرزوهای توده های محروم درآمد. اندیشه «ناجی» مردمی جان گرفت و روح انتظار حاکم شد. جماعت زردشتی در پیشواز پسر زردشت کاروان به افغانستان فرستادند، در خراسان گروه کثیری چشم به راه «خیرالدین» نامی نشستند که در پیری در دیگ بخار شده بود و قرار بود بار دیگری در سیمای جوانی دلاور و رشید برآید و پیروان خود را از تاریکی ها به روشنایی ها راه ببرد. مردم آذربایجان خیر ظهور مهدی را در گرجستان شنیده بودند و در شور و هیجان انتظار قدم او را داشتند. برخی در اویش جهانگرد بشارت می دادند که به زودی آن زمان فرا خواهد رسید که فاصله میان دارا و ندار، میان زبردست و زبردست رخت بر خواهد بست، اموال اشتراکی خواهند شد، مردم از تنگدستی خواهند رست. مهم اینکه طبق معتقدات شیعیان «هزاره» نیز فرا رسیده بود و امید ظهور امام زمان هم می رفت. در چنین جوی بود که مکتب شیخی و بابی توانستند رشد کنند و فراگیر شوند. اما از هر دو مکتب جنبه مذهبی رنگ باخت و جنبه اجتماعی جان گرفت.^۲

علی محمد، که بازرگان و بازرگان زاده بود، نخست در شیراز خود را باب امام دوازدهم خواند (۱۸۴۴) و سپس با اتکاء به نظریه ادوار، که در فلسفه ایرانی پیشینه دیرینه دارد، خود را مظهر دور نوینی دانست که ناسخ ادوار پیشین است. گروهی عظیم از مردمان، از همه طبقات به گرد او جمع شدند، از دهقانانی که خواهان برابری بودند تا بورژوازی شهری که نظم موجود را مخالف آرمان های خود می دانست. بعضی ها ریشه های مزدکی در این افکار یافته اند (به علت درخواست لغو مالکیت و توزیع عادلانه ثروت) و یا به خاطر توجه باب به زرتشت این جنبش را نوعی جستجوی هویت فرهنگی ایرانی دانسته اند. برخی نیز از لحاظ اجتماعی و سیاسی آن را با نهضت تایپینگ ها^۳ در چین مقایسه کرده اند و همانندی بسیار میان این دو

جنبش همزمان یافته‌اند.^۴ این جنبش پس از اعدام باب (۱۸۵۰) قدرت خود را از دست نداد و زمانی دراز ادامه یافت. برای وقایع نگاران قاجار این جنبش فتنه‌ای بیش نبود و از آن زمان تاکنون هم در ایران درباره آن نوعی توطئه سکوت در این زمینه برقرار شده است، ولی محققان نشان داده‌اند که این نهضت جنبشی درون‌زا بوده است و از سوی طبقه کاسیان شهرنشین و سپس توده مردم علیه استبداد و روحانیت حاکم. چنان که گفتیم، مانند این افکار در جنبشهای مهدیگری و نیز در جنبش‌های امیر عادل (دراندونزی) و احدیه (درهند) دیده می‌شود. حتی در سال ۱۸۹۱ هم سیدی به نام عالمگیر در مازندران دعوی مهدیت کرد و دولت برای مقابله با او و پیروانش قشون به آن ولایت فرستاد.^۵

واکنش در برابر غرب به‌گونه‌ای دیگر نیز ظاهر شد و آن فکر «تجدید حیات اسلام» بود. در این دوران که جملگی بر «تأخر» دنیای اسلام در برابر غرب آگاه شده بودند و نیاز به «تطور» و «ترقی» احساس می‌شد گروهی از مسلمانان مبارز و آشنا با وضع جهان به فکر چاره افتادند. به‌گمان آنان، اسلام دینی بود که می‌توانست خود را با افکار جدید سازگار کند و، به نظرشان، آنچه مانع از این تحول بود نا آگاهی از اسلام راستین و جلوگیری امپریالیسم غرب از ترقی این کشورهاست. بدینسان، راه حل عبارت بود از تفکری تازه در همه زمینه‌های مادی و معنوی، وحدت مسلمانان برای پایداری در برابر استعمار و گشودن «باب اجتهاد» در کشورهای اهل تسنن.

سید جمال الدین (۱۸۳۹-۱۸۹۷)، نخستین کسی بود که در پایان قرن نوزدهم مباحثی چون پاك کردن اسلام از خرافات، لزوم آشنایی مسلمانان با ترقیات علمی و فنی جدید و وحدت مسلمانان را مطرح کرد. او ساخت‌های سیاسی کهنه و استبداد فرمانروایان کشورهای اسلامی را سدره تحول می‌دانست و به‌همین جهت نیز مبارزه خود را در زمینه فکری و سیاسی آغاز کرد.

او همه جا رفت. گاهی با عبده و یارانش در مصر بود، گاهی درهند. گاه با ناصرالدین شاه در تهران و یا با سلطان عثمانی در اسلامبول در بحث و جدل و اندک زمانی بعد در پاریس و لندن با متفکران غرب در مباحثه. سید جمال الدین در مارس ۱۸۸۳ در دانشگاه پاریس درباره «اسلام و علم» سخنرانی می‌کند و علت انتخاب این موضوع بحثی است که پیش از آن در این زمینه با ارنست رنان، فیلسوف فرانسوی، داشته است. به عقیده ارنست رنان، اسلام و اندیشه علمی باهم سازگار نیستند و همین علت واپس ماندگی مسلمانان است، درحالی که از نظر سید جمال الدین این مسلمانان هستند که نمی‌خواهند خود را با اصول اسلام واقعی و با وضع جدید تطبیق دهند و گناه به گردن اسلام نیست. نظریات او را که در کتاب هایش و در روزنامه **عروة الوثقی**، چاپ پاریس (۱۸۸۴)، منتشر شده، می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. بازگشت به سنت صدر اسلام و پاك کردن اسلام از خرافات.

۲. محکومیت سنت پرستی کورکورانه و «تقلید» صرف.
۳. طرفداری از وحدت مسلمانان و مبارزه باناسیونالیسم های محلی که موجب ضعف اسلام در برابر دشمن مشترك است.
۴. مبارزه با استبداد فرمانروایان و پذیرش اصول فلسفه سیاسی غرب.
۵. پذیرش علم و فن جدید که موجب ترقی و نیرومندی جهان اسلام خواهد شد.

محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) دوست و شاگرد مکتب فکری سید جمال الدین، با انتقاد از جامعه مصر در دوران محمد علی، به دفاع از نظریات سید جمال الدین پرداخت و در بعضی زمینه ها از او هم فراتر رفت. در نظر او هم تجدید حیات اسلام در رابطه با پذیرش علم و فن جدید است. او در راه گشودن باب اجتهاد کوشید و از تلفیق «قوانین خوب اروپایی» با اصول اسلام سخن گفت. اما عبده تندروی ها و روحیه انقلابی جمال الدین را نداشت، و به تحویل تدریجی از راه آموزش همگانی باور داشت. هرچند که هر دو در یک راه قدم برداشتند، ولی ناسیونالیسم اسلامی آنها به صورت های گوناگون خودنمایی کرد و در این زمینه مقایسه پان اسلامیم لیبیرال و انقلابی سید جمال الدین با اصلاح طلبی آرام عبده آموزنده است و همچنین مقایسه این عقاید با نظریات محمد اقبال لاهوری، دوستدار نیچه و برگسن، که می خواست با تردستی ترقی و قرآن را آشتی دهد.

رشید رضا (مرگ ۱۹۳۵) دنباله افکار عبده را گرفت و نظرات او در مجله المنار چاپ مصر منتشر و از آن راه در تمامی حوزه های علمیه پخش می شد. زمینه آشنایی حوزه های علمیه ایران با نظرات رشید رضا و برداشت او از اسلام درباره مسئله حکومت و خلافت و دفاع از وحدت عالم اسلامی نیز از همین راه بوده است. رشید رضا کمتر به غرب توجه دارد و انتقاد او از تقلید مدل های خارجی بسیار تند است. این انتقاد اندک - اندک پایه ای برای طرد غرب و آغاز مبارزات سیاسی با آن می شود.

در همین اوان فکر تجدید حیات تفکر اسلامی در آسیا نیز رواج پیدا کرد. سید احمد خان در علیگر هندوستان، که معتقد به رواج دادن علوم و تفکر غربی بود تا از این راه خون تازه ای به اسلام برسد (و سید جمال الدین در کتاب رد نیچریه از او انتقاد کرد)، نهضت محمدیه در اندونزی برای پاک کردن اسلام، و سرانجام محمد اقبال لاهوری که کتاب تجدید نظر در اندیشه دینی او معروفست از پیشروان این جنبشند. محمد اقبال، فیلسوف و شاعر فارسی زبان، بر آنست که نباید فلسفه و دین را در برابر هم قرارداد، بلکه باید آنها را با هم آشتی داد. فلسفه می تواند نوعی قضاوت ارزشی درباره دین داشته باشد، ولی باید به اهمیت دین به عنوان محور اصلی اندیشه آگاه باشد و آن را بپذیرد. بدینسان، نمی توان میان عقل و ایمان جدایی افکند و باید «شهود» و «عقل» را مکمل یکدیگردانست.

در آستانهٔ قرن بیستم و همزمان با دورانی که درکشور های اهل سنت تلاش برای تجدد فکر دینی ادامه داشت، «جنبشی همانند آن یا به وسعت آن درمیان علمای شیعه ایران پیدا نشد و اگر هم کسانی چون میرزا محمد حسین نائینی و آخوند ملا کاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی خواستند تا در اصول اندیشهٔ سیاسی شیعه حرکتی پدید آورند یا خود در بیان عقایدشان کوتاه آمدند و یا پیروانشان تا این اواخر دنبالهٔ افکار آنان را نگرفتند.»^۶

در دهه های بعدی فقط از شریعت سنگلجی (مرگ ۱۹۴۴) می توان نام برد که در پیراستن تشیع از خرافات و احکام سست کوششی کرد. شریعت به ظهور مهدی بیشتر به عنوان یک نهضت ترقی خواهانه می نگریست و کوشید تا اسلام را با خواست های جامعهٔ نوین دمساز کند. مهمترین آثار او اسلام و رجعت و کلید فهم قرآن بود و گروهی بزرگ به شنیدن سخنرانی های او می شتافتند.

در همین زمان و در زمینهٔ فکر دینی باید به کسروی اشاره کنیم. او در راه تجدد فکر دینی راه و روشی دیگر برگزید و از آنجا که به باز گرداندن اسلام به پاکی دوره های اولیه امیدوار نبود، به گمان وی، بهتر آن بود که «دینی پاک و هماهنگ با دانش های نو پدید آید.» کسروی می کوشید «پاکدینی» خود را با آیین خرد، که سخت شیفتهٔ آن بود، همساز کند. پاکدینی می بایست یک دین مثبت و بسیجگر باشد و ریشهٔ اندیشه های قرون وسطایی چون باور به قضا و قدر و خوار داشتن خود را خشک کند و مردم را به سازندهٔ سرنوشت خود مبدل سازد. چون کسروی می پنداشت که همهٔ این «بدآموزی ها» دیری است در مغزها جای گرفته، از این رو می بایست کار را از مغزها شروع کرد و چون می پنداشت که دین جاذبهٔ بیشتری دارد، از راه دین درآمد.

میان سال های ۱۹۲۰ و ۱۹۴۰، سیاست نوگری (مدرنیزاسیون) آمرانه، جامعه را متوجه افکار تازه کرد و اندیشهٔ های دینی کمابیش کنار زده شد. دولت هیچگاه دین را نفی نکرد و مسئلهٔ جدایی دین از دولت هرگز به صورت رسمی مطرح نشد، ولی در عمل جریان جدی تربود و حوزه های علمیه نقش قدیمی و سستی خود را در جامعه از دست دادند.

عملاً از سال های ۱۹۶۰ به بعد بود که جنب و جوشی در این زمینه و از همان طریقی که گذشتگان (سید جمال الدین، عبده، رشید رضا) رفته بودند، اما با درهم آمیختن ابعاد سیاسی و دینی آغاز شد (بویژه از سال ۱۹۶۲). مباحثی چون قدرت در یک جامعهٔ اسلامی، مفهوم سیاسی و اجتماعی انتظار امام، جای اسلام در زندگی اجتماعی و سیاسی، مسئلهٔ امر به معروف و نهی از منکر و مانند آن مطرح شد و مهمترین این مباحث روابط روحانیت بود با دولت. دکتر شریعتی (۱۹۳۴-۱۹۷۷) دیگر بار، اما به زبانی امروزی، مسئلهٔ تجدید حیات اسلام و پاک کردن آن را از خرافات مطرح کرد. به عقیدهٔ او فقط اسلام است که می تواند جوامع درماندهٔ پایان قرن بیستم را کمک کند، ولی این اسلام، آن اسلام منحط و ضعیف و

همدست دولت های مستبد نیست. باید به اسلام واقعی پیامبر بازگشت، به اسلام خواهان عدالت، به اسلام مترقی و انقلابی. چنین اسلامی خواهد توانست جامعه ها را دگرگون کند. در این زمینه میان «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» تفاوت می گذارد. تشیع علوی، تشیع علی است: پر تحرك، مبارز، و عدالتخواه؛ در حالی که تشیع صفوی مذهبی است رسمی که ایده آلیسم اولیه خود را از دست داده است و در آن روحانیت از قدرت دولت پیروی می کند. از نظر شریعتی، اسلام فقط يك دین نیست بلکه، در عین حال و به ویژه، يك مکتب تفکر و يك ایدئولوژی است.

تحول فکری دینی به صورت اخیر آن فقط در ایران روی نداد بلکه در دهه اخیر در برخی دیگر از کشورهای اسلامی چون مصر و تونس و مراکش نیز شاهد آن بودیم و ایران در این زمینه اثرپذیر و اثرگذار بود. زمانی دراز گمان بر آن بود که به خاطر بعضی رویدادها و تحولات. دین جای دیرین خود را در جوامع خاورمیانه از دست می دهد، چرا که، از يك سوی، نوسازی در مصر و ترکیه و ایران، و از سوی دیگر، توسعه ناسیونالیسم عرب و جنبه غیر مذهبی ناصریسم و احزاب بعث و نهضت مقاومت فلسطین، این فکر را تأیید می کردند. اما، چنان که دیدیم، پس از مرحله پایان قرن نوزدهم که جنب و جوشی در زمینه تجدید فکر پدیدار شد، نوعی سکوت در این زمینه برقرار گردید. غرب چنان افکار را به خود جذب کرد و دولت ها چنان به غربی شدن دل بستند که علمای دین محیط مساعدی برای ابراز عقیده نیافتند و اندیشمندان غیر دینی هم فریفته مباحث «اصالت»، «قومیت»، و «هویت» شدند و به تحولات اسلام توجهی نکردند حاصل آن که گروه رادیکال مذهبی با بهره بردن از اوضاع سیاسی کشورهای اسلامی عقاید تازه ای در این زمینه مطرح کردند. طبق این عقاید، اسلام از سیاست جدا نبود و حکومت به گونه ای دیگر پیشنهاد می شد. پایه گذاران این تفکر عقاید سیاسی و اجتماعی غربی را نپذیرفتند و تا نفی مطلق «غرب شیطان صفت» پیش رفتند. دیگر سخن از پاك کردن اسلام و یاسازگار کردن آن با بعضی اصول تمدن غرب در میان نبود، بلکه هدف فقط «اسلامی کردن دوباره» جامعه بود و منظور، از اسلام هم اسلام اولیه.

۲. تجدید خواهی

زمانی دراز ملل شرق، از جمله ایرانیان، در گوشه ای از جهان در حالت خودبسندگی مادی و معنوی می زیستند و گمانشان بر آن بود که از لحاظ نظامی و برتری تمدن از زمره مهمترین قدرت های جهانند. اما، اندک - اندک وضع زمانه دگرگون شد و آنها به اجبار نخست غرب را به صورت يك قدرت همپراز پذیرفتند ولی رفته رفته غرب به صورت يك رقیب خطرناک و سرانجام يك قدرت مسلط درآمد.

در ایران نیز بدون آنکه به ریشه‌های درد بیندیشند برتری غرب را تنها يك برتری نظامی پنداشتند، ولی خیلی زود گروهی کوچک از زمامداران و اندیشمندان به‌خود آمدند. یکی گفت، «در این اوان اراضی اروپا تکانی به خود داد و نوبت خرابی اینجا و آبادی آنجا بر آمد»^۷ و دیگری دریغ خورد که «حتی به زمان حکومت صفویان ایرانیان از خود اختراعات عقلیه داشتند. از آن پس در کار ایران رخنه افتاده تا حال که به زبونی و ناتوانی رسید»^۸

نخست چاره را در تقلید محض دیدند: «اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگریز بنمایند جمیع امور در کار ایشان بر وفق صواب گردد.»^۹

عباس میرزا، قائم مقام، امیر کبیر، و سپهسالار به تقلید از تنظیمات عثمانی به «اصلاحات» پرداختند بی آنکه با اندیشهٔ غربی آشنایی داشته باشند و نیازهای جامعهٔ ایران را، که هنوز درگیجی برخوردار با غرب بسر می‌برد، به خوبی مطالعه کرده باشند.

میان سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۰ در تهران، اسلامبول، قاهره، تفلیس و کلکته آثار نسلی از نویسندگان و پویندگان انتشار یافت که جملگی در سال‌های ۱۳۸۰-۴۰ به دنیا آمده بودند. این گروه که از نویسندگان، مأموران سیاسی و حتی بازاریان روشنفکر تشکیل می‌شد، از طریق مقاله و رساله و کتاب گاه آشکار و گاه در پنهان به ترویج افکار جدید و مبارزه با استبداد و عقب ماندگی برخاستند و کوشش ایشان بر آن بود تا يك پایهٔ فکری و ایدئولوژیک برای تغییرات و اصلاحات بوجود آورند و آنچه را که در گذشته انجام نگرفته بود، جبران کنند.

سرشناسان این گروه عبارت بودند از آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸)، سید جمال الدین (۱۸۳۹-۱۸۹۷)، ملکم خان (۱۸۳۳-۱۹۰۹)، مراغه‌ای (۱۸۳۸-۱۹۱۱)، آقاخان کرمانی (۱۸۵۵-۱۸۹۹)، طالبوف (۱۸۳۴-۱۹۱۱)، مستشار الدوله ()، جلال الدین میرزا (۱۸۲۵-۱۸۶۹).

اعضای این گروه دو خصوصیت داشتند، یکی آن که اکثرشان در خارج از کشور می‌زیستند و یا میان کشورهای گوناگون در رفت و آمد بودند و دیگر آن که بیشترشان را به اعتبار آثارشان می‌توان هم در گروه مشروطه طلبان دسته‌بندی کرد و هم در گروه تجدد طلبان اجتماعی و فرهنگی. حتی سید جمال الدین هم که در زمینهٔ تجدد فکری تلاش می‌کرد در بسیاری از موارد با دیگر اعضای این گروه هم‌دل و همگام بود.

هدف اساسی این پیشگامان و کوشندگان خارج از کشور نجات مملکت بود از ظلم و استبداد. در آثار این نویسندگان نخست از استبداد و نابرابری سخن رفته است و سپس از بیسودی و خرافات و اوهامی که گریبانگیر مردم است. عقب ماندگی اقتصادی و دخالت بیگانه در امور مملکت و توجه به پیشرفت بعضی کشورها به عنوان مدل موضوع دیگری است

که همگی در آن همزیانند.

نویسنده‌ای کمابیش ناشناس در رساله‌ای می‌گوید:

حالت ملک ایران کم و بیش بر همه کس معلوم است. يك گروه خواستند که پارلمنت قراردادند و گفتند، سلطنت با اصول یعنی مشروطه می‌خواهیم. . . . آخر ما هم ترقی نکردیم یعنی آن ترقی که واقعاً ترقی باشد، مانند ترقی جاپان. وقتی جاپان رو به ترقی نهاد اقوام یورپ و خصوصاً روسیان و انگریزان نه در آن صفحات این چنین زور و استیلا داشتند. . . . برخلاف ایران که امروز می‌خواهد ترقی کند که دو طرف آن را دو نهنگ شیردر فرا گرفته اند و در میان خود آن بیچاره را تقسیم کرده‌اند. اما از جاپان، اولاً، آن موانع ترقی نبود از حیث دین و زور علماء که در ایران هست. ثانیاً، در آنجا ترقی ملک و دولت از پادشاه آغاز شد و در ایران پادشاه مخالف ترقی است. ثالثاً، در آنجا خلق خود صاحبان علم شدند و تجارت هم از خود داشتند و معادن خود را در آوردند. . . . در ایران در تمام امور محتاج دیگرانند. . . . سال‌های پیشتر تمام کارهای خود را به دیگران واگذاشتند و معاهدات بی‌معنی کردند.^{۱۱}

در این متن کوتاه با هشیاری کامل به دلایل درونی عقب ماندگی (روحانیت، سلطنت) و عوامل برونی (وابستگی اقتصادی و سیاسی) اشارت رفته و يك الگوی پیشرفت (ژاپن) نیز ارائه شده است.

مطلب دیگر جستجوی راه حل است و در این زمینه اختلاف سلیقه‌ها به چشم می‌خورد. گروهی قانون را چاره همه درد‌ها می‌دانند (ملکم، مستشارالدوله، طالبوف، مراغه‌ای)؛ گروه دیگر توجه به تعلیم و تربیت جوانان را توصیه می‌کنند و نشر علم و دانش را (میرزا آقاخان، طالبوف و ملکم)؛ و گروه سوم جدایی دین و سیاست را مطرح می‌کنند (آخوندزاده)؛ و سرانجام همه را در لزوم مبارزه با وابستگی اقتصادی همزبان می‌بینیم.

وقتی آخوندزاده به سال ۱۸۶۳ هفده کلمه مهم‌فرنگی را در آغاز مکتوبات معنی و تفسیر می‌کند، گویی فهرستی از عوامل نابسامانی ایران و راه حل‌های آن را به دست می‌دهد: دیسپوت، فاناتیک، رولسیون، پروفه، شانژمان، باتریوت، پولیتیک، لیبرال، پارلمان، سیویلیزاسیون.^{۱۱} آخوندزاده به شانژمان و ترقی توجه بسیار دارد:

انسان درعالم حیوانی نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد و ترقی بدون آزادی خیالات امکان پذیر نیست. . . . هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هرچه از آباء واجداد و اولیای دین مقرر است بر آن اکتفا کنند و عقل خودشان را در امور مدنیّت کارگر نسازند، افراد آنها شبیه اسب‌های آسیابند که هر روز در دایره معینه گردش می‌نمایند.^{۱۲}

همچنین درنامه‌ای خطاب به مستشارالدوله (مارس ۱۸۷۲) می‌نویسد:

ترقی معنوی و خیالی بر این ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است. اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اسواد خیال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد. . . . باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به هم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در

عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یورپائیان سبقت و تقدم داشته باشد.^{۱۳}

این نوشته ها نشان می دهد که پیشروان فکر تجدد طلبی از همان آغاز کار متوجه لزوم آمادگی ذهنی برای اخذ تمدن غرب بوده اند و راه رسیدن به آن را نیز در علم و نشر فرهنگ جستجو می کرده اند و باسواد شدن عامهٔ مردم. به همین جهت هم اغلب آنها به مسئله اصلاح خط و یا الفبای جدید توجه کرده اند.

ملکم خان اولین کسی است که آشکارا «اخذ تمدن فرنگ» را توصیه می کند و آن هم «بدون تصرف ایرانی». از مجموعهٔ آمار ملکم می توان «نظریه» ای دربارهٔ رابطهٔ ایران با غرب استخراج کرد. برای ملکم، که به اصول مکتب پوزیتیویسم اعتقاد دارد، علم و فن مبنای تمدن غرب است و چون علم جهانگیر است، تمدن غرب نیز به همه جای دنیا راه خواهد یافت. بنابراین، بهتر است که ما هرچه زود تر آن را بگیریم. معنای «اخذ تمدن غرب» اعتقاد به جوهر این تمدن یعنی اصول ترقی است و این ترقی موجب تغییرات. این اصول ترقی را می توانیم از هر کجا که باشد به دست آوریم. کشور خاصی در فرنگ مورد نظر نیست، حتی آن را می توان از ژاپن هم گرفت، به شرط آنکه آن را از اهل فن بگیریم و نه از هر فرنگی یا فرنگ رفته ای. آثار ملکم در زمینهٔ حدود «اخذ تمدن غرب» اندکی مبهم است. يك جا می گوید «در جمع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم»، ولی در جای دیگر توضیح می دهد که اخذ تمدن غرب مستلزم تقلید تمام رسوم و آیین اروپایی نیست، بلکه فقط باید در تحصیل آن قسمت از تمدن فرنگی کوشا باشیم که لازمهٔ ترقی حقیقی است. «و سرانجام، در رسالهٔ ندای عدالت، که در لندن نوشته است، می نویسد «کدام احمق گفته است که باید همهٔ رسوم خارجه را اخذ نمایم. حرف جمیع ارباب ترقی این است که اصول ترقی را بلا درنگ اخذ نمایم.» ولی وقتی در رسالهٔ مجلس تنظیمات از شرایط ترقی قشون صحبت می کند به این نتیجه می رسد که اجزاء تمدن جدایی پذیر نیست و «آیین ترقی همه جا بالاتفاق حرکت می کند.»

این افکار بیشتر در محیط فکری آمادهٔ خارج از ایران و بویژه در عثمانی و روسیه پدیدار می شود و رشد می کند، و ایرانیان مقیم آنجا با آثار خود این اندیشه ها را به ایران می رسانند. «تنظیمات» عثمانی سرمشق مهمی به شمار می رود. مرحلهٔ نخست آن (۱۸۰۸-۳۹) همزمان با اصلاحات عباس میرزا است و سپس امیر کبیر. مرحلهٔ دوم (۱۸۳۸-۵۶) که آثار آن را ملکم در ۱۸۵۸ در بازگشت از سفر اسلامبول به ارمغان به ایران می برد، و سرانجام، مرحلهٔ سوم که سپهسالار در اصلاحات خود از تنظیمات عثمانی الهام می گیرد. در این دوران اسلامبول به خاطر وضع جغرافیاییش میان آسیا و اروپا، به خاطر نزدیکیش با غرب و به خاطر دوران درخشان امپراتوری عثمانی، کانونی بود برای همهٔ مسلمانانی که خواستار آشنایی با غرب بودند. وجود اقلیت های یونانی و ارمنی نیز به این امر کمک می کرد و همچنین روابط زیادی

که این شهر بویژه با مارس و اسکندریه و نقاط دیگر پیرامون مدیترانه داشت. خارجیان آنجا بسیار بودند و نیز سیاحان بسیار که به اسلامبول رفت و آمد می کردند. یک نوع ادبیات خاص در توصیف شوق در این زمان بوجود آمده بود که ماجراهایی که در اسلامبول و قاهره رخ می داد زمینه اصلی آن را تشکیل می داد (ازجمله آثار شاتوبریان، نروال، تئوفیل گوتیه). برای ایرانیان نیز اسلامبول از جنبه های گوناگون محل مناسبی بود. نخست آن که هنوز در دارالاسلام بودند و حتی در مرکز خلافت و زندگی در آن از زندگی در سرزمین کفار راحت تر و پسندیده تر بود. هم با افکار غربی تماس داشتند و هم به ایران نزدیک و هم از آزار دولت قاجار در امان بودند. ایرانیان، بویژه ایرانیان مهاجر، به خاطر عقاید سیاسی در اسلامبول جرگه ای به وجود آورده بودند. در میان آنها از تاجر و معلم تا نویسنده و شاعر دیده می شد. میرزا آقاخان کرمانی در میان آنان از همه سرشناس تر بود و پس از او میرزا حبیب اصفهانی، احمد روحی، و محمد ظاهر تبریزی. ملکم خان و جمال الدین نیز بسیار به این شهر رفت و آمد داشتند. آثار میرزا آقاخان نشان می دهد که این گروه با افکار و اندیشه های فلسفی و سیاسی غرب آشنایی بسیار داشتند و میرزا آقاخان اولین ایرانی این دوران بود که عقاید و آرای حکمت جدید را در نظام واحدی عرضه داشت و کوشید تا ترکیبی از اندیشه های حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی بسازد. آقاخان به فلسفه اصالت طبیعت علاقمند بود و در زمینه اجتماعی به افکار منتسکیو، روسو، اسپنسر نظر داشت و با افکار هابزولاک هم آشنا بود.

بطور کلی می توان گفت که این مهاجران از چند دسته تشکیل می شدند. نخست گروه طرفداران اتحاد اسلام سید جمال الدین؛ دیگر لیبرال های مشروطه طلب که «سلطنت محدود» و «تنظیم امور دیوان» و قانون اساسی می خواستند و به دنبال ملکم خان گام برمی داشتند. همچنین گروهی از طرفداران اندیشه آخوندزاده، مانند طالبوف، و یا میهن پرستان پرشوری که عقب ماندگی ایران آنها را آزار می داد، مثل مراغه ای. این گروه از طریق روزنامه اختر، به مدیریت محمد ظاهر تبریزی، چنان کارشان بالا گرفت که این جماعت را «اختری مذهب» نامیدند.

تفلیس در این زمان یکی از شهرهای مهم و اروپایی ترین شهر قفقاز بود و گروهی از شعرای بنام روسی و نیز گروهی از اروپاییان در آنجا می زیستند. آخوند زاده سرشناس ترین ایرانی مقیم این شهر بود، ولی تفلیس چهارراهی بود که بسیاری از اندیشمندان دیگر ایرانی نیز از آن گذر می کردند. آخوند زاده با دکابریست ها آشنایی داشت و لرماتوف، پوشکین و گریبایدوف (پیش از سفر غم انگیز او به ایران) را می شناخت. آخوندزاده فرانسه می دانست و آثار ولتر و روسو و منتسکیو را به آن زبان می خواند. البته با آثار مولیر هم الفت خاصی داشت. آخوندزاده با مهمترین روشنفکران ایران مانند ملکم خان، مستشارالدوله، جلال

الدین میرزا، میرزا آقاخان نامه‌نگاری داشت. آثار او يك حرکت ضد عرب (و گاه ضد روحانیت) بوجود آورد و عقاید اجتماعی او از طریق نمایشنامه‌هایش در قفقاز و ایران نشر یافت. اصولاً تفلیس پنجرهٔ گشوده‌ای به سوی ایران بود که از طریق آن اندیشه و ادب غرب و نیز عقاید آنارشیسیم و سوسیالیسم و اسلام پیشرو به ایران می‌رسید.

دو شهر دیگر نیز در این دوره از لحاظ فعالیت تجدد طلبان ایرانی اهمیت پیدا کردند: قاهره و کلکته. قاهره مرکز فرهنگ عرب و محل جامع الازهر، کانون اصلی این فرهنگ، بود. سید جمال الدین هفت سال در آنجا زندگی کرد (۱۸۷۱-۷۸) و قاهره را به زادگاه اصلاح طلبی اسلامی و نیز یکی از پایگاه‌های اصلی «نهضة» عرب تبدیل کرد. میرزا طاهر یکی از مهمترین مترجمان ادبیات اروپایی در قاهره درس خواند. روزنامه فارسی حکمت و ثریا و پرورش در آنجا منتشر می‌شدند. کلکته نیز از میانه‌های قرن نوزدهم یکی از مراکز گرد آمدن روشنفکران ایرانی، بویژه مرکز چاپ و انتشار کتاب زبان فارسی شد، چرا که چاپخانه فارسی در هند زودتر از جاهای دیگر به کار افتاد. روزنامهٔ حیل المتین در آنجا منتشر می‌شد و سفر نامهٔ ابراهیم بیگ نیز، مانند بسیاری دیگر از کتاب‌های فارسی، نخست در آنجا منتشر شد.

وسيلةٔ ارتباطات میان این شهرها نامه‌نگاری دایم روشنفکران ایرانی و یا رفت و آمد آنها بود. سید جمال‌الدین از مصر تا هند سفر می‌کرد و سپس به لندن می‌رفت و در پاریس روزنامهٔ عروة الوثقی را منتشر می‌کرد. ملکم در لندن روزنامهٔ قانون را می‌نوشت، ولی به روسیه و ایران و عثمانی در رفت و آمد بود. مستشارالدوله در تفلیس و پاریس مأموریت داشت و با آخوندزاده نامه‌نگاری داشت. آخوندزاده به رئیس زرتشتیان هند در بمبئی نامه می‌نوشت. آخوندزاده به اسلامبول رفت و با آقاخان ملاقات کرد. ملکم با آقاخان در تماس دایم بود. مراغه‌ای از قفقاز به روسیه رفت و آثارش در اسلامبول و کلکته به چاپ می‌رسید.

برخی از این شهرها در دوران بعدی اهمیت خود را از دست دادند، مانند قاهره و کلکته، در حالی که تفلیس و اسلامبول، بشرحی که خواهد آمد، دورهٔ دومی داشتند و در نخستین دهه‌های قرن بیستم نیز مرکز روشنفکران ایران باقی ماندند. در همین سال‌ها است که براهیمت پاریس و لندن و بویژه برلن افزوده شد. اهمیت بعضی از شهرهای ایران مانند تبریز و رشت و تهران را نیز به عنوان نخستین پایگاه‌های داخلی تجدد نباید از نظر دور داشت.

آثار کوشندگان خارج از ایران بطور کلی زیر نفوذ افکار تجدد طلبانی بود که در قفقاز و مصر و لبنان و ترکیه در راه نوآوری و نو سازی گام بر می‌داشتند.

از میانه‌های قرن نوزدهم در منطقهٔ خاورمیانه جوش و خروشی پدید آمده بود و طرفداران «نهضة» در سرزمین‌های غرب و «جدیدی‌ها» در قفقاز از پیشروان این تغییرات و تحولات بودند. مراد از «نهضة»، به معنای رنسانس یا بیداری، نهضت فکری و دینی و سیاسی مهمی

است که در نیمه دوم قرن نوزدهم در مصر و ترکیه و لبنان و سوریه پدیدار شد و در پایان این قرن و نخستین دهه های قرن بیستم به اوج خود رسید. مصر قرن نوزدهم، که ناگهان با حمله ناپلئون روبرو شده بود، نخستین کشور اسلامی بود که به خود آمد و به فکر شناخت دنیا افتاد. این بیداری توأم با میل بازگشت به سرچشمه ها بود. در راه رسیدن به این هدف مردان بسیاری از روحانیون و رجال سیاسی و متفکران کوشیدند و با تکیه بر اصول اسلامی «اجتهاد» و «مصلحه» (تفسیر مجدد براساس نیازهای کنونی جامعه) توانستند راهی به سوی تجدید بکشایند. از راه مطبوعات و فرستادن دانشجویان به اروپا آگاهی هایی از تمدن غرب و افکار نو نخست به مصر و لبنان رسید و اندک - اندک این حرکت فراگیر شد. در لبنان میسیونرهای مذهبی به کار ترجمه پرداختند و چاپخانه و مدرسه ایجاد کردند. در همین دوره دو دانشگاه آمریکایی و فرانسوی در بیروت برپا شد. اما هسته اصلی مصر بود و در آن کشور دوره ای که دوره مترجمان نام گرفت (طهطاوی، جواهری) جای خود را اندک - اندک به دوره فیلسوفان و اندیشمندان دینی و غیر دینی داد. این نهضت جنبه های مختلف داشت. هدف دینی آن مبارزه با واپس ماندگی اسلام و کوشش برای احیای آن بود. از لحاظ سیاسی حرکتی بود در برابر تسلط عثمانی و از لحاظ فرهنگی کوششی برای تجدید. این نهضت، بر خلاف آنچه گفته اند، به کشورهای عربی محدود نمی شد، بلکه در ایران و ترکیه و ماورای قفقاز و هند نیز همزمان و در رابطه با آن تغییرات مهمی شروع شده بود. ایرانیان هم در ایجاد آن دست داشتند (سید جمال الدین) و هم در طول سال های دراز با آن از راه قاهره و اسلامبول در تماس بودند. از دهه سوم قرن بیستم است که، به عللی، که ذکر آن خواهد رفت، رابطه فکری میان متفکران و نویسندگان عرب و ایرانی و ترک از میان رفت.

در نیمه قرن نوزدهم نهضت تجدید خواهانه دیگری به نام «اصول جدید» در میان تاتارهای غازان آغاز شد و سپس به میان همه مسلمانان روسیه راه یافت، جنبشی با هدف ترقی و نوسازی که خاستگاه آن نیز اندیشه اصلاح طلبی دینی بود. «جدیدها» در برابر واپس ماندگی روحانیت قیام کردند و راه حل را در اصلاح آموزش و ایجاد مدارس جدید دانستند. پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه جدیدها با زمینه آماده تری روبرو شدند. روزنامه ترجمان، ارگان جدیدها، در همه کشورهای منطقه پخش می شد و فطرت، شاعر اصلاح طلب ترکستانی، نخستین کتاب تئوریک خود را به نام مناظره به زبان فارسی انتشار داد (۱۹۱۳). فطرت تجدید حیات اسلام را امری ضروری می داند و برآنست که باید از آموزش آغاز کرد و می پذیرد که مسلمانان باید علم را در هر کجا که هست، از جمله در مغرب، جستجو کنند و با دنیا پیش بروند. دولت جدید روسیه از جدیدها روی گردانید، ولی آنها زمانی دراز به هدف های خود وفادار ماندند و تا سال های ۱۹۳۰ و بعد از آن فعالیت داشتند.

در این مرحله از بحث اشاره به چگونگی تکوین فکر ناسیونالیسم در منطقه و در ایران نیز

ضرورت دارد چرا که به موازات تجدد طلبی و مشروطه خواهی بزرگداشت گذشتهٔ تاریخی و افتخارات ایران و دلبستگی به آب و خاک نیز جای خاصی در آثار و افکار روشنفکران این زمان دارد. البته هنوز ناسیونالیسم به معنای امروزی کلمه مطرح نیست، هنوز ملیت جای «قومیت» را نگرفته است و باید در انتظار قرن بیستم بود تا مفهوم ملیت در چهارچوب یک «دولت - ملت» جدید پدیدار شود و احساس تعلق به ملت جانشین احساس تعلق به دیانت و قوم گردد.

عشق به سرزمین اجدادی و تاریخ گذشتهٔ آن و سرفرازی های آن در مقایسه با وضع دردناک ایران آن روزگار سبب پیدایش شور ملی و درد وطنی می شود که مثلاً در سیاحت نامهٔ ابراهیم بیگ به چشم می خورد. اما اندک - اندک نوعی آگاهی ملی آمیخته با هوشیاری تاریخی پدیدار می گردد و زمینه را برای ناسیونالیسم هموار می کند. آخوند زاده در این زمینه نیز پیشگام است. بعد از جلال الدین میرزا (۱۸۲۵-۶۹)، پنجاه و هشتمین فرزند فتحعلیشاه، که کتاب نامهٔ خسروان را به فارسی سره در وصف سرزمین آریایی ها می نویسد. پس از انتشار این کتاب است که برخی گفتند زرتشتی است و بعضی او را شاهزادهٔ ملحد خواندند. همان گونه که فرهاد میرزا معتمدالدوله را، که از فرهنگ عرب بیزار بود، به بایبگری متهم کردند. اصل اول این ناسیونالیسم عشق به بزرگی ایران باستان و اصل دوم آن حفظ وطن و جلوگیری از تسلط خارجی بود و بطبع حاصل آن توجه به تمدن ایران باستان و مذهب زرتشت و بیزاری نسبت به مظاهر تمدن هایی است که ایران را در گذشته تحت تأثیر قرار داده اند، بویژه عرب ها.

طالبوف، مستشارالدوله، و سرانجام آقاخان نیز همین گونه می اندیشیدند، با این تفاوت که آقاخان کرمانی جلوتر می رود و دربارهٔ عناصر ایدئولوژی ناسیونالیسم یعنی سرزمین، دین، زبان، تاریخ و مانند آن بحث می کند. در این مقاله بازم دربارهٔ ناسیونالیسم سخن خواهیم گفت.

در آغاز قرن بیستم روابط ترکیه و مصر و لبنان با اروپا افزون شد و در همین دوران روابط مستقیم و غیر مستقیم میان روشنفکران ایرانی و ترک و عرب برقرار شد. کتاب های عربی به فارسی ترجمه شد و از آن جمله طبایع الاستبداد کواکبی و تاریخ شورش روسیه نوشتهٔ دکترخلیل بیگ لبنانی و خاطرات خرد اثر کنتس دوسگور.^{۱۴} برخی از روزنامه ها نیز مقالات عربی را ترجمه می کردند مانند مقاله های رشید رضا در مجلهٔ المنار که در مجلهٔ تربیت ترجمه می شد و سفیر عثمانی به آن اعتراض کرد. شرح این اعتراض در شمارهٔ دوم روزنامهٔ صوراسرافیل آمده است.

در این هنگام مسئلهٔ عقب ماندگی جهان اسلام در میان روشنفکران عرب و مقایسه میان فرهنگ های مختلف اروپایی به منظور یافتن مدلی که به کار کشور های اسلامی آید، مطرح

شد، و این به دنبال بحثی بود که بر اثر ترجمه کتاب ادموند دومولن به نام **علل تفوق انگلوساکسون ها** برانگیخته شد.^{۱۵} بلافاصله محمد عمر وضع **کتونی مصری** هارا نوشت و در آن کوشید تا علت های عقب ماندگی را نشان دهد (قاهره ۱۹۰۲). در یک سلسله مقاله که در **مجله المنار** چاپ شد، شکیب ارسلان لبنانی (۱۸۶۹-۱۹۴۶) درباره دلایل عقب ماندگی مسلمانان و پیشرفت دیگر ملت ها پرسش هایی را مطرح کرد و این مقالات به صورت کتاب به انگلیسی و فرانسه نیز منتشر شد.^{۱۶} هر چند کتاب **تفوق انگلوساکسونها** خیلی دیر و در حوالی ۱۹۳۰ به وسیله علی دشتی به فارسی درآمد، ولی روشنفکران ایرانی مقیم خارج خیلی زود از آن آگاهی یافتند.

در همین سال ها در ایران از تجدّد سخن به میان آمد و این لغت در مقالات و اشعار به چشم خورد. مطلب چنین عنوان می شد که باید به غرب توجه کرد، چون ایران رو به خرابی است. و «از ماست که بر ماست». بنابراین، چاره رو آوردن به غرب است، ولی فریب نباید خورد و شعائر پدران را از دست نباید داد. اعتقاد بر آن بود که ظواهر غرب به ایران راه یافته است بدون آنکه از واقعیت غرب اطلاعی در دست باشد. به قول **ملک الشعرا** بهار، باید علم غرب را به معده شرق آورد تا آن را «هضم» کند و با تن خود «انضمام» دهد.^{۱۷}

«تجدّد» برای بهار مسئله مرگ و زندگی است:

راهی جز این دو پیش وطن نیست	یا مرگ یا تجدّد و اصلاح
درمانش جز به «تازه» شدن نیست	ایران کهن شده است سرپای
فکر جوان به مغز کهن نیست	عقل کهن به مغز جوان هست
گر مُرد جای سوک و حزن نیست	ز اصلاح اگر جوان نشود ملک

تعبیر تازه شدن به معنای تجدّد بسیار زیبا است و بخوبی هدف روشنفکران آن روزگار را از تجدّد می رساند.

در این دوران از یک سوی مجلات ادبی **دانشکده و بهار** به مدیریت **اعتصام الملك** و **ملك الشعرا** نقش مهمی در اشاعه فکر غربی داشتند و نه تنها تجدیدی ادبی بوجود آوردند، بلکه افکار اجتماعی و سیاسی را هم از طریق ترجمه آثار بزرگان غرب به ایرانیان شناساندند، و از سوی دیگر، مدرسه سیاسی با تربیت کادر برای دولت شاگردانی را به بار آورد که با فکر غربی بخوبی آشنا بودند و از میانشان سرشناسانی پدید آمدند.

دهخدا بدون آن که ستایشگر تمدن غرب باشد با جد کردن مفاهیم تمدن و فرهنگ (و خواهیم دید به همان معنا که گوکالپ جامعه شناس ترك گفته بود) به لزوم اخذ تمدن فرنگی و حفظ فرهنگ ایرانی معتقد بود و خطاب به غربی ها نوشت:

تمدن را ما دو قسمت می کنیم: یکی تمدن معنوی و روحی، و یکی تمدن مکانیکی. از قسمت اول شما بهره ور نیستید و هیچ مدّتی هم به آن نکرده اید، بلکه برای اختلاط و امتزاجی که با اقوام

وحشی و آدم خوار درخون و اخلاق پیدا کرده‌اید هرچه ممکن بوده سیر تمدن را کندتر کردید. دیر یا زود او را مغرب باید از مشرق اقتباس کند. اما در تمدن مکانیکی کسی دست ما را نبسته است، مشغولیم و خیلی هم بسرعت.^{۱۸}

دهخدا ضمن این که با هرگونه غرب‌گرایی افراطی مخالف بود و آن را مسخره می‌کرد (رجوع کنید به چرند و پرند، دربارهٔ انجمن حمایت حیوانات) افکار تازهٔ سیاسی را از غرب به ایران آورد و اشاعه داد.

* * *

تجدد طلبی در امپراتوری عثمانی در این دوران وارد مرحلهٔ تازه‌ای شده بود. طرز تفکر طرفداران تنظیمات جای خود را به طرز تفکر تازه تری داده بود که با رویداد های تاریخی پایان دوران امپراتوری هماهنگی داشت.

حرکت ترك های جوان از میان دانشجویان مدرسهٔ طب نظامی (که در ۱۸۸۹ بنیاد نهاده شده بود) آغاز شد و میان مدارس عالی پایتخت اشاعه یافت و سپس همراه با موج مهاجرین میان ترك های سراسر اروپا گسترش پیدا کرد.

هدف این گروه مخالفت با استبداد سلطان و برگرداندن قانون اساسی مدحت پاشا بود که از ۱۸۷۸ تا این تاریخ به حالت تعلیق درآمده بود. یوسف آکچور جز این دسته بود و بعد از فعالیت هایی در ترکیه به پاریس گریخت. در پاریس به مدرسهٔ علوم سیاسی وارد شد ولی در گروه ترکان جوان به فعالیت ادامه داد. در آن هنگام پاریس مرکز اصلی فعالیت ها و انتشارات این گروه بود و سر دستگان آن عبارت بودند از احمد رضا، عبدالله جودت، و صباح الدین آکچور. آکچور سپس به جنوب روسیه رفت و همراه گاسپوینسکی (Gaspoinski) در راه ترقی اقوام مسلمان ترك فعالیت کرد و در آنجا بود که با بینش غیردینی، آزادی زن، و نوگری (مدرنیزاسیون) آشنا شد. گاسپوینسکی به او آموخت که باید بیشتر بر زمینهٔ فرهنگی تکیه کرد تا سیاسی.

آنچه برای آکچور اهمیت داشت سرنوشت ملت ترك بود. وی در کتاب سه سیستم سیاسی تأکید می‌کند که اصل ناسیونالیسم ترك است و اسلام باید در خدمت آن اصل باشد. او برآنست که باید با طبقات اجتماعی که مخالف نوگری (مدرنیزاسیون) و ایجاد يك دولت مدرن هستند، یعنی با فئودالها و روحانیون، مبارزه کرد. در زمینهٔ اصلاحات اقتصادی آکچور طرفدار اقتصاد ملی و اصلاحات ارضی است.

ضیاء گوکالپ تجدد طلب دیگری بود که به عنوان نظریه پرداز ناسیونالیسم ترك معروف شده است. وی از سال ۱۹۱۱ شروع به نوشتن کرد و در سال های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۹ با مهاجران روشنفکر کریمه، که به اسلامبول آمده بودند، رفت و آمد داشت. گوکالپ معتقد بود که باید میان فرهنگ و تمدن فرق گذاشت. ملت ترك با گذار از مدار تمدن شرقی به غربی

شکوفای خواهد شد، ولی در این گذار فرهنگ ترك و برخی از عناصر اصلی آن یعنی اسلام را باید حفظ کرد. ملت ترك تنها از راه ایجاد هماهنگی میان فرهنگ و ایمان خود، از یکسوی، و تمدن مدرن، از سوی دیگر، می تواند اروپایی شود. این اصول را گوکالپ طی درس های خود در کرسی جامعه شناسی دانشگاه اسلامبول تشریح کرد و راه عملی کردن آن را در زمینه آموزش زنان، خانواده، قوانین و اقتصاد و دین باز نمود.

گوکالپ می گفت، من از نژاد ترك، از مذهب اسلام، و از تمدن غرب هستم. برای گوکالپ ملت عبارت بود از مردمانی که تربیت و زبان و مذهب مشترك داشته باشند، در صورتی که ناسیونالیسم آتاتورک بیشتر بر «سرزمین» استوار بود. گوکالپ راه درمان ترکیه را سه چیز می دانست: ترك بودن، مسلمان بودن، و معاصر بودن و با زمانه پیش رفتن. یعنی، همان گونه که گفتیم، تلفیق میان علم و تکنیک غربی و ارزش های معنوی فرهنگ ترك. عبدالله جودت تجدد طلب سرشناس دیگری است که جامعه «اتحاد و ترقی» ترك های جوان را بنیان گذاشت. با روشنفکران ایرانی رفت و آمد داشت و تقی زاده از او یاد کرده است. عبدالله جودت در رساله ای تأکید کرده است که تمدن دوّمی وجود ندارد. تمدن یعنی تمدن اروپایی، و باید آن را با همه خوبی ها و بدی هایش پذیرفت.

همان گونه که افکار تنظیمات روشنفکران ایرانی نیمه دوم قرن نوزدهم را تحت تأثیر قرارداد بود، در این دوره هم افکار تجدد طلبان ترك در ایرانیان مؤثر بود. همزمان با استبداد صغیر، اسلامبول برای بار دوم مرکز فرهنگی و سیاسی مهمی برای ایرانیان مهاجر شد و بر سر راه کسانی بود که میان ایران و اروپا دررفت و آمد بودند. دهخدا، قزوینی، تقی زاده، جمال زاده، و دیگران در همین دهه ۱۹۱۰ بود که گذارشان به اسلامبول افتاد. نزدیکی میان نظرات تقی زاده با جودت و یا گوکالپ با دهخدا و دوستی قزوینی با احمد بیگ رئیس حزب ترك های جوان اتفاقی نیست.

رادیکالیسم ایرانیانی که اندکی بعد در سویس و فرانسه و بویژه در آلمان گرد می آیند قابل توجه است. مجله کاوه چاپ برلن افکار این گروه را منعکس می کرد و گروه های دیگری در شهرهای دیگر اروپا از راه آن با محفل برلن در تماس بودند. برای اولین بار روشنفکران ایرانی اندیشه خود را درباره تجدد به صورت يك مانیفست در شماره اول دوره دوم کاوه (۲۴ ژانویه ۱۹۲۰) اعلام کردند:

قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثناء (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خود پسندي و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می شود و آن را وطن پرستی کاذب می توان خواند و اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی. ۱۹

سرانجام این شعار که: «ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.»^{۲۰} در همین دوره کاوه مقاله «برنامه عمل برای مدرنیزاسیون ایران» و مقاله «اصلاحات اساسی»

و نیز مناظره‌ای در همین زمینه تحت عنوان «شب و روز» چاپ شد. مُدل نویسندگان کاوه آلمان است و حتی پس از شکست آلمان در جنگ بین الملل اول بازهم معتقدند که آلمان از لحاظ علم بالاترین فرهنگ اروپایی است. نویسندگان کاوه همه به زبان و ادبیات فارسی و عربی آشنایی یا تسلط داشتند و کتابخوان و دانشمند و باخبر از اوضاع جهانی بودند. برخی از آنان از طلبگی شروع کرده و سپس به علم جدید راه یافته بودند و عجب آنکه همین دسته بودند که در پذیرش تمدن غرب شتاب بیشتر داشتند و آن را بی چون و چرا می ستودند. نگرانی آنها فقط حفظ زبان فارسی است ولی با سره کردن آن به معنای حذف لغات عربی نیز موافق نیستند. قزوینی طی نامه‌ای از پاریس به تقی زاده، که در برلن اقامت دارد می نویسد:

در دوایر ایرانی اینجا این مواضع کاوه و مخصوصاً آنچه مرقوم داشته بودید که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی بشود خیلی موضوع بحث و گفتگو واقع شد و فوراً مثل همه جای دنیا در همه مسائل دو فریق شدند. بعضی ها می گفتند حق با آقای تقی زاده است و بعضی ها می گفتند که اگرچه در واقع حق با ایشان است ولی گفتن این مطلب به این صراحت خلاف احتیاط و خلاف سیاست است و من در هر مجلس که گفتگو می شد با کمال شدت طرف سرکار را می گرفتم و حق را به شما می دادم زیرا نه برای اینکه حفظ الغیب سرکار را کرده باشم یا طرف سرکار را گرفته باشم خیر برای آنکه عقیده خودم این است.^{۲۰}

کاظم زادهٔ ایرانشهر نیز مجلهٔ ایرانشهر را در پاریس و سپس در برلن منتشر می کند و جمال زاده مجلهٔ علم و هنر را در لایپزیک. جوانان ایرانی مقیم برلن نیز در سال ۱۹۲۴ مجله‌ای منتشر می کنند به نام فرنگستان که زاه کاوه رادامه می دهد و سرمقالهٔ اول آن نشان می دهد که نویسندگان این مجله تا چه حد شیفتهٔ تمدن اروپایی هستند:

ماهه جوانیم. ما همه امید زندگانی داریم. ما می خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم. ما همه یک آرزو داریم و همه به طرف یک مقصود می رویم. سلطنت فکر جوان بر فکر پیر... ایران باید زندگانی را از سرگیرد. همه چیز نو باید گردد. ما ایران نو، مرد نومی خواهیم. ما می خواهیم ایران را اروپایی نمائیم. ما می خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم. «ایران باید روحاً و جسماً ظاهراً و باطناً فرنگی مآب شود.»^{۲۱}

عقاید کاظم زادهٔ ایرانشهر با عقاید دیگران متفاوتست و در برابر «مادّیات طلبی» غربی از نهضت معنوی و روحانی طرفداری می کند. دربارهٔ عقاید کاظم زاده در جای دیگر سخن خواهیم گفت.

همان گونه که اشاره کردیم، در این زمان روشنفکران ایرانی با روشنفکران عرب در پاریس و برلن در رابطه بودند. محمّد قزوینی در وفیات معاصرین اشاراتی در این زمینه دارد، از جمله به دوستی هایش با امیر شکیب ارسلان لبنانی و احمد رضا بیگ ترک در پاریس. رشید رضا را نیز ایرانیان می شناسند و مقالاتش را ترجمه می کنند.

* * *

درحوالی سال ۱۹۲۱ عده‌ای از دانشجویان بازگشته از غرب و اعضای پیشین محفل برلن

«انجمن ایران جوان» را در تهران تشکیل دادند. در آغاز کار انجمن خاص جوانانی بود که در اروپا و آمریکا تحصیل کرده و به طرز تفکر و تمدن غربی ها آشنایی کافی داشتند و معتقد بودند که «ایران پیرو فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد.»^{۲۲} علی اکبر سیاسی در رساله دکتری خود با عنوان **غرب و ایران**، عقاید بنیادگذاران انجمن را منعکس کرد.^{۲۳}

هدف آنها «اقتباس» تمدن اروپایی بود و این اقتباس را يك «ضرورت» می دانستند، زیرا عقب ماندگی ایران نسبت به اروپا چنان بود که چاره‌ای جز پذیرش راه و رسم ایشان وجود نداشت. ولی در ضمن نیک آگاه بودند که «اقتباس ناقص و غیر منطقی» جامعه ایرانی را به خطر خواهد انداخت.

بی گمان میان «مانیفست برلن» و افکار اعضای «انجمن ایران جوان» تفاوت بسیار است. در برلن ایرانیانی گرد آمده بودند دارای تحصیلات قدیمی و نماینده نخبگان سستی ایران، اما آشنا به علوم جدید و نگران اوضاع منحط و بی ثبات ایران در پایان جنگ بین الملل اول. بنابراین، طبیعی است که اخذ کامل و بدون قید و شرط تمدن فرنگ را تنها راه چاره بدانند، همان گونه که نخبگان ترك نیز در شرایطی همانند چنین می اندیشیدند. در حالی که اعضای «انجمن ایران جوان» که در آغاز يك دوره تغییرات بزرگ در آغاز سلطنت پهلوی به اروپا رفته بودند و در غرب علاوه بر فرا گرفتن علم غربی در شناخت علمی تمدن ایران نیز کوشا بودند، در بازگشت مغرور و امیدوار به دوران جدیدی که در ایران آغاز می شد، گرفتن تمدن غرب را فقط در حد اقتباس و سنتز با تمدن ایرانی روا می دانستند.

این توجه متعادل به غرب توأم با توجه به تمدن ایران باستان و برخی احساسات ضد عربی در سراسر سال های قبل از جنگ بین الملل دوم وجود داشت که در آثار منتشر شده توسط «انجمن ایران کوده» و در آثار صادق هدایت نمایان است. دولت نیز نوگری (مدرنیزاسیون) اقتصادی امرانه را همراه با بزرگداشت ایران باستان و عقاید ناسیونالیستی در پیش گرفته بود.

جنگ بین الملل دوم موجب دگرگونی های زیاد شد: ایران به تصرف متفقین در آمد و آن غرور ملی و امید جای خود را به نومیدی و سرخوردگی داد. جامعه دچار «آمریکایی گونه شدن» بی بند و بار شد. دولت سیاست خاصی را در زمینه نوگری در پیش گرفت و دشواری ها چندان بود که جز به مسائل روز توجهی نبود. اما از لحاظ اندیشه فلسفی و سیاسی و اجتماعی، بعد از حفقان فکری دوره قبل، مرحله تازه‌ای آغاز شد. چنان که در جای دیگر گفتیم، کتاب های فراوان از آثار معاصران غربی به فارسی درآمد و بحث و گفتگو درباره آنها میان روشنفکران رواج گرفت. افکار مارکسیستی برای نخستین بار جایی یافت و دیگر بار پذیرش تمدن غرب به صورت مشروطه مطرح شد. مجله سخن گروهی از نویسندگان را به دور خود جمع کرد که هم با ادب ایران آشنا بودند و هم به غرب توجه خاصی داشتند و به قول ناتل خانلری مدیر

آن «سخن در واقع يك جریان فرهنگی و هنری بود. . . گرچه مانیفستی نداشتیم، گفتگو دربارهٔ این بود که با دنیا هماهنگ شویم». ^{۲۴} مقالات بسیار به قلم خانلری و شادمان و صنایع دربارهٔ اروپا و تمدن غرب در این مجله انتشار یافت و سرانجام به سال ۱۳۲۴/۱۹۴۵ سید فخرالدین شادمان کتاب *تسخیر تمدن فرنگی* را منتشر کرد.

شادمان نخست تمدن فرنگی را می ستاید: «شرح و وصف تمدن فرنگی در ده کتاب هم نمی گنجد. تمدن فرنگی وارث تمدن یونانی و روم و ایران و عرب و مظهر علم و ادب و هنر دنیاست. . .» اما بعد تأکید می کند که «تمدن فرنگی خوب و عالیست ولیکن آن را مفت به کسی نمی دهند و هیچ ملتی چه نزدیک به اروپا و چه دور از آن نمی تواند به تغییر لباس و خط و زبان علمای فرنگی را به اشتباه بیندازد. «پس چه باید کرد؟» ابلهست آنکه در این سفر پنج روزهٔ عمر کشتی بی خطر بزرگ عالی را به کشتی بادبانی اسیر موج و باد اختیار نکند. . . باید در مقابل علم و ادب و هنر فرنگی سرتعظیم فرود آورد و کوشید تا به اسرار آنها پی بُرد. ^{۲۵} از دو کار یکی را باید اختیار کرد یا خود به راهنمایی ذوق و عقل و بارعایت شرایط حزم و احتیاط تمدن فرنگی را بگیریم و یا بی چون و چرا تسلیمش شویم تا بیاید و سیل وار ما را بگیرد.

یگانه چاره آن است که آن را بگیریم و پیش از آن که محصور و اسیرش گردیم خود مُسخرش کنیم. «روس و ژاپن تمدن فرنگی را گرفتند و امروز از خود عالم و نویسنده و هنرمند و کاشف و مخترع و طبیب بزرگ دارند و تمدن فرنگی الجزایر را گرفت و اکنون عرب بیچارهٔ این سرزمین نه فرانسه می داند و نه عربی، در مملکت خود بنده است. . . و در پاریس با فقر و ذلت عمری بسر می برد. ^{۲۶} اما از این به بعد استدلال شادمان ساده لوحانه و مبهم می شود: «باید فارسی یاد بگیریم تا به تسخیر تمدن فرنگ قادر شویم. . . باید فارسی را خوب فراگرفت و آن را غنی کرد تا بتوان علوم مختلف را به وسیلهٔ آن یاد گرفت. «از سوی دیگر، باید فکلی را هم ازمیان برد. این فکلی ها موجودات خطرناکی هستند که موجب تقلید احمقانه از اروپا می شوند. ^{۲۷}»

گروهی دیگر از روشنفکران ایران برآنند که از یکسوی می باید خود را بهتر بشناسیم و از سوی دیگر دربارهٔ غرب و تمدن های دیگر آگاهی بیشتر داشته باشیم. در مقایسه با غرب است که ما به کم و کاستی های خود آگاه می شویم. شاید بتوان از داریوش شایگان نیز در همین قسمت یاد کرد، چرا که او نیز غرب گرا است، اما بویژه به اندیشهٔ غرب و مراحل تکوین این اندیشه توجه دارد:

غرب زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالبترین و مهاجرتین شیوه جهان بینی موجود روی زمین است. . . غربزدگی نا آگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب است. این نا آگاهی سبب می شود که ظاهر امر را با خود امر اشتباه کنیم و مظاهر تمدن غربی را به کارایی شگفت محصولات تکنیکی اش محدود کنیم. این غفلت و جدا نکردن اندیشهٔ محرک

این تمدن از کاربست عملی آن اندیشه موجب می شود که کارآموزی ما منحصراً در حصار کاربردی علوم عملی صورت گیرد نه در راه یافتن به کانونی که این علوم از آن ساطع می شوند.^{۲۸}

برای شایگان، مرجع تاریخ، تاریخ غرب است و تقدیر ما نیز عقب ماندگی از این تاریخ. او در پاسخ نسلی از روشنفکران که معتقد به تلفیق میراث فرهنگی و با تکنیک غرب هستند می نویسد: نمی توان گفت ما تکنیک را می پذیریم و از عواقب ویرانگر آن می پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است.

ولی در برابر این طرز تفکر کسانی هستند که به راستی اعتقاد به «تلفیق» دارند و خود به دو دسته تقسیم می شوند، کسانی که مفاهیم «تمدن» و «فرهنگ» را از هم جدای می کنند و موافق با اخذ تمدن صنعتی و حفظ فرهنگ ملی هستند و دسته دیگر کسانی که میان مادیت تمدن غربی و معنویت تمدن شرقی فرق می گذرانند و گرفتار این خیال خام که می توان این دورا با یکدیگر تلفیق کرد.

از سال های ۱۹۵۰ به بعد گروهی دیگر نیز به این تجدد طلبان افزوده شدند که اعضای آن هرچند در لزوم اخذ تمدن غرب با تجدد طلبان صدوینجاه سال اخیر همراهند، ولی خصوصیاتى دارند که آنها را از بقیه جدا می کند. جماعتی از این تجدد طلبان، که تکنوکراتها باشند، نخبگانی هستند که پس از تحصیلات عالی در اروپا و آمریکا به ایران بازگشتند و در بخش خصوصی و یا بخش عمومی مسئولیت های مهم به عهده گرفتند و پس از رویداد های سال ۱۹۷۹ اکثرشان راهی غرب شدند و برخی نیز با رژیم اسلامی به کار خود ادامه دادند. هدف این تکنوکرات ها رشد اقتصادی کشور است و برای رسیدن به این هدف راهی جز پذیرش کامل علم و فن غربی و راه و رسم زندگی غربی نمی شناسند، به حفظ هویت فرهنگی توجه خاصی ندارند و هر نوع پای بندی به سنت را نوعی عقب نشینی در راه پیشرفت می دانند. وجدان تاریخی غالب آنها مادی گرا است و اعتقاد به جدایی سیاست از دین دارند. ایران را درست نمی شناسند و با مردم نشست و برخاست نداشته اند. در میان آنان حتی آنهایی هم که از قشرهای پایین جامعه آمده بودند دوست نداشتند گذشته ها را به یاد بیاورند.

گروهی از این تکنوکرات ها نیز معتدل تر بودند، بویژه آنها که در اروپا تحصیل کرده بودند. به شناخت جامعه ایران علاقمند بودند و با دیدی جامعه شناسانه مسائل اقتصادی و اجتماعی ایران را می نگریدند و بجای تقلید مدل های رشد غربی معتقد به «توسعه درونزا» (developpement endogène) و «توسعه جامع» (developpement integral) بودند.

۳. غرب ستیزی:

در حوالی سال ۱۹۲۰، همزمان با تجدد خواهی و غربگرایی اعضای محفل برلن، کاظم زاده

ایران‌شهر، که خود زمانی از اعضای آن بود، راه دیگری درپیش گرفت و به انتقاد تمدن غرب پرداخت:

تمدن غرب بدبختانه بشر را طوری غرق مادیات کرده که برای اعتلاء روح انسانی مجالی و راهی بازنگذاشته است. تمدن غرب زندگی امروزی انسانی را نیز به زندگی حیوانی نزدیکتر و بلکه در بعضی موارد پایین تر ساخته است.

این میلیون ها نفوس بشر که هر روز صبح زود به کارخانه ها سوق داده شده و مانند ماشین و یا حیوان به کار واداشته وقت غروب خسته و وامانده به خانه یا میخانه برمی گردند و فردا باز همان کار را تکرار می کنند چه فرقی با حال گاو و گوسفندی که چوپان هر روز به چراگاه برده و بر می گرداند دارند؟ در نتیجهٔ این تمدن، همه غرق حرص و آرزو، همه تشنهٔ خون، همه در صید ثروت، همه در پی غصب حقوق دیگران، همه در جستجوی لذایذ مادی، همه در خودپرستی و فریب دادن مردم سرگرمند و سخت می کوشند و زندگی را فقط عبارت از این می دانند و مانند ماهی در آب تصور یک عالم بهتر دیگر را نمی توانند کنند.^{۲۹}

نویسنده سپس دربارهٔ کیفیت ظهور جریان های فکری که آنها را نهضت معنوی و روحانی در برابر مادیات طلبی می نامد شرح مفصل می دهد و اضافه می کند:

از ربع قرن گذشته به این طرف تبدلات ضعیف و غیر محسوس ولی متوالی و قطعی در افکار و عقاید مردم اروپا و آمریکا نسبت به تمدن غرب و ثمرات آن شروع به نمو کرده است. کم کم متفکرین روشن بین این دو قطعهٔ مهم حکمران دنیا دربارهٔ نتایج ترقیات علمی و فنی به شبهه افتاده و بنای تنقید را گذاشته نخستین ضربه های تنفر را به پیکر فلسفهٔ ماده پرستی نواخته اند.^{۳۰}

کاظم زادهٔ ایران‌شهر از طرز تفکر رایج زمان خود دربارهٔ ارزش های تمدن غرب و رابطهٔ آن با سایر تمدن ها نیک آگاه است. می دانیم که ارزیابی تمدن جدید غرب از اواخر قرن نوزدهم در اروپا شروع شد و گوینویکی از نخستین کسانی بود که در برتری فکری اروپاییان شك روا داشت و سپس اشپنگلر در کتاب **انحطاط غرب** کوشید تا به این انتقادات پایهٔ علمی بدهد و سرانجام این مباحثات در عقاید رنه گنون و سپس در اندیشه های مارکوزه و سایر اندیشمندان سال های ۱۹۶۰ منعکس شد.

سید احمد کسروی از جمله نخستین کسانی بود که با تمدن نوع اروپایی و بویژه با نفوذ این تمدن در جاهای دیگر مخالفت کرد:

من افسوس دارم که بیهوده کارهای غرب به این آسانی در شرق رواج می یابد و در اندک زمانی به همه جا می رسد. اروپا هر چه می گوید بگوید و هر چه می کند بکند، برای نیک و بد هر چیز باید سود و زیان آن را در ترازوی خرد سنجید.^{۳۱}

آرزوی کسروی آن بود که ده واحد اصلی اجتماع باشد و از هرنوع «شهریگری» یا تمدن اروپایی نفرت داشت. کسروی دربارهٔ تقلید از سازمان های سیاسی اروپا می نویسد:

فلان چیزها در اروپا هست ما نیز باید داشته باشیم. این هم اگر از روی بیش بودی باز زیان کم داشتی. افسوس که چنین نمی بود و یک چیزهایی را از روزنامه و کتاب های اروپایی برداشته فهمیده

و ناهمیده می نوشتند و چیزهایی را هم از اروپا رفتگان از رویه زندگانی اروپاییان یادگرفته در بازگشت به ارمغان می آوردند و اینجا يك آشفتگی بزرگی در کار پدید آورد و سرانجام به اروپاییگری رسید که خود داستان جدایی است.^{۳۳}

درسال های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ انتقاد از تجدد در اندیشه غیر مذهبی ایران توسعه یافت، ولی این انتقاد متأسفانه ثمره تفکری عمیق در اوضاع ایران نبود و نشانی از ابتکار و خلاقیت نداشت. گروهی تجدد را مترادف با غرب‌گرایی گرفتند و چون به دلایلی باغرب سرستیز داشتند با تجدد نیز درافتادند و برخی نیز بدون توجه به مسئولیت نخبگان در دوره انتقال جوامع به خاطر مخالفت با برنامه‌های دولت بطور مطلق با نوسازی و تجدد به مبارزه برخاستند بی آنکه راه حلی ارائه دهند و اگر هم پیشنهادی عرضه داشتند بازگشت به اسلام چهارده قرن پیش بود. غرب‌ستیزان خود به دودسته تقسیم می شدند. نخست کسانی که معتقد بودند تمدن غرب يك تمدن مادی است و در این جهت توسعه می یابد. پیشرفت همیشگی غرب را نمی پذیرند و حتی برخی برآند که این تمدن به نقطه توقف رسیده‌است و رو به انحطاط می رود. آثار رنه گنون (René Guénon) در میان این دسته از غرب‌ستیزان آگاهانه یا ناآگاهانه طرفدار بسیار پیدا کرد. رنه گنون در آثار خود، که از ۱۹۲۷ به بعد منتشر می شد، شرق را در برابر غرب قرارداد و رستگاری را در شرق جستجو نمود و یا در تلفیقی از شرق و غرب. او معتقد بود که انحطاط تمدن غربی، بر خلاف آنچه بعضی از متفکران غربی می گویند، «پایان دنیا» نیست، بلکه پایان دنیایی است که بر اساس تمدن مادی غرب پدید آمده‌است. پیروان گنون غرب را خاستگاه نیروهای اهریمنی و شرق را جایگاه نور و اعتلای انسان دانستند و بدیهی است که مرادشان از شرق تعریف سهروردی از این کلمه نبود و شرق و غرب جغرافیایی را در نظر داشتند. به دنبال این تفکرات علم‌گرایی و عقل‌گرایی در برابر ارزش‌های سنتی شرق قرارگرفت و «دانش» غرب در برابر «بینش» شرق. نویسندگان بسیاری درسال های ۶۰ و ۷۰ در این باره کتاب و مقاله نوشتند و در افکار عمومی نیز این استدلال‌های ضعیف طرفداران بسیار پیدا کرد. برخی از اعضای این گروه به آثار مارتین هایدگر نیز علاقه داشتند و به دنبال احمد فردید بودند و چون مطلب را درست درک نمی کردند، در عمل به صورت مخالفان ماشین و تکنیک درآمدند و با دیو ماشین و نظم صنعتی شهری به مبارزه برخاستند. جمعی از آنان، همانگونه که جوانان رمانتیک آلمان در قرن نوزدهم از شهرهای بزرگ به روستاها پناه بردند، «بازگشت به روستا» را پیشنهاد کردند، بدون آنکه خود قدمی از شهر بیرون گذارند. در آن دوران بیماری تکنیک‌هراسی (Technophobia) رواج پیدا کرده بود و این درست همزمان بود با دوران توسعه اقتصادی ایران و زمانی که هنوز کسی از تکنولوژی جدید آسیبی ندیده بود.

دسته دیگر «جهان سوم‌گرایان» (Tiers Mondistes) بودند که به دلایل سیاسی و اقتصادی و به خاطر مبارزه با «وابستگی»، غرب را انتقاد می کردند و مخالفت با مدرنیزاسیون

را نوعی مبارزه با امپریالیسم می دانستند. این گروه نیز به شاخه هایی تقسیم می شدند، برخی تمایلات مذهبی داشتند و برخی دیگر خود را مارکسیست می شمردند.

همهٔ این دسته‌ها در دو چیز با یکدیگر هم‌آوا بودند: یکی، انتقاد از غربی که خود در بنیادهایش شك و تردید روا داشته بود (بوژه بعداز ۱۹۶۸)، دیگر اعتقاد به نوعی هویت فرهنگی و «اصالت»

در غرب زدگی آل احمد، از يك سوی، اندیشهٔ مذهبی و غیر مذهبی درزمینهٔ تجدد به هم نزدیک می شود، از سوی دیگر، تمایلات جهان سومی - هایدگری - اسلامی. در این کتاب عقاید ارنست یونگر (به گفتهٔ آل احمد) با ایمان به تشییع و غم غربت دور افتادن از «هندِ مادر» با هم می آمیزد و، در نتیجه، معجونی پدید می آید که به خاطر توانایی نویسندگی آل احمد و محیط سیاسی آن زمان ایران نسلی از جوانان را تحت تأثیر قرار می دهد. غرض آل احمد از غرب «تنها اروپا و آمریکا نیست. به تمام ممالکی می گویم غرب که سازنده و مهمتر از آن صادرکنندهٔ ماشین اند و به کجا؟ به تمام ممالکی که محتاج ماشین و مصنوعات ماشینی اند و مصرف کننده‌اند، این دستهٔ دوم را می گویم شرق.»^{۳۳} غرب زدگی نیز به گمان او یعنی «عوارض رابطهٔ خاص اقتصادی (ولاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک که رابطهٔ دو طرف یک معامله نیست یا رابطهٔ دوطرف یک معاهده بلکه چیزی است در حدود رابطهٔ ارباب و بنده»^{۳۴} بنابراین، «ما تا وقتی که تنها مصرف کننده‌ایم، تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم غرب زده‌ایم. . . بحث از نفی ماشین نیست یا طرد آن چنان که طرفداران اوتوبی در اوایل قرن نوزدهم میلادی گمان می کردند - دنیا گیرشدن ماشین جبر تاریخ است - بحث در طرز برخورد ما است با ماشین.»^{۳۵} و بعد «حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را به دنبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم و مضمحل شده‌ایم.»^{۳۶}

این است نکات اصلی «طرح یک بیماری» که غربزدگی باشد. ولی چاره کدامست؟ در اینجا است که آشفتگی پیش می آید. بدبینی آل احمد به حد کمال می رسد و به تضاد های بسیار برمی خوریم و سرانجام آل احمد «تجدید حیات کلیت اسلامی» را چارهٔ اصلی جامعهٔ در حال گذار ایران می داند و از خود می پرسد، آیا همچنان که تاکنون بوده‌ایم باید مصرف کننده باقی بمانیم؟ یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و یا راه سومی در پیش است؟ و این راه سوم - که چاره‌ای از آن نیست - جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیارخویش درآوردن است.»^{۳۷} و اما چگونه؟ آل احمد جواب دقیقی ندارد.

بخشی از تفکر شریعتی نیز به مسئلهٔ رابطهٔ ایران با غرب مربوط می شود. شریعتی نیز چون آل احمد از اندیشهٔ متفکرانی که هیچگونه شباهتی با یکدیگر ندارند الهام می گیرد و می کوشد که عقاید سارتر، ماسینیون، و ژرژ گورویچ را با ایمان به اسلام مبارز درهم آمیزد.

در نظر شریعتی، غرب دو بُعد دارد یکی فرهنگی و دیگری سیاسی: از یک نظر غرب سرزمین علم و تحقیق است، ولی از لحاظ سیاسی کانون امپریالیسم و استثمار، تفاوتی هم میان غرب کاپیتالیست و شرق مارکسیست وجود ندارد. جهان سوم قربانی غرب است؛ روشنفکرانش در زمینه تفکر و مردمش در زمینه اقتصادی. شریعتی نه به شرق ایمان دارد و نه به غرب اما برای او راه سومی وجود دارد که اسلام باشد. عدم اعتماد به غرب نباید دلیل دوری از تمدن آن باشد. هر انسانی باید ترقی را در هر کجا که هست جستجو کند، در برابر غرب سلطه‌جو نباید چشم‌ها را بست و مبهور ماند، بلکه باید نگاه کرد و درست دید.

فرایند تجدد

III

تاریخ صد و پنجاه ساله اخیر مردم ایران و خاور میانه با وسوسه غرب، اندیشه تجدد و توجه به ناسیونالیسم عجین است و از این پس نیز ناگزیر سالیان دراز چنین خواهد بود.

فرایند تجدد در ایران و ترکیه را باید در چهارچوب مدل تجدد کشورهای مطالعه کرد که به رغم وابستگی اقتصادی و گاه سیاسی در دو قرن اخیر هیچگاه مستعمره قدرت‌های بزرگ نبوده‌اند. به وضع این دو کشور از این لحاظ بسیار کم توجه شده است. جامعه‌شناسی تجدد و جامعه‌شناسی توسعه بیشترین توجه را به جوامعی داشته‌اند که زمانی دراز در وضع استعماری زیسته‌اند و امروز کم و بیش به آزادی دست یافته‌اند.

اگر روابط میان کشورهای «وابسته» و «مستعمره» را با مراکز امپریالیسم صنعتی در نظر بگیریم، میان این دو گروه از کشورها همانندی‌هایی وجود دارد، اما اگر فرایند اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را ملاک قرار دهیم این دو دسته از جوامع دارای خصوصیات گوناگون هستند:

استعمار مستقیم موجب می‌شود که در اثر انتقال قدرت به دستگاه‌های استعماری، نخبگان طبقه حاکم محلی و رهبران دینی از مشاغل و امتیازات اجتماعی و اقتصادی سنتی خود محروم شوند؛ دستگاه استعماری با به دست آوردن منابع طبیعی و زمین‌های کشاورزی کشتزارهای بزرگ برای تولید و صادر کردن محصول ایجاد کند؛ دستگاه استعماری با ایجاد سازمان اداری رسماً و مستقیم، و به دست مأمورانی که به این منظور تربیت شده‌اند، بر جامعه مستعمره حکومت کند؛ ارتش دولت استعماری در سرزمین مستعمره مستقر شود؛ قضاوت به عهده قضات خارجی باشد؛ مدرسه توسط دولت استعمارگر و یا مسیون‌های مذهبی بوجود آید؛

زبان رسمی کشور زبان کشور استعمارگر باشد؛ تاریخ و افتخارات کشور استعمارگر در مدارس تدریس شود، و جزاینها. مجموعهٔ این اقدامات استراتژی استعمار را تشکیل می‌دهد که درباره‌اش بسیار نوشته‌اند.

اما در کشورهای وابستهٔ غیرمستعمره، به رغم قراردادهای غیرعادلانه، قدرت در دست نخبگان محلی باقی می‌ماند و یک دولت مرکزی ناتوان استقلال اقتصادی ظاهری را حفظ می‌کند؛ در این کشورها تغییر ساخت‌های سنتی به‌کندی انجام می‌گیرد و به‌بخش‌هایی از فعالیت اقتصادی محدود می‌شود که با تجارت بین‌المللی سروکار دارند. در این کشورها، برخلاف سرزمین‌های مستعمره، بخش کشاورزی اهمیت چندانی پیدا نمی‌کند، ولی در عوض گسترش صنایع جدید هدف اصلی می‌شود. به‌علت تصمیم‌گیری‌های ناگهانی مقامات داخلی و یا شورش‌های مردمی و یا رقابت‌های قدرت‌های خارجی خطرات سرمایه‌گذاری در این کشورها بیشتر از کشورهای مستعمره‌است و خارجی‌ها به‌گرفتن امتیازات علاقه‌نشان می‌دهند. وضعیت در کشورهای وابسته بسیار پیچیده است زیرا، از یکسو، هیئت حاکمه (یا دست‌کم قسمتی از آن) هیچگونه تمایلی به تغییر وضع ندارد و، از سوی دیگر، علاقه به حفظ حاکمیت ملی عده‌ای از نخبگان را به فکر ترقی دادن مملکت می‌اندازد و اندک - اندک دولت تغییر شکل می‌دهد و رهبری تجدد را به دست می‌گیرد.

ایران و ترکیه در صد و پنجاه سال اخیر این مراحل را گذرانده‌اند، ولی این تجدد طلبی و اهتمام در نوسازی در دوره‌های مختلف یکسان نبوده است. دوران تجدد ایران را از جنبه‌های گوناگون می‌توان زمان‌بندی نمود. مهمترین و کلی‌ترین تقسیم‌بندی عبارتست از دوران جنگ‌های ایران و روس تا آغاز سلطنت پهلوی و از آن زمان تا ۱۹۷۹. با آغاز سلطنت پهلوی امپراتوری عشایری قاجار جای خود را به دولت جدید ملی (efat-nation) می‌دهد و اقتصاد ایران که مدتی است به‌کندی وارد مرحلهٔ کاپیتالیستی خود شده به یک نوع اقتصاد ارشادی دولتی بدل می‌شود. حکومت قاجاریه پیوسته میان مرکزگریزی زندگی عشایری و مرکزگرایی زندگی دیوانی در کشاکش بوده است، ولی دولت جدید هدفش وحدت سیاسی ایران و اجرای سیاست نوسازی آمرانه است. در این دوران جدید نیروهای اصلی اجتماعی تغییر شکل می‌دهند. اگر در گذشته دربار (وابسته به ایل) و بازار و روحانیت است که محور اصلی را تشکیل می‌دهند، و هرچندی یکی با دیگری می‌سازد و با سومی در می‌افتد، از این پس روحانیت ضعیف می‌شود و دولت و بازار باقی می‌مانند. یک نیروی تازه نیز وارد میدان می‌شود که هر روز نیرومندتر می‌شود و آن «طبقهٔ جدید» است، یعنی دانش‌آموختگان درغرب و یا دانشگاه‌های ایران. اگر در دوران قاجار گروه کوچک تحصیلکردگان و روشنفکران به خاطر تجدد با دولت در مبارزه بودند، از ۱۳۰۴/۱۹۲۵ به بعد این تحصیلکردگان خود دولت را تشکیل می‌دهند و اموراتصادی و اجتماعی را در دست می‌گیرند و حامی سیاست نوسازی می‌شوند.

بی گمان می توان دوره های مشخص دیگری نیز در این صد و پنجاه سال تشخیص داد. مطالعه تطبیقی وضع کشورهای وابسته غیرمستعمره (چین، ژاپن، ترکیه، ایران) نشان می دهد که تجدد طلبی در همه این کشورها در طول قرن نوزدهم و نخستین دهه های قرن بیستم شامل مراحل زیر بوده است: نخست، دوره ای که این جوامع کهن در نتیجه برخورد با تمدن غرب حالت دفاعی به خود می گیرند، از افتخارات گذشته یاد می کنند و بدون آن که در برتری سیستم خود کوچکترین شک و تردیدی روا دارند، می پذیرند که به خاطر پیشرفت فنی اروپا در امر تسلیحات در جنگ ها شکست خورده اند و برای چاره این وضع کافی است که از آن تکنیک ها تقلید کنند و سروسامانی به کار ارتش دهند (نظام جدید در ترکیه، اقدامات عباس میرزا). در دوره دوم روشن می شود که اصلاح ارتش کافی نیست و باید دستگاه دیوانی نیز دگرگون شود و مدارس غیر مذهبی تأسیس شود (پلی تکنیک اسلامبول، دارالفنون تهران، و مدارس دیگر). در مرحله سوم فکر مشروطیت و تدوین قانون اساسی پدیدار می گردد و معمولاً در آغاز کار اشراف روشنفکر درس خوانده در فرنگ در این راه می کوشند و همراه با آنها بورژوازی نوپای شهری. اما روحانیت که آشنایی با افکار سیاسی غرب ندارد در شک و تردید است و سرانجام گروهی از آن نیز به مشروطه خواهان می پیوندند. با انقلاب و یا بدون آن مشروطیت در این کشورها مستقر می شود، اما دگرگونی واقعی زمانی رخ می دهد که دولت ملی جدید برپا می شود و این، چنانکه در چین و ترکیه و ایران دیدیم، سال ها بعد از امضای قانون اساسی پدید می آید.

مراحل جدید تر عبارتند از نوسازی اقتصادی و اجتماعی به رهبری دولت که پس از جنگ دوم اندک - اندک تبدیل به سیاست های رشد توسعه اقتصادی می شود. این دو مثال از زمان بندی نشان می دهد که از نظرهای مختلف می توان به این دوران صد و پنجاه ساله نگریست و آن را تجزیه و تحلیل کرد، ولی نخست باید دید که فرایند تجدد در این دوران چه ویژگی هایی دارد.

۱. ویژگیهای تجدد

یکم، برخورد فرهنگ ایرانی با تمدن غرب در قرن نوزدهم تکان شدیدی در پی داشت که دست کم گروهی از نخبگان را به خود آورد. این خود آگاهی به تجزیه و تحلیل علل عقب ماندگی انجامید و سرآغاز فعالیت هایی شد که «اصلاحات» نام یافتند و بیشتر براساس «تنظیمات» عثمانی استوار بود. از دهه های آخر قرن نوزدهم بود که عده ای می خواستند برای اصلاحات مبانی فکری ایجاد کنند و نقش کوشندگان خارج از کشور در این زمینه بسیار مهم بود. این روشنفکران در اسلامبول و تفلیس و قاهره و کلکته و یا پاریس و لندن و برلن می

زیستند و این شهرها قطب‌های اصلی بودند. افکار جدید به‌وسیلهٔ روزنامه‌ها و نوشته‌ها و آدم‌ها از این قطب‌ها به نخستین منزلگاه‌های تجدد در ایران (آذربایجان، گیلان، و سپس جنوب) می‌رسید، و البته در دهه‌های بعدی تهران جای نخست را یافت. کتاب‌های اروپایی نخست به عربی و ترکی ترجمه شدند و سپس از ترکی و عربی به فارسی. شکل زندگی روزانهٔ فرنگی از قفقاز و اسلامبول به ایران رخنه کرد و رویهمرفته می‌توان گفت که در دوران اول یعنی پیش از ۱۳۰۴/۱۹۲۵ تجدد ایران غیر مستقیم بود و از کشورهای همسایه به ایران راه یافت، در حالی که پس از آن رابطهٔ ایران با غرب مستقیم شد. شاگردان ایرانی به اروپا و آمریکا رفتند و رابطهٔ بازرگانی مستقیم برقرار شد و کار به جایی کشید که بکلی رابطه‌ها با همسایگان گسیخته شد.

دوم، در طول صد و پنجاه سال رفته رفته به غرب روی کردیم و از هند و ترکیه و کشورهای خاورمیانه بی‌خبرماندیم. اما فرهنگ غرب نتوانست به سرعت جای فرهنگ‌هایی را بگیرد که با ما در یک حوزهٔ تفکر بودند. و چون به فرهنگ‌های دیگر نیز بی‌اعتنا شده بودیم، پویایی تفکر را از دست دادیم. در آغاز کار فرهنگ غربی به صورت دست دوم به ما رسید و تا به امروز هنوز با بنیادهای اندیشهٔ غربی بیگانه‌ایم و یا تصویری نادرست از آن داریم. جز گروهی نسبتاً محدود بقیه فقط فن و علم غرب را فرا گرفته‌ایم و به‌اندیشهٔ غربی دست نیافته‌ایم. برای مردم عادی هم غرب زمانی دراز سرزمین کفار بود و بعداً با استعمار و استکبار مترادف شد و در عین حال سرزمین ثروت و خوشبختی باقی ماند: از یک نظر بهشت موعود و به دیدهای دیگر سرزمین شیطان.

سوم، در همین دوران به بزرگداشت گذشته‌های پرافتخار خویش سخت دل بستیم. ناسیونالیسم ایرانی که از پایان قرن نوزدهم به صورت تازهٔ خود بروز کرده بود، با کمک سیاست دولت در قرن بیستم جایی تازه یافت و گاهی به صورت افسانه‌ای کردن گذشته‌ها و گاه به صورت کوشش در اثبات هم‌ترازی با غرب و سرانجام یک بار هم به صورت ناسیونالیسم مبارزه با امپریالیسم در دوران ملی کردن نفت درآمد. این هم‌زمانی بزرگداشت گذشته با غربگرایی در کشورهای دیگر هم روی داد و حتی در جوامعی که تاریخ مستمر نداشتند به ایجاد وحدت ملی کمک کرد. نکته‌ای که در این توجه به گذشته مهم بود جدا کردن فرهنگ و تاریخ پیش و پس از اسلام ایران بود. از همان آغاز قرن بیستم انتقاد از اسلام بویژه انتقاد از اعراب را در نوشته‌های نویسندگان سرشناس می‌بینیم. این نوع اعتقاد ده‌ها سال ادامه یافت و در دههٔ ۱۳۵۰ مورد اعتراض گروهی از روشنفکران که تمایلات اسلامی داشتند قرار گرفت. رابطهٔ میان تجدد طلبی، ناسیونالیسم، و اسلام یکی از فصول مهم تاریخ تجدد در ایران است.

چهارم، موضوع دیگری که در فرایند تجدد ایران به چشم می‌خورد پای‌بندی ایرانیانست

به فرهنگ ایرانی . ایرانی درعین اینکه به دنبال تجدد بود ، هیچگاه نخواست اروپایی شود (در صورتی که هدف ترکیه این بود) ، چرا که از لحاظ فرهنگی خود را برابر با آنها می دانست و گمان می برد که فقط از لحاظ علم و فن عقب ماندگی دارد و می تواند خود بماند و این فنون را به آسانی اخذ کند . به تمدن غرب احترام می گذاشت و تصویری که از اروپایی داشت همراه با ستایش بی اندازه بود . اما آنچه را که نمی توانست تحمل کند ایرانیانی بودند که بدون درك واقعی تمدن غرب و فقط به خاطر آن که چندی در اروپا بسر برده بودند ادای فرنگی را در می آوردند . نخست مجد الملک از «شتر مرغ های ایرانی که از فرنگ برگشته اند» سخن گفت و سپس این موجود عجیب در آثار دهخدا ، جمال زاده ، مقدم ، شادمان ، آل احمد «فرنگی مآب» «فکلی» ، «جعفرخان» و سرانجام «غریزه» نام گرفت . ایرانی ها «دیگری» را مسخره نکردند بلکه «خودی» را به سخره گرفتند .

در طول فرایند تجدد ، روشنفکران ایران هیچگاه بیمی از بابت هویت فرهنگی به خود راه ندادند و فقط در دهه های اخیر بود که موضوع از دست دادن هویت مطرح شد بدون آنکه مبنای درستی داشته باشد . ولی روشنفکران ایران همواره نگران حفظ زبان و ادب فارسی بودند و حتی آنهایی که معتقد بودند باید ایرانی را «جسماً و روحاً» فرنگی کرد در زمینه نگهداری زبان فارسی پافشاری می کردند .

پنجم ، نظر گروه های مختلف اجتماعی درباره غرب در يك زمان همسان نبود و همچنین نظر روشنفکران در طول زمان یکسان نمی ماند و از وسوسه و شیفتگی و قبول مطلق تا قبول مشروط ، انتقاد ، و نفی نوسان داشت و این از خصوصیات کشورهای وابسته غیر مستعمره است که چون در برابر يك دشمن شناخته شده استعمارگر قرار نگرفته اند در طول زمان بر اساس علاقمندی و یا سرخوردگی از سیاست های خارجی نظرشان درباره غرب دگرگون می شود و با گروه های مختلف در رابطه با عقاید مذهبی و اجتماعیشان در باره غرب قضاوت های گوناگون دارند . تنها گروهی که در ایران همواره مخالفت بنیادی با غرب داشته روحانیون هستند ، ولی در کل جامعه ایران ، برخلاف آنچه گفته اند ، هیچگاه نفی مطلق غرب وجود نداشته است .

ششم ، تجدد به صورت هماهنگ در جامعه ایران راه نیافت بلکه نخست بعضی مناطق جغرافیایی ، برخی قشرهای اجتماعی و یا بخش هایی از اقتصاد با آن در تماس واقع شدند . از لحاظ جغرافیایی ، چنانکه در طول این مقاله اشاره کردیم ، گیلان به خاطر هم مرزی با روسیه ، آذربایجان به خاطر همسایگی با روسیه و عثمانی از مناطقی بودند که زودتر با تمدن غرب آشنا شدند و اندک - اندک نوعی خرده - فرهنگ روسی - ارمنی در آن مناطق پدیدار گردید که سپس به تهران هم راه یافت . آمدن روس های سفید به ایران ، بعد از انقلاب اکتبر ، نیز این خرده - فرهنگ را تقویت کرد و مظاهر آن مانند زبان روسی و معماری روسی در گیلان ،

در خوراک و پوشاک و زندگی روزمرهٔ مردم اثر گذاشت.

همچنین به خاطر رفت و آمد زرتشتیان و هندی‌ها از راه خلیج فارس و یا کرمان و ایجاد رابطهٔ تجاری با بمبئی و کلکته و استخدام کارگران هندی در مؤسسات نفت خرده‌فرهنگ دیگری، زرتشتی - هندی - انگلیسی، در جنوب رواج یافت. بدیهی است که استخراج نفت در مناطق نفت‌خیز نوعی فرهنگ استعماری را در معماری و زبان و شیوهٔ زندگی به صورت غیر طبیعی در خوزستان رواج داد که شهرآبادان نمونهٔ کامل آن بود.

از لحاظ گروه‌های اجتماعی در تماس با تمدن غرب، دانش‌آموختگان فرنگ‌رفته و سپس دانش‌آموختگان دانشگاه‌های ایران مهمترین گروه‌ها بودند و سپس نوبت به اقلیت‌های مذهبی می‌رسید که به خاطر نزدیکی بیشتر از لحاظ مذهبی با تمدن غرب از همان آغاز قرن نوزدهم واسطهٔ میان نخستین اروپاییان با ایرانیان بودند.

هفتم، ایران کشور مستعمره بود و در نتیجه با یک مرکز فرهنگی و اقتصادی اروپایی (متروپل) سروکار نداشت و می‌توانست با فرهنگ‌های گوناگون در درون تمدن غرب تماس داشته باشد. این واقعیت موجب شد که دانشجویان ایرانی به کشورهای مختلف اروپایی بروند و با فرهنگ‌های لاتین، ژرمنی و انگلوساکسون آشنا شوند و در نتیجه جامعهٔ روشنفکران و دانش‌آموختگان ایران از فرهنگ‌های گوناگون اروپایی بهره‌گیرند.

۲. گیرهای کار تجدد

اینک باید دید که درجین شرایطی تجدد در ایران چگونه اشاعه پیدا کرد و درجهٔ موفقیت آن چه بود؟ برای ارزشیابی تجدد شاخص‌هایی در دست است که به وسیلهٔ آن پیشرفت جوامع جدید را اندازه‌گیری می‌کنند. بعضی از میزان‌های جمعیتی، مثل میزان باروری و مرگ و میر و یا طلاق، و یا شاخص‌های اجتماعی مانند میزان باسوادی و یا شاخص‌های اقتصادی مانند درآمد سرانه و توزیع آن، ما را در این راه یاری می‌کند.

بعضی از این شاخص‌ها را در اینجا می‌آوریم:

— جمعیت ایران از یک ساخت جمعیتی دیرینه، یعنی زه و زاد زیاد، مرگ و میر زیاد، ثبات جمعیت، وارد رژیم تازهٔ جمعیتی شده است، یعنی زه و زاد زیاد، مرگ و میر کم به ویژه مرگ و میر نوزادان، افزایش فراوان جمعیت با نرخ $3/5$ درصد و یا بیشتر و نیز جوانی جمعیت، چنانکه ۵۲ درصد جمعیت کمتر از ۲۰ سال دارد.

— حرکات داخلی جمعیت که خود نتیجهٔ دگرگونی مشکل تولید و فروش کالاهای کشاورزی است، از یکسوی، و جاذبهٔ شهر، از سوی دیگر، در نتیجهٔ افزایش روزافزون شهرنشینان در کل جمعیت و ایجاد شهرهای بسیار بزرگ و مسائل ناشی از آن.

— افزایش شمار جمعیت فعال در بخش سوم فعالیت های اقتصادی، یعنی خدمات اداری، آموزشی، اجتماعی و جز آنها.

— افزایش شمار با سوادان و شاگردان مدارس ابتدایی و متوسطه و نیز دانشجویان.

— دگرگونی شکل خانواده و ایجاد روابط جدید میان زن و مرد و نسل های مختلف در داخل خانواده.

— کار زنان در خارج از خانه در مقابل مزد.

— مشارکت زنان در امور اجتماعی و سیاسی.

— تحرك اجتماعی و شغلی براساس تحصیلات.

— افزایش در آمد سرانه و توزیع بهتر این درآمد.

از این شاخص ها باز هم می توان ذکر کرد و جملگی نشانه آنند که جامعه ایران تا حد زیادی در راه تجدد پیش رفته است و این پیشرفت، بر خلاف آنچه مشهور است، فقط در حد ظواهر نیست، بلکه ساخت های اساسی جامعه ایرانی دگرگون شده است. ولی در ضمن نباید فراموش کرد که در میان بسیاری از قشرهای اجتماعی رفتارها هنوز دگرگون نشده اند و مطالعات بسیار حاکی از آنست که هر چند نظر افراد درباره مسائل خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی دگرگون شده، ولی هنوز رفتارها با نظر ها سازگار نشده اند و همین چندگانگی رفتارها موجب ایجاد گروه های مختلفی شده اند که به موازات هم در جامعه ایرانی زندگی می کنند.

شاید بتوان نارسایی ها و شکست تجدد را در بعضی زمینه ها به علل زیر ارتباط داد:

۱. از همان آغاز و بویژه بعد از ۱۳۰۴ (آغاز سلطنت پهلوی) اروپایی کردن آداب و رسوم یکی از مهمترین هدف های تجدد شد و دولت آن را در ردیف صنعتی شدن قرار داد. سپس هم جامعه مصرفی بر آن تکیه کرد و پوشاک و خوراک و مسکن و راه و رسم تفریح و روابط اجتماعی و خانوادگی به سبک اروپایی شعار روز شد. روحانیت هم که با امور دنیوی مسلمانان کار دارد ناگزیر با این دگرگونی آداب و رسوم مخالف بود، بخصوص که این نوع نوگرایی تا حد زیادی با زنان و خانواده سرو کار داشت و مسائل ناموسی مطرح می شد.

مردم و نخبگان سنتی هم هیچگاه با اصول تجدد مخالفت نکردند، بلکه با این نوع اروپایی کردن آداب و رسوم زیاد موافق نبودند و آن را نمی پسندیدند. آن را مسخره می کردند و یا برای زن و فرزند خود مطلوب نمی دانستند. وسایل ارتباط جمعی هم در سال های اخیر این تغییر رفتار را دامن زدند و این موجب ایجاد دو جامعه موازی با هم گردید، یکی سنتی و اسلامی و دیگری غربگرا.

۲. دولت از ۱۳۰۴ به این سوی عامل اصلی تجدد بود و سیاست او نوسازی آمرانه بود. مردم خوب و بد تجدد را از چشم او می دیدند و، از سوی دیگر، اشکالات کار دولت را هم به حساب تجدد می گذاشتند. این یکی شدن دولت (شاه) و تجدد موجب شد که — برخلاف

ژاپن که در آن امپراتور حافظ سنت و دولت مروج تجدد بود - در ایران کسی حافظ سنت به معنای اصالت فرهنگی و نه تکرار برخی رفتارها در طول زمان، نباشد.

۳. هیچگونه زمینهٔ فکری و فلسفی برای پذیرا شدن تجدد فراهم نشد و کوششی برای شناخت واقعی تمدن غرب نشد. روشن بود که تقلید مطلق نمی تواند مطلوب ترین روش باشد. فراموش کردیم که در کشورهای که در این راه موفق بوده اند جدید با قدیم پیوند خورده است.

۴. به همهٔ ابعاد تجدد توجه نشد. تجدد ابعاد گوناگون دارد: اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و شرط پیدایی يك تجدد هماهنگ توجه به مجموع این ابعاد است، در حالی که در ایران نیز، مانند برخی کشورهای دیگر، بعد اقتصادی، یعنی رشد و توسعه، هدف واقع شد و بعد اجتماعی پس از آن قرار گرفت.

بعد فرهنگی تجدد نیز پس از برنامه ریزی اقتصادی مورد توجه لازم قرار می گرفت و بجای اینکه بعد فرهنگی توسعه را در برنامه ریزی وارد کنند، به توسعهٔ فعالیت های فرهنگی و حفظ میراث بسنده کردند. و سرانجام بعد سیاسی تجدد، یعنی مسئلهٔ مشارکت و مانند آن، کمابیش یکسره کنار گذاشته شد.

۵. مدرسه که عامل اصلی در زمینهٔ فراهم آوردن مقدمات تجدد است، چنانکه باید نقش انتقال دهندهٔ فرهنگ های دیگر و تلفیق آن را با فرهنگ ایرانی بازی نکرد و علت آن نارسایی برنامه ها و روحیه و جهان بینی آموزگاران بود که خود میان فرهنگ سنتی و بهرهٔ مختصری از فرهنگ غربی که در دانشگاه به دست آورده بود، سرگردان بودند و نه آشنایی کامل با این فرهنگ داشتند و نه اعتقادی به آن و در شان در حد انتقال اصول کلی علوم بود به شاگردان.

* * *

در آغاز سخن گفتیم که نوگری (مدرنیزاسیون) به معنای انتقال تجدد غرب به کشورهای دیگر است و چون از غرب الهام می گیرد با غربگرایی مترادف شده است. اما این بدان معنی نیست که تجدد باید همیشه از غرب سرچشمه گیرد و یا عاملی خارجی نسبت به جامعه تلقی شود و خصوصیت آن تضاد با سنت باشد. بی گمان، مطلوب ترین تجدد، تجدد خود جوش و درون زاست و در این صورت تجدد مخالف اصالت فرهنگی نخواهد بود. نکتهٔ دیگر اعتقاد به تک خطی بودن تجدد و توسعه است، یعنی طی همان مراحل که غرب از آن گذشته است (چه در مدل مراحل مختلف توسعهٔ روستو W.W. Rostow و چه در مدل مارکسیستی توسعه)، در حالی که اگر هم تجدد را به معنای آنچه از غرب می آید بدانیم، باز دلیلی وجود ندارد که به تک خطی بودن شکل تحول آن معتقد باشیم، بخصوص که در چند دههٔ اخیر شاهد تجربه هایی در زمینهٔ دنباله گیری تجدد غرب از راه های گوناگون بوده ایم. امروزه بسیاری از اقتصاددانان و جامعه شناسانی که میان توسعهٔ اقتصادی و سنت تضادی نمی بینند و نظراتی

درباره «توسعه جامع» و «توسعه درون‌زا» ارائه می‌دهند.

اما واقعیت آنست که، خوب یا بد، در صد سال اخیر همواره این تجدید غرب بوده‌است که به سرزمین‌های دیگر منتقل شده‌است و جوامع دیگر نیز ناگزیر آن را پذیرفته‌اند و فقط کوشش آنان در این جهت بوده‌است که همزمان با این تحولات فرهنگ خود را نیز کم و بیش حراست کنند. در عمل این آرزو برآورده نشده و اگر هم در این زمینه معمولاً مثال ژاپن برسر زبان‌ها است، باید دانست که این جامعه وضعی خاص دارد و گذشته از آن روشنفکران ژاپنی هم از غربگرایی جامعه خود شکایت‌ها دارند. گروهی از جامعه‌شناسان بر آنند که اندک - اندک می‌توان در عین پذیرفتن تجدید غربی عواملی از فرهنگ ملی را با آن درآمیخت و از درون آن شخصیت فرهنگی تازه‌ای به دست آورد، همان گونه که در درون تمدن صنعتی غرب فرهنگ‌های فرانسوی، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی و جز آنها هر یک ویژگی‌های خود را دارند و هویت فرهنگی خود را حفظ کرده‌اند.

ایران در این حدود صد و پنجاه سال در راه نوسازی و توسعه بسیار پیش رفته‌است و ما شاخص‌هایی در این باره ارائه دادیم، اما مطلب اصلی آنکه تجدید نه به معنای توسعه و رشد اقتصادی است و نه به معنای اروپایی کردن آداب و رسوم و نه در شهر بزرگ زندگی کردن، بلکه طرز برداشت خاصی است از زندگی. تجدید به معنای آن است که بنیان‌های زندگی معنایی جدید می‌یابند، یعنی جای انسان در این جهان، رابطه او با طبیعت و با زمان، عکس‌العملش در برابر مرگ، روابط او با دیگران و جز آنها، دگرگون می‌شود.

کوشش ایرانیان در به دست آوردن مظاهر مادی تمدن غرب و توسعه اقتصادی ناکام نمانده‌است، اما این دگرگونی‌ها هنوز مبنای فکری و فلسفی استواری ندارند و موجب تغییرات اساسی در روحیه و تفکر ایرانیان نشده‌اند. راه چاره بازشدن به روی دنیا و شناخت و گفتگو با فرهنگ‌هاست و بی‌گمان فرهنگ غرب در این میان جای خاصی دارد. مراد غربی شدن نیست، بلکه دگرگونی است و آمادگی برای زندگی در جهان امروز. و این معنای «تجدید» است. تحولی که از صد و پنجاه سال پیش در ایران آغاز شد بازایستادنی نیست، فقط باید با تجربه گذشته‌ها، عاقلانه‌تر و امیدوارتر راه را ادامه داد و به قول ژاک برب، پژوهنده فرانسوی، نه در پی تجدیدی بی‌ریشه و بنیان بود و نه خواستار حفظ اصالتی که به کار آینده نیاید.^{۳۸}

پانویس‌ها:

۱. مردم‌شناسی معاصر آن دسته از جنبش‌های مذهبی را که براساس انتظار نجات‌دهنده‌ای هستند و خود در نتیجه تصادم فرهنگ‌های بومی با فرهنگ مسلط غربی بوجود آمده‌اند، از جمله جنبش‌های مسیحا باورانه (messianique)

- می داند. این نوع جنبش ها در برابر فرهنگ خارجی و استعماری غرب در آفریقا و اقیانوسیه نمونه های فراوان دارد.
۲. هما ناطق، کارنامه و زمانهٔ میرزا رضا کرمانی، انتشارات حافظ، ۱۳۶۳، صص ۵۳-۵۴.
3. Taipings
4. N.Keddie, *Iran, Religion, Politics and Society*, 1980, pp.16-19.
۵. نیکی کدی، تحریم تنباکو در ایران، ترجمهٔ شاهرخ قائم مقامی، تهران، ۱۳۵۸.
۶. حمید عنایت، سیری دواندیشهٔ سیاسی عرب، انتشارات فرانکلین، تهران، ۲۵۳۶، ص ۲.
۷. عباسقلی خان منشی، «رسالهٔ وقایع» در ه. ناطق و ف. آدمیت، افکار اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ دوران قاجار، تهران.
۸. رسالهٔ «شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی» از نویسنده ای گمنام در همان کتاب.
۹. میرزا ابوالحسن ایلچی، حیرت نامه، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۲۱.
۱۰. میرزا اسماعیل اصفهانی، رسالهٔ «همدردی»، نقل از فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران، ص ۳۳۹.
۱۱. آخوندزاده، مکتوبات، انتشارات مرد امروز، ۱۳۶۴.
۱۲. فریدون آدمیت، اندیشه های فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۴۲.
۱۳. آدمیت، همان، ص ۱۶۵ و بعد.
۱۴. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، صص ۱۳۸، ۱۳۳، ۶۵.
15. E.Demolin, *A quoi tient la superiorité des Anglo-saxon?*
16. A.Merad, *Islam contemporaine*, P.U.F, pp 35-37.
۱۷. «زغرب علم فراگیر و ده به معدهٔ شرق - که فعل هاضمه اش با تن انضمام دهندهٔ ملك الشعرای بهار، در قصیدهٔ پیام ایران».
۱۸. دیوان دهخدا، ویراستهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ص ۸.
۱۹. کاوه، شمارهٔ اول از دورهٔ جدید، ژانویهٔ ۱۹۲۰، برلن.
۲۰. نامه های قزوینی به تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران.
۲۱. یحیی آرین پور، از صباتا نیما، جلد دوم، ص ۲۳۵.
۲۲. علی اکبر سیاسی، گزارش يك زندگی، چاپ لندن، ۱۳۶۶.
23. A.A.Siassi, *La Perse au contact de l'occident*, Ernest Lenoux, Paris, 1931.
۲۴. «مصاحبه با دکتر خانلری»، مجلهٔ آدینه، تهران، ۲۰ خرداد ۱۳۶۶.
۲۵. فخرالدین شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، تهران.
۲۶. همان، ص ۲۶.
۲۷. همان، ص ۶۳.
۲۸. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، ۲۵۳۶، صص ۵۱ و ۵۶.
۲۹. ایرانشهر، سال دوم، شمارهٔ ۱۰، ۱۹۲۳.
۳۰. همان، سال چهارم، شمارهٔ ۵، ۱۹.
۳۱. احمد کسروی، پیرامون رمان، تهران.
۳۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطیت ایران، جلد اول، تهران.

۳۳. جلال آل احمد، کارنامه سه ساله، انتشارات رواق، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۱۶.

۳۴. جلال آل احمد غریبزدگی، انتشارات رواق، تهران، ۲۵۳۶، ص ۲۹.

۳۵. همان، ص ۱۱۷.

۳۶. همان، ص ۲۷.

۳۷. همان.

38. J.Berque. "Philosophie, science et l'Islam" UNESCO, 1981, p.68.

۳۹. همان، ص ۱۱۷.

۴۰. همان، ص ۲۷.

۴۱. همان.

۴۲. همان.

۴۳. همان.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

۴۶. همان.

۴۷. همان.

۴۸. همان.

۴۹. همان.

۵۰. همان.

۵۱. همان.

۵۲. همان.

۵۳. همان.

۵۴. همان.

۵۵. همان.

۵۶. همان.

۵۷. همان.

۵۸. همان.

۵۹. همان.

۶۰. همان.

۶۱. همان.

۶۲. همان.

۶۳. همان.

۶۴. همان.

۶۵. همان.

۶۶. همان.

۶۷. همان.

۶۸. همان.

۶۹. همان.

۷۰. همان.

۷۱. همان.

۷۲. همان.

۷۳. همان.

۷۴. همان.

۷۵. همان.

۷۶. همان.

۷۷. همان.

۷۸. همان.

۷۹. همان.

۸۰. همان.

۸۱. همان.

۸۲. همان.

۸۳. همان.

۸۴. همان.

۸۵. همان.

۸۶. همان.

۸۷. همان.

۸۸. همان.

۸۹. همان.

۹۰. همان.

۹۱. همان.

۹۲. همان.

۹۳. همان.

۹۴. همان.

۹۵. همان.

۹۶. همان.

۹۷. همان.

۹۸. همان.

۹۹. همان.

۱۰۰. همان.

میرزا آقاخان کرمانی منتقد ادبی

در تاریخ نقد ادبی نو در ایران سهم میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵-۱۸۹۸)، متفکر و مورخ و نویسنده قرن نوزدهم ایران، بسیار است. تا کنون جنبه‌های مختلف آثار میرزا آقاخان در تفکر فلسفی و اجتماعی و فلسفه تاریخ با پژوهش محققان دیگر باز نموده شده^۱، اما قلمرو آراء و اندیشه‌های او در نقد ادبی بخوبی پژوهیده نشده است. در این مقاله کوشیده‌ایم که مقام و آثار او در تاریخ نقد ادبی نو در ایران شناسایی و ارزیابی شود.

پیش از طرح عقاید و نظریات انتقادی میرزا آقاخان در ادبیات ناگزیریم زندگینامه او را با توجه به عوامل مادی و معنوی شخصی، خانوادگی و اجتماعی بررسی کنیم تا زمینه فرهنگ اجتماعی، منابع فکری و تحول اندیشه‌های او در مسیر زمان شناخته شود.^۲

میرزا عبدالحسین خان، معروف به میرزا آقاخان کرمانی، در خانواده‌ای مرفه در روستای «مشیز» از بلوک بردسیر کرمان در سال ۱۸۵۵ زاده شد. پدرش عبدالرحیم مشیزی از ملاکان و از پیروان «اهل حق»، از فرقه‌های غلات^۳ بود. عقاید این فرقه ترکیبی است از اسلام، دین‌های ایران باستان (زردشتی و مانوی)، یهودیت و مسیحیت. میرزا آقاخان علوم پایه زمان خود را که زبان و ادبیات فارسی و عربی، تاریخ اسلامی و ملل و نحل، فقه و اصول و احادیث، ریاضیات و منطق و حکمت و عرفان بود به‌شیوه آن زمان آموخت. زبان فرانسوی و انگلیسی را در اصفهان نزد فرقه یسوعیان (ژزوئیت) ادامه داد و در استانبول تکمیل کرد.

همچنین تا اندازه‌ای با زبان‌های قدیم ایرانی، فارسی باستان و اوستا و پهلوی، آشنا شد. میرزا آقاخان تا سی سالگی در کرمان زندگی کرد. رشد او در این شهر که، از یک سو، از کانون‌های زردشتیان ایران بود، از سوی دیگر، از مراکز فرقه‌های مذهبی، از جمله «شیخیه» و فرقه‌های تصوف، که همگی واکنشی بودند در مقابل قشریت اسلامی، در ساختن عناصر فکری او مؤثر بود. پیوندهای خانوادگی با متصوفه و زمینه تربیتی و آموزشی او نیز در

بیزاریش از تعصب و تقلید و روی آوردنش به تفکر و آزاداندیشی تأثیر کرد و توجه و دلبستگی را به دین و آیین ایران باستان برانگیخت.

چون پدرش درگذشت، دارایی و املاک پدر به اختیار او درآمد. در همان زمان (۱۲۹۸ هـ) به خدمت دولت درآمد و در اداره مالیات ولایت خود، بردسیر کرمان، استخدام شد، اما با حکمران کرمان و عوامل فاسدش نتوانست سازش کند، ناچار دارایی خود را رها کرد و در ۱۳۰۱ پنهانی از کرمان خارج شد و از راه یزد راهی اصفهان شد. اصفهان در آن روزگار یکی از کانون های علم و ادب ایران بود. قدر و فضل میرزا آقاخان با حضور در این مجالس شناخته شد، تا آن جا که ظلّ السلطان، حاکم اصفهان، نیز او را به جا آورد و عزیز داشت و در دستگاه حکومتیش به او کاری داد، اما در پی شکایت نامه حاکم کرمان و ناسازگاری خودش، از آن کار برکنار شد. پس در ۱۳۰۳ همراه با شیخ احمد روحی (۱۲۶۳-۱۳۱۴ هـ ق)، دوست و همشگردی و همشهری قدیمش، رهسپار تهران شد، اما در تهران نیز حاکم کرمان از پیگرد او دست برنداشت و از مسئولان دولت خواست که او را دستگیر کنند و به کرمان بازگردانند، اما صدراعظم، امین السلطان، موافقت نکرد و به شکایت میرزا آقاخان از ستمهای حاکم کرمان نیز توجهی نشد و قرار شد که از تهران برود. ناچار به مشهد رفت و در کتابخانه قدس رضوی به مطالعه پرداخت. اما سیزده روزی نیز آن جا بیش نپایید و به مقصد تبریز رفت و از آنجا روانه استانبول شد. اواخر ۱۳۰۳ بود که به پایتخت عثمانی رسید و پس از دو ماه توقف همراه با شیخ احمد روحی به دیدار یحیی نوری ملقب به «صبح ازل» (۱۲۴۶-۱۳۳۰ هـ ق)، از پیشوایان مذهب بابیه، رفت. این دو دودختر او را به زنی گرفتند و پس از مدتی کوتاه به استانبول بازگشتند. این دو دوست دیرین ده سالی را در این شهر سپری کردند تا اینکه هر دو را همراه با میرزا حسن خان خیبرالملک، از مأموران وزارت خارجه ایران، به طرابوزان تبعید کردند (رجب ۱۳۱۲). علت تبعیدشان بدبینی عبدالحمید، سلطان عثمانی، به فعالیت های گروه اتحاد اسلامی و اتهامشان به شرکت در شورش ارامنه عثمانی (۱۳۱۲-۱۳۱۳ هـ ق) بود. سرانجام پس از کشته شدن ناصرالدین شاه (ذیقعدۀ ۱۳۱۳) هرسه را، به اصرار دولت ایران، به اتهام مشارکتشان در توطئه این قتل به مأموران مرزی ایران در تبریز سپردند (ذیحجه ۱۳۱۳) و در صفر ۱۳۱۴ به امر محمدعلی میرزا ولیعهد سر بریدند.

آثار میرزا آقاخان در حوزه نقد ادبی:

در این جا می کوشیم ضمن تحلیل آثار میرزا آقاخان در حوزه نقد ادبی منابع اندیشه او را درین آثار بازنشاسیم تا زمینه شناخت عوامل تحول و تجدید افکار او نیز فراهم شود.

رضوان^۴: نام کتابی است که میرزا آقاخان نوشتن در سن بیست و پنج سالگی در کرمان

آغاز کرد و در سال ۱۳۰۴، به سن سی و چهارسالگی، در استانبول به پایان رساند. کتابی است از آثار نخستین میرزا آقاخان که تقلید از سبک گلستان سعدی و اقتباس از مضمون اخلاق الاشراف و رساله دلگشای عبید زاکانی در آن آشکارا دیده می شود. محتوای این کتاب نشان دهنده آن است که میرزا آقاخان پیش از سفر به خارج از ایران، به علت انس و علاقه به ادبیات کلاسیک فارسی و آشنایی ناچیز با زبان و ادب و اندیشه نویسندگان و متفکران اروپایی، در حوزه محدود تقلیدِ تفتن آمیز از آثار گذشتگان بازمانده بوده است. با آنکه خود می گوید: «در آن سالی که رضوان مختم شد هزار و سیصد و چارم رقم نه» و در ریحان بوستان افروز هم یادآور می شود: «سال سیصد و چهار از هجرت گذشته بود که آن کتاب را برآورده رضوان نام نهادم.»^۵ با این همه، فریدون آدمیت احتمال می دهد که «هیچ منافات ندارد که بعد ازین تاریخ هم پاره‌ای حکایت‌ها بر آن افزوده باشد. تأثیری که فرهنگ و تاریخ اروپا در اندیشه‌های نویسنده نموده و در بعضی از داستان‌های رضوان منعکس است، مربوط به سال‌های بعد از ۱۳۰۴ می باشد که با افکار نو آشنایی بیشتر یافته بود.»^۶ اما حقیقت این است که جز گلستان سعدی، که بیشترین مضامین پندآمیز رضوان به سبک آن کتاب انشاء شده، قطعات طنز آمیزی نیز از مطایبات عبید زاکانی اقتباس کرده^۷ و از مضمون مثنوی مولوی و ابیاتی از حافظ و باباطاهر نیز برداشت‌هایی کرده است.^۸ البته خودش هم ادعایی ندارد. در مقدمه رضوان به طعنه می نویسد: «در نگارش رضوان از رعایت شیوه تقلید دقیقه‌ای فرونگذاردم. حالی که از انجام آن نسخه پیرداختم خود را . . . سعدی عصر پنداشتمی.»^۹ با این همه حکایات واقعی مؤثری هم نوشته که در قالب آنها گوشه‌ای از شرح حال خود را باز می گوید.^{۱۰} همچنین حکایات تازه و شیرینی در آن می توان یافت. مانند حکایت جوان اطریشی که در گفتگوی خود به فارسی لغات فرانسوی به کار می برد.^{۱۱} چنین بر می آید که نویسنده خواسته در این حکایت از «آل‌فرنگان» به طنز انتقاد کند؛ کاری که محمدعلی جمال‌زاده سال‌ها بعد در داستان کوتاه «فارسی شکر است» کرد.^{۱۲} همچنین لطیفه زیر که در آن فرنگیان فارسی آموخته را دست می اندازد:

یکی از وزراء اصفهان پیش دکتر فرنگی، که زبان فارسی تازه آموخته بود، می گفت: دیروز تب داشتم و گردنم درد می کرد. امروز که دوی شما را خوردم تبم شکسته اما درد گردن هنوز باقی است. طیب گفت: امیدوارم که فردا گردن شما هم بشکند.^{۱۳}

و در این یکی از شاعران زمانه انتقاد می کند:

شاعری مدیحه نزد پادشاهی عادل آورد و بخواند. پادشاه فرمود قصیده فلان ملک را که به ظلم و جور موصوف است بهتر از آن من ساخته بودی. شاعر جواب داد که شعرا دروغ بهتر از راست می سازند که أحسن الشعر اکذبه.^{۱۴}

اما این قبیل لطیفه‌های بکر کمتر در رضوان دیده می شود. علت را باید در سترونی ادبیات آن روزگار جست که خود حاصل رکود فکر و فرهنگ جامعه ایرانی در چند قرن گذشته

بوده است. تا آن جا که میرزا آقاخان را نیز در آغاز جوانی و خامی به تقلید از سنت ادبی گذشتگان کشانده است. اما تفاوت او با دیگر مقلدان عصر این است که او خود به بی ارزشی این اثر مقلدانه خود آگاهی دارد. چنانکه در دوره بعدی تحول فکری خود ازین گونه آثار، و از جمله از خود، چنین انتقاد می کند:

از هفتصدسال پیش هرکس در ایران، با التزام رعایت وضوح عبارت به تألیف اثری ادیبانه، تنها طرح گلستان سعدی را پیشنهاد خود ساخته است و اساس کتاب خود را بر ترتیب نظم و نثر آن پرداخته.^{۱۵}

این عبارات حاصل نگرش انتقادی میرزا آقاخان در دوران پس از تحول فکری است که از دوره تقلید و پیروی در گذشته و به مرحله خلاقیت و ابتکار رسیده است.

ریحان بوستان افروز: این رساله با عبارتی چنین آغاز می شود: «هذا کتاب ریحان بوستان افروز بر طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان امروز.»^{۱۶} این توضیح کوتاه خود نشان دهنده آشنایی و درک میرزا آقاخان است از ادبیات اروپایی زمانه اش. این کتاب که از جمله آخرین آثار میرزا آقاخان در مدت تبعید در طرابوزان است، به تاریخ ذیقعدۀ ۱۳۱۳ نوشته شده است. دو ماه پس ازین تاریخ است که مأموران عثمانی او را تسلیم دولت ایران می کنند که به کشتنش می انجامد و در نتیجه او هرگز فرصت نمی یابد که بیش از بیست صفحه ازین کتاب را بنویسد و کتاب ناتمام می ماند. به قول خودش، «هنوز يك-دو جزوی از آن را تمام نکرده که اوآره شهر به شهر شده،»^{۱۷} با این همه ازین کتاب ناتمام، که از آن تنها يك مقدمه و بخشی از فصل اول به جا مانده، در مطالعه نظریات میرزا آقاخان در نقد ادبی بهره بسیار می توان گرفت، زیرا که این اوراق یادگار دوران بلوغ فکری میرزا آقاخان است. دورانی که در نتیجه آشنایی با عقاید و افکار نویسندگان و متفکران عصر روشنگری اروپا در جستجوی اندیشه و معنا در ادبیات است و درباره ادبیات فارسی رایج زمانه اش، در مقایسه با ادبیات اروپایی، نظری انتقادی دارد:

ادبیات فرنگستان یومنا هذا [= امروزه] به قسمی پیش رفته است که نسبت لیتراتور آنان با آثار نفیسه ادیبان ما نسبت تلگراف است به برج دودی و شعاع الکتریک است به چراغ موشی و شمندوفر [راه آهن = chemin de fer] برقی است به شتر بُختی و کشتی بخار است به زورق بی مهار و چاه آرتیزان است به دولاب گاوگردان و قابریک حریریاف است به کارگاه نَداف.^{۱۸}

در توضیح یکی از مشخصات عقب ماندگی ادبیات فارسی می نویسد:

هر ادیب فرنگی که بهترین کتب ما را مطالعه کند، در هر صفحه چندین غلط و عیب از عبارات و معانی بیرون می آورد که بزرگترین ادبای ما یکی از آن چیزها را به خاطر نگذرانیده است.^{۱۹}

سرانجام در پایان مقدمه، پس از انتقادی تند از لفاظی‌های نویسندگان ایرانی، در توضیح سبک و موضوع کتاب خود چنین می‌نویسد:

پس عزم جزم کردم که بر نسق جدید و طرز بدیع این عصر که مشهور ادبای فرنگ و اسلوب مردم با فرهنگ است نمیکه‌ای ساده و سدید بنگارم و ریحان بوستان افروزش نام گذارم شاید اطفال نوآموز دبستان را نمونه و سرمشقی برای سخن سرایی به‌دست آید و شاهد فرنگی آداب مغرب از افق مشرقیان چهره گشاید.^{۲۰}

اما این «نسق جدید و طرز بدیع عصر که مشهور ادبای فرنگ است»، چیست که میرزا آقاخان می‌خواسته در ادبیات از آن پیروی کند؟

با نگاهی کوتاه به‌عنوان بخش‌های کتابی که ناتمام مانده می‌توان حدس زد که شاید غرضش قطعات نوشته‌ کوتاهی بوده که نویسندگانی نظیر ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) در نامه‌های فلسفی و فرهنگ فلسفی خود آورده‌اند و در آنها ضمن تعریف مفاهیم مختلف به انتقاد از مصداق رایج و معمولی آن مفاهیم در جامعه خود پرداخته‌اند.

میرزا آقاخان ریحان بوستان افروز را بر ده باب (به اصطلاح خودش «دریچه») تقسیم کرده است. از عنوان‌ها چنین برمی‌آید که قصد داشته قطعات کوتاهی در موضوعات گوناگون، از جمله «در معنی شعر و شاعری»، بنویسد، اما هرچند که فرصت نوشتن این موضوعات را نیافته، از همان مقدمه کوتاه می‌توان دریافت که دیدگاهش در نقد ادبی بر انتقاد از سبک مصنوع و مقلدانه نویسندگان پیشین ایرانی استوار است؛ نویسندگانی که با چنگ زدن به فنون بلاغی بیهوده می‌کوشند خوانندگان را زیر تأثیر خود بگیرند.

رعایت سجع و قافیه، اغلاق الفاظ و لغات، آوردن قطعات منظوم در اثنای کلام، آمیختن پارچه‌های سخن به عبارات عربی عین بی‌ادبی است نه بوالعجبی و این سبک و هنجار چندان که در این عصر مقبول بنای زمان و منظور دانشوران می‌آید در نفس الامر همان قدر از سلامت لفظ و متانت معنی می‌کاهد و کلام را از تأثیر خود که فایده اصلی آن است می‌اندازد.^{۲۱}

به‌نظر میرزا آقاخان، در نویسندگی معنی است که تأثیر واقعی را بر ذهن خواننده می‌گذارد نه لفظ:

قدرت قلم و قوت کلام در افاده معنی و تأثیر شدید و تهییج قلوب و برانگیختن خواطرست نه در لغات مشکله و الفاظ مبهمه و اصطلاحات غامض و استعارات مظلم.^{۲۲}

با آگاهی بر این اصل است که او از رکود هفتصدساله ادبیات فارسی، که اساس آن همچنان ترجیح لفظ بر معنی است، انتقاد می‌کند؛ رکودی که حاصل انس به سنت‌های ادبی و بی‌خبری از هدف اصلی ادبیات است:

این ادیبان هنوز مقصد اصلی شعر و انشا را ندانسته‌اند چیست و موضوع حقیقی این فن را نشناخته‌اند کدام است و فایده طبیعی آن را نفهمیده‌اند چه شکل دارد. درین صورت به‌محاسن یا معایب کلام چه‌گونه پی‌توانند برد؟ اساس قدرت فضلی مشرق درین است که به‌واسطه استعارات مشکله و لغات دشوار و درازی جمله‌ها و پیچیدگی عبارت و الفاظ کلام را از وضوح طبیعی، که

فایده اصلی آن است، بیندازد و تا کنون به خاطر هیچ کس خطور نکرده که این بساط کهنه را برچیده و طرحی نو بسازد.^{۲۳}

همچنین می نویسد:

از زمان ساسانیان تا ابتدای فتنه مغول در سایه تشویقات سلاطین و امرا فی الجمله ادبیات ایران رو به ترقی داشت. پس از استیلای چنگیزیان در نظم و نثر پارسی فترتی عظیم روی داد که امروز آثار هفت صدسال پیش را نقطه استناد و پرنسیپ خود ساخته‌اند و حال اینکه اگر کسی به دیده تحقیق بنگرد همان آثار ادبیه‌ای که مُسَلَّم همگان است زیاده از حد معیوب می باشد. نهایت این است که انس مفرط ما به آثار مزبور و بی خبری که از آیین فصاحت و بلاغت، به واسطه عدم پیشرفت ادبیات پارسی، داریم معایب آن آثار را از نظر ما پوشیده داشته.^{۲۴}

میرزا آقاخان در مقدمه **ریحان بوستان افروز** که در واقع اعتراض نامه اوست علیه سنت‌های بیهوده ادب فارسی، از بخشی از متون کلاسیک ادبیات فارسی که خاص تمثیلات (fables) است، چنین انتقاد می کند:

مقدمان از برای تنبیه خواطر خوانندگان تنها به پاره‌ای تمثیلات ناقصه و تشبیحات کوتاه قناعت جسته‌اند. می خواهی نامش را **کلیده بهرامشاهی** و **انوار سهیلی** بگذار و می خواهی **نگارستان** و **مرزبان نامه** بگویی و می خواهی **گلستان** و **بوستان** بخوان و می خواهی **مثنوی شریف** و **منطق الطیر** بنام. در همه اساس یکتاست و عبارات شتی.

فلان مؤلف خواسته است در ضمن حکایت طیور و وحوش پادشاهان را نصیحت بدهد و فلان درویش پنداشته که از زبان پری و سروش به ابناهی ملوک قانون سلوک تواند آموخت و ازین معنی غفلت ورزیده‌اند که حکایت شیر و روباه تا چه مقدار مایه تنبیه و عبرت وزیر و شاه تواند شد و قصه موش و خرگوش تا چه حد و پایه اسباب تیَقَظ و عبرت درویش و گدا خواهد بود.^{۲۵}

به نظر می رسد که میرزا آقاخان چنین پنداشته که نیت نویسندگان قصه‌های تمثیلی ایرانی تنها بیداری و عبرت خوانندگان بوده است، حال آنکه این آثار را، گذشته ازین جنبه، به قصد تفنن و سرگرمی هم می نوشته‌اند. اما نکته این جاست که او به «ادبیات سرگرم کننده و متفنین» اعتقادی ندارد و به ادبیاتی معتقد است که پایبند پیراستن اخلاق عامه و بیداری افکار جامعه باشد و به این منظور این گونه تمثیلات را کارساز نمی داند:

اصلاح اخلاق يك ملت مواظبتی دایم و ممارستی شدید و تربیتی مستمر و همتی بزرگ می خواهد. از دو کنایت مبهم و عبارت مغلق و مثل ناقص و نصیحت موهم چه تأثیر به‌ظهور تواند رسید.^{۲۶}

فن گفتن و نوشتن: عنوان سلسله مقاله‌هایی است که میرزا آقاخان در چند شماره از روزنامه فارسی **اختر** که در استانبول منتشر می شده، نوشته است. در نخستین مقاله به تعریف فصاحت و بلاغت پرداخته^{۲۷} و در مقاله بعدی مباحثی دیگر از معانی و بیان فارسی مانند «سهل و ممتنع» و «حد اعتدال سخن» را مطرح کرده است. غرضش را از نوشتن این

مقالات چنین بیان می کند:

گرچه ما مقصود نداریم درین مقاله فنون سخن پردازی را بالا طرف شرح و بسط دهیم، ولی به طور اجمال هم از او نشاید گذشت که طایفه ای بر عجز نویسنده حمل نمایند. لاجرم بعضی مراتب آن را در لباسی که متکلمان را به کار آید به طور مختصر یاد می نمایم تا خوانندگان بی بهره نمانند.^{۲۸}

مطالب مقالات «فن گفتن و نوشتن» تا شماره یازدهم از سال شانزدهم روزنامه اختر ادامه می یابد و در آنها به شرح اصول معانی و بیان کلاسیک علمای بلاغت ایرانی و اسلامی می پردازد. درین مقالات جز تعریف اصطلاحات قدیم معانی و بیان هیچ نکته تازه ای دیده نمی شود. به نظر می رسد که میرزا آقاخان در زمان نوشتن این مقالات هنوز در تأثیر همان اصول مدرسی قدیم ادبی بوده و به تجدد فکری دست نیافته است.

نامه باستان: اثری است منظوم در تاریخ ایران پیش از اسلام که میرزا آقاخان به تقلید شاهنامه فردوسی در ۱۳۱۳، در سالی که در طرابوزان تبعید بود، سروده است.^{۲۹} این اثر از نظر هنر شاعری ارزشی چندان ندارد. خودش هم بروشنی می گوید که طبع شعر ندارد و غرض شاعری در کارش نیست.^{۳۰} گویا او پس از آگاهی از پژوهشهای تازه تاریخی و آشنایی با فرهنگ ایران باستان و خط زبان های اوستا و پهلوی بر آن شده است تا این دانش های خود را منظوم کند. اما شاید بهتر می بود مطالعات تاریخی خود را به نثر می نوشت تا به خاطر ملاحظات نظم و قافیه سخنش نارسا نباشد.

اما گذشته از منظومه نامه باستان، در پیگفتار آن میرزا آقاخان مقاله ای در نقد سبک شعر فارسی و دفاع از اثر خود نوشته که از نظر تحقیق در نظریات نقد ادبی میرزا آقاخان اهمیت بسیار دارد. ازین رو بخشی از آن را نقل می کنیم:

شاید بعضی از ارباب کمال و ادبای فرخنده فال ایران بنده را مورد بحث قرار داده در مقام اعتراض بگویند که این چه اسلوب سخن سرایی و چه طرز شعر و شاعری است که برخلاف جمهور شعرای ایران از دایره ادب و معقولیتی که لازمه کاسه لسان مَبْتَصِب است خارج شده طریق مستقیم سلامت را که مدهانه و چاپلوسی باشد کنار نهاده این طور راست و جدی سخن می گویی. جواب عرض می کنم: باید درختان را از میوه ها شناخت و امور را از نتایج تمیز داد. در تأثیر و خلاقیت کلام فصحا و بلغای متقدمین ایران سخنی نیست و در آبداری و لطف اشعار ایشان حرفی نمی رود. شوخ و شنگی اشعار متأخرین هم قولی است که جملگی بر آند، ولی باید ملاحظه نمود که تا کنون از آثار ادبا و شعرای ما چه نوع تأثیر به عرصه ظهور رسیده و نهالی که در باغ سخنوری نشانده اند چه ثمر بخشیده و تخمی که کشته اند چگونه نتیجه داده است؟ آنچه مبالغه و اغراق گفته اند نتیجه آن مرکوز ساختن دروغ در طبایع ساده مردم بوده است. آنچه مدح و مدهانه کرده اند نتیجه آن تشویق وزرا و ملوک به انواع رذایل و سفاهت شده است. آنچه عرفان و تصوف سروده اند ثمری جز تبلی و کسالت حیوانی و تولید گدا و قلندر نداده است. آنچه تغزل گل و بلبل ساخته اند نتیجه ای جز فساد

اخلاق جوانان و سوق ایشان به ساده و باده نبخشوده است. آنچه هزل و مطایبه پرداخته‌اند فایده‌ای جز شیوع فسق و فجور و رواج فحشا و منکر نکرده است. اگر ما در تاریخ شعرای اسلام و ممدوحین ایشان نظر کنیم خواهیم گفت اشعار و مدایح ابونواس و امثال او بود که خلفای عباسی را به بطالت شرب قهوات و نومِ ضحوات و مفاسد دیگر انداخت. قصاید عنصری و رودکی و فرخی و امثال آنها بود که سامانیان و غزنویان را تباه و منقرض ساخت. عرفان و تصوفات لاهوتی شیخ عراقی و مغربی و امثال ایشان بود که این همه گدای لابلای و تنبل و بیعار تولید نمود. مدهانات انوری و ظهیر ورشید و کمال بود که چنان سلاطین ستمکاره نابکار مغرور پدید آورد. ابیات عاشقانه سعدی و همام و امثال ایشان بود که بکلی اخلاق جوانان ایران را فاسد ساخت. هزلیات و مطایبات سوزنی و سنایی و دیگران بود که فسق و فجور را به این درجه رواج داد. اغلاقات منفور خاقانی و امثال او بود که میرزا مهدی خان صاحب و صَاف را به تعسفات بیهوده افکند. نفس درازی‌های صبا و نازک بندی‌های شهاب و کلاه‌جلی علیقلی قآنی است که امروز بکلی حُب فضایل و بُغضِ رذایل را از طبایع بزرگان ایران محو ساخته و ایشان را به رذالت‌ها و ذنات‌های فوق‌العاده انداخته: قوله تعالی: والشعراء يتبعهم الغاؤون. شعرای فرنگستان انواع این شعرها را گفته و می‌گویند، ولی چنان شعر و شاعری را در تحت ترتیبات صحیحه آورده‌اند و چنان اشعار خود را مطابق منطق ساخته‌اند که جز تسویر افکار و رفع خرافات و بصیر ساختن خواطر و تنبیه غافلین و تربیت سفها و تأدیب جاهلین و تشویق نفوس به فضایل و ردع و زجر قلوب از رذایل و عبرت و غیرت و حب وطن و ملت تأثیری دیگر بر اشعار ایشان مترتب نیست. این است معنی آن من الشعر لحکمة. بلی، نتیجه حقیقی شعر هیجان قلوب و ترقیق نفوس و تشویق عقول و خواطر مردم است. اما باید ایشان را سائق به فضایل و تقوی و اعتدال باشد نه به قنایح و شنایع و رذایل و امثال آن. تنها کسی را که ادبای فرنگ می‌ستایند همان فردوسی طوسی است که اشعار شاهنامه او اگرچه بعضی جاها خالی از مبالغه نیست، ولی حب ملیت و جنسیت و شهامت و شجاعت را تا یک درجه در طبایع مردم ایران القا می‌کند و پاره‌ای جاها به اصلاح اخلاق نیز می‌کوشد. امیدوارم نتیجه اشعار ناچیزانه بنده حقیر هم عنقریب در عالم انسانیت معلوم و مشهود افتد و ارباب فصاحت و بلاغت را بعد ازین از برای اقتفای به شعرای فرنگستان نمونه و مسطوره به‌دست آید و بدانند آن شعری که در تحت فایده و نتیجه فلسفی نیست از قبیل لغویات و در شمار خرافات و شمسات خواهد بود. والسلام.^{۳۱}

در نقد آراء میرزا آقاخان به مطالب این مقاله رسیدگی خواهیم کرد.

آیینۀ سکندری (تاریخ ایران باستان): این کتاب را نیز میرزا آقاخان در ۱۳۰۹ در موضوع تاریخ ایران از آغاز تا زوال سلسله ساسانیان و پیدایش اسلام نوشته است. اما از آن جا که در آن به شیوه نویسندگی مورخان ایرانی اشاراتی دارد، در نقد ادبی هم قابل ملاحظه است.

آیینۀ سکندری را «اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان» خوانده‌اند «به قلم یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده.»^{۳۲} از سوی

دیگر، محمدتقی بهار در مقام محقق ادبی معتقد است که این کتاب «به واسطه تحقیقات بی اساسی که در علم فقه‌اللغه کرده است از اعتبار افتاده است.»^{۳۳} نظر بهار در بی اعتباری تحقیقات میرزا آقاخان در فقه‌اللغه درست است. نظریات میرزا آقاخان در این زمینه بر مبنای دانش زبانشناسی تاریخی جدید نیست، اما این تحقیقات جزء ناچیزی از محتوی آیینۀ سکندری را تشکیل می دهد و به خاطر چند نظر نامعتبر در مورد ریشه چند لغت البته نمی توان کل ارزش آن کتاب را در تحقیقات تاریخی به سبک جدید انکار کرد.

میرزا آقاخان در مقدمه آیینۀ سکندری، آنجا که از سبک نثر مورخان انتقاد می کند و بر لحن تملق آمیز آنان می تازد، در واقع به نقد ادبی دست می زند که یادآور نقد میرزا فتحعلی آخوندزاده بر تاریخ روضة الصفاى رضاقلى خان هدایت است:^{۳۴}

همه کس به خوبی می داند که تا کون يك تاريخ صحيح اصیلی که احوال قومی را به درستی بیان کند و آداب و اخلاق و اوضاع گذشتگان را در نظر انسان مجسم سازد و اسباب ترقی و تنزل اقوام را در اعصار مختلفه بیان نماید در مشرق، خاصه در ایران، دیده و نوشته نشده، بلکه تمام کتب ایشان پر است از اغراقات بی فایده و مبالغات بی مزه و تملقات بی جا و اظهار فضیلت‌های بی معنی که ابدأ نتیجه تاریخی بر آنها مترتب نیست. و اگر بالفرض کسی خواسته وقایع را به طور ساده بنگارد بکلی از محاکمات و دلایل خالی است و نام آن را تاریخ احوال عمومی يك ملت نمی توان گذاشت. چرا که تنها به ترجمه احوال خصوصی سلاطین و امور شخصیه ایشان اکتفا جسته اند. آن هم از کثرت مداهنه و ریشخند و فرط چاپلوسی و تملق، وقتی که پنجاه ورق از تواریخ آنان را کسی می خواند نمی داند در احوال کدام پادشاه نوشته شده است. زیرا که جز جناب جهانبانی و حضرت کشورستانی و خاقان صاحب قران و سلطان عظیم الشان و شاهنشاه جم‌جاه ملایک سپاه و ملك الملوك عجم و شهریار جهانگیر و اعلیحضرت اقدس شهریار همایونی عنوانی ندارد. اغلب چنان اتفاق می افتد که آن خاقان گیتی ستان از فرط سفاهت و سستی نیمه ملك خود را به باد داده باشد و آن پادشاه ملایک سپاه و ذات اقدس همایون ظل الله از کثرت فسق و فجور و فحشا ابلیس رجیم هم از دستگاه او عار و استنکاف ورزد. ولی چاپلوسان منفور سر افتخار این يك را به سپهر برین رسانیده و فرشته کروی را جاروب کش آستان آن دیگری قرار داده.

«گر حکیمی به سزا پرسد ازو کی نادان کیست آن کس که بروسته ای این عنوان را»

جوابی ندارند. و بدیهی است که این مسلک مداحی و خوشامدگویی است نه مورخی و حقیقت جویی، به طوری که گویا آن مداح نیز ازین قصیده سرایی ها غرضی جز فریب و ریشخند نداشته.^{۳۵}

و در جایی دیگر ازین مقدمه یکبار دیگر چنین به انتقاد از تملق گویی ادیبان مورخ می پردازد:

مدح و ذم آن قدر گرانبها و عزیز است که در بازار مزایده جهان آن را به بهای اندک و ثمن بخص نباید فروخت. زیرا که انسان تحمل هرگونه رنج و زحمت نموده حتی فدا کردن نفس را نیز بر خود هموار می سازد به امید يك نام نیک و ذکر جمیل. همچنین چشم از جمیع لذایذ و اطائب عیش می پوشد از بیم يك بیغاره و بدنامی و سرزنش. وقتی که بنا بشود در ملتی هر جاهل را بزرجمهر و هر ظالم

را نوشیروان و هر روسپی را مریم و هر جبان را رستم و هر فاسق فاجر را ادهم بگویند دیگر هرگونه فضایل و کمالات بشریه آن ملت را وداع خواهد گفت و کسی ابدأ از پی علم و عدل و پاکدامنی و شجاعت و پرهیزکاری نخواهد آمد.^{۳۶}

نامه سخنوران (آیین سخنوری): کتابی است در تاریخ ادبیات فارسی که میرزا آقاخان در زمان اقامت در استانبول در ۱۳۰۷ آن را تألیف کرده است. نوشته‌اند: «تألیف نامه سخنوران را، که مثل *مجمع الفصحاح* تذکره شعرا بود، از روی [کتاب‌های موجود در] کتابخانه استانبول تألیف کرد و ازین کتاب چند جزوی هست، اما ناقص بود که وی را نفی کردند.»^{۳۷}

یحیی دولت‌آبادی نیز ازین کتاب به نام *نامه سخن* یاد می‌کند، اما او نیز از محتوی آن نمونه‌ای به دست نمی‌دهد.^{۳۸} گویا میرزا آقاخان در زمان تبعید در طرابزون این کتاب را همراه با دیگر آثارش از استانبول خواسته، اما معلوم نیست که پس از بازپس فرستادنش به ایران بر سر این آثار چه آمده است.

ناگفته نماند که این همان کتابی است که سید جمال الدین اسدآبادی، پس از ستایش از آن، نوشتن تاریخ را به جای این گونه آثار به میرزا آقاخان توصیه کرده است.^{۳۹}

تکوین و تشریح: اثری است در تحلیل فلسفی مظاهر علوم و تمدن جدید، که در آن جای-جای به هنر و ادبیات نیز از دیدگاه فلسفی نگریسته شده است. از مطالعه نظریات میرزا آقاخان درباره شعر و هنر درین اثر می‌توان با اندیشه‌های اصیل و بدیع این متفکر پیشرو در نقد ادب بیشتر آشنا شد.

شعر در اصل بیان حالات و افکار بود به طریق سخن موزون و پیش از اختراع خط به وجود آمد. و ازین جا پیدا شد که اهل سخن خواستند گفتارشان باقی بماند، و چون خط نبود راهی غیر ازینکه کلام را مقید به وزن و قافیه دارند نجستند تا بدین وسیله آسان تر سینه به سینه محفوظ باشد. مقصود مردم عوام از شعر همان وزن و قافیه است، و حال آنکه وزن و قافیه عارض شعر گردیده است نه اینکه داخل در ماهیت شعر باشد.^{۴۰}

این همان نظریه ارسطوست در هنر شاعری که بعدها متفکران ایرانی (بوعلی سینا و خواجه نصیر طوسی) نیز آن را در آثارشان تکرار کردند. اما شاعران ایرانی طی قرن‌ها به علت پابندی فراوان به قالب از توجه به ماهیت شعر غافل ماندند و دو مقوله و مفهوم «شعر» و «نظم» را یکی انگاشتند. پیش از میرزا آقاخان، آخوندزاده به تفکیک این دو مقوله توجه نشان داده است.^{۴۱} میرزا آقاخان در تعریف شعر به «تأثیرش در نفوس» اشاره می‌کند و به این منظور به

واقعیّت داشتن مضامین شعری معتقد می شود:

شعر عبارتست از مجسم ساختن حالات مخفیّه و مناسبات معنویّه اشیا و رنگ تناسب به آنها دادن به طوری که در نفوس تأثیرات عجیب بخشد. . . شاعر نه آنست که حالت اشیا و حقایق را برخلاف واقع ترسیم نماید و مبالغه‌گویی را چنان از حد بگذراند که معنی زایل گردد. ولی می تواند هر چیزی را زیاده بر آنچه از محاسن و معایب داراست نمایش بدهد و بر تصورات و تخیلات خود لباس صدق بپوشاند و مناسبات مخفیّه اشیا را اظهار کند تا بتواند منشاء اثر باشد و در نفس خواننده تهییج و انبعاث پدید آید.^{۲۲}

میرزا آقاخان در تکوین و تشریح به کار شاعری در خلق هنرمندانّه قالب و مضمون شعر توجه می کند:

شاعر باید در بحر فکر غوص نموده لالی معانی آبدار بیرون آورد و در قالب کلام شعر عرضه بدارد و به فرض که غیر منتظم هم باشد ضرر ندارد. و یا اینکه مانند مجسمه‌ساز که از پیکر سنگ و چوب هیکل های دلغریب می تراشد او نیز در بیان حالات از الفاظ کلام زیبا بپردازد. و اگر یکی ازین دو هنر را دارا نباشد شاعر نخواهد بود.^{۲۳}

چنانکه می بینیم، میرزا آقاخان به مضمون شعر تا آن جا اهمیت می دهد که حتی ضرری نمی بیند اگر نظم قالب شعر هم از دست برود. اگر اشاره او به «غیر منتظم بودن» در این جا عدم تساوی طول مصراع ها باشد ارائه این نظریه در آن زمان که نظریات شعر نو در ایران هنوز مطرح نبود از جهت تاریخی بسیار مهم است.

میرزا آقاخان مانند فیلسوفان قدیم یونان شعر را مقوله‌ای فلسفی می شناسد و مقام آن را از هنرهای نقاشی و موسیقی بالاتر می داند:

صناعت شعر از نقاشی و موسیقی به مراتب اشرف است، چه نقاش ارتسام و تصویر صور اشیا را می نماید و صاحب موسیقی تصویر مقاصد و حالات انسان را از روی آهنگ‌های طبیعی می کند، اما شاعر معانی مخفیّه اشیا و مقاصد خود را به واسطه صور عقلیه و مناسبات روحانی و تشبیهات طبیعی و اشارات فکری بیان می نماید. درین صورت بدیهی است که اقتدار شاعر در مقام بیان احساسات خود از نقاش و نوازنده بیشتر است. به همان درجه که تأثیر صور معانی عقلیه در نفس از اشارات حسی و آهنگ‌های طبیعی بیشتر می باشد. ازین لحاظ است که شعر فنی از حکمت بلکه طبیعه حکمت است.^{۲۴}

نکته آخر اینکه میرزا آقاخان پس از اشاره به تقسیم شعر در یونان باستان به اپیک (epic)، دراماتیک (dramatic)، لیریک (lyric)، و دیداکتیک (didactic) و تعریف هر یک، غرض اصلی از شعر را خدمت به اخلاق جامعه می داند و می نویسد:

خواه فرنگیان و خواه یونانیان مقصودشان از شعر یک نتیجه طبیعی بود که اخلاق ملتی را اصلاح کند و پاره‌ای احساسات منور در ملت پدید آورد. اما شعر و شاعری در مشرق زمین صورت بدی کسب کرده و به جای اصلاح موجب فساد اخلاق ایشان است.^{۲۵}

به این ترتیب، میرزا آقاخان بار دیگر بر تعهد و التزام شاعران تأکید می کند و شعر را ملتزم

به خدمت به اخلاق جامعه می داند.

سه مکتوب: در واقع يك مکتوب است که میرزا آقاخان کرمانی زیر تأثیر میرزا فتحعلی آخوندزاده در انتقاد از نهادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران در طول تاریخ نوشته است و با همه شباهتی که در سبک و مضمون به **مکتوبات کمال الدوله** آخوندزاده دارد، از نظر کمیت دوبرابر آن است و از نظر مضمون نیز با توجه به تسلط بیشتر میرزا آقاخان بر زبان و ادبیات و تاریخ و فرهنگ ایران گویاتر و عمیق تر نوشته شده است.^{۴۶}

علت تقلید میرزا آقاخان در نوشتن **سه مکتوب** از **مکتوبات کمال الدوله** آخوندزاده تا به امروز ناشناخته مانده است و محققان درین باره حدس هایی زده اند. از جمله فریدون آدمیت درین باره می نویسد:

تا وقتی درین باره توضیحی از خود میرزا آقاخان نشنیده باشیم تنها پاسخ ساده معقولی که به نظر می رسد این است: پیش ازین که میرزا آقاخان قلم آفریننده خود را به دست گیرد نام «سه مکتوب» و نویسنده آن (میرزا فتحعلی آخوندزاده) لااقل در میان اهل فکر و ترقی خواهان ایران شناخته شده بود. میرزا آقاخان آنچه را که نمی توانست به شدت و تندیی که دلش می خواست به اسم و رسم خود بنویسد، در قالب سه مکتوب معروف پروراند.^{۴۷}

اما محقق دیگر ضمن رد این احتمال گمان دارد که میرزا آقاخان به قصد تهیه نسخه ای برای خود به رونویسی از **مکتوبات کمال الدوله** آخوندزاده پرداخته. اما ضمن استنساخ هر جا که به ضعف ها و نارسایی هایی در موضوع یا سبک بیان موضوع برخورد کرده آن را توضیح داده و یا به صورت دیگری پرورانده و بازنویسی کرده است. در نتیجه، **سه مکتوب** میرزا آقاخان تحریر ویراسته و گسترده تری از **مکتوبات کمال الدوله** آخوندزاده از کار درآمده است.^{۴۸} در نقد ادبی نیز آنچه آخوندزاده در **مکتوبات کمال الدوله** نوشته، میرزا آقاخان **سه مکتوب** با تفصیل بیشتر و با استناد به شواهد و مثال ها بسط داده است. لحن میرزا آقاخان در نقد نیز صریح تر و تندتر از آخوندزاده است. برای مثال بخش واحدی ازین دو کتاب را، در بیان معنی شعر (پوئزی) و انتقاد از شاعران زمانه می آوریم تا نمونه ای برای مقایسه باشد.

از **مکتوبات کمال الدوله** آخوندزاده:

ابدأ نمی دانند که پوئزی چگونه باید باشد. هرگونه منظومه پُریوج را پوئزی حساب می کنند و چنان پندارند که پوئزی عبارتست از نظم کردن چند لفظ بی معنی در يك وزن معین و قافیه دادن به آخر آنها و وصف نمودن محبوبان با صفات غیر واقع و ستودن بهار و خزان با تشبیهات غیرطبیعی، چنانکه دیوان یکی از شعرای متأخر طهران متخلص به قآنی ازین گونه مزخرفات مشحونست. دیگر خیال نکرده اند که در پوئزی مضمون باید بمراتب از مضامین منشآت نثریه مؤثرتر باشد و پوئزی باید شامل شود بر حکایتی یا شکایتی در حالت جودت موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح افزا یا

حزن انگیز موثر و دلنشین چنانکه کلام فردوسی رحمه الله است.^{۴۹}

از سه مکتوب میرزا آقاخان کرمانی :

هنوز مردمان ایران معنی پوئزی را نمی دانند و درجه قوت آن را در احیای يك ملت و ارتقای افکار و القای جرأت و دلاوری در دل ها و اصلاح خلق و خوی اهالی مملکت نمی فهمند. هر شاعر گدای گرسنه متملق اغراق گویی را که الفاظ قلنبه بهتر به کار ببرد و عبارات مغلق و پیچیده تر بیان نماید او را شاعر و افسح دانسته ملك الشعرايش لقب می دهند. قائلانی سفیه مغلق گوی هرزه سرای که در مدیحه فلان زن قحبه پست قصیده مطمئن ساخته و جز به الفاظ باطمراقی پر اغلاق دیگر به هیچ معنی و مقصودی نپرداخته او را حکیم و ابلغ و افصحش می گویند. دیگر غافل از اینکه این گدای متملق و چاپلوس لوس شرافت مدح و شوکت تمجید و وقار ثنا و ستایش و قیمت افتخار و فضیلت را بکلی بر باد داده. جایی که فلان قحبه فاحشه را از مریم عذرا و فاطمه زهرا در عصمت و عفت و طهارت و شرافت برتر و بالاتر بخواند، دیگر کدام زن را رغبت به عصمت و میل به شرافت و عفت افتد.^{۵۰}

همچنین در انتقاد از سبک نویسندگان و ادیبان مورخ تفصیل و صراحتی بیش از آخوندزاده نشان می دهد :

أف و تف بر علمای ایران و معلمان و نویسندگان، آنکه این قدر در زبان پارسی الفاظ قلنبه مغلق عربی استعمال کرده و می کنند که ادیب فاضل دو سال درس خوانده از عهده خواندن يك ورق کتاب فارسی بر نمی آید و در يك جمله چند احتمال می رود. میرزا مهدی خان زن قحبه افتخار می نماید که من دره نادری را چنان مشکل و مغلق نوشته ام که هیچ فاضل و عالمی با ده کتاب لغت از عهده قرائت يك ورقش بر نمی آید. این مخرب ملت، تاریخ فتوحات نادری را که مایه و اسباب افتخار و مشوق ایران بوده آن قدر مبهم و مغلق نوشته که معلوم نیست تاریخ و به زبان فارسی است یا اینکه متر مار و عقرب و به زبان هندی است. صاحب ناسخ التواریخ دوازده جلد کتاب بزرگ از تاریخ ایران و اسلام نوشته که پر است از افسانه های زنانه و مبالغات مردانه و معجز خرافات آیات که از سر تا آخر آنها دو عبارت موافق واقع و مطابق منطق ندارد.^{۵۱}

مسئله قابل توجه دیگر در حوزه نقد ادبی که نویسنده سه مکتوب آن را مطرح کرده تعهد و التزام نویسنده در مقابل جامعه و مردم است. این مسئله البته مورد توجه آخوندزاده هم بوده اما میرزا آقاخان آن را توضیح داده و بر آن تأکید کرده است :

سخن باید علم و حکمت آموزد، قانون عدل نشر دهد، اذهان ملتی را بیدار و منور گرداند، ظلمت جهل بسوزد، عیب ها را موبه مو بگوید تا قدر آدمی بفزاید.^{۵۲}

اما برای آنکه نویسنده بتواند به این تعهدش عمل کند، سخنش باید روشن و ساده و در خور فهم عامه مردم باشد :

کلام باید زنده و زبان دار باشد و به فهم نزدیک، نه معما و تاریک. ساده و روشن باشد نه طلسم دیرگشا. مؤلفان ایران باید به نگارش های ساده و عامیانه پر اثر در اخلاق و غیرت وطن پروری و مروت و انصاف پردازند و جوانمردی ها و فداکاری های مردم را به نظم و نثر درآورند و جان های پژمرده

و روان‌های افسرده کیانی را زنده و تازه نمایند.^{۵۳}

جز این‌ها، میرزا آقاخان در سه مکتوب نیز مانند آیینۀ سکندری در ریشه‌شناسی برخی از واژه‌های زبان اروپایی، از نظر هم‌ریشه بودن با واژه‌های مشابه در زبان فارسی باستان، نظریاتی داده که چون اعتبار علمی ندارد از بحث درباره آن در می‌گذریم.

صد خطابه: اثر دیگری است از میرزا آقاخان که خالی از نظریات انتقادی این متفکر روشن‌اندیش درباره ادبیات نیست. گویا نویسنده طرح این اثرش را به صورت یک‌صد مقاله تنظیم کرده بوده اما فرصت نیافته که بیش از چهل و دو مقاله آن را بنویسد.^{۵۴}

همانندی بعضی مطالب **صد خطابه** با اثر دیگری از میرزا آقاخان، یعنی **سه مکتوب** (که خود اقتباسی است از **مکتوبات کمال‌الدوله** آخوندزاده) برای برخی از محققان این شبهه را ایجاد کرده که این هر دو اثر در واقع بازنویسی متفاوتی از **مکتوبات کمال‌الدوله** آخوندزاده است. حال آنکه فریدون آدمیت در پژوهش تطبیقی خود ازین آثار به این نتیجه رسیده است که «**صد خطابه** اثری است مستقل و زاده فکر و قلم میرزا آقاخان است.»^{۵۵} با این همه ما در مطالعه خود در بررسی نظریات نقد ادبی میرزا آقاخان متوجه شدیم که مطالب مشابه تکراری در **صد خطابه** و **سه مکتوب** کم نیست، تا آن جا که به قول مجتبی مینوی «گویی یکی از آنها تحریر ثانوی کتاب دیگری است.»^{۵۶}

در عین حال، آدمیت ضمن مقایسه مطالب دو کتاب، موضوع‌های تازه‌ای در **صد خطابه** یافته و نتیجه گرفته است که «مباحث اصلی **صد خطابه** با **سه مکتوب** جداست... اما می‌شود تعبیر کرد که **سه مکتوب** و **صد خطابه** جلد اول و دوم یک کتاب میرزا آقاخان است.»^{۵۷}

باری، **صد خطابه** با همه جامعیتش در تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران، در نقد ادبی حاوی همان نظریاتی است که در **سه مکتوب** از آن یاد کردیم و در حوزه تحقیق ما چیز تازه‌ای ندارد که به آن بپردازیم. جز طرح ریشه‌شناسی واژه‌های دیگری در زبان باستان و فارسی نوین و مقایسه آنها با واژه‌های هم‌ریشه در زبان فرانسوی، که به آنها به‌عنوان شاهدهی بر تمدن و زبان غنی ایرانیان در دوران گذشته استناد شده است.^{۵۸} و به‌رحال از آنجا که تحقیقات و استنتاجات او درین زمینه بر پایه حدس و گمان است و سندیت علمی ندارد از بحث درباره آن صرف نظر می‌کنیم.

از آثار میرزا آقاخان، جز آنچه یاد کردیم، چند اثر و ترجمه دیگر هم در دست است که چون بیشتر به مباحث فلسفی اختصاص دارد و در مقوله نقد ادبی، که موضوع تحقیق ماست، نمی‌گنجد از طرح آن در می‌گذریم.^{۵۹}

عوامل تجدد اندیشه :

در بررسی رضوان و ریحان بوستان افروز، نخستین و آخرین اثر میرزا آقاخان در ادبیات، پی بردیم که او چگونه از مرحله سنت و تقلید در ادبیات در گذشته و به مرحله تجدد و ابتکار رسیده است. درین جا لازم است موجبات و عوامل تجدد در اندیشه او را شناسایی و تحلیل کنیم. درین جا حوزه تحقیق ما آثاری از میرزا آقاخان است که دیدگاه‌های نقد ادبی او را دربر می‌گیرد و به نظریات فلسفی و اجتماعی او تا آن جا می‌پردازیم که به کار ما یاری برساند.

فصله نوشته شدن دو اثر رضوان (۱۳۰۴ هـ ق) تا ریحان بوستان افروز (۱۳۱۳ هـ ق) نه سال است. در طول این مدت نه سال چه تحولی در اندیشه این نویسنده پدید آمده که او را از تقلید به راه نوآیینی کشانده است؟

در مطالعه زندگینامه میرزا آقاخان دیدیم که او در اواخر سال ۱۳۰۳ هـ ق به استانبول، پایتخت عثمانی آن زمان، رسید. درین زمان جوانی سی و سه ساله بود و بسیار کنجکاو. استانبول در آن روزگار جایگاه سلاطین عثمانی، با برخورداری از قدرت و ثروت بسیار، مرکز زبان‌ها و فرهنگ بین‌الملل زمان بود و مکانی برای فعالیت‌های بسیاری از نویسندگان و متفکران. چنین شهری، که پلی بود بین شرق و غرب، با نشریاتی به زبان‌های گوناگون، از جمله فارسی، و کتابخانه‌های بسیار به‌پژوهنده مشتاق و کنجکاو چون میرزا آقاخان امکان می‌داد که برای یافتن پرسش‌های فلسفی و اجتماعی و ادبی خود به منابع و مراجع گوناگون دست یابد. همچنین درین شهر بود که میرزا آقاخان به تکمیل زبان‌های ترکی، فرانسه، و انگلیسی پرداخت. آشنایی با این زبان‌ها، بویژه فرانسه، استفاده از کتاب‌های متفکران عصر روشنگری را برای او امکان‌پذیر ساخت. در جامعه‌شناسی از افکار منتسکیو و روسو و در فلسفه از اسپینوزا و دکارت تأثیر پذیرفت. نشانه‌هایی هست که میرزا آقاخان اصول جامعه‌شناسی هربرت اسپنسر را نیز مطالعه کرده و از آن تأثیر پذیرفته است. تعقل تاریخی او، که پدیده‌های مدنیت را بر اصول قانون تحول تکاملی مطالعه می‌کند، ناشی ازین تأثیر است.

به این ترتیب، ذهنش، که تا آن زمان تنها پرورش یافته فرهنگ ایرانی-اسلامی بود، با افکار عقلی و علمی متفکران اروپایی آشنا شد و به اصحاب اصالت عقل و تجربه گرایید و نظریات فیلسوفان اسلامی را با آراء دانشمندان یا «اصحاب دایرةالمعارف» (Les Encyclopédistes) به هم پیوند داد.

در مقدمه یکی از آثارش ضمن اشاره به تحول فکری و فلسفی خود بروشنی می‌گوید که چگونه پس از ده سال تأمل در مباحث فلسفی و خواندن و شنیدن گفته‌های صاحبان افکار و مذاهب مختلف، سرانجام به این مرحله رسیده است.^۶ پیش از رسیدن به این مرحله او

کنجکاوانه بسیاری از عقاید و مذاهب را با نظری انتقادی بررسی می‌کرد و در مسیر این جستجوگری‌ها بود که زمانی به مذهب بایبه (فرقه ازللی) تمایل یافت، شاید ازین رو که آن را در جهت خلاف قشریت و تعصب تشیع می‌پنداشت. در استانبول، گذشته از تدریس در دبستان ایرانیان و مقاله‌نویسی در روزنامه فارسی زبان اختر، فرصت یافت که به‌چند تن از رجال دولت عثمانی، از جمله رضاپاشا، وزیر دادگستری و همچنین هوار (Huart) مترجم سفارت فرانسه، که از خاورشناسان بود، ادبیات فارسی و برخی از دانش‌های شرقی را بیاموزد و با منیف پاشا، از رجال عثمانی، دوست شود. علاوه براین، امکان یافت که به‌محافل تجددخواهان ترک راه یابد و از نهضت فکری عثمانی و عقاید فرقه «ترکان جوان» آگاه شود. همچنین نیاز به‌درآمدی برای گذران زندگی او را ناچار می‌کرد که گذشته از کار تدریس و روزنامه‌نویسی برای جماعتی از خاورشناسان، از جمله ادوارد براون، نسخه‌هایی از متون فارسی را رونویسی کند.

پس از ورود به استانبول نیز مدت دو سال در خانه میرزا حبیب اصفهانی (مرگ ۱۳۱۱)، مؤلف دستور سخن، نخستین دستور زبان فارسی و مترجم سرگذشت حاجی بابا اثر جیمز موریه، اقامت کرد و با هم به‌کار نسخه‌برداری از متنهای فارسی سرگرم شدند. چنین رابطه‌هایی در آشنایی او با روش تصحیح انتقادی متون و تحقیق علمی و انتقادی اثر بسیار داشت.

مجموعه این عوامل بود که ذهن پذیرای میرزا آقاخان را در اقامت ده ساله در استانبول پرورش داد و بارور کرد. تا آن جا که در نتیجه برخورداری از نگرش عقلی به تفکر انتقادی دست یافت و به‌این نتیجه رسید که:

انسان سوء استعمال قدمار می‌بیند، راه اصلاحش را کشف می‌کند، اما پس از يك دقت عمیق معایب آن اصلاح را نیز خواهد دید.^{۶۱}

همچنین در سه‌مکتوب از قول «فیلسوفان جهان» می‌گوید:

دماغی که لطمه اعتراضات نبیند درست فکر نتواند کرد و عقلی که صدمه ایراد و انکار را تحمل نکند معتدل حکم ننماید و چکته‌ای که مشت نخورد راست سخن نراند و بر نهج منطق حرف نزند.^{۶۲}

میرزا آقاخان با رسیدن به‌چنین حدی از تفکر انتقادی است که گذشته از نهادهای جامعه، سیاست، اقتصاد، و دین به‌بررسی ادبیات نیز می‌پردازد.

جز عواملی که برشمردیم، در بررسی موجبات تجدد در اندیشه میرزا آقاخان باید از سهم برخی متفکران ایرانی در رشد فکری او یاد کرد. از میان ایشان سهم سه تن بیش از دیگران است: میرزا فتحعلی آخوندزاده، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، و میرزا ملکم خان. قلمرو تأثیر آنها را بر ذهنیات میرزا آقاخان در حوزه نقد ادبی بررسی می‌کنیم.

از میرزا فتحعلی آخوندزاده آغاز می‌کنیم که در نقد ادبی تأثیرش بیش از دیگران است و درین زمینه فضل تقدّم با اوست.^{۶۳} قرائن نشان می‌دهد که میرزا آقاخان آثار آخوندزاده را مطالعه کرده و از آن تأثیر پذیرفته، تا آن جا که شباهت یکی از آثار مهم او سه مکتوب از نظر مضمون و عبارت به مکتوبات کمال الدوله آخوندزاده موجب سردرگمی محققان شده و درباره علت آن حدس‌هایی زده و توجیهاتی کرده‌اند که در بررسی سه مکتوب به آن پرداختیم.

باری، هرچند که میرزا آقاخان در موضوع کتاب سه مکتوب، که انتقاد اجتماعی و سیاسی است، عمیق‌تر و مفصل‌تر از آخوندزاده در مکتوبات کمال الدوله به بحث و استدلال پرداخته، اما، در عین حال، نمی‌توان منکر تأثیر قاطع آخوندزاده از نظر مضامین مشترک و طرز تلقی و تعبیر مشابه بر میرزا آقاخان شد.

میرزا آقاخان در سه مکتوب، همچون آخوندزاده، گذشته از انتقاد اجتماعی جای-جای به نقد ادبی نیز پرداخته است و از نثر مغلق و متکلف نویسندگان ایرانی انتقاد کرده و به بیان معنی شاعری و نقش شعر در اروپا و رسالت اجتماعی شعر و سخن پرداخته است. علاوه بر این، میرزا آقاخان در نقد خود بر سبک ادیبان مورخ زیر تأثیر رساله ایراد آخوندزاده و انتقاد او به تاریخ روضه الصفای میرزا رضاقلی خان هدایت است. جز اینها، در وجوه کلی اصول عقاید میرزا آقاخان، از جمله ناسیونالیسم، تأثیر آخوندزاده انکارناپذیر است.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز از متفکرانی است که در ذهن میرزا آقاخان تأثیر داشته است. میرزا آقاخان گذشته از یاری و همکاری با سیدجمال‌الدین در مبارزات سیاسی و اجتماعی و پذیرفتن اندیشه «اتحاد اسلامی» او و عضویت در «مجمع آدمیت»، با همه استقلال فکر سخت زیر نفوذ معنوی سیدجمال‌الدین قرار داشت تا آن جا که بر سر آوازه این دوستی و ارادت جان باخت.

میرزا آقاخان در مقدمه آینه سکندری می‌نویسد که چگونه سیدجمال‌الدین او را به‌نوشستن تاریخ به‌سبک جدید تشویق کرده است و از او با القاب ستایش آمیزی چون «جناب سماحت مآب، فیلسوف اجل، استادنا علامه. . . که استاد کل و همگان بر دانش و بزرگی ایشان متفق‌اند» یاد می‌کند.^{۶۴} همچنین در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

در سال ۱۳۰۷ هجری کتابی در ادبیات فارسی موسوم به آیین سخنوری ساخته و پرداخته بودم و بر یکی از بزرگان عرضه نمودم. پس از تمجید و تحسین بسیار فرمودند: بسیار خوب. ولی ما امروز مهم‌تر و لازم‌تر از لیتراتور [littérature] چیز دیگری لازم داریم و آن هیستوار [histoire] یعنی تاریخ است.^{۶۵}

هرچند میرزا آقاخان درین جا آشکارا نام سیدجمال‌الدین را نمی‌برد، اما با توجه به‌ذکر ستایش‌آمیزی که از او در مقدمه همین کتاب کرده می‌توان گمان برد که اشاره او به سید جمال‌الدین است. همچنین گرچه از کتاب مورد بحث، یعنی **آیین سخنوری** اثری به‌دست نیامده، اما می‌توان احتمال داد که مضمون آن چیزی مانند سلسله‌مقالات «فن گفتن و نوشتن» باشد که میرزا آقاخان در بیان اصول بلاغت برای روزنامه **اختر** می‌نوشت،^{۶۶} مقالاتی تهی از هرگونه اندیشه نو که با انتقاد سیدجمال‌الدین نیز روبرو شده است.

جز این اشارات، میرزا آقاخان در مقدمه **ریحان بوستان افروز** نیز پس از انتقاد از اثر پیشین خود، **رضوان**، که تقلیدی از **گلستان سعدی** بود، یادآور می‌شود که پس از فراغت از نوشتن کتاب **رضوان** «عموم ادیبان را طرز آن کتاب شیوا به‌غایت پسندیده و مطبوع افتاد. از هرسو تبریکم گفتند و تهنیت و تقریظ نوشتند، مگر یکی از فیلسوفان نامی که برخلاف دیگران زبان به‌تعت باز کرد و شنت و ملامت آغاز نهاد.»^{۶۷}

به‌احتمال قوی این سرزنش و انتقاد نیز از جانب سیدجمال‌الدین بوده است که در شعر و سخن جوای اندیشه نو بود و از تکرار و تقلید بی‌زاری می‌جست.^{۶۸} و در گذشته نیز نوشتن تاریخ را، به‌عنوان کاری مهم‌تر و لازم‌تر از ادبیات، به‌او یادآور شده بود.^{۶۹} میرزا ملکم خان نیز مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی بیشتر بر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی میرزا آقاخان تأثیر داشته است که در حوزه تحقیق ما نیست. درین جا ما تنها به بررسی دیدگاه‌های انتقادی این دو در ادبیات می‌پردازیم که چه بسا در یکدیگر اثر داشته‌اند. اما پیش از آن به‌سابقه‌آشنایی این دو اشاره‌ای می‌کنیم:

آشنایی میرزا آقاخان با ملکم خان حاصل تأسیس «حوزه آدمیت» و فعالیت در آن در استانبول و همکاری با سیدجمال‌الدین به‌دلیل هدف‌های مشترک سیاسی و اجتماعی است. از سوی دیگر، انتشار روزنامه **قانون** در ۲۰ فوریه ۱۸۹۰ در لندن به‌دست ملکم خان، رابطه مستقیم این دو را فراهم می‌کند. میرزا آقاخان در نامه‌ای به‌ملکم ضمن تبریک انتشار **قانون** یادآوری‌ها و راهنمایی‌هایی می‌کند و از جمله می‌نویسد: «هرگاه بعضی عبارات مستهجن را از قبیل قاطرچی و آبدار و امثال آنها ازین نامه پاك بردارید به‌ممانت و بی‌غرضی نزدیک‌ترست.»^{۷۰}

همچنین سال پس از انتشار روزنامه **قانون** در نامه‌ای به‌ملکم، که به‌لندن می‌فرستد، ضمن برشمردن قابلیت‌های خود از او می‌خواهد «وسیله معاش» در آنجا برایش فراهم کند: زبان عربی و فارسی را با قواعد و ادبیات آن مکمل می‌دانم. ترکی را به‌قدر ضرورت بر ترجمه مقتدرم. فرانسوی را به‌قدر افاده مرام تحصیل کرده‌ام و همچنین انگلیسی را مخصوصاً مشغول تحصیلم؛ اگر سه چهار ماه در لندن اقامت افتد خیلی اقتدار حاصل می‌شود. . . هرگاه اسلامبول دچار فلاکت و افلاس نبود ازین جا قدری کامل تحصیل کرده همراه آوردمی، اما چه فایده که این

مملکت هم فلک‌زده است. در صورتی که می‌دانید وسیله معاش برای بنده در آن جا پیدا می‌شود مرا به‌لندن برسانید و آن وقت هنر مردان جنگی را ببینید.^{۷۱}

اما میرزا آقاخان هرگز به‌لندن نرفت و ملکم را ندید، اما رابطه دوستانه آن دو تا زمان تبعید میرزا آقاخان به طرابرزان قطع نشد.

از نامه‌های میرزا آقاخان به‌ملکم چنین بر می‌آید که جز تفکر سیاسی و اجتماعی ملکم سبک نویسندگی او نیز مورد ستایش میرزا آقاخان است. در نامه‌ای ضمن فرستادن دو کتاب خود (تکالیف ملت و تاریخ احوال قاجاریه و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران) از ملکم می‌خواهد که آنها را مطالعه کند و «به‌قلم معجز شمیم خودتان اصلاح فرموده پاره‌ای عبارات آنها را ساده و موثر بسازید.»^{۷۲} این نشان دهنده اعتقادش به ملکم است که ساده و مؤثر می‌نوشت و در بیان تعبیرات سیاسی و اجتماعی تازه و ترجمه مفاهیم و لغات جدید غربی به‌فارسی توانا بود. مهم‌ترین اثر ملکم در نقد ادبی رساله فرقه کج بینان اوست که زیر تأثیر تفکر جدید ادبی، نویسندگان مُتصَنع و مُتکَلَّف زمانه را به‌شبهه طنز انتقاد می‌کند.^{۷۳} در مطالعه تطبیقی فرقه کج بینان ملکم و مقاله‌ای که میرزا آقاخان در نقد سبک شاعری و نویسندگی قدیم ایرانیان نوشته^{۷۴} وجوه مشترک تفکر انتقادی این دو را نسبت به ادبیات می‌یابیم. البته میرزا آقاخان مقاله انتقادش را در ۱۳۱۳ هجری نوشته در حالی که فرقه کج بینان، براساس تاریخ پایان مقاله، در ۱۳۲۵، یعنی دوازده سال بعد نوشته شده، با این همه برخورد مشابه دو نویسنده متفکر و متجدد با موضوعی واحد نشان دهنده دیدگاه‌های همانندشان در نقد ادبی است.

نقد آراء میرزا آقاخان

در بررسی انتقادی از نظریات میرزا آقاخان در نقد ادبی نخست باید از مجموعه افکار او در فلسفه و جامعه‌شناسی و تاریخ تحلیلی انتقادی به‌دست دهیم تا در پرتو آن جنبه‌های مثبت و منفی نظریات ادبی او نیز روشن شود، زیرا که بخش عمده‌ای از آراء ادبی این متفکر حاصل اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی است.

میرزا آقاخان از گروه روشنگران ایرانی است که به‌دنبال جنبش فرهنگی روشنگری قرن هیجدهم اروپا زیر تأثیر نمایندگان این جنبش، بویژه ولتر و روسو و منتسکیو، قرار گرفتند و با نوشتن و انتشار کتاب‌ها و رساله‌ها و مقاله‌ها کوشیدند تا تاریکی جهالت و خرافات و کهنه‌پرستی را از جامعه ایرانی برانند و روشنی دانش و دانایی و تجدد را بر جای آن بنشانند. اینان البته در کار خود توفیق فراوان یافتند و بر روی هم زمینه فکری و فرهنگی پیش از نهضت مشروطیت ایران را پدید آوردند، اما در نحوه تفکر این متفکران این خطا وجود داشت که آنان در تحلیل‌های اجتماعی-انتقادی خود بیشتر بر اندیشه انسانی تأکید می‌کردند و فرضشان بر

این بود که نحوه اندیشه آدمی است که حیات فردی و اجتماعی او را می سازد. به این ترتیب، تحلیل های ایشان به مرز اندیشه محدود شد و به میدان واقعیت های عینی، به روابط اجتماعی و تضادهای آن وارد نشد. و این البته چیزی جز اصالت اندیشه (idealism) نبود. به عبارت دیگر، روشنگران ایرانی نیز مانند پیشروان اروپایی خود تصور می کردند که با «روشن کردن» مسائل اجتماعی می توان بر آنها چیره شد. ظاهر این نحوه تفکر کاملاً آبرومند و «علمی» است، زیرا می گوید که پیشداوری ها و خرافات کهنه را باید دور ریخت و با دید تعقلی و تجربی و بی طرفی علمی به تحلیل مسائل پرداخت. اما اگر گمان کنیم که تحلیل یا روشن کردن مسائل اجتماعی به معنی حل آن مسائل است، این به معنای اساسی فرض کردن تفکر در تحولات تاریخی است. یعنی این که تفکر (عامل ذهنی) می تواند مسیر تاریخ را تعیین کند یا تغییر دهد. مارکس درباره روشنگران می گوید که اینان می خواهند آموزگار جامعه باشند، اما غافلند که هر آموزگاری هم باید نخست خود آموزش ببیند.^{۷۵} منظور مارکس این است که اگر با آموزش، یعنی همان «روشنگری»، بخواهیم مشکلات اجتماعی را حل کنیم، وارد يك سير پُرسرفتِ بی پایان خواهیم شد. یعنی هر روشنگری خود باید نخست با آموزش های روشنگران دیگر روشن شده باشد، تا بی نهایت... بنابراین، روشنگری نه از جریان تفکر، بلکه از کشاکش های عملی زندگی و معیشت انسان فاش می شود. و این نکته ای است که روشنگران ایرانی از آخوندزاده و میرزا آقاخان گرفته تا احمد کسروی در تشخیص علل مسائل اجتماعی و فرهنگی از آن غافل مانده اند و معلول را به جای علت گرفته اند.

ازین روست که میرزا آقاخان نیز به دنبال آخوندزاده در جستجوی علل عقب ماندگی جامعه ایرانی گاه به مسئله نادانی و بیسوادی مردم می پردازد و زمانی بر جهالت دین ایشان تأکید می کند. گاه مشکلات الفبا و شعر و نثر فارسی را پیش می کشد و زمانی بر فرهنگ غالب سامی-اسلامی می تازد و ازین نکته اساسی غافل است که جهالت و بیسوادی برای جامعه ای فقیر با اقتصاد قرون وسطایی امر طبیعی است.

میرزا آقاخان با دل بستگی پرشوری که به تحقیقات تاریخی داشته در جستجوی منشاء آثار مادی جامعه های انسانی و رابطه آن آثار با درجه مدنیت آن جامعه ها پراکنده مطالعاتی کرده و نظریاتی ارائه داده است، اما به علت آنکه، از سویی، علوم جامعه شناسی، تاریخ و مردم شناسی و زبان شناسی از کمال امروزی خود برخوردار نبوده، از سوی دیگر، میرزا آقاخان نیز به حاصل پژوهش های آن زمان دسترسی و احاطه لازم را نداشته است برداشتهایش در این تحقیقات خام و گاه عوامانه به نظر می رسد. همچنین یافته هایش در ریشه شناسی برخی از لغات اعتبار چندانی ندارد.

میرزا آقاخان در تحلیل های خود از پیشینه تاریخی ایران از تأثیر احساسات ناسیونالیسم

قرن نوزدهم اروپایی برکنار نیست و ازین رو مکرر نفرت شدید خود را از عرب‌ها به‌خاطر حمله‌شان به ایران در هزارو چهارصد سال پیش ابراز می‌کند و عقیده دارد:

هر شاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست می‌زیم ریشه او کاشته عرب و تخم او بذر مزروع آن تازیان است.^{۷۶}

همین احساسات ضد عربی است که او را به‌ضدیت با زبان عربی و درآمیختنش با زبان فارسی می‌کشاند و با شور مبالغه‌آمیزی می‌نویسد:

شگفت نفرماید از اینکه بگویم استیلای زبان عربی ایران و ایرانیان را ده‌برابر از قتل عام و خونریزی چنگیز خرابتر کرده و ویرانی که از محور زبان قدیم فارسی و تسلط زبان و الفبای تازیان رسیده صد مرتبه از ستم و ویرانی شمشیرشان بیشتر بوده است.^{۷۷}

انگیزه‌های ناسیونالیستی میرزا آقاخان که موجب بیزاری او از زبان عربی به‌عنوان مظهر فرهنگ قوم غالب است البته قابل فهم است، اما امروزه دیگر خطا بودن این احکام گزاره‌آمیز آنچه‌نشان روشن است که شاید نیازی به‌رد آن نباشد. اینکه عقب ماندگی جامعه ایرانی را ناشی از درآمیختن زبانش با زبان عربی می‌داند و یا از سر عشق و شیفتگی به ایران آریایی گمان دارد که پادشاهان ایرانی عصر هخامنشی و اشکانی و ساسانی، با آنهمه خودکامگی‌ها و جهانگشایی‌ها و خونریزی‌ها و آن نظام اجتماعی ظالمانه طبقاتی، مظهر دادگری و دانشوری و مردمی بوده‌اند و تنها یورش تازیان بوده که موجب انحطاط تاریخی و قومی و فرهنگی ایرانیان شده است، خطاست. هرچند که در تحلیل‌های تاریخی خود گهگاه از نظام اجتماعی ایران پیش از اسلام نیز انتقادهایی کرده است، اما روی هم رفته شیفته شکوه و شوکت ایران باستان است. این شیفتگی همراه است با احساسات وطن‌دوستانه و عواطف شاعرانه و نوعی حسرت و افسوس بر گذشته. در زیر تأثیر همین شور ملی است که با کاربرد کلمات عربی در زبان فارسی مخالف است:

اگر ایرانیان بدانند که از استیلای زبان عربی چه زیان‌ها به ایران رسیده دیگر يك کلمه عربی در زبان فارسی استعمال نمی‌نمایند.^{۷۸}

البته میرزا آقاخان از گروه کسانی نبود که معتقد بودند باید زبان فارسی را از «نگ» درآمیختگی با لغات عربی پیراست و به‌نوشتن «فارسی سره» پرداخت. حتی يك جا هم ازین گروه (جلال الدین میرزای قاجار، اسماعیل تویسرکانی، گوهر یزدی و مانکجی پارسى) چنین انتقاد کرده است: «به‌اختراع مجهولات... و ساختن زبان بیمزه مهجوری به‌نام اینکه زبان ساده نیاکان ماست» پرداخته‌اند و حال آنکه هیچ فارسی‌زبانی بدان سخن نگفته و نوشته است و نیز «قابل فهم‌نابیدن معانی و علوم نیست.»^{۷۹} با این همه، از نثر فارسی نویسان عرب‌مآب، که زبان خود را به‌لغات دشوار و مهجور عربی می‌آمیختند، بدش می‌آمد و در مقالات خود بارها به‌آنان اشاره کرده است.

نکته دیگر در نقد آراء میرزا آقاخان، اعتقاد او به التزام وظایفی بر ادبیات است که در مقوله منطقی آن نیست. او یک جا در ستایش «شعرای فرنگستان» می نویسد که ایشان «چنان اشعار خود را مطابق منطق ساخته اند که جز تنویر افکار و رفع خرافات و بصیر ساختن خواطر و تنبیه غافلین و تربیت سفها و تأدیب جاهلین و تشویق نفوس به فضائل و ردع و زجر قلوب از رذائل و عبرت و غیرت و حب وطن و ملت تأثیری دیگر بر اشعار ایشان مترتب نیست.»

البته معلوم نیست که میرزا آقاخان به کدام گروه از «شعرای فرنگستان» اشاره می کند که از عهده انجام آنهمه وظایف دشوار برآمده اند، وظایفی که بر عهده مصلحان و معلمان و مبلغان اجتماعی است و ربطی به کار شعر و هنر ندارد، اما او برای شاعر و فیلسوف یک نقش قائل است و دو مقوله متفاوت شعر و فلسفه را یکی می داند. البته ادبیات می تواند در نمایاندن واقعیات اجتماعی و تحریک و بیداری و رشد افکار موثر باشد، اما درمان دردهای اساسی اجتماعی نیست و تحمیل چنین وظیفه ای آن را از جوهر اصلی خود تهی می کند و به شعارهای اجتماعی و اخلاقی بدل می سازد. ضعف ها و کمبودهای اجتماعی را با تشخیص علل آن چاره جویی می کنند. به قول میرزا آقاخان، که گویا خود متوجه این نکته هست:

اصلاح اخلاق یک ملت مواظبتی دایم و ممارستی شدید و تربیتی مستمر و همتی بزرگ می خواهد.

از دو کنایت مبهم و عبارت مغلق و مثل ناقص و نصیحت موهوم چه تأثیر به ظهور تواند رسید.^{۸۱}

با این همه، میرزا آقاخان با معیار تعهد به نقد شعر شاعران کلاسیک ایران می پردازد و با بینش تعقلی جدید شعر و اندیشه شاعران قرون وسطایی ایران را می سنجد و میراث شعر صوفیانه را که عکس العملی در مقابل قشریت مذهبی و مبلغ و ارستگی و آزادگی است یکسره انکار می کند. درحالی که، به نظر ما، طرح درست مسئله این است که ادبیات کلاسیک ایران به عنوان بخشی از مجموعه فرهنگ کهن و سرشار ایران ستودنی و نگاه داشتنی است، اما البته تقلید یا تلقین محتوی فکری آن آثار درین روزگار نادرست و گمراه کننده است و در صورت پیروی از بخش عمده آن مضامین و افکار درین زمانه البته این نظر میرزا آقاخان قابل تأیید و استناد است که: «این سخنان جز باعث ازدیاد موهومات و انحراف عقول از اعتدال دیگر هیچ نتیجه و فایده ای نخواهد بخشود.»^{۸۲}

اما نه تنها عیبی نخواهد داشت، بلکه لازم هم هست که آثار ادبیات کلاسیک فارسی امروزه هم به عنوان نمونه و نماینده ذوق و هنر و اندیشه و فرهنگ گذشته ایرانی مورد مطالعه و پژوهش قرار گیرد. خاصه آنکه مضمون آن بخش از ادبیات صوفیانه ما، آن گونه که میرزا آقاخان پنداشته، یکسره «مُخَرَّب و مُضَبَّع اخلاق و فکر ایرانیان» نیست و شاهکارهای آن، گذشته از برخورداری از ارزش های عالی خلاقه هنری حاوی اندیشه های والا در آزاد فکری و جوانمردی و ایثار و قناعت و پرهیز نیز هست.

در توجیه خطاهای میرزا آقاخان در بعضی احکام و داوری ها البته باید به عامل زمان و

اوضاع اجتماعی و فرهنگی عصر او توجه داشت. میرزا آقاخان نماینده متفکران ایرانی اواخر قرن نوزدهم میلادی است با ذهنی آموخته با اندوخته‌های فرهنگ ایرانی-اسلامی. او باید از يك سو خود را از آن آموختگی‌های فکری سنتی و بومی رها کند و از سوی دیگر از دانش و اندیشه جدید جهان غرب برخوردار شود. زیرا که جامعه ایرانی، مانند جامعه‌های شرقی دیگر که چندین قرن از جریان دانش و اندیشه بازمانده‌اند، آبخور فکری تازه و بکری برای او ندارد. ایرانی آواره‌ای چون میرزا آقاخان با دانشی محدود از زبان‌های اروپایی و زندگی پرماجرایی مهاجرت در سرزمینی غریب و عقب مانده که گذشته از تأمین معاش خود، بنا بر وظیفه‌ای که احساس می‌کند، باید روزگار را در مبارزات سیاسی و اجتماعی صرف کند، تا چه حد می‌تواند به‌کمال ژرف‌نگری و روشن‌بینی فکری دست یابد؟ افزون بر این، او در چهل و سه‌سالگی در آغاز شکفتگی فکری خود به قتل رسید و مجال بازنگری در آرا و اندیشه‌های خود را نیافت.

با این همه، با توجه به میراث گرانقدر او در طرح مباحث تازه نهادهای اجتماعی اروپایی و فلسفه تاریخ و ادبیات و نقد ادبی جدید در ایران کارنامه او از دیگر متفکران ایرانی نواندیش قرن نوزدهم جامع‌تر و پر ارزش‌تر و در خور پژوهش گسترده‌تری است.

پانویس ها:

۱. از میان این پژوهش‌ها تحقیق فریدون آدمیت در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷ ش، از دیگران جامع‌تر، اصیل‌تر، و دقیق‌تر است و در نوشتن این مقاله از آن، با ذکر مأخذ، سود جسته شده است.
۲. در نوشتن زندگینامه میرزا آقاخان کرمانی از مأخذ زیر استفاده شده است:
- محمود افضل الملک کرمانی، «شرح حال میرزا آقاخان کرمانی»، در مقدمه هشت بهشت، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۶، صص ۶۴-۶۷، ۱۵۹-۱۶۶.
- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، ۱۳۳۲ ش.
- محمد بهادر، هفتاد و دو ملت، مقدمه، برلین، ۱۹۲۵.
۳. دبستانی کرمانی، «میرزا آقاخان کرمانی»، یغما، ۱۳۲۸/۶، صص ۲۵۵-۵۹؛ ۱۳۲۹/۲، صص ۸۲-۸۷.
۴. از فرقه‌های اسلامی که در ستایش حضرت علی و فرزندان یا پیروان او مبالغه کرده‌اند و آنان را خدا، پیامبر یا فرشته خوانده‌اند.
۴. رضوان، خطی، ش ۲۸۵، کتابخانه مجلس شورای ملی ایران. نسخه خطی دیگر متعلق به محمد اسماعیل رضوانی که به لطف حسن جوادی در اختیار من قرار گرفت.
۵. ریحان بوستان افروز، مقدمه، خطی، کتابخانه شخصی مجتبی مینوی.
۶. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۲۲۰.
۷. رضوان، همان، حکایت‌های ص ۲۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۴ در یکی از قطعات این کتاب ضمن ستایش از

- عبید زاکانی به حکایتی از او اشاره می کند، ص ۲۰۷.
۸. همان، ص ۵۹.
۹. همان، مقدمه.
۱۰. همان، حکایت های صص ۱۸۵-۱۹۳.
۱۱. همان، حکایت صص ۸-۹.
۱۲. محمدعلی جمال زاده، یکی بود یکی نبود، برلین، ۱۳۳۹ هـ.ق.
۱۳. رضوان، همان، ص ۲۱۰.
۱۴. همان، ص ۱۵۷.
۱۵. ریحان بوستان افروز، همان، مقدمه.
۱۶. همان.
۱۷. همان.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. همان.
۲۱. همان.
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. همان.
۲۵. همان.
۲۶. همان.
۲۷. اختر، سال پانزدهم، ۷/۳۷ اوت ۱۸۸۹.
۲۸. اختر، سال شانزدهم، ۲۱/۱ اوت ۱۸۸۹.
۲۹. سالارنامه، ضمیمه تاریخ بیداری ایرانیان، همان، ص ۱۲.
۳۰. همان، ص ۱۵۱.
۳۱. همان، صص ۱۴۰-۱۴۲.
۳۲. فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۵۵.
۳۳. محمدتقی بهار، سبک شناسی، ج ۳، تهران، ۱۳۲۷ ش، ص ۳۷۳.
۳۴. آثار آخوندوف، ج ۲، بادکوبه، ۱۹۶۱، صص ۳۷۸-۳۹۲.
۳۵. میرزا آقاخان کرمانی، آئینه اسکندری، چاپ زین العابدین مترجم الملك، ۱۹۰۶، مقدمه، صص ۱۷-۱۹.
۳۶. همان، ص ۲۰.
۳۷. افضل الملك کرمانی، هشت بهشت، همان، مقدمه.
۳۸. یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، همان، ص ۱۶۰.
۳۹. میرزا آقاخان کرمانی، آئینه سکندری، همان، صص ۵۷۹-۵۸۰.
۴۰. تکوین و تشریح، به نقل از اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۲۱۷.
- آدمیت از دو نسخه خطی این متن استفاده کرده است. مأخذ ما کتاب اوست.

41. Iraj Parsinejad, *Mirza Fath'Ali Akhundzadeh: A Literary Critic*, U.S.A, 1990, introduction.

۴۲. تکوین و تشریح، به نقل از اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۲۱۷.
۴۳. همان، صص ۲۱۷-۲۱۸.
۴۴. همان، ص ۲۱۸. میرزا آقاخان در سه مکتوب نیز «عمل شاعری» را «مخصوص به فیلسوفان جلیل القدر مانند ولتر» می‌داند. نگاه‌کنید به سه مکتوب، خطی، ش ۳۴۶۷، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ورق ۵۸. مقایسه شود نسخه خطی مجموعه ادوارد براون، کتابخانه دانشگاه کمبریج، ش L.5 (9), 3V-168R.
۴۵. همان، ص ۲۱۹.
۴۶. فریدون آدمیت، «سه مکتوب و صد خطابه میرزا آقاخان کرمانی»، یغما، سال نوزدهم، ۷-۸ / ۱۳۴۵.
۴۷. همان.
۴۸. رحیم رضازاده ملک، سوسمارالدوله، ۱۳۴۵ش، مقدمه، ص ۱۰۹.
۴۹. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، خطی، ش ۱۱۲۳، کتابخانه ملی ایران، ورق ۳۳-۳۴.
۵۰. میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب، همان، ورق ۵۸.
۵۱. همان، ورق ۶۱.
۵۲. همان.
۵۳. همان.
۵۴. روزنامه حبل المتین، چاپ کلکته، از شماره ۳۰ سال ۱۱ (۲مه ۱۹۰۴) به نشر این مقاله‌ها می‌پردازد، اما در بررسی این روزنامه معلوم شد که پس از انتشار هشت مقاله، در شماره ۳۷ (۲۷ ژوئن ۱۹۰۴) دیگر دنباله نیافته است.
۵۵. ف. آدمیت، «سه مکتوب و صد خطابه میرزا آقاخان کرمانی»، یغما، همان، ص ۴۲۷.
۵۶. مجتبی مینوی، یادداشت حاشیه سه مکتوب، خطی، همان.
۵۷. ف. آدمیت، «سه مکتوب و صد خطابه میرزا آقاخان کرمانی»، یغما، همان.
۵۸. مانند تحقیق در ریشه واژه‌های «دبوه»، «فرشته»، «گوسفند»، «قوج» در پیوند با تمدن ایران باستان. نگاه کنید به صد خطابه، خطی، ش ۲۳۰۶ کتابخانه ملی ایران، صص ۱۹ و ۲۶-۲۸. مقایسه شود با «مجموعه ادوارد براون»، کتابخانه دانشگاه کمبریج، نسخه خطی ش L.4 (9) 3V-158R.
۵۹. مانند هفتاد و دو ملت، نغمه داود، حکمت نظری، هشت بهشت، عقاید شیخیه و بایبه، انشاءالله و ماشاءالله. این آثار، بویژه اثر اخیر، ارزش ادبی نیز دارند، اما از آنجا که به نقد ادبی نپرداخته‌اند، خارج از حوزه تحقیق ماست.
۶۰. تکوین و تشریح، همان، مقدمه.
۶۱. همان.
۶۲. سه مکتوب، همان.
63. Iraj Parsinejad, *Mirza Fath'Ali Akhundzadeh And Literary Criticism*, Institute of Languages and cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1988, pp. 19-31.
۶۴. آیینة سکندری، همان، صص ۵۷۹-۵۸۰.
۶۵. همان، ص ۸.
۶۶. اختر، از شماره ۳۷ سال ۱۵ (اوت ۱۸۸۹) تا شماره ۱ سال ۱۶ (۱۱ نوامبر ۱۸۸۹).
۶۷. ریحان بوستان افروز، همان، مقدمه.

۶۸. نگاه کنید به سیدجمال الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، ۱۳۱۲ش، تهران، صص ۱۵۶-۱۵۷.
۶۹. آینه سکندری، همان، مقدمه، ص ۸.
۷۰. نامه به ملکم، ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۰۸، «مجموعه اسناد ملکم»، کتابخانه ملی پاریس، نامه‌های تبعید، به‌کوشش همانا ناطق و محمد فیروز، کلن، ۱۳۶۸، ص ۵۰.
۷۱. نامه به ملکم، همان، ص ۵۴.
۷۲. نامه به ملکم، همان، ص ۸۸.
۷۳. فرقه کچ بینان، خطی، کتابخانه شخصی فریدون آدمیت. این نسخه را باقر مؤمنی در اختیار من گذاشته است.
- نسخه کامل‌تری ازین رساله با عنوان سیاحی گوید به‌چاپ رسیده است. نگاه کنید به: کلیات ملکم، چاپ هاشم ربیع زاده، تهران، ۱۳۲۵ هـ.ق، صص ۱۸۷-۲۱۲.
۷۴. سالارنامه، ضمیمه تاریخ بیداری ایرانیان، همان، صص ۱۴۰-۱۵۳.
75. Karl Marx, "Theses on Feuerbach," *The Marx-Engels Reader*, New York, 1972, p. 108.
۷۶. سه مکتوب.
۷۷. همان.
۷۸. همان.
۷۹. آینه سکندری، همان، ص ۵۷۷.
۸۰. سالارنامه، ضمیمه تاریخ بیداری ایرانیان، همان، ص ۱۴۲.
۸۱. ریحان بوستان افروز، همان، مقدمه.
۸۲. سه مکتوب، همان.

ذهنیت^۱ و تاریخ

این نوشته کوششی است در جهت روشن کردن چند نکته که هرچند از دیدگاه ثوریک به قلمرو روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی مربوط می‌شوند و اصولاً در این دو حوزه باید توضیح داده شوند، اما در پژوهش‌های تاریخی، خاصه تاریخ جنبش‌ها و اندیشه‌های اجتماعی، کاربردی تعیین‌کننده دارند. شك نیست که این سخن در میان کسانی که تاریخ را چیزی جز بازسازی دقیق رویدادهای سیاسی و نظامی نمی‌دانند، گوش شنوایی نخواهد یافت؛ و برای کسانی که تاریخ را آگاهانه و پیشاپیش برای سودمندی سیاسی و در خدمت يك سیاست معین می‌نگارند و یا در تاریخ به دنبال اثبات احکام از پیش صادر شده‌اند، سخن بیهوده‌ای است.

در ایران شمار این کسان کم نیست و نگرش چیره در تاریخ نگاری نگرشی سخت‌جانبدارانه است. مشکل بتوان يك مورخ ایرانی سراغ گرفت که در تاریخ ما دست به افسانه‌زدایی زده باشد. برعکس، افسانه‌پردازی در تاریخ نگاری ما همچنان سگه رایج است. الگوسازی و یافتن معادل‌های ایرانی برای جنبش‌های سیاسی و فکری غرب و نیز تعیین هم‌تاهای ایرانی برای اندیشمندان اروپایی، یکی دیگر از بیماری‌های جایگیر تاریخ نگاری در ایران است.

دانش تاریخ نگاری مانند هر دانشی مدام در حال تحول است. شیوه‌های سنتی نگارش تاریخ رفته‌رفته جای خود را به شیوه‌های تازه‌تر، پیچیده‌تر و دقیق‌تر می‌دهند. امروز مورخ جدی در کار پژوهش تاریخی بی‌نیاز از علوم انسانی دیگر نیست. زمانی مرزهایی مشخص علوم انسانی را از یکدیگر جدا می‌ساخت. امروز درآمیختگی این علوم در قلمروهای همدیگر امری بدیهی شده و مهم‌تر از همه اینکه تاریخ به برخوردگاه علوم انسانی تبدیل شده است.

در اواخر قرن نوزده دانشمندان علوم انسانی این نیاز را که شاخه‌های مختلف این علوم می‌باید به هم نزدیک شوند و درهم آمیزند، احساس کرده بودند. و آن ناشی از پیشرفت علوم انسانی از يك سو و پیچیده‌تر شدن پدیده‌ها و مسائل جوامع انسانی از سوی دیگر بود. در نخستین سال‌های قرن کنونی دورکهایم اصلی را پیش نهاد که، بنابراین، می‌بایست همه علوم انسانی حول محور جامعه‌شناسی گرد آیند. مکتب دورکهایم در پی جنگ جهانی اول از هم پاشید و شاگردانش پراکنده شدند. بعد از جنگ، مارک بلوخ و لوسین فور^۲ ابتکار تحقق این پیشنهاد را در دست گرفتند. لیکن پندار آنان يك فرق اساسی با اندیشه دورکهایم داشت و آن اینکه، این دو به جای جامعه‌شناسی تاریخ را به عنوان علم محور برای وحدت علوم انسانی تعیین کردند. زیرا دریافت آنان از تاریخ با دریافت‌های سنتی فرق بسیار داشت. به زعم آنان، بازسازی دقیق رویدادهای سیاسی و نظامی بی‌هیچ ژرف اندیشی، نمی‌توانست راه به حقیقت تاریخی ببرد و تاریخ برای بازسازی «زندگی گذشته جوامع» با همه پیچیدگی آن، می‌بایست از يك مسئله خاص حرکت کند که زمان حال به ذهن القا می‌کند.^۳

نظم و ترتیبی که دورکهایم و شاگردانش در نظر داشتند، در عمل به انباشتن محض داده‌های تجربی در وضعیتی ایستا می‌انجامید. چون جامعه‌شناسی بیش از آنکه مسائل مشخص اجتماعی را در تحول تاریخی بررسی کند، با مفاهیم انتزاعی سروکار دارد. حال آنکه بلوخ و فور در پی وضعیتی پویا بودند که تنها تاریخ می‌توانست بستر واقعی آن باشد. زیرا کار تاریخ و تاریخ نگاری از چارچوب روایت صرف رویدادها فراتر رفته و مورخ اکنون می‌بایست به تجزیه و تحلیل آنها در متن پویای جوامع انسانی بپردازد. بدین سان، کاربرد علوم مختلف انسانی در تاریخ امری ضرور گشته بود.

برای آنکه تصویری از پیشینه این بحث‌ها داشته باشیم، اشاره‌ای می‌کنیم به یکی از مقالاتی که در اوایل قرن در انتقاد از تاریخ نگاری سنتی نوشته شده است و در اصل نقد هوشمندانه‌ای است به کتاب **تاریخ سیاسی اروپای معاصر** نوشته سین یوبوس (Seignobos). نویسنده کتاب، در نتیجه‌گیری نهایی، تحول سیاسی اروپای قرن نوزده را وابسته به سه رویداد تاریخی در اروپا می‌داند: انقلاب ۱۸۳۰، انقلاب ۱۸۴۸، و جنگ ۱۸۷۰-۷۱. به گمان وی، انقلاب ۱۸۳۰ کاریک گروه جمهوری خواه بی‌نام و نشان بود که بی‌تجربگی شارل دهم به آن کمک کرد، و سرانجام آن از بین رفتن اتحاد اروپا علیه انقلاب، برقراری نظام پارلمانی در غرب و فراهم شدن زمینه تشکیل حزبهای کاتولیک و سوسیالیست بود. انقلاب ۱۸۴۸ کار عده‌ای شورانگیز (آزیتاتور) دموکرات و سوسیالیست بود که دلسردی لویی فیلیپ به آن کمک کرد و ثمره‌اش گذار به رأی‌گیری همگانی، وحدت ملی اروپای مرکزی، و سازمان‌یابی حزب‌های کاتولیک و سوسیالیست بود. و سرانجام، جنگ ۱۸۷۰ کار فردی بیسمارک بود که زمینه‌اش را سیاست تکروانه ناپلئون سوم آماده کرد و

نتیجه‌اش ایجاد امپراتوری آلمان و تبدیل آن به قدرت برتر اروپا، درهم شکستن قدرت دنیوی پاپ و نیز تغییر ماهیت جنگ و برقراری نظام صلح مسلح بود.

نقاد در رد این نظرات می‌نویسد: در بسیاری از کشورها و زمان‌ها گروه‌های شورانشگر ناشناس و پادشاهان بی تجربه یا گرفتار دلسردی بوده‌اند، با این حال کوشش آن گروه‌ها برای ایجاد انقلاب کافی نبوده است؛ و فعالیت چند شورانشگر در یک کشور هرگز برای دامن زدن به آشوب‌های مشابه در چند هفته کافی نیست. علل ریشه‌ای و اسباب واقعی فراموش شده‌اند: از جمله فروپاشی اجتماعی که با انقلاب به سرانجام خود رسید و پس از احیای ساختگی نظام قدیم ادامه یافت؛ نیز، ناسازگاری حکومت‌ها با گرایش‌های اجتماعی جدید، آمادگی جمعی و غیره. در ادامه می‌افزاید: در انفجار یک صخره نمی‌توان سنگ یا باروت یا آتش را علت انفجار شمرد و علت حقیقی، یعنی نیروی مخرب گاز، را به فراموشی سپرد؛ جرقه را یادداشت کرد، ولی قدرت انفجار باروت را از یاد برد؛ در جنگ ۱۸۷۰ هم نمی‌توان کار دو فرد، یعنی بیسمارک و ناپلئون سوم را ثبت کرد، اما تدارک طولانی نهادها و آن روح اجتماعی را که در سراسر قرن نوزدهم در آلمان رشد کرده بود، از قلم انداخت. در آلمانی که اگر آن زمینه‌ها فراهم نبود ای بسا نبوغ شخصیتی چون بیسمارک کاری از پیش نمی‌برد و یا شاید وجود خارجی نمی‌داشت. و نیز نمی‌توان تمام آن تحولی را هم که در فرانسه روی داده بود نادیده گرفت. خلاصه اینکه، به سادگی همه عوامل اجتماعی، به رغم اهمیت اساسی آنها در تحول سیاسی اروپا، به بوته فراموشی سپرده شده‌اند.^۲

چنانکه دیده می‌شود، بیشتر مفاهیمی که نویسنده مقاله به‌کار می‌گیرد و کاربرد آنها را در تحلیل تاریخی توصیه می‌کند، مفاهیمی هستند که اصولاً در قلمرو جامعه‌شناسی و یا روان‌شناسی اجتماعی می‌گنجند.

مقاله یادشده و مقالاتی از این دست را می‌توان پیش درآمد فروریختن دیوارهای میان علوم انسانی دانست. بی‌گمان، در ادامه همین سنت فکری بود که در سال ۱۹۲۹ لوسین فور و مارک بلوخ انتشار مجله *Annales* (سالنامه تاریخ) را آغاز کردند؛ و با این کار، بحق، در پیش پای مورخان سراسر جهان برای درآمدن از چنبره تاریخ‌نگاری سنتی راهی گشودند. و باز از حق نباید گذشت که خود مسافتی از این راه را کوبیدند و هموار کردند. انتشار این مجله را می‌توان چرخشگاهی در تاریخ‌نگاری جدید شمرد.

در توضیح ماهیت تاریخ‌نگاری جدید شاید عباراتی رساتر و جامع‌تر از آنچه آرون گورویچ در ششمین سالگرد بنیانگذاری *Annales* گفته است، نتوان یافت:

به یاد داشته باشیم که مفهوم کلیدی «دانش جدید تاریخ»، «ذهنیت» است. آنچه در درجه اول ذهن مورخان مکتب *Annales* را به‌خود مشغول می‌دارد، آمیزه‌ای است از انگاره‌ها (*représentations*) و مشرب‌های فکری (*habitudes de pensée*) — که در وجدان

هر روزه پراکنده‌اند و گاه به روشنی در بیان نمی‌گنجند - و سرانجام شیوه‌های اندیشیدن و دریافتن - اینان در بند يك ایدئولوژی، هیتی از آموزه‌ها، جزمیات، تئوری‌ها و خلاصه گرفتار مجموعه‌ای از اندیشه‌های سنجیده، بیش و کم مدون و بی‌چون و چرا نیستند.^۵

یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این شیوه تاریخ نگاری، کتاب **جامعه فئودالی** از مارک بلوخ است که بسیاری از مورخان نقش آن را در تحول نگرش تاریخی و شیوه تاریخ نویسی تعیین کننده دانسته‌اند. در این کتاب، بلوخ تا آنجا که می‌توانسته از باریک‌ترین عناصر زندگی اجتماعی موشکافانه سود جسته است. از جمله: زبان شناسی، باستان شناسی، رسوم و عادات کشاورزی، هنجارهای اجتماعی نظیر نشانه‌های فضیلت و بزرگ منشی در میان مردم، ساز و کارهای قوانین حاکم، و جز آنها.^۶

باری، برای جلوگیری از درازگویی، این بحث را در همین جا رها می‌کنیم و می‌پردازیم به مطالبی که در این نوشته می‌خواهیم مطرح کنیم. اما پیش از شروع ذکر نکته‌ای را ضروری می‌دانیم و آن اینکه برای توضیح مفاهیم ناگزیریم در آغاز هر بحث از هر مفهومی يك تعریف کلی به دست دهیم که ناگزیر دربرگیرنده تمام جزئیات و جنبه‌های آن مفهوم نخواهد بود. به جزئیات، جنبه‌ها و یا استثناهایی که در کاربرد علوم اجتماعی از اهمیت اساسی برخوردارند، پس از ارائه تعریف کلی خواهیم پرداخت. ذکر این نکته را بدان جهت ضروری دانستیم که در پندار بسیاری کسان علوم انسانی گویا از دقت معادلات ریاضی برخوردارند؛ و بر پایه این تصور نادرست است که هیچ گونه آما - و - آگری را در تعاریف جایز نمی‌دانند. از طرفی هم بدون تعریف نمی‌توان وارد بحث گسترده‌تر شد. در هر حال، این تناقض در توضیح مطلب خود به خود حل خواهد شد.

برای شروع بحث نخست از يك مطلب کلی حرکت می‌کنیم:

ساختارهای ذهنی

از دیدگاه روان شناسی، يك جامعه در معنای وسیع کلمه عبارت است از يك گروه از افراد انسانی با ذهنیتی همانند که جملگی ارزش‌های یکسانی را پذیرفته‌اند و با يك احساس مشترك اداره می‌شوند. اصولاً زمانی می‌توان گفت که شخصی به يك جامعه معین وابسته است که ذهنیت آن جامعه بر او فرمانروا باشد. در واقع، رابطه ذهنی است که تعیین می‌کند چه کسی به چه جامعه‌ای متعلق است و نه حضور جسمانی در آن. يك ژاپنی در فرانسه تا زمانی که رابطه ذهنی خویش را با ساختار ذهنی جامعه ژاپن حفظ می‌کند، همواره ژاپنی باقی می‌ماند. حافظه، به قول برگسون، يك توانایی ذهنی برای بایگانی خاطره‌ها در يك کثو و یا ثبت آنها در يك دفتر نیست. نه کشویی درکار است و نه دفتری. گذشته، خود به گونه‌ای خودکار حفظ می‌شود و با تمامیت خود هر لحظه ما را دنبال می‌کند. آنچه از آغاز کودکی حس کرده و اندیشیده و یا خواسته‌ایم، هر آن در ذهن ما حاضر است و به جانب حال

روی آورده و بزودی به آن می پیوندد؛ بر آستانه در وجدان ما - که نمی خواهد به درون راهش بدهد - ایستاده است و بر آن فشار می آورد.^۷

ساختارهای اجتماعی و نهادهای يك جامعه همیشه در اندیشه انسان های آن جامعه دارای يك بافت روانی اند. ارزش ها و نهادهای يك جامعه با دنیای روحی افراد آن دمسازند. هر جامعه نسبت به هر نهاد احساس و انگاره‌ای ویژه دارد. تصویری که يك ایرانی از نهاد خانواده دارد با تصور يك فرانسوی از این نهاد یکسان نیست. برای آنکه نهادها باقی بمانند باید در اندیشه انسان ها حضور فعال داشته باشند. اندیشه خالی وجود ندارد. هرآنکه می اندیشد همیشه به چیزی می اندیشد. و اندیشه را ذهنیتی مُتعیّن می کند. بنابراین، معنای سخن دکارت که می گوید: «می اندیشم، پس هستم» در جامعه‌شناسی چنین است: «می اندیشم، اما با يك ذهنیت معین و متناسب با آن». آنچه هر تمدنی را مشخص می کند يك ساختار ذهنی خاص یعنی تجسم يك دنیای ویژه است. خویشتر را از يك تمدن معین دانستن، یعنی گرویدن به ارزش های اخلاقی و زیبایی شناختی آن و نیز باور داشتن به جذبه‌های جمعی (transes collectives)، اساطیر، و آداب آن.

می توان گفت که ذهنیت مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و استعدادهای فکری است که به طرز منطقی و با پیوندهای اعتقادی درهم تنیده‌اند. ذهنیت را تجربه‌های برهم انباشته همگان، از جمله تجربه‌های بازمانده از نسل های گذشته و تمدن های ناپدیدشده می سازد. برای مثال، ذهنیت نسل کنونی ایران مجموعه‌ای است به هم پیوسته از تجربه‌های نسل زنده و تجربه‌های بازمانده از نسل های پیشین و نیز یادگارهای تمدن ایران پیش از اسلام. ساختار ذهنی هر ایرانی را پیش از هر عنصر دیگر، عناصر این ذهنیت می سازد. هرچه هست، این ذهنیت اندیشه و رفتار روزمره ما را معین می کند. ما، بی آنکه خود متوجه باشیم، در میدان مغناطیسی آن می اندیشیم. آنچه را هم از تمدن های دیگر می آموزیم، خواه - ناخواه از صافی این ذهنیت می گذرانیم. مثال زیر شاید مسئله را کمی روشن تر کند: دوگانه انگاری (dualisme) مانوی يك عنصر نیرومند ذهنیت ایرانی است که در ایران پیش از اسلام ریشه دارد و این دوگانه انگاری، در يك جمله، یعنی جهان را عرصه رویارویی اهریمن و یزدان دیدن. يك ایرانی در لحظه‌های آرام زندگیش شاید نداند که این باور چگونه و تا چه پایه با ذهنیت او درآمیخته است. اما در حالات شوریدگی و به هنگام دآوری است که می توان به حضور فعال آن در ذهن پی برد. هر ایرانی در زندگی روزمره‌اش، بویژه به هنگام برخورد رأی و منافع اش با رأی و منافع دیگری می تواند تأثیر و کارکرد این باور را در موضع گیری و رفتار خویش ردیابی کند. این باور در جنبش های اجتماعی و کشاکش های سیاسی می تواند به سادگی به يك سودای جمعی بدل شود و ای بسا به صورت یکسویه اندیشی و خشونت هراس انگیز بازتابد. نسل کنونی ایران کارکرد این باور را در جریان انقلاب ایران در عمل تجربه

کرده است.

آنچه را که زیر عنوان همزیستی گرایش های گوناگون فکری و چندگانگی اندیشه در سنت فرهنگی اروپاییان خواننده و یا دیده‌ایم در تاریخ ایران سراغ نمی‌توانیم کرد؛ و سودای دوگانه‌انگاری مانوی در ذهنیت ایرانی بی‌گمان یکی از علت های مهم نبودن آن در سنت فرهنگی ایرانیان است. راست است که اروپاییان در پی ظهور مذهب پروتستان و برخوردهای خشونت‌آمیز پیروان این مذهب با کاتولیک‌ها و نیز به دنبال برقراری نظام سرمایه‌داری در غرب و ناگزیری رقابت آزاد، سرانجام به پذیرش رواداری دینی و چندگانگی اندیشه تن دادند، اما فراموش نباید کرد که این سنت فکری در ذهنیت اروپاییان ریشه داشت و به عقاید ارسطو راجع به کثرت در وحدت و یا وحدت در کثرت برمی‌گردد.

هر ذهنیتی سه حوزه اصلی را دربر می‌گیرد: نخست، کیهان‌شناسی (و آن مجموعه‌ای است از یک سلسله توضیحات که بیانگر ادراک و برداشت های ما از جهان اند. اساطیر، آیین های مذهبی، اندیشه‌های فلسفی و تئوری های علمی در این حوزه جای می‌گیرند)؛ دوم، صنعت (و آن مجموعه‌ای است از آگاهی‌ها راجع به ابزارهایی که در تغییر و تبدیل ماده به کار گرفته می‌شوند و شامل شیوه‌های غیرعلمی مانند سحر و افسون نیز می‌باشد)؛ سوم، اخلاق (که مجموعه‌ای است از ارزش های اجتماعی در ربط با مناسبات ما با انسان های دیگر و نیروهای برتر. سلسله مراتب، آیین های اجتماعی، قواعد حقوقی، آداب نزاکت و رفتارهای مذهبی در این حوزه جای می‌گیرند).

درکنار این سه حوزه پایدار از یک رشته نگره‌ها (attitudes) هم باید سخن گفت که از زندگی اجتماعی جدایی ناپذیرند. این نگره‌ها مقولات حقیقی به معنای فلسفی کلمه‌اند و کمابیش در همه‌کس وجود دارند، اما با مضامین و معانی گوناگون. مانند مقوله مقدس و نامقدس^۱، رسوم مذهبی با مفاهیم توبه، نذر، روزه، ریاضت؛ مقوله فقیه و روحانی و غیره؛ و نیز رموز و اساطیر، نظام ارزشی و طبقه‌بندی اجتماعی؛ همچنین مقوله دوستان و دشمنان، که در روابط میان گروه‌های انسانی نقش اساسی دارد؛ و سرانجام، مقوله خویشنداری و تمامی اشکال اجتماعی «سامان ترس» که از آن برمی‌آید.

جذب‌های جمعی

هیچ تمدنی را نمی‌توان سراغ کرد که خالی از آداب و باورهای دینی باشد. درحقیقت، بسیاری از اندیشه‌ها، خصلت‌ها، هنر و معماری ما خاستگاه دینی دارد. در اندرون هر یک از ما انسان مؤمنی لانه دارد که از هستی و حیات زیرزمینی اش در وجود خود آگاه نیستیم؛ اما بسیاری از کارهای اصلی ما در زندگی، بی‌آنکه متوجه باشیم، الهام یافته از اوست. ما حتی اگر هیچگونه ایمان اعلام شده و روشنی نداشته باشیم، در غایت امر گوشه چشمی نسبت به پدیده دین داریم. در انقلاب ایران بسیاری از روشنفکران غیرمذهبی که از لحاظ نظری دین

را مایهٔ عقب ماندگی جامعه می دانستند و انبوه جوانانی که آن را افیون توده‌ها می پنداشتند، چه بسا پای دفاع از خواسته‌هایی رفتند که از دین و باورهای دینی برمی خاست. آن‌ها ناخودآگاه جذب جذبه‌های جمعی می شدند. درحقیقت، استدلالی که خودبه‌خود در اندیشهٔ آنان در لحظهٔ پیوستن شان به این گونه جذبه‌های جمعی صورت می گرفت، با استدلال جمعیت برانگیخته همگون می شد. اصولاً در چنین مواردی يك نوع الهام جمعی صورت می گیرد که خصلتی عرفانی دارد. فرد از خود بی خود می شود و بی اختیار در جمع فرو می رود. و این جاست که «من می اندیشم» دکارت جای خود را به «او در من می اندیشد» می دهد. جدا از خصلت عرفانی این گونه جذبه‌های جمعی، این نیز فهمیدنی است که شرایط ویژه، دیده‌ها و استدلالهای همانندی را به يك گروه انسانی القا می کند که بسیاری از آن‌ها با انباشته شدن و پراکنده گشتن در سطح جامعه به پا گرفتن جریان های فکری می انجامند.

اما، پاره‌ای از جذبه‌های جمعی با نیت قبلی و با هدف معین انجام می گیرند و خصلت تشریفاتی دارند. این جذبه‌ها در بعضی جوامع آنچنان ریشهٔ استواری در ذهنیت جامعه دارند که به‌صورت نهاد درآمده‌اند و کارکردشان برآوردن نیازهای عاطفی مردم است. در جنبش های اجتماعی این گونه جذبه‌های جمعی می توانند آثار و نتایج شگرفی داشته باشند. مانند مراسم یادبود کشته شدگان در حین انقلاب ایران که، بنابه سنت مذهب شیعه، در چهلمین روز درگذشت آنان زنجیره‌وار انجام می گرفت.

مراسم تعزیه نیز در سنت فرهنگی ایرانیان يك جذبهٔ پایدار جمعی است که از ایران پیش از اسلام به فرهنگ شیعه بازبرده شده و در اصل ادامهٔ همان مراسم «سیاوشان» یا «سوگ سیاوش» در نزد ایرانیان است. در ایران مراسم تعزیه از دیرباز به صورت نمایش اجرا می شود. هر سال در ماه محرم واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین، که در تاریخ شیعه از اهمیت خاصی برخوردار است، به‌صورت نمایش بازسازی و اجرا می شود. درحین نمایش تماشاچیان و حتی بازیگران از شدت هیجان به گریه می افتند. درواقع، پیشینهٔ ذهنی این واقعه و نیز فراهم شدن شرایط ویژه حال و هوایی پدید می آورد که در آن نوعی واگیری روانی (contagion mentale) صورت می گیرد که از ویژگیهای توده‌های انسانی است. اصولاً توده‌های انسانی با ابراز احساسات تند و اغلب به‌صورت جمعی به هیجان می آیند. این احساسات همساز با شرایط می توانند شور و شادی یا خشم و نفرت پدید آورند. در بررسی جنبش های اجتماعی خاصه در ایران نمی توان این پدیده را از نظر دور داشت. در انقلاب ایران این گونه جذبه‌های جمعی نقش چشمگیر داشت.

انواع ذهنیت

برای گونه‌شناسی (تیپولوژی) ذهنیت ها، دورکهایم اشکال حقوقی غالب در جوامع انسانی را

به‌عنوان معیار اصلی تعیین و پیشنهاد کرده است. او میان جوامعی که در آن‌ها حقوق سرکوب‌گراانه غالب است با جوامعی که در آن‌ها کيفرهای محدودکننده برتری دارد، فرق می‌گذارد. دسته اول جوامعی هستند با يك وضعیت اجتماعی که تفاوت‌ها در آن چندان نیست. حال آنکه دسته دوم جوامعی را دربر می‌گیرد که در آن‌ها تقسیم کار اجتماعی در يك مقياس بزرگ انجام گرفته است.^۹

اما در يك طرح کلی می‌توان ذهنیت‌ها را به سه گروه تقسیم کرد:

الف) ذهنیت اسطوره‌ای: در این نوع ذهنیت، پدیده‌های کیهانی و اجتماعی سرانجام با اساطیر و افسانه‌ها توضیح داده می‌شوند. ایمان به آن‌ها اجباری است. سازمان اجتماعی به‌عنوان فراتاب این اساطیر در جامعه انگاشته می‌شود. مانند نظام کاستی جامعه هندو که بر پایه اساطیر ودایی استوار است. برهمن‌ها از سر برهما، جنگاوران از سینه او و صنعتگران از پاهای او پدید آمده‌اند، تا جایی که همه عوامل در سازمان اجتماعی به‌کار می‌افتند تا آنکه ساختارهای ذهنی با این تجسم خیالی دمساز باشند.

آیین برهمایی هرآنچه را که از خاک هند رویداده و شکفته است و به هزاران صورت پدیدار شده درخود جای داده و در قرون وسطا سترز عظیم آیین هندو را پدید آورده که به رغم تنوع جنبه‌های متعددش بر هیتی متشکل و استوار تکیه دارد. آنچه در این میراث انبوه موجب حیرت است، یکپارچگی و یکدستی تجربه معنوی هند است (...). اقبال به مجردات و کلیات و بویژه به آیین «آتمان» موجب شده که هندوان به فردیت و شخصیت توجهی چندان نکنند (...). چون فردیت بی اهمیت است، شخصیت و منیت نیز چندان قوام نیافته است.^{۱۰}

سلسله مراتب و سازمان شهر یونانی را هم باور به الوهیت خدایان المپ و افسانه‌هایی که در پیرامون آن‌ها وجود داشت، تعیین می‌کرد.

ب) ذهنیت خشک: در این نوع ذهنیت نیز سازمان جامعه از روی آموزه‌های مدون پیشینی تنظیم یافته است. این آموزه‌ها یا به عنوان پیام پیغمبران است که یگراست از خدا الهام گرفته‌اند، یا به‌عنوان آموزه‌های نوابغی با اندیشه خلل ناپذیر. نص این پیام‌ها را می‌توان تفسیر کرد، اما چون و چرا در آن‌ها روا نیست. وانگهی، جز فقها و علما هیچکس دیگر مجاز به تفسیر نیست. تنها علمای یهود مجاز به تفسیر تورات اند. و یا فقط فقها می‌توانند قرآن را تفسیر کنند، و همین‌طور فقط ماندانان^{۱۱} مجازند متون کنفوسیوسی و تنها آکادمیسین‌ها می‌توانند متون کارل مارکس را تفسیر کنند. در این جا نیز هدف نهایی سازمان اجتماعی نه خدمت به انسان، بلکه ایجاد و تحمیل وضعیتی است که بتوان هرچه بیشتر ذهنیت و رفتار مردم را با این آموزه‌ها هم‌نوا کرد و بس. فعالیت فکری هم تا جایی تحمل می‌شود که، از سویی، محدود به استخراج نتایج بی‌چون و چرا از این اصول و، از سوی دیگر، منحصر به مداحی و ستایش و استدلال به منظور غنا بخشیدن به این آموزه‌ها باشد. ذهنیت خشک در این قرن يك چند بر جوامع و ملت‌هایی سیطره یافته و همه با کشتار و

شکنجه همراه بوده‌اند. زیرا که عده‌ای اصرار ورزیده‌اند آیین خاصی را تا حد ایمان اجباری در ذهنیت انسان‌ها جای دهند و سازمان اجتماعی را بر پایهٔ جزئیات آن بنا نهند. فلسفهٔ نازی در آلمان، مارکسیسم در شوروی و در بیشتر کشورهای اروپای شرقی بویژه در دوران حاکمیت استالین و نمونه‌های دیگر در جهان سوم، نمونه‌های بارز چنین ذهنیتی هستند. هر نوع چون و چرا دربارهٔ حقانیت این ذهنیت‌ها و ایجاد کم‌ترین مزاحمت بر سر راه توسعهٔ آن‌ها جرم به‌شمار می‌آید، جرمی به مراتب سنگین‌تر از هر جنایت.

بررسی فرایند شکل‌گیری ذهنیت‌هایی از این دست، و نیز چگونگی تسلط آن‌ها بر ملت‌ها، کار پژوهشگر تاریخ است؛ و در این کار، بی‌گمان، تجزیه و تحلیل ساختارهای ذهنی از اهمیت درجهٔ اول برخوردار است.

(ج) ذهنیت تجربی: مدنیت جدید از روزی که این یقین را به‌کناری نهاده که گویا اصول فکری ما با قواعد عالم همسازند، در کل به سمت ذهنیت تجربی گراییده است. تخیل به جای آنکه مانند گذشته آفرینندهٔ اساطیر و اندیشه‌های جز می‌باشد، زایندهٔ فرضیات گشته است. علوم، نهادهای اجتماعی، و ارزش‌های اخلاقی، از نظر بالاترین حد دقت و درستی شان و یا متناسب با بیشترین سودمندی شان مورد بازنگری قرار گرفته‌اند، و از طرفی هم بازمانده‌های ذهنیت جادویی روبه ضعف و کاهش نهاده است. بی‌شک، رشد آگاهی نسبت به سرشت و کارکرد واقعی نهادهای بلاگردان و تقرب جوانه — مانند عید قربان یا یوم النحر (روز شترکشان) — زمینه را برای از بین بردن این گونه مراسم فراهم خواهد کرد و یاد دست کم سبب خواهد شد که روش‌های دیگری جز نفرین و زاری و درمان‌های باطل درپیش گرفته‌شود.

انتقال ذهنیت

امر انتقال ذهنیت در چارچوب يك جامعهٔ معین، مسئلهٔ تعلیم و تربیت جوانان و هدایت آنان را پیش می‌کشد. در ذهنیت غربی این مسئله بی‌اندازه اهمیت دارد. زیرا انتقال ذهنیت از نسلی به نسل دیگر از راه آموزش انجام می‌گیرد. اما در تمدن‌های ابتدایی و باستانی این کار از طریق پاکشایی (initiation) صورت می‌گیرد، که با آموزش به معنای رایج آن فرق دارد. مانند انتقال فضایل، مواهب شایستگی و نیروهای مقدس. این پاکشایی بیشتر از راه تشریفات و در جوامع آغازین از طریق مراسم جادویی انجام می‌گیرد. توضیح این مراسم و تجزیه و تحلیل آداب پاکشایی یکی از موضوعات اصلی مردم‌شناسی است. ذهنیت‌های باستانی و ابتدایی از بنیاد با آموزش و اندیشیدن به شیوهٔ غربی بیگانه‌اند. این را اکتاوپیاز در آیین‌های شرقی با تیزبینی خاص يك اندیشمند غربی مشاهده کرده است:

معلوماتی که آیین‌های شرقی به ما عرضه می‌دارند در قالب فرمول‌ها و استدلال‌ها انتقال پذیر نیستند. حقیقت آزمونی است که هرکس بایستی آن را به صورت فردی و با مسئولیت خودش تجربه

کند. آیین تنها راه می نماید، ولی هیچکس نمی تواند این راه را به جای ما بپیماید. از همین روست که آداب مراقبه و ضبط حواس (méditation) دارای اهمیت اند. آموزش نه انباشتن آگاهی ها بلکه تصفیة جسم و روح است. «ضبط حواس» چیزی به ما نمی آموزد مگر فراموشی همه آموزه ها و صرف نظر کردن از همه آگاهی ها. در پایان این آزمون چیز زیادی نمی دانیم، اما [احساس می کنیم که] سبک تر شده ایم.^{۱۲}

در تمدن های پیشرفته بازمانده های ذهنیت ابتدایی با آموزش درآمیخته اند. پاره ای از مراسم از حالت تشریفات درآمد و، مثلاً، تحت عنوان ورزش انجام می گیرند. رویاروی شدن داوطلبانه با شرایط سخت، و به عبارتی خطر کردن، جدا از انگیزه های فرعی، در غایت امر فضیلت به حساب می آید. انجام مسابقه هایی مانند اتومبیل رانی و سفرهای خطرناک دریایی، در اصل از همان ذهنیت ابتدایی سرچشمه می گیرد که پیش تر زیر عنوان کسب فضیلت و موهبت شایستگی از آن ها نام بردیم.^{۱۳}

اما مسئله مهم تری که جوامع انسانی همواره با آن روبرو بوده اند، مسئله انتقال ذهنیت است از جامعه ای به جامعه دیگر که گاه با اجبار و گاه با تقلید صورت می گیرد. پیشرفت ابزارهای اشاعه ذهنیت، مانند رادیو، تلویزیون، مطبوعات، بویژه مطبوعات مُصَوِّر، روند تقلید را سرعتی شگفت آور بخشیده است. حقیقت امر این است که ذهنیت های ابتدایی تر از ذهنیت های عالی تر تقلید می کنند. در هر حال، گرایش غالب همیشه این بوده است. اما در مورد انتقال ذهنیت غربی در این زمان مسئله از مرز تقلید صرف فراتر رفته است. این ذهنیت تمامی بنیان های هستی بشریت کنونی را در چنبره نفوذ و تأثیر خود گرفته است. انقلاب ها و تنش های عجیبی که اینک تمدن های باستانی را می لرزاند، و تب و تاب بی امانی که همه عرصه های زندگی اجتماعی این جوامع را فرا گرفته است، حاصل انتقال ذهنیت غربی به آن هاست. کافی است فقط به سهم سینما در انتقال ذهنیت غربی به تمدن های باستانی اندکی بیندیشیم. اشتیاق سوزانی که سینما در نزد توده های مردم این تمدن ها نسبت به شیوه زندگی و رفتار غریبان ایجاد کرده، بیش و پیش از هر چیز، به کژ و کوزی ذهنی و آشوب و درهم ریختگی اخلاقیات و نظام های ارزشی این تمدن ها انجامیده است.

دگرگونی ارزش ها و ذهنیت ها

ذهنیت ها هستی های زنده و پویایی هستند. رفتار انسان ها با ذهنیت آنها رابطه مستقیم دارد. مفاهیم و اندیشه هایی که بنیان ذهنیت را می سازند از کارایی توانمندی برخوردارند که در مقیاس جامعه شناسی خرد (microsociologie) می توان آن را «ضریب ایمان» (coefficient de croyance) نامید. در یک جامعه مُعین، ضریب ایمان از یک فرد به فرد دیگر متغیر است. اما در مقیاس گروه های انسانی و در نتیجه در حوزه جامعه شناسی کلان (macrosociologie) باید از «ضریب میانگین ایمان» سخن گفت. این یک نکته اساسی

است که بر مبنای آن می توان نوسان ارزش ها و گاه پدید آمدن آن ها را توضیح داد. ضریب ایمان در میان افراد يك جامعه یکسان تقسیم نشده است، و در ربط با يك مفهوم یا يك اندیشه، بسته به اوضاع و احوال، کاسته یا افزوده می شود. مثلاً، در فرانسه پیش از ۱۹۴۰ شرکت زنان در انتخابات سیاسی يك مسئله نامعقول، مضحك، و حتی ننگ آور به نظر می رسید. بعد از ۱۹۴۵ فعالیت سیاسی زنان و شرکت آنان در رأی گیری عمومی نه تنها به يك واقعیت بلکه به يك امر بدیهی تبدیل شد. اکنون، این پدیده آن چنان در احساس مشترك مردم فرانسه حل شده و با آن درآمیخته است که این بار عکس آن نابخردانه و ننگ آور شمرده می شود. این، يك نمونه زنده از پدیده دگرگونی ارزش هاست.

پدیده دیگری که بجاست اشاره کوتاهی به آن بشود، پدیده فراموشی است که همیشه با دگرگونی ذهنیت ها و نوسان باورها همراه است. اصولاً زمانی که يك ارزش جا می افتد، ارزش های پیشین را که جایگزین شان شده است، رفته - رفته از حافظه می راند. فراموشی تنها خاص اندیشه های انتزاعی نیست، بلکه در مورد وقایعی هم که جامعه از سرگذرانده روی می دهد. شمار زیادی از پدیده های اجتماعی را که هرچندگاه در جامعه بروز می کنند، می توان به كمك تواتر فراموشی جمعی توضیح داد. فراموشی جمعی رویدادها، بیشتر ناشی از ظهور و رشد نسل های جوان در جامعه است. رویدادهای مهمی که در مقیاس جامعه روی می دهند، بیشتر از همه برای نسل هایی آموزنده اند که خود در عمل این رویدادها را تجربه می کنند؛ و برای نسل های جوان که آن ها را نزیسته اند، خواه - ناخواه پدیده های انتزاعی اند.

در جوامع توسعه نیافته از يك سو به علت وزن سنگین نسل جوان در ترکیب جمعیت و، از سوی دیگر، به دلیل محدودیت سوادآموزی، بویژه به لحاظ بی اعتنائی به آموزش تاریخ، اصولاً تجارب کمتر منتقل می شوند. از همین رو، پدیده فراموشی جمعی در این جوامع حقیقت تلخ و دریغ انگیزی است. در تاریخ معاصر ایران کم نیستند مسائلی که از زاویه همین پدیده می باید توضیح داده شوند. علت بخشی از دور باطلی که جامعه ایران - دست کم از نیمه دوم قرن نوزده به این سو - در تنگنای آن فروغلتیده، و از نظر کلی با تناوب استبداد و آشوب مشخص می شود، همین پدیده فراموشی جمعی است.

تعال د رونی ذهنیت ها

ذهنیت در واقع يك ساختمان منطقی است. آگاهی ها و باورهایی که در حکم ساختمایه های این ساختمان اند، همدیگر را منطقیاً مستدل می سازند. به عبارت دیگر، هر یکی بر دیگری تکیه دارد. از همین رو، کوششی همیشگی انجام می گیرد که این هماهنگی پایدار بماند و از تناقضاتی که ممکن است زیاده از حد آزردهنده باشند، جلوگیری شود. بر روی هم،

نسبت به این مسئله دو برداشت اساسی وجود دارد. برداشت نخست ناظر بر ثبات ذهنیت هاست. هرگونه نوآوری که بخواهد هماهنگی ذهنیت ها را درهم ریزد مردود شناخته می شود. جز چند استثنای درخشان، در طول قرن ها این برداشت در جوامع بشری حاکم بوده است. از آنجا که توضیح جهان و اصول تکوین عالم بخش مهمی از باورهای دینی را در دین های بزرگ تشکیل می دهند، هرگونه بدعتی در این قلمروها همیشه کفر شمرده می شده است. داستان گالیله را همه می دانند. تورات، سرودهای ودایی، قرآن و متون دیگری از این دست، جملگی حاوی تبیینی از جهان و گزاره - نگرشی (récit-théorie) از آفرینش اند. قواعد اخلاقی و باورها نیز يك بار برای همیشه مقرر گردیده اند. این برداشت چه بسا تکنیک را هم از جهتی بخشی از مناسک دینی می داند و بدینسان آن را به سحر و افسون ربط می دهد و ناگزیر راه هرگونه پیشرفتی را به روی آن می بندد. دريك کلام، ذهنیت کهن تا می تواند از تجربه می پرهیزد.

در ذهنیت های ابتدایی و باستانی نوشتیزی و هراس از دیگری دوروی يك سکه اند. این ذهنیت ها محدودیت دانسته های واقعی خود را احساس می کنند و به کارآیی ناچیز صنعت شان آگاهند و می دانند که شبه دانشی (pseudo-science) که در اختیار دارند خصلت اسطوره ای و پنداری دارد. برای همین است که این بنای سست و ناستوار را در هاله ای از رمز و راز و نهی از منکر می پوشانند تا بلکه به این شیوه از آن پاسداری کنند. حال آنکه خود نیک می دانند که این بنا چه بسا به تلنگری فروریزد. چرا که هر نوع دگرگونی جزئی در ذهنیت ما بر روی مجموعه آن بازتاب می یابد و ناگزیر ما را و می دارد که دست به اصلاح آن بزنیم و به يك سخن آن را بازنگری کنیم.

پافشاری بر این که باید هرآنچه پدرانمان می کرده اند ما نیز بکنیم و همان گونه که آن ها می زیسته اند ما نیز زندگی کنیم و به هرآنچه آنان باور داشته اند ما نیز باور داشته باشیم، جوهر اصلی و گرایش نیرومند ذهنیت های باستانی و ابتدایی است.

انسان ابتدایی با انتساب يك بُعد ادواری به زمان، برگشت ناپذیری آن را پوچ می انگارد. گذشته در ذهن او جز تجسم پیشایش آینده نیست. هیچ رویدادی برگشت ناپذیر و هیچ تغییری قطعی نیست. به يك معنا حتی می توان گفت که هیچ چیز تازه ای در جهان به وجود نمی آید، زیرا همه تکرار صورت های نوعی (archétypes) ازلی اند.^{۱۱}

اما این انکار زمان و ناگزیر تاریخ، ناشی از نادانی مردمان این تمدن ها نیست. این انکار، در واقع، نوعی سر باز زدن است. به عبارت دیگر، نوعی انکار آگاهانه است؛ زیرا درونمایه ای روحانی دارد. نوشتیزی این تمدن ها نیز از همین جا مایه می گیرد. آنچه داریوش شایگان از زبان يك حکیم چینی نقل کرده، به روشنی گویای این حقیقت است:

و چون دزی گونگ به سرزمین شمال رودخانه هان رسید، پیرمردی را دید که در باغچه ای گرم

کار است. جوی هایی چند بر زمین باغچه شیار کرده، با کاسه ای در دست به زحمت در چاهی فرو می رود و کاسه از آب چاه پر می کند و بیرون می آید و آن آب را در جوی ها سرازیر می کند و از پس رنجی جانفرسا به نتیجه ای اندک می رسد. دزی گونگ چون این بدید، روبه پیرمرد کرد و گفت: «وسيله ای هست که با آن روزی صد جوی سیراب توان کرد و با رنج اندک به نتایج بسیار توان رسید. آیا نمی خواهی آن وسیله را به کار بندی؟» باغبان قد راست کرد و بروی نگریست و گفت: «آن چیست؟»

دزی گونگ گفت: «اھرمی از چوب بساز که از پشت سنگین و از جلو سبک باشد. بدین گونه آب به فراوانی توانی کشید. این شیوه را آب برکشیدن زنجیری گویند.»

پیرمرد برافروخت و به خنده گفت: «پیر ما گفته است هرآنکه ماشین به کار گیرد، کارها را به شیوه ماشین انجام دهد؛ و هرکه کارها را به شیوه ماشین انجام دهد، قلبش بدل به ماشین شود؛ و هرآنکه قلبش از ماشین باشد، معصومیت خویش از دست بدهد؛ و هرآنکه معصومیت بی آرایش خویش از دست بداد، روحش بی ثبات گردد و روح بی ثبات با احساس راستین سازگار نمی آید. نه اینکه این امور ندانم، از به کار بستن شان شرم دارم.»

به زعم شایگان، «آنچه این حکیم چینی نزدیک به بیست و پنج قرن پیش گفته است، به راحتی می تواند مورد پذیرش يك هندو یا يك مسلمان باشد. شاید يك مسلمان نتواند آن را در قالب الفاظی چنین دقیق تصریح کند. اما این پندار، به هر حال در هراس سودایی وی از هرگونه بدعتی نهفته است؛ حال این بدعت می خواهد در زمینه اندیشه باشد یا در حوزه تکنیک. ۱۵»

اما نسبت به مسئله تعادل درونی ذهنیت ها برداشت دیگری هم وجود دارد که ویژه ذهنیت غربی است. راست است که ذهنیت غربی نیز در انکار تاریخ می کوشد، اما این انکار هرگز به نفی تام و تمام گذشته نمی انجامد. ذهنیت غربی گذشته را در حال ادغام می کند و تا جایی که ضروری می داند پیوندهایش را با گذشته نمی گسلد تا بتواند از آن به عنوان نیروی محرکه ای برای ساختمان آینده سود جوید. زیرا این ذهنیت پیوسته در حال اندیشیدن به خود بر پایه گذشته خویش است. به عبارت دقیق تر، ذهنیت غربی گذشته را نفی دیالکتیکی می کند. در این ذهنیت، زمان سپری می شود و هیچگونه بازگشتی در گمان نمی گنجد. از همین روست که انسان غربی زمان را ثبت می کند تا آن را به هشپاری بدل کند. به این ترتیب، ذهنیت غربی تعادل درونی اش را در تحول خود می جوید؛ و این جستجو کشاکشی است پایان ناپذیر. راز پیوستگی اندیشه غربی را در این کاوش پیوسته باید جست. ذهنیت غربی حقیقت مطلق نمی شناسد؛ و هیچ نظام فکری را در توضیح عمیق و همه جانبه پیچیدگی بی پایان واقعیت توانا نمی داند. ذهن و عین و به عبارتی، اندیشه و موضوع آن، همیشه باهم در تضادند و در وحدتی تضاد آمیز به هم می پیوندند. ۱۶ پس، شگفت نیست اگر ذهنیت غربی آنی از جست و جوباز نمی ایستد. نوآوری در حوزه اندیشه و تکنیک در ماهیت این ذهنیت نهفته است. از همین رو، همین که مشکلی در جامعه پدیدار می شود، می کوشد

آن را به سرانگشت تدبیر بگشاید. زمانی که يك بیماری واگیر در جامعه ظاهر می شود، به جای آنکه مانند ذهنیت های ابتدایی و باستانی شیوع بیماری را کیفر کفر و رویگردانی مردم از خدا بداند و برای درمان آن به قربانی و کفاره و نماز وحشت^{۱۷} روی آورد، قوانین بهداشتی به تصویب می رساند و آزمایشگاه های پزشکی را به کشف میکرب بیماری تشویق می کند. همین يك مورد بخوبی نشان می دهد که چطور مفاهیم کیهان شناختی و علمی سرانجام، اخلاق جامعه را تعیین می کنند و چگونه این مفاهیم می توانند نهادهای جامعه را دگرگون کنند.

تأثیر ساخت جمعیت در اخلاق و قوانین اجتماعی

میانگین عمر در میان افراد يك جامعه شمار زیادی از نهادهای آن جامعه را مشروط می کند. در جامعه ای که میانگین عمر انسان ها کوتاه باشد، مدت آموزش و پرورش نیز کوتاه، سن ازدواج پایین، و حدّ سنی برای ورود به فعالیت های اجتماعی نیز پایین خواهد بود. در چنین جامعه ای، طبیعی است که وراثت بر دیگر اشکال گزینش برتری داشته باشد. زیرا فرصت کافی برای آنکه ذوق ها و استعدادها بتوانند آزاد شوند، وجود ندارد. برای همین است که در جامعه ای مانند جامعه هندو، نظام کاستی همواره شرط لازم برای سامان جامعه و تقسیم اجتماعی کار باقی می ماند.

به همین ترتیب، ترازمندی های جمعیتی و اقتصادی در اخلاق، قوانین، و نهادهایی که زاده این قوانین اند، بازتاب می یابند. در کشوری که جمعیت از منابع اقتصادی افزون تر است، سازمان سیاسی خصلتی اقتدارمنشانه دارد و قوانین بی رحمانه مناسبات اجتماعی را تنظیم می کنند.

بنابراین، آشکارا باید گفت که دموکراسی و گذشت و نرمی در جامعه ای امکان پذیر است که در آن مازاد تولید و فضای کافی برای زندگی وجود داشته باشد. البته گاهی فزونی جمعیت سبب پدیده هایی عکس این می شود. ژاپنی ها برآنند که علت ادب بی اندازه آنان تنگی فضای زیست آنان است. گویا ادب جلو خشم آنان را می گیرد. ولی همین خشمی که پیوسته فروخورده می شود، گهگاه به صورت جنون جمعی می ترکد.^{۱۸}

اختراع و ساخت اجتماعی

اختراع مهم ترین پدیده ای است که در روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسی مطالعه می شود. چون با جهش هایی که هر از گاه در جوامع انسانی ایجاد می کند، هربار به گونه ای از آدمیزاد نوع جدیدی می سازد. اختراعات صورت هایی ناگهانی و تازه از مناسبات انسانی و زندگی اجتماعی را در جوامع پدید می آورند. تلسکوپ، تلفن، تلویزیون، هواپیما و اختراعات بزرگی مانند اینها، دگرگونی های شگرفی در روابط اجتماعی و در پی آن در ذهنیت

های جوامع ایجاد کرده‌اند.

از لحاظ روان‌شناسی، اختراع با آزاد شدن نسبی ساختارهای اجتماعی، و یا، بنا به تعبیر برگسون، در «جوامع باز» انجام می‌گیرد. در جوامعی که زندگی اجتماعی را انبوهی از ممنوعیت‌ها و نظارت‌ها دربر گرفته و جملهٔ کردوکارهای بشری را آداب دقیق و مدون و، به عبارتی، مجموعه‌ای از دریافت‌های دینی تنظیم می‌کند، اختراع هرگز نمی‌تواند انجام گیرد. بی‌جهت نیست که دانش جدید در کشورهای مسیحی با به عرصهٔ وجود گذاشت؛ مسیحیت تنها دینی است که مرز روشنی بین دنیای مقدس و دنیای نامقدس می‌کشد و قلمرو ماده، یعنی زندگی مادی را کاملاً آزاد می‌گذارد.^{۱۹}

هم‌اینک بیش از نیمی از کل دانشمندی که تاکنون در پهنهٔ گیتی ظاهر شده‌اند، زنده‌اند^{۲۰} و اکثریت نزدیک به تمام آنها را غربیان و یا شهروندان غربی تشکیل می‌دهند. نژادپرستان می‌کوشند این پدیده را با مقولهٔ نژاد توضیح دهند و برآنند که تمایزات بین مردمان بخش‌های مختلف جهان بازتاب تفاوت‌های تکوینی (génétique) آنهاست، که تاریخ یک تمدن، شکفتگی، پیشرفت، و ناپدید شدن آن را تحولاتی تعیین می‌کنند که در ژن‌های اعضای آنها صورت می‌گیرد.^{۲۱} کسانی هم هستند که برآنند یک جمعیت انبوه با مسائلی که مطرح می‌کند و نیازهایی که بوجود می‌آورد، سرانجام و ناگزیر زمینه را برای اختراع فراهم می‌سازد.

نظریهٔ نخست چندان استوار نیست. زیرا تحولات فرهنگی بسیار سریع‌تر از یک تغییر قطعی تکوینی صورت می‌گیرند. لزومی ندارد که آدمی خیلی سالخورده باشد تا شاهد تغییرات فرهنگی بوده باشد. نسل ما و نسل پدران ما و یا نسل پدربزرگ‌های ما ناظر تحولات مادی شگرفی بوده‌اند که هرگز نمی‌توانسته از نوع تغییرات تکوینی باشد. میلیون‌ها کارگری که امروز در جوامع صنعتی ماشین‌های پیچیده را به‌کار می‌اندازند، فرزندان و نواده‌های روستاییان و کشاورزانی هستند که کاری جز زیر و رو کردن خاک از دست‌شان برنمی‌آمد. بی‌گمان، پیشرفت نیاز به این ندارد که منتظر بماند تا جهشی در ژن‌ها رخ دهد برای آنکه از یک کشاورز یک مهندس ساخته شود.^{۲۲}

برای نظریهٔ دوم نیز از لحاظ تاریخی مصداقی نمی‌توان یافت. اما نمونه‌های بسیار می‌توان از تاریخ بیرون کشید که درست عکس این نظریه را تأیید می‌کنند. نیاز هر قدر هم که شدید باشد، برای کشف راه‌حل‌های مناسب کافی نیست. چینی‌ها و روس‌ها با توجه به وسعت خاک کشورهایشان به مراتب بیشتر از انگلیسی‌ها به راه‌آهن نیاز داشتند، ولی راه‌آهن را انگلیسی‌ها اختراع کردند. در سده‌های ۱۷ و ۱۸ جمعیت پکن و کانتون به دومیلیون می‌رسید، اما از لحاظ فکری بکل سترون بودند. حال آنکه گالیله و دکارت و نیوتون در شهرهای کوچک می‌زیستند. با این حال، همین کشور چین، در قرن سیزده، که جمعیت

کمتری داشت، به گواهی مارکوپولو، از تکنیک پیشرفته‌ای برخوردار بود.^{۳۳} ولی چین پرجمعیت سده‌های نوزده و بیست نتوانسته است چیزی چندان در زمینه اختراع به بشریت عرضه کند. از قرن شانزده به این سو نه چین و نه هند در اختراعاتی که بنیان مَدَنیّتِ جدید را ریخته‌اند، کوچکترین سهمی نداشته‌اند. دریانوردی و کشف قاره‌های جدید را نیز، که یکی از جنبه‌های رنسانس غربی بود، اروپاییان آغاز کردند. آسیای پهناور را کشورهای کوچکی مانند و نیز و پرتغال کشف کردند. درحالی که کشورهای آسیایی به لحاظ جمعیت انبوهشان نیاز بیشتری به کشف سرزمین‌های جدید داشتند. همین‌طور، مردم انگلیس و اسپانیا و فرانسه بودند که به «دنیای جدید» سرازیر شدند و تمدن آمریکا را پدید آوردند. در زمینه نوآوری معنوی نیز چه در عهد باستان، چه در گذشته نزدیک و چه همین امروز، غرب همواره پیشرو بوده است. چه بپسندیم و چه نپسندیم، این حقیقت تاریخی است. تاریخ اختراعات بزرگ نشان می‌دهد که اختراع اصولاً ربطی به يك نیاز خاص ندارد. در درجه نخست آمادگی ذهنی خود مخترع است که برحسب تصادف به اختراع می‌انجامد. ولی همین آمادگی ذهنی را ذهنیت عمومی جامعه ممکن می‌سازد. خواست اختراع و یا نیاز به اختراع کافی نیست. همه ما کمابیش می‌دانیم که جاذبه عمومی و یا رادیواکتیویته در چه شرایطی کشف شدند.

فرق اساسی تاریخ غرب را با تاریخ آسیا در سده‌های اخیر باید در چگونگی رشد جمعیت هرکدام نسبت به اختراعات صنعتی و کشف منابع جدید در هریک از آنها جست. در اروپا و آمریکا بسیاری از اختراعات پیش از رشد جمعیت انجام گرفته و راه را برای فعالیت و تأمین معاش گشوده است. انگلستان در زمان انقلاب صنعتی نزدیک به ده میلیون نفر جمعیت داشت. جمعیت آلمان نیز بعد از پایه‌ریزی صنایع آن کشور رشد یافت. این وضعیت به کشورهای غربی اجازه داد که هم میزان جمعیت شان را بالا ببرند و هم سطح زندگی مردم شان را.

در کشورهای آسیایی این وضع برعکس بوده است. رشد سریع جمعیت این کشورها پیش از پایه‌ریزی يك شالوده محکم صنعتی و یا کشف منابع جدید صورت گرفته و حاصلی جز فقر روزافزون و ناامنی فزاینده اقتصادی برای توده‌های محروم این کشورها نداشته است.

تغییرات و ناموزونی ذهنیت‌ها

کمتر اتفاق می‌افتد که تغییراتی که در ذهنیت‌ها روی می‌دهند، نزد افراد هماهنگ و یا در میان گروه‌های انسانی یکدست باشد. این تغییرات به‌طورکلی هم در زمان و هم در مکان ناموزون انجام می‌گیرند.

نزد يك فرد و یا در میان گروه‌های محدود انسانی، همیشه به بقایای ذهنیت‌های قدیمی‌تر

و ناهمگن برمی خوریم. گرایش‌ها و برخوردهای يك فرد ممکن است به مراحل متضادی از تحول فکری مربوط باشند، و ای بسا خود شخص نیز به این امر آگاه باشد. نمونه‌ها بسیارند. کوششی که شماری از نویسندگان اجتماعی مانند علی شریعتی و یا برخی از اهل سیاست در ایران و در کشورهای عربی به‌خروج داده‌اند تا اصول اسلام را با سوسیالیسم غربی آشتی بدهند، نمونه‌گویای ناموزونی ذهنیت‌هاست. از یکسو اندیشه‌هایی را موعظه می‌کنند که ریشه در تجدد مغرب زمین دارند و از سوی دیگر برای حجاب زنان توجیه می‌تراشند. نمونه دیگر این ناموزونی گانندی بود: از سوی ستایشگر اندیشه‌هایی بود که همه از مدنیت جدید غربی مایه می‌گرفت و از سوی دیگر ارزش‌های سنتی و ازدواج کودکان را در هند توجیه می‌کرد.

اما ریشه اصلی ناموزونی ذهنیت در ناخودآگاه انسان‌هاست. بقایای ذهنیت‌های ابتدایی و باستانی همیشه در ناخودآگاه فرد به زندگی پنهانی خود ادامه می‌دهند که ممکن است هر لحظه ظاهر شوند و معمولاً در حالات بحرانی بروز می‌کنند. در حالاتی مانند درماندگی و ناتوانی، مسمومیت، مستی، هراس و وحشت، رفتارهایی از انسان‌ها سر می‌زند که از بقایای ذهنیت‌های ابتدایی و باستانی در ناخودآگاه آنان برمی‌خیزد. هم‌چنین، درحالات واگیری روانی، تحریکات عمومی و قوت گرفتن جذبه‌های جمعی، بیشتر آدم‌ها استدلال‌های حیرت‌انگیز و رفتارهای غیرعادی می‌کنند که نتیجه فعال شدن بقایای ذهنیت‌های ابتدایی و باستانی در ناخودآگاه آنهاست. انقلاب ایران، صحنه بروز این‌گونه استدلال‌ها و رفتارها بود.^{۲۴}

ناموزونی آگاهانه و یا ناآگاهانه ذهنیت را بویژه در موقع تغییر آیین، یعنی هنگام گرویدن فرد به آیین جدید می‌توان آشکارا ردیابی کرد. این پدیده نیز در انقلاب ایران به طرز چشمگیری نمایان بود. مسلمانانی که مارکسیست می‌شدند، در واقع، پوسته آیین جدید را می‌گرفتند، ولی اساس و جوهر ذهنیت اسلامی شان را حفظ می‌کردند. استدلال‌ها و رفتارهایشان بیشتر از ذهنیت اسلامی شان مایه می‌گرفت که دیرینه‌تر و ناگزیر استوارتر بود. نمونه آشکار این ناموزونی چگونگی برخورد آنان با حرکت اعتراضی زنان و به‌طورکلی برداشت آنها از زن بود.

ناموزونی در ساختار ذهنی جامعه در اشکال دیگری هم بروز می‌کند. از دیدگاه روان‌شناختی، جامعه‌ای را نمی‌توان سراغ کرد که دارای ذهنیتی یکدست باشد. زیرا هر جامعه‌ای، به‌رحال، سلسله‌مراتبی دارد. درست است که يك ذهنیت عمومی برکل جامعه حاکم است، ولی هر لایه‌ای از سلسله‌مراتب جامعه دارای ویژگی‌هایی است. این ویژگی‌ها در برخی از جوامع آنچنان چشمگیراند که دیگر نمی‌توان همه افراد جامعه را از لحاظ ذهنی زیر چتر واحدی گرد آورد. در جوامع بسته و بی‌تحرك که از لحاظ شکل بندی

فرهنگی اختلاف فاحشی بین طبقات رهبری کننده و سرامدان از یکسو و توده عوام از سوی دیگر وجود دارد، ناموزونی در ساختار ذهنی جامعه شدیدتر است. این مسئله بویژه گریبانگیر کشورهای است که در مسیر تقلید از غرب افتاده‌اند. در یک سو، رهبران و سرامدان جامعه قرار دارند که عموماً تحصیل کرده‌های دانشگاه‌های غرب اند و در سوی دیگر توده عظیم مردم که در تنگنای ذهنیت سنتی و باستانی باقی مانده‌اند. به نظر می‌رسد که طبقات رهبری کننده این جوامع چندان هم بی میل نیستند که این ناموزونی را حفظ کنند. اما این حالت نمی‌تواند پایدار بماند و دیر یا زود به رویارویی و برخورد می‌انجامد.

فرق اساسی بین تمدن غرب، که در یونان باستان پی افکنده شد، و تمدن‌های سنتی شرقی در این است که در تمدن‌های اخیر دانش و فلسفه همیشه در انحصار یک قشر محدود، یعنی خواص، بوده و عوام هرگز به این قلمروها راهی نداشته‌اند. در ایران فلسفه همواره در انحصار حوزه‌های علمیه و سواد به‌طور کلی در انحصار اشرافیت بوده است. اصلاً علم به مفهوم غربی کلمه در معارف اسلامی جایی نداشته است.

بحث و گفتگو راجع به فلسفه و علوم به زبان عوام و در محافل عمومی یک سنت یونانی است. در تاریخ گذشته غرب اگر گهگاه به مسئله انحصار اندیشه برمی‌خوریم، چه بسا مربوط به برهه‌هایی است که فرهنگ غرب چندی زیر نفوذ ذهنیت شرق قرار گرفته است. به این ترتیب، و بنابر آنچه گفته شد، ناموزونی ذهنیت را در یک جامعه مشخص می‌باید در اوضاع و احوال عمومی آن جامعه و در چگونگی تقلید و اشاعه ذهنیت در آن جست. اما اگر اختراعات سرچشمه ناموزونی باشند، چگونگی این ناموزونی و اساساً سرشت آن فرق می‌کند. زیرا کمتر پیش می‌آید که یک سلسله از اختراعات در یک فاصله زمانی کوتاه به گونه‌ای هماهنگ صورت گیرند و یا بلافاصله همدیگر را تکمیل کنند. تا جایی که بتوانند نیازهای جامعه مقروضی را ارضا نمایند. مثلاً، اگر در پایان قرن هیجده کسانی جمع می‌آمدند تا کمبودهای وسایل ارتباطی را برآورد و تعیین کنند، قطعاً از اصلاح نژاد اسب و کارایی فنر چرخ درشکه‌ها سخن به میان می‌آوردند و نه از آهن‌ریا و رادیاتور.

اختراع باگسستن تعادل درونی ذهنیت‌ها، عامل دگرگونی آنها می‌شود. نتایج اختراعات بزرگ را چه در حوزه فیزیک و شیمی و چه در زمینه تسلیحات و یا حتی در زمینه آرایش رزمی، بطور کلی نمی‌توان پیش بینی کرد. جریان تاریخ هر بار بنابه علل مادی تغییر کرده است؛ اینکه منطقی بر تاریخ حاکم بوده یا نه، از دایره بحث ما بیرون است. آنچه مسلم است این است که اختراعات در جریان تاریخ سهم بزرگی داشته‌اند. ماشین بخار به کشورهایی که دارای منابع سرشار ذغال سنگ بودند، جایگاهی برتر بخشید؛ و یا پیشرفت در زمینه جنگ افزارها هرگاه در خدمت نیروی دفاعی قرار گرفت، گرایش به تجزیه را در میان دولت‌ها برای ایجاد حاکمیت‌های کوچک مستقل تشدید کرد. در قرون وسطی یکی از ارکان پابرجایی

فئودالیته در اروپا تسخیرناپذیری دژهای فئودال ها بود. ^{۲۵} ولی همین که رشد صنایع تسلیحاتی در خدمت نیروی تعرضی قرارگرفت، رؤیای امپراتوری‌های پهناور سر برآورد.

از عهد باستان تا قرن هیجده آفرینندگی بشری بیشتر از هر قلمرو دیگری از حیات در قلمرو معنویات، یعنی در فلسفه، الاهیات، سیاست و حقوق بارور بوده است؛ در این مدت علوم رشد چندانی نکرد؛ پیشرفت فن و صناعت از علوم هم کندتر بود. برآستی، انسان از دیدن آن همه نوآوری در زمینه مفاهیم فلسفی، آیین‌های عقیدتی، ارزش‌ها و نهادهای گوناگون بر مبنای چنان شالوده محدود علمی و فنی در شگفت می ماند.

در عوض، در یکی دو قرن اخیر، شمار اختراعات فنی آن چنان فزونی گرفت که زمینه‌ساز يك جهش واقعی در نوع انسانی شد. بشر هنوز نتوانسته است ابزار معنوی مناسبی برای هدایت این نیروهای دهشتناک که به شکرانه اختراعات خود وی سر بر آورده‌اند، پیدا کند. به عبارت دقیق تر، توانایی اختراع در زمینه علوم و تکنیک چنان از حدود توانایی نوآوری بشر در حوزه ارزش‌های معنوی و حقوق فراتر رفته است که امروز حاصل کار را در این دو قلمرو قیاس‌ناپذیر ساخته است. و در این میان منکر نمی توان شد که کلاه تمدن‌های باستانی و ابتدایی بیش از همه پس معرکه مانده است. چون، بهرحال سازوکار ذهنیت غربی این چشم انداز را در برابر انسان غربی می گشاید که روزی بتواند این دره را پر کند.

خلاصه کلام

جریان‌های فکری در يك جامعه یا از درون جامعه می جوشند و یا از بیرون به درون باز برده می شوند. در هر دو حال، ساختارهای ذهنی جامعه سرنوشت آنها را مشروط می کنند. معمولاً لفظ اصیل را در خصوص اندیشه‌هایی به کار می برند که از درون خود جامعه رویداده باشند. اما اصالت يك اندیشه و یا يك جنبش فکری تنها به این نیست که فرآورده خود جامعه باشد. اندیشه‌ها و جریان‌های فکری هم که از بیرون می آیند می توانند در جامعه میزبان صفت اصیل به خود بگیرند. و آن بسته به این است که تا چه پایه آن اندیشه‌ها را ساختار ذهنی جامعه و در درجه اول ذهنیت خود حاملان و ترجمانان اندیشه‌ها گوارده باشد.

پُر دور نرویم. از نخستین گام‌هایی که متفکران ایرانی در جهت درک فرهنگ و مدنیت غربی و انتقال آن به ایران برداشته‌اند، بیش از يك قرن می گذرد. در این يك قرن، غالب نویسندگان و اندیشه‌گران اجتماعی ما کم یا بیش در باب مدنیت غربی و رابطه آن با جامعه ایرانی سخن گفته‌اند. گروهی آن را یکسره ستوده‌اند و کسانی هم در برابرش ایستاده‌اند. ستایش و نکوهش فرهنگ و تمدن غرب خاص جامعه روشنفکری ایران نبوده، روشنفکران همه جوامع باستانی و ابتدایی، از هند و ژاپن و ترکیه گرفته تا جوامع افریقایی، جملگی درباره رابطه معنوی خویش با فرهنگ غرب اندیشیده‌اند. زیرا رخنه و نفوذ ذهنیت غربی در

ذهنیت های باستانی و ابتدایی يك واقعیت تاریخی و مسئله‌ای گریزنناپذیر است. به عبارت دیگر، جدا از خواست و اراده ستایشگران و نکوهشگران فرهنگ غرب، تمدن های باستانی و ابتدایی نتوانسته‌اند راه تأثیر و رخنه غرب را ببندند.

و اما پژوهشگر تاریخ و بطور مشخص تاریخ‌نگار ایرانی که می خواهد ترازنامه این يك صد سال اخیر و یا حتی پیش از آن را به دست دهد، با چه واقعیات و حقایق تاریخی روبرو است؟ حقیقت این است که بعد از دو قرن تماس و برخورد نزدیک ما با غرب و پس از يك قرن که هوشمندان ما شروع کرده‌اند در مدنیت غربی بنگرند، هنوز غرب به عنوان يك ذات فرهنگی برای اکثریت ایرانیان ناشناخته مانده است. و این درحالی است که تمدن غرب و یا، اگر دقیق تر بگوییم، انتقال ذهنیت غربی در جامعه ایرانی هستی و سرنوشت ما را بكل دگرگون ساخته است.

حقیقت دیگر این است که ذهنیت ما هرچند از ذهنیت غربی تأثیر پذیرفته، لیکن نتوانسته است آنچه را که از غرب گرفته است خوب بگوارد و از آن خود کند.

پیشاری پژوهشگر تاریخ این يك صد سال، واقعیت تاریخی سترگی هم با همه ابعاد آشکار و نهانش و با تمامی عواقب روشن و ناروشنش ایستاده است: انقلاب اسلامی. ملتی، در ربع آخر قرن بیستم انقلاب اسلامی کرده است! هیچ ایرانی - چه روشنفکر چه عامی - نمی تواند از زیر بار مسئولیت این انقلاب شانه خالی کند. کاری به تعیین حد و مرز مسئولیت ها و سنگینی و سبکی آنها نداریم. مسئله این است که این انقلاب، جدا از هرگونه افسانه پردازی سیاسی و غیرسیاسی درباره آن، به درجات گوناگون، ولی بی هیچ گفتگو محصول ساختارهای ذهنی جامعه بود.

بنابراین، نمی توان بدون مطالعه ساختارهای ذهنی جامعه این انقلاب را تشریح کرد. این نوشته، کوششی است در جهت روشن کردن نکاتی چند در این زمینه و تأکیدی بر اهمیت این مطالعه.

پانویس ها:

۱. ذهنیت را در يك معنای وسیع معادلی برای *mentalité* به مفهوم روان شناختی آن برگزیده‌ایم. مراد از ذهنیت در این مقاله، مجموعه‌ای از انگاره‌ها و مشرب های فکری است در نزدیک فرد یا يك گروه انسانی.

۲. Lucien Febvre و Marc Bloch بنیانگذاران مجله

Annales d'histoire économique et sociale (1929)

3. Carlo Ginzburg, "Renouveler la reflexion méthodologique", *Le Monde*, 19/01/90.

4. François Simiand, "Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse*, 1903,

(extraits) *L'histoire sous Surveillance*, Calmann-Lévy, 1985, pp. 204-5.

5. Aaron Gourevitch, "Bloch, Febvre et la pereströika", *Le Monde* 19/01/90.

آرون گوریچ مدیر تحقیقات تاریخ جهانی در مسکو است و نویسنده کتاب

Les Catégories de la culture médiévale, Gallimard, 1883.

۶. این کتاب را بهزاد باشی به فارسی ترجمه کرده است. انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۳.

7. H. Bergson, *L'évolution Créatrice*, oeuvres, Edition du Centenaire, P.U.F. 1963, p.498.

۸. هرکس، چه بی ایمان و چه مؤمن، افکار، خاطرات، اشخاص آشنا و حتی چیزهایی را که در مالکیت خود دارد، در ذهن خویش درست طبقه‌بندی می‌کند. برخی از آنها مقدس اند، برخی دیگر نیستند. بر این اساس، دایره خردگیری او، درجه بی طرفی اش در داوری و سرانجام عمق عاطفی واکنش های وی بسته به اینکه سروکارش با عناصر کدامیک از این طبقه‌بندی هاست، کاملاً فرق می‌کند. ر.ک.:

M. Éliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard (Folio-essais), 1965, pp.17-21.

9. E. Durkheim, *De la division du travail Social*, P.U.F. 1978, pp.28-31.

۱۰. داریوش شایگان، آسیا دربرابر غرب، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۹۴-۹۵.

۱۱. Mandrins، عنوان صاحبان مناصب عالی در چین در روزگار امپراتوری.

12. Octavio Paz, *L'arc et la lyre*, Gallimard, 1965, p.134.

۱۳. انگیزه‌های اصلی این آداب را در اشکال اولیه آنها در تمدن های ابتدایی آشکارا می‌توان دید. ر.ک.:

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropique*, Plon, 1955, pp.29-30.

14. M. Éliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard (Folio-essais), 1969, p.107.

و آنچه بوده است همان است که خواهد بود و آنچه شده است همان است که خواهد شد و زیر آفتاب هیچ چیز تازه نیست. کتاب مقدس، عهد عتیق، کتاب جامعه، باب اول، بند ۹.

15. Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Albin Michel, 1989, pp.28-29.

۱۶. معمولاً حقیقت را مطابقت اندیشه با موضوع آن تعریف می‌کنند. مراد از موضوع یا شیء فی نفسه است که بیرون از ذهن و ناهمجنس با آن است و یا يك ذات معقول است.

اگر موضوع اندیشه يك شیء فی نفسه باشد، باید دید چگونه دو چیز ناهمجنس، یعنی يك اندیشه و يك شیء فی نفسه، می‌توانند همانند و یا همجنس باشند. بعلاوه، غیرممکن است این همجنس را ثابت کرد. از آنجا که عین برای ما هنگامی وجود دارد که در ذهن بازنموده شود، پس، حقیقت اندیشه را هرگز با خود عین نمی‌سنجیم. زمانی می‌گوییم اندیشه حقیقی است که آن را نسبت به بازنمای عین، یعنی با صورت ذهنی آن، بسنجیم.

و اگر موضوع اندیشه يك ذات معقول باشد، حقیقت را چنان تعبیر می‌کنیم که اندیشه بتواند با آن همجنس و همانند باشد. ولی این ذات عقلی نیز دست کم برای ما زمانی وجود دارد که در ذهن ما باز نموده شود. شعور ما آن را در خویش خویش درمی‌یابد.

درهرحال، شعور ما می‌تواند حقیقت را بی آنکه از خویشتن خویش خارج شود، کشف کند. بنابراین، حقیقت چیزی نمی‌تواند باشد جز همجنسی ذهن با خودش.

V. Brochard, *De l'erreur*, P.U.F., 1926, pp.97-98.

آنچه آوردیم، در سنت اندیشه غربی به صورت يك قاعده درآمده است. استقلال اندیشه دربرابر موضوع خویش نیروی محرک فکر غربی است. واقعیت، یعنی آنچه هست، حقیقی نیست. آنچه حقیقی است عقلانی است. پس، واقعیت،

یعنی جهان بیرون باید دگرگون شود تا بتواند آنچه در حقیقت خود هست، بشود.

۱۷. چندی پیش، در شهرهای ایران، بعد از هر مباران هوایی، مردم دسته - دسته به نماز می ایستادند و «نماز بمب» می خواندند.

۱۸. یا اینهمه، به ژاپن همواره باید همچون يك جامعه استثنایی نگریست. ژاپنی اساساً پرکار، قانع، و واقع بین است. هر مرد ژاپنی نخست يك پسر و سپس يك پدر است. ژاپنی به اقتدار شهیدرانه رهبران خویش به آسانی گردن می نهد. همچنان که دارای احساس مسئولیت فردی و اجتماعی است، از روحیه جمعی فراوان نیز برخوردار است. از میان صفات منفی وی می توان خودپسندی نسبی او را ذکر کرد. ولی باید افزود که این خودپسندی بیش از آنکه فردی باشد نوعی تعصب قوم پرستانه است؛ تعصبی که از حیث نظامی، هربار توانسته است تا سرحد بی رحمی هراس انگیز پیش برود. حال آنکه این خودپسندی از لحاظ فردی با احساس شرف ابراز می شود که گاه ممکن است به خودکشی بکشد. ژاپنی بذات پیچیده است. به توانمندیهای خویش اعتماد ندارد و اغلب در برابر خارجیان با احساس خودکم بینی از هم می گسلد. احساساتی است. مدام می پرسد و در برخورد اول به دشواری به او نزدیک می توان شد. اما دوست بی مانندی است. ژاپنی با يك کنجکاری همواره بیدار آزمندانه به دنبال آموختن و فهمیدن و اقتباس و اصلاح است و نشان داده است که می تواند حتی در زمینه علوم جدید به اختراعات هوشمندانه و سودمند دست یازد. ر.ک. به:

Pierre Landy, "Japan", *Encyclopaedia Universalis*, 1984, T. X, p. 406.

۱۹. درباره پیشینه تاریخی تفکیک دنیای مقدس و نامقدس و یا، به تعبیر اهل فن، تمایز بین عالم لاهوت و عالم ناسوت در مسیحیت، ر.ک. به:

Claude Le pelly, *L'empire romain et le christianisme*, Flammarion, 1969, pp. 71-74.

20. Théodosius Dobzhansky, *L'hérédité et la nature humaine*, Flammarion, 1969, p. 7.

21. *Ibid.* p. 147.

22. *Ibid.*

23. Jean Pierre Drège, *Marco Polo et la route de la soie*, Gallimard (Découverte), 1989, pp. 78-80.

۲۴. مارکس در این باره، شرح و تعبیر جالبی دارد: «انسان ها خود سازندگان تاریخ خویش اند، ولی نه طبق دلخواه خود و در اوضاع و احوالی که خود انتخاب کرده اند، بلکه در اوضاع و احوال موجودی که از گذشته به ارث رسیده و مستقیماً با آن روبرو هستند. شعائر و سنن تمام نسل های مرده چون کوهی بر مغز زندگان فشار می آورد. از این جاست که درست هنگامی که افراد گویی به نوسازی خویش و محیط اطراف خویش و ایجاد چیزی به کلی بی سابقه مشغولند، درست در يك چنین ادوار بحران های انقلابی، ارواح دوران گذشته را به یاری می طلبند، اسامی آنان، شعارهای جنگی و لباس های آنان را به عاریت می گیرند تا با این آرایش مورد تجلیل باستان و با این زبان عاریتی صحنه جدیدی از تاریخ را بازی کنند.»

هیچدهم پرورم لویی بناپارت، ترجمه محمد پورهرزمان، انتشارات توده ۱۳۵۳، ص ۲۳.

25. Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Éditions du Seuil 1960, p. 237.

نگاهی به دوسوی آینه

بازبینی دیدگاه‌های يك نویسندهٔ ایرانی دربارهٔ مشکل جهان سوم

I

در نیم قرن گذشته برخورد میان تمدن غرب و جهان سوم و بررسی پیامدهای آن مشغلهٔ اصلی روشنفکران کشورهای «واپسمانده» بوده است، از خلال آثار بسیاری که در این باب نوشته‌اند می‌توان بطور کلی به سه طرز تفکر دست یافت:

۱) برداشت اول دربرگیرندهٔ همهٔ نویسندگانی است که ریشهٔ گرفتاریهای این کشورها را در «عقب ماندگی»، «اقتصادی دانسته و سیاست «رشد و توسعه» را راه حل مسئله می‌دانند. به‌گمان اینان، «رشد و توسعهٔ اقتصادی» مقوله‌ای است از علم اقتصاد، فارغ از هرگونه جنبهٔ فرهنگی (ارزشی) و تاریخی و پیرو سلسله‌ای قوانین کلی که با به‌کار گرفتن آنها می‌توان به‌نتایج دلخواه دست یافت.

اشکال عمدهٔ این دیدگاه توجه نداشتن به تفاوت‌های ماهوی علوم سنجیده (sciences exactes) و علوم انسانی، از یکسو، و علم و تکنیک، از سوی دیگر، است. چرا که اگر در علوم سنجیده موضوع تحقیق (ابژه) و وسیلهٔ شناخت دو جزء جدایی‌ناپذیر از يك کلیت‌اند و هر يك تعیین‌کنندهٔ دیگری؛ اما در علوم انسانی تنها با جداکردن این دو مقوله است که می‌توان به يك اعتبار نسبی دست یافت. شك نیست که بخش تکنیکی «علم اقتصاد»، که حاصل انتظام سلسله‌ای از قضایای منطقی محض، باتوجه به اصل «عدم تناقض» است، مانند هر تکنیک دیگری از جنبهٔ زمان و مکان گریخته و دارای اعتباری جهانی‌گیر است. ولی، از طرف دیگر، این مجموعهٔ منطقی تا زمانی که در خدمت هدفهای

اقتصادی خاص درنیاید - که از نظر ماهیت متعلق به حوزهٔ ارزش یعنی آرمانهای فرهنگی اند - هیچگونه معنای خاص ندارد و تنها می‌تواند به‌عنوان یک ابزار شناخت بکار گرفته شود. به زبان بهتر، رشد و توسعهٔ اقتصادی اگر تکنیک‌های خاص خود را دربر نداشته باشد مفهومی کاملاً اعتباری است که می‌تواند در سیستم‌های مختلف ارزشی نفی یا پذیرفته شود. درنتیجه، طرح این مسئله به‌عنوان یک قضیهٔ محض اقتصادی، تلقی هدف به‌عنوان وسیلهٔ شناخت و آمیختن این دو مقولهٔ کاملاً جداگانه است.

۲) دومین برداشت بیشتر زیر نفوذ تفکر لنین با به‌کار گرفتن مفهوم امپریالیسم شکل گرفته است. به‌گمان نویسندگان این گروه، گرفتاریهای کشورهای «واپسمانده» در آغاز برخاسته از بهره‌کشی مستقیم (اقتصادی) جهان سوم به وسیلهٔ نظام سرمایه‌داری، و اکنون ادامهٔ آن به‌صورت بهره‌کشی فرهنگی است. حال اگر برای لنین دست یافتن به بازارهای کار تازه (برای به دست آوردن ارزش اضافی و سرانجام تجدید تولید سرمایه) علت اصلی استعمار و توسعه‌طلبی نظام سرمایه‌داری است، این مقوله در آثار روشنفکران کشورهای سستی به‌صورت یک قضاوت اخلاقی از تاریخ درآمده، و مفاهیم روشن اقتصادی مانند تضاد میان کار زنده و کار مرده (سرمایه) و یا امپریالیسم به‌عنوان آخرین کوشش سرمایه‌داری برای جلوگیری از انقلاب ناگزیر (که بحث در درستی و نادرستی آنها از حد این مختصر خارج است)، به جنگ میان خیر و شر بدل می‌گردد؛ بدین صورت که غرب سرمایه‌دار به‌علت نیات پلید و با استفاده از برتری نظامی خود «جهان سوم» را مورد تجاوز قرار داده و به «یغما» و «چپاول» آن پرداخته است. درنتیجه، تازمانی که این کشورها با دست زدن به قهر از خود استعمارزدایی همه‌جانبه نکنند، هم‌چنان از سیر تاریخ عقب خواهند ماند.

صرف نظر از درآمیختن مقولات اقتصادی با حکمهای اخلاقی، اشکال اصلی این دیدگاه این است که مفاهیمی مانند «تحول تاریخی» و «مراحل آن را، که زائیدهٔ فکر تجدد (modernité) است، به‌عنوان بدیهیات و قوانین اثبات شده تلقی می‌کند، حال آنکه نگاهی کوتاه به تاریخ بخوبی نشان می‌دهد که پیش از سیاست جهانگیری کشورهای غربی، مسائلی مانند «پیشرفت اقتصادی» و یا «تحول اجتماعی» در کشورهای سستی هیچگونه اعتبار عینی و ذهنی نداشته و تنها زمانی به‌صورت مسئله طرح می‌شود که این جوامع به هدفهای ارزشی تجدد سر نهاده و آنها را در ساخت ذهنی خویش گنجانده‌اند. بدین ترتیب، تعمیم آرمانهای تجدد و آنها را غایت ازلی و ابدی تمامی جوامع بشری شمردن، همراه با یک خیالپردازی تاریخی، مسئلهٔ برخورد میان دو گونه تمدن را به این قضیهٔ اثبات نشدنی فرومی‌کاهد که اگر اروپاییان با سوءاستفاده از برتری نظامی خود (که معلوم نیست به کدام وسیله به‌دست آمده است) و باتوجه به مبانی اخلاقی و انسانی‌ای که اساس ظاهری تمدن آنان است، به کشورهای جهان سوم نمی‌تاختند و آنها را استثمار نمی‌کردند، بدون شک این کشورها چه

از نظر اقتصادی و چه از نظر فرهنگی در سطح کشورهای پیشرفته قرار می گرفتند. طرح این مسئله به صورت يك قضیه منطقی محض و بدون در نظر گرفتن داده‌های ارزشی و تاریخی آن چه بسا درست باشد، اما با توجه به مایه‌های فرهنگی این جوامع، هیچ نشانه‌ای در دست نیست که اگر تمدن غرب از بیرون به آنها نمی تاخت این کشورها به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی دست می زدند و در راه کشورهای غربی قدم برمی داشتند. اگرچه طرح مسئله استعمار برای یافتن ریشه‌های تاریخی گرفتاریهای جهان سوم درست و لازم است، پیوسته درآویختن به آن برای توجیه کمبودهای این کشورها در نهایت جز نوعی فرار از مسئولیت و ترس از روبرو شدن با واقعیت نیست.

۳) دیدگاه سوم چه از نظر تحلیل تاریخی و چه از نظر راه حل برای درمان مشکلات به دو برداشت بالا شباهتهای فراوان دارد، با این تفاوت که اگر برای نویسندگان گروه دوم نظام سرمایه‌داری و «نیات پلید» آن محرك اصلی استعمار است، برای این دسته اخیر علت این هجوم را باید در توسعه‌طلبی مسیحیت دانست. بدین ترتیب، دست اندازی غربیان، از نظر روشنفکران کشورهای مسلمان، درحقیقت دنباله جنگ‌های صلیبی و به پایان بردن آن، و برای برگزیدگان کشورهای غیرمسلمان جهان سوم گسترش حوزه کلیسا به سراسر جهان است.

با این همه، این دو جریان فکری، گذشته از همانندی‌هایشان، از دیدگاه هدفی که دنبال می‌کنند با یکدیگر تفاوت‌های ماهوی دارند. اگر دیدگاه دوم از نظر فرهنگی خود را وابسته به انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر و میراث خوار آندو می‌داند و به دنبال ایجاد يك جامعه عقلانی است که به برکت آن بهره‌کشی انسان از انسان و نیز دولت در آینده از میان برود، دیدگاه سوم، برعکس، هدف خود را زنده کردن ارزشهای دینی و قومی از کف رفته می‌داند.

II

نگاه شکسته^۱، کتاب تازه داریوش شایگان شاید اولین اثری باشد که مسئله برخورد جهان سوم با تمدن غرب را خارج از این الگوهای متداول بررسی می‌کند. شایگان با دوری جستن از اشکالات این سه دیدگاه، نخست به طرح يك سلسله پرسش می‌پردازد: چرا جهان غرب از میانه‌های قرن شانزدهم تا اواخر قرن نوزدهم توانست بر نیمی از جهان مسلط گردد؟ علت و یا علت‌های این توسعه‌طلبی را کجا باید جستجو کرد، و به کدام دلیل کشورهای سستی که در طول تاریخ بارها از نظر نظامی با غرب رویارو شده بودند، در این تاخت و تاز جدید نتوانستند از خود دفاع کنند؟ و سرانجام اینکه، غربیان در این جنگ به کدام سلاح مسلح بودند و ضعف کشورهای سستی در چه بود؟

طرح همین پرسشهای به‌ظاهر پیش پا افتاده در نگاه شکسته (که نویسنده در آثاری که پیش از این در این باره پرداخته حتی لزوم طرح آنها را برای خود نمی‌دید) ناگهان به مسئله

برخورد دو جهان صورتی تازه داده و آن را به شکلی بنیادی درمی آورد، یعنی رویارویی نگرش سنتی با تجدد.

بررسی این پرسشها نگاه شکسته را به طور منطقی ناگزیر از پیش کشیدن يك دسته پرسشهای دیگر می کند: چرا دنیای سنتی هیچگاه نمی توانسته يك وضع گیری منطقی در برابر تجدد کند؟ چرا این رویارویی همیشه به نفی کامل و یا پذیرش بی قید و شرط آن انجامیده است؟ چرا کشورهای سنتی در همان حال که شیفته دستاوردهای تجدداند، هربار که امکان آن دست می دهد با تمام نیرو می کوشند تا همین دست آوردها را نابود کنند؟ و سرانجام، چگونه حاصل این برخورد تبدیل به شیر بی یال و دم و اشکمی می شود که نه نشانی از تجدد دارد نه بویی از جهان بینی سنتی؟

پس از بررسی این دو دسته پرسش (که با بخش سوم نگاه شکسته به پایان می رسد) کتاب ناگهان از روند طبیعی خود بازمی ایستد و مسئله برخورد تجدد با جهان بینی سنتی، که با قدرت و تیزی بی نظیر به نقد کشیده شده بود، جای خود را به يك تحقیق جامعه شناسی در باب رفتار روشنفکران جهان سوم بویژه روشنفکران ایرانی می دهد. نویسنده پس از برشمردن ویژگیهای کلی روشنفکران جهان سوم در قسمت آخر کتاب تمام کوشش خود را صرف تحلیل سه دسته از برگزیدگان جامعه ایران (تکنوکرات ها، ایدئولوگ ها، استراتژهای مذهبی) پیش از انقلاب اسلامی می کند. کتاب، که با طرح يك مسئله اساسی آغاز شده بود، بی هیچ دلیل موجه ناگهان به سراغ يك مشکل فرعی می رود و با تأمل در آن در سلسله ای از مسائل محلی و بومی غرق می شود.

آنچه مسلم است بخش چهارم، به هر مقصودی که نوشته شده باشد، به پیوستگی و تمامیت کتاب بسیار آسیب زده است. اگر نیت شایگان از نوشتن این بخش روشن کردن مفاهیم مجرد و فلسفی سه قسمت اول در پرتو مثال عینی روشنفکران ایران بوده باشد، باید گفت که حجمی که به طرح و باز کردن مسئله تجدد تخصیص داده شده (صد و شصت صفحه) با حجمی که دربرگیرنده مثال های عینی آن است (هفتاد صفحه) کاملاً بی تناسب به نظر می رسد. و به گمان نگارنده، اگر نویسنده با فاصله و تأمل بیشتری به اثر خود می نگریست بدون شك این بخش را بکلی حذف می کرد.

به آغاز برگردیم. گفتیم که تازگی نگاه شکسته در انتخاب و پیش کشیدن پرسشهایی است که بررسی مشکلات کشورهای «وابسمانده» را در پرتو برخورد تجدد و نگرش سنتی ممکن می سازد. بی گمان، شایگان پیش از نوشتن این کتاب با مفهوم تجدد آشنایی کامل داشته است. نگاهی کوتاه به آثار پیشین وی (یعنی بتهای ذهنی و خاطره ازل^۲، آسیا در برابر غرب^۳ و انقلاب مذهبی چیست؟^۴) نه تنها شکی در وجود این شناخت باقی نمی گذارد، بل بخوبی نشان می دهد که مسئله برخورد دو دنیا همواره مشکل اصلی فکر

شایگان بوده است. با این تفاوت که با نگاه شکسته نحوه نگرش وی به این مسئله ثابت بکلی دگرگون شده است. به زبان بهتر، اگر بتهای ذهنی و خاطره ازلوی و آسیا در برابر غرب نشان دهنده مرحله اول تفکر شایگان باشند؛ انقلاب مذهبی چیست؟ نشانه يك مرحله گذار برای دست یافتن به نگرش خاص وی در نگاه شکسته است. در نگاه اول بسادگی می توان علت‌های این تحول را در ارتباط با انقلاب اسلامی ایران دانست. تاریخ انتشار (۱۹۸۲) و نام کتاب (انقلاب مذهبی چیست؟) می‌تواند دلایل خوبی برای درستی این مدعا باشند. می‌توان گفت که پیامدهای عظیم انقلاب و دشمنی همه‌جانبه رژیم جدید با دستاوردهای نیم‌بند تجدّد در ایران، نویسنده را به سوی طرح دوباره مسئله در يك چهارچوب تازه کشانده است. این نحوه تحلیل اگر شرطی لازم برای درک این دگرگونی باشد، به هیچ وجه شرط کافی نیست، چرا که هیچ اثر فلسفی را نمی‌توان بدون توجه به تحول درونی مفاهیم و ساختار آن تنها نتیجه و حاصل شرایط اجتماعی و اقتصادی عصر وی دانست، و از راه مطالعه این شرایط به تحلیل آن نشست. به‌گمان نگارنده، نگاه شکسته بیش از آنکه محصول مستقیم انقلاب اسلامی باشد، نتیجه بن بست‌های خاص تفکر شایگان در آثار پیشین او است؛ بن بست‌هایی که شاید در اثر حوادث سال ۵۷ به‌صورتی حادث‌تر برای نویسنده مطرح شده و راستایی جدید به فکر وی داده‌اند.

تیزتر نگاه کنیم. در مرحله اول، یعنی در بتهای ذهنی و خاطره ازلوی و آسیا در برابر غرب، شایگان از خلال تفکر هیدگر و برداشت خاص وی از تجدّد (به‌عنوان اوج ذهنیت subjectivité) و عقلانیت (rationalité) که مرادف با پایان فلسفه به منزله متافیزیک است، در جستجوی يك تفکر مابعد تجدّد (post-moderne) از راه بازگشت به ارزشهای سنتی و مذهبی ایران است. این نحوه برخورد بخوبی نشان می‌دهد که شایگان هنوز متوجه فرق میان کشورهای غربی - که تجدّدبخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی روزمره و فرهنگ آنان است - و ایران که با این مسئله به‌عنوان يك پدیده خارجی روبروست، نمی‌باشد. به‌گمان وی، ایران، مانند دیگر کشورهای غربی، درگیر پیامدهای بیمارگونه تجدّد است که باید به انتقاد از آن پرداخت و امکان گذر از آن را فراهم کرد. به زبان دیگر، مسئله اصلی شایگان در این دو کتاب، بی‌آنکه طرح مشکلات ناشی از برخورد این پدیده با جهان بینی سنتی باشد، انتقاد و نفی تجدّد و جستجوی راهی برای گریز از آن است.

این عدم توجه شایگان را به دام توهمی می‌اندازد که کمابیش همه نویسندگان ایرانی و غیرایرانی در طول دو دهه شصت و هفتاد بدان دچار بودند؛ دو دهه‌ای که، از یکسو، روزگار اوج جنبش‌های «آزادی بخش» در افریقای شمالی و آسیای جنوب شرقی، و از سوی دیگر، عکس‌العمل کشورهای غرب در برابر این حوادث بود. بالاگرفتن تظاهرات دانشجویان امریکایی و اروپایی بر ضد جنگ الجزیره و ویتنام در این دوران با انتقاد دربست از «جامعه

مصرفی و دیگر شیوه‌های زندگی غربی درآمیخته بود، و کوچ دسته‌جمعی جوانان این کشورها به زیارت پرستشگاههای هند و تبت به اندازه‌ای وسیع بود که بیشتر ناظران این دگرگونی‌ها را نشانه پایان گرفتن دوره تجدد و آغاز يك عصر تازه می دانستند. به گمان اینان، تمدن غرب، ناتوان از ارائه معنایی جدید از جهان، به شرق پایمال شده روی می آورد. از طرف دیگر، همزمان با پدیدار شدن این نمودها در غرب، پیشرفت و توسعه اقتصادی، سیاست روز و شعار اصلی رژیم ایران بود. دولت وقت، به برکت بالا رفتن قیمت نفت، سر آن داشت تا هرچه زودتر و با استفاده از تمامی وسایل ممکن ایران را تبدیل به يك جامعه مدرن کند؛ و چنانکه از ظواهر برمی آمد، داشت در این نیت کامیاب می شد.

فروریختن ساختارهای سنتی، دورنمای صنعتی شدن کشور، و جا افتادن نسبی بیش غربی، برای نویسندگانی که شاهد بحران و کوچ دسته‌جمعی جوانان اروپایی به سوی مشرق زمین بودند، زنگ خطری بود که می بایست با توجه به آن به اندیشه نشست و در فکر چاره‌جویی بود. بدین ترتیب، مجموعه آن شرایط برای شایگان این تصور را ایجاد کرده بود که شاید بتوان با بازگشت به سرچشمه‌های تفکر سنتی ایران و هند جوابی برای بن‌بست‌های فکری تجدد یافت و امکان گذر از آن را فراهم کرد.

این برداشت عام از قضیه، که در آثار شایگان از خلال تفکر هیدگر مورد بررسی قرار گرفته، در درجه اول با اشکال عمده فلسفه هیدگر روبروست. بی آنکه بخواهیم وارد جزئیات این فلسفه بشویم، می توان گفت که نقد هیدگر از تجدد تنها به برکت گریز به فضایی خارج از «روزگارِ نو» (Les Temps Modernes) و تکیه بر يك «روزگارِ زین» (l'Âge d'Or) (که از ارزش والا برخوردار است) ممکن می‌گردد. با وجود تأکید مکرر هیدگر بر عاری بودن تفکر وی از هرگونه حکم ارزشی، مفاهیم کلیدی آن مانند آغاز «فراموشی وجود» (l'oubli de l'Être) با پایان گرفتن دوره فیلسوفان پیش از سقراط، و هم‌چنین یکی دانستن «متافیزیک» با «دوره زوال» و افول، نشانه بارز ارزش‌گذاری و پربها شمردن يك دوره خاص از تاریخ فلسفه یعنی «دوره پیش از سقراط» است؛ دوره‌ای که با استناد به آن متافیزیک بطور کلی، و تجدد به‌عنوان نقطه اوج آن ارزیابی می‌شود.

به‌زعم هیدگر، طرح دوباره مسئله «وجود» - که با شروع فلسفه افلاطون به دست فراموشی سپرده شده - تنها با درک معنای این کلمه از طریق «تفاوت هستی شناختی» (différence ontologique) ممکن است. به زبان ساده، در مقابل جمله «درخت وجود دارد» اگر ما درباره وجود درخت پرسش کنیم، پرسشمان يك پرسش متافیزیکی درباره «وجود موجود» (être de l'étant) است. درحالی که اگر پرسش را تنها به فعل «وجود داشتن» (être) به صورت صرف آن منحصر کنیم، پرسش ما، پرسشی در باب «مسئله وجود» خواهد بود. بدین ترتیب، به‌زعم هیدگر، حضور (présence) و یا وجود اشیاء، بطور کلی، متفاوت

با مسئله «حضور» صرف بوده و تنها از راه تأمل درباب این تفاوت است که می توان به معنای وجود دست یافت. به عبارت دیگر، وجود جزء جدایی ناپذیر و رمز حضور همه اشیاء است؛ و در همان حال پرسش درباره حضور است که می توانست وجود نداشته باشد: «چرا بجای عدم مطلق موجودات وجود دارند.»^۵ در نتیجه، همان طور که هیدگر تذکر می دهد، تفکر عقلانی که اساس آن را اصل علیت تشکیل می دهد، در پرسش از وجود، آن را تبدیل به پرسش از وجود موجود می کند و در نهایت وجود را به فراموشی می سپارد.

چنانکه می بینیم، تفکر درباب معنای وجود که با بکار گرفتن مفاهیم فلسفی - منطقی و بیان آن از طریق اندیشه یکسره عقلانی آغاز شده بود، ناگهان به چیز دیگری تبدیل می شود و این مفهوم به صورت مفهومی اساطیری درمی آید، یعنی يك عينیت مثبت (objectivité positive) و مستقل از مقولات فلسفی، که اندیشیدن به آن و وارسی درستی و نادرستی اندیشه را از راه عقلانیت فلسفی ناممکن می شمارد. «اسطوره وجود» (mythe de l'Être) به عنوان يك فضای عینی و مستقل از عقلانیت (راسیونالیته)، درحقیقت، همان فضای خارجی ای است که هیدگر با روی آوردن به آن به يك انتقاد سراسری از تجدد (به عنوان اوج متافیزیک) دست می زند! انتقادی که به علت همه جانبه بودنش تنها گریزگاه خود را در انتظاری برای «دیگر شدن چهره وجود» و «بازگشت خدایان گریخته» می یابد. حال اگر روزگار زرین فیلسوفان پیش از سقراط و پیش کشیدن «اسطوره وجود»، که هیدگر با روی آوردن به آنها تجدد را سنجشگری (critique) می کند، در متن تاریخی-فلسفی تولد و رشد این پدیده قرار دارد، فضای سنتی-مذهبی ای که شایگان می خواهد با پناه بردن به آن «روزگار نو» را سنجشگری کند، از هر نظر با این پدیده بیگانه است. با این همه، دورنمای گذر از عصر متافیزیک و دست یافتن به يك فلسفه مابعد تجدد چنان فریبنده است که، صرف نظر از این اشکالات درونی، سبب می شود که شایگان یادآوری های صریح هیدگر را نیز درباره این گونه برخوردها با فلسفه وی نادیده بگیرد. چرا که، به نظر هیدگر، روشنگری ماهیت تکنیک برای پشت سر گذاردن عصر متافیزیک تنها در چهارچوب فرهنگ فلسفی غرب ممکن است و هرگونه کوششی بیرون از این پهنه بیهوده است: «ایمان راسخ من این است که تغییر شکل و ماهیت تکنیک تنها در همان محل و جایگاهی ممکن است که تکنیک مدرن پای به عرصه وجود گذارده؛ تغییر ماهیتی که به هیچ وجه با وام گرفتن ذن بودایی و یا دیگر تجربه های شرقی از جهان عملی نخواهد بود.»^۶ و یا: «تفکر را تنها تفکری همانند که در سرچشمه و مقصد با آن شریک است دگرگون می کند.»^۷

با این همه، به نظر هیدگر، حتی در متن فلسفی فرهنگ غرب نیز انجام این مهم تنها از خلال زبان آلمانی میسر است:

«س- تصور می کنید که آلمانی ها برای این تغییر ماهیت دارای امتیازات خاص هستند؟
ج- درباب این مسئله فکر من متوجه خویشاوندی خاص میان زبان آلمانی و زبان و فلسفه یونانی است. این خویشاوندی با توجه به برخورد فرانسویان با زبان آلمانی امروزه برای من کاملاً به اثبات رسیده است. به گفته فیلسوفان فرانسوی، اینان همینکه آغاز به تفکر می کنند ناگزیر از بیان فکر خود به زبان آلمانی می شوند. چرا که با وجود سنت عظیم عقلانیت (راسیونالیته) در فرهنگ فلسفی فرانسه، آنان نمی توانند درباره ریشه های وجودی دنیای امروز به زبان مادری خود بیندیشند.»^۸

حال، صرف نظر از اشکالهای درونی و تناقض های آشکار برداشت شایگان با فلسفه هیدگر، بررسی وی از مسئله تجدد دچار يك بن بست اساسی تر است: اگر تفکر هیدگر تنها در يك محدوده خاص، یعنی تاریخ فلسفه غرب قدم برمی دارد، شایگان علاوه بر تاریخ فلسفه تحقیق خود را به تمامی وجوه تمدن مغرب زمین بسط می دهد: و در این میان نقاشی و رمان و معماری و مجسمه سازی غربی و حتی روابط روزمره زندگی در غرب - از روابط میان زن و شوهر گرفته تا مسئله توریسم - در يك قیاس نابجا با فرهنگ سنتی، به زیر شلاق نقد کشید شده و محکوم می شوند. پس از این انتقاد در بست از غرب و تجدد، نویسنده شتابزده به يك راه حل سهل و درعین حال غیر عملی پناه می برد. به گمان وی، برای رویارویی با این یورش همه جانبه - که «رند حافظ» را به «مرد رند» امروزی و «جوانمردی سامورایی» را به خشونت اقتصادی بدل کرده است^۹ - متفکران کشورهای مورد هجوم باید با تکیه بر حافظه قومی به «دوباره افروختن چراغ مرده» فرهنگ فراموش شده خود بپردازند و از این راه تقدیر تاریخی آسیا را به انجام برسانند.

اینکه مفاهیمی مانند «رند» و یا «جوانمردی سامورایی» تا چه حد می توانند جوامع درنده خو و خشن زمان خود را توجیه کنند، در این مختصر نمی گنجد. اشکال مضاعف اینگونه قضاوت در این است که نه مفاهیمی که شایگان با استناد به آنها تجدد را سنجشگری می کند و نه مفاهیمی که به عنوان دستاوردهای تجدد در بوته سنجش قرار می گیرند، هیچیک دارای مابه ازاء واقعی در جوامع آسیایی آن زمان، در کل، و جامعه ایران، بویژه، نیستند. به زبان دیگر، شایگان به کمک سلسله ای مفاهیم خوش نما ولی مبهم، که در طی قرون از معنای دقیق خالی شده و کاربرد اجتماعی خود را ازدست داده اند، به انتقاد از تجددی می پردازد که هنوز در این جوامع صورت واقعیت به خود نگرفته است. و درست به علت همین خلاء دوجانبه است که ستایش از «رند حافظ» در مقایسه با «سوژه دکارتی» (sujet cartésien)، برשמردن امتیازات «حریم و حیا» در برابر «فضای خصوصی» (espace privé) و فضای عمومی (espace public)، و در نهایت به کار گرفتن مفاهیمی مانند «شهود» و یا «جوهر روحانی» برای روبرو شدن با مقولاتی مانند تکنیک یا راسیونالیته،

نه تنها مشکل گشای مسئله تجدید نیست بل بیهوده است. شاید اگر شایگان به مسئله برخورد دو جهان تنها با يك تفنن فکری می نگریست، به آسانی می توانست از سر این تناقضات آشکار گذشته و بازگشت به اصل برای تولدی دیگر را به عنوان راه حل ارائه دهد. بسیار بودند نویسندگانی که حتی پس از انقلاب اسلامی هم چنان در ادامه این روش پای فشردند و حوادث سالهای بعد از انقلاب نیز هیچ گونه خللی در پایه های فکری آنان پدید نیاورد. اما، برخلاف آن نویسندگان، مسئله برخورد دو تمدن برای شایگان بی گمان به صورت يك مشکل کاملاً جدی مطرح بوده و مقاله آخر آسیا در برابر غرب دلیل خوبی برای درستی این مدعاست. این مقاله که تحت عنوان «تاریک اندیشی جدید» حدود دو سال پیش از حوادث سال ۱۳۵۷ منتشر شده، نشانه آگاهی ناگهانی شایگان به بن بست های تفکر وی و درعین حال آگاهی به خطرهای ناشی از اینگونه اندیشه هاست. از خلال سطور «تاریک اندیشی جدید» خواب طلایی بازگشت به ارزشهای قومی و پس پشت گذاشتن عصر تکنیک ناگهان چهره واقعی و کابوس وار خود را نشان می دهد. بازگشت به گذشته برای جستجوی گنجینه های خفته در دل تاریخ، در نهایت به بیداری هیولاهایی خواهد انجامید که در مغاک زمانهای فراموش شده به خواب رفته اند. «تاریک اندیشی جدید»، بی آنکه به روشنی در مقام دفاع از تجدید یا تحلیل آن باشد، از يك جهت خط بطلانی است بر بقیه مقالات آسیا در برابر غرب و نشانه راهگشایی تازه ای در تفکر شایگان.

III

اگر «تاریک اندیشی جدید» را بتوان عزیمتگاهی برای طرح دوباره مسئله تجدید در نگاه شکسته دانست، انقلاب مذهبی چیست؟ بیانگر يك دوره تأمل و گذار است؛ دوره گذاری که در طول آن شایگان به بازاندیشی مفاهیمی می پردازد که در آسیا در برابر غرب به کار گرفته بود. و در انجام این مهم حتی از دوباره نویسی برخی از فصول این کتاب نیز باکی نشان نمی دهد. این مرحله گذار، که مرحله تردید و تصفیة حساب نویسنده با افکار قدیمی وی است، با به کار گرفتن مقولاتی تازه مانند «ایدئولوژی» عملی گشته و گفتگوی میان فرهنگها - که برای اولین بار در «تاریک اندیشی جدید» مطرح شده بود - از این پس به عنوان مشکل اصلی در انقلاب مذهبی چیست؟ ژرف اندیشی می شود.

با این همه، انقلاب مذهبی چیست؟ چه از نظر ساخت فکری و چه از نظر بیان همچنان تحت تأثیر فلسفه هیدگر و برداشتهای خاص وی قرار داشته و شایگان هنوز از استقلال فکری نگاه شکسته برخوردار نیست که برای تحلیل دقیق از برخورد دو تمدن ضروری است. برداشت وی از تجدید، همچنان از خلال تعبیر هیدگر به عنوان «اوج فراموشی وجود» گذر می کند؛ برداشتی که از میان رفتن بینش اساطیری و بینش مدرن از زمان

و مکان را — که پیدایش مفهوم تاریخ را در پی دارد — «فروافتادن در دوزخ» می شمارد. «زمانه عسرت» — (که پایان عصر متافیزیک است و هنوز با شروع دوره جدیدی از تاریخ وجود همزمان نیست) — برزخی است که غرب در انتظار دیگر شدنِ چهره وجود محکوم به تحمل آن است. با این مقدمات، بسادگی می توان دریافت که گذر از متافیزیک برای دست یافتن به فضایی خارج از سیستم بسته هگلی، یعنی کامل ترین شکل عقلانیت یا راسیونالیت، هم چنان به عنوان تنها راه حل اصولی برای شایگان معتبر است. در حقیقت، در انقلاب مذهبی چیست؟ شایگان با آگاهی به تناقض های آسیا در برابر غرب با تفکر هیدگر، در پی رفع این تناقض ها و تطبیق همه جانبه فکر خود با مبانی فلسفه هیدگر است. اما، برای انجام این کار نویسنده بیش از هر چیز با اشکالی که در صفحات پیشین بدان پرداختیم روبروست. چنانکه گفتیم، از نظر هیدگر، اندیشیدن به تاریخ فلسفه غرب (متافیزیک) برای ارتباط با جوهر تکنیک تنها در محدوده فکر غربی میسر است. از طرف دیگر، همانگونه که هیدگر در نامه ای در باب هومانیسسم^{۱۱} یادآور می شود، تکنیک نه تنها تقدیر تاریخی غرب بل تقدیر تاریخی جهان است. با این همه، به انجام رسیدن این تقدیر تاریخی، که لازمه دیگر شدن چهره وجود است، چیزی است و رای قدرت انسانی، و تنها عملی که می توان به آن دست زد آماده کردن شرایط برای پذیرفتن خدایان تازه از طریق تفکر است. ولی، چنانکه می دانیم، این تفکر — که باید از راه گفتگو با ذات تکنیک صورت بگیرد — بطور کلی تنها در غرب و بویژه تنها از خلال زبان آلمانی میسر است. آشکار است که پرداختن به «تقدیر تاریخی» میلیونها انسانی که بار این «تکنیک جهانگیر» (technique planétaire) را به صورت یک از خود بیگانگی مضاعف می کشند در شأن فلسفه هیدگر نیست و به علوم انسانی، یعنی حیطه های فرودستتر تفکر، تعلق دارد. بدین ترتیب، فلسفه «وجود اندیش»، با همه قدرت و دقتی که در تحلیل پدیده تکنیک دارد، با تلقی تقدیر تاریخی غرب به عنوان تقدیر تاریخی جهان و تعیین آلمان به عنوان پایتخت جهانی اندیشه، در نتیجه گیری های خود به دامان قوم مداری ای (ethnocentrisme) در می غلتد که بنیاد فکری وی است.

بنابراین، شعر معروف «یا مکن با پیل بانان دوستی / یا بنا کن خانه ای درخورد پیل» بیان روشنی از برخورد شایگان با فلسفه هیدگر است. در انقلاب مذهبی چیست؟ نویسنده که از یکسو نخست شیفته و متأثر از فلسفه هیدگر و، از سوی دیگر، بخوبی با ناسازگاری آن با مسئله برخورد دو تمدن آگاه است، تمام کوشش خود را به کار می برد تا این دو مقوله ناسازگار را با هم سازگار کند. کتاب با پیش نهادی برای ایجاد گفتگو و ارتباط میان دو گونه تمدن آغاز می شود و با جمله معروف پاریسفال و آگژ پایان می گیرد: «تنها همان دستی که زخم زده است مرحم تواند نهاد.» درنگ در مفهوم این جمله بخوبی نشان می دهد که شایگان

تلقی هیدگر از تقدیر تاریخی غرب به عنوان تقدیر تاریخی جهان را کاملاً پذیرفته و تنها راه دنیای سستی برای شرکت در به انجام رساندن این تقدیر تاریخی را ورود به حوزه فرهنگی غرب و یکی شدن با آن می داند.

برای اثبات این مدعا شایگان با طرح مفهوم ایدئولوژی - که به گمان نگارنده قوی ترین قسمت کتاب است - به سادگی نشان می دهد که چرا تاکنون کوشش های پیاپی دنیای سستی برای دست یافتن به نمودهای تمدن غربی با شکست روبرو بوده است. به گمان وی، صورتهای گوناگون این برخورد با غرب را می توان از خلال دو طرز تفکر باز یافت: برداشت اول نوعی پذیرش تمدن غرب با قید و شرط؛ و برداشت دوم نفی و طرد انقلابی این تمدن به عنوان مهد شیطان یا امپریالیسم. پس از برشمردن این دو نحوه نگرش، نویسنده از راه يك تحلیل قوی بخوبی نشان می دهد که چگونه این وضع گیریها به علت ناآشنایی با پایه های فلسفی غرب به يك از خود بیگانگی مضاعف می انجامد. چرا که، به زعم وی، «صنعتی شدن» و یا جامعه مدنی، درحقیقت، پاره های جدایی ناپذیر تمدن غربی به عنوان يك کلیت اند و نتیجه روی آوردن به راه حل های نیم بند مانند «اخذ تمدن غربی و تطبیق آن با شرایط قومی» نه تنها به ایجاد جامعه مدنی و یا صنعتی شدن نخواهد انجامید، بل با کژ و کوژ کردن تعبیر خاص جهان سستی از واقعیت تبدیل به معجونی می شود که نه اثری درست از تمدن غربی در آنست و نه نشانی درست از شرایط قومی. این ناآشنایی با بنیانهای فکری تمدن غرب، در حقیقت، نقطه ضعف اصلی و پاشنه آشیل طرز تفکر دوم نیز هست. سردمداران این نحوه برداشت، که بشدت تحت تأثیر جریانات انقلابی اروپا در قرن نوزدهم قرار دارند، بدون توجه به ریشه این جنبش ها در تفکر فلسفی غرب و روند تحولی آن، می خواهند تنها با دست یازیدن به قهر، که اوج این طرز تفکر است، به جنگ امپریالیسم رفته و به اصطلاح به «غریزایی» همه جانبه دست بزنند. به کار گرفتن این روش، که شایگان آن را «میانبر زدن در تاریخ» می شمارد، نه تنها به غرب زدایی و دست یافتن به «جامعه یی نوین» نمی انجامد، بل با دست زدن به خشونت کور و بیهوده تنها کاری که می کند پنهان کردن مشکلات است و چندگاهی واپس انداختن طرح جدی آنها. بدین ترتیب، تنها راه حل معتبر برای نویسنده انقلاب مذهبی چیست؟ دست یافتن به «روح غرب» و درک نیازهای فلسفی آن از طریق گفتگو با این تمدن ممکن است. به زعم شایگان، دنیای سستی، که به علت تعبیر خاص خود از زمان تابه حال در حوزه ای خارج از تاریخ قرار داشته، باید با شناخت فکر غربی و راه بردن به آن راه ورود به تاریخ جهانی را برای خود هموار کند و با پشت سر گذاردن مراحل مختلف و ضروری آن، در تقدیر تاریخی جهان شرکت کند.

ارائه این راه حل، یعنی گفتگو میان دو گونه تمدن، که درحقیقت بن بست اصلی فکری انقلاب مذهبی چیست؟ است، با وجود کوشش فراوان نویسنده هم چنان در ابهام باقی

مانده و در نگاه شکسته به دست فراموشی سپرده می شود. چرا که شرط لازم و کافی برای هرگونه گفتگو، از یکسو، وجود مشکلات و منافع مشترک، و از سوی دیگر، وجود زبان مشترک برای دو طرف قضیه است. ولی، با توجه به آنچه درباره برداشت شایگان از برخورد میان دو تمدن گفته آمد، دنیای سنتی و غرب نه تنها زبان مشترکی ندارند، بل مشکلات آنها نیز چندان ارتباطی به هم ندارد. مفهوم این گفتگو - با وجود تأکید و تکیه شایگان بر مثال هانری کرین - آنطور که از فحوای کلام برمی آید و بیش از آنکه معنای يك دادوستد فرهنگی از آن برآید، به يك فرایند گریز از «خود» برای بدل شدن به «دیگری» (انسان غربی) شباهت دارد. به زبان دیگر، اگر جستجوی هویت فرهنگی هدف اصلی آسیا در برابر غرب بود، در انقلاب مذهبی چیست؟ گریز از هویت ملی برای ورود به تاریخ و شرکت برای به انجام رساندن تقدیر تاریخی جهان، به صورت مسئله اصلی درمی آید؛ تقدیر تاریخی ای که شرایط به انجام رسیدن آن باید درهمنفسی «ولگرد غربی» (vagabond de l'occident) و «زایر شرقی» فراهم شود. تنها نکته ای که در طرح مسئله به این صورت مبهم باقی می ماند، تعیین نقش این همفسی و دادوستد فرهنگی در آماده کردن تفکر برای پذیرا شدن چهره جدید وجود است؛ زیرا اگر دیگر شدن چهره وجود ماورای خواست انسانها است و تنها در متن فرهنگ غرب صورت تواند گرفت، فایده کوشش برای چنین گفتگویی بکلی مبهم و نامعلوم است. علاوه بر این، برداشت نویسنده از فلسفه تاریخ نیز دچار همین تضاد بنیادی است. از یکسو تصور شایگان این است که تاریخ دارای يك سیر طبیعی و جهانگیر است و هرگونه کوشش برای پیشی جستن و پشت سر گذاردن مراحل ضروری آن ناممکن است، و در همان حال از خلال گفتگو میان دو گونه تمدن این گمان را پیش می آورد که می توان با اراده و شناخت روند فعلی تاریخ را در دنیای سنتی عوض کرد و آن را در مسیری انداخت که غریبان در آن راه پیموده و به مرحله فعلی رسیده اند.^{۱۱}

IV

اگر انقلاب مذهبی چیست؟ شناخت فرهنگ غرب و بررسی در باب امکانات گفتگویی با آن را هدف اصلی خود قرار می دهد، نگاه شکسته را می توان اقرار به شکست در دستیابی به این هدف دانست. با وجود تذکر کوتاه نویسنده در مقدمه نگاه شکسته که گفتگو را تنها راه حل ممکن می داند، بقیه کتاب با تحلیلی قوی نشان می دهد که تجدد و بینش سنتی، به عنوان دو برداشت کیفی و یکسره ناهمگون از جهان، کلیت های بسته ای هستند که به دلیل نداشتن زبان و مفاهیم مشترک هیچگونه دادوستد فرهنگی میانشان ممکن نیست و درست به دلیل ناهمخوانی ساختارهای بینشی شان، هرگونه ارتباط میان آنها زاینده سلسله ای از بدفهمی ها است. آگاهی بدین مشکل و بیان صریح آن در نگاه شکسته، که حاصل تفکر

شایگان در باب بن‌بست‌های کتاب پیشین اوست، دو نتیجه مهم در بردارد: در درجه اول نکته‌ای که جلب توجه می‌کند، آزادی کامل فکر شایگان از سیطره فلسفه هیدگر و محدودیت‌های آن است. نویسنده با رها کردن برداشت هیدگر از تاریخ به‌عنوان «فراموشی وجود» و دیگر مفاهیم اساسی آن مانند «تقدیر تاریخی»، «عصر متافیزیک»، و «زمانه عسرت»، از یکسو، و در کار آوردن مقولاتی مانند «خرد ابزاری» (raison instrumentale)، «اندیشه سنجشگر» (pensée critique) و ایستمه (epistémé)، برای اولین بار مسئله برخورد دو تمدن را به‌صورت اساسی آن، یعنی رویارویی تجدد و جهان بینی سنتی، مطرح می‌کند. انتقاد در بست از عقلانیت (راسیونالیته) جای خود را به تأمل در باب چگونگی ظهور و تحول مفهوم «عقل» در غرب داده؛ و وسعت گرفتن دامنه تحقیق در باب تاریخ و تاریخ علوم (با توجه به آثار میشل فوکو، برنارد فرودل، ماکس وبر، و کون) نگرش و طرح مسئله را از زاویه‌های گوناگون ممکن می‌کند. نکته جالب توجه دیگر فروتنی خاص نگاه شکسته است. نگاهی ساده به کتاب بخوبی نشانی می‌دهد که نویسنده هدفهای بلندپروازانه آثار پیشین خود، مانند گذر از عصر متافیزیک و به‌انجام رساندن تقدیر تاریخی جهان را به فراموشی سپرده، و بجای راهنمایی، در طرح ساده ولی عمیق مسئله کوشیده است. زبان ساده، مفاهیم ملموس، و مثالهای فراوان تاریخی در قیاس با لحن پیامبرگونه آسیا در برابر غرب و انقلاب مذهبی چیست؟، حاکی از دست شستن نویسنده نگاه شکسته از کوشش برای «بازگرداندن خدایان» و در عوض پرداختن به مسائل حاد و روزمره این جهان خاکی است.

کار مهم شایگان در نگاه شکسته در مرحله اول پرداخت چند «نمونه برین» (type idéal) به‌روش ماکس وبر و سپس به محک زدن آنها از راه رویارو نهادن آنها با داده‌های واقعی و تاریخی است. نمونه‌های برین، بنا به تعریف ماکس وبر، فرضیه‌هایی یکسره ذهنی هستند که اجزاء آنها از واقعیت وام گرفته شده و با توجه به اصل عدم تناقض به‌نظم درآمده‌اند. این فرضیه‌ها با آنکه ریشه در واقعیت دارند، برابر واقعی آنها را به هیچ وجه نمی‌توان در یک کشور یا یک عصر تاریخی معین جستجو کرد. به‌عنوان مثال، نمونه برین تجدد و یا کاپیتالیسم بی‌آنکه مثال یا مورد خاص تجدد و یا کاپیتالیسم در فرانسه و آلمان باشد، بیانگر کلی این پدیده جدا از هرگونه محدودیت زمانی و مکانی است.

نمونه برین اول تحقیق شایگان، که می‌توان «نمونه برین برخورد» نامید، از رویارویی میان تجدد و بینش سنتی پدید می‌آید. برای پرداخت این فرضیه نویسنده می‌کوشد تا به کمک یک شخصیت تصویری، که به‌زبان اول شخص مفرد برداشت خود را از زمان و مکان و اشیاء و تاریخ بیان می‌کند، به برخوردگاه این دو جهان دست یابد. به زبان شایگان، این «من فرضی» (Je hypothétique) در مقابل جهانی قرار گرفته که از یکسو سخت فریفته آن است

و، از سوی دیگر، با وجود به کار گرفتن روزمرهٔ اشیاء و مفاهیم آن، به علت نداشتن واژه‌ها و تصویرهای درخور، نمی‌تواند آن را تعریف کند. با اینهمه، این غریبگی، به زعم وی، تنها حاصل بی‌زبانی اش برای تعریف این واقعیت تازه نیست. درحقیقت، تفکر اوست که از درک منطق حاکم بر این واقعیت ناتوان است و نمی‌تواند اشیاء و مفاهیم را در قالب مقولات منطقی جای دهد؛ چرا که مقولات ذهنی او تنها از عهدهٔ درک واقعیت به صورت جادویی برمی‌آیند، ولی از آنجا که اشیاء با سرعتی بیش از سرعت تحول فکر وی دیگرگون شده‌اند، مابه‌ازاء و مصداق خارجی تفکر او را از میان برده‌اند.

این «شخصیت تصویری» بخوبی می‌داند که زمانه و جهان دگرگون شده است و تاریخ درحال دگرگون کردن شیوه‌های تولید و روابط اجتماعی است؛ ولی چون بنیاد این تاریخ در غیاب وی صورت بسته و بازگشت به عقب برای شرکت دوباره در این تاریخ ناممکن است، تنها راهی که برای او باقی می‌ماند سر نهادن به منطق این دنیای جدید است. با آنکه وی درظاهر از قرون وسطی، رنسانس، و دیگر اعصار تاریخی سخن می‌گوید، در باطن این مفاهیم برایش معنای خاصی ندارند. برداشت او از گذشته و حال و آینده یکسان است: گذشته‌اش همان حال است و زمان حالش آینده‌اش را رقم می‌زند. جریانهای مهم فرهنگی - تاریخی، درست بمانند شاعران بزرگش، بی‌آنکه از نظر تاریخی بتواند آنها را ازهم جدا کند، مانند سلسله‌ای از تصاویر پی درپی که بر دیواره‌های زمان آویخته باشند، برای او «حضور» دائم دارند. زمانه و عصر فردوسی، سعدی، حافظ برایش کوچکترین اهمیتی ندارد، و تنها تعلق به یک مرکز نامرئی از خاطرهٔ وی آنان را در کنار هم جای می‌دهد.

در مدرسه و دانشگاه این «شخصیت تصویری» همهٔ دانشهای متداول، از علوم ریاضی گرفته تا جغرافی و تاریخ و ادبیات را، آموخته و در باب آنها داد سخن می‌دهد؛ ولی برخورد وی با این علوم درست مانند رابطه‌اش با دیگر کالاهای مصرفی ساخت غرب است. در هر دو حالت در روند پیدایش و پرداخت و تولید آنها شرکتی نداشته و تنها مصرف کننده‌ای است که این کالاها یا مفاهیم علمی و فلسفی را به صورت تمام شدهٔ آن دیده و به کار می‌برد. همانطور که ماشین مرسدس بنز وارد شده به دنیای سنتی از کارت پستالها، تعویض بند، چراغ چشمک زن و «دست علی به همراهت»، پوشیده می‌شود و چهره عوض می‌کند، اندیشهٔ فیلسوفان و دانشمندان بزرگ مغرب زمین نیز همین سرنوشت را دارند. اندیشهٔ هگل، کانت، نیوتون، و هیدگر پس از گذر از مقولات و فضای کج تاب ذهن وی (champs de distortion) در قالب فلسفهٔ سهروردی، فارابی، ابن سینا، مزدک، و حافظ تحلیل رفته و تبدیل به فلسفه‌ای بومی می‌شود، یعنی قابل مصرف برای اهالی این سوی جهان.

با مسائل و واقعیات نیمهٔ قرن بیستم هیچ ربطی ندارد. در مقابل این ناسازگاری بنیادی، تفکر

وی درست مانند يك آینه مقعر، تصاویری غیر واقعی، تقلبی، و کژ و کوژ از اشیاء و مفاهیم به دست می دهد و در نهایت به مسخ واقعیت دست می زند.

بدین ترتیب، برداشت وی از جهان دروغ بزرگ و پیوسته ای است که آرام-آرام طبیعت ثانوی او می شود. از خلال این شکاف عظیم و این نگاه شکسته، اندیشه ترقی، آزادی، جامعه مدنی، و دموکراسی، یعنی آرمانهای تجدد، به آزادگی صوفیانه، رندی، جامعه توحیدی، حکومت شاه و مردم و یا امت اسلامی بدل می شود و نبرد طبقاتی به صورت نبرد میان خیر و شر و یا پیروزی حق بر باطل درمی آید.

در تحلیل نهایی و بنا به اعتراف خود این «شخصیت فرضی»، ورطه میان واقعیت و مقولات ذهنی وی، از یکسو، و ایده ها و رفتار او، از سوی دیگر، چنان عمیق است که هرگونه اصلاح یا انقلابی پس از يك دوره آشفتگی در دل این شکاف عظیم رفته رفته گم می شود و مسائل دوباره به صورت نخستین خود پدیدار می شوند. «برای امتحان، جدیدترین ابزار، بهترین عقاید دموکراسی درباره تحمل دیگران و سرشارترین ذخایر مالی را در اختیار من بگذارید، و من در عرض چندماه بهترین ابزار و ماشین سرکوب را در دنیا تحویلتان خواهم داد. آنچه من کم دارم وسیله و پول نیست، چرا که میلیاردها دلاری را که برابم به ودیعه گذارده بودند نادانسته بکار بردم. نه، کمبود من، درحقیقت، کمبود ایده است. . . و گرهی که به کار من خورده به قدمت روح من است.»^{۱۲} «و اگر چیزی باید دگرگون شود، در ساحت بنیادها، در داخل کله ها، یعنی درونیتین ساحت وجدان شوربخت ماست.»^{۱۳} حدیث نفس این شخصیت تصویری با این نتیجه گیری های اساسی به پایان می رسد؛ حدیثی نفسی که بی آنکه بدل به شرح حال خصوصی و یا حکمهای پیامبرانه کلی شود، به زبانی شیوا بیانگر مسائل فردی و اجتماعی جهانی است که بی زبان و بی تصویر در این سوی آینه زندانی است و تنها وسیله ابراز وجودش را در بحران های بی درپی و خشونت های بی سرانجامش می توان دید. و اگر گفتگویی در نگاه شکسته برای شایگان مطرح باشد، تنها کوشش برای همدلی و همنفسی با این موجود نیمه الکن، مالیخولیایی، و مغرور برای شناخت بهتر اوست؛ همدلی ای که در طول آن شایگان گاه با خشم، گاه با نوازش، و گاه با کلافگی به سخن گفتن با این شخصیت تصویری می پردازد. برای بازکردن زبان گفتگو با دیگری در نگاه شکسته نخست می باید این جفت و همزاد نویسنده را شناخت، یعنی شناخت از «خود» وی؛ و روش به انجام رساندن آن بازگشت به تاریخ است.

برای انجام این مهم شایگان با پرداخت دو نمونه برین از «تجدد»، از یکسو، به برطرف کردن ابهامهایی می پردازد که از به کار گرفتن چند پهلوی این کلمه در ادبیات جهان سوم سرچشمه گرفته و، از سوی دیگر، درستی و نادرستی گفته های این شخصیت تصویری را در مقایسه با واقعیت تاریخی به محک می زند. نمونه برین اول از تجدد با توجه به دگرگون شدن

برداشت از مفاهیم زمان و مکان و ماده و پیامدهای آن، به ظهور علوم سنجیده می انجامد. به گفته نویسنده، سرآغاز «روزگاران نو» را می توان در سه دگرگونی کلی زیر خلاصه کرد:

۱) برداشت هندسی از فضا بجای برداشت قدیمی این مفهوم، یعنی فضای محدود و متناهی که منزلگاه خدایان و فرشتگان و جنها و شامل قلمروهای کیفی گوناگون بود، جای خود را به فضایی بیکران، یکدست، و همگون می دهد.

۲) مفهوم ریاضی از زمان به جای زمان اساطیری می نشیند. زمان محدود و بریده معادی که با توجه به بینش اساطیری سازمان یافته و آغاز و پایان خود را در حوادث همین بینش می یابد، جای خود را به زمان نامحدود، پیوسته، و قابل اندازه گیری می دهد. از آن پس سروکار انسان با زمان ساعت یعنی يك زمان قراردادی و خالی از هرگونه ارزش خاص است.

۳) مفهوم ماده نیز مشمول همین دگرگونی می شود. چهار عنصر، یعنی آتش و هوا و آب و خاک، که از نظر کیفی و ارزشی با هم متفاوتند، جای خود را به «ماده» می دهد که تنها از نظر ظاهر شکلهای گوناگون به خود گرفته است. این دگرگونی های بنیادی در برداشت از مفاهیم سه گانه زمان و مکان و ماده بر روی هم برداشتی تازه از طبیعت را در پی دارد: طبیعت که تا آغاز «روزگاران نو» آفریده قادر متعال و نشانه عظمت وی بود، از این پس به صورت مجموعه ای از نیروهای متضاد و خالی از هرگونه ارزش ذاتی، کنترل پذیر، و اندازه گیری شونده درمی آید؛ و شناخت طبیعت که تاکنون کمابیش در حوزه علوم دینی بود، از این پس به قلمرو علوم سنجیده تعلق می یابد.

نمونه برین دوم از تجدد با توجه به دیدگاه میشل فوکو در کتاب اشیاء و کلمات پرداخته می شود. به نظر فوکو، جهان را در دوره پیش از کلاسیک (پیش از قرن هفدهم)، به عنوان يك کلیت تمامیت یافته، ودیعه ای الهی می دانستند سرشار از نشانه های دست پر قدرت پروردگار. کشف این علایم پنهان از چشم عوام، درحقیقت، وظیفه و هدف علمی بود که می بایست با بکار گرفتن روش قیاس اقترانی و تشبیه به مطالعه جهان بپردازند. بدین ترتیب، طبیعت کتابی بود که خواندن و بازخواندنش، بی آنکه درک کامل آن را میسر کند، ما را هرچه بیشتر به عمق و معنای آن نزدیک می کرد. با آغاز «روزگاران نو» این گونه شناخت جای خود را به شناخت بر اساس «بازنمود» (representation) می دهد که جهان را سلسله ای از تصویرها می داند، تصویرهایی که می توان رویاروی خود قرار داد و مطالعه کرد. این بازنمود جهان به صورت تصویر اجازه می دهد تا از یکسو ارکان طبیعت خارج از کلیت و متن زیستی خود مطالعه شود، از سوی دیگر، اجزایی که در روند این تحقیق بی اهمیتند، نادیده گرفته شوند. این گونه مطالعه طبیعت شامل خود انسان نیز می شود، چراکه به برکت این حضور دوباره انسان می تواند از خود جدا شده و خود را همچون جزئی جدا از دیگر اجزای جهان واریسی کند.

قلمرو تحقیق در باب این همزادِ انسان، همان قلمرو علوم انسانی است؛ قلمروی که در آن انسان به صورت توأمان هم محقق است و هم موضوع تحقیق. پیامدهای شگرف این تحول را می توان در پدید آمدن طبیعت به عنوان عینیتی جدا از انسان و برداشت جدید از انسان در مقام «سوژه» (sujet) دانست. انسان که در بینش سنتی «اشرف مخلوقات» بود و برخوردار از جایگاهی ممتاز در عالم، ناگهان از بقیه جهان جدا شده و در مقام گرانگاہ آن به سازماندهی عالم می پردازد. طبیعت که تاکنون ودیعه ای الهی به شمار می آمد، از این پس ماده خامی برای رفع نیازهای بشر و عرصه تاخت و تاز و تسلط جویی وی است. بدین ترتیب، تمدن مغرب زمین، که با آغاز «روزگاران نو» به تکاپو درآمد، با به کار گرفتن علوم سنجدیه که پیامد مستقیم همین روزگاران بود، فضای بومی خود را پشت سر گذاشت و به تسخیر جهان شتافت. شکست و فروپاشی دنیای سنتی در برابر این پدیده پرجوش و خروش ناگزیر بود.

پس از این نگاه کلی به پیدایش تجدد، نگاه شکسته در قسمت دوم تحقیق خود نشان می دهد که چگونه همزمان با این تحولات شگرف در مغرب زمین دنیای سنتی پس از یک دوره پربار فرهنگی وارد عصر رکود می شود؛ دوره رکودی که شایگان آن را «تعطیلات در تاریخ» می نامد: «تقریباً از سه قرن گذشته به این طرف ما، یعنی بازماندگان تمدنهای بزرگ آسیا و آفریقا، در تعطیلات تاریخی بسر می بریم. . . . پس از نشانیدن آخرین سنگ و پایان دادن بنای کلیساهای جامع خود به سبک گوتیک، تنها به تماشای آنها بسنده کرده ایم. از خلال این ساختمانها ما چنان زمان را در فضا متبلور کرده ایم که توانسته ایم به خود اجازه زندگی در خارج از زمان بدهیم. . . .»^{۱۴} این خواب طولانی تاریخی، همان طور که نویسنده بدان اشاره می کند، ناگهان با حضور غریبان به پایان می رسد: «آن روز فرا رسید و ما ناگهان آگاه شدیم که در دام افتاده ایم. راه آهن و قطار از سرزمین هامان می گذشت، تیرهای تلگراف در بیابانهامان سر می افراشت و کشتی ها بندرهامان را پر کرده بودند. ما دیگر مهار سرنوشتمان را در دست نداشتیم.»^{۱۵} واکنش دنیای سنتی در برخورد با تجدد نخست شیفتگی و خیالپروری بود و سپس نفی و طرد خشن و سردرگم تجدد، و سرانجام پناه بردن به نوعی تسلیم و رضا و تحمل منفعل در برابر آن.

با این همه، همانطور که نگاه شکسته بخوبی نشان می دهد، تسلیم در برابر این هجوم به هیچ وجه جهان بینی سنتی را از میان نبرد و تجدد را به جای آن نشانند، بلکه در همان حال که برداشت قدیمی از جهان تحت تأثیر تجدد دگرگون می شد، تجدد نیز در میان ما بکلی ماهیت دیگری پیدا کرد: حاصل این کنش و واکنش جهان بینی تازه ای بود، که درعین دنبال کردن هدفها و آرمانهای تجدد، از نظر رفتار و واکنشهایش در برابر واقعیت همچنان در چهارچوبهای دید سنتی زندانی بود. این جهان بینی نو که نمی تواند از شیوه اندیشه قدیمی

خود دست بشوید و ساختارهایش را با اساس فکری تجدد هماهنگ کند، سرانجام تجدد را به مقولات ذهنی خود فرو می‌کاهد.

حاصل این فروکاستن، درحقیقت، پیدایش دنیای جدیدی است که در آن تجدد تنها به صورت يك لایه پر زرق و برق ولی ناپایدار و شکننده واقعیتِ اعماق را از دیده‌ها پنهان می‌کند؛ واقعیتی که بر پایه جهان بینی سنتی استوار است و در هر فرصت مناسب این روکش نازک را می‌درد و چهره اصلی خود را در لباس خشونت و خون ریزی نشان می‌دهد. نگاه شکسته در اثبات این مدعا، با وام گرفتن مثالهای گوناگون فراوان که از نویسندگانی مانند اکتاو پاز (امریکای جنوبی)، عبدالقادر خطیبی (مراکش)، جمال القیطانی (مصر)، یوسف ادریس (مصر) همانندی این نگرش جدید را در اغلب کشورهای مسلمان و غیرمسلمان جهان سؤم نشان می‌دهد و نیز بخوبی ثابت می‌کند که راه حل های پیش نهادی این روشنفکران هم چنان راه حل های نیم بند و فرمول های فرسوده ای است مانند جستجوی ریشه های دموکراسی در شریعت اسلام و یا آشتی دادن تکنیک و علوم غرب با سنتهای محلی.

درمقابل این پدیده یکسره بی سابقه و نو - که نگاه شکسته برای اولین بار و با قدرت کامل به بیان آن می پردازد - وضع فلسفی شایگان را می توان وضع «بن بست فکری» (aporétique) نامید؛ چرا که در کتابهای پیشینش بن بست های نویسنده از شتابزدگی، آسانگیری مسئله، و وابستگی فکری وی به هیدگر برمی خاست، حال آنکه در نگاه شکسته رویاروی تضادی قرار گرفته که ریشه در ماهیت مسئله دارد و بظاهر راه حل عقلانی ندارد.

بن بست فکری نگاه شکسته را به این صورت می توان خلاصه کرد: نگاه شکسته از يك طرف با دلایل روشن و با توجه به ساختارهای فکری جهان سنتی نشان می دهد که دست یافتن به بنیانهای تجدد برای مردمان این سوی جهان - که ما باشیم - نه در آغاز و نه اکنون میسر نبوده و نیست. آرزوی تجدد سرانجام به يك شکاف شخصیت (schizophrénie) و معلق بودن میان دو جهان بینی می انجامد و هیولای انتقام جویی را به بار می آورد که در پیچ و خم سرگشتگی خود از هیچ خشونت روی گردان نیست.

همراه با این برداشت و نتیجه گیری آمیخته با نومیدی، خواننده از خلال سطرهای کتاب با يك نگرش یکسره متفاوت و متضاد دیگر روبروست و آن ارائه مثال ژاپن^{۱۶} به عنوان نمونه ای کامیاب از آرزوی تجدد و پس از آن گسترش دادن ضمنی این مقوله که دنیای سبتی با اندکی توجه می توانست و می بایست تجدد را بپذیرد و از بوجود آمدن این بی خوشتی مضاعف جلوگیری کند. «گناه همیشه به گردن غایبان است؛ و ما که در وعده گاه تاریخ حضور نداشتیم، گناهکار بودیم.»^{۱۷}

این نوسان دایمی شایگان میان نومیدی و خوش بینی نه تنها از نظر منطقی موجه بلکه ناگزیر است، چرا که این دو گونه برداشت درحقیقت بیان کننده دو چهره ممکن از يك واقعیت متضاد

است و بحث دربارهٔ امکان رسیدن یا نرسیدن به آن، بی آنکه در یک بررسی عقلانی صرف بگنجد، تنها به خواست و ارادهٔ این جوامع مربوط است. به گمان نگارنده، اشکال نگاه شکسته از جایی آغاز می شود که شایگان با در نظر گرفتن مثال ژاپن و طرح سلسله‌ای از «اگر»های تاریخی - که شرایط صورت بستن آنها حتی به صورت یک «امکان» و یا احتمال تاریخی نیز نمی تواند مورد بحث قرار گیرد - دربارهٔ مردمان دنیای سستی حکم می کند و آنها از جهت کوتاهیشان در دست یافتن به تجدد سرزنش می کند. این اگرهای تاریخی - همانگونه که خود نویسنده از خلال کتاب بی اساس بودنشان را بخوبی ثابت می کند - در حقیقت حاصل درآمیختن آرمانهای شخصی وی با واقعیاتی است که در گذشته روی داده و حتی به صورت منطقی نیز نمی توان صورت دیگری برای آنها تصور کرد. آرزوی تجدد که از نظر ماهیت به قلمرو «ای کاش»ها (devoir-être) تعلق دارد، تنها در رابطه با وضعیت داده شدهٔ کنونی (être) معنی پیدا می کند و گسترش آن به گذشته تنها یک خیالپردازی صرف تاریخی و ابراز تأسف دربارهٔ صورت نبستن چیزهایی است که هرگز زمینه‌ای برای رویداد نداشته‌اند.

تنها نکته‌ای که شایگان با تکیه بر آن می تواند این سرزنش ها را موجه بداند مورد خاص ژاپن و تلقی آن به عنوان یک نمونهٔ کامیاب در برخورد با تجدد است. با این همه، جامعهٔ ژاپن که بر اساس یک فضای خصوصی ژاپنی ناب و یک فضای عمومی یکسره غربی بنا شده، به هیچ وجه نمی تواند مثال خوبی برای مسئلهٔ مورد نظر شایگان باشد. چرا که با توجه به برداشت نگاه شکسته مراد از تجدد پیش از آنکه توسعهٔ صنعتی و اقتصادی برای دست یافتن به بازارهای جهانی باشد، همخوانی و همسازی میان فضای عمومی و فضای خصوصی، از یکسو، و مقولات ذهنی و واقعیات عینی، از سوی دیگر، است؛ و این شرط اصلی رهایی از چنبر شکاف شخصیت فرهنگی و پیامدهای آن است. بدین ترتیب، جامعهٔ ژاپن نه تنها مدل خوبی برای دست یافتن به تجدد نیست، بل بیانگر شکاف شخصیت فرهنگی به شدیدترین شکل ممکن است.

گذشته از این اشکالهای کوچک، نگاه شکسته از خلال مسئلهٔ برخورد دو گونه تمدن، به طرح مسئله‌ای اساسی می پردازد که علاوه بر در برگرفتن دنیای سستی، تعیین کنندهٔ سرنوشت جهان غرب نیز هست. چرا که، برخلاف تصور عمومی، به گمان نگارنده، جهان بینی سستی در برخورد با تجدد حتی در غرب نیز بکلی ازمیان نرفته است. مفهوم جدید واقعیت که نتیجهٔ مستقیم یک برداشت ریاضی از زمان و مکان و ماده است، نه می توانست جهان بینی قدیم را یکسره از میان ببرد و نه آنها را در دامان خود جای دهد. این رویارویی، در حقیقت، شکست برداشت سستی را در پی داشت، اما برداشت کهن از جهان با این شکست تنها به ژرفای ذهن جامعه پس رانده شد و در پس دیوار آهنینی که «روزگاران نو» به دور آن کشید

پنهانی و خوابزده به حیات خویش ادامه داد.

بدین ترتیب، برخورد تجدد با دنیای سنتی بیش از آنکه رویارویی دو گونه تمدن در جغرافیا باشد، نبرد میان دو جهان بینی است؛ و بررسی در باب آن تنها از راه نگاهی به دو سوی آینه ممکن است: دنیای این سوی آینه دنیای تجدد، دنیای نور و خرد (lumière naturelle) و تصویرهای روشن و دقیق است؛ خردی که در جست و جوی «این همانی» (identité) و روشنایی کامل و گریزان از سایه خویش است و عوامل ناسازگار با خود را به آنسوی مرز یعنی به پشت آینه می راند و جز «خویشتن خویش» هیچ چیز دیگری را نمی تواند ببیند. دنیای پشت آینه، دنیای تاریکی و بی شکلی و بی زمانی، یعنی دنیای مایخولایی خواب و جنون و مرگ است. دنیای آن سوی آینه قلمروی است که در آن جهان بینی سنتی در بی زمانی و بی مکانی محض، در خواب زمستانی خود غوطه می خورد و در انتظار روزنه ای است تا از خلال آن به دنیای نورانی این سوی آینه بشتابد. و در این میان ضمانت امنیت تجدد در مقابل هجوم هیولاهای پشت آینه در حد همان لایه نازکی است که دو سوی آینه را از هم جدا می کند.

جهان بینی سنتی در حقیقت چهره دیگر تجدد است؛ چهره پنهانی که تمدن های اروپایی یکبار طعم تلخ بازگشت آن را در لباس جنبش های فاشیست و نازی چشیده اند و هم اکنون نیز با فوران و جوشش دوباره جنبش های ناسیونالیستی افراطی با آن به صورت حاد روبرو هستند. بدین ترتیب، آرزوی بازگشت به گذشته برای جستجوی هویت ملی نه تنها کابوس جهان سوم، بل کابوس بازگشت هیولاهای خون ریز جهان بینی سنتی برای تسخیر دنیای نورانی تجدد است. امتیاز کتاب شایگان در بررسی و هشدار دادن از خطرهایی است که هم تمدن غرب و هم دنیای سنتی را تهدید می کند. انجام این مهم، همانطور که خود شایگان بخوبی در نگاه شکسته بیان می کند، تنها از کسانی ساخته است که در مرز میان دو جهان ایستاده و با نگاهی دوگانه می توانند واقعیت جهان را در کلیت آن یعنی از خلال چهره های گوناگون آن ببینند. پیچیدگی برخورد میان دو جهان بینی و در کار نبودن راه حل فوری و عقلانی برای گذشتن از سر مشکلات آن، نشانه خطر عظیمی است که تمامی بشریت را پیوسته تهدید می کند؛ ولی، به گمان نگارنده و با توجه به جمله معروف انگلس، «بشریت تنها پرسشهایی را پیش می کشد که بتواند پاسخ دهد.»

پانویس ها:

1. D. Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, 1989.

۲. داریوش شایگان، پتهای ذهنی و خاطره ازل، تهران، ۲۵۳۵.

یاوه‌سرایان، هرزه‌درایان، وشاعران

تحلیلی از سیر پیدایش مقالِ تجدد در شعر فارسی

در کار تعریف و توصیف پدیده‌های جهان از راه زبان خصلتی نهفته است که جهان را سامان‌یافته‌تر و باثبات‌تر از آنچه هست می‌نمایاند. علت هستی‌شناسانه این امر آن است که واژه‌ها در تقابل‌های مفهومی با آنچه جز آنهاست معنا می‌یابند؛ حال آنکه هرگاه جهان پدیده‌ها را بی‌کمک زبان در ذهن مجسم کنیم، اشیا و موجودات همواره درهم فرو می‌روند و از هم بدرمی‌آیند، با هم می‌آمیزند و از هم می‌گریزند. در جهان زبان است که شب در تضاد با روز و مفهوم سیاهی در تضاد با سفیدی معنا می‌یابد، وگرنه در جهان پدیده‌ها گذر زمان است که در سیر بی‌امان خویش بی‌واژه از سر روزان و شبان می‌گذرد، بی‌آنکه بتوان لحظه‌ای را نشان داد و گفت از این لحظه روز پایان می‌یابد و شب آغاز می‌شود. در این جهان طیفی از رنگ‌های دگرگون‌شونده از سفیدی تا سیاهی گسترده است. در جهان پدیده‌ها به دشواری می‌توان گفت در کدام لحظه از تاریخ تکامل و در کدام شکل دقیق از اندام‌شناسی میمون به انسان بدل شده است، حال آنکه در جهان زبان انسان و میمون دو مفهوم جدایند، چنانکه انسان و فرشته، انسان و حیوان، انسان و خدا، و همه دوگانگی‌های دیگر از این دست. نمونه دیگر: آدمیان عصر ما در ذهن خود بر سطح کره خاک خطوطی فرضی کشیده‌اند که کشورها را از یکدیگر جدا می‌سازد. از آن سر خط فرضی تا این سر آن ایران است و آنسوترک افغانستان، ترکیه، شوروی یا شوروی دیگر. در جهان پدیده‌ها، اما، چنین مرزها و مرزبندی‌هایی وجود ندارد، و در زمان هم کافی است اندکی به گذشته بازگردیم تا به خط و مرز دیگری در میان این هویت‌های مرزبندی‌شده برسیم. و هم امروز نیز می‌بینیم که در برابر چشمان شگفت زده ما آنچه تا دیروز در ذهن ما با يك واژه یا عبارت، مثلاً، شوروی یا اروپای

۳. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، ۲۵۳۶.

4. D. Shayegan, *Qu'est-ce que une révolution religieuse*, Paris, 1982.
5. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, 1979, p.14.
6. Martin Heidegger, *Réponse et question sur l'histoire et politique*, Paris, 1977, p.65.
7. *Ibid.*, p.65.
8. *Ibid.*, p.66.

۹. آسیا در برابر غرب، همان، ص ۱۵۸ و ۲۲۳.

10. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, 1964, pp.101-115.

۱۱. گذشته از اشکالات که روبرو شدن با آنها اساس نگاه شکسته است، به گمان من انقلاب مذهبی چیست؟ چه از نظر عمق فکر و چه از نظر طرح مشکل قوی ترین اثر شایگان است و بررسی همه جانبه آن از حد این مختصر خارج است.

12. *Le regard mutilé*, op. cit. p.223.

13. *Ibid.*, p.223.

14. *Ibid.*, p.27.

15. *Ibid.*, p.29.

16. *Ibid.*, p.40.

17. *Ibid.*, p.31.

شرقی نامیده می‌شد و بر نقشهٔ جغرافیا با يك رنگ نشان داده می‌شد و در ذهن ما جا می‌گرفت، ناگهان به مفهومی سیال بدل می‌شود که از دل آن واژه یا عبارت گونه‌گونی‌ها و رنگارنگی‌های بسیار سربرمی‌آورد. از درون آنچه در زبان با واژه‌ای واحد تعریف و توصیف می‌شد و در ذهن به عنوان هویتی یکدست و یگانه رقم می‌خورد، واژه‌ها و هویت‌های گوناگون سربر می‌کند و انتظام جهان زبانی لحظه‌ای پیش ما را درهم می‌ریزد تا رفته‌رفته انتظام و سامان زبانی جدیدی را شکل دهد که آن نیز در جای خود جهان را سامان یافته‌تر و باثبات‌تر از آنچه هست در ذهن و ضمیر انسان می‌نمایاند.

بر بنیاد این نظر، که ناگزیر در اینجا تنها با ارائه نمونه‌های اندکی بیان شد، می‌توان فرایند تجدید را در شعر فارسی گزارش کرد. شعر فارسی را در آغاز قرن نوزدهم میلادی سنت شعری درخشانی می‌دانستند که در طول قرون رفته‌رفته شیوایی و گویایی و رسایی خود را از دست داده و دچار پیچیدگی‌های زبانی و خیال‌آفرینی شده که دریافت معنای آن را دشوار می‌کند. پس برای بازیافتن روشنی و شفافیت دوران‌های آغازین این سنت «بازگشت» به نظام معناآفرینی و خیال‌پردازی شاعران در قرن‌های آغازین شعر فارسی ضرور می‌نمود. در این همه، اما، سخن از ضرورت تحول در بنیادهای مفهوم‌آفرینی و شیوه‌های بیانی شعر فارسی در میان نبود. رهبران فکری جنبش بازگشت ادبی، از فتحعلی‌خان صبا و نشاط و وصال و سروش و قآنی گرفته تا ادیب پیشاوری و بهار و فروزانفر — که قرنی پس از آنان می‌زیستند — شعرا را چنان تعریف و توصیف می‌کردند که، براساس آن، آنچه فردوسی و منوچهری و فرخی و خاقانی و سعدی گفته بودند شعر ساده و فصیح و اصیل (یعنی شعر خوب) نام می‌گرفت، ولی آنچه شاعران سبک هندی و پیروان آنان (مثلاً، صائب تبریزی، غنی کشمیری، فیضی دکنی، کلیم کاشانی و عرفی شیرازی) سروده بودند عبارت سازی، بازی با کلمات، خیالبندی یا نازک‌خیالی بیهوده خوانده می‌شد. برای این مطلب سندهای بسیار هست که مورخ ادبی فقید، یحیی آرین پور، مهمترین آنها را در از صبا تا نیما آورده است. ولی، ما را با این مطلب کاری نیست و آنچه در اینجا به آن خواهم پرداخت توصیفی است که تنی چند از کارورزان فرهنگ ایران در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی از شعر زمان خویش ارائه داده‌اند. اینان به دلیل آنکه در معرض افکاری قرار گرفتند که از خارج از نظام بیانی شعر فارسی بومی به آنها رسیده بود، تعریف دیگری از شعر ارائه دادند تا بتوانند این مقال مهم فرهنگی را در جهت افکار و عقاید خود دگرگون کنند. این افراد و هم‌اندیشگان آنان در تمام طول نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن بیستم خود را در گیرودار کشاکش اجتماعی و فرهنگی مهمی یافتند، و سرانجام توانستند تعریف و توصیف خود را از شعر، به اصطلاح، به کرسی بنشانند. هرگاه بخواهیم از بزرگان این گروه اجتماعی تنها به ذکر نامی چند بسنده کنیم باید از کسانی همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، یغمای جندقی، میرزا

آقاخان کرمانی، ملک‌خان، میرزا حبیب اصفهانی، زین العابدین مراغه‌ای، میرزا محمدباقر بواناتی، علی اکبر دهخدا، سید اشرف‌الدین نسیم شمال، عارف قزوینی، میرزاده عشقی، ابوالقاسم لاهیوتی، و سرانجام نیما و پیروان او نام ببریم. تعریف و توصیفی که هریک از اینان از شعر دوران خود ارائه می‌دادند، این مقال فرهنگی را به‌عنوان کاری عبث و امری از نظر ذهنی بی‌معنا یا حاوی معنای دیریاب، از نظر اجتماعی نامربوط و بی‌مناسبت با جهان واقع، و از نظر تاریخی بی‌اثر یا زیانبار رقم می‌زد. بر اساس چنین توصیف و تعریفی بود که فکر لزوم تحوّل اساسی، نه در واژگان و وزن و قافیه، که در نظام معناآفرینی مقال شعری مطرح می‌شود، و با این هدف که آنچه را که هست به‌آنچه باید باشد بدل کنند، یعنی چیزی بی‌معنا و نامناسب و بی‌اثر را به چیزی معنادار و مناسب و اثربخش.

از این میان در این مقاله به سه نفر خواهیم پرداخت که هر سه کار خود را در نیمه دوم قرن نوزدهم کردند، و بنابراین آنان را باید نخستین شورندگان بر تعریفی شمرد که نهضت بازگشت، یعنی نگرش غالب بر مقال شعری در ایران قرن نوزدهم، از شعر ارائه داده بود. نقش این سه تن، یعنی میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان، در سیر تحوّل تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران تا اندازه‌ای شناخته شده است. ولی در عرصه تحوّل و تجدّد ادبی، شاید به این دلیل که اینان شاعر نبودند (تنها میرزا آقاخان کرمانی گاه شعر می‌سرود که شعر او هم از دید زیبایی‌شناسی ارزش چندانی ندارد)، نقش اساسی این سه تن چنانکه باید شناخته نیست. اما، بر اساس تعریف و توصیفی که اینان از شعر فارسی دوران خود کردند بود که شاعران عصر مشروطه — دهخدا، عارف، نسیم شمال، عشقی و دیگران — توانستند با دگرگون ساختن تدریجی مناسبات درونی زبان شعر فارسی، آن را از نظام معناآفرینی شعر کلاسیک به‌نظام معناآفرینی دیگری بازبرند که هنوز هم در حال شکل‌گیری است. بدین سان، اینان را می‌توان ویرانگرانی دانست که بنایی کهن را فروریختند تا زمینه برای بازسازی بنای شعر فارسی آماده گردد.

نقش آخوندزاده در سامان بخشیدن به تحوّل فرهنگی در ایران شناخته‌تر از آن است که به بازگویی نیاز داشته باشد. او در سرآغاز مکتوبات خود که در برگزیده سه نامه است — که ظاهراً میان شاهزاده ایرانی جلال‌الدوله و شاهزاده هندی کمال‌الدوله مبادله می‌شود — تعریفی از حدود بیست واژه فرنگی ارائه می‌دهد که، به قول خودش، «ترجمه مطابق آنها در زبان اسلام بسیار دشوار» است. به این دلیل، آخوندزاده آن واژه‌ها را «بعینه با حروف اسلام»، یعنی به خط فارسی، می‌نویسد، و هریک را شرح می‌دهد تا «خوانندگان از اصل مفهوم آنها مخبر شوند». یکی از این واژه‌ها «پوئزی» است. آخوندزاده می‌گوید:

پوئزی عبارت است از آنچه‌ان انشایی که شامل باشد بر بیان احوال و اخلاق يك شخص یا يك طایفه‌ای کماهو حقّه، و یا به شرح يك مطلب و یا بر وصف اوضاع عالم طبیعت با نظم در کمال

جودت و تأثیر^۲

آنگاه، براساس این تعریف، آخوندزاده، این بار از زبان شخصیتی که ساخته خیال خود اوست، ادبیات ایران در زمان خود را به انتقاد می‌گیرد. کمال الدوله در جایی از نامه خود، در میانه سخن گفتن از ایران و وضع خراب آن درباره ادبیات ایران می‌گوید:

لیترا تورش نیز شامل اینگونه مطالب است که طهارت را فلان طور باید گرفت و نماز را فلان وضع باید گذارد... و یا شامل است بر نقل پاره‌ای از افسانه‌های بی اصل که اسم آنها را معجزات گذاشته‌اند، و یا تصنیفات مملو از اغراقات و مبالغات و قافیه‌پردازی و عبارات مغلقة و تملقات بی اندازه که اسم آنها را تاریخ گذاشته‌اند، و ابدأ نمی‌دانند که پوئزی چگونه باید بود. هرگونه منظومه‌های پرپوچ را پوئزی حساب می‌کنند، و چنان پندارند که پوئزی عبارت است از نظم کردن چند الفاظ بی معنی در یک وزن معین، و از قافیه دادن به آخر آنها، و از وصف نمودن محبوبان با صفات غیرواقع، و ستودن بهار و خزان با تشبیهات غیرطبیعی. چنانکه دیوان یکی از شعرای متأخرین طهران متخلص به قآنی از اینگونه مزخرفات مشحون است. دیگر خیال نکرده‌اند که در پوئزی مضمون باید به مراتب از مضامین منشآت نثریه مؤثرتر باشد، و پوئزی باید شامل شود بر حکایتی، شکایتی درحالت جودت موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح افزا یا حزن انگیز، مؤثر و دلنشین، چنانکه کلام فردوسی رحمة الله است.^۳

در این دو گفته تأمل کنیم: مراد از تعریف و توصیفی که در اینجا از «پوئزی» و «لیتراتور» می‌شود آن است که به خواننده گفته شود که در فرهنگ ایران شعر و ادب وجود خارجی ندارد، بلکه آنچه هست «تصنیفات مملو از اغراقات و مبالغات» است، «قافیه پردازی و عبارات مغلقة و تملقات بی اندازه» است، «منظومه‌های پرپوچ» است، «الفاظ بی معنی» است، «وصف محبوبان» است با صفات غیرواقع، «تشبیهات غیرطبیعی» است، و از این دست. حال آنکه در تعریف قدما از شعر بعضی از همین ویژگی‌ها — که البته باصفات دیگری توصیف می‌شد — جوهر شعر را تشکیل می‌داد. تشبیه و مبالغه کار شاعران بود؛ قافیه از عناصر مهم صوری شعر به‌شمار می‌رفت؛ آنچه در اینجا «عبارات مغلقة» خوانده شده است عنصری شمرده می‌شد از فصاحت؛ وصف محبوبان از اصول کار شاعران غزلسرا به‌شمار می‌رفت؛ صفات و تشبیهاتی که در اینجا غیرواقع و غیرطبیعی خوانده شده القاکننده احساس شعریت به‌شمار می‌آمد، و جز اینها. حال اگر به آخوندزاده بگویید آنچه تو صفات غیرواقع و تشبیهات غیرطبیعی می‌خوانی درست همان چیزی است که شعر فارسی را «مؤثر» می‌سازد، یا آنچه «تملقات بی اندازه» اش می‌دانی همان مضمون شعر است. یا آنچه «الفاظ بی معنی» در «ستودن بهار و خزان» می‌شماری صورتی است از حکایت و شکایتی که بخشی از «پوئزی» می‌دانی، او پاسخ خواهد داد، نه، چنین نیست. و اگر پرسید مگر در شعر فارسی «بیان احوال و اخلاق یک شخص یا یک طایفه» و «شرح یک مطلب»، و «وصف اوضاع عالم طبیعت» نداریم، و شواهدی هم بیاورید از آنچه پیشینان بیان احوال و اخلاق، شرح

حکایات و شکایات و وصف طبیعت و سرشت انسان می‌دانسته‌اند، او خواهد گفت اینها «کماهو حقه» یا «موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح افزا یا حزن انگیز»، و در نتیجه «موثر و دلنشین» نیست، و «جودت و تأثیر» ندارد.

از دیدگاه نظری، اما، این همه بسیار طبیعی است. تعریف و توصیف جدید از هر پدیده‌ای به ارائه تاریخی از آن پدیده نیازمند است از نظرگاه جدید. برای آنکه بتوان شعر فارسی را دگرگون کرد باید نخست تعریفی را که نسل‌های پیشین از شعر ارائه داده‌اند خنثی کرد و از میدان راند. و این کار بیشتر از راه وارد کردن عنصری از خارج از سیستم موجود امکان‌پذیر می‌گردد. بدون ارائه تعریفی از «پوئزی»، یعنی شعر در خارج از فرهنگ فارسی زبان (در این مورد فرهنگ اروپایی) بیرون راندن مفهوم قدمايي شعر در فرهنگ فارسی، یا کاست و افزود در بنیان آن، ناممکن خواهد بود. و بدینسان است که دوران‌های نوآوری در ادبیات دوران‌های بازپس‌نگری در تاریخ ادبی نیز هست، چرا که آن دسته از پیشینیان که شعرشان از نظر مضمون یا از نظر روش به کار معاصران نوجومی آید از میان دیگر گذشتگان برگزیده می‌شوند، و با دیگر گذشتگان رویارو قرار می‌گیرند. آخوندزاده فردوسی و شاهنامه را نه تنها با قآنی بلکه با کل سنت شعر فارسی - و بیش از همه شعر تغزلی و غنایی - رویارو قرار می‌دهد، تنها به این دلیل که در بطن برنامه اجتماعی-سیاسی خود برای زنده‌سازی روحیه قومی ایرانی او را موثر می‌یابد، نه کسانی همچون صائب و محتشم و کلیم و نشاط و صهبا و قآنی را.

در مورد آخوندزاده این نکته نیز گفتنی است که او در تمام نوشته‌هایش، خواه درباره شعر یا سیاست یا مذهب، مفهوم نقد را در معنای برملا ساختن آنچه او خطا یا ناروا می‌بیند در متن و مرکز برنامه خود برای تحول در جامعه ایران قرار می‌دهد. در حقیقت او، شاید با خوش‌بینی، فکر می‌کند که هرگاه دیگران را به وجود خطاهای اجتماعی موجود در ایران آگاه کند، آنان خودبه‌خود رفتار دیگری در پیش خواهند گرفت. البته، چنانکه انتظار می‌رود، این مفهوم را در نوشته‌های او درباره ادبیات بیش از دیگر جاها می‌توان دید. عنوان دو مقاله از مقالات فارسی او «رساله ایراد» و «قرتیکا»ست، و در هر دو کوشش او در آن است تا مفهوم نقد را شرح دهد و آن را یک فعالیت اجتماعی در راه اصلاح و بهبود وضع فکری جامعه ایران به‌شمار آورد. گویاترین و بارزترین نمونه این کوشش را در انتهای مقاله «رساله ایراد» می‌توان دید که، به‌قول خودش، محاوراتی است از دور با رضاقلی خان هدایت، نویسنده روضه‌الصفای ناصریه. ایراد اصلی آخوندزاده به رضاقلی خان آن است که او دو کار تاریخ‌نگاری و شاعری را درهم آمیخته و موضوع را بیهوده پیچیده کرده است. او در پایان این مقاله، خطاب به مدیر روزنامه طهران می‌گوید:

این محاورات را به دارالانشاء روزنامه طهران ارسال داشته، معلوم می‌دارم که این قاعده در اروپا

متداول است و فواید عظیمه درضمن آن مندرج. مثلاً، وقتی که شخصی کتابی تصنیف می کند شخصی دیگر در مطالب تصنیفش ایرادات می نویسد به شرطی که حرف دل آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف درمیان نباشد و هرچه گفته آید به طریق ظرافت شود. این عمل را قریبیکامی نامند. مصنف به او جواب می گوید، بعد از آن شخص ثالث پیدا می شود یا جواب مصنف را تصدیق می کند یا قول ایرادکننده را مرجح می پندارد. نتیجه این عمل این است که رفته رفته نظم و نثر و انشاء و تصنیف در زبان هر طایفه یورویا سلامت بهم می رساند و از جمیع قصورات به قدر امکان میرا می گردد.^۴

و براساس این نیت اصلاح طلبانه است که او نیز از شعر فارسی ایراد می گیرد، و آن را نقد می کند، چنانکه خود او می گوید:

اگر این قاعده به واسطه روزنامه طهران در ایران نیز متداول شود، هر آینه موجب ترقی طبقه آینده اهل ایران در دانستن السنه شرقیه خواهد شد. خصوصاً که بعد از این قاعده از نظم غزل و قصاید، که در این اوقات بی مضمون و بی لذت گفته می شود و هیچ فایده ندارد، دست برداشته به گفتن شعر در سیاق مثنوی مثل شاهنامه فردوسی و بوستان شیخ سعدی و امثال آنها که متضمن حکایت و مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه اند شروع خواهند کرد. و در نثر نیز از قافیه و اغراقات کودکانه و تشبیهات ابلهانه بالکلیه اجتناب نموده، فقط در پی مضمون مرغوب خواهند رفت، مضمونی که خواننده از آن محظوظ گردد و مستمع لذت برد، و مصنف از این رهگذر نام آوری جوید، چون که در صورت حسن مضمون به جای ایرادات از هر طرف در حق او مدح نامه ها خواهند فرستاد، زیرا که یافتن مضمون مستحسن از خواص طبع خداداد است. اما چیدن قافیه امری است مکتسب، چنانکه سایر صنایع.^۵

آنچه در اینجا نخست جلب نظر می کند این است که مبدأ و محک قضاوت آخوندزاده شخص خود اوست در مقام خواننده. چنانکه در تعریف او از «پوئزی» و «لیتراتور» دیدیم، مرجع بازشناخت میان «منظومه های پُرپوچ» و عکس آن، مثلاً منظومه های پرمغز و معنا، اوست، مرجع تشخیص میان الفاظ بی معنی و صفات غیرواقع و تشبیهات غیرطبیعی و عکس اینها خود اوست. چنانکه مرجع تشخیص میان آنچه «موافق واقع و مطابق اوضاع و حالات فرح افزا یا حزن انگیز مؤثر و دلنشین» است و آنچه مخالف اینهاست نیز خود اوست. در اینجا نیز این خواننده است در قالب آخوندزاده آنچه را که «متضمن حکایت و مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه» است از آنچه نیست باز می شناسد، «اغراقات کودکانه و تشبیهات ابلهانه» را از «مضمون مرغوب» جدا می سازد، و آنچه را که می خواند یا مورد «ایرادات» قرار می دهد و یا برای آنها «مدح نامه» صادر می کند. به راستی، از نظر پدیده شناسی، شاید بتوان حضور ذهن بازشناسنده ای در خارج از سیستم شعری زبان فارسی را اساسی ترین ویژگی کار منتقدانی دانست که از پی اثرپذیری از فرهنگ اروپایی در صدد دگرگون ساختن سنت شعری زبان فارسی برآمدند. آخوندزاده و دیگران در نهایت آنچه را که بازتاب دهنده نظرشان نیست «پُرپوچ»، «بی معنا» و «نامرغوب» می نامند، و بدینسان خود را در برابر سنت شعری موجود در

زمانه خویش قرار می‌دهند نه در کنار آن؛ و دگرگون ساختن نظام موجود بیان شعری را وجهه همت خود قرار می‌دهند نه تداوم بخشیدن به آن را.

همین روحیه تقابلی طلبانه و چالش‌گرانه را در برابر سنت در مقاله «قرتیکا» نیز می‌توان نشان داد. در این مقاله هم، که همچون مقاله پیشین به صورت نامه‌ای برای مدیر روزنامه ملت سنیه ایران نوشته شده، به مدیر روزنامه ایراد گرفته می‌شود که چرا بخش بزرگی از روزنامه خود را به زندگینامه سروش شاعر اختصاص داده است. آخوندزاده به مدیر روزنامه می‌نویسد: «در مقام انصاف از تو می‌پرسم که دانستن نسب و حالات شاعری سروش تخلص و بعد از آن ملقب به شمس الشعراء، نسبت به ملت متضمن کدام فایده است که خوانندگان خود را به خواندن این مطلب مجبور داشته درد سر داده‌ای؟» و آنگاه، پس از بحثی مبسوط درباره لقب و نسب سروش، به مقام او به‌عنوان شاعر می‌پردازد، و می‌گوید:

دو چیز از شرایط عمده شعر است: حسن مضمون و حسن الفاظ. نظمی که حسن مضمون داشته حسن الفاظ نداشته باشد، مثل ملای رومی، این نظم مقبول است، اما در شعریتش نقصان هست. نظمی که حسن الفاظ داشته حسن مضمون نداشته باشد، مثل اشعار قآنی طهرانی، این نظم رکیک و کسالت‌انگیز است. اما باز نوعی از شعر است و باز هنری است. نظمی که هم حسن مضمون و هم حسن الفاظ داشته باشد، مثل شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی و دیوان حافظ، این نظم نشاط افزا و وجدآفرین و مسلم کل است، و صاحبان این نظم را نظیر پیغمبران توان گفت. . . . قصیده آفتاب شعرا نه حسن مضمون دارد و نه حسن الفاظ. . . .^۱

حال ببینیم چرا آخوندزاده قصیده چاپ شده از سروش در روزنامه ملت سنیه ایران را عاری از «حسن مضمون» و «حسن الفاظ» می‌شمارد. او می‌گوید از آنجا که مضمون قصیده شمس الشعراء از ابتدا تا انتها «دال بر بعضی عقاید شیخیه است» و از آنجا که «این عقاید هرگز طرفگی و تازگی ندارد» و «هزار بار آن‌ها را نظماً و نثراً دیگران گفته‌اند و نوشته‌اند»، پس این شعر «اصلاً نشاط افزا و فریح‌انگیز» نیست. درخصوص حسن الفاظ نیز آخوندزاده چندین واژه را که در شعر شاعر آمده و از نظر منتقد او «کمال رکاکت دارد» نام می‌برد (عزوجل، علیهم الصلوات، عزى و لات. . . ترهات، عقارب، حیات. . . ده و دو، معترف، هدیه، بضاعت مزجات، و چه بسا بعضی دیگر هم) و می‌گوید، «استعمال این الفاظ در نثر جایز است، اما در شعر مقبول نیست». پس دو نکته‌ای که از آن تقسیم‌بندی و این قضاوت ناشی می‌شود یکی این است که در مضمون آنچه زیاست طرفگی و تازگی است، و در لفظ تفاوتی هست میان نثر و شعر، یعنی بعضی واژه‌ها «شاعرانه» هست و بعضی شاعرانه نیست. دیگر آنکه، در مورد تفاوت میان واژگان شعری و واژگانی که در شعر نمی‌توان به‌کار گرفت، آخوندزاده درست در متن سنت هزار ساله شعر فارسی قرار دارد، گیرم بعضی واژه‌هایی که در عصر او شاعرانگی خود را ازدست داده‌اند (مانند عزوجل، عزى و لات، ترهات) در دوران‌های پیشین شاعرانه پنداشته می‌شده و بارها در شعر فارسی به‌کار

رفته‌اند. همچنین بعضی از واژه‌هایی که در چشم آخوندزاده شاعرانه نمی‌نموده‌اند (مثلاً، هدیه) در دوران ما در شعر فارسی به‌کار رفته و خوش نشسته‌اند. نتیجه آشکار این است که هر نسلی در دوران خود واژه‌هایی را شاعرانه می‌پندارد، ولی این پندار برای نسل‌ها و عصرهای دیگر ناگزیر معتبر نیست. در مورد نخست نیز این را می‌دانیم که نوجویی از کهن‌ترین انگیزه‌های پیشبرنده ذهن انسان است. مگر فرخی سیستانی، یکی از شاعران کهن زبان فارسی، نیست که می‌گوید: «فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر / سخن نو آر که نو را حلایوتی است دگر»؟ پس در اینجا نیز آنچه در بیان آخوندزاده مهم است اختصاص توان بازشناخت میان مضمون نو و کهنه، میان لفظ شاعرانه و غیرشاعرانه است به خواننده شعر، و در این مورد به شخص آخوندزاده و تمامی تعریف و توصیفی که او از شعر در ذهن خود انباشته است.

نظر انتقادی آخوندزاده را درباره فرهنگ شعری زمان او کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی و ملکم خان با بیانی سامان یافته‌تر و کوبنده‌تر تکرار می‌کنند، و در جریان کار دیدگاه‌های ویژه ایدئولوژی‌های خود را نیز آشکارتر در کار می‌آورند. آنجا که آخوندزاده از بی‌اعتنایی شاعر به واقعیت‌های زمان خویش، از بی‌مضمونی و بی‌لذتی شعر، از غیرواقع و غیرطبیعی بودن توصیفات و تشبیهات شاعران و مانند اینها سخن می‌گفت، کرمانی سخن از زیانباری و بدآموزی‌های شعر قدما پیش می‌آورد، و از فساد و انحطاطی که شاعران را مسئول آن می‌شمارد. بدینسان، موضع او این نیست که شعر شاعران دوران او، و کمابیش تمامی شاعران گذشته، بی‌مضمون و بی‌اثر است، بلکه او آن را پدیده‌ای زیانبار و آسیب‌رسان وصف می‌کند. رابطه علیتی مستقیمی که کرمانی میان مقال شعر و اخلاق اجتماعی می‌بیند از نظر اجتماعی درست معکوس رابطه‌ای است که شاعران دوران‌های گذشته و ادامه‌دهندگان راه آنان در میان همعصران کرمانی برای خود انگاشته‌اند. آنان خود را مبلغان فضایل اخلاقی در جامعه خویش می‌شمارند، حال آنکه کرمانی آنان را به ترویج فساد و فحشا و انواع رذایل متهم می‌کند. در پیوستی به نامه باستان، خطاب به آنان که به او ایراد خواهند گرفت که چرا در سرودن شعر از شاعران پیشین پیروی نکرده است می‌گوید:

شاید بعضی از اربابان کمال و ادبای فرخنده فال ایران... در مقام اعتراض بگویند که این چه اسلوب سخنرایی و چه طرز شعر و شاعری است که برخلاف جمهور شعرای ایران از دایره ادب و معقولیتی که لازمه کاسه‌لیسان متبصص است خارج شده طریق مستقیم سلامت را که مدهانه و چاپلوسی باشد کنار نهاده این طور راست و جدی سخن می‌گویی: ره چنان رو که ره‌روان رفتند! جواب عرض می‌کنم باید درختان را از میوه‌ها شناخت و امور را از نتایج تمیز داد... باید ملاحظه نمود که تاکنون از آثار ادبا و شعرای ما چه نوع تأثیر به عرصه ظهور رسیده و نهالی که در باغ سخنوری نشانده‌اند چه ثمر بخشیده و تخمی که کاشته‌اند چگونه نتیجه داده است.

آنچه مبالغه و اغراق گفته‌اند نتیجه آن مرکز ساختن دروغ در طبایع ساده مردم بوده است. آنچه

مدح و مداهنه کرده‌اند نتیجه آن تشویق وزرا و ملوک به انواع رذائل و سفاهت شده است. آنچه عرفان و تصوف سروده‌اند ثمری جز تنبلی و کسالت حیوانی و تولید گدا و قلندر نداده است. آنچه تعزل گل و بلبل ساخته‌اند نتیجه‌ای جز فساد اخلاق جوانان و سوق ایشان به ساده و باده نبخشوده است. آنچه هزل و مطایبه پرداخته‌اند فایده‌ای جز شیوع فسق و فجور و رواج فحشا و منکر نکرده است.^۷

در این ادعا نامه تاریخی به دقت نظر باید کرد. از نظر شیوه استدلال روش کرمانی بر بنیاد قیاس دقیق میان شعر و اخلاق اجتماعی با درخت و میوه است: اگر در جامعه ایران انواع رذائل و فساد و تنبلی و کسالت و فسق و فجور و فحشا و منکر وجود دارد، علت آن، و تنها علت آن، شعر شاعران ایران است. نیازی به گفتن نباید باشد که در اینجا نه با استدلالی محکمه‌پسند که با مقالی رویارو هستیم بر مبنای ایدئولوژی مشخصی که هدف غایی از آن برانداختن وضع موجود است. از سوی دیگر، در این ادعای نام تو صیفی از وضع موجود، از اخلاق حاکم بر جامعه و رایج در آن ارائه می‌شود که خود درخور توجه است. باز نیازی به گفتن نباید باشد که انواع فضایل و رذایل همیشه در همه جوامع در کنار هم وجود و حضور اجتماعی دارند، و فرایند اثبات علمی این نکته که در کدام عصر و در میان کدام نسل فضایل و رذایل - انسان که در اخلاق آن عصر و نسل تعریف می‌شود - به چه نسبتی یافت می‌شود، موضوع پیچیده‌ای است که به این آسانی نمی‌توان آن را بدیهی شمرد، چنانکه کرمانی می‌شمارد. پس باز در اینجا نیز با مقالی رویارویم که با تعریف و توصیف فراگیر و کلی که از رواج فساد در جامعه ایرانی دورانی مشخص ارائه می‌دهد بر آن است تا زمینه را برای دگرگون کردن اخلاق عمومی و مناسبات اجتماعی آماده سازد.

البته آقاخان بر سر آن نیست تا چیزی را از لحاظ علمی و با روش استدلالی به اثبات رساند. قصد او از درهم تنیدن دو پدیده اجتماعی، یعنی شعر و اخلاق، پدید آوردن حرکتی است اجتماعی که جامعه ایران را چنان متحول سازد که با الگوی ذهنی او، یعنی جوامع اروپایی، نزدیکی و شباهت بیشتری بیابد. در همین «مقاله مفیده»، کرمانی ابتدا در مروری کوبنده بر کار «شعرای اسلام» نتیجه می‌گیرد که شعر ابن‌نواس خلفای عباسی را «به بطالت شرب قهوات و نوم ضحوات و مفاسد دیگر» کشانید، و «قصاید عنصری و رودکی و فرخی و امثال آنها» دودمان «سامانیان و غزنویان را تباه و منقرض» کرد، و «عرفان و تصوفات لاهوتی شیخ عراقی و مغربی و امثال ایشان» باعث شد تا «این همه گدای لابلایی و تنبل بیچار» پدید آید، و «مداهنات انوری و ظهیر و رشید و کمال» موجب شد تا «چنان سلاطین ستمکاره نابکار مغرور» بر ایران حاکم گردند، و «هزلیات و مطایبات سوزنی و سنائی و دیگران . . . فسق و فجور را به این درجه رواج داد»، و اغلاقات منفور خاقانی و امثال او . . . میرزا مهدی خان و صاحب و صاف را به تعسفات بیهوده افکند، و «نفس درازی‌های صبا و نازکبندی‌های شهاب و کلاه جلی علیقلی‌های قاتنی است که امروز به کلی حُب فضایل و بغض رذایل را از طبایع بزرگان ایران محو ساخته و ایشان را به رذالت‌ها و دنائتهای فوق‌العاده انداخت». آنگاه

شاعران ایرانی را از قول خداوند لعن می کند، و در برابر آنان به الگوی مورد نظر خود از شعر و شاعری، که البته از خارج از نظام سنت شعری زبان فارسی برداشته است، رو می آورد: شعرای فرنگستان انواع این شعرها را گفته و می گویند، ولی چنان شعر و شاعری را تحت ترتیبات صحیح آورده اند، و چنان اشعار خود را مطابق منطق ساخته اند که جز تنویر افکار و رفع خرافات و بصیر ساختن خواطر و تنبیه غافلین و تربیت سفها و تأدیب جاهلین و تشویق نفوس به فضایل و ردع و زجر قلوب از رذائل و عبرت و غیرت وطن و ملت تأثیری دیگر بر اشعار ایشان مترتب نیست.^۸

و بدینسان دو توصیف متضاد از دو پدیده، یعنی «شعر ایران» و «شعر فرنگستان» را در تقابلی مفهومی قرار می دهد، تا فرایند اجتماعی مورد نظر خود را که همانا تبدیل مفهوم نخست به پدیده ای همانند مفهوم دوم است پدید آورد. باز نیازی به گفتن نباید باشد که چنین نظری براساس باریک نگری در «شعر فرنگستان» ابراز نمی شود (به یاد داشته باشیم که مهمترین شاعران فرانسه در این دوران بودلر، ورلن، رمبو، مالارمه و دیگر رهبران سمبولیسم هستند، یعنی درست غیراجتماعی ترین، مردم گریزترین و درونگرترین مکتب شعری در تاریخ ادبیات فرانسوی). کرمانی نیز همچون آخوندزاده و با زبانی برآتر و بینشی ریشه ای تر، بر آن است تا بنیادهای فکری، شیوه های بیانی، و در نتیجه مقام اجتماعی شعر را در سنت ادبی زبان فارسی به گونه ای دگرگون کند تا این مقال مهم به خدمت ایدئولوژی او و دیگر روشنفکرانی درآید که در این زمان اروپا را الگوی آینده ایران قرار داده بودند. او خود نیز در پایان همین نوشته، پس از آنکه تنها فردوسی را از این نظر از دیگران جدا می کند که اشعارش «حُبّ ملیّت و جنسیت [به مفهوم نژاد؟] و شهامت و شجاعت» را «تا يك درجه» در طبایع مردم ایران القا می کند و پاره ای جاها به اصلاح اخلاق نیز می کوشد، اشعار خود را نیز به عنوان نمونه ای از آنچه شاعران فرنگستان کرده اند ارائه می کند:

امیدوارم نتیجه اشعار ناجیزانه بنده حقیر هم عنقریب در عالم انسانیت معلوم و مشهود افتد، و ارباب فصاحت و بلاغت را بعد از این از برای اقتفای به شعرای فرنگستان نمونه و مسطوره به دست آید، و بدانند آن شعری که در تحت فایده و نتیجه فلسفی نیست از قبیل لغویات و در شمار خرافات و شمسات خواهد بود، والسلام.^۹

چنانکه گفتیم، نقد کرمانی از شعر فارسی به مراتب کوبنده تر فراگیرتر و ردکننده تر از آن است که آخوندزاده ارائه کرده بود. حتی اگر تنها به نام های گذشتگانی که مورد قبول تام یا نسبی هریک از اینانند نظری بیفکنیم، خواهیم دید که در نظر کرمانی تنها و تنها شعر فردوسی است که به عنوان استثنایی بر قاعده مطرح می شود، آنها هم با قید چند احتیاط، مانند اینکه، «اگرچه بعضی جاها خالی از مبالغه نیست» یا اینکه شهامت و شجاعت را «تا يك درجه» القای کند، یا اینکه فردوسی در «پاره ای جاها» به اصلاح اخلاق می کوشد. در مقایسه با نظر آخوندزاده که گذشته از فردوسی، در جایی از بوستان شیخ سعدی و امثال آنها و در جای دیگری از **خمسه نظامی و دیوان حافظ** نیز به نیکی یاد می کند، نظر کرمانی را باید به مراتب

محکوم کننده‌تر خواند. آخوندزاده حتی قآنی را نیز، چون در شعرش «حسن الفاظ» می‌بیند، کاملاً رد و نفی نمی‌کند، و کار او را «باز نوعی از شعر و باز هنری» می‌شمارد، حال آنکه کرمانی گذشته از آنکه نام‌های بسیاری را تصریح می‌کند، در پایان نام‌های هر گروه از شاعرانی را که به زعم او ایران را به‌فساد و تباهی کشانده‌اند، با عبارتهایی همچون «امثال او»، «امثال ایشان»، «و دیگران» دایرهٔ شمول سخن خود را فراتر می‌برد. و سرانجام، آنجا که آخوندزاده از کیفیت‌هایی در درون نظام بیانی شعر فارسی نظیر «حسن مضمون»، «حسن لفظ» و حکایات «مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه» نام می‌برد و بازگشت به این کیفیت‌ها را توصیه می‌کند، کرمانی آشکارا «اقتضای به شعرای فرنگستان» را تنها راه نجات شعر فارسی می‌شمارد که در شعرشان تأثیری جز «تنویر افکار و رفع خرافات و . . . تشویق نفوس به فضایل و ردع و زجر قلوب از ردائل» و بسیاری اثرات نیک دیگر نمی‌بیند.

از دیدگاه تاریخی، این کوبندگی و ردکنندگی فزاینده را می‌توان به اوج گرفتن مبارزهٔ مخالفان سنت شعری یا ریشه دواندن روند تجدّدطلبی یا پذیرش گسترده‌تر فرهنگ شعری اروپا به‌عنوان الگوی قابل اقتباس تعبیر کرد. از دیدگاه نظری، که در آغاز این مقاله عنوان شد، نیز می‌توان این تفاوت را حاکی از قوام گرفتن توصیف و تعریف جدیدی از سنت شعر فارسی به‌عنوان پدیده‌ای ناپسندیده و افزایش احساس تقابل میان نقش سنت شعری بومی و سنت بدیل آن در پهنهٔ اجتماع به‌شمار آورد. از این نظر، تعریف و توصیف یک پدیده با گرایش به جدا ساختن عوامل ثابت و تغییرناپذیر در درون پدیده آغاز می‌شود، و رفته‌رفته گسترش می‌یابد تا آنجا که صفاتی به کلیت یک پدیده نسبت داده می‌شود که پیش از آن به کلیت آن تعلق نداشت و اطلاق نمی‌شد. در این فرایند سرانجام کار به آنجا می‌انجامد که هیچ خصیلت دیگری در پدیده دیده نمی‌شود. مقولهٔ موصوف به کلّ پدیده گسترش داده می‌شود، و مقولهٔ غیرموصوف دیگر یا به چشم نمی‌آید یا اگر می‌آید به‌صورت استثنایی بر قاعده یا عنصری بی‌اهمیت در شناخت کلّ پدیده رقم می‌خورد. به همین دلیل نیز هست که مکانیسم‌های تغییرپذیری در درون سیستم دیگر به چشم نمی‌آید، و سیستم به‌صورت کلیتی همیشه همان و همیشه ثابت تبیین می‌گردد. اندک تأملی در تفاوت برخورد آخوندزاده و کرمانی با سنت شعری زبان فارسی نشان می‌دهد که در نظر آخوندزاده شعر فارسی سنتی است مؤثر و مفید که رفته‌رفته در سیر زمان به انحراف و انحطاط گراییده و سرانجام به چیزی بیشتر بی‌اثر و بی‌فایده بدل شده است، حال آنکه در چشم کرمانی شعر فارسی سنتی است از آغاز (ابونواس، رودکی، فرخی . . .) زیانبار و بد اثر که یکسره مسئول انحطاط و فساد است همه‌جانبه و همه‌گیر.

البته این تفاوت‌ها به هیچ روی نباید از اهمیت اجتماعی، همسویی و یگانگی مقصد ایدئولوژیک میان آخوندزاده و کرمانی و دیگر هواداران تجدّد در شعر فارسی بکاهد. در کرمانی

نیز، مانند آخوندزاده، بنا بر انتقاد است و هدف از آن ریشه‌کن کردن آنچه در نظر منتقد بد، منحط و منفی رقم می‌خورد. در اینجا نیز حضور ذهن فردی انسان در برابر پدیده‌ها و انکار فرهنگ موروث محسوس است، و در اینجا نیز روحیهٔ تقابل و چالش میان فرد و سنت موروث نیروی را ایجاد می‌کند که در فرایند اجتماعی مشخصی سنت بدیل را پدید خواهد آورد. حال اگر بخواهیم در بطن همسویی‌ها و همراهی‌هایی که میان آخوندزاده و کرمانی و دیگران دیدیم، عواملی مانند پسند شخصی، میزان شناخت سنت شعری یا شمای متصور از بدیل آنها را در نظر آوریم، به این نتیجه می‌رسیم که سه مفهوم مرتبط بی‌مضمونی در برابر حسن مضمون، بی‌اثری یا اثر سوء در برابر حسن تأثیر، و اغلاق و دیربایی در برابر سادگی، عمدهٔ مفاهیمی را تشکیل می‌دهند که این منتقدان بر اساس آنها شعر گذشته یا حال را در زبان فارسی می‌سنجیده و بدیل آن را در خیال خود مجسم می‌کرده‌اند. در این میان، چنانکه دیدیم، آخوندزاده تأکید بیشتری بر مضمون در برابر بی‌مضمونی می‌گذارد، حال آنکه کرمانی مفهوم تأثیر نیک در برابر تأثیر بد را بیشتر برجسته می‌کند. در ادامهٔ این مقاله نشان خواهم داد که شخص سوّمی را که برای بررسی در اینجا برگزیده‌ام از آن رو در اینجا می‌آورم که او بیش از همه در آن می‌کوشد تا نشان دهد که شعر موروث و موجود در زبان فارسی دیربای و دیرفهم و در نتیجه دور از دسترس «مردم» است، پس باید آن را چنان دگرگون ساخت که ساده‌تر و فهمیدنی‌تر گردد.

ملکم خان نیز در عرصهٔ کوشش‌های متجددان پشاهنگ در فرهنگ ایران چندان شناخته شده است که نیازی به معرفی او نیست. او در نوشته‌ای با عنوان «سیاحی گوید» صحنه‌هایی از زندگی اجتماعی ایرانیان دوران خود را ترسیم می‌کند و از زبان جوانی ایرانی که پس از سال‌ها اقامت در خارج به وطن خود بازگشته است بازگو می‌کند. یکی از این صحنه‌ها حاوی جدلی است میان يك «مستوفی» دیوانی و یکی از علما. پس از آنکه در این مجلس کار به اصلاح می‌انجامد، راوی خود را در میان «چند فرقهٔ غریب» می‌یابد که هر کدام، به گفتهٔ او، «به يك نوع دیوانگی اختصاص داشتند». یکی از این گروه‌های دیوانگان شاعرانند:

... این دیوانه‌های آخری، که در افواه مردم به یاهوسرای اشتهار داشتند، بنابه پیروی اعتقادات خود چه در گفتگوها و چه در نوشتجات طالب معنی نبودند. اغلاق کلام را اعلیٰ درجهٔ فضل قرار داده بیشتر عمر خود را صرف تحصیل الفاظ مغلقه می‌کردند. وقتی سخن کسی را مستمع می‌شدند از برای این نبود که ببینند چه می‌گوید. مترصد بودند که ببینند که چه لفظ تازه از دهنش بیرون می‌آید. بنابه حماقت ذاتی هرگاه کسی به جهت يك معنی بیست لفظ مختلف همی دانست عوض یکی همه را در عقب هم‌دیگر می‌گفت و می‌نوشت. از آنجایی که فصاحت را بسته به غراب اصطلاح می‌دانستند، جمعی حواس خود را بر این داشتند که از تعسر و تعقد قوه بیشتر مبالغه نمایند. مطلب هرچه نامفهوم بود بیشتر در نظر ایشان جلوه می‌کرد. وقتی می‌خواستند محسنات مصنف را تعریف نمایند می‌گفتند: خانه‌خواب اینقدر فصیح است که هیچکس تألیف او را

نمی‌فهمد. چون سجع را احسن صنایع انشاء می‌شمردند و از نوشتجات بجز ترتیب قافیه منظوری نداشتند، اغلب اوقات بجهت تحصیل يك قافیه چندین سطر جفنگ می‌بافتند.^{۱۰}

راوی آنگاه چندین نمونه از سجع‌پردازی‌ها، عبارت‌بازی‌ها و ردیف‌سازی‌های کلیشه‌ای رایج در مکتوبات دوران خویش را ارائه می‌دهد، و در مورد تألیفات شاعران و مصنفان گذشته و حال می‌گوید:

صد جلد از تألیف ایشان خواندم و يك مطلب تازه نیافتم، و چشم به هر ورقی که می‌افتاد یوسف بود که در چاه زنخدان گم می‌شد، پروانه دل بود که بر آتش عشق می‌گداخت، مار بود که بر رخسار معشوق می‌گشت. در هر سطر ی جام را سرکشیده تیر مژگان را بر کمان ابرو مهیا می‌ساختند و به چوگان زلف گوی دل‌های بیدلان را می‌ریبوند. ده‌هزار قصیده دیدم که همه به يك طرح و به يك نهج از بهار ابتدا می‌کردند، اینقدر از کوه به هامون و از دریا به جیحون می‌شتافتند تا آخر به هزار معرکه به شخص ممدوح می‌رسیدند. آنوقت از مژگان آن خداوند زمین و زمان می‌گرفتند تا دم اسبش يك نسخه قافیه می‌بافتند. پس از اغراق‌های بیحد و بی‌اندازه آخرالامر در تنگنای قافیه گرفتار می‌شدند، و از سپهر خضرا مستدعی می‌آمدند که: تا جهان در زمان نماند / عمر ممدوح جاودان باشد.^{۱۱}

توصیف این مجمع شاعران ادامه می‌یابد. آنان یکی پس از دیگری سروده‌های خود را با طمطراق و طمأنینه‌ای که خود درخور مجلس می‌دانند و راوی آن را لغو و مسخره توصیف می‌کند، می‌خوانند، و هریک می‌کوشد در ستایش کار دیگری و بهتر جلوه‌دادن کار خود از دیگران پیشی گیرد. نتیجه این می‌شود که استعارات و تشبیهات دور و دراز هر آن پیچیده‌تر می‌شود، و با آنکه افراد حاضر هر دم بر ابراز احساسات مشوقانه خود می‌افزایند، کل جمع در چشم راوی بی‌معنا و مسخره و پرتکلف می‌نماید. سرانجام نویسنده شخص دیگری را به صحنه می‌آورد و او را با عبارت «جوان هرزه‌درا» معرفی می‌کند. بنا بر نوشته، این جوان «دیوانه‌صفت از گوشه‌ای بیرون جسته و حجاب حیا را به تیشه دلخراش بر دریده، گفت»:

ای مردم احمق یاوه‌گوی! از این سخنان لغوچه می‌فهمید، و چرا تا این حد در تزیین اوقات خود و انضجار [کذا] خاطر دیگران مبالغه می‌نمایید؟ مگر شماها دشمن وقت هستید؟ تا کی خیال انسانی را به الفاظ بی‌معنی منعقد می‌سازید؟ مردم چقدر زجر بکشند تا بفهمند شماها چه نوع خواسته‌اید جفنگ بگویید؟ «شهباز بلندپرواز طبع» چه معنی دارد؟ «دوشیزه کلام» کدام است؟ چرا مطلب را طوری ادا نمی‌کنید که هم شما از گفته خود چیزی بفهمید، و هم بر علم مستمع نکته‌ای بیافزاید؟ تعقید الفاظ و کثرت سجع چه محاسن دارد که اینقدر در تحصیل آن جهد و مفاخرت می‌نمایید؟ هرکه در لغت اندک تتبع داشته باشد می‌تواند کلام را چنان مغلق و مبهم بگوید که هیچ ذهن در تفهیم آن قادر نباشد، ولیکن فصاحت کلام در این اغلاقِ الفاظ نیست، حسن انشاء در صفای خیالات و سهولت فهم مطلب است نه در ازدیاد تعسر عبارات مزخرفی که مؤلفین شما گفته‌اند. . . .^{۱۲}

در توصیف خلاقانه‌ای که ملکم در «سیاحی گوید» از مجمع شاعران ارائه می‌دهد تمامی

نکات پراکنده‌ای که منتقدان مقال و روال شعر فارسی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن بیستم بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند دیده می‌شود، و هم از این روست که بخش‌های مفصل و مهمی از آن در اینجا نقل شد، و هم از این روست که می‌خواهم تحلیلی از آن عرضه کنم. مطلبی که در اینجا می‌خواهم نظرها را به آن جلب کنم این است که این مجمع هم از آغاز معنایی استعاری به خود می‌گیرد، و رفته‌رفته به نشانه‌ای یا تصویری کوچک از جامعهٔ ایران بدل می‌گردد. در این مورد چند نکته گفتنی است: نخست اینکه این مجمع نیز، مانند کلیتِ متنی که بخشی از آن است، تصویری ارائه می‌دهد از جامعهٔ ایران در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، که در آن بطورکلی سنت‌گرایان افرادی جا افتاده و سالمندند و میاندار میدان شعر، و نوجویان، که بیشتر جوانند و خام، پرخاشجویانی بی‌هنزند که در حواشی به‌سر می‌برند و کارشان از پرخاش به بزرگتران خود فراتر نمی‌رود. دوم اینکه، راوی متن جوانی است که از خارج وارد ایران شده است، و این «عنصر خارجی»^{۱۳} در بُعد استعاری نگاهی را با خود به درون محفل در بستهٔ شاعران سنت‌گرا می‌آورد که از درون نظام معناآفرین و بیانی آنان نیست. و سرانجام اینکه، «جوان هرزه‌درا» — و چنانکه از متن برمی‌آید، و سیاح روایتگر نیز همراه با او — در همان حال که می‌بیند که دادوستد میان شاعران در حد کمال وجود دارد، یعنی شاعران حاضر سخن یکدیگر را می‌فهمند و می‌ستایند، و او هم این درک و فهم دوجانبه را برای خواننده بازگو می‌کند، باز در اعتراض به آنان سخن از «مردم» به میان می‌آورد، و این که «مردم» سخن این شاعران را نمی‌فهمند یا بی‌معنا می‌یابند، نه آن که بگویند من نمی‌فهمم یا من در اینجا معنایی نمی‌بینم.

مطلب دیگر معنایی است که از راه کاربرد چند واژهٔ خاص به خواننده منتقل می‌شود و به مقام شعر و شاعران از نظر راوی و نویسندهٔ متن مربوط می‌شود. نگفته نباید گذاشت که راوی در مقدمهٔ بخش مربوط به محفل شاعران می‌گوید: «بعد از اینکه از خانهٔ مفسد بیرون آمدم در میان چند فرقهٔ غریب، که همه از طایفهٔ کج بینان بودند، و هر کدام به یک نوع دیوانگی اختصاص داشتند، به گیر افتادم.» در متن آرین‌پور پیش از شاعران از دو گروه دیگر از این دیوانگان نام برده می‌شود، یکی کسانی که «می‌خواستند امراض ابدان را با احکام مستحصله رفع کنند»، و دیگر آنان که انتظار داشتند «که از اقتران کواکب سرنوشت مردم را معلوم نمایند.»^{۱۴} یاد کردن از شاعران به‌عنوان گروه سومی از اینگونه دیوانگان و کج بینان خود خالی از اهمیت و معنا نیست. اختر شماری و جفر، البته، در چشم آن دسته از ایرانیان آن زمان که با علم اروپایی آشنا شده بودند، جلوه‌هایی از خرافات و نشانه‌های آشکاری از عقب‌افتادگی ایرانیان شمرده می‌شد. اینکه کار شاعران نیز در شمار چنین خرافاتی طبقه‌بندی و عرضه شود، از یکسو به معنای متهم کردن شاعران به جهل و تعبیر خودداری آنان از دگرگون کردن شعرشان به روگردانی آنان از علم است که حقانیت و فواید آن هر روز بر تحصیلکردگان

ایرانی آشکارتر می‌گردید. از سوی دیگر، چنین توصیفی درضمن شاعران را نیز در ردیف دیگر عوامل و علل عقب‌افتادگی جامعه ایران قرار می‌دهد و تثبیت می‌کند. به دیگر سخن، قرار دادن نام و کار شاعران در کنار نام و کار حکیمان قلابی و اُسطلابیان عوامفرب، کار و بار شاعری را نیز در واقعیت عقب‌افتادگی اجتماعی ایران دست اندرکار می‌شمارد، آنهم در چشم نسلی که هر لحظه واقعیت این عقب‌افتادگی را بیش از لحظه پیش احساس می‌کند. بدینسان، استراتژی ملکم خان در این کار مفهوم نهایی این نوشته را از سطح نیاز به تجدد در شعر و ادبیات به سطح جست‌وجویی ژرف در ریشه‌یابی علل عقب‌افتادگی ایران باز می‌برد و کار شعر و شاعری را، چنانکه در این نوشته عرضه شده است، یکی از عرصه‌های فعالیت اجتماعی قلمداد می‌کند که در آن خواب غفلت ایرانیان را در بروده و حال کسانی باید غافلان را از این خواب چند صدساله بیدار کنند. و این همه، در وضعی که سیاح روایتگر از شاعران می‌کند، به این دلیل است که اینان با حقیقت متفاوت بودن دوران خود رودرو نشده و آن را نپذیرفته‌اند. به همین دلیل است که «چند کلمه معین موروثی» را همیشه در نوشته‌های خود به کار می‌گیرند بی‌آنکه در پی کلماتی باشند که برای زمانه خودشان معتبر است. و به همین دلیل نیز هست که، مثلاً، به هنگام نامه‌نویسی «حتی در وقتِ وبایی هم» نامه خود را چنین آغاز می‌کنند که «رقیمه کریمه در احسن ازمنه واصل شد» و هیچکس هم نیست که بپرسد «بی انصاف یاوه‌گو! احسن ازمنه که وقت وبایی باشد، پس اگر هوش کدام است؟» و از این گونه نمونه‌ها بسیار می‌آورد که خالی از تفریح هم نیست.

سخنان «جوان هرزه‌درا» را هم از این دیدگاه باید دید. رویارویی این جوان و شاعران جا افتاده و ای بسا سالمند محفل شاعران خود تصویری است کوچک از رویارویی اجتماعی بزرگی که در ایران این زمان میان نیروهای تداوم بخش وضع موجود و «دیگر» اجتماعی آنان، یعنی هواداران تحول اجتماعی و فرهنگی، در کار شکل‌گیری است. پرخاش «جوان هرزه‌درا» به شعرهای شاعران محفل که پیش از این همسان و همانند پرخاش پزشکان درس خوانده اروپا به کار حکیمان قلابی، و پرخاش دانشجویان علم جدید به خرافات موجود در جامعه‌شان قلمداد شده بود، اکنون «صفای خیالات و سهولت فهم مطلب» را به عنوان راه چاره شعر در بیرون‌رفت از بن بست می‌مطرح می‌کند که «تعقید الفاظ و کثرت سجع»، کلام «مغلق و مبهم» و «ازدیاد تعسر عبارات مزخرف» شعر فارسی را در آن قرار داده است. سیاح ما نیز با بازگویی آنچه در ایران بر او گذشته است - و در اینجا با بازگویی حکایت درهم ریختن «جوان هرزه‌درا» محفل ساکت و بی‌دغدغه شاعران کهن را - در حقیقت سخن از رویارویی تاریخی مهمی پیش آورده است که میان گروهی از دانش‌آموختگان نوپای ایرانی الهام گرفته از اروپا با گروه دیگری جریان دارد. به زعم گروه نخست، گروه دوم استعداد خود و وقت مردم را بر باد داده و هدر کرده و در خلال قرن‌ها، بی‌خبر از حال و روز رقت‌بار جامعه،

روزگار خود را به یاهو سرایی و لغو گویی گذرانده‌اند.

امیدوارم این نکته تا بدینجا روشن شده باشد که تصویر ملکم از محفل شاعران حاوی معنایی است که فراسوی آن رویداد، موضوع تحول شعر را در متن تلاش کلی جامعه برای دست یابی به آنچه او را «امروزی» یا «مدرن» یا «متجدد» می‌کند، پیش می‌کشد. در اینجا به پاره‌ای کارکردهای درونی این رویداد - انسان که به خواننده عرضه شده است - می‌پردازم تا نقش چنین متونی در دگرگون ساختن نظر ایرانیان درباره شعر اندکی روشن شده باشد. چنین تحلیلی روشنگر ماهیت کوشش آگاهانه ایرانیانی مانند ملکم خان است در برانداختن يك نظام شعری و نشان دادن نظام دیگری بر جای آن که شکل و شمایل دقیقش برای خود اینان هم روشن نبود و نسلی دیگر در عصری دیگر می‌بایست در آن باره تصمیم بگیرد. از چند پرسش ساده آغاز می‌کنیم: چرا آن کسی که به شاعران پرخاش می‌کند خود سیاح روایتگر رویداد نیست؟ تفاوت میان سیاح روایتگر رویداد و «جوان هرزه‌درا» در چیست؟ و سرانجام اینکه چرا ملکم، همچون آخوندزاده و کرمانی، اعتراض خود را بر شعر دوران خویش سراسر است و از زبان خود بیان نمی‌کند؟ پاسخ مختصر به پرسش نخست این است که روایتگر رویداد، مانند خود ملکم، شخصی است که زبان شعر شاعران را می‌فهمد، ولی آن را کهنه و نامعتبر و بی اثر می‌یابد، چرا که توده مردم آن زبان را نمی‌فهمند. «جوان هرزه‌درا»، برعکس، اشارات و عباراتی مانند «شهباز بلندپرواز طبع» و «دوشیزه کلام» را نمی‌فهمد، و این نفهمیدن را به «مردم» نیز نسبت و گسترش می‌دهد. و تفاوت است میان فردی که يك نظام شعری خاص را می‌فهمد ولی نمی‌پذیرد، چرا که آن نظام منظوری را که او فکر می‌کند شعر باید برآورده کند، برآورده نمی‌کند، با آن کسی که اصلاً اشارات و عبارات را درک نمی‌کند. به یاد داشته باشیم که سیاح روایتگر در جایی می‌گوید که صد جلد از تألیفات شاعران قدیم را خوانده ولی يك مطلب تازه در آنها نیافته است. پس از نظر او «تازگی» و «طرفگی» معیار سخن گویا و گیراست، وگرنه او مفهوم تعبیراتی همچون «یوسف در چاه زنخدان» یا «مار بر رخسار معشوق» را می‌فهمد، ولی آنها را تعبیراتی نامناسب برای زمانه خود می‌یابد. «جوان هرزه‌درا»، برعکس، از درک تعبیرهایی مانند «شهباز بلندپرواز طبع» یا «دوشیزه کلام» - و ای بسا تعبیرهایی که سیاح آن‌ها را می‌فهمد ولی رد می‌کند - ناتوان است. برای او نظام معناآفرین و بیانی شعر قدیم فارسی معنادار نیست، و چیزی را از کهنه و نوبه او نمی‌رساند. پس به دو دلیل نظام شعر قدیم فارسی باید دگرگون شود، یکی آن که از راه آن مطالب تازه را نمی‌توان بیان کرد (دیدگاه سیاح روایتگر)؛ دو دیگر آن که این نظام برای انسان ایرانی معاصر بی معنا شده است. و بدینسان است که ملکم میان کیفیت اثربخشی و کیفیت دیگری که پیش‌نیاز آن است، یعنی فهمیدنی بودن شعر فرق می‌گذارد. او نیاز به دگرگونی را به خواننده القا می‌کند، بی آنکه خود را، همچون آخوندزاده و کرمانی،

در موضعی قرار دهد که نظام موجود را فاقد معنا توصیف کند یا آن را در عرصه کارکردهای اجتماعی زیانبار بخواند.

و اما هنگامی که خود را در موضع «جوان هرزه‌درا» قرار می‌دهیم و از چشم او به دادوستد میان شاعران می‌نگریم در گرانیگاه مجموعه معنایی متن «سیاحی گوید» قرار می‌گیریم. این جوان خود را تنی از مردمان بسیاری می‌خواند که سخن شاعران را نمی‌فهمند، و در این نظر حضور راوی در پس پشت ذهن او، و حضور ملکم به‌عنوان آفریدگار این صحنه خیالی، به گفته او اعتبار می‌بخشد. پس سخن او را نیز باید شکافت و کارکردهای درونی آن را دریابد یافت، چرا که بر بنیاد توان آن کارکردهاست که خواننده «سیاحی گوید» نیز سرانجام خود را در موضع «جوان هرزه‌درا» می‌بیند، و مقال او را از آن خود می‌کند. نخستین کلماتی که از دهان جوان درمی‌آید این است: «ای مردم احمق یاوه‌گوی! از این سخنان لغو چه می‌فهمید؟» جمله‌ای است بلاغی که پاسخ خود را در درون دارد: هیچ، و در اصطلاح دستور آن را نفی استفهامی می‌نامیم. «کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها!» معنایش این است که سبکباران ساحل‌ها حال ما را نمی‌دانند. سخن جوان هم معنایش این است که شما از این سخنان لغو هیچ نمی‌فهمید، و به همین دلیل افرادی که طرف خطابند، پیشاپیش - و حتی از آغاز کُل صحنه «یاوه‌گوی» یا «یاوه‌سرای» خوانده شده‌اند. نفی نهفته در این کلام بلافاصله در جمله بعدی تأیید و تأکید می‌شود: «چرا تا این حد در تزییع اوقات خود وانضجار [کذا] خاطر دیگران مبالغه می‌نمایید؟» باز پاسخ در درون پرسش هست: بی دلیل، بیهوده، بی هیچ منظور و مراد و مقصود و مقصدی.

این دو نمونه کافی است تا نشان دهد که جوان با شاعران حاضر درگیر جدلی منطقی و استدلالی نیست. خود او هم که لحظه‌ای پیش دیده است وقتی یکی از شاعران شعر خود را می‌خواند دیگران او را تشویق می‌کنند و می‌ستایند، پس منظور او از «دیگرانی» که شاعران در انزجار خاطر آنان مبالغه می‌کنند کیست؟ ناگزیر باید گفت منظور او از «دیگران»، «دیگران» حاضر در محفل نیست که همانند شاعر فکر می‌کنند. منظور «دیگران» دیگری است که مانند خود او می‌اندیشند. و غیاب آن دیگران در این محفل به‌معنای آن نیست که آنان در صحنه اجتماع ایران حضور یا وجود ندارند. پس در برابر حاضران محفل، که مخاطبان شاعران سستی هستند و شعر ایشان را می‌فهمند و می‌ستایند، کسانی نیز هستند - و اینان بسیارند چرا که «مردم» خوانده می‌شوند - که از این گونه شعر بیزارند. و پس شاعر «دیگری» باید تا برای آن شنوندگان «دیگر» شعری دیگرگونه بگوید و ستایش آنها را برانگیزد. بخشی از کوشش متن «سیاحی گوید» در این جهت است تا حضور و وجود مخاطبانی دیگر را برای شعر در صحنه اجتماع به ثبوت برساند، آنان را به‌عنوان مخاطبان «راستین» شعر به کرسی بنشانند، و برای آنان شعری و شاعرانی را بطلبد که هنوز وجود ندارند.

سایر ادات بلاغی مقال «جوان هرزه‌درا» را نیز باید در پرتو این دیدگاه منفی و نافی تحلیل و تعبیر کرد. وقتی می‌گوید: «تا کی خیال انسانی را...» منظورش این نیست که بگوید ای کاش، روزی شما تغییر روش دهید. منظورش این است که ای کاش روزی شاعران دیگری جای شما را بگیرند. وقتی می‌گوید، «مردم چقدر باید زجر بکشند...» می‌خواهد بگوید «جَفَنگِ» شما به کوششی که مردم در راه فهمیدنش باید بکنند نمی‌ارزد. تا اینکه سرانجام به جایی می‌رسیم که جوان هرزه‌درا می‌گوید «چرا مطلب را طوری ادا نمی‌کنید که...» در ساختار دستوری این جمله نخستین اشاره به جهت مثبت در ارائه بدیلی برای شعر موجود نهفته است. به دیگر سخن، از اینجا به بعد به بعضی عبارات برمی‌خوریم که نشانه‌های شعری است که باید باشد و نیست. در این عبارات منظور و مراد از شعر آموزش مردمان است («چرا مطلب را طوری ادا نمی‌کنید که... بر علم مستمع نکته‌ای بیفزایید»)، و چنین منظوری حاصل نمی‌شود مگر از راه ساده کردن زبان شعر («تعقید الفاظ... چه محاسن دارد؟») به گونه‌ای که برای همگان فهمیدنی باشد («هرکه...» می‌تواند... کلام را چنان مغلق و مبهم بگوید که هیچ ذهن در تفهیم آن قادر نباشد)، کلام آن مبهم و بفرنج نباشد («فصاحت کلام در... اغلاق الفاظ نیست»)، و تصاویر آن درک مضمون را آسان‌تر سازد نه پیچیده‌تر («حسن انشا در صفای خیالات و سهولت فهم مطلب است»). این هاست برخی از نشانه‌های شعری که باید وجود داشته باشد ولی وجود ندارد. و بدینسان است که بر شمردن کیفیت‌های شعر آرمانی (که روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم در ذهن خود می‌پروردند) در پهنه کشاکشهای هماره اجتماعی خود به معنای گامی جلوه می‌کند در راه جدا ساختن مکانیسمهای برداشت‌ها و دریافت‌های ذهنی از پایه‌های سنتی و قرار دادن آنها بر پایه‌های دیگری که هنوز نمی‌توان تبیین دقیقی از توان یا مایه‌های درونی شان به دست داد. و این که هنوز نمی‌توان تصویر دقیقی از مقال شعری که بدینسان پدید خواهد آمد به دست داد، در سطح متن چگونه نمایان می‌شود؟ در این واقعیت درونی متن که «جوان هرزه‌درا» خود شعری ندارد که بخواند. او در عین حال که با عواطفی آشکار و روگردانی خود را از آنچه این شاعران شعر می‌نامند بازمی‌گوید، نمی‌تواند نمونه‌ای از آنچه فکر می‌کند شعر باید باشد ارائه کند. تنها از راه ستیزیدن با شعر موجود است که می‌فهمیم شعری که او آن را شعر بنامد دارای چه ویژگی‌هایی باید باشد. و باز بدرستی نمی‌دانیم که شاعر چه باید بکند تا به شعر دلخواه جوان دست یابد. اینقدر هست که او باید خود را از قیدی که او را به سنت شعر فارسی بسته است رها سازد، در شعر خود «مطلب تازه» بیاورد، و چه بسا از دیگرانی که خارج از نظام اندیشگی و بیانی شعر فارسی قرار دارند - مثلاً، شاعران اروپا - چیز بیاموزد. از این میان مورد نخست، یعنی رها ساختن خویش از قید سنت، شاید ملموس‌ترین و عملی‌ترین راهنمایی است که در نوشته‌های کسانی همچون آخوندزاده، کرمانی، و ملکم به شاعران

می‌شود. باز به یاد آوریم که مقال غالب در شعر فارسی این دوران مقال نهضتِ بازگشت ادبی است، یعنی نهضتی که بهره‌گیری دوباره از سرچشمه‌های ابداع، سادگی و زودفهمی شعر بومی را، آنسان که در شعر شاعران مکتب‌های خراسانی و عراقی می‌دید، هدف خود قرار داده بود. در برابر این وضع ذهنی مشخص در برابر سنت هزار ساله شعر فارسی، دودلی و تردید روشنفکران جدید را نسبت به سنت شعر فارسی آشکارا می‌توان دید. چنانکه دیدیم، آخوندزاده شاهنامه فردوسی، بوستان سعدی و برخی دیگر از آثار شعری زبان فارسی را بر شاعران عهد خود نمونه‌هایی قابل تقلید می‌داند. برعکس، کرمانی تنها فردوسی را، آنهم با دودلی‌هایی، شایسته پیروی می‌بیند. در این مورد نیز موضع ملکم پیچیده‌تر است. «جوان هرزه‌درا» از یکسو شعر شاعران حاضر در محفل را — که در چشم خود شاعر تداوم سنت هزار ساله شعر فارسی است، و از نظر نظام بیانی و بلاغی هم با آن چندان تفاوتی ندارد — یکسره رد می‌کند، و از سوی دیگر می‌کوشد شاعران حاضر را به گونه‌ای توصیف و تعریف کند که کار و آثارشان انحراف از سنت شعر فارسی جلوه کند. او آنان را یاوه‌گو و سخنشان را لغو می‌خواند، ولی سرانجام زبان به ملامتشان می‌گشاید که چرا از «حکمای قدما» پیروی نمی‌کنند:

شما که حکمای قدما را از هر جهت می‌پرستید چرا پس در نوشتجات پیروی آنها نمی‌کنید. در سر هر مسئله اقوال آنها را شاهد می‌آورید، در فن انشاء، که فی الواقع استاد متأخرین هستند، خلاف قواعد ایشان را می‌کنید. هرچه آنها بر وضوح و سهولت انشاء تأکید کرده‌اند شما در تعسر و اغلاق کلام مبالغه می‌نمایید.^{۱۵}

حال اگر شاعر حاضر در محفل بگوید، ولی من در فن انشاء هم از استادان متقدم پیروی می‌کنم، «جوان هرزه‌درا» و همه کسانی که پس پشت سخنان او ایستاده‌اند، خواهند گفت چنین نیست یا اگر چنین باشد پس «حکمای قدما» نیز شایسته پیروی نیستند. و بدینسان حضور همزمان دو گروه اجتماعی متفاوت در یک محفل تصویری کوچک از کشاکشی بزرگ ترسیم می‌کند که حضور ناهمگونشان را در سطح جامعه ایران در دهه‌های پیش از جنبش مشروطیت به آسانی در حیطه‌های گوناگون زندگی اجتماعی می‌توان دید و نشان داد. رویارویی میان شاعران حاضر در محفل شاعران و جوان هرزه‌درا — و سیاح روایتگر، و ملکم خان، و بسیاری دیگر که اینان را می‌توان نمونه‌ای از حضورشان در جامعه دانست — سرانجام، رویارویی دو جهان‌نگری است در عرصه اجتماع و برای کسب قدرت اجتماعی. استراتژی سخن گفتن از زبان «مردم» نشانه آن است که گروه دوم — که می‌توان آنان را روشنفکران تجدید طلب نامید — بر آن است تا با کمک نیروی نهفته در مفهوم «مردم» هدف خود را پیش برد. و از همین رو نیز هست که در سخن او شاعران سرانجام به جانبداری از قدرت‌های حاکم (فرعون و نمرود و شاهان و امیران ظالم و فاسد) در برابر «مردم» متهم می‌شوند، که در متن شکل‌گیری ستیزه مفهومی میان حاکمان و محکومان در فرهنگ سیاسی

این عصر شایان توجه است. از همین جا نیز هست که مدیحه‌سرایی نکوهیده می‌شود و مدیحه‌سرایان محکوم می‌گردند.

نوشته‌های کسانی همچون آخوندزاده و کرمانی و ملکم، که در این مقاله نمونه‌وار ارائه و تحلیل شد، در فرایند پیدایش شعر دوران مشروطه و شعر نیمایی به‌صورتی مستقیم و بیواسطه مؤثر بود، چرا که شاعران نسل بعد از راه این نوشته‌ها — که به‌مراتب بیش از آنچه امروز به‌نظر می‌آید در جامعه ایران اواخر قرون نوزدهم و اوایل قرن بیستم رخنه و نفوذ داشت — تصویری از شعر دوران خود ترسیم کردند که آن را همچون جسمی رمق باخته و بیجان می‌نمود. دمی مسیحایی می‌بایست تا در این جسم بیجان حیاتی تازه بدمد، و این وظیفه از راه همین‌گونه نوشته‌ها بر دوش کسانی قرار می‌گرفت که در نسل بعد، و در پرتو چنین تعریف و تصویری، به کار شاعری روی می‌آوردند. شاعرانی همچون علی اکبر دهخدا، سید اشرف‌الدین نسیم شمال، عارف قزوینی، میرزاده عشقی، ابوالقاسم لاهوتی، و سرانجام نیما بر خاکی رُستند که به‌دست کسانی چون فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا حبیب اصفهانی، عبداللطیف طسوجی، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله و زین‌العابدین مراغه‌ای زیور و شده و برای کشتی دیگر آماده گردیده بود. به تعبیری دیگر، روشنفکرانی مانند آخوندزاده و کرمانی و ملکم شعر فارسی را چنان تعریف و توصیف کرده بودند که این سنت در چشم شاعران نسل بعدی به بن رسیده می‌نمود. کوشش‌های این نسل بعدی، یعنی شعر دهخدا و عارف و عشقی و بهار را باید نمایانگر بهترین تلاش‌های انسانی برای یافتن راه‌هایی برای رهایی از این بن بست دانست.

فراسوی موضوع شعر، اما، درس دیگری نیز در فرایند استقرار مقال تجدّد در شعر فارسی نهفته است: در سیر کارکردهای اجتماعی این اراده انسان است که در برابر جریان مداوم و بی‌اعتنای پدیده‌ها می‌ایستد و با ارائه تعریف و توصیفی مقید به زمان و مکان چهره‌ای از آنها می‌پردازد که یا این سیر و مسیر را تأیید می‌کند و تداوم می‌بخشد، و یا برعکس آنها را ردّ و تکذیب می‌کند و زمینه را برای دگرگون ساختن آن پدیده‌ها فراهم می‌سازد. البته در کار ردّ و تکذیب پدیده‌ای اجتماعی، یعنی رقم زدن آن همچون چیزی ناخوشایند که باید دگرگون گردد، خطرهای نهفته است که سرنوشت معترضان بر جهان، چنانکه هست، بهترین گواه تاریخی آن است. «جوان هرزه‌درا» نیز، به سهم خود، تنها با پذیرفتن خطر نامیده‌شدن به چنین نامی حتی از سوی کسانی مانند سیّاح روایتگر و ملکم خان — است که از جای خود برمی‌خیزد و محفل شاعران را در هم می‌ریزد و کار و آثار آنان را به انتقاد می‌گیرد. درس نهایی در تحلیل فرایند پیدایش مقال تجدّد در شعر فارسی آن است که در شکل‌گیری نهضت‌ها و حرکت‌های اجتماعی هیچ چیز خودبه‌خود و اتفاقی نیست. تنها آغاز و انجام اندیشه انسان و پنهان و آشکار کار اوست که اندک‌اندک انباشته می‌شود و نیرویی یا نهضتی را پدید می‌آورد که می‌تواند چیزی را براندازد و در جای آن چیزی دیگر را بسازد و بپردازد.

پانویس ها:

۱. فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، مقدمه و تصحیح و تجدیدنظر از م. صبحدم، انتشارات مرد امروز، بی ذکر جا، ۱۳۶۴، ص ۹.
۲. همان، ص ۱۱.
۳. همان، صص ۳۲-۳۴.
۴. فتحعلی آخوندزاده، مقالات فارسی، به کوشش پروفیسور حمید محملزاده، ویراسته ح. صدیق، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۵۵، صص ۲۹-۳۰.
۵. همان، ص ۳۰.
۶. همان، «قرنیکاه»، ص ۴۸.
۷. میرزا آقاخان کرمانی، «مقاله مفیده در خاتمه کتاب»، نامه باستان، نقل شده در: ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، جلد اول (مقدمه)، صص ۱۷۵-۱۹۳. یکی دو صفحه از این نوشته را آرین پور در از صبا تا نیما نقل کرده است که من از آن گرفته‌ام: از صبا تا نیما، جلد اول، صص ۳۹۲-۳۹۴.
۸. همان، ص ۳۹۳.
۹. همان، ص ۳۹۴.
۱۰. ملکم خان، کلیات ملکم، جلد اول، به اقدام هاشم ربیع زاده، مطبعه مجلس، تهران، ۱۳۲۵ قمری، صص ۱۹۲-۱۹۹. این کتاب ظاهراً نخستین چاپ آثار ملکم خان است و از این رو در اینجا متن آن را اساس کار خود کرده‌ام. آرین پور در از صبا تا نیما قطعه‌هایی از این نوشته را زیر نام «فرقه کج بیان» نقل می کند (جلد اول، صص ۳۲۰-۳۲۲)، ولی متن او با آنچه در کلیات ملکم آمده تفاوت های فاحشی دارد. در هر صورت، به دلیل تقدم متن کلیات ملکم آن متن را - که متأسفانه خالی از اشتباه نیست - اساس کار قرار دادم، ولی در عین حال آن را با متن نقل شده در از صبا تا نیما نیز تطبیق کرده‌ام.
۱۱. همان، صص ۱۹۳-۱۹۵.
۱۲. همان، صص ۱۹۸-۱۹۹.
۱۳. در تمام این مقاله منظور از عنصر خارجی یا عناصر خارج از سیستم مفهوم extrasystemic و extrasystem است در نقد نظری نشانه‌شناسی (semiology یا semiotics) که بر اساس نظریه سیستم‌ها (systems theory) استوار است. این مفهوم را به هیچ روی نباید با خارج و داخل، خارجی و داخلی، بومی و غیربومی در صحنه سیاست و بویژه در ابعاد ارزشدآوری اشتباه کرد.
۱۴. آنکه آرین پور متأسفانه مأخذ متن خود را ذکر نمی کند، روی هم رفته متن او را پیراسته‌تر و شاید اصیل تر یافتم، و از این روست که به‌خود اجازه دادم این نکته را، که در متن ربیع زاده نیست، از متن او نقل کنم.
۱۵. کلیات ملکم، همان، ص ۱۹۹.

حقیقت سیاسی در ادبیات معاصر ایران

جوانه‌های تحولی کیفی

نوآوری به معنای گسستن هرگونه ارتباط با قالب های گذشته نیست. با نگاه داشتن قالب های گذشته نیز می توان نوآوری کرد. «حکایت» در ادب فارسی قالبی کهن است که نویسندگان ما در گذشته از آن برای بیان مقصود خود فراوان بهره گرفته اند. در يك سوی حکایت يك اندیشه است که می خواهی القاء کنی و در سوی دیگرش يك نمونه واقعی. بهترین موارد مثالش را می توان از سعدی گرفت، در باب های گلستان و حکایت های پند آموزش. این قالب کهنه را گرفتن و از آن برای بیان مضمونی نوبه‌بردن کاری است که در ادبیات کنونی ما کمتر سابقه داشته است.

علی عرفان، نویسنده ایرانی ساکن فرانسه، در کتاب اخیرش - مجموعه ای از هفت داستان کوتاه که در دی ماه ۱۳۶۸ در فرانسه منتشر شده است^۱ - با نمونه ای خوب از اینگونه حکایت پردازی نوین آغاز کرده است. «حکایت پسرک تخس» نخستین داستان این مجموعه است. و درآمدی است بر دیگر داستان های کتاب، هم از نظر گزارش انواع قالب های بیانی، و هم از نظر نوآوری در مضمون امروزی ادبیات داستانی ایران. یا، بهتر بگویم، از لحاظ پرداختن به رابطه ادبیات با جامعه. علی عرفان در همین نخستین قصه از قصه های کتاب می خواهد نشان بدهد که در ادبیات پس از انقلاب ایران حکایت تازه ای آغاز شده است: نویسنده ایرانی در ارتباطش با کلیت جامعه به تغییری بنیادی گراییده است. زبانش باز شده است، و آنچه می نویسد شرح هجران و خون جگری است که بر همه ما گذشته است. «حکایت پسرک تخس» ده صفحه بیشتر نیست، اما کنایه از رویدادی دارد به وسعت همه تاریخ ما که دست کم ده سالی از آن می گذرد.

پسرك تخس «سرش برای دعوا درد می کند. حالا با هرکس و هرکجا که پیش آید. . . با این حال، خیال همه آسوده بود که حکومت کوچک یا نسق داری سر گذر را نمی خواهد.» پسرك خانه‌ای دارد دور از گذر محل، چندان که گویی بچه غریبی است که جزو محله نیست. «غریب هم شده بود، و دیگر نه دوستی داشت و نه آشنایی. . . هیچکس هم به خاطر نداشت که اتاق پسرك را دیده باشد.»

این دورافتاده غریب، اما، در نوع خود، نمونه غریبی نیست. يك تن است از يك تبار که در «خانواده[اش]. . . کمتر کسی به مرگ طبیعی دنیا را ترك کرده» است. از پدر و عموتا عموزاده‌های پدری اش همه در دعوایی با خودی یا بیگانه کشته شده‌اند:

زنان فامیل هم یا به جرم خیانت شکمشان دریده شده بود و خون رختخواب و فرش اتاق‌ها را پوشانده بود، یا. . . بهرحال مرگشان مشکوک بود و مثل هر قتل زمینه را برای ادامه انتقام خون فامیلی فراهم می کرد.

این قاعده انتقام خون از شبی آغاز شده است که پدربزرگ پسرك تخس «سرخواهرش را بریده. فردایش دایی پدربزرگ با قمه فرق پدربزرگ را شکافته» و از آن پس سیلابی از خون به راه افتاده است. «آخرین کشته فامیل پدرش بود که وظیفه سنگین انتقام خویش را به او سپرده بود.»

پسرك با همه رفتار شرورانه‌اش و سرنترسی که دارد تنها از يك تن حساب می برد: از مشهدی هادی، پیرمرد هفتاد ساله‌ای که «هم می لرزید و هم قوز داشت». همین پیرمرد است که در نصیحت هایش به پسرك «بی آنکه بخواهد، قانون انتقام را برایش تعریف کرده بود و به نحوی در مغز او نشانده بود.» خون را با خون باید شست. و پیرمرد، فقط برای اینکه مثالی بیاورد، به پسرك گفته بود که «عمویش حتی برای قاتل پسرش که در زندان بوده و کیل گرفته و خرجش را هم داده است.» او حتی در برابر بازپرس به نفع قاتل شهادت داده و تنها شاهد دیگر جنایت، یعنی قهوه‌چی محل، هم از ترس نگاه‌های او مجبور شده است به بازپرس بگوید: «آقای بازپرس مقتول مست بود، و فحش ناموس می داد. اصلاً او چاقو کشید.» درحالی که خود قاتل به بازپرس گفته است: «آقای بازپرس! من پسر این مرد را کشته‌ام. خودش دید که چطور پسرش دستم را بوسید و روی پایم افتاد. . . من رحم نکردم، شکمش را پاره‌پاره کردم.» ولی عموی پسرك برای تبریئه قاتل «پول فراهم کرده و چند وکیل معروف را به خدمت گرفته» و به قدری این در و آن در زده است که همه خیال کرده‌اند «حضرت عیسی قوت قلبش می دهد.» مشهدی هادی برای پسرك نقل می کند که چگونه بعد از این ماجرا همه اهالی گذر و محله به عمویش احترام می گذاشته‌اند. ساعت ساز روبروی شهرداری يك روز تا او را دیده فوراً کلاهش را از سر برداشته و جلوی چشم کسبه به صدای بلند به‌وی سلام کرده است.

اما این عمو که از این و آن پول قرض می کند تا قاتل پسرش را از زندان دریاورد، برخلاف نظر ساعت ساز، اممازاده‌ای نیست که روح عیسی در وی دمیده شده باشد. او، به گفته بازپرس، همه این کارها را برای آن می کند که روز آزادی قاتل پسرش برسد. چرا؟ برای اینکه «مقابل زندان منتظرش باشد.»

بازپرس، اما، بنا را بر اعتراف قاتل می گذارد. و عموی پسرک که از آزادی قاتل ناامید می شود، ناگزیر «چندماهی صبر می کند تا همه ماجرا را فراموش کنند، و يك شب، در مستی، پستان زنی را می درد و به زندان می رود.» مشهدی هادی در برابر چشمان کنجکاو پسرک که مشتاق شنیدن دنباله داستان از زبان اوست می گوید: «دو سال بعد، در بند عمومی، با بالش قاتل پسرش را خفه کرد.» و پسرک تخس با شنیدن این سخن برای نخستین بار شنگول می خندد، می دود و فریاد می زند:

«— الله اکبر!»

همه حرف بر سر همین دو کلمه است. عرفان با این دو کلمه ماجرای کوچک پسرک تخس را به رویداد بزرگی گره می زند که سرنوشت خیلی ها را — که سرترسی داشتند — رقم زد؛ رویدادی که اگرچه در اکنون می گذرد، اما افسونزده گذشته‌های دور است. این وابستگی به گذشته، یا پس دادن تقاص گذشته، از اینجا به بعد دیگر بقیه کتاب را رها نمی کند. آنچه در «حکایت پسرک تخس» آمده در حکم درآمد به حکایتی است که در دیگر داستان‌های این مجموعه، هر بار به شیوه‌ای تکرار می شود.

در «حکایت پسرک تخس» از آغاز پیدا بود که يك راوی کلّ بیشتر درکار نیست. پسرک گرچه سخت از او می ترسید، اما شیفته شنیدن ماجرا از زبان او بود. گویی تنها او می دانست که حقیقت، مطلق حقیقت، چیست. در واقع، يك روایت بیش نبود که تقدیر پسرک را تعیین می کرد: «الله اکبر»ی که داستان با آن پایان می یافت، بیانگر همین ناگزیری در سرشت حکایت بود، که نویسنده هم بدان رضایت می داد. در «عدل مُرد»، که دومین داستان مجموعه است، يك «داستان غریب» و سلسله‌ای از روایت‌ها داریم که برخی از آنها چند دهن می چرخد تا به نویسنده برسد. نویسنده به هیچکدام آنها رضایت نمی دهد. او واقعه مرگ آقای عدل را دنبال می کند تا به نتیجه‌گیری خودش برسد. اما کندوکاو ناباورانه‌اش در سلسله روایت‌ها سرانجام به بازسازی کلّیتی می انجامد که حقیقتش در قالب هیچیک از روایت‌ها — حتی روایتی که خود او طرحش را ریخته است — نمی گنجد. آقای عدل وقتی به قول نویسنده «روی تشك با دهان باز از ترس» می میرد که گذشته زندگی‌اش را ناگهان در برابر خود یا یوزی به دست بالای سر خود می بیند. گویی هر يك از روایت‌ها بیانگر جزئی از اجراء کلّیتی بوده‌اند که آگاهی یافتن به تمامیت آن موکول بوده است به رویداد مرگ آقای عدل.

گفتیم که دو کلمه پایانی داستانِ نخست، ماجرای پسرکِ تخس را به رویدادی گره می‌زند که حکایت همه است نه حکایت فقط يك تن. نویسنده در همان آغاز داستان دوم با اشاره‌های خاص خویش بر همین حقیقت تأکید می‌کند. او به دنبال واقعه مرگ آقای عدل می‌گردد، اما این واقعه درحقیقت واقعه مرگ آدمی به نام عدل نیست، داستان رویداد زمانه است. برای مقدمه‌چینی درباب اثبات نظری که در آغاز این گفتار آوردیم، نیازی به اشاره به دیگر قصه‌های کتاب نداریم هرچند که به درونمایه اصلی هر کدام از آنها و به خصوصیت بیان نویسنده در هر مورد اشاره‌هایی خواهیم کرد.

آن تحول کیفی که در آغاز گفتار عنوان کردیم در کار علی عرفان از سه محور عمده جوانه زده است: درونمایه داستان یا بازتاب حقیقت زمانه در ابیات؛ شیوه برخورد نویسنده با «امر اجتماعی»؛ انواع قالب‌های بیانی یا روش بیان موضوع.

منظورم از زمانه آن زمانه‌ای نیست که برخی از مردم این جهان بویژه جوان‌ترینشان را وامی‌دارد تا گروه‌های ضربت تشکیل بدهند و جانوران و حیوانات را از قفس مؤسسه‌های پژوهشی دام‌شناسی و جانورشناسی بدزدند و در طبیعت رها کنند، چون نگران آن هستند که با این جانوران بیگانه آزمایش‌هایی دردناک و عذاب‌آور انجام می‌گیرد^۲؛ آن زمانه‌ای نیست که نلسون ماندلا را از زنجیر نژادپرستان آفریقای جنوبی می‌رهاند و در همه‌جا با احترام و بزرگداشت پذیرایش می‌شود؛ آن زمانه‌ای نیست که دیوار برلن را فرومی‌ریزند، لخ والس را در برابر ژنرال یاروژلسکی می‌نشانند، و از آن بالاتر چنان قدرتی به‌وی می‌دهد که نخست وزیر نشود اما نخست وزیر تعیین کند؛ یا واکلاو هاول نویسنده چک را از مقام زندانی سیاسی به مقام ریاست جمهوری کشورش می‌رساند؛ یا پارلمان و حکومت تازه برگزیده شده آلمان شرقی را ناچار می‌کند که از مردم چکسلواکی پوزش بخواهند؛ یا در دانیل آرتگا این همت را می‌دمد که شکست خویش را در يك انتخابات آزاد با سربلندی بپذیرد و حکومت را با غرور تمام به‌کسی بسپرد که دست راستی‌های نیکاراگوئه به‌وی رأی داده‌اند؛ آری، منظورم از زمانه، آن زمانه‌ای نیست که گورباچف را وامی‌دارد تا پس از چهل و پنج سال به کشتار بیرحمانه ۱۵ هزار افسر لهستانی به‌دست عوامل و مأموران ان.کا.و.د. اعتراف کند و از یاروژلسکی و مردم لهستان رسماً پوزش بطلبد. منظورم زمانه خود ماست، زمانه‌ای که ما ایرانیان در آن قرار داریم، و هنرمند و نویسنده ایرانی — هر جا که باشد — از سیطره آن برکنار نیست. این زمانه، زمانه گذشته است، زمانه پس دادن حساب‌های تاریخی است. زمانه قصاص و تقاص است، زمانه‌ای است که فرزندان باید تقاص خون‌های گذشته را بگیرند یا پس بدهند، زمانه‌ای است که پیران و سالخورده‌گانش گویی رسالتی جز این ندارند که در گوش جوانانش فروخوانند که باید انتقام گذشته‌ها را گرفت، جوانانی که مانند رجب، خدمتکار پیر آقای عدل، تنها به این دلخوششان کرده‌اند که کوچه را قرق کنند تا کسی دور و بر خانه آقای

عدل نگردد. زمانه‌ای است که شاعرانش - حتی نام‌آورترینشان - چون بر کرسی خطابه می‌نشینند، حتی اگر خطاب به جهانیان باشد و نه فقط به ایرانیان، تازه‌ترین پیامی که دارند بدویراه گفتن به گذشتگان است، و تنها حربۀ «آزیتاتور»های سیاسی اش هنوز که هنوز است ذکر مصیبت کتک‌هایی است که سی-چهل سال پیش خورده‌اند. حضور این گذشته و خاطره آن حقیقت زمانه‌ماست، و این حقیقت به حدی قوی است که خودبه‌خود و به‌صورتی طبیعی به ادبیات راه می‌یابد، بند تسبیحی است که همه داستان‌های مجموعه «آخرین شاعر جهان» را به هم گره می‌زند، چندان که گویی نویسنده در همه‌جا با یک دورنمایه روبرو است؛ او از هر موضعی که می‌نگرد و هر برشی که به واقعیت اجتماعی می‌دهد، با همین گذشته، با همین خاطره روبروست. بیهوده نیست که کتاب عرفان با این جمله آغاز می‌شود: یاد باد آن‌که مرا یاد آموخت.

این موضوع در «حکایت پسرک تخس» به حد کافی روشن بود. در داستان «عدل مُرد» نیز به حد کافی روشن است: آقای عدل، زندانی حکمی است که گذشته‌خاندان او زمینه‌اش را فراهم ساخته و همه اطرافیانش، از داماد سابقش بگیر تا سرهنگ پسرعموی وی که فقط بلد است در پاسخ آقای عدل که مسئله پیدا شدن مدعی را با وی درمیان گذاشته، بگوید: «جناب عدل! من سی سال توی سربازخانه پا کوبیدم و از این جور مسائل سردر نمی‌آورم.» تا سلمانی سرگذر که می‌گوید «مرگ این عدل علیه ما علیه عجب همه را گیج کرده...» هرچند که نه به‌من بد کرد و نه به‌شما؛ تا رجب، نوکر پیرش - که برای ناصرخان و جناب سرهنگ «رجب مادرقجه» است ولی برای خود آقای عدل «این رجب پیر» - همه به‌نحوی آن را دستمایه بازی‌های خویش قرار می‌دهند. گفتیم حقیقتی که نویسنده سرانجام بدان می‌رسد چنان است که کلیت آن در قالب هیچ‌یک از روایت‌ها - حتی روایتی که خود نویسنده طرحش را ریخته است - نمی‌گنجد. و به‌راستی نیز چنین است. نویسنده بر این باور است که آقای عدل با دیدن رجب، که یوزی به‌دست وارد می‌شود، «روی بالش با دهان باز از ترس» مرده است. درحالی که روایت او خلاف این را نشان می‌دهد: عدل از آن رومی‌میرد که ناگهان می‌بیند رجب، این بزرگ‌شده خانواده او، یکباره به گذشته‌اش برمی‌گردد و به‌حکم این گذشته به‌روی او اسلحه می‌کشد. راز مرگ او در همین است، نه در ترس او. و گرنه نمی‌گفت: «رجب! آن دولول شکاری من را بیاور بینم این پدرسوخته چه می‌گوید!»

باری، دنبال کردن این درونمایه مرکزی در دیگر داستان‌های مجموعه «آخرین شاعر جهان» دشوار نیست. در داستان بعدی، که نام خود مجموعه را دارد، سیطره گذشته آنچنان نیرومند است که «برای مستبدترین آدم روزگار» پرونده اعتبار شاعری می‌سازند، آن هم به کمک شعرهایی که از عمر صندوقچه آنها هشتصد سال می‌گذرد.

در داستان «یاد» بازهم همه‌چیز بر محور گذشته می‌گردد و خاطره‌ای که دست از سر آدم

بر نمی‌دارد. حتی اگر آن خاطره را به صورت کودکی ناقص در ولایت غربت رها کنی. و در داستان «ناشناس» که آواره‌ای به نویسنده‌ای متوسل می‌شود و به او می‌گوید: «زندگی من قصه ندارد. خالی خالی است... قصه مرا بنویسید... زندگی من است. متوجه هستید که!» یا در «دو بیتی راز»، داستان زنی که با مردی زندگی می‌کند که از بس با هم حرف نمی‌زنند حرف دل همدیگر را هم نمی‌شنوند. و زن همچنان عاشق استادی است که هفده سالگی اش را دیده بود. یا آن زندانی سیاسی در داستان «یک عشق» که ساعات محدود آزادی موقتش را برای ملاقات با همسر و خانواده‌اش با تلخی و دلهره می‌گذراند و به زنگ های مکرر تلفن جواب نمی‌دهد چرا که فکر می‌کند «آنها» هستند و دارند همچنان می‌پایندش. و وقتی که در آخرین لحظات تصمیم می‌گیرد و گوشی را برمی‌دارد نخست «آه بلندی» می‌شنود، سپس صدای گریه‌ای که بیش از آن قادر نیست جلوی خودش را بگیرد، و دست آخر يك صدای قدیمی که می‌گوید: «عزیز من!»، صدای يك عشق دیروزی.

این گونه تمرکز بر گذشته که به صورت درونمایه‌ای مسلط در همه داستان های این مجموعه بروز می‌کند بیش از آنکه نشانه گرایش درونی نویسنده‌ای باشد که این داستان ها را آفریده است، نشانه ذهنیت فرهنگ و جامعه‌ای است که بستر عینی رویدادهای این داستان ها را تشکیل می‌دهد. آیا دنباله همان غم هجران و «جدایی از اصلی» نیست که درد اصلی شعر سستی ما را تشکیل می‌داد؟ آیا نشانه آن نیست که زندگی اجتماعی ما همچنان بر مداری می‌چرخد که ما قادر به رها شدن از گذشته و وارد شدن در اکنون نیستیم؟ چرا ما اغلب با نگاه درد ورنجی که در گذشته به ما رسیده است، با نگاه زخمی که در گذشته خورده‌ایم، به جهان می‌نگریم؟ این دلبستگی خودآگاه یا ناخودآگاه به خاطره در درون ما از چیست؟ آیا تأثیر مردافکن دردناک ترین رویدادی نیست که بخواست ما اما به رغم انتظار ما پیش آمد و ناگهان ما را ده‌ها قرن در دهلیز زمان به عقب پرتاب کرد؟ یا برعکس، نشانه آن است که ما نه فقط سال‌های گذشته این رویداد، که سال ها و حتی قرن‌های بس بیشتر از آن را هم هنوز از آن خود نمی‌دانیم، و بر آنها در روان خود، در سویدای خاطر خود، هنوز غلبه نکرده‌ایم، و به همین دلیل دردی که از این جهت روح و دل ما را در چنگال خویش می‌فشرد برای ما همچنان دردی است تازه؟ شاید هم نشان این باشد که ذهنیت ایرانی اغلب در فضایی شکل گرفته است که اجازه اندیشیدن به اکنون و آینده را به وی نمی‌داده است؟ نمی‌دانم. این قدر می‌دانم که تا اندیشه ما این گذشته را یکبار برای همیشه از آن خود نکند و از آن درنگزد ما همچنان موجوداتی نابهنگام خواهیم بود که پا بر زمین دارند و دل در گرو هوای خاطرات.

دومین محور تحول کیفی در کار علی عرفان در شیوه برخورد نویسنده با «امر اجتماعی» است. موضوع همه قصه‌ها به رویدادی برمی‌گردد که رویداد زمانه است. زندگی آدم ها از آن رو در تلاطم است که توفانی در جامعه به پا شده است. این نکته در مورد قصه‌هایی چون

«مرگ عدل»، «آخرین شاعر جهان»، «ناشناس»، و «يك عشق» بحدّ کافی روشن است، یعنی در میدانِ دید خواننده در نمای اول قرار می‌گیرد. درحالی که در سه قصه دیگر، یعنی «حکایت پسرک تخس»، «یاد»، و «دوبیتی راز» چنین نیست. در این‌ها خواننده باید از يك لایه قصه بگذرد و پوسته ظاهرش را بشکافد تا دریابد که در این قصه‌ها نیز سخن همچنان بر سر «امر اجتماعی» است نه مشکل خصوصی. در مورد «حکایت پسرک تخس» آنچه لازم بود گفتیم. در «یاد» هم نشان دادند دشوار نیست. مردی با برادرش و همسر و فرزند خویش — فرزندی که نه می‌تواند راه برود، نه حرف بزند، نه غذا بخورد و یا بنشیند — به اروپا آمده است. درمان‌هایی که در ایران کرده‌اند بی نتیجه بوده است، و مراجعه به پزشک و بیمارستان در اروپا هم نتیجه نمی‌دهد و فرزند که حالا دیگر بچه هم نیست همچنان يك «تیکه گوشت بی مصرف» باقی می‌ماند. برادر مرد به وی پیشنهاد می‌کند که این تیکه گوشت بی مصرف را به وی بسپرنند و خودشان بگیرند. همین کار را هم می‌کنند. عمو، بچه را در جایی رها می‌کند. بچه را برمی‌دارند و تربیتش را شروع می‌کنند، با زبان آموزی.

این قصه دلشین و جانسوز، که همه‌اش از زبان و نگاه همان کودک بی‌زبان روایت شده است، آیا حکایت نسل آواره‌ای نیست که پدران و مادرانشان نفهمیدند چه کار باید بکنند؟ آیا ادعانامه هنوز عنوان نشده همان نسلی نیست که برای خودش خانه و کاشانه و کوچه و گذری داشت، اما امروز ناچار است اسم همه آنها را به زبان فرنگی بگوید؟ فقط در قصه علی عرفان نیست که این ادعانامه عنوان می‌شود. همان نسل بی‌گمان روزی این ادعانامه را در کوچه و خیابان خواهد نوشت. یا داستان «دوبیتی راز» حکایت يك نسل بزرگتر از این کودک که در دل حادثه بوده است اما تنها توانسته است ادا درآوردن از دیگری را یاد بگیرد.

پس، حضور «امر اجتماعی» را در همه کتاب می‌بینیم. اما به روشی که نسبت به گذشته ادبیات ما، نسبت به آنچه در سال‌های پیش از انقلاب، به اصطلاح، تعهد اجتماعی ادبیات نامیده می‌شد، تازگی دارد. نویسنده بعد از انقلاب عمیقاً سیاسی است، اما سیاست زده نیست. او دنیای اجتماعی‌اش را به دو جبهه نور و ظلمت تقسیم نمی‌کند؛ او باور ندارد که هرآنچه از سوی حاکمان یا هیئت حاکمه بوده ظلمت باشد، و هرآنچه از سوی مخالفان نور. او فرق میان آقای گلستان را، که از طایفه خود اوست، با جناب سرهنگ، که طرف مشورت آقای عدل بوده و عمری در سر بازخانه پا کوبیده است، می‌فهمد. یکی را مسخره می‌کند و بر صداقت دیگری انگشت می‌گذارد. او باکی ندارد که بگوید منیرخانم، دختر خواهر عدل، زن شجاع و مبارزی است. رجب، به صرف اینکه نوکر خانواده عدل است، از نظر او آدم بی‌شيله و پيله‌ای نیست که باید قدرش را شناخت و در صدرش نشانند.

«انقلاب» دیگر آن دم مسیحایی نیست که نسل هنرمندان و نویسندگان پیش از بهمن ۵۷ انتظار قدمش را داشتند تا همه‌جا را گلستان کند. انقلاب اگر نسلی را بی‌پرورد که

«قصه‌نویسی» را هم «شوخی و بازی» تلقی کند، «مرده‌شور انقلاب را ببرد»؛ مبارزان ضد قدرت، دیگر، برخلاف تصور نوعی از ادبیات «انقلابی» که پیش از بهمن ۵۷ یک‌هفته‌تاز میدان بود و هنوز هم اینجا و آنجا نفسی می‌زند، به‌خودی‌خود و همین که مبارز ضد قدرت‌اند فرزند امام زمان نیستند، ممکن است دزدهایی باشند که جواهرفروشی‌ها را لخت می‌کنند و «سازمان»‌های این‌چنینی هم، ممکن است باندهای مسلحی باشند که «همه پول» [شان] از این دزدی‌ها بود. «آری، نویسنده بعد از انقلاب، دیگر از لاپوشانی و آبروداری خسته شده است. او دیگر سکوت را جایز نمی‌شمرد. می‌خواهد حرف بزند. و حرف هم می‌زند. رود روی رفقای سابقش. آری، دیگر از اینکه بشنوند چه می‌گوییم باکی نیست. لازم نیست دور و برمان را خلوت کنیم. بگذار باشند و بشنوند چه می‌گوییم. نویسنده بعد از انقلاب دیگر «نیازی به تاکسی در بست ندارد.»

می‌رسیم به استفاده‌ای که عرفان از انواع قالب‌های بیانی در «آخرین شاعر جهان» کرده است. این در واقع همان مسئله محتوا و «فرم» یا مضمون و قالب بیان است. گفتیم که در «حکایت پسرک تخس» از قالب قدیمی حکایت برای بیان منظوری تازه و به شیوه‌ای امروزی استفاده شده است. قصه در مجموع ده صفحه‌ای بیش نیست و از حد معمولی تفصیل کلام، به نحوی که در گذشته در ادبیات ما سابقه داشته است، فراتر نمی‌رود. می‌توانم بگویم نگاه نویسنده در این حکایت حتی آن‌چنان سریع و بی‌حشو و زوائد است که به نگاه دوربین سینما نزدیک‌تر است تا به نگاه نویسنده‌ای که می‌خواهد روایتش را بنویسد. دو صفحه اول این حکایت بیشتر حکم يك «نما»ی سینمایی (plan ؛ shot) را دارد. و استفاده‌ای که نویسنده از کلمه برای پیوند زدن مضمون حکایت خویش با کلیات اجتماعی کرده است، از اینهم موجزتر و فشرده‌تر است؛ يك تصویر که با دو کلمه بیان شده است: «الله‌اکبر!»

در «مرگ عدل» قالب تغییر می‌کند، چون مضمون داستان چنین حکم می‌کرده: نویسنده به دنبال بیان چگونگی يك رویداد می‌گردد که روایت‌ها درباره آن مختلف است. سلسله‌ای از روایت‌ها را در پیش رو دارد. او می‌خواهد قضیه «من قال» و «ما قال» هر دو را رعایت کند. هر روایت حکایت از دیدگاهی معین دارد و کلیت ماجرا از تلفیق روایت‌ها در پایان کار به دست می‌آید. اینجا آنچه مهم است حکم از پیش جاری شده یا القاء منظوری پیشینی نیست، بلکه رسیدن به نفس واقعه و تشریح خود رویداد است.

در «آخرین شاعر جهان» عنصر تازه‌ای وارد کار می‌شود: عنصر زمان. هر رویدادی زمانی دارد. اگر شعرهایی را که در صندوقچه پیدا شده‌اند در زمان خودشان قرار دهیم «شعر» می‌شوند و گرنه بی معنا هستند.

در داستان «یاد» با تك گفتار (مونولوگ) درونی رویرو می‌شویم. يك راوی هست که در

درون خودش و برای خودش حرف می‌زند. لحن سخن و تکیه کلام اینجا به گونه‌ای دیگر است. در همه‌جا نمی‌شود از این لحن استفاده کرد.^۳

در «ناشناس» عرفان به حقیقتی تازه می‌رسد. عرفان می‌خواهد بگوید گاه اصلاً روایت یا حکایتی در کار نیست: قصه را نویسنده نمی‌نویسد، خود «پرسوناژ» است که اگر بحدّ کافی جالب باشد آرام-آرام به قصه تبدیل می‌شود، قصه‌ای آنچنان گیرا که حتی نویسنده‌ای بی‌دل و دماغ را می‌خکوب می‌کند و به دنبال خودش می‌کشد.

سرانجام «دوییتی راز» و «یک عشق» را داریم که به‌نظر من تلفیقی از قالب های تک گفتار و گزارش‌اند. در «دوییتی راز» عرفان جان کلام را از دیدگاه مسئله فرم و محتوا بیان کرده است: این کار قاعده ندارد، اما عشق قاعده دارد. هرچور که می‌خواهید بگویید، اما عاشقانه بگویید. به‌کار خود عشق بورزید. سکوت را بشکنید. شاید از این طریق نجات بیابیم.^۴

پانویس‌ها:

۱. علی عرفان، آخرین شاعر جهان، انتشارات خاوران، پاریس، دی ماه ۱۳۶۸، ۲۲۰ صفحه.
 ۲. علی عرفان، به‌گفته خودش، در ۱۳۲۵ در اصفهان متولد شده است. از سال ۱۹۷۱ تاکنون ساکن فرانسه است. یکی - دو ماهی بعد از انقلاب به ایران برگشته، چندماهی مانده و دو فیلم گفت‌هرسه نفرشان و آقای هیر و گلیف را ساخته و دوباره به فرانسه بازگشته است. ابتدا نمایشنامه می‌نوشت: دو سر پل، که گویا سال ۱۳۴۷ در جهان نو منتشر شده، و سال ۴۸ در تهران اجرا شده است، و مطبخ و مرگ همسایه که سال ۵۰ نوشته شده و در سال ۵۳ یا ۵۴ در «تالار شهریور» اجرا شده است، و مرگ اسفندیار که سال ۵۱ نوشته شده است. یک قصه کوتاه هم در آغاز کار نویسندگی اش نوشته به نام خانه پدیری که در خوشه، در سال‌هایی که شامل اداره‌اش می‌کرد، منتشر شده است.
 ۳. آخرین نمونه‌اش را همین روزها (۱۶ و ۱۷ آوریل ۱۹۹۰) تلویزیون فرانسه (کانال دوم) گزارش کرد: «جبهه‌رهای بخش حیوانات» (Front de libération des animaux) که در ماریس تشکیل شده و افرادی به مؤسسه‌ای در همان شهر دستبرد زده بودند.
 ۴. این نکته مرا به یاد گفتاری می‌اندازد که یک قصه‌نویس ایرانی مقیم خارج از کشور در مقدمه کوتاهی بر دو نوار قصه‌اش آورده است. اکبر سردوزی را می‌گویم که از قصه‌نویس‌های خوب ماست. او دو نوار قصه در خارج از کشور منتشر کرده است. یعنی خودش قصه‌هایش را خوانده و به‌صورت نوار پخش کرده است: «غم آخرت باشد» و «درشکه‌ها و شلاق». سردوزی می‌گوید: «هر داستانی... دارای خصوصیتی است که به‌نظر من وقتی گفته شود [یعنی با صدای خود نویسنده خوانده شود و نه به‌صورت نوشته] بهتر احساس می‌شود و در نتیجه بهتر فهمیده خواهد شد.»
- این حرف در مورد دو نمونه‌ای که سردوزی به‌صورت نوار منتشر کرده درست است، اما در همه موارد درست نیست. زیرا میان فرم و محتوا رابطه‌ای وجود دارد که قالب بیان قصه را تعیین می‌کند. قصه‌هایی که حالت «تک گفتار درونی» یا «نقل سرگذشت» یا «بازگویی خاطره» را دارند با گفتار نویسنده البته بهتر حس می‌شوند، چون خود او می‌داند چگونه بگوید. درحالی که اگر مثلاً داستان «عدل مرد» را بخوایم به‌صورت گفتار درآوریم، ممکن نیست مگر اینکه یک نمایشنامه رادیویی بشود.

۴. این گفتار نقد یا گزارشی تقدگونه در معرفی کتاب آخرین شاعر جهان نیست. گفتاری مستقل است که من در آن نظریات خود را درباره برداشتی که از کتاب و بطور کلی ادبیات امروز دارم بیان می‌کنم. به همین دلیل پرداختن به نقد کار عرفان شاید در اینجا محملی نداشته باشد. با اینهمه دریغ می‌آید چند نکته را درباره زبان عرفان ناگفته بگذارم. منظوم از زبان واژه‌ها و کلمات و ترکیبات است. عرفان به دلیل علاقه‌اش به تئاتر و بعد هم سینما، خودآگاه یا ناخودآگاه، به نحوی زیر تأثیر بیان سینمایی قرار گرفته است. نمونه‌اش را ما در متن این گفتار نشان دادیم. ولی باید گفت، ابزار کار در قسه و داستان با نمایش و فیلم متفاوت است. ابزار کار در اینجا زبان است، یعنی مجموعه واژه‌ها، تعبیر، ترکیب‌ها و جمله‌ها. شاید بتوانم بگویم که زبان عرفان هنوز به پختگی تخیل و خلاقیت او نیست. و کم و کاستی‌هایی دارد که بویژه در همان داستان نخست بیشتر دیده می‌شود. بعضی از این کم و کاستی‌ها از مقوله نوشتار است و ممکن است اشتباه چاپی باشد. مانند «کتکاری» (ص ۱۰) به جای «کتک کاری»، یا «ستاره» (ص ۱۷۲) به جای «ستار». اما بعضی دیگر اینطور نیست. عرفان می‌نویسد: «از پدر و عمو تا عموزاده‌های پدری، همه در دعوائی با آدمهای غریب و یا از خانواده، کشته، علیل و زمین گیر شده بودند.» (ص ۱۳) که شاید راحت‌تر بود می‌نوشت: «همه در دعوائی با بیگانه»؛ یا می‌گوید: «زنان فامیل هم یا بهرجم خیانت شکمشان دریده شده بود و خون رختخواب و فرش اتاق‌ها را پوشانده بود و یا بر اثر نفرین و جادوی بدخواهان، به مرگی غیر از پارگی شکم و یا خفگی دار فانی را وداع گفته بودند.» «به نظر من، عبارت بطور کلی سست است. بجای «پارگی شکم» شاید اگر «دریدگی شکم» می‌نوشت بهتر بود؛ یا می‌نویسد: «شاهد دیگر این جنایت که در قهوه‌خانه‌ای اتفاق افتاده قهوه‌چی بوده، و با اینکه از هر دو طرف دعوا بیزار بوده ولی چنین خاطره‌ای نداشته است.» (ص ۱۵) اینجا هم مطلب بنظر من درست ادا نشده است؛ «با اینکه سر ترسی داشت ولی از شهدی هادی، پیرمرد هفتاد و پنج ساله‌ای که هم می‌لرزید و هم قوز داشت سخت می‌ترسید، آن هم نه برای اینکه رعایت ریش سفید شاگرد قالی فروش از کار افتاده را بکنند، چون کافی بود که لبان آویزان و خیس پیرمرد که حتی قادر به حفظ آب دهانش نبود تکانی بخورد و تخم حرامی بگوید و یا توپ و تشری بزند، آن وقت چند کوجه را به سرعت باد پیموده بود...» (ص ۱۰). زبان باز بنظر من سست است، و رابطه «آن هم نه برای اینکه» و «چون» با هم و با مطالب دیگر درست معلوم نیست؛ بجای «تکانی بخورد» شاید بهتر بود بنویسد «بچنبد»؛ در صفحه ۱۷ «ساعت ساز روبروی شهرداری» بیدرنگ در دوسه جا تبدیل به «ساعت چی» شده است. و معلوم است که «ساعت ساز» با «ساعت چی» تفاوتی دارد؛ در صفحه ۲۳ می‌گوید: «لااقل در لحظه‌های نخست که بدن هنوز سرد نشده یا در تابوت دراز کشیده یا در غسلخانه روی آب بالا و پایین می‌رود...» بخش اخیر جمله تصویر درستی از شست و شوی مرده در غسلخانه نیست: مرده را روی تخته‌ای یا سکویی می‌خواباند، و با جام آب به جسد می‌ریزند و می‌شویند نه اینکه در آب بالا و پایین برود؛ در ص ۲۶ می‌نویسد: «آقا هر دو بهت زده بودند، یا ترسیده بودند. از چی را نمی‌فهمیدم»، که «راه» زائد است؛ در همان صفحه نوشته است: «توی ماشین هرچه بدویبراه بود به رجب می‌دادم»، بجای «هرچه بدویبراه بود به رجب گفتم». «فحش می‌دهیم، اما بدویبراه می‌گوییم». در ص ۳۱: «توی راه‌بندی بدی هم گیر افتاده بودیم» که مقصود «راه‌بندان» ترافیک است؛ راه‌بندی مفهوم دیگری را به ذهن متبادر می‌کند؛ یا در ص ۳۷ که «خبرگی» درست است نه «خبره‌گی».

اما اینها مهم نیست. در کار نویسندگی خلاقیت و صمیمیت شرط اول است که هر دورا در علی عرفان می‌بینم.

حسین ضیایی

Persian Literature

Edited by Ehsan Yarshater

ادبیات فارسی

ویراسته احسان یارشاطر

Bibliotheca Persica: Columbia Lectures on Iranian Studies, No 3
Albany N. Y. The Persian Heritage Foundation, Suny Press, 1988. pp.xi,526

انتشار این کتاب خلاء بزرگی را در امر تدریس ادبیات فارسی در دانشگاه های آمریکای شمالی و نیز دیگر مناطق انگلیسی زبان، مانند انگلستان و استرالیا، پرمی کند. درس های ایران شناسی، در زمینه های مختلف زبان، ادبیات، تاریخ، و تاریخ اندیشه، در بسیاری از دانشگاه های آمریکای شمالی، بخصوص در سطح لیسانس، استادان این درس ها را بیش از همیشه با مسئله کمبود کتاب های درسی جامع و ساده و در دسترس برای دانشجویان روبرو کرده است. جای بسی خرسندی است که دانشجویان جوان ایرانی در مراکز علمی آمریکا مشتاقانه خواهان فراگرفتن میراث فرهنگی ایران زمین هستند و با عشق و علاقه ای آشکار در آن درس ها شرکت می کنند. زبان علمی بسیاری از این دانشجویان انگلیسی است و اصولاً به متون و کتابهای فارسی کمتر دسترس دارند یا کمتر می توانند به آسانی از آنها بهره گیرند. برای افراد غیر فارسی زبان هم که خواهان فراگرفتن ادبیات ایران هستند تا پیش از نشر این کتاب، کتاب ساده و در عین حال جامعی شامل تحلیلی دقیق از تاریخ، مسائل، مضامین، و قالب های ادبی در تمامی ادوار ادب فارسی سراغ نداریم که به آسانی در دسترس باشد. اکثر کتاب های جامع در باب ادب فارسی یا در دسترس نیستند و به علت کهنگی شان پژوهش های جدیدتر را در بر ندارند و یا زیاده فنی هستند و حکم کتاب مرجع را دارند. کتاب هایی مانند تاریخ ادبیات فارسی اثر ادوارد براون، ادبیات کلاسیک فارسی اثر آربری، ادبیات فارسی اثر براگینسکی و کومیسارف، تاریخ ادبیات فارسی اثر باثوزانی و پانگلیارو، تاریخ ادبیات ایرانی ویرایش یان ریپکا برای خواننده امروزی، دست کم در مراحل اول آموزش تاریخ ادب فارسی، ارزش این کتاب را ندارند. کتاب های جامع دیگر به زبان فارسی، مانند تاریخ ادبیات ایران (در ۲ جلد) اثر جلال الدین همای، تاریخ ادبیات ایران که (تاکنون ۵ جلد از آن منتشر شده است) اثر پر ارزش ذبیح الله صفا، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری (در ۲ جلد) اثر سعید نفیسی، به جز کتاب ذبیح الله صفا، در دسترس همگان نیستند. این کتاب ها و نوشته های تخصصی دیگری که مجال ذکر نام یکایکشان در این مختصر نیست، بیشتر برای اهل فن سودمندند و مطالعه آنها برای دانشجو چندان آسان نیست. ازینرو، این کتاب کمبود

مهمی را جبران کرده‌است و چون دیگر خدمات سودمند استاد یارشاطر به ادب فارسی با ستایش و استقبال فراوان روبرو خواهد شد.

یکی از مهمترین ارکان فرهنگ ایران شعر و ادبیات شاعرانه‌است. شاید بتوان به جرأت گفت که بیش از هر فرهنگ دیگری شعر در فرهنگ ایران نقش سازنده داشته‌است و هنوز دارد؛ و نقش شاعر نقشی است اصلی. چه شاعر مدّاح و مرثیه سرای، چه شاعری که با حماسه و اسطوره سروکار دارد، چه شاعری که اجتماع زمانش را «تجربه» کرده و از آن انتقاد می‌کند، و چه شاعری عارف که بیانش هم غایت و انجام بینش شاعرانه‌است و هم ساختمان پردازی فلسفی. نهایت حکمت برای ایرانیان حکمت شاعرانه‌است. ایرانی خود را، اجتماع را، کیهان را، و طبیعت خارج را در شعر می‌بیند و از راه حکمت شاعرانه می‌شناسد و شناخت زیبایی برای وی همواره از درون شعر بر می‌خیزد. این کتاب با تکیه بر صور خیال و اثر خیال خلّاق شاعران و ادیبان ایران و با مطرح کردن مطالب و فریافت‌های بنیادی ادبیات شاعرانه فارسی (چه در قالب شعر و چه در قالب نش) نقش حکمت شاعرانه را در فرهنگ ایران به درستی بیان کرده‌است. هیچ کدام از کتاب‌هایی که نام بردیم ریشه‌های اصلی ادبیات شاعرانه فارسی را از آغاز تا امروز مانند این کتاب به خواننده غیر متخصص نمی‌آموزد. شاید در این زمینه کتاب باثوزانی بیانگر ارزش حکمت شاعرانه در فرهنگ ایران باشد، ولی از آنجا که چندان در دسترس همگان نیست آن را هم برآستی نمی‌توان با کتاب حاضر هم‌تراز دانست. این کتاب را می‌توان در درس‌هایی مانند «ادبیات ایران»، «فرهنگ ایران»، و دیگر درس‌ها در این زمینه‌ها در سطوح دانشگاهی تدریس کرد و از آن برای فهماندن مطالب به دانشجویان بهره‌برد. البته، چنانکه پیش از این گفتیم، این کتاب برای افراد غیر دانشجویان نیز بسیار سودمند است و ارزش آن برای متخصصین بدیهی‌است.

پیش از این که به بررسی بخش‌های کتاب بپردازم برخی از کمبودهای کتاب را ذکر خواهم کرد. استاد یارشاطر، ویراستار کتاب، خود به این کمبودها در «یادداشت ویراستار» اشاره کرده‌اند. و برطرف کردن این کمبودها شاید نیاز به افزودن چندین صد صفحه به حجم کتاب داشته باشد و، در نتیجه، عملاً ناممکن باشد. اما، به نظر نگارنده، با اضافه کردن چند مقاله کتاب از جامعیت بیشتری برخوردار می‌شود. در بخش سوم کتاب یعنی «دوران کلاسیک» جای مقاله‌ای جداگانه، مثلاً، با عنوان «شعر عرفانی از آغاز تا مولوی» خالی است. در چنین مقاله‌ای قصاید عرفانی سنائی و مثنوی‌های وی، مانند *جدیقة الحقایق*، *سیرالعبادالی المعاد*، و نیز مثنوی‌های عطار، مانند *منطق الطیر* و *الهی نامه*، بررسی می‌شود. در بخش چهارم کتاب دو مقاله جداگانه می‌توانست اضافه شود: (۱) مقاله‌ای، مثلاً، با عنوان «استمرار قالب‌های شعر کلاسیک در دوره معاصر»، که در آن شعر شاعرانی مانند *ملک الشعراء*، *عشقی*، *ایرج میرزا*، *حبیب خراسانی*، *امیری فیروزکوهی*، و دیگران، بررسی

می‌شد؛ ۲) مقاله‌ای در بارهٔ نیماپوشیج، بویژه از این رو که اشعار بلندش چون افسانه در هیچ کتابی به زبان انگلیسی به تفصیل بررسی نشده‌است و تأثیر وی در شعر امروز فارسی و ادامهٔ شعر نیمایی انکار ناپذیر است.

اما بررسی بخش‌های شش‌گانهٔ کتاب: در این مختصر ناگزیر به ذکر عنوان‌های مقالات و نکاتی چند اکتفا می‌کنم.

بخش اول، «بررسی مقدماتی»، شامل يك مقاله‌است. نوشتهٔ ویراستار کتاب آقای احسان یارشاطر با عنوان «تطور ادبیات ایرانی»، یکی از با ارزش‌ترین بخش‌های کتاب است، زیرا چشم اندازی است از کل مطالب کتاب ورشتهٔ هماهنگی از تاریخ ادبیات فارسی و چگونگی شعر و قالب‌های ادبی به دست خواننده می‌دهد. در این مقاله نقش زبان فارسی در استمرار هویت ایرانی پس از انقراض دولت ساسانی به عنوان «مؤثرترین رابطه بین دو دوره [قبل و بعد از اسلام] تاریخ ایران» (ص ۴) بدقت برای خواننده مشخص می‌شود. در یکی از بخش‌های مهم این مقاله، با عنوان «مشخصات کلی ادبیات فارسی»، که نظیر آن را این نگارنده در جای دیگر به زبان انگلیسی سراغ ندارد، یارشاطر با بررسی استادانهٔ مشخصاتی چون فزونی شعر در ادبیات فارسی، توصیف مضامین حماسی و اخلاقی و عرفانی، صناعات ادبی، قالب‌های شعر، و مطالب دیگر، وجه «کلی» ادب فارسی بخصوص شعر را بیان می‌کند. این بیان برای فهم بخش‌های دیگر کتاب بسیار با ارزش است. خوانندهٔ کتاب فرا می‌گیرد که مجموعهٔ ادب فارسی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، و سپس در رابطه با آگاهی از این «کل» است که خواهد توانست جزئیات مطرح شده در بخش‌های دیگر کتاب را درک کند.

بخش دوم کتاب، «ادبیات قبل از اسلام»، شامل دو مقاله‌است. مقالهٔ اول، «جنبه‌های ادبی اوستا»، را آقای دیل بیشاب نگاشته‌اند (در آخر کتاب، صفحه‌های ۵۱۹ - ۵۲۵ نویسندگان مقالات معرفی شده‌اند و نیازی به تکرار آن در اینجا نیست). در این مقاله که در آن در یکی - دو مورد از زرتشت به عنوان شاعر نام برده شده (مثلاً صفحه‌های ۴۵ و ۵۴)، لطایف و حکمت شاعرانهٔ گاتهای زرتشت به خواننده نشان داده می‌شود. این خود نکتهٔ ظریفی است، بخصوص در رابطه با مسئلهٔ مقام شعر در ادبیات فارسی. شعر به عنوان چکیده‌ای نمادین و رمز آمیز از بینش خردمندی دانا و آگاه بر می‌خیزد و به دیگر انسان‌ها آگاهی می‌آموزد، و در نهایت سخنی است سازنده در جریان تکوین فرهنگ ایران زمین. بر خلاف اکثر دیگر مقالات در این زمینه که پراز بحث‌های لغوی دور از حوصلهٔ خوانندهٔ غیر متخصص‌اند، آقای بیشاپ در این مقاله جنبه‌های ادبی، مضامین دینی و آیینی، و مفاهیم اسطوره‌ای اوستا را برای خواننده به سادگی بیان کرده‌است. با بررسی «بشت‌ها»، علاوه بر «گاتها»، نویسنده نقش شاعر را نه تنها به عنوان سخنگو و پیام آور مشخص کرده، بلکه از

او به عنوان «یک قهرمان در نبرد کیهانی [که] سخنانش سلاح های پُر توان هستند» (ص ۵۴)، هم یاد می کند. از این رو، از همان آغاز کتاب خواننده با ارزش و نقش سازنده پیام شاعر در دین و آیین و هم در اسطوره آشنا می شود.

مقاله دوم این بخش، «ادبیات مانوی»، نوشته آقای جس آسموسین، در واقع ادامه بررسی نقش شاعر در فرهنگ پیش از اسلام ایران است. این بار به شاعر بُعد «عرفان» (معادل gnosis، ص ۵۷) هم اضافه می شود. در این مقاله از مانی به عنوان پیامبری (ص ۵۸) یاد می شود که «اشعار» دینی و عرفانی (ص ۶۱) رساننده پیامی است در جهت رستگاری نفس از زندان تن.

حکمت شاعرانه مانی گویای دیانتی است جهانی (universal religion) که در آن پیام تمامی پیامبران از آدم، شیث، نوح، بودا، زرتشت، موسی، عیسی، تا خود وی، تکامل می یابد و به گونه ای هماهنگ، زیبا، و نوین بار دیگر بیان می شود (ص ۶۰). این «عرفان» از اصیل ترین مبانی فرهنگ ایران است و معرفتی است که در بیان شاعرانه ایرانی ادامه می یابد؛ چنانکه نویسنده با برشمردن قصیده ای از دوران اوایل شعر فارسی نو (قرن چهارم هجری) به این امر اشاره کرده و این قصیده را (از شاعر گمنام همدوره رودکی) چنین توصیف می کند: «این شعر بدون تردید به لباس اسلامی درآمده، اما بیانگر ریشه اصلی و مشخصه کلام مانوی است: عذاب نفسی زنده در این دنیای شریر و بیگانه.» (ص ۷۱)

بخش سوم کتاب، «دوران کلاسیک»، شامل یازده مقاله به شرح ذیل است:

مقاله اول «شعر درباری در آغاز دوران کلاسیک» نوشته آقای جروم کلیتون. در این مقاله تاریخ و چگونگی آغاز شعر به گویش فارسی نو در خراسان و ماوراءالنهر و نیز نقش دربارهای سامانی و غزنوی و سلجوقی در استوار کردن و پراکندن شعر دوران اوایل بررسی شده است. یکی از مطالب مهم این مقاله اشاره ای است به این نکته که هر چند شعر سبک خراسانی از قالب های شعر عرب، مانند قصیده و غزل، و از اصطلاحات صناعات شعر عرب مانند مصراع، بیت، قافیه، و غیره و هم از اوزان عروضی عرب (یعنی در اصل از دوایر خلیل)، استفاده می کند، اما از آنجا که از سویی بکار بردن نام های شعر بزمی ساسانی، مانند ترانه و چامه و سرود همپای اصطلاحات عربی، و از سوی دیگر، سادگی بیان شاعرانه در شعرهای این دوران دلیلی است برای آنکه شعر این دوران را دنباله سنت شعر فارسی پیش از اسلام بدانیم (صص ۷۶ و ۷۷) و نه اینکه یکباره از درون قالب ها و مضمون های ادب عرب برخاسته باشد. در این دوره بیان شاعرانه شاعرانی مانند رودکی، دقیقی، عنصری، فرخی، منوچهری، و فردوسی هر کدام به نوبه خود، از حمد و ثنا گرفته تا حماسه و اسطوره دنباله فرایافت های کهن فرهنگ ایران است در آمیخته با باورها و مضمون های جدید اسلامی به گونه ای هماهنگ و تازه. سرانجام شعر این دوره مجموعه ای است مشخص با زبانی از پیش

گویاتر، اما با نام فرهنگ ایرانی با اضافهٔ صفت اسلامی. سهم شعرای این دوره در استوار کردن زبان بیان نوین فارسی و تجلی بخشیدن دوباره و زنده کردن فرهنگ ایران سهمی است اصیل و بنیادی.

مقالهٔ دوم، «شعر حماسی»، نوشتهٔ آقای ویلیام هنوی است. در این مقاله نویسنده به مبانی حماسه در اشعار شفاهی و روایات اشاره می‌کند و سپس به مضمون‌های اصلی شاهنامهٔ فردوسی، حماسه ملی ایران، قالب شعر آن (مثنوی در بحر متقارب)، مفهوم قهرمان در شاهنامه، و تمایز بین بخش‌های اسطوره‌ای و تاریخی آن می‌پردازد و در پایان به حماسه‌های دیگری که پس از شاهنامهٔ فردوسی سروده شده‌اند، مانند گرشاسپ نامهٔ اسدی طوسی، و برزو نامه، نیز اشاره می‌کند؛ و نیز چند سطری هم دربارهٔ انواع حماسه‌های «ساختگی»، مانند ظفر نامهٔ حمدالله مستوفی، اضافه می‌کند. در نهایت، این مقاله ساده و آموزنده است و روی سخنش با کسانی است که پیش از آن با سنت شاهنامه آشنایی نداشته‌اند، و می‌تواند برای دانشجویان سودمند باشد و هم مقدمه‌ای باشد بر مقالهٔ پرارزش بعدی.

مقالهٔ سوم، «فردوسی و هنر حماسهٔ تراژیک»، نوشتهٔ آقای امین بنانی استادانه، با اندیشه، و یکی از عمیق‌ترین مقالات کتاب است. تحلیل محتوای «ساختار کیهانی» شاهنامه — هرگاه آن را به عنوان یک کل، یک مجموعه، در نظر بگیریم — تازه و بکر است در برابر مقالاتی که مدام با تکرار مکررات معمول و از دیرباز شناخته شده در بارهٔ شاهنامه و فردوسی به زیور طبع آراسته می‌شوند. این مقاله با اندیشه سروکار دارد و نه صرفاً توصیفی است از آنچه همه می‌دانند، بلکه تحلیلی است نواز ساختار بنیادی شاهنامه و ریشه‌های اصلی اندیشهٔ فردوسی. در این تحلیل نقش اساسی «زمان» — هم به معنای ارسطویی آن، یعنی در رابطه با امتداد مکان (به عنوان یک اندازه)، که به آن زمان خطی هم می‌گوییم، و هم به معنای فرایافتی از زمان بیکران، یعنی دهر، یا «زُروانِ اَکْرَبِه» — در ساختار کل شاهنامه مشخص شده است، و چنین تحلیل هوشمندانه‌ای، تاکنون کمتر ارائه شده است. «آفرینش، نبرد کیهانی نیکی و بدی، نیروی یکسان و سرکش طبیعت، که در انسان هم در امتداد زمان نمود دارد و هم زیر سلطهٔ دهر، زمان بی‌کران» (صص ۱۰۹-۱۱۰)؛ و در ساختار بنیادی شاهنامه، ضرورت حاصل از تضاد اصلی و نبرد کیهانی نیکی و بدی، دو جنبه دارد: جنبهٔ ظاهری، که داستانی است از رویداد‌های زندگانی انسان‌ها، قهرمان‌ها، و پادشاهان — جنبه‌ای که خواننده بدون نیاز به دقت و باریک بینی در می‌یابد و صفحات کتاب‌های فراوان دربارهٔ شاهنامه در بازگویی این داستان‌ها پر شده است و دیگر جنبهٔ باطنی، که در آن دهر سرآغاز همه چیز است، و اهب زندگی و هم گیرندهٔ آن؛ سرچشمهٔ حیاتی که با بخت برابر است و محرك حماسهٔ تراژیک فردوسی که با نیکی و بدی در می‌آویزد و هدیهٔ نهاییش مرگ است. در

نهایت، «این عمومیت (universality)، توأم با انعکاس صادقانه و حل ناشدنی تناقض انسان (human paradox) گوهر هنر شاهنامه است و دلیل ابدی بودن آن، زیرا به هر نسلی این اجازه را می‌دهد که خود به دنبال حل آن باشد.» (ص ۱۱۹). این مقاله، که زبانش هم شاعرانه است، دریچه تازه‌ای را برای افرادی که شیفته حکمت شاعرانه فردوسی هستند و شاهنامه را الهام بخش می‌دانند باز می‌کند.

«شعر بزمی و عاشقانه» عنوان مقاله چهارم این بخش نوشته آقای حشمت مؤید است. این مقاله با بررسی نخستین نمونه های شعر بزمی و عاشقانه فارسی آغاز می‌شود. نویسنده نخست با ارائه ترجمه‌ای گویا از يك غزل شهید بلخی، قالب های شعر آن دوران و مطالبی را مانند تخلّص و تشبیب (سرآغاز عاشقانه قصیده) را به خواننده می‌آموزد. سپس مطالب ذیل را به دقت بررسی می‌کند: «نخستین قالب های شعر عاشقانه» در اشعار رودکی، شهید بلخی، رابعه قزداري، کسائی مروزی، منجیک ترمذی، و دقیقی؛ «دوران غزنوی»، بررسی اشعار عنصری، فرخی، و منوچهری؛ «تأثیر تصوف»، با نگرشی به اشعار ابوسعید ابی‌الخیر، سنائی، و عطار؛ «جنبه های غزل»؛ «اوج شعر عاشقانه»؛ «ذکری از سعدی و حافظ»؛ «تطورات بعدی»، تحقیق در ادامه غزل سرایی در دوران بعد از حافظ. از خصوصیات با ارزش این مقاله ترجمه های انگلیسی آقای مؤید از غزلیات فارسی است که نمونه های بارزی هستند بیان‌گر مباحث عنوان شده در مقاله، و این به جنبه آموزشی مقاله بسی افزوده است.

مقاله پنجم، «عمر خیام»، نوشته آقای الؤل - ساتن، نوشته کوتاهی است که عمدتاً سرو کارش با مقایسه ترجمه های انگلیسی رباعیات خیام است؛ و باز برای افرادی که خیام را نمی‌شناسند و رباعیات را به انگلیسی مطالعه نکرده‌اند می‌تواند آموزنده باشد.

مقاله ششم، «حماسه عشقی»، نوشته آقای یوهان بورگل تحلیلی است از آغاز منظومه های حماسی عاشقانه چون مثنوی‌های فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی، امیر خسرو دهلوی، جامی، و دیگران و مفاهیم و مشخصات این نوع منظومه های عاشقانه ادب فارسی در آن بررسی شده است. نظر خود نویسنده مقاله این است که این نوع اشعار را که «موفقیت عظیمی در ادبیات جهان» (ص ۱۷۸) می‌داند، به دنیای غرب بشناساند، و در این امر قدم اول اما مهمی را برداشته است.

مقاله هفتم، «نظامی دراماتیست استاد»، نوشته آقای پیتز چلکوفسکی، حاوی تحلیل تازه‌ای است از مضمون ها و جنبه‌های «دراماتیک» «حمسه نظامی و دنباله کتابی است که ایشان به نام آئینه عالم غیب (نیویورک، ۱۹۷۵) به چاپ رسانده‌اند. ایشان در این مقاله با برشمردن پانزده صحنه از حماسه عاشقانه خسرو و شیرین نشان داده‌اند که ساختار این نوع حماسه ها نموداری است از هنر نمایشی (drama) اگرچه آنها را برای نمایش روی صحنه

نوشته‌اند؛ و حتی بر این عقیده‌اند که حماسه‌های عاشقانه فارسی به هنرهای نمایشی امروزی غربی نزدیک ترند تا نمونه‌های هنر نمایشی کلاسیک یونانی (ص ۱۸۱). از این رو، هنر داستانسرای نظامی را بسیار استادانه و در عین حال واقع‌گرایانه می‌داند.

مقاله هشتم، «جلال الدین رومی: اشتیاق صوفیانه»، نوشته طلعت حلیمان، شاعر و نویسنده ترک، حاوی نکات جالبی است درباره سماع (آیین شریف)، (ص ۲۰۵ به بعد) در رابطه با شعر مولوی.

مقاله نهم، «نبوغ شیراز: سعدی و حافظ»، مقاله بسیار آموزنده‌ای است از خانم آنماری شیمیل. ایشان، همانند بسیاری از نوشته‌های فراوانشان، با سبکی شاعرانه و شوقی سرشار و علاقه‌ای آشکار به ادب فارسی جنبه‌های اصلی شعر سعدی و حافظ را به خواننده می‌آموزند.

مقاله دهم، «طنز در ادبیات فارسی»، نوشته آقای پال اسپراکمن مقاله آموزنده و سودمندی است که مانند آن به زبان انگلیسی کمتر نگاشته شده. نویسنده سنت هجا و هزل را در نوشته‌های عبید زاکانی، بخصوص در اثر متشورش اخلاق الاشراف، دنبال می‌کند و سپس نشان می‌دهد که در برخی از غزلیات حافظ نیز کنایه و هجا، و دیگر نکات طنز آمیز دیده می‌شود. سر انجام درباره طنز در ادب معاصر فارسی هم مطالبی می‌افزاید. در این مقاله، تا آنجا که این نگارنده اطلاع دارد برای بار اول در زبان انگلیسی هزلیات و نوشته‌های طنز آمیز ذبیح الله بهروز مطرح شده‌اند. نویسنده بهروز را با عبید مقایسه می‌کند؛ و بخش‌هایی از جیجک علی شاه، معراج نامه، و مرآت السرائر و مفتاح الضمائر بهروز را ترجمه کرده و «بینش طنزآمیز [وی را] کامل و شامل» می‌داند. وی معتقد است که بهروز از آنجا که «بنیادهای فرهنگ ایرانی را هجو می‌کند، هیچگاه ارزش کارش از بین نخواهد رفت.» (ص ۲۴۵).

مقاله یازدهم، «سبک هندی یا سبک صفوی: پیشرفت یا انحطاط»، مقاله‌ای است از آقای احسان یارشاطر در باره مضامین و عبارات شاعرانه سبکی از شعر فارسی که اکثر غیرمتخصصان با آن نا آشنا هستند و ازینرو مقاله بسیار آموزنده‌ای است. یکی از جنبه‌های بکر این مقاله این است که نویسنده نه جنبه شعر دوران صفوی را مشخص نموده و هر یک از آنها را با استناد به نمونه‌هایی از اشعار این دوران بررسی می‌کند. این نه جنبه در کل به عنوان فرایندی به کار گرفته می‌شوند که به واسطه آنها شاعر می‌توانسته است کوشش خود را در راه جستجوی روش‌ها، مضامین، استعاره‌ها، تشبیهات و دیگر صناعات علم بدیع، و با قصد نوآوری در شعر، به ثمر برساند (صص ۲۶۱-۲۷۱). بنابراین، بر عکس باورهای متداول، که شعر این دوران را دارای ارزش کمتری می‌داند، در این مقاله نشان داده می‌شود که کوشش شعرای دوران تیموری چون کمال خجندی، کاتبی، خیالی، امیرشاهی، و دیگران، که همه به دنبال نوآوری در شعر بوده‌اند، باشاعران دوران صفوی ادامه می‌یابد و استوارتر می‌شود،

و سرانجام در شعر شاعرانی مانند صائب تبریزی، کلیم کاشی، طالب آملی، و دیگران به توفیق می‌رسد. این تحلیل جامع از سبک هندی در شعر فارسی جنبه‌های افراط در تصنع و استفاده از تشبیهات و استعاره‌های بعید را نیز بررسی می‌کند (صص ۲۷۱-۲۷۷). در نهایت، پایان دوران صفوی پایان دوران شعر کلاسیک ادب فارسی است، و هر چند نوآوری‌های سبک هندی در برخی از موارد نماینده نهایت خیال خلاق در شاعران پیشین، شاعران سبک عراقی، است، اما در آخر، با تباهی گرفتن اوضاع دولت و اجتماع صفوی، شعر هم پویایی و ظرافت و اصالت خود را از دست می‌دهد.

عنوان بخش چهارم کتاب «ادبیات معاصر» است و باتوجه به این نکته که نوشته جامعی درباره ادبیات معاصر ایران به زبان انگلیسی در دست نداریم، بخشی است سودمند و می‌توان در تدریس ادبیات معاصر از آن بهره گرفت؛ این بخش شامل پنج مقاله است:

مقاله اول، «نثر داستانی: انعکاسی از وجدان ایران» نوشته آقای مایکل هیلمن، مقاله‌ای است درباره پیدایش داستان نویسی در ایران (۱۹۰۰-۱۹۲۰)؛ دنباله آن در دوران رضا شاه (۱۹۲۱-۱۹۴۱)؛ عصر جدید نثر نویسی (۱۹۴۴-۱۹۵۳)؛ و دگرگونی‌های اخیر در داستان نویسی (۱۹۵۳-۱۹۷۷). نویسنده در پایان به ارزیابی انتقادی از کل این نوع ادب فارسی می‌پردازد و در آن نقش نویسنده «متعهد» در اجتماع معاصر ایران را بررسی می‌کند.

مقاله دوم، «صادق هدایت»، در دو قسمت نگاشته شده است: قسمت الف «یک سنجش کلی» توسط آقای یارشاطر؛ و قسمت ب «منظره به هم بافته صادق هدایت: نظر به غرب»، توسط آقای مایکل بیرد.

مقاله سوم، «شعر معاصر ایران» نوشته آقای مسعود فرزاد، یکی از مقالات خوب این بخش است. اما درباره تأثیر نیما در شاعران بعد از وی، شعر سفید، شعر نادر پوزر، اخوان ثالث، و دیگران بحثی نشده است؛ و شاید مقاله می‌بایست طولانی‌تر ازین باشد دلیلی ندارد که بخش عمده مقاله (کمابیش یک سوم آن) به فروغ فرخزاد اختصاص داشته باشد، در حالی که از نادرپور و اخوان ثالث بحثی به میان نیاید. بخصوص که مقاله بعدی هم به فروغ فرخزاد اختصاص دارد. چند سطری هم که آقای فرزاد درباره نادرپور نگاشته یک جنبه است و بررسی جامعی از اشعار وی نیست.

به نظر من، گفته آقای فرزاد که «درد و شوق [در شعر نادرپور] سطحی است، [Skindeep]، همانگونه که شادی و لذتش» (ص ۵۴۳) نا آشنایی وی را با شعر نادرپور می‌رساند؛ بخصوص که دو مجموعه اخیر نادرپور صبح دروغین، و خون و خاکستر بررسی نشده است. شعر اخوان ثالث، که از موفقترین نمونه‌های شعر امروز فارسی است نیز مطرح نشده و این یکی از کمبودهای اصلی این بخش به طور کلی است.

مقاله چهارم، «فروغ فرخزاد» نوشته خانم فرزانه میلانی، مقاله بسیار به موقعی است.

خانم میلانی با تبخّری آشکار بر شعر فروغ تصویر کاملی را از وی برای خواننده بیان کرده‌اند. با توجه به شوق فراوان دانشجویان به فروغ این مقاله بسیار سودمند است. ترجمه‌های انگلیسی ارائه شده از شعرهای فروغ، از خانم میلانی و بنانی و کِسلر، بسیار گویا و از جمله ترجمه‌های موفق اشعار فارسی به انگلیسی است.

مقاله پنجم، «نمایشنامه نویسی معاصر فارسی» نوشته خانم ژیزل کاپوشینسکی، مقاله‌ای است محققانه که با بررسی ریشه‌های تاریخی نمایشنامه‌نویسی آغاز می‌شود. قسمت اصلی این مقاله بررسی نمایشنامه‌ها و نمایشنامه‌نویسی در ۱۹۶۰ به بعد در ایران است. نویسنده معتقد است که «در دهه ۱۹۶۰ تئاتر از طرف دولت از پشتیبانی شایانی برخوردار شد. دانشکده هنرهای زیبا رشته تئاتر دایر کرد و سپس وزارت فرهنگ و هنر «دانشکده هنرهای دراماتیک» را و رادیو-تلویزیون ملی ایران «کارگاه‌نمایش» را (ص ۳۸۴) و ادامه می‌دهد که جشن هنر شیراز باعث شد که هنرهای نمایشی گسترش شایان توجهی بیابد. در نظر نویسنده، این پشتیبانی رسمی موجب پدید آمدن تحرك جدیدی در نمایشنامه‌نویسی در ایران شد و از جمله نمایشنامه‌نویسان باذوقی مانند بهرام بیضایی، غلام حسین ساعدی (گوهرمراد)، و عباس نعلبندیان نمایشنامه‌های با ارزشی نوشتند و نوشته‌های هنرمندان دیگری چون علی نصیریان، بهمن فرسی، ارسلان پوریا، بیژن مفید، و اسماعیل خلیج نیز، از نظر نویسنده، با موفقیت روبرو شدند. پس از این بررسی مقدماتی نویسنده هنر سه تن از مهم ترین نمایش نامه‌نویسان معاصر، یعنی بیضائی و ساعدی و نعلبندیان، را تحلیل می‌کند و با مهارت تمام جوانب خلاق نوشته‌های آنان را برای خواننده بیان می‌کند. مانند این مقاله را به زبان انگلیسی در جای دیگری سراغ نداریم.

بخش پنجم، «ادبیات فارسی خارج از ایران» نام دارد و شامل چهار مقاله است: مقاله اول، «شعر فارسی در شبه قاره هند و پاکستان» نوشته خانم آنماری شیمل، مروری است بر تاریخ پیدایش و ادامه شعر فارسی در هندوستان. این سنت با ابوالفرج رونی آغاز می‌شود و با اشعار مسعود سعد سلمان، و سرانجام با امیرخسرو دهلوی اوج می‌گیرد. مقاله دوم، «اشعار فارسی اقبال»، هم نوشته خانم شیمل است. ایشان با تخصصی که در شناخت اندیشه و شعر اقبال لاهوری دارد، به خوبی اهمیت شعر وی و جایگاهش را در ادب فارسی برای خواننده بیان کرده‌است.

مقاله سوم، «ادبیات فارسی افغانستان، ۱۹۱۱-۱۹۷۸، در زمینه تاریخ سیاسی و اجتماعی»، نوشته بسیار مفیدی است از آقای اشرف غنی، حاوی مطالب و اطلاعاتی از ادبیات فارسی در افغانستان، که برای بسیاری از خوانندگان (از جمله این نگارنده) بکلی تازه است.

مقاله چهارم، «ادبیات جدید تاجیک» نوشته آقای کیث هیچینز، مروری است بر تاریخ

ادبیات تاجیک از اواخر قرن ۱۹ تا حدود سالهای ۱۹۶۰. از جمله مطالب خواندنی این مقاله بررسی تأثیر انقلاب شوروی بر ادبیات و شعر نو تاجیک است.

عنوان بخش ششم «ترجمه ادبیات فارسی» است شامل دو مقاله. مقاله اول، «ادبیات فارسی در ترجمه» نوشته آقای جان یوحنان، مروری است بر تاریخ ترجمه ادبیات فارسی به زبان‌های اروپایی، بیشتر به زبان انگلیسی. مقاله دوم، «کتابشناسی برگزیده‌ای از ترجمه‌های ادبیات فارسی» در دو قسمت است، یکی «ادبیات کلاسیک»، که توسط آقای ویکنز گرد آوری شده؛ و دیگری «ادبیات جدید فارسی» که با همکاری آقایان محمد قانونپور، مایکل هیلمن، و جان یوحنان تهیه شده است. در مجموع این بخش کتاب برای کسانی که با ادبیات فارسی از راه ترجمه آشنا می‌شوند سودمند است.

در نهایت، این کتاب به رغم ناهماهنگی‌ها و یکنواخت نبودنش (که در هر مجموعه‌ای که با همیاری ۲۱ تن محقق تهیه شده باشد، ناگزیر موجود است) کتاب موفقی است. انتشار آن بهنگام است و قدم مؤثری است در شناسایی ادبیات شاعرانه فرهنگ ایران. مطالعه آن را به تمام افرادی که به ادبیات ایران علاقمندند، بخصوص به جوانانی که در این دوره از تاریخ ایران بیش از پیش متوجه ارزش ادب فارسی در شناسایی و استوارکردن هویت ایرانی شده‌اند، توصیه می‌کند.

دو جستجوگرامکانات و معنای بیان تصویری نگاهی به نمایشگاه نقاشی های بهجت صدر و بیژن صفاری در پاریس

نقاشی معاصر، تا زمان انقلاب ۱۳۵۷، در میان هنرهای ایران بیشترین زندگی «طبیعی» را کرده بود. زندگی «طبیعی» یعنی زندگی وابسته به هنر، یعنی زندگی آمیخته با زیبایی شناسی، یعنی مایه گرفتن از انسان و محیط و ذهنیات او، گذراندن اینها از صافی نگاه و رفتار هنرمندانه و تبدیلیش به اثر هنری. در حالی که شعر، رمان، تئاتر، سینما و حتی موسیقی ایران همواره دستخوش فراز و نشیب ها و آرامش ها و توفان های سیاسی جامعه شدند و در این تلاطم ها گاه نقش و معنای خود را از دست دادند و به صورت وسیله تبلیغ برای سیاست ها و مکتب ها درآمدند، نقاشی و تا حدی هم (مجسمه سازی) بیشتر آینه زمان خود، و نه فقط زمان «محلی» بلکه زمان «جهانی»، بود (رقص مدرن و اپرا هرگز فرصت نیافتند جایگاه مهمی در جامعه ما بیابند).

از آن هنگام که نخستین تماس هنرهای تجسمی ایران با هنر اروپا در عصر صفوی برقرار شد، تا آن هنگام که «مکتب قاجار» در نقاشی ایران شکل گرفت، از نیمه دوم قرن نوزدهم که نقاشان ایرانی در فرنگستان به جذب ارزش ها و مهارت های همپایان غربی خود پرداختند تا حوالی نیمه قرن بیستم که نخستین بار اخگرهای کویسم بر تابلوهای نقاشان جوان فرنگ رفته در تهران درخشید و چشم ها را خیره کرد، و سرانجام از هنگامی که نخستین بی پینال نقاشی و مجسمه سازی ایران (در ماه مارس ۱۹۵۸) به نمایشگاه آزادترین و گوناگون ترین شیوه های بیان هنری تبدیل شد، تا زمان غوغای انقلاب هنرهای تجسمی همواره توانست آمیزه ای گویا از تحولات هنر بین المللی و در عین حال دگرگونی های جامعه ایرانی باشد. جریان اصلی نقاشی معاصر ایران توانست بستر آفرینش آثاری باشد که هم ارزش های زیبایی شناختی ناب داشتند و هم بازتابنده جایگاه ویژه ایران - چهارراه برخورد فرهنگ ها و

آزمایشگاه سریع‌ترین روند های توسعه اجتماعی - بودند. روانشناسی جامعه و دشواری های گذار از يك موقعیت ایستای سنتی به يك وضعیت پویای قرن بیستمی، به بهترین شکل در نقاشی ایران بازتافت. هنرهای محلی، سنت های هنری و ذوق و سلیقه ایرانی در آثار نقاشان و مجسمه سازان نوآور ایرانی، بیشتر و هنرمندانه تر از هر رشته دیگر، با آخرین فریادهای هنر آزاده و مرزنشناس غرب (و حتی فرهنگ ها و هنرهای الهام بخش غیر غربی، همچون هنر ژاپن و آفریقا) درآمیخت و در آثاری که بیان جهانی داشت متبلور شد.

* * *

پس از انقلاب گروه بزرگی از نقاشان ایرانی نیز، در میان سیل مهاجران سرازیر به چهارگوشه دنیا، به خارج از کشور آمدند. نقاشان و تنی چند تندیس ساز ایرانی در خارج از کشور کمابیش توانسته اند سیر تحول هنرهای تجسمی معاصر کشورمان را ادامه دهند. در سالهای تبعید، بالندگی و تکامل تکنیکی و بیانی بسیاری از هنرمندان نامدار ایرانی را در اروپا و آمریکا دیده ایم. و به جمع آنان که هنرمندان کامیاب و نامدار سالهای پیش از انقلاب بودند، در خارج از کشور گروهی نقاش جوان و بااستعداد پیوسته اند که گنجینه هنرهای تصویری امروز ما را غنای بسیار می بخشند.

گرچه نقاشان ایرانی نیز همچون - و شاید بیشتر از دیگر ایرانیان - در خاج از کشور با دشواری های گوناگون برای تطبیق خویش با محیط و ادامه کار خود روبرو بوده اند و سال های نه چندان بارور پیاپی را گذرانده اند، اما به نظر می رسد از چندی پیش روزگار پر کوشش تر و پربارتری آغاز شده است. تنها در فاصله یکی دو ماه، چندین نمایشگاه دیدنی از آثار نقاشان ایرانی در پاریس برگزار شده و امروز، حدود بیست ایرانی در این شهر، زندگی خویش را با کشیدن تابلو یا تهیه آفیش و یا با کار در زمینه گرافیک و طراحی می گذرانند. اما دشواری ها همچنان باقی است. اغلب تابلوهای نقاشان ایرانی در خارج از کشور ابعاد کوچک دارند، زیرا بیشتر آنان ناچارند در کارگاه هایی نه چندان وسیع و مناسب نقاشی کنند.

در ماه آوریل ۱۹۹۰، تماشاگر دو نمایشگاه موفق از دو نقاش با تجربه ایرانی بوده ایم:

بهجت صدر (در «سپت دز- آر») و بیژن صفاری (در «کتوار دو لونمان»)

بهجت صدر نقاشی ها و «کولاز» های (چسب کاری ها) خود را در يك نمایشگاه بازپس نگر (retrospective) عرضه کرد که حاصل سی و سه سال جستجوی او در وادی هنر را در بر می گرفت. بهجت صدر، هم به عنوان نقاش هم استاد دانشکده هنرهای زیبا، در اغلب سال های این دوره طولانی بر هنر معاصر ایران اثر گذاشته و در تحولات آن حضور داشته است. نخستین تابلو نمایشگاه - که تاریخ ۱۹۵۶ را پای خود دارد و در ایتالیا به هنگام آموختن نقاشی در آکادمی هنرهای زیبای رم کشیده شده - با سیری منطقی به آخرین آثارش، که مونتاژهایی هستند از عکس های سیاه و سفید با لکه هایی از رنگ قرمز تند و شب نما،

پیوند می خورد.

بهجت سال‌های دراز در گیروداری با «طبیعت» بود. از سویی از طبیعت چنانکه بود و می نمود می گریخت و، از سوی دیگر، به سوی طبیعت کشیده می شد و از طبیعت الهام می گرفت. سال‌های سال آثار او آستره‌های «اکسپرسیو» بود، که در آنها نمودهایی از طبیعت یا بخش‌های کوچک از پدیده‌های طبیعی - مویرگها و آوندهای برگهای پوسیده، تنه درختان خزه‌بسته، خط افق، بادی که علف‌های مرغزارها را شانه می زند - استحاله می یافت و به صورتی ساده شده و گاه بازنشناختنی، باززاده می شد. در این میان بهجت صدر، که از نخستین معرفی کنندگان هنر آستره به ایران بود، با زمان خویش و تحولات دنیای هنرهای پلاستیک پیش می رفت. به کار گرفتن موتورهای الکتریکی برای آفریدن آثار متحرک، آینه‌هایی که با حرکات منظم یکدیگر را و پیرامون خود را به گونه‌ای تصادفی تکرار می کردند، کرکره‌هایی که باز و بسته می شدند و زمینه پس خود را آشکار و نهان می ساختند و تجربه‌های دیگر «کینه تیک»، به کار گرفتن سطح‌های صنعتی - از جمله ورقه‌های آهن - به عنوان «بوم» و رنگهای ترکیبی جدید، نمونه این تجربیات و نوآوری‌ها بود. اما بهجت تنها امکانات بیان تجسمی را تجربه نمی کرد، حس هم می کرد. او اصولاً هنرمندی «غریزی» است.

آنگاه نوبت ایام اقامت در پاریس، یعنی این ده ساله آخر رسید. بهجت تمام عمر درکنار نقاشی عکاسی هم کرده و همچنان ادامه می دهد. او انبوه عکس‌هایی را که در طول سالها از روستاهای شمال ایران تا خیابان‌های پاریس و کناره‌های «سن» گرفته بود گرد آورد، شماری از آنها را برگزید و به ترکیب‌های آستره خود افزود. با این آثار - که هنوز هم او را به خود مشغول می کنند - طبیعت همچون پیرویی که «تاب مستوری ندارد» بار دیگر راه خود را به تابلوهای بهجت صدر گشود و به همزیستی و هماهنگی با نقش‌های انتزاعی و ضرباهنگین او پرداخت. نتیجه درخشان بود، و نمونه‌هایی از موتاژهای عکس و نقاشی او در نمایشگاه کنونی چشمگیر است. گویی با افزودن عکس‌ها، بهجت به سرچشمه الهام‌های خود بازگشته است. عکس‌ها و نقش‌های او به تعادل ظریف و زیبایی رسیده‌اند.

بهجت صدر خلسه درونی و سیر و سلوک تجربی خویش را در برابر وسایل بیانی که به کار می گیرد، با قلم خود شرح می دهد:

وقتی رنگ سیاه را روی سطوح بزرگ سفید یا اکلیل زده می ریزم؛ وقتی کاردک‌های پهن و تیغه‌ها و ماله‌ها را آغشته به رنگها می کنم، با فشار بر روی آنها عمودی و افقی حرکتشان می دهم و صدای کشش‌اش را می شنوم؛ وقتی بدن و دستهایم با ایجاد این فرم‌ها گرم و خسته می شوند؛ وقتی بوی رنگ در اتاق کوچک و نورم به من حالت تهوع می دهد؛ وقتی از ترس نفوذ رنگ دستهایم را (به‌تازگی) با دستکش‌ها می پوشانم و احساس خفگی می کنم؛ آرام می گیرم. آرامشم از خستگی است یا از بیهودگی؟

سطوح مخلوقم دور و برم را گرفته؛ آنها که دروازه‌ای سفید دارند و یا بسته بسته‌اند؛ آنطرف‌تر،

عکس‌ها، صدها عکس که در هزارها روز گرفته‌ام، بریده و پیوسته می‌شوند؛ شهری است در آن دورها و یا رودخانه‌ای است در این نزدیکی. از اینجا و آنجا - مرزها ندیده انگاشته می‌شوند و درخت و کوه و آب و هوا با تیغ تیزم تکه - تکه می‌شوند - چه لذتی است (و من جراح نیستم)، و بعد با حلقه‌ی دوست داشتنی نوار جسیم به هم وصل می‌گردند، و دوباره تیغ تیزم سطوح ساخته شده را باز و بسته می‌کند، دیوارها را سوراخ می‌نماید، و ستون‌ها را جابجا می‌کند.

این ترکیب‌ها، این به هم پیوستگی‌ها، این درهم آمیختگی‌ها در دروازه‌ها و پنجره‌ها و درهای خیالی من جایگزین می‌شود - و زمانی فضای باز مقابل آنها را نقاشی می‌کنم: مداد رنگی، پاستل، گواش و... هنر نمایی نیست؛ می‌خواهم با وسایل و تکنیک‌های مختلف بازی کنم؛ آنوقت یاد بچه‌ها می‌افتم که گاهی از اسباب بازی‌هایشان سیر و خسته می‌شوند، می‌خواهند همه را دور بریزند، بشکنند، پاره‌کنند - و من جرات ندارم - و همه‌شان تلنبار می‌شوند و فضای زندگی را پر می‌کنند.

سرانجام در برابر مجموعه آثار بهجت صدر، که حاصل عمری کوشش و درگیری درونی او با احساسات و امکانات و جستجو در هفت شهر بافت و ترکیب بندی و ضرباهنگ و رنگ‌های عبوس - و غالباً سیاه - است، تماشاگر ناچار «دریغایی می‌گوید آنگاه که می‌بیند نقاش گویی خود نیز گاهی کارهایش را جدی نگرفته‌است. و سواسی که بایسته «پرداخت» چنین تجربیاتی پرحاصل است، گاه به چشم نمی‌خورد و حاصل کار «تمیز» از آب در نمی‌آید. چنین بی‌حوصلگی‌ای را نمیتوان به بهجت صدر بخشید که همواره خلاق و سرشار از کارمایه پرداختن به ماجراهای ناشناخته تصویری و تجسمی تازه است. گرچه این خرده‌گیری چیزی از حس ستایشی که این جوینده پرتوان و خستگی‌ناپذیر در وادی نقش‌آفرینی در تماشاگر آثارش بوجود می‌آورد، نمی‌کاهد.



آونگ نقاشی‌های بیژن صفاری در «کتوار دولونمان» (پاریس) میان نظم معمارانه و سرخوشی و بی‌خیالی کودکانه، جدیت آکادمیک و شوخ‌طبعی سرد «پاپ آرت»، عشق به نقش‌آفرینی و بی‌اعتنایی به نقش‌های آفریده شده، نوسان می‌کند. به همین دلیل نیز عنوان «اقتباس‌ها و آمیزه‌ها» (Pastiches et Melanges) - نام یکی از کتابهای مارسل پروست - نامی بجا به نظر می‌رسد.

با نخستین نگاه‌ها می‌توان دریافت که انگیزه اصلی صفاری برای نقاشی گونه‌ای کشش عاطفی به کارافزار (ماتریل)‌هایی است که در اختیار دارد؛ به نوشت افزار، به کاغذ‌های سفید با جنس و بافت ویژه‌اش، به مداد رنگی‌ها، آبرنگ‌ها، و رنگهای اکریلیک، و به بازی و تأثیر رنگهای جامد و مایع بر سطح کاغذ. نقاشی برای بیژن صفاری پاسخ به يك نیاز است، شاید نیاز به بازی، نیاز به ساختن قلعه‌های شنی بر سواحل ناشناخته ذهن، و نیاز به اندیشیدن به آنچه پیرامون «من» فلسفی نقاش می‌گذرد. صفاری ریزه‌کاری‌های نقاشی

واقع‌گرا و شکل‌پرداز (figurative) را می‌شناسد، و تابلوهای خود را، حتی هنگامی که کاملاً بی‌نظم به نظر می‌رسند، با نظمی درونی و با وسواس زیاد در ساختن کمپوزسیون‌های (ترکیب‌بندی) متعادل و منسجم از نقش‌هایی که گاه کوچکترین ارتباط منطقی با هم ندارند، می‌سازد. آشکاراست که نقاش کار خود را با گرته‌برداری از طبیعت و اشیاء آغاز می‌کند - سریع و بی‌خیال. طبیعت‌های بی‌جان او و پُرتره‌هایش حاصل این گرته‌برداری است، که در مرحلهٔ بعدی پرداخته و هماهنگ شده‌است.

مهم‌ترین ویژگی آثار صفاری رفتار او با اشیاء و روابط آنهاست. اشیاء آشنا - از لنگه کفشی پیش پا افتاده، رومیزی‌های موج، صندلی‌ها و میوه‌ها گرفته تا طرح‌های معماری کلاسیک و سرستون‌های «ایونیک» و پیکره‌های عضلانی مردان خوش‌اندام - در کنار یا بر روی هم تصویر می‌شوند. انگار همگی در فضایی ناشناخته، در چارچوب قوانین هندسه‌ای چند بعدی و پیچیده شناورند. درهایی از دنیاهای گوناگون بر یکدیگر گشوده می‌شود، و نموده‌های تجسمی این دنیاهای مرموز در ترکیبی تازه به هم می‌آمیزند. اشیاء آشنا در این دگرذیسی زیبایی‌شناختی هویت پیشین خویش را از دست می‌دهند و به نشانه‌هایی تصویری تبدیل می‌شوند و در نهایت تنها به کار ایجاد توهمات و خطاهای بصری در تماشاگر می‌آیند.

بیژن صفاری این هنرنمایی استادانه را در شورش بر خویشتن به پایان می‌برد: تابلوهایی را که بر روی هم بسیار جدی و دقیق اجرا شده‌اند، بعد با نهادن اثر فنجان‌های قهوه و با کشیدن خطوطی «باطل‌کننده» - آنگونه که آموزگاران روزگاران نه چندان دور سیاه‌مشق‌های شاگردان خویش را از اعتبار می‌انداختند - بازیگوشانه از جایگاه فاخرشان فرود می‌آورد. گویی نقاش بار دیگر به تماشاگران شیفتهٔ آثار خود یادآوری می‌کند که «اقتباس‌ها و آمیزه‌ها»ی او، کشف و شهودی شخصی هست که نباید جز پیام تصویری ناب در وجودشان چیزی جست. آثار راز آلود، پیچیده، و استادانه بیژن صفاری در قلمرو آن «خط سوم» شمس تبریزی می‌مانند که آن را «نه خود خواندی نه دیگری». اینها بزرگداشتِ نقش و نقاشی هستند نه نمایش اشیاء و معانی آنها.

یادِ رفتگان

محمدجعفر محبوب

دکتر پرویز ناتل خانلری

استاد پرویز ناتل خانلری، شاعر، محقق، معلم، مدیر و بزرگترین عامل تحوّل و توسعه و نشر فرهنگ ایرانی در درون کشور، پس از مدتی فرو خفتن در بستر نالانی و ناتوانی جان به آفریننده جان‌ها سپرد و آن ستون استوار ذوق و معرفت و ادب فرو ریخت:

جان گرامی به پدیر باز داد کالبد تیره به مادر سپرد

شخصیت والای او جنبه‌های گوناگون داشت و به همین سبب منشأ خدمت‌های گران‌بهای متعدد به فرهنگ ایران شد. وی شعر نیکو می‌سرود و ظاهراً نخستین بارقه‌ای که از استعداد سرشار وی بروز کرد، همان شعر بود. وی بسیار جوان بود و هنوز سی سال نداشت که مثنوی جاویدان عقاب را سرود، شعری که سرودن آن کار بزرگانی چون فردوسی و سنائی است. به همان بلندی، همان استواری و همان فصاحت. چند مجموعه شعر از وی انتشار یافته است. شعرهایش همه گزیده، ابتکاری و دارای مضمونی نو هستند و چنانکه از خود او در یکی از جلسه‌های هیأت تحریریه سخن شنیدم، کار شاعری را همچنان ادامه می‌داد اما از انتشار آنها خودداری می‌کرد.

دومین جنبه این شخصیت گران‌قدر ادبی نثرنویسی است. وی در نثرنویسی روشی خاص خویش داشت. نثری فصیح، شیرین، استوار و در حدّ اعلای روشنی و سادگی. مجموعه گفتارهای وی در دوران حیاتش انتشار یافت. وی اگر بزرگ‌ترین نثرنویس معاصر نباشد باری، یکی از چند تن معدود بزرگان این فن است و خویشتن را در نثر و اتخاذ این شیوه شاگرد استاد بزرگ احمد بهمنیار می‌دانست.

وقتی در خردادماه ۱۳۲۲ نخستین شماره سخن، بنای ماندگار فرهنگی خویش را انتشار داد، کمتر از سی سال داشت و نمی‌توانست صاحب امتیاز مجله‌ای باشد. از این روی دوره اول سخن به صاحب امتیازی استاد صفا - که بقای عمر او باد - منتشر شده است. در پایه‌گذاری سخن، صادق هدایت، دکتر حسن شهید نورایی و رضا جرجانی هر یک سهمی شایسته داشتند و در زمینه‌های مختلف او را یاری می‌کردند. اما دست تمام آنان از مال دنیا تهی بود و در روزگار تیره بعد از شهریور ۱۳۲۰ فقر و بیماری و قحطی به کسی امان نمی‌داد

که آن مجله را بخرد یا مشترک شود.

با این حال استاد در این کار پای افشرد و با آنکه يك بار سخن بر اثر دشواری های مالی تعطیل شد، بار دیگر انتشار آن را از سر گرفت و همه کمبودها را به نیروی ایمان و همت و فعالیت خویش جبران کرد. انتشار سخن سی و سه سال ادامه یافت. نخستین یاران سخن به ناهنگام يك يك چشم از جهان فرو بستند و استاد را تنها گذاشتند. نخست بار گویا رضا جرجانی به سکنه قلبی در پشت کرسی خطابه درگذشت. پس از او نوبت رفتن به دکتر حسن شهید نورایی رسید که به بیماری کلیه در پاریس چشم از جهان فرو بست. اندکی بعد هدایت در همین شهر به زندگی خود پایان داد و دکتر خانلری در مدتی کمتر از سی سال به تنهایی سخن را انتشار داد. روش او و نوشته هایش در سخن راه گشای جوانان مستعد شد. بسیاری نویسندگان و شاعران نام آوری که نخست بار اثرشان در این مجله به اهل ذوق و ادب عرضه شده است. جلال آل احمد، محمد علی اسلامی ندوشن، بهرام صادقی، جمال میرصادقی و بابا مقدم از این گروهند. نادر نادرپور نیز از آغاز جوانی به سخن پیوست گو اینکه پیش از آن چند شعری از او انتشار یافته بود. علی محمد افغانی و شوهر آهو خانم او نیز نخست بار در سخن معرفی شد و نقد نجف دریابندری در سخن موجب توفیق بی نظیر این کتاب شد. در حقیقت سخن در دوران دراز انتشار خویش دو نسل از شاعران، مترجمان، محققان، داستان نویسان و ناقدان را تربیت کرد که همه شاخص و سرشناس و صاحب نام اند. قبول نوشته کسی و انتشار آن در سخن اعتبارنامه ذوق و استعداد صاحب قلم و پروانه پای نهادن او در عرصه ادب و هنر ایران بود. اگرچه یاران بزرگ دکتر خانلری او را تنها گذاشته بودند و سخن از فیض همکاری آنان محروم بود، اما خانلری چراغ برداشته بود و به دنبال صاحبان استعداد می گشت. ایشان را به محفل خود، به جلسه هیأت نویسندگان سخن فرامی خواند و وامی داشت در زمینه کار خود با سخن همکاری کنند. این یاران هرگز، حتی پس از تعطیل سخن و خانه نشینی استاد او را تنها نگذاشتند و در روزگار نومیدی و ناتوانی مونس و غم گسار او بودند تا آنگاه که بیماری شدت یافت و آن زبان سخن گوی از گفتار بازماند.

در کار معلمی، استاد خانلری از آموزگاری تا دبیری و استادی و در مقام ها و مدارج اداری از ریاست اداره و مدیر کلی تا وزارت را پیمود. وجود او همیشه کارساز، ثمربخش و سازنده بود. در دوران خدمت در دبیرخانه دانشگاه تهران بنیان گذار دستگاهی شد که امروز از ارکان استقرار فرهنگ کشور است: انتشارات دانشگاه تهران. تعداد کتاب هایی که این دستگاه تا کنون انتشار داده به مرز دوهزار نزدیک می شود. سالیان دراز در این اداره مقرراتی حکم فرما بود که به موجب آن هر کتابی که انتشار می یافت برای تمام بخش های زبان فارسی دانشگاه های سراسر جهان و بعضی مراکز فرهنگی درون مرزی و برون مرزی دیگر فرستاده می شد و برای

این کار به کسب دستور و اجازه مجدد نیازی نبود. انتشارات دانشگاه چنان دقیق و منظم و در عین حال بی کوچک‌ترین سر و صدا و تظاهری کار می‌کرد که وجود آن در کنار دانشگاه تهران احساس نمی‌شد. گویا این انتشارات همچنان فعال است و کارهای آن بر پایه روش‌هایی که آن استاد بزرگ بنیان نهاده بود به سرعت و آسانی جریان دارد. وقتی خانلری می‌خواست انتشارات دانشگاه تهران را پایه‌گذاری کند بسیاری از همکاران او در دبیرخانه دانشگاه و نیز گروهی از استادان معتقد بودند که این کار سرنخواهد گرفت و این کوشش به‌جایی نخواهد رسید. اما نظر استاد دیگر بود. وی همان گونه که سخن را با دست خالی و بی هیچ پشتیبانی مالی دولتی یا شخصی به‌ثمر رسانید، درخت انتشارات دانشگاه تهران را نیز با دست خود کاشت و خود چندان به‌تیمارداشت و مراقبت از آن پرداخت که آن شاخه نازک درختی تناور شد و به‌بار نشست.

اکنون که سخن در باب نشر کتاب و مجله در میان است باید از یکی دیگر از خدمات‌های مهم استاد خانلری — شاید مهم‌ترین خدمت فرهنگی او — یاد کنیم و آن تأسیس و اداره بنیاد فرهنگ ایران است. این بنیاد توفیق یافت که در دوران کوتاه حیات فعال خویش بیش از سیصد عنوان کتاب را انتشار دهد. کتاب‌هایی در تمام زمینه‌های فرهنگ و ادب ایران، از ترجمه آثار ایران‌شناسان بزرگ گرفته تا متن‌های پهلوی و فرهنگ‌های اصطلاحات صنعتی و متن‌های ادبی و تاریخی و جغرافیایی و نشر عکس نسخه‌های نادر و مهم و پرارزش متن‌های فارسی از نوع کتاب **الابینه عن حقایق الادویه** که از قرن پنجم هجری بازمانده و کاتب آن اسدی طوسی شاعر است و کهن‌ترین دست‌نویس فارسی است که از تاراج حادثات رهیده و به‌دست ما رسیده است.

اگر بنیاد فرهنگ ایران نبود و همت والای مدیرعامل آن موجب نشر این کتاب‌ها نشده بود، شاید تا کنون ده یک آن‌ها لباس طبع نپوشیده بود و بسیاری از آن‌ها هرگز امکان انتشار نمی‌یافت.

در کنار این گونه فعالیت‌های ثمربخش که بخشی مهم از وقت گران‌بهای استاد را می‌گرفت وی هرگز از کوشش و پژوهش باز نمی‌ایستاد و ذوق سرشار و طبع مبتکر او همواره راهی تازه به‌روی دانش‌پژوهان و هنرمندان می‌گشود.

یکی از نتیجه‌های درخشان این گونه پژوهش‌ها ریختن طرح تألیف و انتشار فرهنگ تاریخی زبان فارسی است.

رسم جاری آن است که فرهنگ‌نویسان کتاب خود را از روی فرهنگ‌های دیگر می‌نویسند و علم و اطلاع فرهنگ‌نویس در دو سه مورد بیش مؤثر نیست: اول، تصمیم گرفتن درباره حجم تألیف خویش که آیا فرهنگی کوچک و دستی خواهد نوشت یا کتابی مفصل و مشروح. دوم، تصمیم‌گیری در برگزیدن واژه‌ای و فرو گذاشتن واژه دیگر. در این باب نیز مؤلف

تجربه‌آموزخته خواهد کوشید تا معروف‌ترین و مستعمل‌ترین واژه‌ها را — با توجه به حجم تألیف — در فرهنگ خود گردآورد. سوّم، تصحیح غلط‌هایی است که ممکن است در آثار فرهنگ‌نویسان پیشین راه یافته باشد، و اگر مؤلف اهل تحقیق و اطلاع نباشد، این غلط‌ها همچنان در فرهنگ‌ها تکرار خواهد شد و نمونه‌های آن را بسیار دیده‌ایم.

در سی‌چهل سال اخیر نوعی فرهنگ دیگر پدید آمد به نام فرهنگ تاریخی که از روی فرهنگ‌های پیشین نوشته نمی‌شد. مؤلف (یا مؤلفان) چنین فرهنگی نخست باید تمام متن‌های موجود در زبان را به ترتیب تاریخی از پی‌یکدیگر قرار دهند و واژه‌ها و معنی‌های گوناگون آن‌ها را نه از روی فرهنگ‌های دیگر که از متن‌ها بگیرند. بدین ترتیب روشن خواهد شد که هر واژه دست کم در زبان مکتوب از چه تاریخی وارد شده و هر يك از معنی‌های گوناگون آن از چه روزگاری بر جای مانده است و بر اهل فن پوشیده نیست که وجود چنین فرهنگی در هر زبان، شناسنامه تاریخی يك واژه‌های آن زبان است و فایده‌های در دست داشتن چنین سندی برای زبان‌شناسان و ادیبان و محققان و شاعران چندان فراوان و گوناگون است که در آغاز کار نمی‌توان تمام آن‌ها را پیش‌بینی کرد.

استاد خانلری طرح تهیه فرهنگ تاریخی زبان فارسی را تهیه کرد و آن را به موقع اجرا گذاشت. همکاران این طرح بزرگ را که تعدادشان نیز انگشت شمار بود، با تحقیق و تجسس بازشناخت و گروهی جوانان علاقه‌مند و صاحب درد را بدین کار گماشت. اینان می‌بایست يك متن‌های فارسی را در مطالعه می‌گرفتند و برای هر جمله آن — که فرضاً از ده کلمه ترکیب می‌شد — ده برگه (فیش) تهیه می‌کردند و ده بار آن جمله را به عنوان سند آن کلمه بر روی ده برگه می‌نوشتند و منبع آن را نیز قید می‌کردند. کاری سیاه و سنگین که فقط از عاشقان و دوستداران سخن‌پارسی ساخته است.

این کار ادامه یافت. نخستین جلد فرهنگ تاریخی فارسی، اگرچه خالی از نقص نبود، انتشار یافت. جلد دوم آن نیز زیر چاپ رفت و کار حروف چینی و صفحه‌آرایی و دادن نمونه آن به پایان آمد، و برای آن که تصوّر کوچکی از بزرگی این کار داشته باشید باید عرض کنم که هر يك از این دو جلد قدری بزرگ تر از جلد اول و دوم فرهنگ معین است و چون آن مجلّدات را زیر دست ندارم (و گویا جلد دوم هرگز انتشار نیافته است) نمی‌توانم گفت که این دو جلد تا کدام حرف از الفبای فارسی رسیده است اما به اجمال می‌دانم که هنوز در آغاز کار بودیم و بیش از یکی دو حرف از الفبا در آن طرح نشده است. طرح تدوین و انتشار فرهنگ تاریخی فارسی نیز پس از برداشتن استاد از کار، معلق ماند و معلوم نیست امروز چه وضعی دارد.

برای کار کردن در دستگاه‌های پژوهشی مانند بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگ تاریخی فارسی و فرهنگستان ادب و هنر که در سالیان اخیر تأسیس و استاد به ریاست آن منصوب شده بود

به‌پژوهشگر آگاه و آشنا به امور تحقیق نیاز فراوان احساس می‌شد. از همین روی در کنار بنیاد فرهنگ و فرهنگستان ادب و هنر، پژوهش‌کده فرهنگ ایران تأسیس شد تا در آن گروهی از جوانان مستعد به تحصیلات عالی در سطح فوق لیسانس و دکتری بپردازند و برای آن که این دانشجویان در عمل نیز وقت خود را صرف کار آینده خویش کنند، به ایشان کارهای مقدماتی پژوهش زیر نظر استادانی که در پژوهش‌کده کار می‌کردند واگذار می‌شد تا وقت فراغت خویش را به کارآموزی بگذرانند و در برابر آن دستمزدی دریافت دارند و در عین حال کارهای تحقیقی این مؤسسات را پیش ببرند. آنچه در پژوهش‌کده فرهنگ ایران مورد نظر بود، کیفیت بود نه کمیت. پژوهش‌کده هیچ اصراری در افزایش تعداد دانشجویان و توسعه ظاهری دستگاه خود نداشت اما در آن با دقت تمام به کار هر يك از دانشجویان رسیدگی می‌شد. استادان می‌کوشیدند تا دانشجویان خود را آگاه و دانا و کارآمد بار آورند و امروز کسانی که در آن مرکز درس خوانده‌اند، همه از فضلا و مایه‌های امید فرهنگ کشورند.

استاد در کنار این کارها به تالیف و تصنیف و تدوین آثار خویش نیز می‌پرداخت. در این زمینه دیگر از مجله سخن و سرمقاله‌ها و پژوهش‌های دکتر خانلری در این مجله که جزو بهترین نمونه‌های نثر فارسی و سرمشق نقد و تحقیق است سخنی نمی‌گویم، گو اینکه این مقاله‌ها نیز اخیراً جداگانه گردآوری شده و انتشار یافته است. سایر آثار استاد عبارتند از:

الف) کارهای تحقیقی و علمی:

- ۱- روان‌شناسی، کتاب درسی بود و در سال ششم ادبی تدریس می‌شد.
- ۲- تحقیق انتقادی در عروض فارسی و اوزان عربی، رساله دکتری استاد بود. کتابی اندک‌حجم و گران‌مقدار که پس از تصویب در جزء انتشارات دانشگاه تهران منتشر شد.
- ۳- وزن شعر فارسی، در حقیقت همان کتاب پیشین است که در آن تجدید نظر شده و موضوع آن از تحقیق در اوزان غزل به وزن شعر فارسی گسترش یافته است. نخست بار به سال ۱۳۲۷ به چاپ رسید و از آن پس بارها تجدید طبع شد.
- ۴- رساله مخارج الحروف، تصحیح متن عربی و ترجمه فارسی با توضیحات و تعلیقات
- ۵- زبان شناسی و زبان فارسی، مجموعه بخشی از مقالات استاد است در این زمینه که جداگانه انتشار یافته است.
- ۶- تاریخ زبان فارسی در سه مجلد بزرگ، این کتاب نیز بارها چاپ شده و از مراجع مهم و معتبر تحقیق در زبان فارسی است.
- ۷- شعر و هنر، مجموعه مقالات استاد است در این زمینه که نخست بار در سخن و سپس به صورت کتاب جداگانه منتشر شده است.
- ۸- فرهنگ و اجتماع، مجموعه نوشتارهایی در این دو موضوع.

ب) ترجمه‌ها

این گروه از قدیم‌ترین آثار استاد به‌شمار می‌آیند و عبارتند از:

۹- چند نامه به‌شاعری جوان، ترجمه اثر رایزر ماریا ریلکه.

۱۰- دختر سروان از پوشکین، در این داستان قصه‌ای کوتاه، در دو سه سطر، از پوگچف رهبر شورش دهقانان روس نقل شده که استاد از آن تمثیل ناچیز چند کلمه‌ای الهام گرفته و آن را گسترش داده و به‌صورت منظومه عقاب یکی از شاهکارهای جاویدان و بسیار فصیح شعر فارسی درآورده است.

۱۱- شاهکارهای هنر ایران، ترجمه از کتاب پروفیسور آرتور اپهام پوپ.

۱۲- ترجمه فارسی تریستان و ایزوت از روی تحریر ژوزف بدیه.

ج) کتاب‌های درسی:

۱۳- تاریخ ایران (پیش از اسلام)

۱۴- تاریخ ایران (بعد از اسلام)

این دو کتاب برای تدریس در سال پنجم و ششم دبستان تألیف شد و به‌زیباترین صورتی با خط خوش و تصویرهای زیبا انتشار یافت و بی‌تردید بهترین کتاب تاریخی است که برای تدریس در دوره دبستان تألیف شده است.

د) منتخب شاهکارهای ادب فارسی:

گرچه این کتاب کوچک نیز در زمره کتاب‌های درسی است، به‌علت اهمیت خاصی که دارد جداگانه یاد می‌شود.

سال‌ها پیش از این دو تن از استادان (استاد خانلری و استاد صفا) تصمیم گرفتند برای تدریس فارسی عمومی در کلاس‌های دانشگاه در رشته‌هایی که فارسی تدریس می‌شد، بخشی کوچک از شاهکارهای بزرگ ادب فارسی را برگزینند و دشواری‌های آن را شرح کنند و یادداشت‌های مختصری بر آن بیفزایند و آن‌ها را به‌صورت جزوه‌هایی در اختیار استادان و دانش‌جویان قرار دهند. نخستین جزوه‌های منتشرشده عبارت بود از منتخبات شاهنامه، سفرنامه ناصرخسرو و تفسیری بسیار فصیح و زیبا به‌نام تفسیر تربت جام. استاد خانلری تدوین و انتخاب:

۱۵- رستم و سهراب

۱۶- داستان یوسف و زلیخا از تفسیر تربت جام

۱۷- بخشی از سفرنامه ناصرخسرو

را برعهده گرفت. این ابتکار نیز توفیق فراوان یافت. علاوه بر چاپ مکرر جزوه‌های نخستین، استادان جوان‌تر نیز روی رغبت بدین کار سودمند آوردند و روز به‌روز تعداد این جزوه‌ها افزایش یافت تا امروز که تعداد آن‌ها (اگر اشتباه نکنم) از پنجاه در می‌گذرد و تمام آنها بارها

انتشار یافته‌اند.

۱۸- یکی دیگر از کارهای ماندگار استاد تدوین دستور زبان فارسی است. ایشان که يك دوره تخصص در زبان‌شناسی را در پاریس دیده بودند توجه کردند که دستورهای زبان فارسی به روشی درست تدوین نشده و شیوه تألیف آن‌ها قدیمی است و کار دست‌نویسی از پیشرفت‌های تازه برکنار مانده است. از این روی در همان دوران وزارت فرهنگ، با وجود اشتغال فراوان طرحی از دستور خود را تهیه و تکثیر کردند و در اختیار معلمان و استادان و مدرّسان دستور زبان قرار دادند و از آنان خواستند تا درباره آن اظهار نظر کنند.

نظریات تنی چند از دبیران کارآزموده و استادان جوان مورد توجه استاد قرار گرفت و طرح استاد با تغییر و تبدیلی مختصر به نام دستور زبان فارسی به‌هزینه بنیاد فرهنگ ایران انتشار یافت. این کتاب نه تنها تا کنون بارها تجدید چاپ شده بلکه امروز تمام دستورهای زبان فارسی که در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها تدریس می‌شود از دستور ایشان اقتباس شده یا نگارش خود ایشان است.

ه) تصحیح متن‌های فارسی

۱۹- غزل‌های حافظ شیرازی (۱۳۳۷)

یکصد و پنجاه و دو غزل از دیوان خواجه که در حاشیه نسخه‌ای از خمسه نظامی در تاریخ ۸۱۳ هجری قمری نوشته شده بود و تا روز انتشار قدیمی‌ترین مجموعه یافته‌شده از غزل‌های خواجه به‌شمار می‌رفت.

۲۰- دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی

در مدتی نزدیک بیست سال تصحیح دیوان عزیز خواجه در مرکز توجه استاد قرار داشت و با جدّ و جهد تمام در گردآوری قدیم‌ترین نسخه‌های آن می‌کوشید تا سرانجام پس از گردآوردن چهارده نسخه که دوازده نسخه آن از نسخه اساس چاپ مرحوم علامه قزوینی (مورخ ۸۲۷ هجری قمری) قدیمتر بود، کار تصحیح متن دیوان را آغاز کردند. نسخه دیوان سالی پیش از انقلاب به چاپخانه رفت و تا هنگام وقوع انقلاب سیصد صفحه از آن چاپ شده بود. بعد از انقلاب نیز به کوشش یاران استاد و دوست‌داران خواجه چاپ دیوان ادامه یافت و نخست بار در تابستان سال ۱۳۵۹ خورشیدی بخش غزل‌های دیوان به‌صورت نشریه فرهنگستان ادب و هنر انتشار یافت و چند روزه نایاب شد.

چاپ دوم دیوان همراه جلد دوم آن محتوی قصیده‌ها، قطعات، رباعی‌ها، و مثنوی‌های حافظ و غزل‌های مشکوک و منتسب و یادداشت‌ها و مقدمه استاد به سال ۱۳۶۲ در یازده هزار نسخه منتشر شد و پس از یکی - دو ماه تمام نسخه‌های آن به‌فروش رفت. از آن روز تا کنون اجازه چاپ مجدد این دیوان داده نشده است.

۲۱- تصحیح داستان سمک عیار، قدیم‌ترین داستان عوامانه فارسی از روی نسخه یگانه

محفوظ در کتابخانه بادلیان در آکسفرد. جلد اول این کتاب در جزو انتشارات سخن چاپ شد. باقی مجلدهای آن را دانشگاه تهران در جزو انتشارات خود به طبع رسانید. داستان سمک، کتابی نزدیک به دوهزار صفحه بارها تجدید چاپ شد و استاد یادداشت‌های خود درباره این داستان را در کتابی به نام شهر سمک در این اواخر منتشر کرد.

۲۲- آخرین متنی که به تصحیح استاد خانلری لباس طبع پوشیده، داستان‌های بیدپای است. پس از ترجمه کلیله و دمنه از روی متن عربی به وسیله نصرالله بن عبدالحمید منشی، این کتاب بارها مورد دست‌کاری دانشمندان و شاعران قرار گرفت، بارها به نظم آمد، در متن آن افزایش‌ها و کاهش‌های بسیار روی داد، اما اساس تمام آن‌ها همان ترجمه نصرالله منشی بود و هیچ‌کس به متن عربی کتاب روی نیاورد.

اما در همان سال‌ها که نصرالله بن عبدالحمید در لاهور به ترجمه کلیله و دمنه اشتغال داشت، مردی دیگر در نواحی غربی ایران، بی آن‌که از کار نصرالله منشی خبری داشته باشد، کلیله را از عربی به فارسی ساده و دور از تصنع و تکلف ترجمه کرد. این ترجمه سال‌ها ناشناس مانده بود تا سرانجام یکی از محققان اروپایی نام و نشانی از آن به دست داد. استاد نسخه این متن را به دست آورد و آن را بسیار قابل توجه یافت و به سرمایه مؤسسه انتشارات خوارزمی با نام داستان‌های بیدپای انتشار داد.

اگر این فعالیت‌های ثمربخش و مداوم را با چهل سال معلمی و تربیت مستقیم یا غیر مستقیم هزاران دانشجو و دوستدار هنر و فرهنگ در درون و بیرون دانشگاه همراه کنیم، کارنامه‌ای نه بسیار تام و تمام از آنچه این مرد فوق‌العاده در طی زندگانی پر برکت خود به انجام رسانیده است به دست داده‌ایم.

در این دوست سال اخیر، از آغاز عصر ناصری تا امروز، ایران مردان بزرگ و فرهیخته بسیار داشته است و این مردان آثار فراوان و قابل ملاحظه‌ای برجای گذاشته‌اند که شاید هنوز قدر آن‌ها و مؤلفانشان به درستی شناخته نشده است. بیشتر مردم اعضای دارالترجمه همایونی ناصرالدین شاه را به درستی نمی‌شناسند. کتاب‌های بزرگی مانند نامه دانشوران در ترجمه احوال دانشمندان و بزرگان ایران که به دست هیأتی از فضلاء آن عصر فراهم آمده و در همان روزگار به طبع رسیده است هنوز بر بسیاری از خواص شناخته نیست و بسیاری از تألیفات گران‌بهای آن عصر هنوز انتشار نیافته است.

با تمام این احوال به‌گمان بنده در این دو قرن اخیر دو تن بیش از هر کس در گسترش فرهنگ و ادب ایران و شناساندن آن به مردم ایران و جهان و نیز ایجاد تحولات مطلوب در آن دخالت داشته‌اند. گو این که ممکن است در این دوران مردمی داناتر و فاضل‌تر از ایشان نیز در ایران زیسته باشند و در هر حال داوری در باب برتری علمی کسی بر دیگری یا دیگران کار

بی بضاعتی چون نویسندهٔ این سطور نیست.

از این دو تن یکی چشم از جهان فروسته و آن استاد و مرئی و برکشندهٔ من، دکتر پرویز ناتل خانلری است که با کارنامه‌ای که معروض افتاد وجود مبارکش از هر کس دیگر در کار توسعه و تحول و معرفی فرهنگ ایران در درون مرزهای کشور مفیدتر و مؤثرتر بوده است. وجود نازنین دیگر، که زندگانش دراز باد، استاد دیگر صاحب این قلم، دکتر احسان یارشاطر است که همین تأثیر مهم را در معرفی و گسترش و نشر فرهنگ ایران در بیرون مرزهای کشور داشته است.

در دوران کودکی از بزرگتران می شنیدم که در جایی دوردست در ظلمات چشمه‌ای است به نام چشمهٔ حیوان که هرکس جرعه‌ای از آن بنوشد زندگانی جاوید خواهد یافت. کسانی را نیز نام می بردند که ره بدین سرچشمه برده و عمر ابد یافته‌اند، نیز گروهی که آهنگ آن کرده و ناکام و بی مراد بازگشته‌اند.

وقتی اندکی بزرگتر شدم و دست چپ و راست را شناختم با خود اندیشیدم که امروز هیچ نقطه‌ای کشف نشده در سراسر دنیا نیست و هیچ جهان‌گرد و کاشفی نشان از چنین چشمه‌ای نداده است، وانگهی، هرکس که روزی پای در عرصهٔ گیتی نهاده، روز دیگر نیز باید رخت بریند و این جهان را بدرود کند. مگر ممکن است که کسی جرعه‌ای آب از چشمه‌ای بنوشد و این قانون تخلف‌ناپذیر را باطل کند و هیچ‌گاه از جهان نرود. چشمهٔ حیوان دروغ است و پندار و افسانه‌ای بیش نیست. اما وقتی کمی بیشتر در جهان ماندم کسانی را دیدم و نام بزرگانی را شنیدم که بدین سرچشمه راه برده و زندگانی جاوید یافته‌اند. استاد طوس فردوسی که می‌سراید:

نمیرم از این پس که من زنده‌ام که تخم سخن را پراکنده‌ام
راست می‌گوید. مگر او زنده نیست؟ مگر در محیط فرهنگی و اجتماعی ما حضور فعال
ندارد؟ یا شیخ اجل سعدی که فرمود:

من آن مرغ سخن‌گویم که در خاکم رود صورت
هنوز آواز می‌آید که سعدی در گلستانم

مگر هنوز در گلستان نیست؟ مگر مولانا و خیام و بوعلی و بوریحان، افلاطون و ارسطو و پاستور و انشتین و هزاران تن بزرگان دیگر در تمام رشته‌های معارف و زندگانی بشری زنده جاوید نیستند؟ در عصر ما مگر علامهٔ بزرگ‌مقدار علی اکبر دهخدا بدین سرچشمه راه نبرد؟ تاریخ فرهنگ ایران در آینده پرویز ناتل خانلری را نیز در شمار راه‌یافتگان بدین سرچشمهٔ حیات بخش نام خواهد برد. مصیبت عظیم فقدان این بزرگ‌مرد را به فرهنگ و فرهنگیان ایران، به تمام کسانی که به زبان فارسی سخن می‌گویند، تسلیت می‌گوییم.

مهدی اخوان ثالث

با مرگ اخوان یکی از درخشانترین چهره‌های شعر نو ایران از میان ما رفت. این «لولی‌وش مغموم» و «سنگ تپیا خورده‌ دوران» که شعرش سراسر شکایتی بود از زندگی و روزگار و حدیث درد بی‌درمان او و نسل او، فرزند خراسان و شعر خراسانی بود، اما، به‌گفته‌ خودش، از خراسان به‌مازندران رفت و با نیما آشنا شد و پیوندی میان زبان و بیان شعر خراسانی و بینش و روش نوینمایی زد که از او چهره‌ای بسیار برجسته ساخت. اخوان که در انجمن‌های ادبی مشهد درس شاعری آموخته بود، با هوش تند و طبع بلندپروازش، در همان جوانی از آشیانه شعر سنتی پر کشید تا در افق‌های تازه شعر، که نیما گشوده بود، پرواز و طبع آزمایی کند. اخوان افزون بر توانمندیهای ذاتی شاعرانه، پژوهنده‌ای پُرکوش بود و نمونه‌ای درخشان از این اصل که هیچ شاعر و هنرمندی بی‌پژوهشگری و جویندگی در هنر به‌جایگاهی بلند نمی‌رسد. بیان بلند حماسی شعر او درآمیخته با نوآوریها در قالب شعر و ترکیب کلام، حاصل این سفر «از خراسان به‌مازندران» و درس آموختن در دو مکتب بود.

البته، هنوز زود است که بتوانیم درباره‌ اخوان و مانا و میرای شعر او داوری کنیم، اما در اینکه او یکی از سه‌چهار چهره‌ بزرگ شعر نو فارسی است تردیدی نمی‌توان داشت و چه بسا می‌توان گفت که بخش بزرگی از شعرش - وی را در شمار جاودانان شعر فارسی جای می‌دهد.

در کنار شعر اخوان، مقاله‌های تحلیلی او درباره‌ وزن شعر نیمایی در ارتباط با عروض شعر کلاسیک، و نیز کاوندگیهایش در دیوان‌ها و تذکره‌های قدیم برای روشنگری و توجیه نوآوریهای نیما برای دوستداران شعر فارسی همیشه آموزنده خواهد بود.

اخوان، افزون بر اینها، حرف و سخنهای دیگر داشت و دعویهایی در طرح و شناخت مسائل اجتماعی و سیاسی و فلسفی که بجای خود برای شناخت گوشه‌ای از بحران فکری و راه‌جوییهای نسل او توجه‌انگیز است. و نیز گوشه‌ای از کار او طنز ظریف او است در نثر و گاهی در شعر. ایران نامه در آینده ای نزدیک به بررسی جامعی در احوال و آثار این شاعر گرانمایه معاصر ایران خواهد پرداخت. د. آ.

نامه‌ها و نظرها

درباره «ظهور جدید»

از مدتی انوارشان به سایر نقاط عالم تابیده و نفوذ کرده است. حتی در کشور خودمان شاهد ظهور حضرت زرتشت و مه‌آباد بوده‌ایم. ایران زادگاه متفکران، دانشمندان، انقلابیون بوده. حتی از نظر نظامی، نادری، کورشی، ابومسلمی بوده. و این عجیب نیست که در قرن نوزدهم هم شاهد ظهور دیانت بهایی در ایران باشیم.

مقاله دوم «تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده» نوشته فرزین یزدانفر: گویا نویسنده گرامی آنطور که شاید و باید از اهداف جنبش مکتب شیخیه و دیانت بابی واقف نیست. اگر در قرن نوزدهم به قول ایشان ما شاهد تحول فکری عظیمی در ایران هستیم، علت آن نه تنها به خاطر تحولات فکری در فرنگ است بلکه یکی - و شاید کل آن - از علل اساسی و مهم آن ظهور دیانت بابی است. به قول مرحوم احسان طبری «این جنبش [دیانت بابی] بلاتردید در جنب و جوش بعدی هیئت حاکمه کشورما و رفورمهای امیر کبیر مؤثر بوده است. همچنین این جنبش در زمینه سازی برای روشنگران مشروطیت و سپس پیدایش خود جنبش مشروطه تأثیر داشته است.»

ثابت سروستانی،

هند

دانشنامه یا «دانش نما»

در ایران نامه، سال هشتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۹ نقدی جناب آقای دکتر فرهاد دفتری در صفحه ۲۱۲ تا صفحه ۲۲۱ نگاهشتند که بسیار جالب و برای من

مجله ایران نامه سال هشتم، شماره یکم، زمستان ۱۳۶۸ دریافت گردید و مطالعه شد. مقالات خوب و جالب بود. ولی لازم آمد که چند نکته به عنوان جوابیه و اعتراضیه به یکی دو تا از مقالات یاد آوری شود. مقاله اول در قسمت برگزیده ها تحت عنوان «ظهور جدید» [از] علی اکبر دهخدا، آن مرحوم اشاره کرده اند که کشور عزیز ایران ماشاءالله خیلی با برکت است از حیث ظهور پیامبران و مدعیان جدید. در صورتی که به قول ایشان در هیچ يك از دهاتهای آمریکا و کوهستانهای فرنگ از این خیرها نیست. اول آنکه، آنطور که خداوند در قرآن کریم - فاصل بین حق و باطل - می فرماید از برای هر امتی و ملتی پیغمبر و راهنمایی فرستاده است (مفهوم آیه)، اگر چه از ظهور پیامبران در مثلاً قاره آفریقا و آمریکا (جنوبی و شمالی و مرکزی) تقریباً هیچ مدرک درست و حسابی در دست نمی باشد، ولی سرخ پوستان آمریکا و شمال کانادا کتابهای مقدسی در دست دارند که باقیمانده گفته‌ها و راهنمایی‌های رهبران روحانیان بوده. حال اینها سفیران الهی و آسمانی بوده‌اند و یا مصلح و غیره دقیقاً معلوم نیست. در همین کتابهای مقدس سرخ پوستان اشاره شده است که در آینده عده‌ای از شرق می آیند و پیام صلح و محبت با خود می آورند. به هرحال، بطور کلی خاورمیانه لانه و آشیانه اکثر انبیای الهی بوده است. حضرت ابراهیم (ع)، حضرت نوح (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع)، و حضرت محمد (ص) و تمام انبیای بنی اسرائیل از همین محدوده جغرافیایی خاورمیانه برخاسته‌اند و بعد

ایرانی تبار «ممتازمحال» نوشته شده که صحیح آن ممتازمحال است. ممتازمحال به زبان اردو یعنی «برگزیده قصر شاهی» لقبی است که شاهجهان، هنگام ازدواج با ارجمند بانویبگم، دختر آصف خان، به همسر خود اعطا کرد. آصف خان برادر نوریجهان، ملکه معروف هند، است و پسر اعتمادالدوله، خزانه‌دار و صدراعظم اکبرشاه بزرگ، که از مقربان دربار جهانگیر پسر و جای نشین اکبرشاه بودند. این خانواده ایرانی در دربار سه پادشاه گورکانی هند نفوذ و قدرت و مقام داشتند و مصدر خدمات شایان بودند. ممتاز محل در ظرف ۱۹ سالی که همسر شاهجهان بود، چهارده فرزند زاید و سرانجام در سال ۱۶۳۱ میلادی سر را رفت و شاهجهان بقعه معروف تاج محل را به خاطر او بنانهاد.

علت شهرت بقعه به نام «تاج محل» هم از عجایب سوءتلفظ است. در زبان عادی هندی و اردو حرف «ز» مانند حرف «ج» ادا می شود و این سوءتلفظ باعث شد که عوام بقعه «ممتاز محل» را «ممتاج محل» تلفظ کنند و کم کم وجه اختصاری آن رواج یافت و شد «تاج محل»، که اتفاقاً نام بی مسامحی نیست.

ممتاز محل بیگم، برعکس عمه خود نوریجهان، به امور کشورداری علاقه و دخالتی نداشت و به عنوان همسر سوگلی و ملکه شاهجهان بیشتر اوقات به شوهرداری و تربیت فرزندان می پرداخت. شاهان گورکانی هند القاب نازنینی به همسران خود می دادند، چنانکه لقب اول مهرالنساء، دختر غیاث بیگ تهرانی، پس از ازدواج با جهانگیر پادشاه، نورمحل بود که بعداً به نوریجهان ارتقاء یافت. غیاث بیگ در دربار اکبرشاه بزرگ ملقب به اعتمادالدوله شد.

محمد زرنگار، کالیفرنیا

درباره دوبیتی های تاجیکی

(...) دكتور عنایت الله شهرانی از آریزونا در

مهم بود. استفاده بردم و خواندن آن را به دیگران توصیه نمودم. آفرین بر آقای دکتر دفتری و همچنین شما که يك چنین نقدها و بررسی ها را منتشر می فرمایید

در همان صفحه ۲۱۲ خط ششم بررسی کننده محترم کلمه encyclopaedia را دانشنامه ترجمه فرمودند. البته این ابتکار جناب آقای دکتر دفتری شایسته تقدیر است، زیرا به من بهانه داد تا در این باره فکر نمایم و به این نتیجه رسیدم که بهتر است در آینده برای این کلمه هم وزن فارسی دیگری بکار بریم و آن کلمه «دانشنامه» دانش نما [است]، مثلاً دانشنمای ایرانیکیا یا دانشنمای اسلام، دانشنمای تاریخ و غیره.

پرفسور احمد مهرداد

انجمن پژوهش خاورمیانه و خاور نزدیک

هانور (آلمان)

یادداشت:

برای آگاهی آقای پرفسور احمد مهرداد یاد آور می شویم که کلمه «دانشنامه» در فارسی از زمان ابن سینا پیشینه دارد که این عنوان را بر کتاب خود دانشنامه‌علایی نهاده است و پیش از آقای دکتر دفتری نیز کسان دیگری در دهه های گذشته این کلمه را برابر با encyclopaedia بکار برده اند، از جمله در عنوان دانشنامه ایران و اسلام، که چند جزوه آغازین از آن زیر نظر دکتر احسان یارشاطر در سال های نخستین دهه ۱۳۵۰ در ایران منتشر شد و کار آن به علت رویدادهای انقلاب بی سرانجام ماند. - ایران نامه

نام مادر داراشکوه

در مقاله بسیار مبسوط و فاضلانه آقای دکتر داریوش شایگان مندرج در شماره اخیر مجله [ایران نامه شماره ۲، سال هشتم] درباره «محمد داراشکوه، بنیانگذار عرفان تطبیقی» در املائی نام مادر داراشکوه يك اشتباه مطبعی دیده شد. در مجله نام این بانوی

چهره و يك عقیده كشف می کنیم، در حالی که جملگی در طول عمر یا حیات اجتماعی به عقاید و نظرات مختلف و نشیب و فرازهایی رو آورده‌اند. ما هیچیک از نامداران قرن اخیر ایران را (خاصه آنانکه در طیف روشنفکری صاحب نام هستند) نمی‌توانیم با يك چهره و يك فکر مادام الحیات بشناسیم. و این نه از باب نفاق و دوگانگی آنها بود، بلکه شرایط اجتماعی و پیچیده محاط بر آنان و تحولات پی درپی و موضع گیری های اضطراری مجال ثبات رأی و ارائه راه‌حل هماهنگ و یکسان نمی‌داد (چنانکه در زمان ما!)

بنده این مطالب را به‌عنوان يك شنونده مستقیم نقل به مضمون می‌کنم و حاصل کلام همین بود. و انصاف اینکه سخنی ناگفته را این خانم محترم پڑوهنده ارجمند افشاء و رو کرد. خاصه که مخاطب اول خود و چنانکه اذعان داشت او بود.

در همان موقع ها اینجانب طی نامه کوتاهی از طریق آدرسی که داشتیم به ایشان نوشتیم بدین مضمون: «خانم محترم آیا فکر نمی‌کنید همین ستم و ناروایی یا گمراهی و کج اندیشی و ابهام در شناسایی از دکتر شریعتی رفته باشد؟ ستم یا ابهام نه به شریعتی بلکه به ملتی که بهر صورت شریعتی بخشی از مجال فکری او را اشغال کرده! چگونه است که ما می‌گذاریم چهره فکری ملوک خان پس از یکصد سال اینگونه مشوش و مغلوب به جامعه بشناسانیم که امروز شما ناچار بشوید شجاعانه بر غرور خود مستولی بشوید گفته‌های پیشینیان درباره او، از جمله و در رأس سایرین خودتان را نقد و تصحیح کنید و پای این گمراهی و ظلم فاحش که به جامعه رفته اشک تمساح بریزیم. . . .» بعد ادامه دادم که آیا بهتر نیست همین شریعتی که در دسترس ما و عنصر فکری و اجتماعی همزمان ما است مورد نقادی و بررسی اهل تحقیق و روشنفکران ما قرار گیرد. يك دشمنی و قهر کوری از طرف روشنفکران ما درباره او ترویج شده بدون اینکه قضیه شکافته شود و بد و خوب

ایران نامه سال هشتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۹ درضمن دویستی های تاجیکی (ص ۳۴۱) نگفته که «پسه» اسم سکه مس هند و پاکستان هم است که الآن مرسوم است و در تاجیکی به معنی پول استعمال شده. «تاقین» (واحد: تاتی / تاکی) در هند و پاکستان وصله یا تیکه‌های پارچه را گویند. «الوه» (ص ۳۴۲) در هند و پاکستان مفهوم آتش بزرگ (bonfire) دارد.

محمد باقر، دانشگاه پنجاب، لاهور

شریعتی

در کنفرانسی دو سال قبل در فرانکفورت از سرکار خانم هما ناطق محقق و پژوهشگر محترم شنیدم: «من امروز آمده‌ام حرف های بیست سال قبل خودم را نقد کنم. ما آن زمان ها در این تصور بودیم که میرزا ملوک خان (صاحب روزنامه قانون) یکی از پایه‌گذاران اصلی جنبش روشنفکری و خط نوین فکری اجتماعی ایران است. امروز من ملوک خان را چنین چیزی نیافته‌ام. نه که این اشتباه را من کردم. دوست عزیزم فریدون آدمیت نیز کرده است.»

بعد ادامه دادند: «من امروز یافته‌ام ملوک همانقدر در تبیین و ترویج همین مسائل ما به الیاء امروز ما، ولایت فقیه، سهم داشته که بهشتی و امثاله. . . .» سپس ایشان شروع کرد بخش‌هایی از منشآت ملوک خان و دیگر اسناد و منابعی که از او مانده را خواندن و انصاف که با جستجوگری بیطرفانه به مطالب و منشآت از ملوک دست یافته بود که هرگز تا این اندازه و به این درجه که امثال بهشتی و رفسنجانی در ترویج مقام و منزلت روحانیت و «حق انحصار حکومت با آنان» داد سخن داده‌اند، قابل مقایسه نیست! يك ساعتی که به خواندن نظرات مستخرجه آثار او تخصیص داده بود هوش و حواس شنوندگان یکپارچه جذب چیزهای نشینده او بود.

صرف نظر از بیان تازه‌یافته، او کوشش داشت این نکته را نیز برساند که اشتباه ما در تحقیق مسائل و چهره‌های اجتماعی مان اینست که از آنها تنها يك

آن به جرات گفته شود.

بفرستم تا اگر مناسب بدانند این دو را یکجا چاپ بفرمایند.

چقدر غفلت و ستم تا بیست سال دیگر يك خانم هما ناطق دیگری پیدا شود تازه از اول شروع کند به نقد شریعتی. آن هنگامی که او به صورت شبحی آرمانی در ذهنیت جماعتی از جامعه ما از نو فعال شود باز به اعتباری مصیبت جدیدی بیافریند. یا نه اصلاً چرا همین زمان بلد خوب او به نقادی و بررسی گذاشته نشود تا جامعه از یکی از موضوعات معتبر مسئله‌ساز زمانش در بی خبری باشد. این قهر و تهر روشنفکر و اهل تحقیق با جریانی به نام شریعتی آنهم با آنهمه آثار مستندی که ازو بجای مانده برای چیست؟ شریعتی دیگر نیست که جای کسی را تنگ کرده باشد. کار روی او یکی از موضوعات اساسی زمان ما و جامعه ما است نه برای ترویج او که برای تقض و کاستن و زدودن توهم‌ها که از رهنمودها و دعاوی او در ذهن‌ها نقش بسته. پس کار روشنفکر چیست؟

مقاله آقای آشوری در شماره بهار ۶۸ مجله ایران نامه که آل احمد و شریعتی را به نقدی اصولی و بنیانی کشیده بود مرا بر آن داشت که نوشته‌ای که در سال ۶۳ در روزنامه جبهه لندن درباره شریعتی به چاپ رسانده بودم ضمیمه این پیش‌گفتار برای آن مجله محترم

ارزش بیان و تحقیق نویسنده مقاله «نظریه غریب‌دگی و بحران تفکر در ایران» در همین بود که به ریشه اندیشه در جامعه ما پرداخته بود و اظهار نظرهای محکم و استوار (حال چه قبول چه مردود) در بیان موضوعگیری فکری و اجتماعی شریعتی و آل احمد در رابطه با فرهنگ دیرینه این مملکت و ارزیابی پیوند آن با دوران شکوفایی اندیشه در این سرزمین و نامداران دنیای اندیشه ایرانی-اسلامی، نموده بود و در نهایت به زعم خود ناهمگونی دعوت این دو مخصوصاً شریعتی را با اصول و قواعد ابداع يك اندیشه نوین ایرانی یا اسلامی تشریح کرده بود. بهر صورت این از موضوعات ناگفته جامعه ما و زمان ما است. باید روشنفکران و اهل تحقیق این پوسته و حصار دور خود را بشکنند گستاخ و پرجرات بد و خوب قضیه را به بحث بگذارند. اگر چیز روشنی در حرفهای شریعتی هست چرا به کار گرفته نشود و اگر گمراهی و ضلالت است چرا بیست سال بعد، بعد از خرابی بصره وسیله خانم هما ناطق دیگری طرح شود! (...)

احمد علی بابائی

کلن، آلمان غربی

کتابها و نشریات رسیده

- چنگیز پهلوان (ویراستار) در زمینه‌ی ایران‌شناسی، تهران، زمستان ۱۳۶۸.
- [مجموعه‌ای است از مقاله‌های پژوهشی ایران‌شناسی در زمینه‌های تاریخ، جامعه، سیاست، و مردم‌شناسی در ۵۹۲ صفحه.]
- صادق چوبک، مجموعه داستانها (خیمه شب بازی، تنگسیر، انتری که لوپیش مرده بود، چراغ آخر، روز اول قبر، سنگ صبور) در شش جلد، تجدید چاپ، ۱۳۶۹، شرکت کتاب، لوس آنجلس.
- شیدا، شماره‌های ۴ و ۵، تابستان ۱۳۶۹، از انتشارات مرکز فرهنگی و هنری شیدا، واشنگتن دی. سی.

- [شیدا نشریه‌ای است ویژه موسیقی ایرانی و اخبار مربوط به آن با حروف چینی کامپیوتری و صفحه‌بندی زیبا و چاپ خوب]
- **پسک مهر** (نشریه زرتشتیان) شماره ۲، سال چهارم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹، ونکوور، کانادا.
- **خبرنامه** (نشریه کانون دوستداران فرهنگ ایران)، شماره سوم، سال اول، خرداد ۱۳۶۹، واشنگتن دی. سی.
- **موبد فیروز آذرگشسب، گاتها یا سرودهای آسمانی زرتشت** (ترجمه فارسی و انگلیسی)، از انتشارات کنکاش موبدان ایرانی امریکای شمالی، ۱۹۸۸.
- **علم و جامعه**، سال یازدهم، شماره ۸۳، خرداد ۱۳۶۹، واشنگتن دی. سی.
- [عمده این شماره «بحتهایی درباره حرفهای شاملوه» است.]
- **ره آورد**، شماره ۲۴ پاییز و زمستان ۱۳۶۸، لوس آنجلس.
- **بررسی کتاب**، شماره ۱، خرداد ۱۳۶۹، لوس آنجلس.
- [این نشریه که زمانی در تهران توسط انتشارات مروارید منتشر می شد، با این شماره نشر دوباره‌ای را در خارج از کشور آغاز کرده است.]
- **کوروش بزرگ**، شماره ۱۳-۱۴، ۱۳۶۹، کالیفرنیا.
- **تحقیقات اسلامی** (نشریه بنیاد دایرةالمعارف اسلامی)، شماره ۱ و ۲، سال سوم، زمستان ۱۳۶۸.
- **جنگ**، (مجله «سیاسی، فرهنگی، تحقیقاتی») شماره ۱، ۸ اردیبهشت ۱۳۶۹ و شماره ۲ اول خرداد ۱۳۶۹، کالیفرنیا.
- **صدای شرق** (مجله ادبی تاجیکی به خط سیریلیک) شماره‌های ۱ و ۲، ۱۹۹۰، دوشنبه.

- *Revista de Africa y Medio Oriente* (English Edition) Vol 2, No. 1/15, Centro de Estudios de Africa y Medio Oriente, Habana, Cuba.
- *Hamdard Islamicus*, Vol XIII, No. 1, spring 1990, quarterly journal of Bait al-Hikmat, Pakistan.
- *Studies in Islam*, Vol XIX, No. 4, October 1982, quarterly journal of Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi, India.
- Manuchehr Irani, *King of the Benighted*, Mage Publishers, 1990, Washington D.C.

- *Acta Iranica*, Encyclopédie permanente des études iraniennes, troisième série, Vol. XVI, Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater.
- Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishrâq*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1990.

فهرست مطالب

مقدمه	۵۳
(۱) کارهای علمی و ادبی	۷۳۳
(۲) کارهای علمی و ادبی	۷۳۵
مجموعه مقالات	۷۳۶
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۹۳
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۱۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۲۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۲۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۳۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۴۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۵۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۶۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۷۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۸۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۰۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۱۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۲۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۳۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۴۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۵۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۶۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۷۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۸۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۹۹۸۲
مقاله‌های علمی و ادبی	۱۰۰۸۲

فهرست سال هشتم

زمستان ۱۳۶۸، بهار، تابستان، پاییز ۱۳۶۹

نام نویسندگان و عنوان مقاله‌ها:

- ۳۷۵ بروجردی، مهرزاد: غربزدگی و شرقشناسی وارونه
- ۳۴۷ بهنام، جمشید: دربارهٔ تجدّد ایران (I)
- ۵۰۷ بهنام، جمشید: دربارهٔ تجدّد ایران (III)
- ۵۴۱ پارسی نژاد، ایرج: میرزا آقاخان کرمانی و ادبیات
- ۲۶۱ تجدّد، نهال: نقش زبان های ایرانی در انتشار چند دین در آسیای مرکزی و چین
- ۴۱۱ توکلی طرقي، محمد: اثر انقلاب فرانسه در شکل گیری انگارهٔ مشروطیت در ایران
- ۳۹۱ جزایری، محمدعلی: کسروی و برخورد فرهنگی شرق با غرب
- ۴۸ حائری یزدی، مهدی: درآمدی به کتاب اسفار
- ۵۸۹ خدابنده‌لو، فرهاد: نگاهی به دو سوی آینه
- ۱۹۶ شایگان، داریوش: محمد دارا شکوه، بنیانگذار عرفان تطبیقی
- ضیایی، حسین: مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر:
- ۸۱ بحثی پیرامون نظام فلسفهٔ اشراق شهاب الدین سهروردی
- ۶۸ عدل، شهریار: آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکاسها
- ۴۵۴ عضدانلو، ح. ق: گفتاری دربارهٔ گُفتمان
- ۱ فولادپور، همایون و هایدهٔ ربیعی: نگاهی تازه به داستان مزدك و قباد
- ۶۱۰ کریمی حکاک، احمد: یاوه‌سرایان، هرزه‌درایان، و شاعران
- ۲۲۵ کریمی حکاک، احمد: تأملاتی دربارهٔ زبان شعر فارسی در هند
- ۲۹۱ گلاک، جی: هنر ایرانی و ژاپن
- ۴۴۰ ماسینیون، لویی: سهم متفکران ایرانی در تمدن عرب
- ۱۷۷ محجوب، محمدجعفر: میراث فرهنگی هند در تمدن اسلامی ایران
- ۲۸۱ مسکوب، شاهرخ: ایران در آسیا
- ۲۷۳ ملیکیان، ا. س.: بازتاب ادبی آیین بودا در ایران اسلامی

- مناف زاده، علیرضا: ذهنیت و تاریخ
 ۵۶۷
 میلانی، فرزانه: حجاب و کفش چینی
 ۲۴۶
 میلانی، فرزانه: پرومته و غربت
 ۱۱۶
 یارشاطر، احسان: برخی از ویژگی های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی
 ۵۸
 یارشاطر، احسان: شعر نادرپور
 ۱۱۱
 یزدانفر، فرزین: تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده
 ۹۵

گزیده:

- دهخدا، علی اکبر: ظهور جدید
 ۱۲۵
 میرزا فتاح خان گرمودی: سفرنامه
 ۴۶۶
 هگل، گ. و. ف: ایرانیان
 ۲۹۸

نقد و بررسی کتاب:

- اسفندیاری، هاله: سابقه
 ۴۹۲
 پرهام، باقر: حقیقت سیاسی در ادبیات معاصر ایران
 ۶۳۱
 جهانگل، رامین: کالبدشکافی يك انقلاب
 ۱۵۳
 جهانپور، فرهنگ: هنرهای ایران
 ۴۸۴
 د. آ.: شراب نیشابور
 ۱۶۱
 دفتری، فرهاد: روندهای مذهبی در ایران اسلامی آغازین
 ۳۱۲
 ذبیح، سپهر: عقاب و شیر: تراژدی روابط ایران و آمریکا
 ۱۵۶
 ضیائی، حسین: ادبیات فارسی
 ۶۴۱
 فرهاد، معصومه: تیمور و بینش شاهانه: هنر و فرهنگ ایرانی در سده پانزدهم
 ۴۷۸
 محجوب، محمدجعفر: فهرست دستنویس های فارسی کتابخانه ملی پاریس
 ۳۲۱
 موسوی کاظمی، احمد: حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تشیع
 ۱۴۲
 نادرزاد، جهانگیر: پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی
 ۴۸۸
 یاور، حورا: تأملی در «طوبا و معنای شب»
 ۱۳۰

گذری و نظری:

۶۵۱ صوراسرافیل، بهروز: دو جستجوگر امکانات و معنای تصویری

۱۰۷ نصر، سید ولی رضا: فرهنگ ایران در سرزمینی دوردست

یاد رفتگان:

۶۵۶ محمدجعفر محبوب: دکتر پرویز نائل خانلری

۶۶۵ د. آ. : مهدی اخوان ثالث

«بناهای آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
بی افکنم از نظم کاسی بلند
که از باد و باران نیابد گزند
بر این نامه بر سائها 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

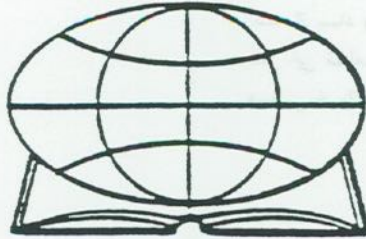
بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

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

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

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 اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایون‌پور

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

in his earlier writings, Shayegan, who is still highly critical of modernity, only attempts to offer ways of escaping its onslaught.

To shed more light on Shayegan's early thinking on the subject, the author presents a critical review of Heidegger's philosophy and its theoretical underpinnings. Although he considers *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* a point of departure for Shayegan and a stepping stone to the approach he subsequently adopts in *Le regard mutilé*, he sees it, in terms of both form and content, as still under Heidegger's influence. It is only in *Le regard mutilé* that Shayegan attains his intellectual independence, substituting a serious search for the origins and development of the Western concept of "reason" for his earlier critical view of "rationality". Abandoning his repudiation of metaphysics, Shayegan settles down to a simple but serious review of the problem of the interface between the West and the Third World.

An Analysis of the Process of Modernization in Persian Poetry

Ahmad Karimi-Hakkak

The essay applies the notion of description as a way of organizing and simplifying the world to the articulation of the state of the poetic arts in Iran in the latter part of the nineteenth century. The process facilitated the admission and assimilation of extrasystemic elements in the system of poetic expression in the Persian language and eventually led to the emergence of modern Persian poetry.

Three individuals have been selected to illustrate the manner by which a new group of Iranian intellectuals, disenchanted with the state of affairs in their native society and familiar with European cultures, characterized the existing Persian

A Glance at Both Sides of the Mirror

Farhad Khodabandehlou

This article is an examination of Daryush Shayegan's writings on the interaction between the West and the Third World. The author's discussion begins with an overview of the various intellectual approaches to the relations between the West and the Third World. He argues that many of these approaches, particularly those which, inspired by Marxist-Leninist thought, limit the scope or relations between the West and the Third World to economics and/or blame the West for the backwardness of the Third World, border on historical oversimplification.

The author then reconstructs Shayegan's trend of thought through a critical review of three of his books: *Asiya dar barabare Gharb* [Asia Facing The West], *Qu est-ce qu'une révolution religieuse?* and *Le regard mutilé*.

Referring to the outlook of the Muslims who consider Christianity as the prime cause of Western expansionism, the author suggests that *Le regard mutilé* is perhaps the first work of its kind which presents the problem of the interface between the West and the Third World outside the prevailing frames of reference. In his opinion, in this work Shayegan has tackled the problem within its basic philosophical context and has illustrated the essential characteristics of the human leap forward which has come to be known as modernity. It is this leap in man's basic perception of time, space and existence that explains the vast qualitative gap that separates the traditional from modern society. The author suggests that *Le regard mutilé* and its basic themes signal Shayegan's departure from his earlier and rather rigid frames of reference which had been influenced by his fascination with Heidegger and his "irrationalism", and with the theories of the end of philosophy.

The author further points out that in his first work on the subject Shayegan, still bound by his earlier thinking, criticizes modernity and its impact on Iranian society, for which he offers no solution but a return to "Eastern spirituality." In other words,

policies, that group of historians who are obsessed with only historical analysis and finally the legend-makers and seekers of identical patterns in history, do not agree with such a proposition since, on the basis of their respective understandings of history, they believe that specific boundaries separate each domain of the social sciences from the others.

The author, therefore, deems it necessary to include, in the introduction to his article, not only a passing account of the main properties of traditional historiography and its limitations, but also a brief discussion of the reasons for the collapse of the barriers that used to separate various fields of the social sciences.

The writer then attempts to define and explain the term "mentality" and its application in different social, group, and individual contexts. As he reviews the various aspects of "mentality", the author approaches a more comprehensive definition of the term. He considers "mentality" as a range of ideas and mental processes which are intertwined at rational as well as emotional levels, and whose basic components consist in the accumulated experiences of all members of past generations and vanished civilizations. The author further believes that a society's mentality determines the behavior of all its members. He considers mentality as a living and expanding process which is nourished by a powerful and dynamic set of ideas and concepts.

Referring to specific examples in various mentalities, particularly in the Iranian mentality, the author also attempts to demonstrate the effect of mental structures on social movements.

Another theme discussed in the article is the theme of group hysteria as a most powerful mental phenomenon, and its function in the Iranian revolution.

The comparison between primitive and ancient mentality on the one hand, and the Western mentality on the other, is another important theme treated in the article. The author tries to succinctly demonstrate the mental causes of the decline of the primitive and ancient civilizations. He considers the current tensions and upheavals in the primitive and ancient civilizations, more than anything else, the consequence of their encounter with the Western mentality which in itself is an inevitable process.

Finally, the author expresses his belief that the Iranian mentality has not yet been able to fully absorb and internalize the Western concepts and thought processes that have penetrated Iranian society. And he concludes that the Islamic revolution in Iran was a by-product of the mental structure in the Iranian society and that its outbreak may be attributable as much to the intelligentsia as to the masses.

treatise *Raihan-e Bustan Afruz* he writes, "European literature in this day and age has so progressed that comparing it to the 'magnificent' works of our great literati is like comparing telegraphic communication to smoke messages or electric light to old kerosene lamps..." In his later writings, he continues to attack Persian traditional prose and poetry as wanting in perfection and in many cases remaining unequal to the demands of the time. He includes in his criticism such venerable works as *Kalila va Demna* or Sa'di's *Golestan* and *Bustan*.

Mirza Aqa Khan is in fact a vanguard of the theory of *littérature engagée* in Iran, demanding of literature a social and moral purpose. In his view, literature must help societies toward progress and minds to become enlightened. On a different plain, his critical observations on the formal aspects of Persian poetry helped prepare the ground for the "Nimaian revolution" and the emergence of free verse in modern Persian poetry.

Mentality and History

Ali-Reza Manafzadeh

The main objective of the article "Mentality and History" is to demonstrate the importance of mental structures in historical research, particularly where the focus is on the history of social movements and ideas. From a purely theoretical viewpoint, such research is within the purview of sociology and social psychology. The author believes, however, that the historian could and should bring this area of study into the realm of historiography itself. Clearly, the traditional historiographers who view history as merely a detailed reconstruction of political and military events, those historians who write history with a view to its political utility or in the service of specific

Mirzā Āqā Khan Kermāni and Literature

Iraj Parsinejad

Mirza Aqa Khan Kermani, a singularly important thinker during the Iranian constitutional movement, was one of the most influential propagators of the idea of modernization in Iran. Intellectually, he followed men like Akhundzadeh, Malkam Khan and Seyyid Jamal al-Din Asadabadi (Afghani). He was a radical critic of Qajar Iran's social and political systems. He was a relentless fighter and in the end gave his life in defense of the ideals of freedom and progress for which he had fought all his life.

He was not only well-versed in traditional subjects, including Persian and Arabic, he was also conversant in French and Turkish, through which he had become acquainted with modern European political, social, philosophical and literary criticism. Armed with such intellectual resources, his essays on social, intellectual and moral life in Iran assumed a biting quality that was uniquely his. He used reason and philosophy to fight religious superstition as he employed modern concepts of freedom and humanism to fight against the horrors of oriental despotism. He considered a good part of the Persian classical literature to be a source of social corruption and moral decadence. He never tired of assailing reactionary and atavistic tendencies.

In this article Iraj Parsi Nezhad, a professor of Persian literature in Japan and an expert on modern thinkers of the Iranian constitutional movement, discusses Mirza Aqa Khan as a literary critic. After a short biographical account of his life, he identifies and analyzes Mirza Aqa Khan's literary treatises. Parsi Nezhad shows how Mirza Aqa Khan begins with emulating the poet Sa'di in his first work *Rizwan*, and how little by little he breaks away from the ancients and achieves his own intellectual and literary style. It is then that, using modern literary concepts, he moves to show the backwardness of Persian literature and its alienation from the ethos of the times by comparing it with contemporary European writings. In his

Order (1925) and the dispatch of groups of students to Europe for higher education and their eventual return to Iran.

Despite their ideological differences, these groups all espoused the idea of modernization for Iran. Examples here were the Young Iran Circle, the Arani group and later the Tudeh party, editors and contributors to the journal *Sokhan*, and various circles in Iranian universities. The modernist thought in Iran continued until the 1979 revolution and doubtless survives today, albeit without much visible manifestation.

Rejection of Western values, a process begun in the early 20th century, was a natural reaction to the spread of the modernist school of thought. Thus, along with the religious thinkers, a number of secular writers and publicists, Kasravi being one of the first among them, began to inveigh against the West. In the 1950's, while growing in number, these anti-Western groups were divided into several main currents of thought. Some believed that being basically materialistic, Western civilization would inevitably come to a halt and begin to disintegrate from within (followers of Rene Guenon and Martin Heidegger). Others, advocating the cause of the Third World, objected to Iran's political and economic dependence on the West and thus, while criticizing Western civilization, advocated a return to the traditional Iranian culture and identity, which they considered to be inseparable from basic Shi'ite values (Al-e Ahmad *et al.*).

In the last part of the article, the author refers to several main factors in the modernization process in Iran. These include Iran's separation from the cultural trends in India, Turkey and the Middle Eastern countries during the 20th century; nationalism and the glorification of Iran's historical and cultural heritage along with the emphasis on modernization; Iranian proclivity toward modernization as distinct from Westernization; the fluctuating approach of certain groups toward modernization; and finally the presence of a number of Western cultural models.

The author concludes with a summary of modernization indicators and the main causes of success or failure of the modernization process in Iran. In this regard, he underlines the following points: the authoritarian nature of the modernization process, the absence of a philosophical and normative system receptive to the values of modernization, and a neglect of certain aspects of the modernization process, particularly those related to culture and politics.

* Abstracts, unless otherwise indicated, prepared by Iran Nameh.

On Modernization of Iran (II)

Jamshid Behnam

The first part of this article discusses Iran's place as a non-colonized country in the cultural milieu of the Middle East and attempts to demonstrate how such a society confronts the process of modernization. Part II focuses on ideas and reactions which are involved in the modernization process. The clash between Western civilization and the Near-and Middle Eastern societies in the 19th century was quite pronounced. It affected the religious centers, sparking a variety of Mahdiiist movements in the Middle East and later led to Islamic reform movements in Iran, Egypt and Lebanon. It also acted as a springboard for ideas of reform and modernization, which, in turn, became cornerstones for the establishment of democratic orders and modern-day nation states.

In part II of this article the author begins with a discussion of the role of the process of religious reformation in the overall dynamics of modernization. As main examples he discusses Babism, which he considers among the socio-religious movements called "millennial beliefs", Islamic reform movements (Seyyid Jamal al-Din Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida), and, finally, the more definitive transformation of religious thought in recent decades.

Next, the author turns to a generation of modernizers in Iran and abroad in the latter part of the 19th century – thinkers and activists like Akhundzadeh, Malkam Khan, Talebof, Maraghe'i, and Aqa Khan Kermani, among others. Reference is also made to political and ideological centers in Tbilisi, Istanbul, Cairo and Calcutta, and the contacts established between such centers and the followers of the "Nahzah" in the Arab world and the "modernists" in Caucasia and southern USSR.

The dawn of the 20th century coincides with the expansion of the activities of modernist elements in Iran (Muhammad Taqi Bahar, E'tesam al-Mulk,...) and the dissemination of Western ideas and values. An early example is the Berlin group and its famous manifesto on the need for unconditional acceptance of Western civilization. Such groups expanded dramatically with the establishment of the New

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. 4, Autumn 1990

Persian:

Articles

Selections

Book Reviews

Communications

English:

Abstracts of Articles:

On Modernization of Iran (II)

Jamshid Behnam

Mirza Aqa Khan Kermani and Literature

Iraj Parsinejad

Mentality and History

Alireza Manafzadeh

A Glance at Both Sides of the Mirror

Farhad Khodabandehlou

An Analysis of the Process of Modernization in Persian Poetry

Ahmad Karimi-Hakkak

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

On Modernization of Iran (II)

Jamshid Behnam

Mirza Aqa Khan Kermani and Literature

Iraj Parsinejad

Mentality and History

Alireza Manafzadeh

A Glance at Both Sides of the Mirror

Farhad Khodabandehlou

An Analysis of the Process of Modernization in Persian Poetry

Ahmad Karimi-Hakkak