

# ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

## ویژه‌تجدد در ایران با همکاری ویدا و جمشید بهنام

مقاله‌ها:

زمینه اجتماعی سنت گرایی و تجدد خواهی	احمد اشرف
ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت	نادر انتخابی
تجدد سیاسی در ایران	محمد رضا جلیلی
فراز و نشیب های "تجدد اقتصادی" در ایران	فریدون خاوند
زن، خانواده و تجدد	ویدا بهنام
اندیشه تجدد: روشنفکران و دموکراسی	رامین جهانبگلو
دوران صد ساله تجدد در شهر سازی و معماری ایران	رضا مقتدر
منزلگاهی در راه تجدد ایران: اسلامبول	جمشید بهنام
"مریم ناکام" عشقی و "عشق کامروای" نظامی و خواجو	شاهرخ مسکوب
علم، دانشگاه ها و دانش های سرکوب شده	مجید رهنما
پژوهشی در باره مهاجرت و پناهندگی ایرانیان	نقد و بررسی کتاب: عبدالمعبود انصاری
نقدی بر ترجمه ملیت و زبان	حسن کامشاد
نمونه های شعر امروز افغانستان	ولی احمدی

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## گروه مشاوران :

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکل  
پیت چلکوسکی، دانشگاه نیویورک  
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو  
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد  
محمدجعفر محبوب  
سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن  
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

## دبیران:

داریوش شایگان  
شاهرخ مسکوب

دبیر نقد و بررسی کتاب:  
احمد کریمی حکاک

## مدیر:

هرمز حکمت

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به‌شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

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



## فهرست

سال یازدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۲

### ویژه تجدید در ایران

با همکاری ویدا و جمشید بهنام

#### مقاله ها :

- پیشگفتار  
۱۵۹ ج. ب.
- ۱۶۳ احمد اشرف زمینه اجتماعی سنت گرایی و تجدید خواهی
- ۱۸۵ نادراختخابی ناسیونالیسم و تجدید در فرهنگ سیاسی ایران
- ۲۰۹ محمد رضا جلیلی تجدید سیاسی در ایران
- ۲۱۹ فریدون خاوند فراز و نشیب های "تجدید اقتصادی" در ایران
- ۲۲۷ ویدا بهنام زن، خانواده و تجدید
- ۲۴۹ رامین جهانبگلو اندیشه تجدید: روشنفکران و دموکراسی
- ۲۵۹ رضا مقتدر دوران صد ساله تجدید در شهرسازی و معماری ایران
- ۲۷۱ جمشید بهنام منزلگاهی در راه تجدید ایران: اسلامبول
- ۲۸۳ شاهرخ مسکوب "مریم ناکام" عشقی و "عشق کامروای" نظامی و خواجو
- ۳۱۵ مجید رهنما علم، دانشگاه ها و دانش های سرکوب شده

#### نقد و بررسی کتاب:

- ۳۲۷ عبدالمعبود انصاری پژوهشی در باره مهاجرت و پناهندگی
- ۳۳۹ حسن کامشاد نقدی بر ترجمه هلیت و زبان
- ۳۵۰ ولی احمدی نمونه های شعر امروز افغانستان
- ۳۵۶ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

## سرزمین پاک

ای سرزمین پاک  
با اولین شکوفه‌ی هر سال،  
در دشت چشم‌های تو، بیدار می‌شود  
باغ پر از شکوفه‌ی اندیشه‌های من.  
در دشت چشم‌های تو - این دشت‌های سبز -  
هر باغ شعر من  
پیغام بخش جلوه‌ی روزهای بهتریست.  
هر غنچه،  
هر شکوفه  
هر ساقه‌ی جوان،  
دنیای دیگریست.

ای سرزمین پاک  
من با پرندگان خوش‌آوای باغ شعر  
در دشت چشم‌های تو، سرشار هستی‌ام.  
من با امید روشن این باغ پر سرود  
در خویش زنده‌ام.  
دشت جوان چشم‌تو، سبز و شکفته باد.

فرخ تمیمی





# ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

بهار ۱۳۷۲ (۱۹۹۳)

سال یازدهم، شماره ۲

## پیشگفتار

تجدد (مدرنیته) عبارت است از پذیرش یک جهان بینی نو و بهره جویی از شیوه های تازه ای در تفکر و رفتار فردی و اجتماعی که با آنچه در گذشته وجود داشته است متفاوت باشد. نوسازی (مدرنیزاسیون)، از سوی دیگر، فرایندی است که تجدّد سه قرن اخیر غربی را به سرزمین های دیگر منتقل می کند و به پیدایش انواعی جدید از روابط تولیدی و ساخت های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی می انجامد و حاصل آن نیل به وضع و حالتی است که آنرا تجدّد می نامیم. بنا بر این، تجدّد یک وضع و حالت است و نوسازی یک حرکت.

نوسازی از طریق سیاست های توسعه و برنامه ریزی های اقتصادی و اجتماعی به مرحله تحقق می رسد و بدین سان دو مفهوم رشد و توسعه مطرح می شود. رشد بیشتر جنبه کمی دارد و هدفش ازدیاد سرمایه گذاری به منظور افزایش درآمد ملی است، در حالی که توسعه به مسائل کیفی نیز توجهی خاص دارد. تجدّد نتیجه نوسازی است و شرط لازم نیل به آن را باید اعتقاد به علم و



آزادی های فردی و دموکراسی و مشارکت مردم در امور و کاربرد فنون جدید دانست.

نزدیک به صد و پنجاه سال است که ایرانیان به مسأله تجدد اندیشیده اند و بیش از پنجاه سال است که فرآیند نو سازی در ایران آغاز شده است. اما، نه فرایند نو سازی و دگرگونی های همراه آن مبنای فکری و فلسفی استواری داشته و نه در باره مقوله تجدد در ایران گفتگوی های لازم و بررسی های جامع انجام گرفته است. تجدد را معمولاً با غرب گرایی مترادف دانسته اند و حال آنکه تجدد طلبان نه در اندیشه غربی شدن بوده اند و نه بی اعتنا به اصالت فرهنگی خود. مراد آنان آمادگی برای زندگی در جهان امروز است و با زمانه پیش رفتن.

جلسات بحث و گفتگویی که، در تابستان گذشته، از سوی انجمن فرهنگ ایران در پاریس تشکیل شد کوششی بود در زمینه روشن کردن ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تجدد، و فراهم کردن فضا برای بحثی بدون پیش داوری های معمول. مقاله های این شماره ایران نامه در زمینه برخی از مفاهیم و موضوعات مطرح شده در آن جلسات است.

احمد اشرف در باره ریشه ها و خاستگاه های اجتماعی و آرمانی سنت گرایی و تجدد طلبی، برخورد طبقات مختلف اجتماعی با افکار جدید، رویارویی طبقات قدیم و متجدد در جامعه شهری، و بویژه در باره روابط بازار و روحانیت، سخن می گوید. او در این نوشته بر جدایی روز افزون روشنفکران غیر مذهبی و طبقه متجدد از جامعه سنتی، در سال های پیش از انقلاب، تأکید می ورزد و معتقد است که این جدایی و پی آمد آن را، که کاهش شناخت متجددین در باره فرهنگ توده های مردم بود، باید یکی از عوامل انقلاب در ایران دانست.

نادر انتخابی معتقد است که ناسیونالیسم ایرانی در دوره بعد از مشروطیت و به عبارت دقیق تر در دوره تغییر سلطنت شکل گرفته است. به گمان نویسنده، ناسیونالیسم روشنفکران پیش از مشروطیت آمیزه ای بود از تصورات رمانتیک در باره گذشته ایران. در چنین آمیزه ای، آنچه که به تعریف ملت و عناصر سازنده ملیت مربوط می شد جنبه ای فرعی داشت. نویسنده در این نوشته بویژه به توصیف سه محفل روشنفکری وابسته به مجلات **ایرانشهر**، **کاوه** و **آینده** می پردازد و مسئله ایجاد جامعه مدنی، پی جویی هویت ایرانی و هم پیوندی ملی را از خلال مقالات این سه نشریه تجزیه و تحلیل می کند.

نوشته محمد رضا جلیلی در بارهٔ تجدید سیاسی در ایران است. او در فراگرد این تجدید دو تمایل اصلی "آرمان گرایانه" و "واقع گرایانه" را تشخیص می‌دهد و معتقد است که تمایل آرمان گرایانه بر اولویت قانون، و گرایش واقع گرایانه بر ضرورت استقرار یک دولت نیرومند مبتنی بوده است. به نظر نویسنده، در دهه‌های اخیر نمایندگان و هواداران هر دو تمایل شکست خورده‌اند. دلایل این شکست را نیز باید در ناکامی تجدید خواهان در مجموع جستجو کرد. اما به گمان او، شکست تجدید خواهان را نباید شکست تجدید در ایران دانست.

برای فریدون خاوند "شتاب" جوامع انسانی در پایان هزارهٔ دوم دیگر به جامعهٔ ایران اجازهٔ واپس ماندگی نمی‌دهد و تجدید اقتصادی تنها راهی است که در برابر این جامعه قرار دارد. از همین رو، وضع ایران را باید در چهار چوب فرآیند "جهانی شدن" اقتصاد دنیا بررسی کرد.

توجه ویدا بهنام به نقش زن ایرانی در فرآیند تجدید است. به نظر او عواملی چون آموزش و کار در خارج از خانه موجب رهایی زن از قید وابستگی به گروه‌های خویشاوندی و خانوادگی شده است. آثار این رهایی را در دگرگون شدن وضع زنان متجدد شهر نشین و در ساختارهای خانوادگی می‌توان دید. به اعتقاد نویسنده، در قرن بیستم، نقش و منزلت اجتماعی زنان، با تمام مشکلات و فراز و نشیب‌هایی که به کندی روند پیشرفت در این زمینه انجامیده، تحولی بنیادی پیدا کرده است.

به گمان رامین جهاننگلو "روشنفکری" و "دموکراسی" دو مفهوم مرکزی و محوری اندیشهٔ تجدید است. نویسنده میان روشن فکر به معنای فرانسوی و روسی آن تفاوت می‌گذارد و معتقد است که در ایران با روشن فکر به معنای شهروندی آزاد اندیش روبرو نیستیم بلکه با ایدئولوگ‌هایی روبروئیم که به دنبال ترویج مرام و عقاید خاص‌اند. از همین رو، نویسنده به این نتیجه می‌رسد که روشن فکر ایرانی نه بت شکن، که بت ساز است.

مقالهٔ محمد رضا مقتدر در بارهٔ صد سال تجربهٔ شهر سازی و معماری در ایران است. او پس از بررسی تطبیقی ویژگی‌های معماری دوران قاجار و دوران پهلوی، به پیشگامان معماری جدید که درس خواندگان فرنگ بوده‌اند می‌پردازد و نقش آنان را در معماری عمومی و نیز معماری مسکن و ایجاد محلات جدید تجزیه و تحلیل می‌کند. نویسنده در همان حال به کوشش‌هایی که در راه ایجاد یک مکتب ملی معماری در ایران انجام گرفته است توجهی خاص دارد.



جمشید بهنام تجدد ایران را در به مثابه تجدد در یک کشور غیر مستعمره ولی وابسته بررسی می کند و معتقد است که چون در این حالت رابطه مستقیم با یک متروپل اروپایی وجود نداشته و از لحاظ جغرافیایی نیز ایران از غرب دور بوده است، در راه نوسازی ایران در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم منزلگاه هایی به وجود آمده اند که نقش گیرنده و بازفرستنده تجدد را داشته اند. از میان این منزلگاه ها، نویسنده بر شهر اسلامبول تأکیدی خاص دارد و نقش جامعه ایرانیان اسلامبول را در چگونگی انتقال فرهنگ جدید به ایران تجزیه و تحلیل می کند.

شاهرخ مسکوب در نوشته خود جنبه هایی خاص از ادب فارسی پس از انقلاب مشروطه، و بویژه پس از جنگ جهانی دوم، را بررسی می کند و به مقایسه ای میان "خسرو و شیرین" نظامی گنجوی، "همای و همایون" خواجوی کرمانی از سویی، و "سه تابلوی مریم" عشقی، از سوی دیگر می پردازد. وی در ضمن این مقایسه به دگرگونی هایی اشاره می کند که، در فراگرد شهر نشینی و تجدد، در مفاهیمی چون طبیعت، عشق و زن در ادب ایران، رخ داده است..

نوشته مجید رهنما در جلسات پاریس ارایه نشده بود و مشخصاً در باره ایران نیست. اما از آن جا که نویسنده بر یکی از عوامل تجدد، که علم نوین و تکنولوژی صنعتی باشد، با دیدی متفاوت از دید رایج می نگرد، دریغ بود که نوشته اش در این مجموعه نیاید. به اعتقاد رهنما، پی آمد علم نوین و تکنولوژی مولود آن، بویژه برای مردم جهان سوم، آنچنان که تا کنون گمان می شد مطلوب نبوده است. تأکید نویسنده بر این است که فرادستی علم نوین و تکنولوژی انرژی خوار صنعتی به سرکوبی دانش های بومی و بی اعتنایی به شیوه های سنتی و محلی تولید انجامیده و در نهایت توازن دیرینه میان جوامع سنتی و طبیعت را بر هم ریخته و این جوامع را به گونه ای روز افزون به جهان صنعتی وابسته کرده است.

تنوع دید های ارایه شده در این مجموعه گویای غنا و پیچیدگی فراگرد تجدد در ایران و تنش پایان نیافته آن با سنت است. به یقین بحث و گفتگو در این زمینه همچنان ادامه خواهد داشت.



## زمینه اجتماعی سنت گرایی و تجدد خواهی

تجدد یا مدرنیته با این تصور پدید آمد که انسان دایرمدار هستی است. تجدد در نظر و در عمل قیام انسان بود بر ضد شالوده‌های جامعه قدیم، یعنی استبداد سیاسی و استبداد دینی. از این رو، چگونگی برخورد انسان با تجدد بستگی نزدیک دارد با باورها و احساسات دینی و دنیوی او. باورها و احساسات دینی نیز به نوبه خود از نوع معیشت و فضای زندگی انسان اثر می‌پذیرد. درهه ادیان جهانی مثل دین مسیح و دین یهود و اسلام باورهای دینی روستائیان، بازاریان شهرنشین، اشراف اهل شمشیر، دیوانیان اهل قلم، و روحانیان اهل علم از یکدیگر متمایز و به باورهای دینی همتهای خودشان در ادیان دیگر شباهت داشته است. از این رو، با بر آمدن دوران جدید و نوع جدید معیشت و ورود افکار تازه، طبقات گوناگون اجتماعی به تناسب موقعیت اجتماعی و نوع باورهای دینی و دنیوی خویش با افکار نو برخورد کرده‌اند. برخی از طبقات و قشرهای اجتماعی حامل افکار و شیوه‌های تازه شدند، برخی در برابر آن مقاومت کردند

\* آخرین آثار منتشره نویسنده دو مقاله زیر است:

"Charisma, Theocracy and Men of Power" in: A. Banuazizi and M. Weiner, eds. *The Politics of Social Transformation in Afghanistan and Pakistan*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993 and;

"Conspiracy Theories in Persia," in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, Fascicle 2, 1992, pp. 138-47.

و به مقابله با آن برخاستند و برخی نیز نسبت به آن بی اعتنا و بی تفاوت ماندند. پی آمد رویارویی طبقات اجتماعی متجدد با طبقات قدیمی جامعه با چگونگی تحول این طبقات و منابع مالی و سیاسی و فرهنگی و نیروی انسانی و توان رهبری هر کدام بستگی نزدیک دارد. در برخی از کشورهای طبقات سنت پرست قدیمی موفق به باز تولید خودشان شده‌اند و در جریان نوسازی جامعه خود را با اوضاع تازه همساز کرده و بر منابع مالی و انسانی کلانی دست یافته‌اند و در برخی از جوامع از هم پاشیده و توانمندی اقتصادی و سیاسی خود را از دست داده‌اند.

از قرن سوم به بعد که در کشورهای اسلامی میان نهادهای سیاسی و دینی جدائی افتاد، محور بازار و مسجد جایگاه شیوه زندگی سنتی شد و ارگ و دیوان فضای اجتماعی مناسب برای نشو و نمای شیوه زندگی مختلط اسلامی و غیراسلامی گردید؛ اسلامی که در ضمن رنگ و بوی ملی یا محلی یا قومی نیز داشت. از همان آغاز ارباب عمایم و بازاریان هسته اصلی طبقات سنتی در جامعه شهری بودند و دیوانیان اهل قلم و شمشیر، که در حاکمیت جای داشتند، هسته اصلی طبقات غیر سنتی. همین قشرها بودند که برای پذیرفتن رفتارهای غیردینی آمادگی داشتند. روستائیان نیز مطابق معمول و انتظار با اسلام عوام، که ریشه در باورهای پیش از اسلام آنان نیز داشت، دلمشغول بودند.

با برآمدن دنیای جدید، طبقه حاکمه دیوانی یعنی اهل قلم و اهل شمشیر، شیوه زندگی متجدد را پذیرا شد و طبقات بازاری و اهل علم به پاسداری از شیوه زندگی سنتی ادامه دادند. در نتیجه، دوگانگی فرهنگی میان پذیرندگان تجدید و هوا داران سنت - که در شهرهای اسلامی سابقه همزیستی مسالمت آمیز داشتند - ابعاد تازه و ژرفی پیدا کرد. همبستگی عمیق بازار و مسجد در ایران و همزیستی آن دو با تحولات اقتصادی و اجتماعی و رشد منابع مالی و انسانی آنان و نقش مؤثری که در همه جنبش‌های سیاسی یک قرن اخیر داشته‌اند و زنة سیاسی و اجتماعی آنان را به مراتب سنگین تر از هم‌تاهایشان در دیگر کشورهای اسلامی کرد. از سوی دیگر جریان نوسازی اقتصادی و اجتماعی در ایران (در مقایسه با ترکیه و مصر و کشورهای اسلامی سواحل مدیترانه) حدود یک قرن دیرتر آغاز شد. دوری از غرب و دشواری ارتباطات و پیدایش وضعیت نیمه استعماری (یعنی عرصه نفوذ و رقابت بی امان آنان قرار گرفتن)، به جای وضعیت تک استعماری، سبب تأخیر در نوسازی ایران گردید و در همان حال استفاده از درآمدهای نفتی سبب رشد سریع تر اقتصادی ایران در مقایسه



باترکیه و مصر شد.<sup>۱</sup> سرعت نسبی رشد بر میزان دوگانگی فرهنگی در ایران<sup>۲</sup> افزود و رویارویی طبقات متجدد و قدیمی را بیش از دیگر کشورهای اسلامی نمایان کرد. طبقات قدیمی که در گذشته به طبقات بالا و متوسط شهرنشین تعلق داشتند، در دوران جدید نیز بر منابع قابل ملاحظه انسانی و مالی و فضایی تسلط پیدا کردند و با توان نسبی بیشتری با طبقات متجدد به مقابله برخاستند. از سوی دیگر طبقات متجدد ایرانی هم به نسبت همتهایشان در دیگر کشورهای اسلامی ناتوان تر بودند، به خصوص درسنجش با ترکیه و مصر که یک قرن پیشتر از آنان فراگرد تجدد را آغاز کرده و به غرب نزدیکتر بودند، و هم آنکه بیش از آنان از متن جامعه و از فرهنگ سنتی و جهان بینی دینی بیگانه شدند. در نتیجه، در ایران امکانات عینی برای قیام طبقات قدیمی و سنتی و پیروزی آنان بر طبقات متجدد - البته بدون آنکه جبری در کار باشد - فراهم تر از کشورهای دیگر بوده است.

این مقاله بررسی فشرده ای است از رویارویی طبقات قدیمی و طبقات جدید در جریان رشد و توسعه اجتماعی و اقتصادی ایران در قرن حاضر، از گرایش‌های این طبقات نسبت به امور دینی و ریشه‌های آن در کشورهای اسلامی، و سر انجام، از نقش روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی در ستیز میان سنت و تجدد.

### باورهای دینی و طبقات اجتماعی

نوع پایبندی به سنت‌ها و باورهای دینی و نیز تمایل به رسوم غیردینی و یا تمایز نهادن میان دنیا و عقبی، با نوع معیشت و شیوه زندگی و منافع مادی و معنوی هر یک از قشرها و طبقات اجتماعی بستگی نزدیک دارد. از همین رو، فضای زندگی برخی از قشرها و طبقات جامعه مناسب با خرافات و اعتقاد به سحر و جادو و نیاز به رمال و دعانویس و کف بین و طالع بین است. حال آنکه برخی دیگر از طبقات اجتماعی بیشتر هوادار اصول اخلاقی و روابط عقلانی و حساب شده و سنجیده میان دنیا و عقبی و خالق و مخلوق هستند. نمونه‌ای از فکر گروه اخیر در آرمان «دنیا مزرعه آخرت است.» نمایان است.<sup>۳</sup>

نوع معیشت روستائی و سرنوشت روستائیان چنان با حوادث طبیعی گره خورده است و آنان را چنان بی توجه به حساب و کتاب عقلانی در فعالیت‌های اقتصادی کرده است که روستایی، هر دینی که داشته باشد، آنرا با خرافات و سحر و جادو درمی آمیزد. چنان که روستائیان به ندرت حامل اصول اخلاقی و



حساب شده ادیان جهانی و رابطه عقلانی میان دنیا و عقبی بوده‌اند. درکشورهای اسلامی نیز روستائیان غالباً از راه طریقه‌های صوفیه از اسلام فقهاتی علماً فاصله گرفته و باورها و مراسم و مناسکی ساخته و پرداخته‌اند که متناسب با حال و هوای زندگی در روستا باشد. در میان شیعیان نیز روستائیان حامل اصلی تشیع عوام هستند که مراسم محرم در روستاها از تجلیات عمده آن است. در جریان انقلاب هم روستائیان ایران نه تنها به فراخوانی روحانیت مبارز پاسخ مثبت ندادند بلکه هر جا که دستشان رسید از حمله به تظاهرات باز نایستادند. در بسیاری از روستاها با سردی و حتی گاهی با خشونت طلاب جوان و مبارز قم را که منادیان اسلام انقلابی بودند پذیرا شدند. چرا که این گروه از طلاب بیشتر سیدالشهدایی بودند که شمشیر برکمر بسته است و نه به قصد شهادت بلکه به خاطر امور دنیوی و استقرار حکومت اسلامی به کوفه آمده و به سبب خیانت کوفیان شکست خورده و شهید جاوید شده‌است. روستائیان سیدالشهدای خودشان را، که به قصد شهادت و نه حکومت به کوفه رفته و افتخار شهادت یافته است، می‌طلبیدند تا رنج و تیره‌روزی خود را با رنج آن بزرگوار درآمیزند و در آخرت آن معصوم شهید را شفیع رهایی ابدی خویش سازند. پس از انقلاب نیز روستائیان به سختی به جهاد و بسیج روی خوش نشان می‌دادند و تنها گروهی از جوانان روستایی بودند که جذب این دو نهاد انقلابی شدند.

اما گرایش‌های دینی طبقات شهری و سرآمدان جامعه از گرایش روستائیان متمایز بود و هر طبقه گرایشی خاص خود داشت. طبقه دولتمدار به دو قشر متفاوت تقسیم می‌شد: یکی اهل شمشیر و یکی اهل قلم. اهل شمشیر که اشراف جنگجو را در برمی‌گرفت چندان تمایلی نداشتند که به کسی حساب و کتاب پس بدهند و خود را جلوی کاهنان و روحانیون خوار و خفیف کنند. آنها اهل رزم و بزم و شکار بودند و اهل خطر. پس مفاهیمی چون گناه، آرزش، فقر و کرم الهی برایشان جاذبه‌ای نداشت. این مفاهیم با شرف و افتخار اهل شمشیر نمی‌ساخت، زندگی روزمره اینان، که همواره با خطرمرگ آمیخته بود، آنها را با تصورات غیرعقلانی سرنوشت انسان مربوط می‌کرد. زندگی برای مرد رزم آور سرشار است از آزمون بخت در دنیای مادی، درجهان غیرسپندی. او از مذهب و آئین مذهبی و مراسم و مناسک آن حمایت و حفاظت از جادوان و دیوان و شیاطین را می‌طلبد و آرمانش درزندگی «خطر کردن و مهتری را از کام شیر جستن» است. او پیام‌های اخلاقی و رفتارهای عاقلانه

تاجرانه حساب و کتاب شده را دون شأن نجابت اشرافی خود می‌داند و تنها هنگامی حامل ادیانی از این دست می‌شود که هدف‌های دینی با منافع طبقاتی او بخواند. از نمونه‌های برجسته چنین مواردی تمایل اشراف قبایل عرب به پذیرش اسلام برای جهان‌گشایی و غارت شهرهای ثروتمند ایران بود. در جهان اسلام نیز پس از حمله قبایل ترک و مغول طریقت‌های صوفیه درکنار مذاهب رسمی اهل تسنن قرار گرفت و حتی از آنان پیشی جست. اشراف اهل شمشیر به رواج کار این سلسله‌ها کوشیدند و در بسیاری از موارد مشایخ صوفیه اهمیتی بیشتر از مفتیان مذاهب چهارگانه اهل سنت و علماء شیعه پیدا کردند. تا بدان‌جا که صوفیان صفوی قبایل ترکمان را به کشورگشایی و ایلغار و غنیمت ربایی رهبری کردند و سلسله پادشاهی نیرومندی بنیاد نهادند.

اهل قلم که اهل حساب و کتاب و دفتر و دستکند به ادیان جهانی که مبشر اصول اخلاقی و پیام آور رفتارهای عقلانی مذهبی برای آموزش در روز قیامت اند تمایل دارند. اما اینان، که به اصطلاح خودشان "اهل بخیه" هستند و از کم و کیف کار و میزان دانائی و بینائی روحانیت خبر دارند، غالباً میل دارند با دستگاه مذهبی کنار بیایند و از روحانیت برای مصالح اداری حکومت استفاده کنند و از یاری آنان برای تسلط بر عوام (حتی اگر به قیمت تحمل مراسم دینی خرافی آنان هم باشد) سود برند. در کشورهای اسلامی نیز همواره همین الگوی رفتاری دیده می‌شود. چنانکه خواهیم دید با اینکه کار، از همان اوایل، به جدایی میان دین و دولت می‌کشد علماء از ارکان دستگاه حاکمه به شمار می‌آیند و بخش عظیمی از مشروعیت حکومت را فراهم می‌کنند.

کسبه و پیشه‌وران بازاری به خاطر نوع معیشت و موقعیت اقتصادی خویش گرایش دینی متفاوتی از مردمان روستایی دارند و باورهای مذهبی آنان کمتر از روستائیان آلوده به خرافات است. در شهر زندگی اقتصادی عقلایی‌تر و حساب‌شده‌تر و سنجیده‌تر از زندگی در روستا است. بنابراین بازاریان شهرنشین بیشتر آمادگی دارند تا باورهای دینی اخلاقی و عقلایی و مبتنی بر پاداش و عقوبت را بپذیرند. این گرایش بازاری‌ها در تاریخ ادیان زیاد دیده شده است و در هر سه مذهب یهود و مسیحیت و اسلام نیز مصداق داشته است. در اسلام میان بازار و مسجد رابطه عمیقی از همان آغاز وجود داشته است. خاستگاه اسلام از مراکز عمده تجارت بود، پیامبر اسلام پیشه تجارت و لقب امین داشت و تصویر خداوند قادر متعال در اسلام، بلاشبیه، همچون تاجر امین حساب و کتاب دانی است که ترازو در دست ذره ذره اعمال و رفتار آدمیان را



بر کفه آن می‌گذارد و سبک و سنگین می‌کند و عقوبت و پاداش می‌دهد. همجواری بازار و مسجد در فضای شهر اسلامی، نظارت اجتماعی در محیط سرپوشیده بازار، و کارایی مقدس‌نمایی برای اثبات درستی و امانت و افزودن بر اعتبار کسب و کار نیز در تحکیم همبستگی بازار و مسجد مؤثر بوده است.

### تحول روابط طبقات شهری در کشورهای اسلامی

با آن که جامعه آرمانی در اسلام همبستگی میان دین و دولت را نوید می‌دهد لکن در تاریخ حکومت‌های اسلامی، پس از عهد پیامبر اکرم و حضرت علی و خلفای راشدین، این همبستگی به مرور دهور از میان رفته و به خصوص از قرن دوم هجری به بعد جدائی میان نهادهای دینی و نهادهای سیاسی امر غالب بوده است. در تمام این دوران با آنکه اصول اسلامی عبادات، جهاد، اجرای احکام شریعت و محراب و مدرسه دایر بوده، نهادهای غیراسلامی مانند نهادهای سیاسی امپراطوری و شاهنشاهی و حمایت از هنر و ادب، که میراث دوران پیش از اسلام است، و نیز توسل به اصول علمی و مفاهیم فلسفی برای مشروعیت بخشیدن به اقتدار سیاسی درکار بوده است.

به این ترتیب، در همه سرزمین‌های اسلامی و در رأس آنها در ایران زمین، جامعه اسلامی مخلوطی بوده است از نهادهای اسلامی و نهادهای غیراسلامی، فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی یا بومی و رجال دینی و رجال دنیوی. در این میان، دیوانیان اهل قلم و شمشیر درعین حمایت از نهادهای دینی حامی نهادها و میراث غیر اسلامی نیز بوده‌اند، در حالی که علما و بازاریان به طبع بیشتر هوا دار و حامل فرهنگ اسلامی و حامی نهادهای دینی از نوع فقهاتی آن. البته به این نکته باید توجه داشت که دین اسلام نیز در سرزمین‌های گوناگون با آداب و رسوم و فرهنگ بومی هر محل درآمیخته و تحولات تاریخی آن در همه سرزمین‌های اسلامی یکسان نبوده است. در قلمرو پهناور امپراطوری عثمانی هم مذاهب پنجگانه (حنفی، حنبلی، شافعی، مالکی و جعفری) و هم طریقت‌های گوناگون و نیرومند صوفیه فعال بودند و هم اهل کتاب که بخصوص در زندگی اقتصادی نقشی مؤثر داشتند. مشمول تساهل اسلامی می‌شدند. درعین حال، دولت نظارت کامل بر نهادهای مذهبی داشت و سلسله مراتب مذهبی جزئی از دستگاه دیوانی به شمار می‌آمد و تاپایان کار امپراطوری عثمانی هم سلطان نماز جمعه را در مسجد جامع ایاصوفیه با تشریفات کامل نظامی اقامه می‌کرد. حتی طریقت‌های صوفیه نیز به انحاء گوناگون زیر نظارت دولت بودند. این



چندگانگی نهادهای مذهبی و نظارت دولت بر آنان از استقلال مقامات دینی می‌کاست و آن‌ها را وابسته به دستگاه دولت می‌کرد. و از آنجا که منابع مالی نهادهای مذهبی منحصر به درآمد اوقاف بود، با تسلط دولت بر اموال موقوفه در دوران جدید استقلال مالی این نهادها نیز از میان رفت.

درهند وضع به گونه‌ای دیگر بود. در آنجا چندین نهضت اسلامی وجود داشت که باهم رقابت می‌کردند و رشد اسلام به شدت زیر تأثیر فرهنگ هندی قرار داشت. درس‌زمین‌های اسلامی جنوب شرقی آسیا هم امور دینی یکسره محلی بود و در هر محل یک واحد دینی شامل مدرسه، مسجد، و جماعت اخوان اسلامی زیر نظر مدرسین مسلمان که محبوبیت محلی داشتند فعالیت می‌کردند. آنها نه با دولت کاری داشتند و نه خود واجد سلسله مراتبی بودند.

در ایران وضع به گونه‌ای دیگر تحول پیدا کرد. صفویه تشیع را با شمشیر آخته قبایل ترکمان در ایران پراکندند و علمای شیعه را از جبل عامل در جنوب لبنان وارد کردند. علمای شیعه نیز به یاری حکومت یا علمای اهل تسنن را وادار به پذیرش تشیع کردند و یا آنان را از میان بردند. برمشایخ صفویه نیز همان رفت. بدین‌گونه صفویه یگانگی دینی ای در ایران پدید آوردند که در دیگر سرزمین‌های اسلامی تالی نداشت. البته در زمان اقتدار صفویه که دولت نظارت کامل بر نهادهای دینی داشت وضع با عثمانی تفاوت نمی‌کرد. اما همین یگانگی همراه با چند خصیصه اساسی دیگر سبب شد که با پدیدار شدن ضعف پادشاهان صفوی از زمان شاه سلیمان دستگاه دین از امکانات آفاقی و انفسی بالقوه‌اش استفاده کند و به استقلال نسبی در برابر دولت دست یابد.

از نظر انفسی موضوع مشروعیت سلطنت در دوران غیبت و نقش علماء در این باب عامل آرمانی بالقوه‌ای بود که در مواقع ضروری از آن برای بسیج توده‌ها علیه حکومت استفاده می‌شد. دسترسی مستقیم روحانیت شیعه بر منابع مالی و انسانی نیز ضامن استقلال مالی آن از دولت بود. روحانیت شیعه هم از اوقاف سود می‌برد و هم از سهم امام، درحالی که روحانیت اهل سنت منحصرأ متکی بر اوقاف بود. بنابراین، با برآمدن دوران جدید و برقرار شدن نظارت دولت بر اوقاف روحانیت سنی استقلال مالی خود را نیز از دست داد، درحالی که روحانیت شیعه با اتکاء به خمس نه تنها استقلال نسبی خود را حفظ کرد بلکه با توسل به شبکه جمع و خرج خمس بر وحدت درونی بازار و مسجد افزود و سبب افزایش نفوذ آن دو در یکدیگر شد. همسازی بازار با تحولات اقتصادی و رشد سریع شهرها و تداوم نقش اقتصادی و رونق مالی بازارها، که در ایران،

درمقایسه باکشورهای دیگر اسلامی، وضعی استثنایی داشت منابع مالی و انسانی عظیمی در اختیار روحانیت گذارد. بدین گونه همراه با پیدایش طبقات جدید، محور بازار و مسجد پایگاه نیرومندی برای تداوم و حراست از نهادها و شیوه سنتی زندگی شهری شد.

### عصر جدید

با برآمدن عصر جدید، اهل قلم و اهل شمشیر رفته رفته شیوه زندگی متجدد غربی را دنبال کردند و هسته اصلی سرآمدان سیاسی و طبقه متوسط جدید گردیدند و با پذیرفتن نسل‌های تازه‌ای از علما و بازاریان به درون خود رشد و توسعه پیدا کردند و حامل برخی از خصوصیات رفتاری انسان متجدد غربی شدند. از سوی دیگر طبقات بازاری و ارباب عمائم که با سودجستن از تحولات اقتصادی و اجتماعی برمنابع مالی و نیروی انسانی قابل ملاحظه‌ای دست یافته بودند به بازسازی خود موفق آمدند و به پاسداری از شیوه‌های زندگی سنتی و قدیم شهری پرداختند. از اواسط قرن حاضر، رشد سریع شهرنشینی و حرکت توده‌های وسیع روستائیان به شهرها شیوه زندگی روستائیان شهرنشین را نیز به انواع دوگانه بالا افزود.

در نیمه دوم قرن حاضر، گروه اخیر درشهرهای اسلامی حضوری فزاینده یافت. در دو دهه اخیر، تقارن این حضور با احیای اسلام مبارز، بسیاری از ناظران سیاسی و مفسران اجتماعی را به این فکر واداشته است که این تحولات را از مصادیق نظریه ناهنجاری (anomie) دورکیم بدانند و ریشه درد را درجابجایی انبوه جمعیت روستایی و گسستگی اجتماعی آنان درشهرها و روستایی شدن شهرهای اسلامی بیندارند و رویارویی میان تقدّم و تجدد را درتقابل طبقات متجدد با روستائیان از ده کنده شده و در شهر جا نیفتاده ببینند و یا مثلاً زیاد شدن عیار روستایی درترکیب ارباب عمایم را عامل اصلی احیای اسلام بشمرند. اما شواهد امر نشان می‌دهدکه حضور طبقات نیرومند شهری درمحور بازار و مسجد عامل اصلی تقابل تقدّم و تجدد بوده است، نه وجود انبوه روستائیان شهرنشین. زیرا این محور است که دارای عوامل مالی و انسانی و فکری لازم برای رقابت و رویارویی باطبقات متجدد و دستگاه حکومتی هوا دار تجدد و مقاومت در برابر آنان است. درحالی که انبوه روستائیان رانده شده به شهرها هیچیک ازعوامل لازم را در اختیار ندارند. البته این را هم نادیده نباید گرفت که انبوه روستائیان شهرنشین نیروی بالقوه‌ای را تشکیل می‌دهند که ممکن



است از سوی طبقات و قشرهای دیگر اجتماعی درمواقع لزوم مورد استفاده قرار گیرند.

طبقات متجدد در طی چند نسل در ایران پدید آمدند و به تدریج تحول پیدا کردند. نسل‌های نخستین این قشرها در نیمه دوم قرن نوزدهم از میان فرزندان فرنگ رفته یا دارالفنون دیده و یا به مدارس جدید راه یافته‌اند و اشراف پدید آمدند. در زمان رضا شاه بیش از ۵۰۰۰ نفر دانشجوی به خارج اعزام شدند. با تأسیس دانشگاه تهران و دانشسرای عالی و دستگاه‌های نوین اداری بر شمار این گروه افزوده شد و شالوده طبقة متوسط جدید و سرآمدن سیاسی در آن دوره و در نیمه دوم قرن حاضر فراهم گردید. اما عاملی که در سبک زندگی این طبقه وجدایی و بیگانگی میان آنان و طبقات متقدم علما و بازاری اثری عمیق گذاشت و مایه مستعد بیگانگی و ستیز فرهنگی شد منع اجباری حجاب زنان و متحدالشکل کردن لباس مردان بود. این اقدام نه تنها گروه‌های میانی و پایین علما و طلاب را در برمی‌گرفت بلکه شامل حال تجار و کسبه و پیشه‌وران هم می‌شد، که غالباً عمامه کوچک شیرشکری بر سر می‌نهادند و عبایی بردوش داشتند. در همان زمان وابستگان به محور بازار و مسجد در مخالفت با این نوآوری‌ها و فرنگی مآبی‌ها به اعتراض‌های دسته جمعی و گروهی پرداختند و چند بار بازارها را در شهرهای اصفهان و تبریز و قم و مشهد بستند. بزرگترین تظاهرات در ۱۸ تیرماه ۱۳۱۵ در مسجد گوهر شاد (در جوار بارگاه حضرت امام رضا) برپا شد و صدها زخمی و کشته برجای نهاد. در این‌که در این زمان محور بازار و مسجد با همه مظاهر تمدن غرب مخالفت می‌کرد تردید نیست. از نشانه‌های این مخالفت یکی تحریم مدارس جدید بود و دیگر مخالفت و مبارزه در برابر فکر دایر کردن دروس زبان‌های فرنگی در حوزه علمیه که این خود منجر به از میان رفتن این برنامه ضروری شد.

تداوم و باز تولید و رشد طبقات قدیمی و همسازی آنان با تحولات اجتماعی هم به وضع خاص هریک از دو پایه آن یعنی بازار و مسجد بستگی داشت و هم به همبستگی میان آنان و نیز به مشارکت فعال آنان در جنبش‌های سیاسی صدسال اخیر ایران - از جنبش تنباکو گرفته تا انقلاب مشروطیت و جنبش ضد جمهوری در ۱۳۰۴ و جنبش ملی کردن صنعت نفت و قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب اسلامی. یکی از عوامل اساسی قدرت این محور تداوم قدرت مالی و نقش اقتصادی بازار است که به آن قدرت بالقوه بسیج سیاسی درمواقع لزوم می‌دهد.

باید توجه داشت که تداوم و حتی افزایش قدرت مالی بازارها در ایران معاصر در دیگر کشورهای اسلامی تالی ندارد. تحولات اقتصادی و رشد شهرنشینی و توسعه صنایع ماشینی در غالب کشورهای اسلامی بازارها را از رونق انداخته و حتی متلاشی کرده است درحالی که در ایران بازارها با این که موقعیت خود را به عنوان یگانه مرکز اقتصادی منطقه از دست داده‌اند لکن تا به امروز سهم عمده‌ای در مبادلات اقتصادی، در واردات و صادرات و توزیع کالاها برعهده داشته‌اند. بازار شهرهای بزرگ غالباً رونق گرفته‌اند و بازار تهران نیز روز بروز بر حجم فعالیتش افزوده شده است. سؤالی که پاسخ به آن نیازمند بررسی‌های مقایسه‌ای است آنست که چرا بازار در ایران دوام یافته و بر رونقش افزوده شده درحالی که در دیگر کشورهای اسلامی از رونق افتاده و نقش کمتری در اقتصاد و در جنبش‌های اجتماعی برعهده داشته است. شاید بتوان گفت که دخالت مستقیم استعمار غرب در کشورهای دیگر اسلامی و یا نزدیک‌تر بودن آنها به اروپا و یا طولانی‌تر بودن تحولات اجتماعی و اقتصادی در آن کشورها از عوامل اصلی این پدیده اجتماعی بوده است. اما دلیل آن هرچه باشد، نتیجه آن بود که محور بازار و مسجد، که پایگاه اصلی طبقات متقدم و سنتی در جامعه ایرانی بود، نه تنها در برخورد با نوسازی جامعه و ظهور طبقات متجدد که سکان سیاست و اقتصاد را در دست داشتند تضعیف نشد بلکه با سود جستن از رشد شهرنشینی و رونق بی سابقه اقتصادی و رشد سریع بخش واسطه و فروش بنیه مالی خود را نیز تقویت کرد و بر منابع عظیم مالی و نیروی انسانی (که بالغ بر حدود یک سوم جمعیت شهرنشین می‌شد) و بر فضاها و وسیع و قابل استفاده برای بسیج سیاسی نیز دست یافت. مطالعات انجام شده در باره بازار تهران نشان می‌دهد که نه تنها بازار و مناطق همجوارش مرکز عمده تجار وارد کننده و صادرکننده و عمده فروش و خرده فروش و توزیع کالاهای صنعتی و برخی فرآورده‌های کشاورزی است بلکه حتی از نظر تولید صنعتی (با ایجاد و گسترش کارگاه‌های کوچک صنایع ماشینی) نیز توسعه پیدا کرده است.<sup>۸</sup>

### روشنفکران متقدم و متجدد

از آنجا که پایه‌های اجتماعی دوگانگی فرهنگی میان تجدد و تقدم بردوش دانشوران و اندیشمندان متقدم و متجدد، که در اصطلاح روشنفکر نامیده می‌شوند، استوار است باید ببینیم که این قشرها چگونه پدید آمده و چطور در برابر یکدیگر صف آرائی کرده و حامل چه پیام‌هایی بوده‌اند و چه



دگرگونی هایی در موقعیت اجتماعی و سیاسی و دیدگاه های آنان پدید آمده است. روشنفکر که برگردان واژه فرنگی انتلکتوتل است، چه در اصل فرنگی خود و چه در زبان فارسی یک معنای عام دارد و یک معنای خاص. در معنای عام روشنفکر کسی است که دست اندرکار خلق یا انتقال یا پخش و یا حتی مصرف میراث و آثار والای فرهنگی باشد. اما در معنای خاص روشنفکر کسی است که هم به این کارها پردازد و هم در برابر نظام موجود اجتماعی به ایستد، به آن "نه" بگوید، با آن بستیزد، مسئول باشد، متعهد باشد و خلاصه انقلابی باشد. در معنای عام کلام، همیشه روشنفکر داشته ایم، آنان را اهل علم و اهل قلم می خواندیم که گروه کوچکی بودند در کنار مراتب حاکمه اجتماعی، علما، فقها، حکمای الهی، فضلا و طلاب علوم الهی وفقه اسلامی، عرفا، مشایخ صوفیه، شعرا، ادبا، علمای هیئت و ریاضی و اطباء و البته در کنار اینها منشی ها و نویسندگان دیوانی و مورخان درباری. در گذشته نوعی انسجام و همبستگی میان آنان بود که از میراث مشترک فرهنگ اسلام ایرانی مایه می گرفت. آنان زبان مشترک داشتند و یکدیگر را درک و فهم می کردند اما در عین حال کشاکش های درونی نیز میان آنان در جریان بود.

از نظر باورهای دینی، اهل قلم گاهی اهل تساهل بودند، و چنان که پیش از این اشاره کردیم، باورهای دینی را با باورهای غیردینی می آمیختند و از این بابت با فقهای متشرع قشری ناسازگاری می کردند. از نظر فکری نیز فقهای قشری از حکمای الهی و عرفا و شعرای اهل عرفان جدا بودند، یکی به راه تعبد می رفت و خرد ستیزی و دیگری به راه تعقل فلسفی یا دل آگاهی عرفانی. اما، همه این شیوه های تفکر و شناخت از تفکر دینی و غیر دینی فرهنگ اسلام ایرانی مایه می جست. از نظر اجتماعی نیز خاستگاه دانشوران همسان نبود. آنان یا به بارگاه و دیوان و یا به ملوک الطوائف و بزرگ مالکان یعنی قدرتهای محلی و یا به بازاریان و توده های شهری بستگی می داشتند.

در عصر مشروطیت بود که گروه کوچکی از دانشوران پیام آور آرمان های عصر روشنگری غرب شدند و پیکار با استبداد سیاسی و استبداد دینی را برعهده گرفتند. به قول مرحوم میرزای نائینی در *تنبیه الاقنه و تنزیه الهه*: «استبداد دوشعبه دارد: دینی و سیاسی». همانطور که می دانیم عصر روشنگری و دوران جدید فرهنگ اروپایی نیز با مبارزه برضد این دوشعبه از استبداد برپا شده بود. پس آدم روشنگر، یا روشنفکری که پیام آور عصر روشنگری است، در برابر این دو شعبه از استبداد به پا می خیزد و علیه آنها مبارزه می کند و

درست از همین روست که آنان را ابتدا منور الفکر و سپس روشنفکر خواندند. به مرور بر شمار دانشگاهیان و فرهنگیان و دانش آموختگان مدارس نو افزوده شد و به گروه بزرگی تبدیل شدند و لقب متجدد و روشنفکر گرفتند که به معنای عام کلام نزدیک بود، یعنی دانشور یا دانش آموخته علوم جدید. این گروه را به سه دسته می توان تقسیم کرد: یکی دانشوران اهل علم متقدم؛ دیگری دانشوران متجدد؛ و سه دیگر روشنفکران متعهد و مسئول. در این بخش از نوشته، هدف یافتن پاسخی به این پرسش است که این گروه‌های روشنفکر از اوان مشروطیت تا امروز چه تحولی در ارتباط با یکدیگر و در ارتباط با فرهنگ ایرانی و توده‌های مردم و فرهنگ غربی پیدا کرده اند.

### تحول تاریخی روشنفکران ایران

در قرن حاضر روشنفکران متعهد و دانشوران متجدد ما همگام با سرآمدان جامعه و طبقه متوسط جدید، نسل بعد از نسل، از فرهنگ ایرانی، از تاریخ ایران، از اسلام ایرانی و از توده‌های مردم به گونه فزاینده‌ای دور افتاده، و با آن‌ها بیگانه شده اند. مسئله اساسی این نیست که چرا اینها از سنت‌ها جدا می‌شوند. مسئله این است که شناخت درست از جامعه و فرهنگ خودشان را به مرور زمان از دست می‌دهند و، پیش از آنکه به مطالعه و تامل روی جامعه خودشان پردازند و تحولات آن را با جوامع دیگر بسنجند و پیش از آنکه کارگران و دهقانان و روشنفکران و دولتمردان و بازاریان و روحانیون خودشان را بشناسند به بازگو کردن نظریات کلی می‌پردازند که ریشه در جوامع دیگر دارد.

در آغاز کار، روشنفکران ما هم به علم قدیم آشنا بودند و هم به علم جدید. هم جامعه ایرانی را خوب می‌شناختند و هم با فرهنگ و تمدن غربی آشنایی داشتند. رهبران فکری مشروطه غالباً از این‌گونه روشنفکران بودند، ریشه‌های درد را می‌شناختند و تحولات اساسی و بنیادی را ضروری می‌دانستند. در دوران رضا شاه هم بسیاری از روشنفکران و دولتمردان جمع قدیم و جدید بودند. آنان هم توده های مردم را خوب می‌شناختند و هم با فرهنگ و تمدن ایرانی آشنایی کامل داشتند و در نتیجه به خوبی حریف متقدمین بودند. حتی در دهه ۱۳۲۰ و اوایل دهه ۱۳۳۰ نیز رهبران سیاسی و روشنفکران و حتی برخی از رهبران حزب توده و غالب رهبران جبهه ملی و روزنامه نگاران هنوز جمع قدیم و جدید را داشتند. گسست فرهنگی از جامعه ایرانی و جهل نسبت



به آن در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ واقع می‌شود. در این دوران نسل جوانی از تحصیلکرده‌های آمریکا و اروپا که تنها مدارک عالی از دانشگاه‌های خارجی در دست داشتند و بسیاری از آنان حتی زبان فارسی را خوب نمی‌دانستند وارد گود سیاست شدند و غالب مواضع حساس دستگاه‌های اداری و سیاسی دولت را در دست گرفتند. بسیاری از ناظران ایرانی، که عمیقاً به توهم توطئه باور دارند، این تحول را حاصل جایگزینی نفوذ و قدرت آمریکا در ایران می‌دانند که در جریان آن سرآمدان سیاسی هوادار انگلستان کنار رفته و جای خود را به جوانان هوادار آمریکا داده‌اند. بسیاری از این جوانان که مقامات حساس یافتند فرزندان پدرانی بودند که این تحول آنان را به حاشیه دستگاه حاکمه رانده بود. اما تفاوت اساسی آن بود که پدران این گروه ایران و ایرانی و جامعه سنتی و علما و بازاریان و اصناف و روستائیان را از نزدیک می‌شناختند، اما پسران آنان یکسره با جامعه ایرانی بیگانه شده بودند. این جدایی و بیگانگی تقریباً شامل حال تمام نسلی است که در این دوران وارد گود زندگی اداری و اجتماعی و سیاسی می‌شود؛ از سرآمدان سیاسی و اداری گرفته تا استادان دانشگاه و کارگزاران اداری و کادرهای فعال گروه‌ها و احزاب سیاسی.

یکی دیگر از نقاط ضعف اساسی طبقات متجدد جامعه آن بود که سرآمدان سیاسی و طبقه نوظهور جدید در ایران تجدد را بیشتر در ظاهر آن می‌دیدند و کمتر به مبانی اساسی آن توجه داشتند. حاج مخبرالسلطنه هدایت، که در زمان رضا شاه مدت ۶ سال نخست وزیر بوده است، به شاه می‌گوید:

تمدنی که آوازه اش عالمگیر است دوتمدن است. یکی تمدن تظاهرات در بلوارها، یکی تمدن ناشی از لابراتوارها، تمدنی که مفید و قابل تقلید است تمدن ناشی از لابراتوارها و کتابخانه‌هاست. گمان کردم به این عرض من توجهی فرموده‌اند. آثاری که بیشتر ظاهر شد تمدن بلوارها بود که بکار لاله زار می‌خورد و مردم بی بند و بار خواسته بودند.

حال باید ببینیم که در اردوگاه روشنفکران سنتی چه دگرگونی‌هایی پدید آمده است. علما که به همراهی بازاریان در جریان قیام برضد امتیاز تنباکو موقعیت محکمی پیدا کرده بودند و در انقلاب مشروطه در جناح‌های مختلف مشروطه خواه و یا هوادار استبداد فعالانه شرکت داشتند به دلایلی چند موقع منزلی پیدا کرده بودند. یکم به سبب اختلافات درونی و دودستگی. دوم به سبب رشد نهادهای جدید که نقش‌های عمده تدریس و قضا را از آنان سلب کرده

بود. سوم، به علت انحطاطی که دردستگاه روحانیت وجود داشت و بسیاری از افراد بیسواد و یا کم سواد و یا فاسد بی هیچ حساب و کتابی از کسوت روحانی برای مقاصد سوء خویش استفاده می‌کردند.

درست یکسال پس از کودتای ۱۲۹۹، آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی حوزه علمیه قم را تأسیس کرد. وی که مردی صبور و بردبار بود سختی‌ها و کاستی‌ها و فشارها را تحمل کرد و مقاومتی نشان نمی‌داد تا حوزه در ایران پا بگیرد و به تربیت طلاب و فضایی اهل علم بپردازد و به تداوم و باز تولید روحانیت مددکند. برای درک تحولاتی که دروضع و روحیات دانشوران سنتی پدید آمده است باید ببینیم که بازتاب حوزه و روحانیت دربرابر تحولات و تجدد و فرنگی مآبی چه بوده است.

نخستین عکس العمل حوزه در برابر هجوم تجدد طلبان، که قدرت دولت رضا شاهی را پشت سر داشتند، کناره‌گیری و حاشیه نشینی و نفی همه مظاهر تمدن و فرهنگ غرب بود. به گفته محمد جواد حجتی کرمانی:

آنها در برابر هر پدیده جدید که به محیطشان وارد شد با حربه طرد و نفی روبرو شدند. سالها اتومبیل سوار نشدند، از چراغ برق و تلفن استفاده نکردند، در استفاده از بلندگو اشکال کردند، روزنامه و رادیو و تلویزیون را عملاً تحریم کردند، با دبستان و دبیرستان و دانشگاه از سر ستیز درآمدند و بسیاری موضع گیری‌های منفی در برابر تازه‌های علم و اجتماع و سیاست.

حتی مرحوم حائری که می‌خواست درس زبان‌های خارجه دایر کند با اعتراض و مقاومت شدید علما و بازاریان روبرو شد. جماعت تجار به او می‌گفتند ما راضی نیستیم سهم امام ما صرف آموزش زبان کفار به سربازان امام زمان بشود.<sup>۱۲</sup> کناره گیری از مظاهر تمدن جدید همراه با کناره گیری از سیاست و پذیرفتن جدایی میان دین و دولت بود.

دراین زمان بسیاری از روحانیون باسواد جذب دستگاه‌های نوین اداری مثل عدلیه و معارف شدند، لباس متحدالشکل و آزمون سالانه طلاب سبب حذف بسیاری از طلاب شد و شمار طلاب حوزه علمیه از ۷ هزار نفر به هزار نفر تقلیل پیدا کرد.<sup>۱۳</sup> با نظارت دولت براوقات بخشی از درآمد روحانیت جنبه دولتی پیدا کرد و با کاهش میزان خمس روحانیت تنگدست شد. اما مسئله اساسی آن است که توانائی رژیم در عقب راندن علماء و تصرف مواضع تاریخی



آنان تنها بخاطر قدرت سرکوب رژیم نبود بلکه فساد روحانی نمایان و فروپاشی دستگاه روحانیت همراه با شور و شوق فرنگی شدن و خوار شمردن سنت‌ها نیز نقش عمده‌ای در این پدیده داشت.

در زمان شاه گذشته . . . پیروان آل محمد ذلیل و زبون بودند. . . در کشور اسلامی ایران، علما و دانشمندان و طلاب و عموم اهل عمامه بی قدر و احترام. . . کلمه آخوند سوار ماشین و اتوبوس نکن و یا سوار نمی‌کنیم پنجر می‌شود هنوز از یاد جامعه نرفته که ورد [زبان] هر راننده و یا شاگرد ماشین و یا تاجر و کاسب بازار بود. اگر اتوبوس ۲۵ نفری، ۲۴ نفر مسافر بهائی و یهود و نصرانی و مجوس و طبیعی داشت و یک مسافر عمامه‌ای و اهل علم و طلبه دین . . . و اتفاقاً تصادفی نموده و پنجر می‌شد فوراً می‌گفتند از نحوست این آخوند است.<sup>۱۴</sup>

### دگرگونی های معاصر

بعد از رفتن رضا شاه ارباب عمامه جان گرفتند. شمار طلاب حوزه علمیه و مدارس دینی به سرعت افزایش یافت و به ۳ هزار نفر رسید.<sup>۱۵</sup> اما در دهه ۱۳۲۰ روحانیت بایک دشمن سرسخت یعنی حزب توده و با یک رقیب و همکار و معارض نسبی یعنی جبهه ملی روبرو شد. در همین دوران بود که آیت الله العظمی سید حسین طباطبائی بروجردی به زعامت حوزه و مرجعیت تامه نایل شد و با پنجه آهنین تا سال ۱۳۴۰ حوزه را اداره کرد و اوضاع آن را سروسامان داد. او نیز سیاست مرحوم حائری را دنبال می‌کرد و می‌کوشید تا در سیاست مداخله نکند. در جریان ملی کردن صنعت نفت بخشی از روحانیت به رهبری آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی همراه بازاریان به جنبش ملی پیوست ولی آیت الله بروجردی و بسیاری از علمای طراز اول بی طرفی اختیار کردند. تبلیغات شدید خارجی در جهت بزرگ کردن خطر حزب توده و تحریکات و توطئه‌های گوناگون سبب وحشت روحانیت از ادامه حکومت مصدق و همگامی آنان در کودتای ۲۸ مرداد شد.

در این دوران، و به خصوص در دهه ۱۳۳۰، حوزه از نظر فرهنگی دید نسبتاً باز تری یافت و مدارس جدید را تاحدی پذیرفت که خود مقدمه تحول فکری و آشنایی طلاب و فضلاء حوزه با علوم و افکار جدید و برآمدن نسلی از طلاب جوان شد که هم با علوم جدید آشنایی پیدا کردند و هم با علوم قدیمه اسلامی. در دهه ۱۳۴۰، پای گروهی از اهل علم رفته رفته به دانشگاه هم باز شد و نسل تازه‌ای پدید آمد که زبان و سخن روشنفکران متجدد را می‌فهمید.

با درگذشت آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ حوزه علمیه قم به روی تحولات تازه گشوده شد. در این تحولات تعدد مراجع به وجود آمد و در نتیجه عناصر و گروه هایی که در دوره زعامت مرحوم بروجردی چندان فعال نبودند فرصت حضور در صحنه پیدا کردند: یکی گروهی از اهل علم که با دستگاه سیاسی همکاری می کرد؛ دوم گروهی که روش بی طرفی برگزیده بود؛ و سوم روحانیونی که اسلام مبارز و فقه سیاسی را تبلیغ می کردند. با برآمدن آیت الله خمینی به عنوان مرجع تقلید، و با قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، گروه تازه ای در میان طلاب و فضلا پدیدار شد. این گروه زیر پر و بال مرجعیتی قرار داشت که فرهمند (charismatic)، دارای اراده معطوف به قدرت و بهره مند از توان سازمان دهی بود. اعضای همین گروه بودند که هسته های اصلی روحانیت مبارز را تشکیل دادند و با جریان های سیاسی آن زمان، یعنی نهضت آزادی ایران و جبهه ملی همکاری کردند. با این جریان تازه بود که اسلام مبارز به قلب مرجعیت راه یافت و از موقعیت روحانی و اجتماعی و سیاسی و به خصوص از منابع مالی آن برخوردار شد. این موقعیت تازه، که برای نخستین بار به دست آمده، و در دیگر کشورهای منطقه و جنبش های اسلامی نیز بی سابقه بود، نقش بزرگی در تحولات سه دهه بعد ایران و روابط طبقات متجدد و متقدم با یکدیگر ایفا کرد.

این جریان تازه از یکسو بخش بزرگی از طبقات متجدد و به خصوص روشنفکران را به سوی خودکشید و از دیگر سوی باحفظ رهبری سنتی خود و نیز با سودجستن از نا آگاهی وضع رهبری، فقدان همبستگی، و پراکندگی فکری در طبقات متجدد، رهبری جامعه و سلطه بردستگاه های عظیم اداری دولت را از آنان بازستاند و به قشرهای سنت گرا واگذاشت. یعنی بازار و مسجد را بر جامعه ای مسلط کرد که نزدیک به یک قرن در راه تجدد رفته اما هنوز به آن دست نیافته بود.

آغاز این جریان مقارن بود با برآمدن نخستین جوانه های احیای اسلام در خاورمیانه و شمال آفریقا. البته احیای اسلام یکی از موارد احیای فکر دینی بود که در میان بسیاری از ملل، به خصوص در سرزمین دو ابر قدرت آمریکا و شوروی، از نیمه قرن کنونی پدید آمده و به مرور زمان رشد کرده بود. احیای فکر دینی را ناشی از بحران ایدئولوژیک اومانیزم (انسان مداری) و دوشاخه نیرومند آن مارکسیزم و لیبرالیزم در غرب می توان دانست. این بحران بزرگ، همراه با انتقاد تند متفکران غربی از دست آوردهای فرهنگ و تمدن غرب



در دو قرن اخیر، شیوه زندگی غربی را در دیدگاه روشنفکران مسلمان بی اعتبار می‌کرد و زمینه را برای بازگشت به خویش و ریشه‌های فکری اصیل اسلامی و بنیادگرایی اسلامی و اسلام رادیکال فراهم می‌ساخت. در ایران، نه تنها رهبری فرهمند، با اراده‌ای معطوف به قدرت، در قلب مرجعیت پدید آمده بود، بلکه برآمدن آن زمینه را برای ظهور و رونق کار دو گروه از رهبران فکری در جامعه روشنفکری آن زمان فراهم کرد. تا آن هنگام روشنفکران متجدد، که یا گرایش‌های چپ و یا گرایش‌های ملی و لیبرال داشتند، با بدبینی و با نظر تحقیر به روحانیت نگاه می‌کردند. علماء و حوزه علمی را متعلق به نیروهای ارتجاعی می‌دانستند و هنوز مشارکت فعال و یا سکوت بسیاری از روحانیون را در رویدادهایی که منجر به فروپاشی جنبش چپ و نهضت ملی و تار و مار شدن روشنفکران در سال‌های نخست دهه ۱۳۳۰ شده بود، با تمام وجود احساس می‌کردند. این احساس بدبینی و بی اعتمادی متقابل بود. علما و طلاب نیز نسبت به روشنفکران نظری مساعد نداشتند و آنان را فرنگی مآب و دشمن دین و بیگانه از سنت‌ها می‌دانستند. قیام ۱۵ خرداد و ظهور روحانیت مبارز در حوزه علمی دو پیامد بزرگ داشت. از یکسو نیروی تازه‌ای از روشنفکران جوان در میان طلاب پدید آورد که زبان روشنفکران را می‌فهمیدند و به سیاست می‌اندیشیدند و جریان‌های سیاسی را دنبال می‌کردند و از سوی دیگر سبب دلگرمی و امیدواری روشنفکران به روحانیت و یا بخشی از آن شد.

در این میان جلال آل احمد و علی شریعتی، که هر دو گرایش‌ها و علقه‌های مذهبی داشتند، میان روشنفکران تهران و طلاب جوان و مبارز قم پیوند‌هایی برقرار کردند. آل احمد با انتقاد از طبقات متجدد، از غرب زدگی و از روشنفکران فرنگی مآب توجه روحانیت را به سوی روشنفکران تهران جلب کرد و خواندن آثار آنان را در قم مشروعیت داد. اما اگر ظهور خمینی نبود چگونه آل احمد می‌توانست در غروب زدگی ادعا کند که جسد شیخ فضل الله نوری برفراز چوبه دار به اهتزاز درآوردن پرچم غرب زدگی بوده است. معنای چنین تعبیری آن بود که پیر و مرشد روشنفکران تهران، بعد از سال‌ها توهین به "آخوند مرتجع" و خوار شمردن او (نگاه کنید به سه تاو آل احمد) اکنون به دستبوسی علما و به پابوسی شیخ فضل الله بر چوبه دار می‌رود و همه آثار رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی چند دهه ایران را نفی می‌کند.

از سوی دیگر، و همزمان با باز شدن پای طلاب قم به کتاب‌فروشی‌های تهران، علی شریعتی بر صحنه ظاهر شد و جوانان را به اسلام دلگرم کرد. او،

جز خمینی، همه علما را مرتجع نامید و مبشر جنبش اسلام بدون آخوند شد، و شعله محبتی در دل روشنفکران و به خصوص جوانانی که تشنه آرمان های تند انقلابی هستند نسبت به " اسلام راستین"، که آرمانش جامعه بی طبقه توحیدی است، بر افروخت. در همین دوران بود که طلاب جوان "سیاسی کار" کلام دشوار و پیچیده فقهی را کنار گذاردند و به زبان امروزی روشنفکران سخن گفتند تا با آنان ارتباط و گفت و شنود داشته باشند. زبان نشریه های تازه ای همچون مکتب اسلام و مکتب تشیع که در قم منتشر می شد نیز به همین شیوه بود یعنی به شیوه ای که در حوزه سابقه نداشت. حجت الاسلام محمد بهشتی در سال ۱۳۴۴ در مکتب تشیع درباره طرح بررسی امور دینی چنین نوشت:

مقصود از امور مذهبی مسائلی است که رنگ مذهب دارد و به عنوان مذهب به صورت عقیده، عادت یا رفتار در بین مردم وجود دارد. حالا خواه جزء دین باشد یا نه. بلکه عاداتی باشد که تحت تاثیر شرایط خاصی به وجود آمده و باقی مانده است و یا افکار و عقایدی باشد که به دنبال بداندیشی های خاص پیدا شده و این بد اندیشی ها معلول عوامل تاریخی، سیاسی، اجتماعی، و یا فلسفی و یا تضاد و برخورد یک سلسله جریانات فکری و اجتماعی است که بروز کرده و ریشه دوانیده و در اعماق افکار و اخلاق جامعه رسوخ کرده. . . . مقصود از بررسی یک نوع تحقیق براساس روش های علمی و آماری صحیح است. ما معمولاً عادت کرده ایم که درباره امور اجتماعی حدس بزنیم و عملاً گرفتار یک نوع استدلال های تمثیلی هستیم یعنی از دیدن موارد معدودی حکمی کلی می کنیم و خیلی زود طرح اصلاحی پیشنهاد می کنیم. ما معمولاً گرفتار قضاوت های شخصی هستیم که این قضاوت ها هم ریشه علمی صحیحی ندارند. مقصود از بررسی آن است که طریقی را بیمائیم تا امور مذهبی را آنطور که هست درک کنیم. یعنی واقعاً درک کنیم که مذهب در این مملکت چه موقعیتی دارد، چه عاداتی به چه نسبتی به اسم مذهب وجود دارد و مردم درباره مذهب چه فکر می کنند، فکر دینی آنها برایشان چه نوع فلسفه زندگی به وجود آورده. . . . مردم چه کارهایی بنام دین انجام می دهند؟ چه پولهایی در چه راههایی خرج می کنند؟

پس نه تنها طلاب به شیوه امروزی آغاز سخن کردند و به زبان روشنفکران مقاله و کتاب نوشتند بلکه مجلات روشنفکری و آثار روشنفکران درحوزه علمیه قم راه پیدا کرد و نسخه ها بی از این نشریه ها در میان طلاب جوان مبارز دست گشت و خوانده شد. حاصل چنین جریان هایی این بود که در دهه ۱۳۵۰ نسل تازه ای درحوزه علمیه قم پا بر صحنه گذاشت که هم به زبان عوام از طریق روضه خوانی و وعظ تسلط داشت، هم به زبان سنتی فقهی و کلامی، و هم با



زبان سیاسی و علمی جدید آشنایی پیدا کرده بود. عاملی که این آشنایی را بیشتر می کرد برخوردها و مباحثات میان گروه‌هایی بود که از نیروهای مذهبی و نیروهای چپ در زندان بر آمده و به گونه "گمون" سازمان یافته بودند. به این ترتیب، درآستانه انقلاب گروهی درحوزه پدید آمده بود که روشنفکران و نویسندگان و شاعران تهران را می‌شناخت و با کارهای آنان آشنا بود. اما، روشنفکران تهران از حال و هوای قم بکلی نا آگاه بودند. حتی هنگامی که رویدادهای مربوط به کتاب شهید جاوید، که گفتمان تازه سیاسی درباره شهادت سیدالشهداء بدست می‌داد، در قم و اصفهان در جریان بود و به درگیری‌هایی انجامید که در آن یکی از پیشنهادکنندگان اصفهان به قتل رسید، کمتر کسی از روشنفکران از قم و کیف این رویدادها با خبر شد.

درآستانه انقلاب، طبقات متقدم بازار و مسجد نیروی عظیم کسبه و پیشه‌وران شهری را که حدود یک چهارم نیروی انسانی فعال شهرها را تشکیل می‌دادند در اختیار داشتند. بازاریان مرفه، هم از راه سهم امام و هم از راه کمکهای دیگر، منابع مالی بسیاری در اختیار روحانیت نهاده بودند. بازارها و مغازه‌های خیابان‌ها فضایی بزرگ و مؤثر در اختیار نیروهای سنتی گذارده بودند. روحانیت نیز به سهم خود کادری لازم برای مبارزات اجتماعی و رهبری مؤثر یک جنبش اجتماعی را فراهم کرده بود. رهبری روحانیت از این جهت اهمیت داشت که می‌توانست با چند جریان متفاوت فکری، که هر کدام زبان خاص خودشان را داشتند، ارتباط برقرار کند؛ از جمله با توده‌های مردم از راه روضه خوانی و سینه زنی و قمه زنی و تعزیه گردانی، با بازاریان از راه هیئت‌های گوناگون مذهبی و ائمه جماعت و نمایندگان مراجع و با قشرهای اداری و روشنفکران از راه انجمن‌های اسلامی.

انقلاب به یک اعتبار، حاصل یک انشعاب بزرگ و یک ائتلاف بزرگ بود. انشعاب بزرگ در طبقات متجدد پدید آمد و نیروهایی که ثمره برنامه‌ها و اقدامات نظام سیاسی کشور بودند یعنی فرهنگیان و دانشگاہیان و روشنفکران و کارشناسان و صاحبان مشاغل تخصصی و مدیران اداری و کارکنان دولت بر رژیم خروج کردند و با نیروهای متقدم علما و بازاری دست به ائتلافی بزرگ زدند. این ائتلاف بزرگ بود که زیر پای رژیم را خالی کرد و سبب سرنگونی آن شد. در واقع، یکی از علل عمده پیروزی انقلاب و شکست رژیم آن بود که عناصری که باید پایه‌های مشروعیت و بقای آن را تثبیت کنند - یعنی هم دستگاه روحانیت و هم کارکنان دستگاه‌های اداری کشور- به تصرف مخالفان

درآمدند. این ائتلاف بزرگ و ضربه‌های پی در پی آن روحیه نیروهای وفادار به رژیم و دستگاه‌های انتظامی را سست کرد و اراده مقاومت فرماندهان و افسران و درجه داران آن دستگاه‌ها را از میان برد.

اما این ائتلاف در همان ماه عسل انقلاب به پایان رسید و طبقات متجدد که در به ثمر رساندن انقلاب نقشی مؤثر داشتند در زمانی کوتاه به تضادهای اساسی میان طبقات متقدم و متجدد و شیوه‌های متفاوت زندگی آنان که در جریان شور و شوق انقلابی هرگز بدان نیندیشیده بودند پی بردند و برای نخستین بار به منافع طبقاتی خود آگاهی پیدا کردند، به یاد روزهای خوش گذشته افتادند و خود را در این بازی بزرگ بازنده یافتند.

یکی از پیامدهای بزرگ این انقلاب جابجایی و گردش سرآمدان سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بود. در این جابجایی، بخشی از خرده بورژوازی سنتی، یعنی طبقه کاسیکار بازاری و ارباب عمایم، به قدرت رسید و بر دستگاه عظیم دولت و درآمدهای نفتی آن تسلط پیدا کرد. دستگاه‌های وسیع بخش خصوصی نیز، که پس از انقلاب مصادره و وابسته به دستگاه دولت شده بود، در اختیار نوریسیدگان قرار گرفت و بخش بزرگی از آن به گونه "تیول" میان سرآمدان سیاسی تقسیم شد. از سوی دیگر، طبقه متوسط و روشنفکران متجدد نیز زیر سلطه طبقه حاکمه بازاری و ارباب عمایم قرار گرفتند.

در این میان، ستیز میان سنت و تجدد با ابعاد تازه و پیچیده‌ای ادامه یافت. یکی از ابعاد این ستیز برخورد میان شیوه زندگی بازاری و شیوه زندگی طبقه متوسط جدید است. بر این شیوه‌ها، که بیشتر به ظواهر رفتار آدمی مرتبط است، از هر دو سو به گونه‌ای افراطی پای فشرده می‌شود. اما ستیز بنیانی میان شیوه تفکر سنتی و شیوه تفکر علمی است که خواه و ناخواه دامگیر طبقه حاکمه تازه به دوران رسیده نیز شده است. مسئله اساسی آن است که چگونه می‌توان در عصر تکنولوژی دستگاه عظیم دولتی و سازمان‌های بزرگ دفاعی و صنایع پیچیده امروزی را با بینشی که متعلق به عصر ما قبل صنعتی است اداره کرد.

در رویارویی با این بحران ژرف بود که شکافی در دستگاه حاکمه دولتی پدید آمد. بخشی از نیروهای جوان و تحصیل کرده در دولت، که از خانواده‌های بازاری و روحانی بر خاسته بودند، از تحول بنیانی در شیوه تفکر سنتی هواداری می‌کردند. آنان خواهان رهایی از چارچوب "فقه سنتی" و بنیانگذاری "فقه پویا و مترقی" شدند و از مفاهیمی چون "رشد و توسعه دینی" در کنار



رشد و توسعه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی سخن به میان آوردند. با آن که این افکار تازه با مقاومت سر سختانه نیروهای سنت پرست بازار و مسجد روبرو شده، اما صرف مطرح گردیدن این گونه مباحث را باید مقدمه تحولی در شیوه تفکر سنتی دانست. پس از در گذشت آیت الله خمینی، که از "فقه پویا" هواداری می کرد، این ستیز همپنان در سطوح مختلف ادامه دارد. گرچه تحولات دو سال اخیر حاکی از فرادستی نیروهای محافظه کار و سنت پرست بر نیروهای تجدد طلب مذهبی است، هنوز نشانی از پیروزی نهایی و قطعی یکی بر دیگری در دست نیست.

### پانویس ها:

۱. ن. ک. به مقاله جالب چارلز عیسوی که برخی از شاخص‌های اقتصادی رشد را در ایران و مصر و ترکیه با هم مقایسه کرده است:  
Charles Issawi, "The Iranian Economy 1925-1975: Fifty Years of Economic Development," in George Lenczowski, ed., *Iran Under the Pahlavis*, Stanford, Hoover Institution Press, 1978, pp. 129-66.
۲. برای تحلیل تاریخی از گرایش‌های دینی و اقتصادی طبقات گوناگون اجتماعی ن. ک. به:  
Max Weber, "The Religious Propensities of Peasantry, Nobility and Bourgeoisie," and "The Religion of Non-Privileged Strata," in *idem, Economy and Society*, tr., G. Roth and C. Wittich, Vol. II, New York, Bedminster Press, 1968, pp. 468-499.
۳. برای بحثی کوتاه در این زمینه و معرفی چند مأخذ ن. ک. به:  
A. Ashraf, "Agrarian Relations Before and After the Iranian Revolution," in F. Kazemi and S. Waterbury, eds., *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, Florida International University Press, 1991, pp. 288-289.
۴. برای بحث جالبی درباره عوامل دینی و غیر دینی در کشورهای اسلامی نگاه کنید به دو مقاله زیر:  
Ira, M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," in *International Institute of Middle Eastern Studies*, Vol. 6, 1975, pp. 363-85, and *idem*, "Islam and Modernity," in S. Eisenstadt, ed., *Patterns of Modernity*, London, F. Pinter, 1987, pp. 89-115.

۵. برای بحث مهمی درباره نقش بازار درسازمان روحانیت شیعه ن. ک. به: مرتضی مطهری، «مشکل اساسی درسازمان روحانیت» در بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، نوشتهٔ جمعی از دانشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، صص ۱۶۵-۱۹۸.
۶. برای نگرشی به رشد طبقات متوسط جدید و تحول دوگانگی طبقاتی در شهرها ن. ک. به: M. Seger, *Tehran, Eine Staatgeographische*, Wien, 1978; A. Ashraf, and A. Banuazizi, "Class System VI, Classes in the Pahlavi Period," in *Encyclopaedia Iranica*, V, pp. 677-691.
۷. مرتضی مطهری، همان، صص ۱۸۷-۱۸۸.
۸. برای آگاهی از وضع بازار و روابط آن با مسجد و تحولات آن در قرن کنونی ن. ک. به: A. Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Roots of Revolts and Revolutions," in *Politics, Culture, and Society*, Vol. 1, no. 4, Summer 1988, pp. 538-67; G. Taiss, "The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change," in E. Yarshater, ed., *Iran Faces the Seventies*, New York, 1961, pp. 189-216.
۹. میرزا محمد حسین نائینی تنبیه الاقنه و تتریه المله (در لزوم مشروطه)، تهران ۱۳۳۵، صص ۵-۱.
۱۰. مهدی قلی هدایت، خاطرات و خطوات، تهران، ۱۳۲۹، ص ۴۸۸.
۱۱. محمد جواد حجتی کرمانی، «فقه و تمدن جدید»، ایوان قائم، ۱۳ آبان ۱۳۶۷.
۱۲. مطهری، همانجا.
۱۳. ن. ک. به: ضمایم کتاب:
- A. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, 1980, pp. 187-95.
۱۴. محمد رازی، آثار الحجه، قم، ۱۳۳۲، ج ۱، صص ۵۱-۵۲.
۱۵. ن. ک. به: Akhavi، همانجا.
۱۶. محمد بهشتی، «بررسی امور مذهبی در ایران»، مکتب تشیع، ج ۷، سال ۱۳۴۴، صص ۳-۵.
۱۷. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به مقاله نگارنده در بارهٔ سرآمدان سیاسی بعد از انقلاب که در پانویس صفحهٔ اول این مقاله آمده است.



## ناسیونالیسم و تجدّد در فرهنگ سیاسی

### بعد از مشروطیت

در روزگار ما شاید کمتر واژه‌ای بتوان یافت که به اندازه ناسوسیالیسم بحث‌انگیز باشد. مناقشه‌های سیاسی، مجادله‌های نظری، ملاحظات اخلاقی، کاربردها و مفاهیم متفاوت و حتی گاه متضادی که این واژه در دوره‌های مختلف و در سرزمین‌های گوناگون داشته چنان معنا و دامنه کاربرد آن را دستخوش ابهام ساخته که برخی از صاحب‌نظران را به این نتیجه‌گیری رهنمون شده که این مفهوم فقط نوعی برچسب است و فاقد کارکرد و دقت تبیینی است. در این نوشته منظور از ناسیونالیسم آن ایدئولوژی سیاسی است که در سده هیجدهم در اروپای پاختری شکل گرفت و ملت را واحد بنیادی تقسیم بندی جامعه بشری ساخت. ملت، که براساس معیارهای گوناگون اما به هر حال قابل شناسایی تعریف می‌شود، هم موضوع حقوق است، هم برخوردار از حقوق و هم یگانه بنیاد مشروعیت دولت. به سخن دیگر، هرملّتی که موجودیت خود را از طریق دولت بیان نکند محروم از حقوق خود است و هردولتی که فاقد ملّت باشد از

\* پژوهشگر علوم سیاسی.

مشروعیت بی بهره است. در این معنا میان ناسیونالیسم و آنچه که در فرهنگ و ادب سنتی ما "حُب وطن" خوانده شده و به معنی دلبستگی به زادگاه خود و فرهنگ آن است، تفاوت وجود دارد.

موضوع این گفتار بررسی مضمون ایدئولوژیک و خاستگاه تاریخی گرایش در ناسیونالیسم ایرانی است که در دوره بعد از مشروطیت، و یا به عبارت دقیق تر در دوره تغییر سلطنت، شکل گرفت. تاریخ این دوره، که یکی از پرتلاطم ترین و درعین حال ناشناخته مانده ترین دوره های تاریخ معاصر ایران است، غالباً در کشاکش های سیاسی که به انقراض سلطنت قاجار منجر شد خلاصه شده و تحولات فکری در آن مورد توجه جدی قرار نگرفته است.<sup>۳</sup> حال آن که شاید اغراق نباشد اگر ادعا کنیم که برداشت رایج میان نخبگان ایرانی درباره دو مقوله تجدد و ملیت در این دوره شکل گرفته است.

درست است که از نیمه دوم سده نوزدهم به این سو تجدد و جوانب گوناگون آن عمده ترین مسأله مورد بحث روشنفکران ایرانی بوده، اما برداشتی که در این دوره در باره این دو مقوله شکل گرفت با برداشت های پیشین تفاوت های جدی داشت. ناسیونالیسم روشنفکران پیش از مشروطیت آمیزه ای بود از تصورات رمانتیک درباره گذشته ایران و هویت ایرانی و اندیشه حکومت قانون و حاکمیت مردم. در این بحث آنچه به تعریف ملت، عناصر سازنده ملیت و یگانگی ملی مربوط می شد در مقایسه با بحث های مربوط به حکومت قانون جنبه فرعی داشت. در دوره ای که مورد توجه ماست، کنکاش درباره ملت و یگانگی ملی، تحت تأثیر یک رشته عوامل داخلی و خارجی، به عمده ترین مشغله ذهنی روشنفکران و نخبگان تبدیل شد.

مشخصه های این گرایش جدید را می توان از خلال بررسی سه محفل روشنفکری پرنفوذ این دوره که به گرد سه نشریه کاوه، ایران شهر و آینده گرد آمده بودند، باز نمود. اما، پیش از این شاید بهتر باشد بحث را با نظری به وضع ایران در این دوره آغاز کنیم.

### زمینه تاریخی پیدایش ناسیونالیسم تجدد خواه

جنبش مشروطه خواهی در ایران امیدها و آرزوهایی را برانگیخت که هیچ گاه برآورده نشدند. علل ناکامی انقلاب مشروطیت را غالباً در یک رشته علل بنیادی چون ویژگی های ساختار اجتماعی جامعه ایران، فقدان یک طبقه متوسط



نیرومند و آگاه که بتواند به مثابه ستون فقرات رژیم جدید، قدرت دربار و نخبگان سنتی را درهم شکند، ضعف همبستگی ملی که از ترکیب قومی کشور ناشی می‌شد، دشمن خوبی و ستیزه جویی‌های محمدعلی شاه علیه مشروطیت و کارشکنی‌ها و مداخله‌های بیگانگان - که به شکل‌های مختلف، از جمله دو مداخله نظامی آشکار روس‌ها در ۱۹۰۸ و ۱۹۱۱ بروز کرد - جسته‌اند.

افزون بر این‌ها، باید به نارسایی‌های قانون اساسی و متعم آن اشاره کنیم، که به ویژه در زمینه روابط مجلس، دولت و شاه دچار ابهام‌هایی بود و سرچشمه تنش‌های پایان‌ناپذیر و سیاست فرقه‌ای حاکم بر زندگی سیاسی ایران شد. منظور از سیاست فرقه‌ای وجود گروه بندی‌های غیر رسمی است که برپایه خویشاوندی، مناسبات دوستانه و یا بده بستان‌های کاسبکارانه و بر بنیاد الگوی حامی-دست پرورده شکل می‌گرفتند. برخورد میان این گروه بندی‌ها که عمل سیاسی را نوعی مبارزه دائمی برای تقسیم غنایم تلقی می‌کردند باعث شد که سیاست حزبی و حکومت پارلمانی در ایران دچار بن بست شود. در این میان، برخی «داعیه ریاست طلبی» ایرانیان را سرچشمه تفرقه شمرده‌اند، حال آن که ریشه این پدیده را باید در ضعف مسئولیت مدنی که خود نتیجه قوام نیافتن "جامعه مدنی" (*société civile*) در ایران است جست. از جمله پی آمدهای سیاست فرقه‌ای یکی هم بی ثباتی کابینه‌ها بود به طوری که در ده سال اول مشروطیت ۳۶ کابینه بر سرکار آمد.

در ایامی که تهران درگیر خیزش‌های سیاسی ناشی از برخورد دموکرات‌ها و اعتدالیون و گروه‌های گوناگون مجاهدین مسلح بود (در دوره بلا واسطه پس از انقلاب، شمار انجمن‌های پایتخت را از هفتاد تا یکصد و پنجاه دانسته‌اند)،<sup>۸</sup> ایالات دستخوش تشنجات عشایری بودند. از میان رفتن اقتدار دولت باعث شده بود که عشایر مناطق مختلف کشور را میان خود تقسیم کنند و پیوسته با یکدیگر در زدو خورد باشند. قدرت فزاینده بختیاری‌ها در حکومت نیز، که پی آمد نقش آن‌ها در جریان فتح تهران در ۱۹۰۹ بود، حسادت و کینه گروه‌های دیگر عشایر را برمی‌انگیخت. این نفوذ به حدی بود که مثلاً دولت آبادی از «حکومت بختیاری در ایران» سخن می‌گوید و برخی مشروطیت را حکومت پنهان بختیاری‌ها تلقی می‌کردند.

این منازعات داخلی با تهدید خارجی همزمان شد. حرکت قشقایی‌ها برای تصرف شیراز به انگلیسی‌ها بهانه داد تا در اکتبر ۱۹۱۱ در بوشهر نیرو پیاده کنند و به سوی شیراز و اصفهان به راه افتند. روس‌ها نیز در نوامبر ۱۹۱۱

رشت و انزلی را تصرف کردند و طی اولتیماتومی به دولت ایران اخراج مورگان شوستر مشاور مالی آمریکایی را که مأمور اصلاح مالیه ایران شده بود خواستار شدند. بدین ترتیب مجلس دوم که به قول تقی زاده در «زیر تند باد حوادث خارجی و تهدیدات متولد شده و در زیر بار یادداشت‌های جان‌ستان و دسپایس گوناگون خارجی بسر برد در زیر صاعقه‌های اتمام حجت‌ها درگذشت.»<sup>۱۱</sup> تعطیل مجلس دوم در دسامبر ۱۹۱۱ را عموماً تاریخ پایان انقلاب تلقی کرده‌اند.

اشغال ایران به وسیله نیروهای انگلیسی و روسی موجی از اعتراض در سراسر کشور برانگیخت و حتی علمای نجف و کربلا را به واکنش واداشت.<sup>۱۲</sup> بافروکش کردن جنبش اعتراضی، به تدریج مقاومت جای خود را به نوعی خشم فروخورده و دلزدگی از سیاست و بیگانه‌بیزاری داد. قرارداد ۱۹۰۷ که ایران را به مناطق نفوذ تقسیم کرده بود در این دوران شکل عملی به خود گرفت.

با آغاز جنگ جهانی اول، ایران علی‌رغم اعلام بی‌طرفی صحنه برخورد نیروهای متخاصم شد. سراسر کشور را قحطی، بیماری‌های همه‌گیر و هرج و مرج فرا گرفت.<sup>۱۳</sup> به گفته وزیرمختار انگلیس «از پایتخت که بیرون می‌آئیم دولت مرکزی دیگر وجود ندارد.»<sup>۱۴</sup> در جنوب، انگلیسی‌ها «تفنگداران جنوب» یا پلیس جنوب را به فرماندهی سرپرسی سایکس ایجاد کردند. دولت‌هایی که در تهران یکی پس از دیگری بر سر کار می‌آمدند نه می‌توانستند اقتدار خود را در چهارگوشه کشور برقرارکنند و نه قادر به جلب اعتماد مردم بودند. حزب دموکرات هم بر سر استراتژی مناسب در قبال جنگ و نیروهای متخاصم گرفتار تفرقه شد. گروهی از دموکرات‌ها به همراه بخشی از اعتدالیون از تهران مهاجرت کرده و «حکومت دفاع ملی» را تشکیل دادند که مقر آن مدتی در کرمانشاه بود و سپس اعضاء آن در استانبول مستقر شدند.<sup>۱۵</sup>

با پایان جنگ جهانی اول و بحران بی‌سابقه‌ای که به دنبال تلاش انگلیس برای تحمیل قرارداد ۱۹۱۹ به وجود آمد بروخامت اوضاع افزوده شد. حکومت‌های خودمختار در گیلان و آذربایجان مستقر بودند. سران عشایر برکردستان، خوزستان و بلوچستان حکومت می‌کردند. گروه‌های یاغیان چون دارو دسته‌های محمد نیشابوری، رمضان باصری، علی خان سیاه‌کوهی، احمدخان مورچه‌خورتی، نایب حسین کاشی و پسرش ماشاءالله خان درحاشیه



کویر مرکزی از خراسان تا اصفهان فعال بودند و برخی مناطق را عملاً به زیر نفوذ خود درآورده بودند.<sup>۱۶</sup>

گرایش جدیدی که در تفکر اجتماعی-سیاسی این دوره شکل گرفت زاینده چنین شرایطی بود. روشنفکران این دوره که یا از فعالین پیشین جنبش مشروطه خواهی بودند و یا ایرانیان تحصیل کرده در غرب دیگر آمیدی به اصلاحات تدریجی پارلمانی و قضایی نداشتند. جاذبه‌های پنهان و آشکار دموکراسی در برابر واقعیت‌های خشن جامعه عقب مانده ایران رنگ می‌باخت. برخلاف پندارهای پیشین، اکنون این فکر مطرح می‌شد که حکومت پارلمانی و مجلس، نوشدارویی، که تصور می‌شد به کمک آن همه مشکلات ایران حل خواهد شد، نیست. مجله کاهه در این باره نوشت:

کافی نیست که چند نفر آخوند و کسبه خوش نیت و بی اطلاع از بروجرد و قمشه و اردبیل و نماشیر جمع آوری کنیم و از آن‌ها بخواهیم که "کنستی توسیون" اختراعی فرانسه و انگلیس و تصورات مونتسکیو و روسو را در پیشکوه لرستان و مسنی فارس و قراچه داغ آذربایجان اجرا کنند.<sup>۱۷</sup>

کسروی هم در جستجوی علل فروماندگی ایرانیان همین عقیده را به شکل دیگری بیان می‌کند. در پاسخ به روشنفکرانی که استبداد را علت عقب ماندگی ایران تلقی می‌کردند تجربه مشروطیت را مثال می‌آورد و اینکه طی یک دوره بیست ساله آزادی‌های اساسی کم و بیش در کشور رعایت شد اما اوضاع به هیچ وجه رو به بهبود نرفت. به عقیده او ایران کشوری عقب مانده است چون مردم آن هنوز به شکل ملت سازمان نیافته اند. تفرقه برخاسته از اختلافات قومی، زبانی و مذهبی مانع از آن شده است که ایرانیان بتوانند به یگانگی ملی دست یابند.<sup>۱۸</sup> به گفته او:

ما پس از مشروطه تنها این را در بایست داشتیم که جلوگیری از خرافات دینی نماییم و چاره‌ای برای بیسودای توده بجوییم و پراکندگی و پاشیدگی را از میان مردم برداریم و مردم را به ایرانیگری پای بند و علاقمند گردانیم.<sup>۱۹</sup>

این توجه به ملت و جستن ریشه‌های زبونی ایرانیان در فقدان یگانگی ملی را، هم چنین، می‌توان از خلال نامه‌ای که محمدعلی فروغی در ۱۹۱۹ از پاریس به دوستان خویش در تهران نوشته دریافت. فروغی در آن زمان عضو هیأتی بود که

برای شرکت در کنفرانس صلح به پاریس آمده بود ولی هیئت ایرانی را حتی به کنفرانس راه هم ندادند. فروغی می‌نویسد: «ایران نه دولت دارد نه ملت . . . ملت ایران باید صدا داشته باشد، افکار داشته باشد. ایران باید ملت داشته باشد.»

پیش فرض بنیادی گرایشی که در تفکر اجتماعی-سیاسی این دوره شکل گرفت - و شاید بتوان آن را ناسیونالیسم تجددخواه، متمدن ساز و یا به تعبیر پژوهشگری "ناسیونال مدرنیسم"<sup>۲۱</sup> نامید- این بود که تجدد تنها در چارچوب دولت-ملت (Etat-Nation)، بدان گونه که در اروپای غربی از پایان سده هیجدهم به بعد به وجود آمده، امکان پذیر است و ایجاد یک ملت خود به معنای متجدد ساختن بنیادهای کهن اجتماع و سیاست است زیرا دلبستگی‌های دیرین مذهبی، طایفه‌ای، قومی و محلی باید جای خود را به هیت و وفاداری ملی بپردازند. در ایران تا اواخر سده نوزدهم، وطن و ملت هیچ کدام معنای امروزی خود را نداشتند و لذا عامل تعیین کننده هیت جمعی و منشاء مشروعیت قدرت سیاسی شناخته نمی‌شدند. از همین رو بود که عارف قزوینی زمانی گفته بود: «من وقتی تصنیف وطنی ساختم که ایرانی از ده هزار نفر یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه. تنها تصور می‌کردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آن جا زاییده شده باشد.»

از نیمه های سده نوزدهم و به دنبال آشنایی روشنفکران ایرانی با اندیشه‌های سیاسی غربی، وطن و ملت هر دو معانی تازه‌ای پیدا کردند. نوگرایان این دوره در نوشته‌های خود در برابر واژه فرانسوی *Patrie* وطن را گذاشتند. در این کاربرد جدید، وطن دیگر روستا و یا شهر زادگاه فرد نیست بلکه کشور و یا جامعه سیاسی-فرهنگی خودسامانی است که مجموع سکنه آن را ملت می‌خوانند.<sup>۲۳</sup> ملت که در فرهنگ سنتی اسلامی به معنی دین و یا گروهی از مردم بود که هیت‌شان را بر اساس وابستگی دینی تعیین می‌کنند (مانند ملت مسلمان، ملت یهود یا ملت نصارا)، در نوشته‌های اواخر سده نوزدهم دو معنی دیگر هم پیدا کرد: یکی "مردم" در عباراتی چون "ملت گیلان"، که در آن منظور مردم گیلان بود، و در معنای دیگرش معادلی شد در برابر واژه *Nation* فرانسوی. تنها در سده بیستم و با گذشت زمان بود که معنای اخیر در زبان فارسی جا افتاد.<sup>۲۵</sup> فراگیر شدن مفاهیمی چون ملت و ملت ایران به دوره مشروطیت باز می‌گردد و این خود عرصه‌ای از مبارزه میان تجددخواهان و واپس گرایان بود.<sup>۲۱</sup>



بدین ترتیب پدیدهٔ انتزاعی ناشناخته‌ای به نام ملت جایگزین معیارهای سنتی تعیین هویت شد.

پیدایش ملتی که هم موضوع حقوق است و هم برخوردار از حقوقی، از یک سو، به معنی طرد شکل‌های ماقبل و یا ماوراء ملی سازمان اجتماعی، مانند اُمت بود، و از سوی دیگر به معنی نفی خرده ناسیونالیسم‌های محلی. واقعیت این است که بخش بزرگی از روشنفکران این دوره وحتى شخصیت‌های آزادمنتشی چون بهار یا کسروی نسبت به جنبش‌های محلی چون جنبش جنگلی‌ها یا جنبش خیابانی نظر چندان خوشی نداشتند. مثلاً بهار از جمله بدبختی‌هایی که از هرطرف به ایران روی آوردند یکی را هم «طفیان مرحوم میرزا کوچک خان درگیلان و مرحوم خیابانی . . . که دولت مرکزی را ضعیف» ساختند می‌داند و این جنبش‌ها را غائله گیلان و آذربایجان می‌خواند.<sup>۲۷</sup> کسروی هم پس از مدتی همکاری با حزب دموکرات خیابانی هنگامی که افرادی با پیشینهٔ پان‌ترکیستی دور و بر خیابانی را گرفتند از اوجدا شد. رویدادهای بعدی، چون آزادستان خواندن آذربایجان به پیشنهاد امیرخیزی، او را به درستی راهی که برگزیده بود مطمئن ساخت.<sup>۲۸</sup>

ناسیونالیست‌های تجددخواه برآن بودند که نجات ایران درگرو ایجاد دولتی مقتدر است که جایگزین دستگاه دیوانی فاسدگذشته شود، بساط اقتدار حکمرانان محلی را برچیند، مسألهٔ عشایر را یک بار و برای همیشه حل کند، تمامیت ارضی و یکپارچگی کشور را تأمین نماید و دست علما را از مداخله در امور دنیوی کوتاه سازد. دولتی که به جای موزائیکی از اقوام که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند و به فرقه‌های مختلف و متخاصم تقسیم شده اند ملتی یگانه که به یک زبان مشترک سخن می‌گوید، دارای فرهنگ واحدی است و به هستی امروزی و گذشتهٔ تاریخی خود آگاه است، ایجاد کند. و بالاخره، دولتی که نه تنها ملت خود را می‌آفریند بلکه او را تربیت می‌کند و با " تمدن" آشنا می‌سازد.

برای درک محتوی ایدئولوژیک و کار پایهٔ سیاسی ناسیونالیسم تجددخواه آشنایی با دیدگاه‌های مجله‌های کاوه، ایروانشهر و آینده که از جمله جدی‌ترین سخنگویان این گونه ناسیونالیسم بودند، ضروری است.

### مجله کاوه و مسأله ایجاد "جامعه مدنی" در ایران

کاوه به همت «هیأت میهن پرستان ایران در برلن» از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۴ (۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۴ تا شعبان ۱۳۴۰ هجری قمری) منتشر می‌شد. روشنفکرانی چون تقی زاده، جمال زاده، قزوینی و فروغی برای کاوه مقاله می‌نوشتند. اما روح مجله بی شک تقی زاده بود.

کارنامه سیاسی و اخلاقی تقی زاده (۱۸۷۸-۱۹۷۰م/۱۲۵۷-۱۳۴۹ش) از زوایای گوناگون مورد خرده گیری قرار گرفته است. کسروی مواضع او در قبال مجاهدین تبریز و ستارخان و نقش فرضی او در قتل بهبهانی را نکوهش کرده است.<sup>۲۹</sup> کتیرایی و راتین از پیوندهای او با فراماسونری پرده برگرفته‌اند.<sup>۳۰</sup> آدمیت تند روی‌های او در جریان انقلاب مشروطیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد، دعاوی او در زمینه پیشقدم بودن در ترویج تمدن اروپایی در ایران را باطل می‌داند و او را فاسد الاخلاقی می‌شمارد که «اندوخته‌ای از نام نیک ندارد». «مليون پس از شهریور ۲۰ هم از نقش او در ماجرای تجدید قرارداد نفت (۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م) در دوره رضا شاه عیب جویی کرده‌اند. با این همه، باید میان فعالیت قلمی تقی زاده و زندگی سیاسی او که با چرخش‌هایی در بزنگاه‌های تاریخ ایران همراه بوده خط فاصلی کشید. به هر حال، شاید بتوان سال‌های انتشار کاوه را پُر بارترین دوره فعالیت روشنفکری تقی زاده دانست.

فعالیت مجله کاوه به دو دوره کاملاً متفاوت تفکیک پذیر است. مضمون اصلی دوره اول که تا ژانویه ۱۹۲۰ ادامه داشت افشاء جنایت های روس و انگلیس در ایران و ستایش از آلمان به عنوان متحد طبیعی مردم ایران و جهان اسلام بود.<sup>۳۲</sup> در آغاز دوره دوم کاوه، تقی زاده نوشت:

حالا که جنگ ختم شده . . . کاوه نیز دوره جنگی خود را ختم شده می‌داند. . . و روزنامه‌ای می‌شود که مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران، جهاد برضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی. . . وظیفه اول همه وطن دوستان ایران، قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان [است] بدون هیچ استثناء (جز از زبان). به سخن دیگر "ایران" باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.



افزون بر این، به اعتقاد تقی زاده: «ملت ایران باید به یقین بداند که اصلاحات و نظم و تمدن در ایران یا به دست فرنگی‌های مستخدم ایران<sup>۳۵</sup> به اختیار اجرا خواهد شد و یا به دست فرنگی‌های حکمران در ایران به اجبار».

این چندان مهم نیست که تقی زاده احتمالاً از بحث‌هایی که تقریباً همزمان میان ترک‌ها دربارهٔ اخذ تمدن غربی در جریان بود تأثیر پذیرفته و یا با مقاله معروف عبدالله جودت، که در آن گفته بود: «تمدن یکی است و آن هم تمدن غربی است، باید آن را پذیرفت همانند گل سرخی با خارهایش»، آشنا بوده است. مهم این است که موضع تقی زاده بانظر تجددخواهان ایرانی پیش از مشروطیت در بارهٔ این مسأله تفاوت‌های جدی داشت. طالبوف در مسأله المحسنین گفته بود: «از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی، تقلید نمایی، یعنی همه جا و همیشه ایرانی باشی.»<sup>۳۶</sup> و یا ملکم که به منادی «اخذ بدون تصرف تمدن غربی» معروف شده در رسالهٔ ندای عدالت می‌گوید: «وانگهی کدام احمق گفته است که باید برویم و همهٔ رسوم و عادات خارجی را تماماً اخذ نمائیم؟»<sup>۳۷</sup> یکی انگاشتن تجدد و غرب‌گرایی و نسخه برداری غیرخلاق، که از مشخصه‌های عمدهٔ اندیشهٔ تجدد در ایران سدهٔ بیستم اند، به روشن‌ترین شکلی در این مقالهٔ تقی زاده بیان شده‌اند.

تجربهٔ ناکام مشروطیت، و این که مشروطه خواهان علی‌رغم سهیم شدن در قدرت سیاسی نتوانستند به‌روزی توده‌ها را تأمین کنند، موجب پیدایش این فکر شد که جا بجایی قدرت سیاسی در شرایط جهل عمومی گرهی از کار فروبستهٔ مردم ایران نمی‌گشاید. به عبارت دیگر، ایجاد «جامعهٔ مدنی» مهم‌تر از تصاحب قدرت سیاسی است. با ایجاد «جامعهٔ مدنی» نوعی روابط «قانونی-عقلانی» بر جامعه حاکم می‌شود. عمده‌ترین ابزار سامان‌دهی «جامعهٔ مدنی» هم تعلیم عمومی است. **کاوه** در این باره نوشت:

اگرصد بار مجلس عالی تشکیل بدهید، مجلس اساسی انتخاب بکنید، مجلس شورای ملی منعقد کنید، تغییر اساسی جبری [منظور کودتاست] دروضع ادارهٔ مملکت به عمل بیاورید، فتوای جهاد یا تحریم امتعهٔ خارجه از تمام فقها صادر نمایید، ملیون ایران . . . شعرهای دلسوز در مصیبت وطن به همدیگر تلگراف نمایند. . . اگر هزار بار «کابینه» عوض شود، اشخاص جوان تربیت شده یا با استخوان و با تجربه یا آزادی طلب یا کهنه پرست. . . یا معتدلین یا بالشویک‌ها سرکار بیایند. . . اگر چندین شهر ایران «قیام تجدد» بکنند [اشاره است به ماجرای خیابانی]، اگر هر شهری یک «حکومت شوروی جمهوری» مستقل تأسیس کند و بعد بهم بخورد. . . باز هم بعد از همهٔ این‌ها مملکت در همان جا که

بود خواهد بود. . . فقط چیزی که مایه یگانه نجات ایران است تعلیم عمومی است و بس.

نوشته‌های مجله کاهو در دوره دوم فعالیت آن سراسر درجهت جا انداختن اندیشه لزوم ایجاد "جامعه مدنی" در ایران است. "جامعه مدنی" جامعه سازمان یافته و منظمی است که به گفته هگل براساس "نظام وابستگی متقابل" بنا می شود و با ایجاد آن جامعه از حالت پاشیدگی و تفرقه درمی آید، میان اجزاء آن پیوندهای متقابل برقرار می شود، مجموعه ای از لایه ها و نهادهای اجتماعی رابطه میان شهروند و دولت را تنظیم می کنند، جامعه دارای افکار عمومی می شود (یعنی افکار عمومی جای شایعه را می گیرد)، سیاست عرصه ای عمومی می شود و اراده عمومی معیار مشروعیت قدرت و اخلاق مدنی بنیادهای رابطه میان فرد و جامعه را پی می ریزد و مفهوم مسئولیت مدنی مطرح می شود. <sup>۳۹</sup> از همین رو بود که مبارزه در راه نوعی تجدید حیات اخلاقی جامعه به یکی از عرصه های اصلی فعالیت مجله کاهو تبدیل شد زیرا «در اسباب خوشبختی یک هیئت اجتماعیه و یک ملت گذشته از بعضی عوامل طبیعی خلقت و حوادث کونیه بلاشک علم و تربیت عمومی درجه اول بلا اول را دارد» <sup>۴۰</sup> تربیت عمومی هم تنها در «سایه سلطنت عقل» و رواج روحیه تساهل امکان پذیر می گردد. در غیر این صورت توده عوام بی بهره از خرد سیاسی، شتاب زده در قضاوت، خودمدار، دلبسته به مآنوسات ذهنی خود و خرافه باور، جامعه را به سوی عوام زدگی و نهایتاً خودکامگی می کشانند.

به باورگردانندگان کاهو و اکثریت قریب به اتفاق تجدد خواهان این دوره، انقلاب واقعی به معنی دگرگون سازی ارزش هاست و نه انجام اصلاحات سیاسی، زیرا در شرایطی که ارزش های کهن هم چون بختکی برآذهان سنگینی می کنند، فرجام هرتحول سیاسی جز شکست نیست. این تأکید بر نقش آموزشی نخبگان، که نهایتاً به نوعی نخبه گرایی می انجامد، یکی دیگر از مشخصه های اندیشه تجدد در ایران است.

گردانندگان کاهو هرچند از وضع ایران روزگار خود سخت نومید بودند، اما عقیده داشتند که:

هر ایرانی که از تاریخ تمدن اجداد خود به خوبی باخبر بوده باشد ممکن نیست که ناامید و سست شود. . . برای دادن یک تربیت سیاسی و یک متانت معنوی



و اخلاقی برای افراد ملت بهترین راه ها یاد دادن تاریخ مدنیت قدیم آن ملت است.<sup>۴۱</sup>

از همین رو بود که نویسندگان کاوه طی سلسله مقاله‌هایی باعنوان «بهترین تألیفات فرنگی‌ها درباره ایران» خوانندگان فارسی زبان را با تاریخچه و آخرین دستاوردهای ایران شناسی زمان خود آشنا کردند. جوانب گوناگون فرهنگ و تمدن ایران نیز در نوشته‌های تقی زاده درباره فردوسی و پژوهش‌های ادبی-تاریخی محمد قزوینی مورد توجه قرار گرفت.

### مجله ایران‌شهر و پی جویی هویت ایرانی

این توجه به گذشته ایران، به ویژه ایران پیش از اسلام، در مجله ایران‌شهر که به وسیله سیدحسین کاظم زاده (۱۸۸۳-۱۹۶۲ م/۱۲۶۱-۱۳۴۰ ش) از ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۷ در برلن انتشار می‌یافت، ابعاد جدی تری پیدا کرد. فرهیختگانی چون قزوینی، رضازاده شفق، رشید یاسمی، اقبال آشتیانی، مشفق کاظمی، پورداد و گروهی دیگر که جامعه روشنفکری ایران دوره رضا شاه را تشکیل دادند، در زمره یاران مجله بودند. ایران‌شهر با این که در برلن انتشار می‌یافت اما در چهل شهر و آبادی ایران خواننده داشت.

نوعی ارزیابی رمانتیک از تاریخ ایران پیش از اسلام که توأم با آرمانی کردن این دوره بود و نخستین بار در نوشته‌های پیشروان ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم (جلال الدین میرزا قاجار، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی) مطرح شده و محدود به محافل روشنفکری بود در دهه ۱۹۲۰ از طریق نوشته‌های عامه پسند، مقاله‌های جنجالی و اشعار هجو آمیز یا احساساتی که درون مایه اصلی‌شان عرب ستیزی و ترک ستیزی بود در میان با سوادان شهری رواج یافت. تذکر این نکته شاید بی‌مناسبت نباشد که میان این گونه نوشته‌ها و مقاله‌های نشریاتی چون ایران‌شهر باید تفاوت قائل شد هرچند که هر دو در سطوح متفاوت مسأله واحدی را مطرح می‌کردند که همان مسأله هویت ایرانی بود. گاهی به فهرست مقاله‌های منتشر شده در ایران‌شهر این توجه به گذشته ایران و هویت ایرانی را به روشنی نشان می‌دهد. مثلاً در فهرست سال نخستین به این عناوین بر می‌خوریم: «آثار حجاری عهد ساسانیان»، «ایران‌شهر (معنا و دایره شمول آن)»، «بهترین تألیفات درباره ایران»، «تشکیلات داریوش اول»، «تعلیم و تربیت در ایران قدیم»، «خاقانی و خرابه‌های مداین»، «خط میخی در کتیبه‌های ایران»، «شورای جنگی داریوش اول»، «صنایع قدیم ایران»، «طبقات اهالی در عهد

ساسانیان»، و «نگاهی به روزگار گذشته ایران». آشکارا، دستاوردهای زبان شناسی و باستان شناسی در ایران هم همانند دیگر نقاط نقش مهمی در پایه ریزی ایدئولوژی ملی ایفا می کردند.

پیدایش ناسیونالیسم در کشورهای خاور معمولاً بانوعی گرایش به بازگشت به اصل و پی جویی گذشته‌های پرافتخار از دست رفته همراه بوده است. این توجه به گذشته، که نزد روشنفکران چون ابزاری است برای ایجاد اعتماد به نفس و غلبه بر احساس زبونی و فروماندگی مردم این کشورها در برابر غربیان و برانگیختن امید به تجدید عظمت گذشته‌ها، معمولاً در دست حکمرانان به خشک اندیشی‌های برتری جویانه و ابزاری برای بسیج عواطف و پیش داوری‌های قومی و نژادی تبدیل می‌شود. ناسیونالیسم ایرانی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است.

با این همه، نباید از نظر دور داشت که برخی عقاید افراطی ناسیونالیست‌های ایرانی این دوره در واقع واکنشی بود به تبلیغات عثمانی‌ها در ایران. این تبلیغات، که از نیمه دوم سده نوزدهم با ترویج اندیشه اتحاد اسلامی آغاز شده بود،<sup>۴۲</sup> در سال‌های آغازین سده بیستم شکل پان ترکیستی هم پیدا کرد و در جریان جنگ جهانی اول به اوج خود رسید. عثمانی‌ها هنگام اشغال تبریز (۱۹۱۸) روزنامه‌ای به زبان ترکی به نام **آذربادگان** برپا کردند که، علی رغم مخالفت خیابانی و هواداران او، برخی از وابستگان به حزب دموکرات آن را اداره می‌کردند.<sup>۴۳</sup> **ایروانشهر** ترجمه مقاله‌ای را که در یکی از مطبوعات استانبول چاپ شده بود با عنوان «عقیده عثمانی‌ها درباره ایران» منتشر کرد که با این نتیجه گیری پایان می‌یافت که «اینک چهارملیون ترک درانتظار» ما هستند.<sup>۴۴</sup>

با انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و به قدرت رسیدن حکومت مساواتی‌ها در قفقاز بر پیچیدگی اوضاع افزوده شد. مساواتی‌ها در آغاز - با حمایت عثمانی‌ها و بر اساس حساب های مشخص سیاسی - به احساسات پان ترکیستی دامن زدند و برای پیشبرد مقاصد خود به نام گذاری‌های جعلی دست زدند، از جمله این که نواحی مانند بادکوبه و گنجه و شیروان و نخجوان را که فراسوی آذربایجان واقعی و تاریخی قرار دارند، "جمهوری آذربایجان" نام نهادند.<sup>۴۵</sup> اما از همان آغاز، ایرانیان به این نام گذاری نادرست اعتراض کردند. مثلاً محمود افشار در مجله آینده (اسفند ۱۳۰۶) به سوء تفاهم تاریخی که در «آینده دور یا نزدیکی وسایل تجزیه آذربایجان ایران» را فراهم می‌کند اشاره کرد. **ایروانشهر** نیز



سلسله مقالاتی که ترجمه نوشته مارکورات بود، درباره تاریخ و جغرافیای آذربایجان منتشر ساخت. درمقابل نشریات پان ترک‌ها نیز، مانند تورک یوردو و ینی ققناز در استانبول به سر دبیری محمد امین رسول زاده سردبیر پیشین ایران نو، ارگان حزب دمکرات ایران- مواضعی خصومت بار در قبال ایران و ایرانیان در پیش گرفتند.<sup>۴۶</sup> درمقابل با آوازه‌گری عثمانی‌ها، در تهران روزنامه‌ها به جوش آمده به پاسخ می‌کوشیدند و به قول کسروی «چیزهایی می‌نوشتند که اگر نوشتندی بهتر بودی.»<sup>۴۷</sup> برخی از بدیع ترین نوشته‌های کسروی چون آذری یا زبان باستان آذربایجان (چاپ اول، ۱۳۰۴؛ چاپ دوم، با اصلاحات، ۱۳۰۹) و یا «عرب‌ها درخوزستان» که درمجله آینده انتشار می‌یافت -و یا پژوهش‌های نوآورانه او درباره نام دهات، شهرها، رودها و کوه‌های ایران- هم پاسخی بود به این تبلیغات و هم حکایت از دلمشغولی روشنفکران این دوره می‌کرد به یافتن ریشه‌های تنوع زبانی و قومی در ایران و راه‌های غلبه برآن.

ازجنبه صرفاً سیاسی مساله که بگذریم این گرایش به گذشته‌ها علت دیگری نیز داشت. پژوهش‌های ایران شناسان غربی در سده نوزدهم اهمیت دوره ماقبل اسلامی را درتاریخ ایران آشکار ساخت و به ایرانیان نشان داد که تاریخ ایران به دوره اسلامی خلاصه نمی‌شود، و بدین ترتیب با دنیوی کردن بینش تاریخی ایرانیان میان ایرانیت و اسلام جدایی به وجود آورد. تا این زمان نوعی درهم آمیختگی میان هویت مذهبی و ملی وجود داشت. اما، ناسیونالیسم که دین را مبنای هویت نمی‌شمارد وابستگی قومی-ملی را به جای آن می‌نشاند و بدین ترتیب دین را به یک امر شخصی تبدیل می‌کند.

کاظم زاده درمقاله‌ای با عنوان «دین و ملیت» همین اندیشه را مطرح می‌کند و می‌نویسد: «دین محصول ایمانست و ایمان یک امر وجدانی و یک رابطه قلبی است که میان فرد بشر و آفریدگار او حاصل می‌شود و هیچ فرد دیگر حق مداخله بدان امر را ندارد.»<sup>۴۸</sup> این همان اندیشه پرتستانیسیم اسلامی است که سال‌ها پیش از این آخوندزاده مطرح کرده بود. کاظم زاده آن را «انقلاب دینی» خواند و توضیح داد که غرض نه تأسیس دین تازه است و نه نشر بیدینی بلکه:

تطبیق دین است با تمدن جدید و آن هم در سه شکل باید به وجود بیاید: (۱) تمیز دادن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام، (۲) جداکردن شئون روحانی از شئون جسمانی یعنی تفریق امور شرعی از امور عرفی و مدنی، (۳) موافقت دادن احکام دین با مقتضیات احتیاجات تمدن و ترقی.<sup>۴۹</sup>

کاظم زاده بر این عقیده بود که این انقلاب فکری از انقلاب سیاسی و انقلاب ادبی، که به باور او زمینه‌های تجدد ایران را می‌ساختند، ضروری تر است. اهمیت این نکته هنگامی آشکار می‌شود که به تاریخ انتشار **ایوانشهر** توجه کنیم. **ایوانشهر** در زمانی انتشار می‌یافت که سردار سپه یا رضا شاه بعدی تلاشی همه جانبه را برای تصاحب قدرت آغاز کرده بود و از حمایت گروه‌هایی از تجددخواهان برخوردار بود.

با مطرح شدن شعار جمهوری، **ایوانشهر** در مقاله‌ای با عنوان «جمهوریت و انقلاب اجتماعی» نوشت: «اوضاع اجتماعی و اخلاقی ملت‌ها را باحرف‌ها و کلمه‌ها نمی‌توان تغییر داد.»<sup>۵۰</sup> کاظم زاده نیز هم رأی با گردانندگان **کاوه** بر آن بود که ایجاد «جامعه مدنی» مهم تر از تصاحب قدرت سیاسی است لذا به تجددخواهان هشدار می‌داد که: «شما باید بدانید که فتح کردن یک مملکت آسان تر از نگهداشتن آن است.» جا به جایی قدرت تنهایی‌تواند پیش درآمد آغاز دگرگونی‌های بنیادی باشد. از همین رو **ایوانشهر** هم از فکر جمهوری استقبال کرد و نوشت:

ما نیز از ته دل این جمهوریت را سلام خواهیم کرد. . . اما نه از این راه که اعلان جمهوریت را به تنهایی مایه نجات و سعادت می‌دانیم بلکه از این رو که این جمهوریت مقدمه‌ای خواهد بود برای اصلاحات اساسی و وسیله‌ای خواهد بود برای تهیه یک انقلاب حقیقی اجتماعی.

بدون آشنا کردن ایرانیان با روح ملیت و ایرانیت تحقق یک انقلاب حقیقی اجتماعی امکان پذیر نیست. کاظم زاده بر آن بود که باید میان ایرانیان همدلی ایجاد کرد. اما ناهمدلی تنها از ناهمزبانی ناشی نمی‌شود. یکی از ویژگی‌های زندگی اجتماعی ایران در سده نوزدهم و نخستین سال‌های سده بیستم نفاق برخاسته از وجود فرقه‌های مذهبی بود. این پدیده در تقسیم بندی شهرها به محلات براساس وابستگی فرقه‌ای چون شیخی، بالاسری، منشع، کریم خانی، حیدری، نعمتی، علی‌اللهی و غیره که در برخورد بایکدیگر هم بودند بازتاب می‌یافت. مثلاً در کرمان شیعه‌های مجتهدی، کریم خانی‌ها، شیخی‌ها، یهودی‌ها و زرتشتی‌ها هر کدام محله خاص خود را داشتند و یا در شیراز پنج محله شرقی حیدری نشین و پنج محله غربی نعمتی نشین وجود داشت.<sup>۵۲</sup> درباره تبریز کسروی می‌نویسد:



در تبریزکار به خونریزی انجامید. و این زمان هرگروهی جدا از دیگران زیستندی و ملا و مسجد و کتابهاشان جدا می‌بود شیخی بامتشوخ یا کریم خانی آمد و رفت نکردی. دختر به آنان ندادی. تا توانستی کینه و دشمنی نشان دادی.

تقسیم جامعه به گروه‌های بسته نه تنها مانع از شکل‌گیری آگاهی اجتماعی براساس منافع صنفی-طبقاتی می‌شد بلکه از آن مهم‌تر از شکل‌گیری آگاهی ملی در سطح کشور نیز جلوگیری می‌کرد.

یکی دیگر از مشخصه‌های ناسیونالیسم تجدیدخواه گرایش آن به تمرکزگرایی برای ایجاد و تحکیم یگانگی ملی است. کاظم زاده می‌نویسد:

در نظر من پیش از وحدت بشر و حتی پیش از اتحاد اسلام به اتحاد ایران باید کوشید. در مملکتی که هر طبقه، طبقه دیگر را دشمن می‌شمارد، در جایی که میان ۱۱۴ نفر وکیل که خلاصه یک ملت . . . باید باشند هفت فرقه سیاسی به نام تجدد، تکامل، قیام، ملیون، آزادی خواهان، بی طرفان و اقلیت که خود هم نمی‌دانند چه می‌خواهند و چه فرق در بین دارند تشکیل شده باشد، در مملکتی که . . . ایلات غارتگر آدم کشتن را آب خوردن و اموال مردم را رزق خدادادی خود می‌دانند و در هر چند ماهی به تحریک دیگران بر ضد وطن خودطفیان می‌کنند و در جایی که بیگانگی و نافرمانی به جایی رسیده که اهل هر ولایت و بلکه هر شهر و ولایت دیگر را غربت می‌شمارد. . . و از اغلب مردم وقتی اسم وطنش پرسیده می‌شود، اسم مولد خود را می‌گویند . . . در این ایران که نه تنها جهالت و نفاق و تعصب، افراد آن را دشمن همدیگر ساخته بلکه داشتن زبان‌های مختلف، لباس‌های مختلف و عادات و مراسم مختلف طوری این ملت را مرکب از ملت‌های مختلف و غیرمتجانس نشان داده . . . که خود مردم نیز اهالی ولایات دیگر را ملت دیگر. . . می‌شمارند. در مملکتی که درجه فهم اکثریت مردم از درک معنای شهر و ولایت و مملکت بالاتر نرفته و فقط ایران برای آنها یک معاست و بالاخره در محشری که همواره مردم آن باهم مانند خروس جنگی در جنگ و ستیزند. . . چگونه می‌توان امید پیشرفت و آبادانی داشت. . . پیش از آشنا کردن ملت ایران با اجزای دیگر بشریت باید او را با افراد خود آشنا کرد و آشتی داد و برادر نمود. . . و باید سخنان و پیام زیرین را به گوش هوش آنان فرو خواند: ای مردم ایران شما همه با هم برادرید و در پیشگاه خداوند برابر. . . دین شما و زبان شما نباید شما را باهم دشمن سازد و رنگ چهره و چگونگی جامه و کلاه نباید دل‌های شما را از یکدیگر برماند.»

این پرسش که چگونه می‌توان وفاداری و تبعیت همه شهروندان در چارچوب یک دولت-ملت را جایگزین وفاداری‌های سنتی-زبانی، قومی، مذهبی و طایفه‌ای ساخت، و یا به عبارت دیگر مسأله یکپارچگی یا هم‌پیوندی ملی

(*intégration nationale*)، پرسش اصلی تجددخواهان ایرانی در این دوره است. یرواند آبراهامیان در مقاله معروفی که سال‌ها پیش در باره کسروی نوشته اورا نظریه پرداز هم پیوندی ملی در ایران خوانده است.<sup>۵۵</sup> پیشگام طرح نظری این مسأله در ایران، آتا، محمود افشار (۱۸۹۴-۱۹۸۴م/۱۲۷۲-۱۳۶۲ش) بنیانگذار مجله آینده بود.

### مجله آینده و مسأله هم پیوندی ملی در ایران

محمود افشار بازرگان زاده‌ای یزدی بود که پس از انجام تحصیلات مقدماتی در هند و سپس در مدرسه علوم سیاسی تهران در ۱۹۱۱ به سوییس رفت و در ۱۹۱۹ پس از گذراندن رساله‌ای با عنوان «سیاست اروپا در ایران» به اخذ درجه دکترا در علوم سیاسی از دانشگاه لوزان نایل آمد.<sup>۵۶</sup> وی در بازگشت به ایران، به اتفاق گروهی از آموزش دیدگان از غرب بازگشته چون علی اکبر سیاسی، مشرف نفیسی، اسماعیل مرآت و جواد عامری «انجمن ایران جوان» را تأسیس کرد. پس از آن مجله آینده را بنیاد گذارد که نخستین شماره آن در تیرماه ۱۳۰۴ (ژوئن ۱۹۲۵) در تهران انتشار یافت.

در «آغازنامه» مجله آینده محمود افشار آرمان خود را که وحدت ملی ایران باشد چنین توضیح می‌دهد:

ایده آک یا مطلوب اجتماعی ما حفظ و تکمیل وحدت ملی ایران است. . . . مقصود ما از وحدت ملی ایران وحدت سیاسی، اخلاقی و اجتماعی مردمی است که در حدود امروز مملکت ایران اقامت دارند. این بیان شامل دو مفهوم دیگر است که عبارت از حفظ استقلال سیاسی و تمامیت ارضی ایران باشد. آتا منظور از کامل کردن وحدت ملی این است که در تمام مملکت زبان فارسی عمومیت یابد، اختلافات محلی از حیث لباس، اخلاق و غیره محو شود، و ملوک الطوائفی کاملاً از میان برود، کُرد و لر و قشقایی و عرب و ترک و ترکمن و غیره باهم فرقی نداشته، هر یک به لباسی ملیس و به زبانی متکلم نباشند. . . . به عقیده ما تا در ایران وحدت ملی از حیث زبان، اخلاق، لباس و غیره حاصل نشود هر لحظه برای استقلال سیاسی و تمامیت ارضی ما احتمال خطر می‌باشد. اگر ما نتوانیم همه نواحی و طوایف مختلفی را که در ایران سکنی دارند یک نواخت کنیم، یعنی همه را به تمام معنی ایرانی نمائیم، آینده تاریکی در انتظار ماست.

در مقاله دیگری با عنوان «مسأله ملیت و وحدت ملی ایران» محمود افشار، با پذیرش و تأکید بر این اصل که ملت واحد بنیادی تقسیم بندی جامعه بشری



است، می‌کوشد معیارهایی را که براساس آن‌ها ملت‌ها شکل می‌گیرند مشخص کند. در مورد ایران سخن از یگانگی نژاد، اشتراک مذهب و زندگانی اجتماعی و وحدت تاریخی ایران می‌گوید. اما اندکی بعد اشتراک مذهب را عامل مهمی برای تعیین هویت ملی نمی‌شمارد. به تجربه قفقاز اشاره می‌کند که اهالی آن شیعه مذهب ولی ترک زبان هستند و «در احساسات و تمایلات خود، میان ما و عثمانی‌ها آن‌ها را اختیار کردند. یعنی عامل زبان بر عامل مذهب سبقت گرفت.»<sup>۵۸</sup> در مورد یگانگی نژاد هم در کشوری که در تمام تاریخ خود عرصه تاخت و تاز اقوام بیگانه بوده چه می‌توان گفت. در مورد زبان هم محمود افشار می‌نویسد: «اگرچه ملیت ایران به واسطه تاریخ پرافتخار چندین هزار ساله و نژاد ممتاز آریایی از همسایه‌های زردپوست تورانی و عرب‌های سامی مشخص است ولی می‌توان گفت که وحدت ملی ما به واسطه اختلاف لسان میان ترک زبان‌های آذربایجان و عرب زبان‌های خوزستان و فارسی زبانان سایر ولایات از حیث زبان ناقص می‌باشد.»<sup>۵۹</sup> در برابر "پان ترکیسم" و "پان عربیسم" نهایتاً محمود افشار به این نتیجه می‌رسد که «ما هم ناچاریم "پان ایرانیسم" یعنی "اتحاد ایرانیان" را داشته باشیم.»<sup>۶۰</sup> در مجموع چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه مجله آینده در مورد ملت به برداشت فرانسوی از مفهوم ملت یعنی «ملت مبتنی بر اراده» (nation de volonté) نزدیک تر است تا برداشت آلمانی-اسلاو یعنی مفهوم (nation de fait). رشید یاسمی در مقاله‌ای به نام "ادبیات ملی" در پاسخ به این پرسش که "ملت چیست؟" عوامل جغرافیائی، یگانگی نژاد و زبان و قانون و منافع و غیره را به تنهایی برای تعریف ملیت کافی نمی‌داند و می‌نویسد: «اما دو چیز هست که برای تعریف ملیت کافی و لازمند و آن اشتراک عواطف و اراده است.»<sup>۶۱</sup>

برای ایجاد و تحکیم این اشتراک عواطف و اراده به گمان نویسندگان آینده باید با خطرهای گوناگونی مقابله کرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از خطر سفید و سرخ (روس‌ها)، آبی (انگلیس‌ها)، زرد (عثمانی‌ها)، سبز (عرب‌ها)، سیاه (جهل و استبداد).<sup>۶۲</sup> راه مقابله با این خطرها هم ترویج کامل زبان و ادبیات فارسی و تاریخ ایران در سرتاسر کشور مخصوصاً در آذربایجان، کردستان، خوزستان، بلوچستان و نواحی ترکمن نشین، کشیدن راه‌های آهن و ایجاد ارتباط میان نواحی مختلف مملکت، کوچ دادن برخی ایلات آذربایجان و خوزستان به نقاط داخلی ایران و آوردن ایلات فارسی زبان در این ایالات و شهرنشین کردن آن‌ها، تغییر در تقسیمات کشوری و از بین بردن اسامی آذربایجان، خراسان، عربستان و

غیره، تغییر اسامی ترکی و عربی نواحی، دهات، کوه‌ها و رودهای ایران و ممنوع کردن استفاده از زبان‌های محلی در محاکم، مدارس، ادارات دولتی و ارتش و غیره است.<sup>۱۳</sup> چگونگی کاربست این پیشنهاده‌ها، که به کارپایه سیاسی-اجتماعی رژیم رضا شاه تبدیل شدند، و پی آمدهای آن در چارچوب این گفتار نمی‌گنجد و خود نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. علی اکبر سیاسی در خاطرات خود به این نکته اشاره می‌کند که رضا شاه اصلاحات خود را از مرام نامه "انجمن ایران جوان" گرفت و در توضیح مطلب می‌نویسد که اندکی پس از تأسیس انجمن ایران جوان و انتشار مرام نامه آن، در برج حمل (فروردین) ۱۳۰۰ شمسی، سردار سپه، نخست‌وزیر، نمایندگان انجمن را به نزد خود فراخواند. از طرف انجمن، اسماعیل مرآت، مشرف نفیسی، محسن رئیس و خود او با بیم و هراس به اقامتگاه سردار سپه که در خیابان سپه روبروی دانشکده افسری کنونی بود می‌روند. در حیات اقامتگاه سردار سپه بر روی نیمکتی نشسته بوده است آنها را دعوت به نشستن می‌کند و می‌پرسد: «شما جوان‌های فرنگ رفته چه می‌گویید... این انجمن ایران جوان چه معنی دارد؟» سیاسی می‌گوید ما گروهی جوانان وطن پرست هستیم که از عقب افتادگی ایران و از فاصله‌ای که میان کشور ما و کشورهای اروپایی وجود دارد رنج می‌بریم و قصدمان از بین بردن این فاصله است و مرامان هم بر همین پایه تدوین شده. سردار سپه مرام نامه را از او گرفته و نگاهی به آن می‌اندازد و می‌گوید:

این‌ها که نوشته‌اید بسیار خوب است... ضرر ندارد که با ترویج مرام خودتان چشم و گوش‌ها را باز کنید و مردم را با این مطالب آشنا بسازید. حرف از شما ولی عمل از من خواهد بود... به شما اطمینان... و قول می‌دهم که همه این آرزوها را برآورم و مرام شما را که مرام خود من هم هست از اول تا آخر اجرا کنم... این نسخه مرام نامه را بگذارید نزد من باشد. چند سال دیگر خبرش را خواهید شنید.

### نتیجه گیری

پس از انقلاب مشروطیت، گرایش جدیدی در ناسیونالیسم ایرانی شکل گرفت. ناکامی مشروطه خواهان، در دستیابی به هدف‌های اساسی انقلاب، روشنفکران را به این نتیجه رساند که رمز و راز پیشرفت و آبادانی کشور های غربی را نه در نظام نمایندگی و مجلس، بلکه در یگانگی ملی و الگوی سازماندهی اجتماعی-سیاسی این کشورها که بر پایه دولت-ملت قرار گرفته اند، باید جست.



فزون براین، تأمین نظم و امنیت در داخل کشور برای آن که داد و ستد و مبادله کالا امکان پذیر شود و چرخ‌های اقتصاد کشور به راه افتد از خواست‌های مبرم وسیع‌ترین قشرهای شهرنشین و به ویژه محافل تجاری بود. ناسیونالیسم تجددخواه که بر پایهٔ بینشی عملی و اقتدارگرا شکل گرفته بود و مشارکت سیاسی مردم در امور نوسازی را به آینده‌ای نامعلوم، که در آن جهل عمومی و واپس ماندگی از جامعه رخت بر بسته باشد، موکول می‌کرد، جای ناسیونالیسم لیبرال روشنفکران پیش از مشروطیت و میهن دوستی دموکراتیک مشروطه خواهان را گرفت و به ایدئولوژی دولتی تجدت در ایران تبدیل شد. سرگذشت این نسل از تجددخواهان ایرانی یادآور گفتگویی میان دو قهرمان رمان "جود گمنام" اثر تامس هاردی نویسندهٔ انگلیسی است، هنگامی که یکی از آن دو به دیگری می‌گوید: «تو چقدر متجددی!» و چنین پاسخ می‌شود: «تو هم اگر به اندازهٔ من در قرون وسطی زندگی کرده بودی همین قدر متجدد می‌شدی.»

#### پانویس‌ها:

۱. ناسیونالیسم از ایدئولوژی‌هایی است که هم با گرایش‌های دموکراتیک سازگاری دارد و هم با گرایش‌های محافظه کارانه. برخی از پیشروان فکری ناسیونالیسم چون هردر آلمانی و مازینی ایتالیایی هوادار تساهل و کثرت‌گرایی فرهنگی بوده‌اند. چیرگی گرایش دموکراتیک یا محافظه کار در ناسیونالیسم بیش از آن که از سرشت این ایدئولوژی ناشی شود نتیجهٔ اوضاع و احوال تاریخی و شرایط ویژهٔ کشورهاست. این که شخصیت‌هایی با آرمان‌های مختلف و گاه متضاد چون گاریبالدی، بیسمارک، آتاتورک، رضا شاه، موسولینی، گاندی، ناصر و مصدق را می‌توان ناسیونالیست محسوب کرد نشان دهندهٔ بفرنجی مساله است. فزون براین، مرز میان ناسیونالیسم و میهن دوستی (پاتریوتیسم) همواره مشخص نیست. در کشورهایی که، حتی پیش از پیدایش فکر دولت-ملت خود دولت-ملت وجود داشته است (مثل انگلستان و فرانسه)، توجه روشنفکران بیشتر بردفاع از حقوق فرد در برابر قدرت حاکم بوده تا دفاع از منافع ملی و استقلالی که از آن برخوردار بوده‌اند. از همین رو در این کشورها بیشتر بامیهن دوستی سر و کار داریم تا با ناسیونالیسم، حال آن که در سرزمین‌هایی که ناسیونالیسم ایدئولوژی شکل‌گیری ملت بوده‌است، جنبهٔ رمانتیک آن که معمولاً توأم با تنگ نظری است غلبه داشته (ناسیونالیسم در آلمان و ناسیونالیسم در اروپای خاوری).
۲. صفت "ناسیونالیست" ظاهراً برای نخستین بار در ۱۷۱۵ در زبان انگلیسی به کار رفت و در بازپسین سال‌های سدهٔ هیجدهم، در زبان فرانسه، این واژه برای توصیف میهن دوستی افراطی ژاکوبین‌ها مورد استفاده قرار گرفت. ر. ک. به: "واژهٔ "Nation" در:

برای بحثی کلی تر در این باره ن. ک. به:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

۳. مثلاً ریچارد کاتم در کتاب کلاسیک شده خود درباره ناسیونالیسم ایرانی:

*Nationalism in Iran*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978,

درباره این نسل از روشنفکران ناسیونالیست ساکت است. از مشروطه خواهان و سپس از رضا شاه به عنوان ناسیونالیستی تند و تیز یاد می‌کند (ص ۲۰۰ و نیز صفحات ۱۴۶-۱۵۰)، اما اشاره ای نمی‌کند که ریشه‌های فکری و اصولاً کار پایه اصلاحات رضا شاه از کجا آمده بود درحالی که خود او معترف است که رضا شاه برخلاف آتاتورک اهل کتاب و قلم نبود.

۴. درباره ناسیونالیسم روشنفکران پیش از مشروطیت بنگرید به آثار فریدون آدمیت و به ویژه اندیشه‌های میرزا آقاخان کومانی، چاپ دوم، تهران، پیام، ۱۳۵۷، صص ۲۶۴-۲۸۷ و اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، صص ۱۰۹-۱۳۶.

۵. ن. ک. به: منصوره اتحادیه (نظام مافی) هیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای ملی)، تهران، گستره، ۱۳۶۱، صص ۸۱-۹۴.

۶. این تعبیر از عون الممالک عضو جامع آدمیت است. ر. ک. به: فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰، ص ۳۱۹. برای بحثی درباره سیاست فرقه‌ای و پی‌آمدهای آن در زندگی سیاسی ایران ر. ک. به:

Fakhreddin Azimi, *Iran, the Crisis of Democracy, 1941-1953*, London, I.B. Tauris, 1989.

۷. «دوره جدید مشروطیت در ایران (۴)»، مجله کوه، شماره ۳۰/۲۹، ۱۵ ژوئیه ۱۹۱۸، صص ۱۰-۱۲.

۸. مخبرالسلطنه هدایت درباره انجمن‌های پایتخت نوشت: «یک صد و سی انجمن در تهران دایر است. غالباً مخرب مجلس و وابسته به مراکز مختلف»، مخبرالسلطنه هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، زوار، چاپ چهارم، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱. نیز ن. ک. به: فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنفکران، [ب.ت.]، ص ۱۳۲، و به: منصوره (نظام مافی) همان، صص ۱۲۹-۱۷۲.

۹. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، چاپ چهارم، تهران، عطار، فردوسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۱۵.

۱۰. «دوره جدید مشروطیت در ایران (۳)»، مجله کوه، شماره ۲۷، ۵ آوریل ۱۹۱۸، ص ۲.

۱۱. عبدالهادی حایری، «ایران و لیبی در پهنه ستیز با امپریالیسم غرب»، ایوان و جهان اسلام، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۶۸، صص ۱۷۵-۲۰۹.

۱۲. درباره استراتژی و برخورد نیروهای متخاصم در ایران در جریان جنگ جهانی اول ن. ک.

به:

George Lenczowski, "Foreign Powers' Intevention in Iran During World War I" in *Qajar Iran (Political, Social and Cultural Change, 1800-1925)*, Edinburg University Press, 1983. pp. 76-91.

۱۳. یحیی دولت‌آبادی، همان، ج ۴، صص ۸۹-۹۰؛ و چارلز عیسوی، (ویراستار)، تلویح

اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ص ۵۹۱.



14. Ervand Abrahamian, *Iran Between two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 103.
۱۵. دربارهٔ ماجرای مهاجرت و حکومت دفاع ملی ن. ک. به: یحیی دولت آبادی، همان، ج ۳، صص ۳۵۷-۳۶۹. و نیز به: خان ملک ساسانی، یادبودهای مغول استانبول، تهران، بابک، چاپ دوم، ۱۳۵۴، صص ۲۷-۳۷.
۱۶. دربارهٔ نایب حسین کاشی ن. ک. به: احمدکسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۵۰، صص ۱۴۷، ۸۰۳-۸۰۶، ۸۱۶-۸۱۸ و ۸۲۴-۸۲۸. اخیراً پژوهش بحث انگیزی دربارهٔ نایب حسین انتشار یافته که تلاشی است از سوی بازماندگان او برای بازنویسی تاریخ؛ ن. ک. به: محمدرضا خسروی، طغیان نایبیان در جریان انقلاب مشروطیت ایران، به اهتمام علی دهباشی، تهران، به نگار، ۱۳۶۸. برای نقدی از این کتاب ن. ک. به: کاوه بیات، «طغیان بر ضد تاریخ»، نشو و نما، سال دهم، شماره سوم، فروردین-اردیبهشت ۱۳۶۹، صص ۳۲-۳۷.
۱۷. «نکات و ملاحظات»، مجله کاوه، شماره ۸، دورهٔ جدید، ۶ اوت ۱۹۲۱، ص ۳.
18. Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalists of Iran", *Towards a Modern Iran*, London, Frank Cass, 1980, pp. 111-112.
۱۹. همان، سال ۲، ۱۳۱۳، ص ۱۶۹.
۲۰. محمدعلی فروغی، «اسناد و مدارک تاریخی (ایران در ۱۹۱۹)»، راهنمای کتاب، سال ۱۵، شماره ۱۰-۱۱-۱۲، دی-بهمن-اسفند ۱۳۵۱، ص ۸۴۲.
21. Yann Richard, "Du nationalisme a l' Islamisme: dimensions de l' identité ethnique en Iran", *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, C.N.R.S., 1988, p. 274.
۲۲. عارف قزوینی، کلیات دیوان، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، تهران، امیرکبیر، چاپ ششم، ۲۵۳۶ [۱۳۵۶]، ص ۳۳۴.
۲۳. دربارهٔ مفهوم وطن در ادب سنتی ایران ن. ک. به: محمدرضا شفیعی کدکنی، «تلقی قدما از وطن»، افق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲، ج ۲، صص ۱-۲۶.
24. F. Buhl, "Milla", *Encyclopédie de l' Islam*, 1èr ed., Paris, 1913-1934, tome III, p. 566.
- و نیز ن. ک. به:
- Bernard Lewis, *Le langage politique de l' Islam*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 64-65, 68-69.
۲۵. مثلاً در تلگرافی که از طرف کمیسیون جنگ قزوین به تقی زاده شده بود آمده است: «این مسأله را هم مطمئناً بدانید که عموم ملت گیلان و قزوین و مجاهدین غیور قدیمی برخلاف صوابدید انجمن مقدس ایالتی آذربایجان و جنابعالی برنخواهند داشت»: ایرج افشار، اوراق تازهٔ باب مشروطیت و نقش تقی زاده، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹، ص ۴۳. کاتوزیان نمونه‌های مختلفی از کاربرد کلمهٔ ملت به معنی مردم و نیز معادل nation را در «یادداشتی دربارهٔ ملت و ملی» در مقدمهٔ خاطرات سیاسی خلیل هلکی، تهران، انتشار، چاپ دوم ۱۳۶۸، صص ۱۶۲-۱۶۹، آورده و همین مطلب را با مثال‌های بیشتر در مقالهٔ زیر بسط داده است: همایون کاتوزیان، «یادداشتی دربارهٔ ملت، ملی، ملی گرا و ناسیونالیسم»، فصل کتاب، لندن، سال ۱، شماره ۲ و ۳، تابستان-پائیز ۱۳۶۷، صص ۶-۱۶.

۲۶. ن. ک. به: ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام سمعی سیرجانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، بخش اول، ج ۲، ص ۱۲۴. این مطلب در مکاتبات مجلس با محمدعلی شاه به روشنی انعکاس یافته درحالی که درنامه‌های نمایندگان به شاه همه جا صحبت از ملت و حقوق و اراده آن است، محمدعلی شاه در پاسخ‌های خود می‌گوید همچنان به جای ملت از واژه رعیت استفاده کند و یا ملت و رعیت را یکی بشمارد. مثلاً می‌گوید شخص ما «رعیت را بزرگترین ودایع . . . و افراد رعیت را اولاد عزیز خودمان می‌شماریم»، هم چنان که «راعی محتاج به رعیت است و دولت ناگزیر از ملت»: فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۱۵۷.
۲۷. محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران (انقراض قاجاریه)، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۱۷-۱۸.
۲۸. احمد کسروی، زندگی من (دوره کامل همراه با ده سال درعدیه و چرا از عدیه بیرون آمدم)، پیدمونت (آمریکا)، جهان کتاب، ۱۹۹۰، صص ۸۶-۱۰۰، و نیز کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، صص ۸۷۳-۸۸۸. برای آشنایی بانظر کسروی درباره میرزا کوچک خان نیز ن. ک. به: کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، ص ۸۱۳.
۲۹. احمد کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، صص ۲۰، ۳۰، ۳۴، ۱۳۱، ۴۵۷.
۳۰. محمود کتیرائی، فراماسونی درایوان (از آغاز تا تشکیل لژ بیداری ایوان)، تهران، اقبال، چاپ دوم، ۱۳۵۵، صص ۱۴۰-۱۴۷.
۳۱. فریدون آدمیت، فکر آزادی، مقالات تاریخی، تهران، شبگیر، ۱۳۵۲، ص ۱۴۲، و نیز ن. ک. به: همان، صص ۱۱۹-۱۴۲؛ و نیز به: آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، که ادعای آن است علیه جناح تند رو مشروطه خواهان و به خصوص شخص تقی زاده.
۳۲. مخارج دوره اول کلاه را آلمانی‌ها تأمین می‌کردند. ن. ک. به روایت تقی زاده از این جریان: سیدحسن تقی زاده، زندگی طوفانی، (خاطرات سیدحسن تقی زاده)، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۸، صص ۱۸۰-۱۸۶.
۳۳. کلاه، (دوره جدید)، شماره ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، صص ۱-۲.
۳۴. «اصلاحات اساسی و اصلاحات فوری»، کلاه، دوره جدید شماره ۱۲ سال دوم، ۱۵ دسامبر ۱۹۲۱، ص ۳.
۳۵. به احتمال زیاد تقی زاده با بحث هایی که میان ترک‌ها در این باره در جریان بوده آشنا بود، چون از همان جوانی و دوره «کنجینه فنون» جریان‌های فکری عثمانی را دنبال می‌کرد و گواه آن هم مقاله بدون امضایی است که در ۱۹۱۲ برای مجله «جهان اسلام» چاپ پاریس نوشت:
- "Les courants politiques dans la Turquie contemporaine", *La revue du monde Musulman*, tome XXI, 1912.
- این مقاله درجلد هفتم مقالات تقی زاده، به کوشش ایرج افشار تجدید چاپ شده است.
۳۶. عبدالرحیم نجار تبریزی، مسالک المحسنین، به کوشش باقر مومنی، تهران، جیبی، ۱۳۴۷، ص ۱۹۴.
۳۷. میرزا ملکم خان ناظم الدوله، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تدوین و تنظیم محیط طباطبایی،



تهران علمی، [ب.ت.]:، ص ۱۹۷.

۳۸. "نکات و ملاحظات"، کوه، دوره جدید، شماره ۲، سال دوم، ۱۰ آوریل ۱۹۲۱، ص ۲.

39. Serif Mardin, "Le concept de société civile en tant qu'élément d'approche de la société turque", *Les temps modernes*, N. 456-457, juillet- Aout 1984, pp 53-65.

ماردین در مقاله بالا برآن است که مفهوم "جامعه مدنی" برخاسته از تجربه تحول جامعه‌های غربی است و تازه در خود غرب هم اندیشمندان گوناگون تعاریف مختلفی از آن کرده‌اند و لذا در بررسی جامعه‌های غیر غربی این مفهوم چندان کاربردی ندارد.

۴۰. «بلای عوام و عقل خام»، کوه، شماره ۴۳، ۱۶ اوت ۱۹۲۰، ص ۱.

۴۱. «بهترین تالیفات فرنگی‌ها درباره ایران» کوه، شماره ۲۵، ۱۵ فوریه ۱۹۱۸، ص ۱۳.

۴۲. یکی از برجسته‌ترین مدافعان این اندیشه در ایران شیخ رئیس قاجار بود که مدتی هم در استانبول سکونت داشت و عضو کمیسیون بود که به دستور عبدالحمید سلطان عثمانی تشکیل شده بود و "اتحاد اسلام" نام داشت. روزنامه اتحاد اسلام نیز برای مدت کوتاهی به مسئولیت او در استانبول انتشار می‌یافت. ن. ک. به: مجید تفرشی «شیخ رئیس قاجار و اندیشه اتحاد اسلام» در *تاریخ معاصر ایران*، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۶۱-۷۳.

۴۳. احمد کسروی، *تاریخ هجده ساله آذربایجان*، صص ۷۴۸-۷۴۹.

۴۴. «معارف درعثمانی: عقیده عثمانی‌ها درباره ایران»، *ایوانشهر*، شماره ۲، ۱۸ اکتبر ۱۹۲۳،

ص ۹۴ (دوره چهارجلدی تجدید چاپ شده *ایوانشهر*، تهران، اقبال، ۱۳۶۳).

۴۵. برای بحثی جامع درباره این مسئله ن. ک. به: عنایت الله رضا، *آذربایجان و اران* (آلبانیای قفقاز)، تهران، انتشارات ایران زمین، ۱۳۶۰، و نیز به واژه «آذربایجان» در *دانشنامه ایران و اسلام*، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴، جزوه اول، صص ۴۸-۵۹.

۴۶. چند سال بعد رسول زاده در نامه‌ای به تقی زاده «از سوء تفاهماتی که در افکار عمومی ایران پیدا شده» اظهار تأسف کرد و در «جستجوی واسطه‌هایی که بتوانند این سوء تفاهمات را برطرف کنند» بود: «سه نامه از محمدامین رسول زاده به تقی زاده»، *آینده*، سال چهاردهم، فروردین-اردیبهشت ۱۳۶۷، ص ۵۸.

۴۷. احمد کسروی، «آذربایجان یا زبان باستان آذربایجان» در *کلوفد کسروی* به کوشش یحیی ذکاء، تهران، حبیبی چاپ دوم، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ص ۳۱۸.

۴۸. کاظم زاده «دین و ملیت»، *ایوانشهر*، شماره ۲۰۱، اول دی ماه یزدگردی ۱۲۹۳ شمسی، ص ۴.

۴۹. همان، ص ۵.

۵۰. «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، *ایوانشهر*، شماره ۶۲۵، ۱۵ فوریه ۱۹۲۴، ص ۲۶۴.

۵۱. همان، صفحه ۲۷۲.

52. Ervand, Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, pp. 17-18.

۵۳. احمد کسروی، *زندگی من*، ص ۱۳.

۵۴. کاظم زاده، "دین و ملیت"، همان، صص ۴۱-۴۳.

55. Ervand Abrahamian, "Kasravi".

۵۴. سال شمار زندگی محمود افشار در آغاز یادنامه‌هایی که با عنوان «نامواره دکتر محمود افشار» انتشار می‌یابد و تاکنون ۶ جلد از آن منتشر شده آمده. نیز ن. ک. به: جواد شیخ الاسلامی «به یاد بنیانگذار مجله آینده»، افزایش نفوذ روس و انگلیس در ایران عصر قاجار (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۹، صص ۴۰۳-۴۲۹.

۵۷. آغاز نامه، آینده، شماره ۱، تیرماه ۱۳۰۴، ص ۵، دوره چهارجلدی تجدید چاپ شده مجله آینده، تهران بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، چاپ سوم، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶).

۵۸. «مسئله ملیت و وحدت ملی ایران»، آینده، ۲، شماره ۸، دی ماه ۱۳۰۶، ص ۵۶۲.

۵۹. همان، ص ۵۶۱.

۶۰. همان، ص ۵۶۴.

۶۱. «ادبیات ملی»، آینده، ج ۲، شماره ۹، دی ماه ۱۳۰۶، ص ۶۲۹.

۶۲. «خطرهای سیاسی»، آینده، ج ۲، شماره ۱۱، اسفندماه ۱۳۰۶، صص ۷۶۱-۷۷۴ و نیز

شماره ۱۲، اسفندماه ۱۳۰۶، صص ۹۱۶-۹۳۲.

۶۳. «مسئله ملیت و وحدت ملی ایران»، آینده، همان، صص ۵۶۲-۵۶۹.

۶۴. علی اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، لندن، چاپ مؤلف، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۷۶-۷۷.



## تجدد سیاسی در ایران: ملاحظات مقدماتی

از ملاحظات آنست که در زیر می‌آید، قصدی جز بر انگیزتن بحث و دعوت به اندیشیدن نیست. این ملاحظات، به هیچ روی تحلیلی سیستماتیک از مسأله‌ای مهم چون "تجدد سیاسی" در کشوری چون ایران نباید به شمار آید.

- کسانی که در خاورمیانه، در امپراتوری عثمانی و دیرتر، در ایران، کوشیدند کشور خود را به "کاروان" تجدد برسانند، احتمالاً دریافت روشنی از معنای "تجدد گرایی" نداشتند و مسلماً تفاوتی میان انواع گوناگون آن، یعنی تجدد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نمی‌گذاشتند. اشتیاق به تجدد، که از پایان قرن هیجدهم در امپراتوری عثمانی و در آغاز قرن نوزدهم در ایران پدیدار شد، پیامد یک حقیقت بود: رکود و انحطاط این سرزمین‌ها در مقایسه با اروپا. بنابراین جنبش تجدد، جنبشی خلق الساعه، یا ناشی از تردید در اصول حاکم بر جامعه، به دلیل ناتوانی آن در غلبه بر تضادهای درونی، نبود.

تا پایان قرون وسطی کشورهای شرق و اروپا، عملاً از لحاظ تمدن در سطحی تقریباً برابر با یکدیگر قرار داشتند. اما از عصر رنسانس، جدایی

---

\* استاد مؤسسه عالی مطالعات بین‌المللی ژنو و دانشگاه لوزان و مؤلف کتاب‌ها و مقاله‌هایی در باره سیاست خارجی ایران.

میان این سرزمین ها، به سرعت افزایش یافت. با این حال سال‌های دراز گذشت تا جوامع شرقی، متوجه وسعت فاصله‌ای شوند که آنان را از همسایگان غربی‌شان جدا می‌کرد.

- تجدد در اروپا، در آن واحد، نتیجه تردید در ارزش‌های هدایت‌کننده اجتماع، و آرزوی نوسازی اجتماعی و سیاسی بود. این فراگرد به انقلابی دوگانه انجامید: غیرمذهبی ساختن (Laicisation) جامعه و تأسیس دولت نوین.

اما همین فراگرد، در شرق مسلمان، دست کم در مرحله نخستین، شکلی کاملاً متفاوت به خود گرفت. در این سرزمین‌ها، قصد دگرگون‌سازی و دادن شکل نوین به اجتماع، و پیشگامی در یک "نوزایی" نبود. بلکه دادن ابزارهای مؤثرتر و کارآ تر به قدرتهای حاکم بود تا بتوانند هم حافظ ارزش‌های مورد علاقه خود باشند و هم از کشور در برابر تجاوز بیگانه دفاع کنند.

به این ترتیب، ما شاهد پدیداری گونه‌ای "تجدد دفاعی" هستیم که هدفش بیشتر محافظت است تا دگرگون ساختن جامعه. بنابراین، از همان آغاز، منطق حاکم بر فراگرد نوگرایی در این سرزمین‌ها با منطقی که نوگرایی در اروپا را هدایت کرده بود تفاوت داشت. حکومت سنتی مسلمان - چه در ایران و چه در جاهای دیگر- از برتری ارزش‌هایی که به آنها متکی بود، اطمینان داشت. تنها امتیازی که برای غرب قائل می‌شد، گونه‌ای پیشرفت فنی و مادی بود که آن نیز باید با سرعت، و از راه واردکردن "دستورالعمل" ها و چند فقره‌ای ماشین و ابزارکار، به دست می‌آمد.

- تجدد گرایی بر پایه نیاز به دگرگون ساختن اجتماع، تغییر دادن شیوه‌های اندیشه، شناخت ارزش‌های نو، بناکردن ساختار سیاسی نوین، یافتن ریشه‌ها به وسیله فرهیختگان - تا با آن به جستجوی تجربه‌های دیگران بروند و چاره‌هایی برای متحول ساختن جامعه خود بیابند- بنا شده است. در ایران، به تدریج، و با مشکلات فراوان، پیوستگی ای میان فرهیختگان و پاره‌ای محافل سیاسی تحقق پذیرفت. به این ترتیب و اندک اندک شخصیت‌های سیاسی بانفوذ به اندیشه‌های تجدد گرویدند و کوشیدند به اصلاحات مختصری دست بزنند.

- تجدد سیاسی در ایران از چند مرحله گذشته‌است. نخستین نهادی که در ایران تحولاتی پذیرفت، ارتش بود. نیروهای مسلح ایران در این مرحله تا حدودی بر پایه سازمان ارتش‌های اروپایی سامان گرفت و به سلاح‌های تازه‌ای



مجهز شد. البته سازمان دهی نوین ارتش بلافاصله نتایج مورد نظر را به بار نیاورد. شکست‌های گوناگونی که نیروهای دولتی ایران در جنگ‌های ایران و روس خوردند، مؤید این نظر است.

پس از ارتش، نویت به دستگاه اداری رسید. تعریف دقیق تری از نقش دولت شد، و این امر با تقسیم وظایف میان وزیران، تقسیمات کشوری دقیق‌تر و تلاش برای تجدید سازمان دستگاه عدالت همراه بود. برای بهتر انجام گرفتن این امور، برنامه آموزش کادرها، از طریق گسترش مدارس جدید در داخل کشور و از راه اعزام دانشجو به خارجه، به اجرا گذاشته شد.

به این ترتیب مرحله نخست تجددگرایی سیاسی، عمدتاً نظامی و اداری، یعنی سازماندهی بهتر تشکیلات دولت، بود بی آن که بنیادهای اصلی یا مشروعیت حکومت مورد پرسش و مخالفت قرار گیرد.

- مرحله بعدی تجدد با مخالفت شدید نخبگان تجدد گرا با ساختار و نهاد های سنتی حکومت آغاز شد. اینان موفق شدند، در آن واحد، هم پاره‌ای از قشرهای اجتماع را به حرکت در آورند، و هم بخشی از نخبگان سنتی را با خود همگام و همراه سازند. این جنبش، به انقلاب مشروطیت کشیده شد که به راستی مقدمه ورود به دوران تجدد بود. در این انقلاب، مفاهیمی بنیادی و مهم در زمینه تجدد، مانند حاکمیت مردم، "آزادی عقیده"، "حقوق اساسی شهروندان"، "تفکیک قوا"، "مسئولیت دولت"، معرفی و تبلیغ شد.

معرفی این اندیشه‌ها، از هدف‌های اولیه نهضت مشروطیت - که براساس آن گونه‌ای سازش میان رهبران غیر مذهبی و جناحی از روحانیون برای محدود ساختن قدرت شاه و ایجاد عدالتخانه انجام گرفته بود - بسیار فراتر رفت. برخلاف تحلیل برخی کسان، که کوشیده اند اهمیت جنبش مشروطیت را کمتر از آنچه بود نشان دهند، بعد انقلابی این رویداد انکار ناپذیر است، زیرا جنبش مشروطیت توانست ذهن سیاسی ایرانیان را با تعاریف کاملاً نوینی از مفاهیم اساسی چون دولت، ملت، مشروعیت سیاسی، مشارکت مردم در زندگی ملی، و گفتگوی میان اکثریت و اقلیت، آشنا کند.

به این ترتیب، اگرچه انقلاب مشروطیت رهنمون تحولاتی بنیادی و ماندگار در کشور گردید، اما نتوانست به هدف اصلی خود که هدایت ایران به سوی یک دموکراسی پارلمانی بود برسد. تازگی این نظام، پایین بودن سطح رشد و آگاهی سیاسی در میان توده های مردم و حتی در میان نخبگان آنها، شرایط نامناسب اجتماعی-اقتصادی، پیامد های ناشی از قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس

و جنگ جهانی اول که منجر به حضور نیروهای مسلح خارجی در بخش هایی از خاک ایران شد، و همچنین مخالفت نیروها و عوامل گوناگون داخلی با نظام تازه، در مجموع مانع از توفیق تجربه مشروطیت شدند. حکومت مرکزی که در این دوران، به سبب دست اندازی انگلیس و روس بر روی منابع عمده مالی و بازرگانی کشور، بنیه و اقتدار چندانی نداشت، به تدریج در ظرف دو دهه اول این قرن به نهایت ضعف و ناتوانی رسید. کنترل آن بر ایالات مملکت عملاً از میان رفت و ناامنی و نابسامانی سراسر ایران را فرا گرفت. در این اوضاع، تمامیت ارضی و یکپارچگی مملکت نیز در معرض تهدید بود و خطر از هم پاشیدن و تجزیه ایران هر روز به واقعیت نزدیک تر می شد.

- در چنین شرایط اسف باری بود که کودتای اسفند ۱۲۹۹ (۱۹۲۱) روی داد و رضاخان، که چند سالی بعد سلسله پهلوی را بنیان نهاد، فراگرد باز سازی و نو سازی کشور را آغاز کرد. و رای هر داوری در باره شخصیت و سیاست های رضاشاه، باید پذیرفت که وی در ساختن کشور چنان نقشی ایفا کرد که در تاریخ معاصر ایران نظیر ندارد. پاک سازی نواحی و استان های کشور از سپاهیان بیگانه و از گردنکشان و یاغیان داخلی، ایجاد یک حکومت مرکزی توانا به اعمال اقتدار دولت بر سراسر کشور و تحکیم همبستگی ملی از راه گسترش و توسعه وسایل ارتباطی، از نخستین هدف های نو سازی رضا شاه بود. پس از تأمین یکپارچگی و امنیت داخلی کشور نوبت به تلاش برای همسان سازی و به هم پیوستن جوامع شهری و روستایی دور افتاده از یکدیگر رسید. اجباری کردن خدمت نظام وظیفه عمومی، تسلط دولت بر نظام آموزش و پرورش عمومی، الغاء امتیازات پاره ای از گروه های اجتماعی، تدوین قوانین و آیین های دادرسی مدنی و کیفری پیشرفته، و سر انجام تأکید بر بسیاری از آزادی ها و حقوق زنان و برابری آنان با مردان، از جمله گام هایی بود که در این دوران برای پی ریزی و تحکیم شالوده های هویت ملی و هدایت ایران بسوی تجدید برداشته شد. در همان حال، رضا شاه برنامه توسعه اقتصادی ایران را بر پایه صنعتی شدن کشور، گسترش نقش تولیدی و برنامه ریزی دولت در امور اقتصادی و بازرگانی خارجی و اصلاح مالیه عمومی، طراحی کرد.

با چنین گام ها و برنامه هایی بود که رضا شاه ایران را یکپارچه، دولتش را متمرکز، و ساختار های حکومتی اش را کارآ ساخت. دستاورد بنیادی و برگشت ناپذیر چنین سیاست هایی تولد دولت ملتی (État-Nation) بود که بر جای «ممالک محروسه» نشست و هنوز - با همه دگرگونی ها و بحران های بزرگ



سیاسی و اجتماعی که در دهه های پس از استعفای رضا شاه در ایران رخ داده. خلل و خدشه ای نیافته است. اما، این تجددگرایی مقتدرانه، مانند اغلب موارد مشابه آن، از یک نقص بزرگ رنج می برد که همانا سرکوبی آزادی های سیاسی در کشور و، به تبع آن محدودیت مشارکت عمومی در امر حکومت بود، که در مجموع مانع گسترش و تحکیم جامعه مدنی در ایران می شد.

از ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۳ میلادی، یعنی از آغاز هجوم نیروهای متفقین به کشور تا سقوط دولت مصدق، ایران بحران های گوناگون و سختی را از سرگذراند. دوران اشغال کشور، خودمختاری گذرای آذربایجان و نهضت ملی کردن صنعت نفت را باید از نمودارهای عمده این دوران دانست.

از دیدگاه سیاسی، ایران در این دوران از رؤیای شبه پارلمانی و کثرت گرا برخوردار بود، اما درعین حال نهاد دولت از بی ثباتی شدید و مزمن رنج می برد. در نتیجه رقابت های مستمر میان فراقسیون های گوناگون در مجلس شورای ملی، ایران، در ظرف ۱۲ سال، شاهد آمد و رفت ۱۹ کابینه شد. گرچه در این دوران شاه بیشتر سلطنت می کرد تا حکومت، جامعه ایران از نهادهای کارآ و معتبر دموکراتیک بهره مند نبود. درحقیقت، مجلس به وسیله زمین داران بزرگی کنترل می شد که برحسب موقعیت، به تبانی و یا همکاری با "احزاب" و گروه های گوناگون سیاسی دست می زدند. در میان این نوسانات پایان ناپذیر در مجلس، جنبش ملی شدن نفت توجه بخشی بزرگ از مردم ایران را به دکتور مصدق و به پشتیبانی از هدف های او برانگیخت.

ترازنامه سیاسی حکومت در این سال های پُرماجرا و بحرانی، با همه نقاط ضعفش، مثبت بود، زیرا باوجود دشواری های بی شمار، مردم ایران توانستند به دو هدف اساسی، یعنی حفظ تمامیت ارضی و حاکمیت ملی بر منابع طبیعی خود، دست یابند. با این حال، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، هزینه ای که پرداخت شد اندک نبود.

پس از این دوره، جامعه ایران بار دیگر، در میان دگرگونی های بزرگ منطقه ای و بین المللی، شاهد بازگشت تدریجی فراگرد مدرنیزاسیون مقتدرانه شد. این بار نوسازی در کشور از امکانات مالی بیشتر و اراده ای استوارتر برای ایجاد دگرگونی های بنیادی بهره مند بود. در این دوره، اصلاحات ارضی، شهرگستری، ایجاد قطب های صنعتی، افزایش امکانات آموزشی، و سرانجام گسترش طبقه متوسط باعث تغییر چهره اجتماعی-اقتصادی ایران شد. اما رژیم، غافل از ضرورت ایجاد ساختارهای مشارکت مردم در امر حکومت، از

پشتیبانی و تأیید عمومی محروم ماند. رشد شتابان اقتصادی همه نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه را، اگر هم نا آگاهانه، به حاشیه راند و در نهایت امر موجودیت رژیم را هم قربانی خود کرد. به این تر تیب، رژیم که می کوشید هر تردیدی را در مورد مشروعیت خود، نه با سهیم کردن دیگر نیرو های سیاسی در فراگرد تصمیم گیری، بلکه با تکیه بر "اولویت پیشرفت و توسعه اقتصادی" بر طرف سازد، در پایان چاره ای جز تسلیم بدون شرط مسند حکومت به مخالفان خود نیافت.

- در فراگرد مدرنیزاسیون سیاسی ایران از قرن نوزدهم به بعد، دو گرایش اساسی را می توان تشخیص داد. از یک سو، گرایشی که می توان آن را آرمان گرا (ایده آلیست) خواند، و از سوی دیگر، گرایشی که می شود آن را واقع گرا (رنالیست) نامید. نگرش آرمان گرا، بر محور یک اندیشه مرکزی، یعنی حاکمیت "قانون" دور می زد. این باور به اولویت قانون، به معنای اعتقاد به "حکومت قانون"، انسان که در دموکراسی های غربی می توان یافت، بود و نه تأکید بر "دادگستری". در حقیقت، آنچه در ایران هوادار داشت اعتقاد به استقرار قانون برای مقابله با هرج و مرج در اجتماع بود. در نظر "آرمان گرایان"، بی نظمی، فساد، نبود احساس مسئولیت در میان رهبران سیاسی، همچنان که در میان مردم، همه ناشی از غیبت حکومت قانون بود. به اعتقاد آنان مسئولیت عقب ماندگی مملکت بیشتر از هر چیز بر دوش یک نظام دولتی خودکامه قرار داشت که نه نقش آن مشخص بود و نه مسئولیت ها و حدود قدرتش. بر عکس، در باور آرمان گرایان، راز رفاه و غنا و شادکامی ملت های اروپا در وجود مقررات، نهادها و قوانینی اساسی کار آ و معتبری نهفته است که مورد اقبال و احترام اکثر اعضای جامعه اند.

"واقع گرایان" نیز به نوبه خود، از هرج و مرج و نا بسامانی های حاکم بر جامعه دوران خود ناراضی بودند، ولی در این که تدوین قوانین و صدور مقررات حقوقی، بتواند شفائی بی چون و چرا برای دردهای مملکت فراهم سازد تردید داشتند. ازدید آنان، اولویت در فراهم آوردن امکانات مادی از سوی دولت بود که، به اعتقاد آنان، باید، حتی به روش های خشونت آمیز و مقتدرانه، هنجارها و ارزش های مطلوب را به اجتماع تحمیل کند و جامعه ای از هم گسیخته را به راه تحول و تجدید رهنمون شود. برای آنان، اعتقاد به جامعه ای بنا شده بر اساس اولویت قانون، نا درست نبود ولی این باور به خودی خود وسیله ای برای تحول جامعه محسوب نمی شد. تنها یک دولت نیرومند و توانا به انجام تحولات بنیادی



می‌توانست کشور را نجات دهد و از هرج و مرج برهاند.

- ناتوانی در یافتن زمینه‌ای مشترک میان این دو گرایش و طرز فکر در دوران معاصر، بدون تردید می‌تواند، دستکم تاحدی، فاجعه شکست تجددگرایی در ایران را توضیح دهد. هواداران هر یک از این دو گرایش گمان می‌کردند که حقیقت در انحصار آن‌ها است و گرایش دیگر بهری از آن نبرده است. درحالی که هر دو در یک آرمان باهم شریک بودند: ضرورت نوسازی ایران. واقعیت این است که هر دو گرایش در کنار گذاشتن سکتاریسم، و برقراری گفتگو میان خود ناتوان بودند، درحالی که به خوبی می‌توانستند از بسیاری جهات مکمل یک دیگر باشند. در پایان، هر دو گروه که در کشاکش ستیزهای مزمین اما اجتناب‌پذیر با یکدیگر از پای در افتادند، راه را بر دشمن مشترک و تازه نفس خود، بر "بنیادگرایان اسلامی"، گشودند، یعنی بر دشمنی که به هیچ یک از آرمان‌ها و دستاوردهای انقلاب مشروطیت اعتنا و اعتقادی نداشت.

- علاوه بر آنچه گفته شد، دلایل و عوامل دیگری نیز در تحلیل و توضیح ناکامی تجدد سیاسی و شکست دموکراسی در ایران، ارائه شده است. براساس این توضیحات، این ناکامی و شکست یا معلول فرهنگ ایران بوده است، زیرا تنها غرب مسیحی می‌تواند آفریننده و پرورنده دموکراسی باشد، و یا ناشی از "توطئه خارجی‌ها" و عوامل محلی آنان که مخالف استقرار دموکراسی در ایران بوده‌اند و هستند.

در این جا، از اشاره به برخی باورهای رایج دیگر در این باره که در میان گروه‌های سیاسی و فرهنگی ایران هوادارانی جدی داشته است نمی‌توان گذشت. برای نمونه: "دموکراسی کالایی وارداتی است که ارزش‌های فرهنگی و حتی مذهبی جامعه را هدف قرار می‌دهد و از میان می‌برد؛" "دموکراسی به پارتی بازی، فساد و انحراف منتهی می‌شود؛" و یا "دموکراسی بورژوازی، دام بزرگ سرمایه‌داری برای بهتر استثمار کردن خلق است." به همه این دلایل و باورها این اعتقاد تقریباً همگانی به ضرورت ظهور یک منجی سرنوشت ساز را نیز که حتی حاکمیت مردمی، یعنی بنیاد دموکراسی را مورد تردید قرار می‌دهد- باید افزود.

- اگر ناکامی "آرمان‌گرایان" را بتوان ناشی از توهم آنان در باره مدینه فاضله دانست، شکست واقع‌گرایان بی تردید حاصل ناتوانی آنان در شریک ساختن قشرها و طبقات گوناگون جامعه در دستاوردهای اقتصادی و اجتماعی و در

عرصه سیاست ایران بود. هرگز کوششی برای روشن گری، و تلاشی در راه «بناکردن سیاست از پائین» صورت نگرفت. همه چیز از بالا دیکته می‌شد، از مدیران به مردمی که مورد مشورت و گفتگوی واقعی قرار نمی‌گرفتند. چنین روشی الزاماً به جدایی و گسستی باید می‌انجامید که هیچ ترفندی نتوانست آن را التیام دهد. فراگرد باز کردن فضای سیاسی باید آن هنگام آغاز می‌شد که حکومت، به یمن افزایش درآمدهای نفتی، در اوج قدرت خود بود. یعنی در آغاز دهه ۱۹۷۰. اما با تأسیس حزب واحد، یعنی با انکار کامل روح جنبش مشروطیت، تصمیمی درست برعکس گرفته شد.

- با وقوع انقلاب در ایران، برای نخستین بار در دو قرن اخیر، فراگرد تجدخواهی در ایران متوقف شد. حکومت جدید با وام گرفتن بسیاری از شعارها و آرمان‌های چپ سنتی درجهان سوم، به مقابله با نفوذ غرب در ایران پرداخت. البته مبارزه با تجدد و تمدن غرب، خالی از تضاد نبود. رهبران رژیم انقلابی از پیشرفته ترین وسایل ارتباطی و تکنولوژی غربی برای پیشبرد مبارزه خود با غرب سود می‌جستند. از این پس، دیگر نه تنها دولت به عنوان عامل اصلی حمایت از تجدد عمل نمی‌کرد، بلکه می‌کوشید موانعی در برابر حرکت جامعه به سوی تجدد ایجاد کند و بر اشتیاق آن به مظاهر زندگی نوین سر پوش گذارد. این مبارزه با نوگرایی و تجدد، اختصاص به جنبه‌های مادی زندگی اجتماعی نداشت. بلکه حرکت به سوی آزادی و دانش و تمدن جهانی نیز، به بهانه «مبارزه با غرب»، جزئی از هدف های این دشمنی قرار گرفت. نهادهای دموکراتیک که به تقلید از غرب و بر پایه آمال آزادی خواهانه، دست کم در سه زمینه، در ایران پدیدار شده بود، یعنی دادگستری نوین، مدارس مدرن و آزادی زنان، مغایر با آرمان‌های اسلامی اعلام گردید. حتی اندیشه‌های تجددخواهانه مانند «ناسیونالیسم» و «حقوق بشر» که از قرن نوزدهم در جامعه ایرانی پا گرفته بود، برای نخستین بار رسماً ممنوع و مطرود شد. بسیاری از شخصیت ها و گروه‌هایی که از دیدگاه‌های گوناگون، اما به هر حال با هدف نوسازی نظام سیاسی و فرهنگی جامعه با انقلاب همدلی کرده بودند، ناگهان خود را با چنان «بنیادگرایی اسلامی» روبرو دیدند که در راه نابود ساختن مخالفین خود، فرقی میان آنان نمی‌نهاد.

- اما شکست تجدد خواهان، به پایان جریان تجدد در ایران نینجامید. در واقع، به دنبال بهای گزافی که جامعه ایران برای این شکست پرداخت، اندیشه‌ها و تجربه‌هایی نوین در رویارویی با مسأله تجدد مطرح شد که پیش از آن هرگز



چنین ملموس و لازم، احساس نشده بود. در این میان، کوشش برای یافتن پاسخی تازه و واقع بینانه تر به معضل تجدّد آغاز گردید. از سوی دیگر آشکار شد که برداشت‌های ساده انگارانه‌ای چون توسعه "جامع" و بازگشت به "درون گرایی" سنتی به عنوان راه حل، در جوامعی چون ایران بیشتر تخلیاتی خطرناک است تا اندیشه‌هایی پیشرو در جهت رسیدن به تجدّد.

- پیروزی انقلاب، و شکست تجدّد خواهان به گونه‌ای بود که عوامل تازه و جالبی را وارد زندگی اجتماعی ایرانیان ساخت؛ عواملی که شاید در آینده یاری دهنده تحول ایران به جامعه‌ای عقلایی و متحدت شوند.

مهاجرتی بی نظیر در تاریخ کشور، میلیون ها تن از ایرانیان - و از نسل‌های گوناگون- را راهی خارج، و به ویژه کشورهای غربی کرد. با فرض این که بخش بزرگی از این ایرانیان مهاجر، در صورت احساس امنیت سیاسی و اجتماعی، به وطن بازگردند، مهم ترین وسیله معرفی و تثبیت ارزش‌های دمکراتیک و تجدّد خواهانه در ایران همین بازگشتگان خواهند بود. آنان که باز نگردند نیز همواره به صورت واسطه‌هایی برای انتقال ارزش‌های "غربی" به ایران عمل خواهند کرد.

جمهوری اسلامی، با تلاش در بستن درهای جامعه ایران به روی فرهنگ‌های دیگر، و ایجاد محدودیت‌های همه جانبه فرهنگی و اجتماعی، ناخواسته به گسترش فرهنگ دست کم در لایه‌های بزرگی از شهرنشین‌های ایران یاری رسانده است. کتاب خواندن، شنیدن موسیقی، علاقه به نقاشی و سینما، و میل به بهره مندی از جنبه‌های مادی زندگی غرب در میان ایرانیان افزایش یافته. بحث‌های سیاسی و اجتماعی همه گیر شده و گروه بزرگتری از ایرانیان به اندیشه یافتن راه‌های نجات خویش از دایره عقب ماندگی و ارتجاع افتاده اند.

امروز دیگر انحصار اندیشه‌های تجدّد خواهانه با روشنفکران نیست. لایه‌های تازه‌ای از ایرانیان راه‌های مبارزه فرهنگی را یافته اند. این حقیقت، به همراه واقعیت فرو ریختن امپراتوری کمونیسم، که بخش بزرگی از روشنفکران ایرانی را در طلسم خود گرفته بود، فضای روشنفکری ایران را نیز متحول ساخته است. برداشت‌های گوناگون و گاه تازه‌ای که اکنون از تجدّد، و اصولاً از ساخت و ویژگی‌های جامعه، از سوی اندیشمندان ایرانی عرضه می‌شود، خود نشانه این تحول است. بازتابی از این تحول را در افزایش شمار مقالات و کتاب‌هایی به قلم روشنفکران ایرانی می توان دید که در آن به جای تعرض به جوامع غربی و انتقاد از آنها، به شکست‌های کشورهای آسیایی و شرقی در امر تجدّد و توسعه

پرداخته شده است.

- گرچه در حال حاضر دشواری‌های فراوانی در راه بازایی راه تجدّد در ایران وجود دارد، بی گمان این راه بار دیگر پیموده خواهد شد. انا، موفقیت در این راه مستلزم درس گرفتن از شکست‌های گذشته و واقع بینی بیشتر در آینده است. جدایی دین از حکومت، ایمان به لزوم نوسازی مادی و معنوی جامعه، فاصله گرفتن از ایدئولوژی‌ها، آموختن روش‌های "تحمل" به عنوان مهم ترین زیر بنای دموکراسی، و سر انجام تجدید نظر در مفاهیم سنتی واژگان سیاسی (از جمله: استقلال، هویت ملی، هویت فرهنگی، تمدن و فرهنگ غربی، و روابط بین المللی) از ملزومات جبران شکست بزرگ ایرانی ها در تلاش خود برای گسستن دایره عقب ماندگی و از ضروریات حاکم ساختن عنصر "تجدّد" براندیشه ایرانی است.



## فراز و نشیب‌های "تجدد اقتصادی" در ایران

شاید بتوان ویژگی عمده این سال‌های پایانی قرن بیستم را در کلمه "شتاب" خلاصه کرد. تحولات دوران‌ساز سیاسی، انقلاب سوم صنعتی، جا به جایی قدرت‌ها در تقسیم بین‌المللی کار، همه و همه با شتابی سرگیجه‌آور چهره سیاره ما را دگرگون می‌کنند. سرنوشت واحدهای ملی و نحوه حضور آینده آنان در صحنه جهانی بیش از پیش به درجه انعطاف آنها در هماهنگ ساختن خود با سرعت بی‌امان زمانه ارتباط می‌یابد. حتی بعید نیست که تقسیم‌بندی قدیمی جوامع انسانی بر پایه محورهای "شرق و غرب" یا "شمال و جنوب" به تدریج جای خود را به مرزبندی تازه‌ای مبتنی برشکاف میان "جوامع سریع" و "جوامع کند"، بسپارد. می‌توان، به اعتبار ملاک‌های اخلاقی و عقیدتی، با نفس این شتاب موافق یا مخالف بود، ولی نمی‌توان وجود آن را انکار کرد.

شتاب جوامع انسانی در هیچ زمینه‌ای ملموس‌تر از آن در عرصه اقتصادی نیست. این شتاب در تولید کالاها و خدمات جدید، در ظهور بازاری به وسعت کره زمین، در زایش قدرت‌های تازه صنعتی و نقش روزافزون آنها در شبکه بازرگانی بین‌المللی، در پیدایش گروه‌بندی‌های بزرگ اقتصادی، در تشدید رقابت میان ابرقدرت‌های صنعتی و نشستن قطب بندی‌های اقتصادی به جای بلوک‌های سیاسی-استراتژیک جنگ سرد تجسم می‌یابد. در این هنگامه بزرگ، تجدید نبردی است روزمره برای همه ملت‌ها، چه آنها که پیشرفته‌اند و می‌خواهند

---

\* استاد روابط بین‌المللی در دانشگاه رنه دکارت پاریس و مؤلف مقالاتی در باره اقتصاد و روابط بین‌المللی در مطبوعات ایران و اروپا.

جایگاه خویش را در سلسله مراتب قدرت و ثروت حفظ کنند، و چه آنها که واپس مانده‌اند، اثنا واپس ماندگی را سرنوشت محتوم خویش نمی‌دانند، به چالش باور دارند و به تغییر رابطه نیروها به سود خود امید بسته‌اند.

با این تعبیر، تجدّد یعنی حفظ یا تدارک فضای مساعد برای تطوّر دائمی ساختار اقتصاد ملی در راستای هماهنگ شدن با برترین قدرت‌های تأثیرگذارنده بر نظام بین‌المللی اقتصادی. به عبارت دیگر ملاک تجدّد از سوی قدرت‌های مسلط تعیین می‌شود و قدرت‌های ضعیف‌تر، اگر خیال سرکشی در سر می‌پرورانند، چاره‌ای ندارند جز برکشیدن خود تاحدّ ساختارهای برتر جهانی، پیشی گرفتن بر آنها و تحمیل نظم تازه مورد نظر خود. به عنوان نمونه، ژاپن در عصر میجی (۱۸۱۶-۱۹۱۲) برای مقابله با غرب و پرهیز از سرنوشتی که چین بدان گرفتار آمد، جز "غربی شدن" - یعنی مجهز ساختن خویش به ابزارها و سازمان اجتماعی و اقتصادی اروپا و آمریکا - راهی در برابر خود نداشت. امروزه ژاپنی‌ها راه ورسم خویش را بردنیا تحمیل می‌کنند و قدرت‌های برتر دیروز، مانند انگلیس، برای رهائی از انحطاط، چاره‌ای ندارند جز الهام گرفتن از دست آوردهای صنعتی و بازرگانی کشور آفتاب تابان.

### پیدایش "تجدّد اقتصادی"

ساختار اقتصادی بر چهار عامل عمده تکیه دارد: جمعیت، منابع طبیعی، تکنولوژی و نهادهای حقوقی-اجتماعی. پیوندهای تنگاتنگ میان این عناصر و تأثیرهای متقابلشان بر یکدیگر، ساختار مشخصی را به وجود می‌آورند. یک کشور پیشرفته صنعتی با خطر انفجار جمعیت روبرو نیست. فرانسوی‌ها از منابع طبیعی خود به گونه‌ای غیر از ایرانی‌ها بهره‌برداری می‌کنند. نهادها- هسته خانوادگی، توارث، نظام‌های حقوقی و قضائی و مانند آنها- در نروژ و الجزایر یکسان نیستند.

در یک کشور پیشرفته، ساختار اقتصادی مجموعه نسبتاً متعادلی را به وجود می‌آورد و عناصر تشکیل دهنده آن در هماهنگی با یکدیگر عمل می‌کنند. چنین ساختاری در تماس با ساختارهای دیگر متحول می‌شود، ولی از تنش‌های غیرقابل کنترل در امان می‌ماند.

در یک کشور واپس مانده هماهنگی میان چهار عنصر ساختار برهم می‌خورد و این برهم خوردگی تنش‌های فراوان به بار می‌آورد. در این گونه کشورها، منابع طبیعی نه در رابطه با سایر عناصر ساختار، بلکه براساس



پاسخگوئی به نیازهای بیرونی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. گسترش بهداشت جمعیت آنها را چند برابر می‌کند، بدون آن که ظرفیت‌های تولیدی آن‌ها توان پاسخگوئی به نیازهای این جمعیت اضافی را داشته باشند. دست‌آوردهای پیش‌رفته‌ترین تکنولوژی‌ها در بستر نهادهای حقوقی-اجتماعی عقب‌مانده به‌هرز می‌روند. از همین رو، یکی از مهم‌ترین هدف‌های تجدید بازگراندن هماهنگی به‌عناصر تشکیل‌دهنده ساختار اقتصادی است، و این هماهنگی دوباره نه در بازگشت به گذشته بلکه در پیشروی به سوی آینده و پُرکردن شکاف میان ساختار عقب‌مانده و ساختار پیشرفته حاصل می‌شود.

تجدید اقتصادی، با مشخصاتی که برشمردیم، پدیده‌ای است که به دوران بعد از انقلاب صنعتی باز می‌گردد. سخن بر سر انقلابی است که در اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم، به دلایلی که از حوصله این مختصر خارج است، برای نخستین بار از بریتانیا آغاز شد، صنعت را به مفهوم تازه آن پایه‌ریزی کرد، به دگرگونی‌های ژرف فنی و اقتصادی انجامید و نهادهای نوین اجتماعی را به همراه آورد. انقلاب صنعتی، این بزرگ‌ترین چرخش در تاریخ تمدن، سیر تحول جامعه انسانی را با دو پدیده در آمیخت:

- نخست، پدیده رشد به مثابه پدیده‌ای مداوم، که از عملکرد درونی دستگاه اقتصادی منشاء می‌گیرد و زندگی مادی انسان‌ها را درمسیری صعودی متحول می‌سازد. به گفته محققین، از دوره ماقبل نوسنگی تا انقلاب صنعتی (اواخر قرن هیجدهم)، یعنی طی مدت نه هزار سال، سطح زندگی جوامع انسانی درمجموع تنها بین ۷۰ تا ۱۲۰ درصد بهبود یافته بود. حال آن‌که از انقلاب صنعتی تا به امروز، یعنی در فاصله فقط سه قرن، سطح زندگی متوسط در اروپا و آمریکا ۳۰۰۰ درصد افزایش یافته است.

- دوم، پدیده شکاف روزافزون بین کشورهای فقیر (آنها که از انقلاب‌های صنعتی برکنار مانده‌اند) و کشورهای غنی (آنها که به انقلاب‌های صنعتی دست یافته‌اند). جدائی میان ساختارهای اقتصادی پیشرفته و ساختارهای اقتصادی واپس‌مانده، که بعدها ملاک تقسیم جهان به "شمال" و "جنوب" قرار گرفت، همزمان با نخستین انقلاب صنعتی آغاز شد. در دوران پیش از آغاز این جدایی، حوزه‌های بزرگ تمدن انسانی - مانند اروپا، چین و فلات ایران - زندگی تقریباً مشابهی داشتند. به عنوان نمونه، ایرانیان دوره شاه عباس صفوی، فرانسویان عهد هانری چهارم و انگلیسی‌های دوره الیزابت اول از لحاظ درجه

برخورداری از نعمت های مادی و غیرمادی، در سطوح تقریباً برابری قرار گرفته بودند. امروز در غنی ترین مناطق دنیای صنعتی، سطح زندگی چهل برابر بالاتر از فقیرترین مناطق جهان سوم است. بنابراین، اگر تولید ملی سرانه ایران را هزار دلار در سال فرض کنیم (براساس آمار سازمان برنامه و بودجه جمهوری اسلامی، به نقل از روزنامه رسالت، ۳ آبان ۱۳۷۱)، فرانسوی ها امروز هیجده بار بهتر از ایرانی ها زندگی می کنند.

مسئله تجدد اقتصادی از بدو پیدایش این شکاف بزرگ آغاز شد. ایران عصرصفوی با این پدیده روبرو نبود، ایران دوره قاجاریه به تدریج با آن روبرو شد و ایران امروز ابعاد آن را با گوشت و پوست خود احساس می کند.

### پیشگامان تجدد اقتصادی در ایران

زمانی که اروپا در مرحله تدارک انقلاب بزرگ صنعتی خویش قرار داشت، ایران در یک آشوب پردامنه طولانی فرو رفته بود. این آشوب عوامل انحطاط ایران را، که از قرن ها پیش راه برنوآوری و تحول اجتماعی بسته بودند، تشدید می کرد. بین سقوط اصفهان در سال ۱۷۲۲، که به انقراض دودمان صفوی انجامید، و تاجگذاری آغا محمدخان قاجار در سال ۱۷۹۶، ایران در آتش تنش های داخلی سوخت و بنیان های اقتصادی و فرهنگی آن با ضرباتی مرگبار روبرو گردید.

به این ترتیب، سرنوشت ایران به عنوان یک کشور حاشیه ای از همین زمان رقم زده شد. در نظام بین المللی اقتصادی، که از ابتدای قرن نوزدهم میلادی در پیرامون قطب نیرومند صنعتی و مالی بریتانیا شکل گرفت، نقش منفعل ایران برای یک دوره بسیار طولانی تثبیت گردید. تاریخ اقتصادی ایران در این قرن و در دهه های نخستین قرن بیستم را می توان در یک جمله خلاصه کرد: ادغام یک اقتصاد ماقبل سرمایه داری در بازار جهانی از طریق یک نظام بازرگانی متکی بر سیاست تحمیلی درهای باز. این چنین ادغامی، نحوه شرکت ایران در تقسیم بین المللی کار و ساختار بازرگانی خارجی حاصله از آن را تعیین می کرد. از همین رو، به هنگام گذار از قرن نوزدهم به قرن بیستم میلادی، ساختار بازرگانی خارجی ایران با دو ویژگی عمده مشخص می شد:

- ایران واردکننده مواد ساخته شده و صادرکننده مواد خام (به استثنای فرش) بود، ولی برخلاف بسیاری دیگر از کشورهای حاشیه ای، صادراتش به یک یا دو ماده خام محدود نمی شد.

- بازرگانی خارجی کشور زیر سلطه بریتانیا و روسیه قرار داشت.



از ابتدای قرن بیستم میلادی تا به امروز، ایران با همه تلاش‌هایش هنوز نتوانسته در نقش منفعل و حاشیه‌ای خود در نظام اقتصاد جهانی تحول چشمگیری به وجود آورد. حتی می‌توان گفت که در این زمینه از یک لحاظ به قهقرا رفته است، زیرا با توجه به انواع منابع زیر زمینی‌اش، ایران از یک کشور دارای صادرات مرکب به یک کشور تک محصولی تبدیل شده و امروز همچنان برای رهایی از اسارت نفت دست و پا می‌زند. حاصل این فرایند کشوری است با ساختار اقتصادی واپس مانده که از پاسخگویی به نیازهای مادی و معنوی جمعیت رو به رشد خود ناتوان است و از لحاظ درآمد سرانه (هزار دلار) با کشور کامرون برابری می‌کند.

در عین حال، تاریخ دو قرن اخیر ایران سرشار از تلاش برای نوسازی ساختار اقتصادی کشور به منظور کم کردن فاصله آن با گهواره‌های انقلاب صنعتی است:

- تلاش اول به ابتکار و با سازماندهی عباس میرزا، ولیعهد فتحعلیشاه، در دهه‌های اول قرن نوزدهم میلادی آغاز شد. تجدد نخست در قلمرو نظامی، به صورت پاسخ مستقیم به خطر روسیه، و در بجهت رویارویی با سپاهیان بر خردار از سازمان و ساز و برگ پیشرفته تر، مطرح گردید. وقتی این خطر بر فراز ثروتمندترین و پُر جمعیت‌ترین بخش‌های کشور بال و پر زد، اراده مقاومت در ایرانی‌ها بیدار شد. عباس میرزا می‌دانست که "تجدد نظامی" منوط به بازسازی پایه‌های اقتصادی دستگاه قدرت دولتی است، و این بازسازی میسر نمی‌گردد مگر با انجام اصلاحات سراسری. این نخستین تلاش در راه تجدد در سال ۱۸۳۳ با مرگ ولیعهد ایران متوقف گردید.

- موج دوم تجدد اقتصادی، که نیرومندترین و آگاهانه‌ترین موج تجدد در قرن نوزدهم ایران است، به ابتکار امیرکبیر آغاز گردید. انتصاب او به صدارت در سال ۱۸۴۸ میلادی همزمان با آغاز انقلاب دوم صنعتی در اروپا بود. اراده نیرومند صدر اعظم ناصرالدین شاه به پایه ریزی یک اقتصاد مدرن طبقاً نمی‌توانست جانشین عوامل خودجوش و بالنده‌ای شود که اروپا را طی چند قرن برای پذیرش انقلاب صنعتی آماده کرده بود. پایه اصلاحات پُر دامنه امیر، تحکیم اقتدار دولت مرکزی بود. او میدانست که حفظ وحدت کشور و تضمین حاکمیت آن در گرو ایجاد یک ارتش مدرن است و این هدف تأمین نمی‌شود مگر با برپائی صنایع بنیانی ملی چون استخراج معدن و ذوب فلز. و نیز می‌دانست که تحکیم اقتدار دولت مستلزم افزایش منابع مالی آن است که تأمین آن نیز بدون

رشد نیروهای مولده متسر نمی‌شود. در همه این زمینه‌ها دست آوردهای امیرکبیر شگفت‌انگیز است، ولی فرصتی که روزگار در اختیار این چهره بزرگ تجدد ایران قرار داد کوتاه‌تر از آن بود که او بتواند تاریخ اقتصادی کشورش را به مسیر تازه‌ای بکشاند.

- موج بعدی تجدد اقتصاد ایران بعد از کودتای فوریه ۱۹۲۱ آغاز شد. در درون کشور، بخش عمده نیروهای سیاسی-اجتماعی برسر تشکیل یک حکومت مقتدر مرکزی و انجام اصلاحات بنیانی اقتصادی به توافق رسیدند. در سطح جهانی، گرچه سال‌ها پیش از این دوران زوال اقتصادی انگلستان به عنوان قدرت برتر آغاز شده بود، ولی این دولت در ایران و بخش وسیعی از سرزمین‌های پیرامون آن همچنان نقش مقتدرترین قدرت سیاسی-اقتصادی را ایفا می‌کرد. در فاصله سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۴۱ میلادی، گرایش عمومی در ایران معطوف به ایجاد یک اقتصاد ملی بود. در آغاز دهه ۱۹۳۰ میلادی، دو رویداد بزرگ خارجی باعث تقویت این گرایش شد: (۱) بحران بزرگ اقتصادی سال ۱۹۲۹ و عواقب دراز مدت آن، که بازرگانی خارجی ایران را، مثل همه کشورهای صادرکننده مواد اولیه، زیر فشار شدید قرار داد؛ و (۲) آغاز برنامه پنجساله اول اقتصادی در شوروی، که دسترسی بازرگانان ایرانی به بازارهای این کشور را به شدت محدود کرد.

ایران دوره رضا شاه یکی از پیشتازان استراتژی معروف به "صنایع جانشین" بود که هدف آن نشانیدن کالاهای داخلی به جای کالاهای ساخته شده خارجی است. در این دوران ده‌ها کارخانه کالاهای مصرفی و نیز تأسیسات زیربنایی با اتکاء به منابع مالی داخلی ایجاد شدند. این فرایند بزرگ نوسازی اقتصادی، که نفت در آن نقشی بسیار ناچیز برعهده داشت، طی مدتی بسیار کوتاه با امکاناتی محدود چهره ایران را دگرگون کرد و به این اعتبار، در مقایسه با تجربه‌های پیشین و بعدی خود، از جایگاهی ویژه در تاریخ اقتصادی ایران برخوردار شد. ولی این تلاش از یک استراتژی روشن و منسجم محروم بود. در این دوران نظام فرسوده زمین‌داری ایران دست نخورده باقی‌ماند و روستاها برای پذیرش تحول آماده نشدند. به‌علاوه، این بار نیز فرایند مدرنیزاسیون اقتصادی ایران، که از دل دیوانسالاری سرچشمه می‌گرفت، به سبب بافت قدرت سیاسی، نتوانست نیروهای زنده کشور را پیرامون هدف‌های خود بسیج کند و بر یک جنبش بزرگ اجتماعی و سیاسی متکی شود. این موج نیز، هرچه بود، سرانجام در برخورد با حوادث شهریور ۱۳۲۰ درهم شکست، ولی میراث قابل ملاحظه‌ای



را برای نسل‌های بعدی برجای گذاشت.

### به سوی "تجدد فقی"

در ایران بعد از شهریور ۱۳۲۰، تجدد اقتصادی در قالب‌های فکری تازه‌ای مطرح گردید. در تماس مستقیم با نیروهای مسلح کشورهای بزرگ و قدرت سیاسی مقاومت ناپذیر آنها، ایرانیان یکبار دیگر به عمق انحطاط خود پی بردند. و برای وارثان اندیشه‌های ترقی خواهانه انقلاب مشروطیت، پرسش بزرگ ملی یکبار دیگر مطرح شد: چگونه از دوزخ واپس ماندگی رهائی یابیم؟

اما این بار پاسخ‌ها رنگ دیگری داشتند. پیش‌تازان تجددخواهی در ایران با مسئله‌ای به نام "راه رشد" روبرو نبودند و تنها "مدل" آنها دست آوردهای انقلاب صنعتی اروپا بود. حال آن‌که تجددخواهان پس از شهریور ۱۳۲۰ در برابر دوراهی «کمونیسم یا سرمایه داری» قرار داشتند. از این زمان به بعد، مبحث "تجدد اقتصادی" در ایران از نبرد ایدئولوژیک جهانی - که در چارچوب جنگ سرد شرق و غرب را به مصاف با یکدیگر کشانده بود - به شدت تأثیر می‌پذیرفت. موقعیت ژئو استراتژیک ایران، تحکیم مواضع ایالات متحده و نیز حضور ارتش سرخ در کشور و فشار عظیم تبلیغاتی شوروی شکاف "چپ و راست" در میان هواداران نوسازی اقتصادی ایران را عمیق تر کرد. همراه با این تحولات، بخش عظیمی از مردم ایران تحکیم پایه‌های حاکمیت سیاسی و اقتصادی خود را، به ویژه از راه ملی کردن منابع نفت، شرط اصلی نوسازی اقتصادی کشور دانست. از این لحاظ، ایران یکی از پیش‌تازان جنبشی شد که زیر لوای «جهان سوم گرائی انقلابی» در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بخش وسیعی از کشورهای در حال توسعه را دربرگرفت. مجموعه این تحولات سال‌های سال بر تفکر اقتصادی در جامعه ایرانی و دریافت ما از فرایند تجدد خواهی تأثیر گذاشت.

در آغاز دهه ۱۹۶۰ میلادی، مرحله تازه‌ای در کار نوسازی اقتصادی ایران آغاز شد. در این جا سخن بر سر اصلاحات اقتصادی است که تحت عنوان "انقلاب سفید" به مورد اجرا گذاشته شد و به ویژه نظام روستاهای ایران را دگرگون کرد. دستاوردهای این دوره نوین تجدد اقتصادی ایران در بسیاری از زمینه‌ها چشمگیر است. برنامه‌های عمرانی سوم (۱۳۴۱-۱۳۴۶) و چهارم (۱۳۴۷-۱۳۵۱)، با بسیج سرمایه‌های بخش دولتی و خصوصی، زمینه توسعه سریع اقتصادی کشور را، به ویژه در بخش صنایع، فراهم آورد، بی آن‌که به فشارهای تورمی دامن زند. ولی این تحول با دو ضعف عمده همراه بود. از یکسو، اصلاحات اقتصادی

ایران، دستگاه رهبری سیاسی را از پایه‌های سنتی خود به ویژه فتودال ها و روحانیت محروم کرد، بی آن که بتواند تکیه‌گاه‌های وسیع اجتماعی تازه ای برای آن دست و پا کند. از سوی دیگر، این موج جدید بالندگی اقتصادی بر درآمدهای نفتی اتکالی روزافزون داشت.

در این دوران، اقتصاد ایران با شتاب در راه "توسعه نفتی" پیش رفت، به ویژه پس از افزایش قابل ملاحظه درآمدهای نفتی در اوائل سال‌های ۱۳۵۰ شمسی. تزریق بی امان دلارهای باد آورده درشریان های اقتصادی تعادل ها را برهم ریخت. درآمدهای آسان درخدمت برنامه های ناسنجیده قرار گرفتند. تأسیسات صنعتی غول آسا، ولی ناکار آمد و فاقد قدرت رقابت مثل قارچ از زمین روئیدند. کشاورزی ایران به حاشیه و دولت به دایره باطل مخارج عوامفریبانه کشانده شد. این تجربه تجدد نیز در رویارویی با "انقلاب اسلامی" درهم شکست.

از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ تا امروز، ایران دگرگونی‌های بزرگی را از سرگذرانده است. سقوط دودمان پهلوی، و عروج جمهوری اسلامی که پی آمد شگفت انگیز آن بود، ایران را به مسیر تازه‌ای کشاند و میلیون‌ها ایرانی را به دامن سرنوشت‌هایی نامنتظر پرتاب کرد. آرایش نیروها درصحنه شطرنج سیاسی ایران یکباره برهم ریخت، اهرم های قدرت از دست‌هایی به دست‌های دیگر لغزیدند، بخش بزرگی از نیروهای کارآمد کشور باکوچ خود بزرگترین موج مهاجرت را در تاریخ معاصر کشور به وجود آوردند و بنیان‌های اقتصادی با گذر سریع از یک نظام به نظام دیگر متزلزل شدند.

ولی همه این تحولات، با ابعاد عظیمشان، نتوانست فرایند ادغام اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی را متوقف سازد. درسال‌های پس از انقلاب اسلامی، سرعت دگرگونی درجغرافیای اقتصادی جهان افزایش یافته است: بازتاب های انقلاب سوم صنعتی جهانگیر می‌شود؛ اقتصادهای بسته یکی پس از دیگری فرومی‌ریزند؛ کشورهای صنعتی تازه‌ای درچارگوشه جهان سربلند می‌کنند؛ موج وسیعی از اصلاحات بزرگ اقتصادی کشورهای درحال توسعه را دربرمی‌گیرد؛ و اندیشه‌های نوین درعرضه توسعه بسیاری از خیالپردازی‌های گذشته را بریاد می‌دهند. هیچ دیواری دیگر نمی‌تواند ایران را از این تحولات بزرگ جهانی برکنار نگاهدارد. کافی است به سیاست‌هایی نظرکنیم که نظام جمهوری اسلامی در قالب «برنامه پنجساله اول»، «تعدیل اقتصادی» یا بودجه‌های سه سال اخیر به مورد اجرا گذاشته است. می بینیم که نظام‌های سیاسی درگذرند و مسائل پابرجا.



## زن، خانواده و تجدّد

از آنجا که در اغلب فرهنگ های سنتی کمتر از زن بطور مستقیم سخن به میان می‌آید ناگزیر از ورای نوشته‌های مربوط به خانواده است که می‌توان در این جوامع به مقام و منزلت و نقش زن پی برد. بهمین مناسبت این گفتار را با تعریفی از خانواده سنتی و نقش زن در این نوع خانواده شروع می‌کنیم: خانواده سنتی ایرانی براساس "سلسله مراتب" و "وحدت گروه خانوادگی" استوار است. "اعتبار و قدرت" رئیس و اطاعت اعضاء خانواده از او جزئی از یک نظام کلی قدرت گرایانه است. مظاهر این نظام در "برتری جنس مذکر" و "حکومت سالمندان" به چشم می‌خورد که سلسله مراتبی از نظر ارشدیت سنی و جنسی بوجود می‌آورد. زن در قیومیت دائمی است. دختر تحت سلطه پدر، خواهر تحت سلطه برادر و زن تحت فرمان شوهر. پسر برای فرمان دادن و دختر برای اطاعت کردن و زیبا بودن تربیت می‌شود. چون هدف اصلی ازدواج تولید نسل است، خانواده بی فرزند محکوم است و زن تنها با مادر شدن می‌تواند ارزش یابد. مادر شوهر از یک قدرت غیر رسمی برخوردار است که بر پایه سه اصل استوار می‌شود: مدیریت خانه، دسترسی به پدر که سالار خانه است و ارتباط نزدیک با پسر و نفوذ بر او. اما قدرت عروس به نقش باروری و فعالیت جنسی او محدود است. با اینکه در قوانین اسلامی زن همواره صاحب اختیار داری خود بوده است ولی شرایط زن

---

\* جامعه شناس، محقق و نگارنده مقالاتی در باره خانواده، زن، سالخوردگی و مهاجرت.

در خانواده بهره گیری آزادانه او را از اموال خود مورد تردید قرار می‌دهد. پایه و اساس خانواده سنتی ایرانی را در تعریف بالامی‌توان دید. بدیهی است تغییراتی در ارتباط با نوع معیشت و تأثیر آن در منزلت و بخصوص نقش تولیدی زن در مناطق مختلف ایران به چشم می‌خورد که بحث درباره آن در حوصله این گفتار نیست. بخصوص که در اینجا فقط به مسئله زن شهری که بیش از گروه‌های دیگر در معرض تجدد قرار داشته است توجه می‌شود.

از یکصد و پنجاه سال پیش که مسئله تجدد در ایران مطرح شد به تدریج تحولاتی در وضع زن و روابط افراد خانواده به وجود آمد، تا آنجا که امروزه می‌توان از زن نه فقط به عنوان یک عضو خانواده بلکه به عنوان یک فرد صحبت کرد.

این گفتار را به چند بخش اصلی تقسیم کرده‌ام. بخش نخست درباره چگونگی ورود فکر آزادی، و اصل تساوی زن و مرد، به ایران و جنبش خودجوش زنان است. بخش دوم نقش دولت و عوامل مؤثر در رهایی زنان از قیود واپس‌گرای اجتماعی را بررسی می‌کند. بخش سوم درباره نقش رویدادهای سیاسی در پرورش تفکر اجتماعی نزد زنان است. و بالاخره بخش نهایی به نتیجه گیری و روشن کردن این مطلب می‌پردازد که تا چه حد تجدد در ایران بر رفتار و کردار زن ایرانی اثر گذاشته است.

### آگاهی

مسئله تجدد ایران از اواسط دوره قاجاریه به علت گسترش روابط ایران با کشورهای اروپائی و همین‌طور رفت و آمد اروپائیان به ایران اندک اندک به جد گرفته شد. مسافران، و بخصوص سیاحان و بازرگانان، ایرانی به اروپا رفتند و در بازگشت از شگفتی‌های اقتصادی و اجتماعی فرنگ برای هموطنان خود حکایت‌ها گفتند. در اواخر قرن نوزده افکار تجدد خواهانه در ذهن نویسندگان ایران رونق گرفت. آثار چنین افکاری را در نوشته‌های آن زمان می‌بینیم. اما اغلب نوشته‌های آنان درباره تجدد در خارج از کشور منتشر شد و از طریق مسافران به ایران رسید و در دسترس گروه قلیلی از ایرانیان باسواد قرار گرفت و آنها را سخت تحت تأثیر قرار داد. به چند نمونه از این نوشته‌ها در زیر اشاره می‌کنیم:

میرزا آقاخان کرمانی درباره وضع ناگوار زنان ایرانی در سه مکتوب می‌نویسد: «زنان ایران نه تنها در نظرها خفیف و بی‌قرب و حقیر و



ذلیل و ضعیف و مانند اسیرند بلکه از هردانشی مهجور و از هر بینشی دور و از همه چیز عالم بی خبرند. . . .» میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از وضع زنان ایرانی غافل نیست و برای آگاه ساختن ایرانیان از حقوق زنان اروپائی سخن می‌گوید:

معنی عدالت را در حق طایفه زنان، فیلسوفان فرنگستان بهتر فهمیده‌اند که زنان را در جمیع حقوق بشریت و آزادی با مردان شریک شمرده‌اند. حتی امروز در بعضی دول آن اقلیم زنان را به اداره امور مملکت نیز داخل می‌کنند.

هم او درجائی دیگر از محسنات تک همسری سخن به میان می‌آورد و درباره نظریه تعدد زوجات که ثمره آن قلت زاد و ولد است بحث می‌کند و نیز به بحث در باره مسئله حجاب می‌پردازد.

حاج زین العابدین مراغه‌ای که در کتاب سیاحتنامه ابراهیم بیگ از استبداد پادشاهان و وضع ناگوار زنان سخن می‌گوید درباره بیداری ایرانیان می‌نویسد: «تنها مردان از خواب غفلت جهالت بیدار نشده‌اند، بلکه زنان هم از اوضاع عالم خبردار گشته‌اند، جهت حقوق مشروعه خود قیام کرده‌اند. محال اندر محال است که من بعد تن به اوامر ظالمانه حکومت بدهند.»

اندیشه‌های آزادی، دموکراسی و برابری زن و مرد که به ایران رسید نخبگان آن زمان را از خواب غفلت بیدار کرد. افکار اروپائی به گوش زنان طبقات اشراف که از تربیت بهتری برخوردار بودند و سواد داشتند نیز رسید. تاج السلطنه که نمونه بارزی از این دسته از زنان است از وضع زن ایرانی کاملاً آگاه بود و اعتراض خود را بدینسان آشکار می‌کرد:

زنان ایران از نوع انسان مجزا شده و جزء بهائم و وحوش هستند. از صبح تا شام نا امیدانه در یک مجلس زندگی می‌کنند. این جماعت یا از دور تماشا می‌کنند و یا در روزنامه‌ها می‌خوانند که زنهای حقوق طلب در اروپا چه قسم از خود دفاع کرده و حقوق خود را با چه جدیتی می‌طلبند. حق انتخاب می‌خواهند، حق رأی مجلس می‌خواهند، دخالت در امور سیاسی مملکتی می‌خواهند و به همین قسم موفق شده‌اند. چه خوب بود سفری به مغرب پیش می‌آمد و به آن زنان حق طلب می‌گفتم: وقتی شما غرق در سعادت و شرافت از حقوق خود دفاع می‌کنید و فاتحانه به مقصود موفق شده‌اید نظری هم به گوشه ایران افکنید و ببینید. . . . زنان چگونه در زنجیر اسارت بسر می‌برند. . . . در مقابل این زندگی تاریک مرگ روز سفید ماست.

### آرزوی تاج السلطنه هنگامی تحقق می‌یابد که:

در سپتامبر ۱۹۰۸ تلگراف ذیل را جمعیت خیریه نسوان در اسلامبول با امپراطریس‌ها یعنی زن‌های پادشاهان بزرگ مثل امپراطریس روس و انگلیس و آلمان و قرالچه ایتالیا و مادام رئیس فرانسه و زن ولیعهد اوستریه زده‌اند: "ما انجمن نسوان ایرانی مقیم اسلامبول با کمال عجز و نیاز از ذات اقدس شما استرحام می‌نمائیم که با استعمال نفوذملوکانه خود از کشتار و خونریزی همشیرگان ما... جلوگیری نمایند."

این آگاهی‌ها به تدریج به دیگر گروه‌های زنان نیز رسید و باعث شد به مرور زمان از خانه بیرون آیند و در مبارزات سیاسی شرکت کنند. درمرگ امیرکبیر زنان تهران دست به تظاهرات زدند، در جنبش تحریم تنباکو فعالانه شرکت کردند، در رستاخیز مشروطه در شهرهای بزرگ ایران درکنار انقلابیون بودند و حتی جنگیدند و بدینسان نشان دادند که لااقل عده‌ای از میان آنان آگاهی اجتماعی و سیاسی یافته‌اند. مهمترین نتیجه این مبارزات بیرون آمدن زن از خانه بود. زن از فضای خصوصی به فضای عمومی قدم نهاد و پيله‌ای را که به دورش کشیده شده بود باز کرد. اما هنگامی که انقلاب مشروطیت به ثمر رسید قوانین مدنی ایرانی توجه چندانی به حقوق زن نکرد و قوانین اسلامی کمابیش و چون گذشته بر زندگانی زن ایرانی حاکم ماند.

\*

در اواخر قرن نوزدهم، مدارس دخترانه نخست به همت میسیون‌های خارجی در برخی از شهرهای ایران گشایش یافت. نمونه‌ای از آن مدرسه "ایران بیت ئیل" در خیابان قوام السلطنه بود که در سال ۱۸۹۶م اکثریت محصلین آن را دختران مسلمان تشکیل می‌دادند و آن چنان شهرتی یافته بود که ناصرالدین شاه از آن بازدید کرد و فرمان داد در سال یکصد تومان به بودجه آن کمک کنند. در ۱۹۰۳م مظفرالدین شاه نه تنها فرمان قطع کمک مالی به این مدرسه را داد بلکه خواست که تمام خانواده‌های مسلمان دخترانشان را از این مدرسه که در «آنجا» دختران پوشیدن دامن و کفش پاشنه بلند را فرا می‌گیرند بیرون ببرند. در نتیجه، تمام دختران مسلمان مدرسه را ترک گفتند ولی ده روز بیشتر طول نکشید که دوباره به آن بازگشتند. شوق آموختن و فراگیری چنان بود که دیگر جلوگیری از آن امکان نداشت. از همین رو، دیری نپائید که به همت زنان ایرانی



مدارس یکی پس از دیگری در شهرهای بزرگ گشایش یافت و گروه قابل توجهی از دختران (بیشتر از خانواده‌های متمکن) به آن‌ها روی آوردند آنگونه که در سال ۱۳۰۵ش (۱۹۲۶م) از یکصد هزار محصل مدارس متوسطه و ابتدائی حدود بیست هزار نفر دختر بودند.<sup>۸</sup>

در اوائل قرن بیستم، نوعی مبارزه علیه شرایط زندگی زن در ایران شروع شد. از یکسو، نویسندگان و شاعرانی چون اعتصام الملک، ملک الشعرای بهار، ایرج میرزا و بسیاری دیگر اشعار و مقالاتی بر له زنان و علیه اسارت آنان در مجلات دانشکده و بهار می‌نوشتند، و از سوی دیگر، مجلات فارسی زبان خارج از کشور مانند کاه و ایران‌شهر به بحث درباره وضع زنان ایرانی پرداختند. حتی بخش خاصی تحت عنوان "نسوان" در مجله بهار، و با عنوان "جهان زنان" در ایران‌شهر به مسائل زنان اختصاص یافت. مجله گل زود که در سال ۱۳۳۶ق. توسط میرزا یحیی خان ریحان تأسیس و به مدت چهارسال منتشر شد برای تشویق زنان به خواندن مطبوعات اعلام کرد که به زن‌های بی‌بضاعت در آونمان تخفیف می‌دهد. مقالاتی که در آن زمان در مجلات به چاپ می‌رسید به مسائل بسیار ابتدائی در باره زنان می‌پرداخت. موضوعات این مقالات بیشتر پیرامون تربیت جوانان، تشویق زنان به شرکت در کارهای اجتماعی، حفظ الصحه برای زنان (خوراک، خواب، گردش، ورزش) تشویق به سواد آموزی و رفع حجاب بود. خانم صدیقه دولت آبادی و خانم بدرالملوک صبا وعده‌ای از زنان پارسی درهند که اصل خود را ایرانی می‌دانند مقالاتی در مجله ایران‌شهر نوشتند. مردان تحصیلکرده و پیشرو نیز مقاله‌هایی در باره زنان در این نشریه‌ها می‌نوشتند. اغلب نویسندگان چشم به فرنگ داشتند و راه ترقی ایران را در فرنگی شدن می‌دانستند:

باید سعی و کوشش نمود به وسیله ترویج معارف و برانداختن عادات و اخلاقی که جز فنا و زوال هیچ نتیجه از آن مترتب نیست روح جدیدی در کالبد نیم مرده ایرانیان دمید. اگر به وضعیات تیره امروزی زنان ایران خاتمه ندهیم . . . گذشته از اینکه از تمدن امروزی اروپا محروم خواهیم بود. . . بدبختی‌های نوینی را برای فرزندان نسل جدید فراهم خواهیم آورد

در سرمقاله مجله کاه، در سال ۱۲۹۹ش (۱۹۲۰م)، با عنوان «در شرح عقب ماندگی ایران و پستی حالت اجتماعی زنان» آمده است:

در اهمیت زن و مقام اجتماعی او در یک ملتی خیلی گفته و نوشته شده و بعید نیست اگر تعصبات جاهلانه مانع نبود اغلب مردم از طبقه تمدن دوست ایران معتقد می‌شدند که بدون

تربیت زنان و آزادی آنها و دادن حقوق انسانی به آنها محال است یک مملکت مسلمان به پای ملل فرنگ برسد و حتی پس از صدسال نمی‌تواند همدوش ملل مسیحی شرق از ارمنی و گرجی هم بشود. لکن تعصبات جاهلیت صدها طلسم آهنین درمقابل آزادی زن‌های ایرانی کشیده و می‌ترسم که زور تربیت شدگان ایران به شکستن این سد که علاقمندان درجهالت عامه شالوده آنرا بناحق روی اساس دینی گذاشته اند نرسد و بلکه خود طبقه روشن بین زیر چرخ تعصب خرد و له بشوند.

این فرنگ گرائی که نام تجدد به آن دادند برخی از مردان را نگران می‌کرد. بطور مثال خواننده‌ای مقیم برلن نوشت: «مالک فرنگ باوجود این که امروزه مرکز هرگونه ترقیات حیرت بخش می‌باشد، افسوس که درموضوع عفت بسیار عقب مانده و اگر عالم نسون ایران ما نیز درآرزوی تجدد و آزادی است بایدعفت را سرمشق قرار دهد.»<sup>۱۱</sup>

مشکل بیسوادی زنان ایرانی و ناهمگنی آنان با مردان که تعداد بیشتری از آنان باسوادبودند نیز مسئله روز بود. ایوانشهو نامه یک جوان ایرانی را نقل می‌کند تا سبب حقیقی تنفرجوانان تحصیلکرده را از دختران ایرانی و علت بدبختی این دختران را جستجو کند. مقاله از جوانی است که نامزد خود را به علت بیسوادی او ترک کرده: «نامزد من سواد نداشت، از خواندن و نوشتن بی بهره بود. آیا می‌توانستم با او بسر برم؟ آیا برای یک جوانی که روح مضطربش شیفته تربیت گردیده زندگانی با چنین زن کار آسانی است؟ آیا دراین صورت من جوان مرگ نمی‌شدم؟»<sup>۱۲</sup> و مجله در پاسخ می‌نویسد: «مسئول این بدبختی آن سدی است که درخیم‌های جامعه درمقابل تربیت نسون کشیده‌اند.»

درموردحجاب زنان نیزعده‌ای به جرأت اعتراض خودزا آشکار کردند. در همین زمان آتاتورک درترکیه تحولات اجتماعی را شروع کرده بود و ایرانیان روشنفکر درحسرت پیشرفت‌های کشور همسایه بودند. ولی اشتیاق روشنفکران درایران به تجدد با مقاومت شدیدمردم کوچه و بازارمواجه شد. در مجله نامه جوانان جوانی در باره حجاب چنین نوشت:

تاکی کفن سیاه در بر دارید      تاچند نقاب ننگ برسر دارید  
گرطالب آزادی و علم و هنرید      ترکانه حجاب جهل را بردارید

با انتشار این اشعار تظاهراتی در مقابل دفتر مجله بر پا شد. گروهی در این تظاهرات فریاد می‌زدند: «نامه جوانان حرام است، ابراهیم خواجه نوری بابی است،



این روزنامه نحس است.» در پی این تظاهرات جوان نویسنده محکوم به تأدیه دوست تومان پول و چهارماه حبس گردید و مجله توقیف شد.

بطورکلی می‌توان گفت که آگاهی عده‌ای از مردم شهرنشین به نوعی مبارزه خودجوش منجرشد. در همین دوره است که زنان به فکرکارهای جمعی افتادند. به عنوان نمونه خانم دولت آبادی به تشکیل یک گروه زنان درتهران دست زد و آموزش به سبک اروپائی را تشویق کرد. سپس روزنامه عالم نسوان را درسال ۱۳۰۰ش (۱۹۲۱م) تأسیس کردکه پس ازچندی توقیف شد. علت توقیف این روزنامه مخالفت آن با اصول اسلام اعلام شد. ولی دیری نپایید که مجله زنان به جای آن تأسیس شد و دنباله کار را گرفت.<sup>۴</sup> تشکیل انجمن های زنان مانند "انجمن پیک سعادت نسوان" در رشت (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م)، "جمعیت نسوان وطن خواه" در تهران (۱۳۰۰ش)، و "انجمن بیداری زنان" در شیراز(۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م) نمونه‌ای چند از نتیجه فعالیت‌های جمعی زنان این دوره است.

رفتن خانم دولت آبادی به فرانسه درسال ۱۳۰۲ش (۱۹۲۳م) و سپس به امریکا برای شرکت در"کنگره بین المللی بانوان" در واشنگتن راه را برای تشکیل "کنگره زنان مشرق" درتهران درنوامبر ۱۳۱۱ش (۱۹۳۲م) باز کرد. این خود نشان توجه زنان به مسائل بین المللی بود و همدلی آنان بازنان دیگر کشورهای درحال توسعه. دراین کنگره نمایندگان مصر، سوریه، هند، ترکیه، افغانستان، عراق، ژاپن، چین، حجاز، جاوه و استرالیا درهتل کنتینال تهران اجتماع کرده بودند.<sup>۵</sup> مطالعه اهداف این کنگره گویای این مطلب است که زنان دراین دوره با همه حسن نیتی که دارند هنوز درکارهای بین المللی خبره نشده‌اند و هدف هایشان غیرمتجانس است. به عنوان نمونه، تساوی حقوق زن و مرد، دریافت گواهی‌نامه پزشکی قبل از ازدواج و یا ضرورت تأسیس کودکان همگی ظاهراً دریک سطح اهمیت قرار داشت.

### نقش دولت

با ایجاد دولت جدید و آغاز سیاست تجدد آمرانه رضا شاه، زنان به عنوان عامل تجدد مورد توجه قرارگرفتند و سرانجام رضا شاه پس از سفر ترکیه و دیدن وضع آن کشور درسال ۱۳۱۴ش (۱۹۲۵م) به کشف حجاب فرمان داد. مسئله اجباری کردن بی حجابی مسئله‌ای است بحث انگیز. از پنج سال قبل از اجباری شدن کشف حجاب، گروهی از زنان طبقات بالا نه تنها درخانه‌های خود بلکه در میهمانی‌ها نیز بدون حجاب ظاهر می‌شدند. کشف حجاب همگانی باخشونت و

زور اجرا شد و منجر به واکنش‌های شدید، به خصوص در میان گروه‌های مذهبی طبقات کم درآمد که چادر برایشان پوششی آبرومندانه بود، گردید. اما باید اضافه کرد که در این دوران هر قدری که در راه ترقی و رشد ایران برداشته می‌شد به هر حال با مخالفت شدید سنت گرایان مواجه می‌گشت. نمونه‌های مقاومت واپس‌گرایی افراد سنت پرست که هرگونه تحولی را آفتی برای جامعه ایران می‌پنداشتند کم نیست. در سال ۱۳۰۶ ش (۱۹۲۷ م) پس از اعلام وزارت داخله در مورد احصائیه و سجل احوال، ۵۲ نفر از واعظین و ذاکرین نامه‌ای به وزارت داخله نوشتند و در آن قانون احصائیه نفوس را «منافی با عادات اهل زبان و درانظار عامه رعایا نهایت رکاکت و قباحه» شمردند:

چون در آن اعلان درج شده است که باید صاحب خانه اسم زن خود را بگوید این مسئله باعث هیجان عموم طبقات و اصناف مردم شده است که حاضر نیستند اسم زن‌های خودشان را بگویند. . . لازم است که مقرر فرمائید که مضمون اعلان را تغییر داده اسم زن‌های مردم را سؤال ننمایند. فقط استفسار نمایند که در هر خانه چند نفر زن است که رفع این گفتگوها و هیجان‌ها می‌شود.<sup>۱۷</sup>

در زیرنویس همین نامه پیشنهاد شده بود که در پرسش نامه فقط به ذکر نام رئیس خانوار و تعداد زنان، اولاد و احشام او بسنده شود. در آغاز سلطنت محمد رضا شاه مسئله حجاب اجباری از میان برداشته شد. او در خاطراتش نوشت: «ما ترجیح می‌دهیم بی حجابی یک تحول طبیعی و در طول زمان و آزادانه اجرا شود و اجباری نباشد.» همین‌طور نیز شد و عده کثیری از زنان به ویژه در شهرهای بزرگ بی حجاب ماندند.

در مورد تحصیلات عالی به باید خاطر نشان کرد که یکی از عوامل تجدد در ایران گشایش دانشگاه تهران و تشویق زنان به تحصیل علوم عالی بود. در همان بدو گشایش دانشگاه، زنان در رشته‌های مختلف نام نویسی کردند و به تحصیل پرداختند. پس از چند سال نیز زنانی چون فاطمه سیاح و امینه پاکروان به استادی دانشگاه برگزیده شدند. اولین زنان طبیب به شغل طبابت مشغول شدند و اولین زن وکیل، خانم کشاورز، به شغل وکالت پرداخت. البته در این دوره نیز مبارزه زنانی چون خانم منوچهریان و خانم صفی نیا را برای ورود به دانشکده حقوق نمی‌توان نادیده گرفت. در آغاز، دانشکده حقوق دانشجوی زن نمی‌پذیرفت، چرا که شغل وکالت را برای زنان شایسته نمی‌دانستند. به این ترتیب، از یکسو، زنان خانواده‌های مرفه که در تماس با تمدن اروپائی بودند و



تحصیلات عالی داشتند به مشاغل سطح بالا رسیدند. از سوی دیگر، با شروع دولت جدید در سال ۱۳۰۴ش (۱۹۲۵م) و پدید آمدن یک سازمان اداری جدید و توسعه بخش عمومی و خصوصی و توسعه صنایع، زنان کارمند یا کارگر صنعتی وارد بازار کار شدند. بدینسان زن برای اولین بار در برابر کار خود در خارج از خانه مزد نقدی گرفت. به دست آوردن درآمد شغلی و بخصوص خروج از منزل و تماس با دنیای کار فکر آزادی را در او تقویت کرد. اما این روند روند بسیار کندی بود چرا که در یک فرهنگ سنتی به صرف تغییر مقررات و تصویب قوانین فکر مردم را نمی‌توان عوض کرد.

در آغاز، کار زن به جد گرفته نمی‌شد و توده مردم با آن مخالف بود. به دختران ارمنی، یعنی به نخستین گروه زنانی که متجدد شدند و بر سرکارهای اداری رفتند، به دیده حقارت می‌نگریستند. در شهرهای بزرگ، نیاز مادی بسیاری از خانواده‌های طبقات متوسط و کم درآمد را وادار کرد تا تن به کار زن در خارج از خانه بدهند. به این ترتیب، با اینکه در بسیاری از خانواده‌ها درآمد زن به شوهر تحویل می‌شد، ولی تماس زن با دیگر هموعان خود در محیط کار و خروج از خانه او را با مسائل روز و تاحدی با حقوقش آشنا می‌کرد و این خود قدمی بود بسوی رهائی او.

\*

آثار ادبی مردم پسند این دوره نمایانگر دگرگونی عمیق در جامعه شهری ایران است و نشانه تغییر ارزش‌ها و هنجارهای مربوط به منزلت زن در جامعه. در این دوره است که به تدریج یک نوع زن با آداب و رسوم ناپخته غربی در ادبیات ایران ظاهر می‌شود. نویسندگان این زمان خیلی کمتر از زنان متجددی که نقشی در تحول جامعه ایفا می‌کنند سخن می‌گویند و قهرمانان خود را بیشتر از میان زنانی انتخاب می‌کنند که غالباً ناخواسته و ناخودآگاه با یک زندگی به ظاهر متجدد برخورد کرده‌اند و چون از راه و رسم این زندگی به خوبی آگاه نیستند دچار انحراف شده‌اند. تهران مخوف مشفق کاظمی، آئینه حجازی، گلپایه‌ای که در جهنم می‌روید از محمد مسعود نمونه‌هایی از این نوع برخورد با تجدید است.<sup>۱۱</sup> در نوشته‌های صادق هدایت چهره زن تنوع بیشتر دارد. در یک دوره، نوشته‌هایش حکایت زنهای سنتی گروه اکثریت است و شرح گرفتاری‌ها، درگیری‌ها و دردهای آنان مانند "آبجی خانم" و "مرده خورها" در زنده به گور، "زنی که مردش را گم کرده بود" در سایه روشن، "محلل" در سه قطره خون و

بسیاری دیگر.

هدایت هم چنین به تشریح برخوردها و تضادهای زندگی جدید و قدیم می‌پردازد. برای نمونه، در "شب‌های ورامین" مسئله ازدواج دختران جوان را با پسران به خارج رفته مطرح می‌کند. همینطور در داستان کوتاه "عروسک پشت پرده" مهرداد که تحصیلاتش را در فرنگ انجام داده و با یک مجسمه زن (مانکن) به ایران بازگشته وقتی به ایران می‌رسد برخلاف اصرار مادر حاضر نیست با درخشنده نامزد خود که شش سال به انتظار او در خانه مانده است و چندین خواستگار را رد کرده ازدواج کند. شبی در اطاق خود چنانکه عادت او بوده به مجسمه خیزه می‌شود و ناگاه می‌بیند که مجسمه باگام‌های شمرده به او نزدیک می‌شود. «مهرداد مانند دیوانگان حرکتی کرده قصد فرار می‌کند و بی اراده رولور خود را بیرون کشیده سه تیر به مجسمه خالی می‌کند. ناگهان صدای ناله‌ای می‌شنود و مجسمه به زمین می‌افتد. اما این مجسمه نیست بلکه درخشنده است که در خون غوطه می‌خورد.» شاید بتوان این داستان را سرگذشت جوانانی دانست که در میان دوفرهنگ سرگردانند. مهرداد که قصد کشتن عروسک فرنگی را دارد ناخودآگاه درخشنده را می‌کشد.

در این دوران، جامعه ایرانی سخت تحت تأثیر مظاهر تمدن اروپائی بود که به گونه‌ای مسخ شده به ایران رسید و ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را تغییر داد. بعضی کورکورانه و بدون قید و شرط مجذوب تجدد شدند، برخی بانظر شکاک به آن نگریستند ولی به هر حال تحت تأثیر آن قرار گرفتند و گروهی از برخورد با تجدد وحشت داشتند و نمی‌دانستند چه چیزی جایگزین سنت‌های دیر باز آنها خواهد شد و از همین رو فقط جنبه‌های منفی این تحولات را می‌دیدند. این برخوردها و برداشتها زمانی دراز هم‌چنان در ادبیات ایران به چشم می‌خورد. آل احمد در غوب زدگی با تصویری که از زن متجدد می‌دهد نمونه‌ای از نوع سوّم است:

از واجبات غرب زدگی یا مستلزمات آن دادن آزادی به زنان است. ظاهراً لابد احساس کرده بودیم که به قدرت کار این پنجاه در صد نیروی انسانی مملکت نیازمندیم که گفتیم آب و جارو کنند و راه بندها را بردارند تا قافله نسوان برسد! اما چه جوری این کار را کردیم؟ آیا در تمام مسائل حق زن و مرد یکسان است؟ یا فقط به این قناعت کردیم که به ضرب کتک حجاب از سرش برداریم . . . یعنی زن را که حافظ سنت خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده ایم به کوچه آوردیم، به خود نمائی و بی بند و باری وا داشته ایم. که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مُد تازه را به خود بگیرد و ول بگردد



معلوم نیست آل احمد از چند درصد از زنان ایرانی سخن می گوید و بر اساس کدام مطالعاتی چنین توهینی را بر جامعه زنان روا می دارد.

### رویدادهای سیاسی

جنگ جهانی دوم با همه گرفتاری‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که به همراه آورد، گشایشی بود به سوی اروپا. مردم کوچه و خیابان نیز از اوضاع فرنگ آگاهی پیدا کردند و راه برای رفت و آمد باز شد. حرکات سیاسی و تشکیل احزاب چپ در ایران گام بزرگی بود در تشویق زنان به شرکت در کارهای اجتماعی و سیاسی. حزب توده - با اینکه در تشکیلات دفتر سیاسی آن حتی یک زن عضویت نداشت - زنان را به سوی کارهای سیاسی و جمعی سوق داد. زنان نقش فعال پیدا کردند و در خیابان همگام با مردان در اجتماعات شرکت کردند و آموختند حق خود را با صدای بلند طلب کنند.

نقش سیاسی زنان در نهضت ملی شدن نفت نیز اهمیت بسیار پیدا کرد. زنان با اینکه در کادر بالای جبهه ملی جایی نداشتند ولی نیروی قابل توجهی از پشتیبانان دکتر مصدق را تشکیل می دادند و همگام با مردان فعالیت می کردند.

\*

در آغاز دهه ۱۹۷۰ میلادی یعنی در دوره توسعه اقتصادی سریع ایران، تعداد قابل توجهی از زنان شهری تحصیلات دانشگاهی داشتند و ۳۲ درصد از تمامی دانشجویان دانشگاه‌های ایران را زنان تشکیل می دادند. زنان طبقات مرفه شهری به خارج رفته بودند و با مظاهر تمدن غرب از نزدیک آشنا شده بودند. از آن پس مشاغل خاص زنان که پرستاری و معلمی بود جای خود را به انواع مشاغل مثل طبابت، وکالت، خدمات بهداشتی، آموزشی، اجتماعی، اداری و غیره داد. در این دوره طرفداران حقوق زن از حمایت دستگاه قدرت برخوردار بودند. محمدرضا شاه از یک سو نمی توانست نیروی کار زنان را که برای پیشبرد نوسازی ایران لازم بود نادیده بگیرد و از سوی دیگر برای ایران "متجدد" شرکت هرچه بیشتر زنان را در امور اجتماعی و اقتصادی ضروری می دانست. زنان متعهد از این موقعیت استفاده کردند و برای پیشبرد مقاصد خود دست به فعالیت زدند. گروههای زنان از جمله سازمان زنان در سال ۱۳۴۵ ش (۱۹۶۶ م) تأسیس شد و طرح‌های اصلاحی که با مشکلات فراوان و با مراجعه

به مقامات مذهبی روشنفکر از طرف سازمان‌ها مطرح می‌شد گاه بطور کامل و گاه با تصرفاتی به تصویب می‌رسید<sup>۲۱</sup> و هرکدام گامی بود به سوی احقاق حقوق زن. مهم‌ترین این گام‌ها قانون حمایت خانواده بود که در سال ۱۳۴۶ش (۱۹۶۷م) به تصویب رسید و با مخالفت شدید مذهب‌پویان مواجه شد. قانون حمایت خانواده را برخلاف احکام اسلام دانستند و مصوبین آن را از نظر قانون مجرم شناختند و ازدواج دوباره زنان و مردانی را که به حکم قانون حمایت خانواده مطلقه می‌شدند باطل دانستند و این گروه از زنان و مردان را زناکار<sup>۲۲</sup> متاسفانه این گام‌ها و اصلاحات که مآلاً به نفع زنان بود از پشتیبانی نیروهای چپ در ایران هرگز برخوردار نشد. از دید این نیروها مسأله زنان تنها در یک مبارزه طبقاتی و پس از پیروزی طبقه کارگر حل شدنی بود.

برای آگاهی از پیشرفت زنان در این دوره، در زمینه‌های تعلیم و تربیت، سوادآموزی، تحصیلات عالی و دستیابی آنان به مشاغل مختلف اداری و سیاسی، به آمار و ارقام می‌توان تکیه کرد. با این همه، در *Iran's who is who* که در سال ۱۳۵۴ش (۱۹۷۴م) منتشر شد فقط ۷٫۵٪ از نامبردگان زن بودند.<sup>۲۳</sup> پرسش این است که آیا این تحولات و توسعه اجتماعی و اقتصادی به تجدید انجامید؟ آیا این اصلاحات نحوه تفکر و رفتار مردان و زنان را واقعاً تغییر داد؟ آیا تغییر تنها در نظرها بود یا نتایج آن در رفتارشان نیز منعکس بود؟ آیا عده زیادی از زنان که به تحصیلات خود ادامه نمی‌دادند و تنها با بازتاب‌های تجدید در رسانه‌های جمعی آشنا بودند، مدل‌های روشنی از زن متجدد پیش رو داشتند؟ پاسخ به این پرسش‌ها نیازمند تحقیقاتی است که متاسفانه هنوز انجام نگرفته. داده‌های مربوط به احوال اجتماعی زن و تحولات آن محدود است به آمار و ارقام سرشماری‌ها و نمونه‌گیری‌هایی که به علت تغییرات مدام در روش کار اغلب قابل مقایسه نیست. اما از خلال تک نگاری‌های «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی» دانشگاه تهران می‌توان تاحدی به وضع زنان روستائی و ایلی ایران پی برد. در باره زنان شهری نیز مؤسسات مختلف تحقیقاتی، مطالعاتی انجام داده‌اند اما به علت محدود بودن موضوعات مورد بررسی این تحقیقات نمی‌توان از آن‌ها به نتیجه‌گیری‌های قابل اعتماد تئوریک رسید.

اگر بخواهیم از تجربیات شخصی مدد بگیریم و نتایج مختصر مطالعات انجام شده را بررسی کنیم به این نکته می‌رسیم که فقط بخش کوچکی از مردم شهرنشین ایران، آنهم در شهرهای بزرگ از مزایای قوانین مربوط به خانواده بطور کلی و زن بطور اخص برخوردار بوده‌اند. مثلاً محدود کردن چند همسری



در شهرهای ایران تقریباً کاربردی نداشت چرا که به علت تنگی فضاهای مسکونی و نبود امکانات مالی، خانواده چند همسر تقریباً در شهرها دیده نمی‌شد. اما در مناطق روستائی که وجود زن در کارهای کشاورزی و یا دامداری اهمیت بسیار داشت چند همسری کم و بیش دیده می‌شد. گرفتن زن دوم مستلزم اجازه دادگاه خانواده بود و تعدی از آن با اینکه مجازات ۶ ماه زندان برای شوهر داشت ولی ازدواج دوم او را باطل نمی‌کرد (مواد ۱۴ و ۱۷ قانون حمایت خانواده). گرفتن رضایت زن اول برای ازدواج نیز با توجه به شرایط زن در این نوع خانواده مشکلی نبود که حل آن غیر ممکن باشد.

حق درخواست طلاق از طرف زنان، با اینکه محدود به عواملی چند بود ولی لااقل در شهرهای بزرگ قابل احراز بود. تعداد طلاق در سال‌های پس از تصویب لایحه چند برابر شد ولی دلیل آن، برخلاف تصور مخالفین، انباشته شدن درخواست های طلاق چند دهه قبل از تصویب لایحه بود و نه تمایل زنان به آزادی بی قید و شرط. روی هم رفته، تعداد طلاق در شهرها سه برابر دیگر مناطق ایران ثبت شده است. سبب را در چند نکته می‌توان یافت. نخست این که برهم زدن یک قرارداد اجتماعی و مذهبی در شهرها قابل تحمل تر است؛ دیگر این که زن مطلقه، که بهر حال در فرهنگ سنتی زنی به شمار می‌آید که پشت به موازین اخلاقی جامعه کرده است، در یک شهر بزرگ بهتر می‌تواند به هویتی جدید دست یابد؛ و بالاخره این که به دست آوردن استقلال مالی و مسکونی برای زن مطلقه در شهر امکان پذیر تر است.

طبق آمار سال ۱۳۴۶ش (۱۹۶۷م) تعداد زنان شاغل مطلقه هشت برابر زنان متأهل، چهار برابر زنان مجرد و دو ونیم برابر زنان بیوه بوده است. در مورد حضانت اطفال هفتاد درصد از زنان بدون نفقه از شوهرانشان جدا شده و، در مقابل گرفتن حق حضانت اطفال، از مهر خود صرف نظر کرده بودند که خود نشانه عملی نبودن مقررات و قوانین مربوط به حضانت اطفال است. در میان زنان مطلقه، ۷۸٪ در زمان ازدواج، ۴۸٪ در زمان طلاق و فقط ۴۱٪ در زمان تحقیق خانه دار مانده بودند. اختلاف ارقام می‌رساند که زنانی که جدائی خود را پیش بینی می‌کردند برای استقلال مالی خود به دنبال کار می‌رفتند و در شهر بزرگی مانند تهران این امکان به آنها داده می‌شد. بدینسان می‌توان گفت که کار زن و استقلال مالی او یکی از مهمترین عوامل رهایی وی از مشکلات زندگی است. تقاضای مزد و مزایای مساوی در مقابل کار مساوی، که برای به دست آوردن آن سازمان ها و مراکز زنان در ایران، کوشش‌های

بسیار کردند، تاحدی موفق بود. بدیهی است در هیچ کشور جهان هنوز زنان در این مورد به ایده‌آل خود نرسیده‌اند.

درباره نقش زن در مسائل ارتباط جمعی باید گفت که محتوای این رسانه‌ها یک بینش اجتماعی سیاسی مشخص و معطوف به تجدد نداشت و نقش آموزندگی خود را آن چنان که باید ایفا نمی‌کرد. از فیلم‌های بازاری امریکائی - که بهر حال چهره درستی هم از زن غربی ارائه نمی‌داد - به علت کمبود تولید فیلم در ایران زیاد استفاده می‌شد. مطالعات مربوط به رسانه‌های گروهی مانند بسیاری از کارهای تحقیقاتی در ایران نادر است و محدود به چند رسالهٔ دکتری که بیشتر جنبه توصیفی دارد. از مطالعات نادری که در این زمینه انجام شده مطالعه نیک چهره محسنی است دربارهٔ تصویر زن و مرد در پیام‌های تجارتي تلویزیون ایران. این بررسی چهره نامطلوبی از زن و بخصوص زن ظاهراً متحد امروزی ارائه می‌دهد. محسنی در این بررسی به این نتیجه رسیده است که در پیام‌های تلویزیونی مرد غالباً صاحب‌نظر است و زن بیشتر مصرف‌کننده. خانه‌داری، نظافت و خرید جزء وظایف زن است و پرداختن به مسائل مادی وظیفهٔ مرد. ارزش مرد متناسب با حیثیت اجتماعی و پیشرفت شغلی او، و توانائی اش در جلب نظر خانواده و جنس مخالف است در حالی که ارزش زن در اکثر موارد تنها به توانایی او در جلب نظر جنس مخالف تصویر می‌شود. مردها در مسائل تخصصی اظهار نظر می‌کنند و سیمایی کاردان از مرد تصویر می‌شود در حالی که سه مفهوم از خلال تصویر زن در پیام‌های تجارتي به نحو بارز به بیننده تلقین می‌شود: جاذبه جنسی، زیبایی و وسیله تزئین بودن و مسئولیت امور داخلی خانه را به عهده داشتن. <sup>۲۶</sup> مختصر آنکه در این پیام‌ها برداشتی کاملاً سنتی نسبت به زن به وضوح دیده می‌شود.

با اینکه به ویژه در دههٔ ۱۹۷۰ برای دگرگون ساختن محتوای کتاب‌های درسی نیز کوشش بسیار شده بود این کتاب‌ها در مجموع همچنان چهره‌ای سنتی از زن ایرانی ارائه می‌دادند. زنها بیشتر در نقش مادر و در حال انجام کارهای خانه مشاهده می‌شدند در حالی که مردان غالباً نقش‌های اجتماعی داشتند. بطور کلی ۸۰٪ از شخصیت‌ها مرد و فقط ۲۰٪ زن بودند. <sup>۲۷</sup>

\*

بطور خلاصه می‌توان گفت که در اوایل قرن بیستم گروهی از زنان ایرانی که تازه با مواهب کشورهای متری آگاهی پیدا کرده و متوجه موقعیت اجتماعی وخیم



زنان ایرانی شده بودند به خود آمدند و با اعتقادی راسخ و پشتکار بسیار به دنبال تجدید رفتند. این حرکت خودجوش که فقط از پشتیبانی عده قلیلی از مردان متفکر آن زمان برخوردار بود از این گروه از زنان افرادی مبارز و معتقد به دگرگونی آداب و سنن و اسپرگرای اجتماعی به وجود آورد. هنوز هم مصاحبه‌ها با زنان آن دوره<sup>۲۸</sup> که اکنون به سنین کهولت رسیده‌اند نشان می‌دهد که با توجه به گذشت زمان این گروه از زنان متجدد تر از نسل دوره بعد بوده‌اند و نحوه تفکر مترقی تری داشته‌اند.

در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم و دورانی که جامعه شهرنشین ایرانی ظاهراً رو به تجدید می‌رفت، آداب و سنن مذهبی همچنان بر فرهنگ ایرانی چیره ماند. در این دوران اغلب زنان روشنفکر ایرانی به بهره بردن از برخی آزادی‌هایی که نصیبشان شده بود بسنده کردند و برخورد بالیدند و سر انجام بدون آنکه به پی آمدهای آن بیندیشند به انبوه طرفداران انقلاب اسلامی پیوستند.

پس از انقلاب، قانون اساسی تازه ای تدوین گردید، موادی از قانون مدنی تغییر یافت، قانون حمایت خانواده نسخ شد و مقررات تازه‌ای در باره زنان از تصویب گذشت. این‌ها همه محدودیت‌های تازه‌تری برای زنان ایرانی به همراه آورد. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بخشی به عنوان زن آمده است که می‌گوید:

. . . زن باید از حالت شئی بودن و یا ابزار کارکردن در اشاعه مصرف زدگی و استثمار خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پُر ارج مادری در پرورش انسان‌های مکتبی پیش‌آهنگ<sup>۲۹</sup> بوده و هم‌رمز مردان در میدان‌های حیات فعال باشد و از کرامتی والاتر برخوردار شود»

در اصل ۲۱ قانون اساسی هم آمده است که: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات بارعایت موازین اسلامی تضمین نماید. . . .» و اما طبق همین قانون اساسی زنان نمی‌توانند مقام رهبری انقلاب، ریاست جمهوری، قضاوت، یا عضویت شورای نگهبان را<sup>۳۰</sup> احراز نمایند. ظاهراً برای احراز بقیه مقامات منعی برای زنان وجود ندارد. در بسیاری از مباحث قانون مدنی ایران تفاوتی بین زن و مرد نمی‌توان یافت مگر در مباحث مربوط به ازدواج، طلاق، حضانت اطفال، نفقه، اقامتگاه، تابعیت، اهلیت، قیمومیت و ارث. در هیچ یک از این موارد زن با مرد مساوی نیست و نسبت به مرد از حقوق کمتری نصیب می‌برد. در قوانین جزائی ارزش زن نصف مرد است چنانکه دیه

کمتری نصیب می‌برد. در قوانین جزائی ارزش زن نصف مرد است چنانکه دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی و خواه غیر عمدی باشد نصف دیه مرد مسلمان است. یعنی هرگاه مرد مسلمانی عمداً زن مسلمانی را بکشد محکوم به قصاص است اما ولی زن باید قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را باو بپردازد (مواد ۱۲ تا ۱۷ قانون مجازات اسلامی).

در موارد استثنائی تفاوت چندانی بین زن و مرد وجود ندارد و در این موارد نیز منظور ظاهراً کمک به زنان بوده است، از جمله در مورد پائین بودن سن بازنشستگی و امکان کارنیمه وقت و مانند آن‌ها. ولی در عمل مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بر میزان اشتغال زنان تأثیر بسزائی گذاشته است. پژوهشی تحت عنوان **بررسی ویژگی‌های اشتغال زنان در ایران**، که در سال ۱۳۷۱ انجام گرفته، نکات مهمی را در مورد مسئله اشتغال زنان روشن می‌کند. براساس این تحقیق از میزان اشتغال زنان طی سال‌های ۱۳۵۵-۶۵ بطور متوسط همه ساله دو درصد کاسته شده است و تعداد زنان شاغل از یک میلیون و دو بیست هزار نفر به ۹۷۵ هزار نفر و تعداد زنان بیکار شهری از ۲۹ هزار نفر به ۲۱۶ هزار نفر رسیده است که این خود رشد بیکاری زنان شهری را به ۱۸ درصد در سال می‌رساند.

در مورد تحصیلات دانشگاهی زنان نیز باید گفت که در حال حاضر دانشجویان دختر فقط اجازه تحصیل در یک چهارم از رشته‌های دانشگاهی را دارند و در همه رشته‌های دانشگاهی به جزء مامائی با محدودیت سهمیه پذیرش روبرو هستند.

و اما زنان در مقابل این نامالیمات و نابرابری‌ها از پای ننشسته‌اند و تا آنجا که می‌توانند از حقوق خود دفاع می‌کنند. نمونه‌هایی از این حق طلبی زنان را می‌توان در برخی از نوشته‌هایی که امروزه در نشریه‌های ایران منتشر می‌شود یافت. در مقاله‌ای با عنوان **موقعیت زن در نظام اداری ایران** می‌خوانیم:

بررسی‌های آماری سال‌های ۶۵-۵۵ مرکز آمار ایران می‌گوید بخش دولتی ۴۶٪ از کل جمعیت شاغل را به خود اختصاص داده که تنها ۱۲٪ این جمعیت را زنان تشکیل داده‌اند. از کل مردان شاغل فقط ۶٪ دارای تحصیلات عالی هستند در صورتیکه ۱۸٪ زنان شاغل از مدارک عالی تحصیلی برخوردارند. در حالی که ازمیان زنان تنها ۳٪ در پست‌های بالای اداری هستند. . . . بعد از ۱۳۵۷ بدون برنامه ریزی مدون، زنان به بازرخرد شدن، بازنشستگی‌های زودرس و گرفتن نقش‌های پشت صحنه تشویق شدند و درکنار اینها، مشی عدم واگذاری پست مدیریت به آنان اجرا شد. . . . در مورد زن خط مش‌هایی اتخاذ شد: تشویق زنها به بازرخردی و بازنشستگی زودرس؛ استفاده از وسایل ارتباط جمعی برای نشان دادن زن به عنوان یک شخصیت درون خانه‌ای؛ تشویق زنهایی که مایل بودند در صحنه کار و فعالیت



اجتماعی باشند به فعالیت پشت صحنه و بالاخره مرزبندی بین زنها و مردها درحیطه اداری و عدم واگذاری پست مدیریت به آنها. در نتیجه زنها در نظام اداری به موجودات سرویس دهنده و نه تصمیم گیرنده تبدیل شدند. زمانی که به شما نیاز دارند از کارتان استفاده می‌کنند، انا زمانی که باید به شما امتیاز بدهند ناگهان زن می‌شوید و نمی‌توانید امتیاز بگیرید.

با اینکه از نقش اجتماعی زن فقط در مجلات ویژه زنان یادی می‌شود ولی این خود نشانه حرکتی است از سوی زنان برای طرح مشکلاتی که رو در روی آنها است و همینطور نشانه ادامه مبارزه از سوی آنها.

در مورد قوانین مربوط به خانواده و زن نیز به مقاومت‌هایی برمی‌خوریم. چندی پس از لغو قانون حمایت خانواده زنان طبقات سنتی که بر اثر تحولات جدید بر سر کار آمده ولی بر تناقص قوانین مربوط به خانواده و زن پی برده بودند و خود را متعهد می‌دانستند شروع به فعالیت کردند. یک بررسی که درباره سخنرانی‌های نمایندگان زن در مجلس شده نشان می‌دهد که نمایندگان زن برای احقاق حق زنان در خانواده، در محدوده امکاناتی که دارند، تلاش بسیار کرده‌اند. محقق دیگری که در سال ۱۳۶۹ ش (۱۹۹۰ م) در باره مسئله زنان مطالعاتی در تهران انجام داده است این موضوع را تأیید می‌کند و از جمله مثال‌هایی که می‌آورد این گفته اعظم طالقانی پس از لغو قانون حمایت خانواده است: «اینکه قانون حمایت خانواده که یک قانون طاغوتی است و لغو شده است، کار نادرستی نیست ولی باید پذیرفت که نکات سودمندی در این قانون وجود داشت. در حالی که امروزه اصلاً قانونی برای زنان در این مملکت وجود ندارد.»

تلاش‌های زنان در این دوره تاحدی نیز به ثمر رسیده است و برخی از قوانین حمایت خانواده با اینکه در آغاز با مخالفت شدید مسئولان مملکت مواجه بود پس از گذشت ده سال اکنون اجرا می‌شود. برای مثال، از دو سال پیش بخشنامه‌ای از طرف شورای عالی قضائی به محاضر ابلاغ شد که طلاق نمی‌تواند ثبت گردد مگر با اجازه دادگاه خاص. همینطور شرایط ضمن عقد در متن نکاحیه، که به تصویب شورای عالی قضائی رسیده، آمده است و صاحب محضر وظیفه دارد این شرایط را، قبل از امضای عقدنامه، یک به یک به زوج و زوجه تفسیم کند.<sup>۳۶</sup> از ذکر مواردی که قبل از تصویب قانون حمایت خانواده نیز جزو مواردی بود که زن می‌توانست حسب مورد از دادگاه تقاضای طلاق کند می‌گذرم ولی ماده ۳ زیر که در حال حاضر در متن نکاحیه جزء شرایط عقد ثبت شده حائز اهمیت است: (۱) اگر زوج همسر دیگری بدون رضایت زوجه اختیار کند

یا به تشخیص دادگاه نسبت به همسران خود اجرای عدالت ننماید زن می‌تواند تقاضای طلاق کند؛ (۲) در صورتی که زوج دستور دادگاه را درمورد منع اشتغال او به شغلی که طبق نظر دادگاه صالح منافی ومصالح خانوادگی و حیثیت زوجه باشد رعایت نکند زوجه حق درخواست طلاق دارد؛ (۳) هرگاه طلاق به درخواست زوجه نباشد ولی ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوء اخلاق هم نباشد زوج موظف است تانصف دارائی موجود خود را که در ایام زناشویی با او بدست آورده یا معادل آن را طبق نظر دادگاه بلاعوض به زوجه منتقل نماید.

راه هنوز طولانی است و مشکلات زنان بی شمار. به کاربرد قوانین و مقررات کنونی در نبود بررسی‌های گسترده و قابل اعتماد مطمئن نمی‌توان بود. برای نمونه، هنوز روشن نیست اگر زن ضمن شرایط عقد حقوقی برای خود قائل شود تا چه حد دادگاه خانواده از او حمایت خواهد کرد. اما به هر حال، مهم این است که جامعه ایرانی با تجدد برخورد کرده و تأثیر پذیرفته و روندی که از یکصد و پنجاه سال پیش آغاز شده باوجود فراز نشیب‌ها هنوز ادامه دارد.

### مراحل تحول

زن ایرانی در راه تجدد از مراحل مختلفی گذشته و از لحاظ نوع خانواده، شغل و شیوه زندگی اجتماعی آگاهانه و یا ناخود آگاه از مدل‌های گوناگون پیروی کرده‌است. در مروری فشرده بر حاصل تلاش‌هایی که در این راه تاکنون صورت گرفته باید از سه نوع زن در جامعه شهری ایران یاد کرد، زیرا تنها جامعه شهری است که در این دوران در معرض تجدد قرار گرفته.

#### ۱- زن سنتی

زنی است که با مظاهر تجدد در ارتباط نیست و نسبت به زندگی دیدی سنتی دارد. کم سواد و یا بیسواد است. در یک خانواده سنتی گسترده و احتمالاً کم درآمد تربیت یافته است. دائرة همسرگزینی وی بسیار محدود است و با دخالت شبکه خویشاوندی به خانه شوهر می‌رود. شوهر تحصیلات ابتدائی یا درحد خواندن و نوشتن دارد. کارگر ماهر است و یا کاسب و یا در خدمات جزء اداری. زن خانه دار است و در صورت نیاز اقتصادی به خدمات جزء و یا کار درحد کارگر ماهر روی می‌آورد. تصمیمات در خانه توسط مرد گرفته می‌شود و نقش‌ها کاملاً مجزا شده است. نظر والدین نسبت به پسر و دختر کاملاً



متفاوت است و پسر در هر موردی بر دختر ارجح است. تعداد اعضاء خانوار زن سنتی ۶ نفر یا بیشتر است.

### ۲- زن تجدد گرا

زنی است که تحت تأثیر مظاهر تجدد قرار گرفته ولی رفتارش هنوز با عقاید "متجددانه" اش سازگار نیست. دارای تحصیلات متوسطه و یا فوق دیپلم است. اغلب از خانواده سنتی اما متمایل به تجدد است. در انتخاب همسر دخالت شبکه خویشاوندی مسجل است ولی نظر دختر نیز به حساب می‌آید. شوهر در مشاغل اداری متوسط، خدمات بازرگانی یا ارتشی مشغول است و تحصیلاتی در حد متوسطه و گاه عالی دارد. زن یا خانه دار است و یا در زمینه خدمات بهداشتی، فرهنگی متوسط به کار مشغول. تصمیم‌گیری و نقش‌ها در خانواده مشخص است و نامساوی. نظر والدین نسبت به پسر و دختر یکسان نیست و پسر از مزایای بیشتری برخوردار است. تعداد اعضاء خانوار زن رو به تجدد بین ۴ تا ۶ نفر است.

### ۳- زن متجدد

زنی است که به ارزش‌های جدید اعتقاد پیدا کرده و به آن عمل می‌کند. غالباً دارای تحصیلات دانشگاهی است. در اکثر موارد در یک خانواده غیرسنتی تربیت یافته. در انتخاب همسر آزاد است و ازدواج او اصولاً در خارج از شبکه خویشاوندی انجام می‌گیرد و ملاک همسرگزینی او همگنی فرهنگی و اقتصادی است. همسر وی از تحصیلات عالی برخوردار است و در کادر بالای اداری یا مشاغل آزاد کار می‌کند. زن اغلب در خدمات فرهنگی و بهداشتی و یا مشاغل اداری بالا و مانند آن به کار مشغول است و یا خانه دار مرفه به حساب می‌آید. تصمیمات در خانواده با نظر زوجین توأم گرفته می‌شود. نظر والدین نسبت به پسر و دختر یکسان است و به آنها امکانات مساوی می‌دهند. تعداد اعضاء خانوار زن متجدد دو تا چهار نفر است (خانواده هسته‌ای یا زن و شوهری). در آغاز این گفتار اشاره کردیم که زن در گذشته فقط به عنوان عضو خانواده مطرح بود و نقش او در ایفای وظایف مادری و همسری خلاصه می‌شد. اما در این گفتار نشان دادیم که در طول قرن بیستم، منزلت و نقش زن باتمام مشکلات و فراز و نشیب‌هایی که روند پیشرفت را در این زمینه کند می‌کرد تحول پیدا کرده است. این روند در جهت بدست آوردن نقش‌های برابر با مرد

در امور اجتماعی بوده است. امروزه زن با وجود گرفتاری‌هایی که با آن دست و پنجه نرم می‌کند فقط جزئی از خانواده محسوب نمی‌شود بلکه خود تشکیل دهنده و اداره کننده خانواده نوع جدید هسته‌ای است که در جامعه ایرانی (بخصوص در شهرهای بزرگ) اکثریت پیدا کرده است. به این ترتیب، با اطمینان می‌توان گفت که سهم زن در ایجاد و اداره خانواده اهمیت بسیار یافته است. نقش قابل توجه زنان پس از انقلاب در اداره امور زندگی و ایجاد درآمد در ایران و در میان مهاجران ایرانی خارج از کشور<sup>۳۷</sup> شاهدهی براین مدعا است.

### پانویس‌ها:

۱. میرزا آقا خان کرمانی، سه مکتوب، به همت بهرام چوبینه، انتشارات مرد امروز (آلمان)، ۱۳۶۴، ص ۷۰.
۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، انتشارات مرد امروز (آلمان)، ۱۳۶۴، ص ۱۱۸.
۳. میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۱۸۰.
۴. زین العابدین مراغه‌ای، سیاحتنامه ایواهم بیگ، نشر اسفار، تهران، ۱۳۶۴، ص ۵۸۱.
۵. فریدون آدمیت وهما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دوآثار منتشر نشده دوران قاجار، تهران، انتشارات نوید، ۱۹۸۹، ص ۱۵۷.
۶. زین العابدین مراغه‌ای، همان، ص ۵۸۱.
۷. جان آلدن، همیون امریکانی در تهران، ترجمه سهیل آذری، انتشارات نور جهان، تهران، ۱۳۳۳، ص ۴۱.
8. A. M. Kassim, "Extraits de Presse Persane", in *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier IV, Paris, 1927, p. 584.
۹. مجله ایوانشهر، سال دوم، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۶۸۸.
۱۰. مجله کاوه، سال پنجم، شماره ۱۲، برلن، (مقاله بی امضاء و احتمالاً به قلم تقی زاده است).
۱۱. مجله ایوانشهر، سال سوم، شماره ۱ و ۲، ص ۸۹.
۱۲. همان، سال دوم، شماره ۳، ص ۲۲۳.
۱۳. همان، سال دوم، شماره ۵ و ۶، ص ۳۰۵ ( نقل از مجله جوانان).
14. J. Castagné, *Extrait de la Revue des Etudes Islamiques*, cahier II, paris, 1929, p. 178.
15. *Ibid.*, p. 179.
16. H. Massé, *Extrait de la Revue des Etudes Islamique*, cahier II, Paris, 1933, p. 4.
۱۷. سازمان اسناد ملی ایران، گنجینه، دفتر دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، زمستان ۱۳۶۸، ص ۵۷.
18. A. Tual, "Variations et usages du voile dans deux villes d' Iran", in *Revue Objets et Monde*, tome XI, 1971, p. 99.



۱۹. ن. ک. به: یحیی آیین پور، اذعنا فانعمنا، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی. تهران، ۲۵۳۵.
۲۰. جلال آل احمد، غوب زده‌ی، انتشارات رواق، تهران، ۲۵۳۵، صص ۱۰۱-۱۰۲.
۲۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: مهناز افخمی، ایوان و جهان، شماره ۲۲۴، ژانویه ۱۹۸۵ (بهمن ۱۳۶۳).
۲۲. روح الله موسوی خمینی، توضیح المسائل، مسائل متفرقه، انتشارات اسماعیلیان، تهران (ب. ت.) ص ۴۶۲ (مسائل ۲۸۳۵ و ۲۸۳۶).
23. M. j. Fischer, "On Changing Concept and Position of Persian Women," *Women in the Muslim World*, edited by N. Keddie, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 191.
۲۴. ر.ک. به: مطالعات اسماعیل عجمی در باره روستا؛ ژاکلین طویی در باره شهر و؛ نادر افشار نادری، هوشنگ کشاورز و الویا رستریو (افشار) در باره ایلات و عشایر، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران در سالهای دهه ۱۳۵۰.
۲۵. ویدا ناصحی، مطالعه وضع زنان مطلقه شهر تهران، با همکاری بیژن کشمیری، بتول سلطان محمدی، زرین تاج غفوری، انتشارات بخش روانشناسی اجتماعی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹.
۲۶. نیک چهره محسنی، تصویر زن و مرد در پیام‌های تجارتي تلویزیونی ایران، انتشارات سازمان زنان ایران، تهران، دیماه ۱۳۵۷.
۲۷. \_\_\_\_\_، تصویر و نقش زن و مرد در کتاب‌های درسی کودکان، انتشارات سازمان زنان ایران، تهران، ۱۳۵۵.
۲۸. مصاحبه شخصی نگارنده این مقاله با بانوانی که درنخستین دوره مبارزه زنان نقش مهمی به عهده داشتند.
۲۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقدمه، مصوب سال ۱۳۵۸، ص ۶.
۳۰. فقهای شورای نگهبان باید از میان فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان انتخاب شوند. ظاهراً حضور زنان در این شورا ممکن نیست. مطابق اصل ۱۰۹ قانون اساسی رهبر باید صلاحیت علمی و تقوای لازم برای افتاء و مرجعیت داشته باشد. بنابراین شرعاً این سمت تنها در اختیار مردان است. مطابق اصل ۱۱۵ قانون اساسی زنان نمی‌توانند به مقام ریاست جمهوری انتخاب شوند چون به موجب این اصل رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی سیاسی واجد شرایط انتخاب شود.
۳۱. میترا باقریان، «اشتغال و بیکاری زنان از دیدگاه توسعه» مجله زنان شماره ۱، بهمن ۱۳۷۰، صص ۴-۱۰.
۳۲. همان، ص ۱۰.
۳۳. فیروزه شریفی، «موقعیت زن در نظام اداری ایران» مجله زنان، شماره ۲، اسفند ۱۳۷۰، تهران، صص ۴-۸.
34. Haleh Esfandiari, "The Majlis and Women's Issues in the Islamic Republic of Iran", Paper presented to the Symposium on Women in Post- Revolutionary Iran", Washington D.C., October

1991.

35. F. Adelnkhhah, *La Revolution sous le voile*, Ed. Karthala, Paris, 1991, p. 63.

۳۶. متن نکاحیه که به ترتیب در تاریخ ۱۳۶۱/۷/۱۹ (شماره ۱/۳۴۸۲۳) و ۱۳۶۲/۶/۲۸ (شماره ۱/۳۱۸۲۳) به تصویب شورای عالی قضائی رسیده است.

37. Vida Nassehi-Behnam, "Iranian Immigrants in France", *Iranian Refugees and Exiles Since Khomeini*, Edited by. A. Fathi, Mazda Publication, Costa Mesa, 1991, pp. 102-127.



## اندیشهٔ تجدّد: روشنفکران و دموکراسی

روشنفکر و دموکراسی دو مفهوم مرکزی و محوری اندیشهٔ تجدّد است. کلمهٔ "روشنفکر" (intellectuel) برای نخستین بار در فرانسه در دوران محاکمهٔ کاپیتان دریفوس به کار رفت. بیش از صدها تن از نویسندگان آن دوران فرانسه، افرادی چون مارسل پروست، آندره ژید، امیل زولا و غیره بیان‌نامه‌ای را امضاء کردند تحت عنوان «بیان‌نامهٔ روشنفکران»، و در آن از دولت فرانسه خواستند که به پروندهٔ دریفوس دوباره رسیدگی کند. اگر به ابعاد گوناگون این بیان‌نامه توجه کنیم، به این مسأله پی می‌بریم که در واقع مفهوم "روشنفکر" تنها به منزلهٔ یک مقولهٔ حرفه‌ای و اجتماعی در جامعهٔ جدید اروپا تجلّی پیدا نمی‌کند، بلکه به مثابه وجدانی جهانی تلقی می‌شود که از رسالتی سیاسی و اخلاقی برخوردار است. از این رو است که نوشتهٔ امیل زولا در مورد محاکمهٔ دریفوس تحت عنوان من متهم می‌کنم به چاپ می‌رسد و برنار لازار در مقالهٔ خود به نام «حقیقت در بارهٔ قضیهٔ دریفوس»، کلمهٔ حقیقت را نه به معنای متافیزیکی و الهی، بلکه به معنای حقوقی، اخلاقی و سیاسی آن به کار می‌گیرد. بی‌شک اصل بحث

\* پژوهنده در فلسفه و مؤلف کتب و مقالاتی در همین رشته به زبان فرانسه.

دربارهٔ دموکراسی و روشنفکران نیز در رابطه با این مفهوم جدید از حقیقت قابل طرح است.

در قرون وسطی طرح مسألهٔ حقیقت خارج از دین امکان پذیر نبود. از دیدگاه متفکری چون آگوستین قدیس عدالت حقیقی فقط در کشوری حکم فرما می‌شود که بانی و حاکم آن مسیح باشد و از نظر توماس آکویناس خداوند نه تنها آفرینندهٔ جهان مادی است، بلکه در حلهٔ اوّل منشاء و واگذارندهٔ قانون اخلاق است. برای نخستین بار در دوران رنسانس است که از کلمهٔ "حقیقت" به معنای غیر دینی و غیر مذهبی آن سخن به میان می‌آید. برای متفکری چون ماکیاوولی دیانت دیگر به خودی خود هدف نیست، بلکه حربهٔ نیرومندی است در مبارزهٔ سیاسی. و برای تامس مور [Moore] خدمت به حقیقت از خدمت به شاه مهم تر جلوه می‌کند، تا حدی که برای دفاع از این عقیده پای برسکوی اعدام می‌نهد.

به همین منوال، زمانی که به عصر روشنگری می‌نگریم، می‌بینیم که مسألهٔ شناخت حقیقت به منزلهٔ شناخت حقیقت الهی نیست، بلکه به منظور سنجش و نقد ارزش‌هایی است که سنت آنها را یکبار برای همیشه به عنوان ارزش‌هایی پذیرفته شده تلقی می‌کند. دیدرو در مقاله‌ای تحت نام "فلسفه" در *دائرة المعارف* فیلسوف را به عنوان فردی معرفی می‌کند که متکی به اندیشهٔ خویش است و هدف اصلی او نقد واقعیت حاکم و پیشنهاد و تکوین ارزش‌های فکری و اجتماعی جدید است. به همین منظور ولتر به مثابه یک روشنگر با رجوع به ارزش‌های روشنگری همانند شکیبایی، عدالت، آزادی و عقل در محاکمهٔ کالاس شرکت می‌کند و روسو دخالت در امور سیاسی را به عنوان یک وظیفهٔ فلسفی در نظر می‌گیرد. همچنین کانت در پاسخ به این سؤال که "روشنگری چیست؟" در مقالهٔ خود می‌نویسد: «روشنگری خروج انسان از صغارت خویش است، صغارتی که خود مسؤؤل آن می‌باشد.»

بنابراین، متفکر مدرن از دیدگاه اندیشمندان دوران جدید اروپا، به منزلهٔ فاعلی خودمختار است که دلیل وجودی خود و اندیشهٔ خویش را در هستی خودش جستجو می‌کند و نه در اصولی متعالی و وراء اجتماع. کلمهٔ فاعل ( *sujet* ) در اینجا دیگر به معنای لاتینی ( *subjectum* ) یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود، بلکه به عکس به معنای آزادی از قید و بند اصول خارج از اندیشه است. فاعل فلسفی کسی است که خود را به عنوان موضوع شناخت مطرح می‌کند. به همین دلیل در اندیشهٔ مدرن اروپا جوهر بشری با در نظر گرفتن مسألهٔ آزادی انسان به عنوان



فاعل اخلاقی ای که از عقل عملی برخوردار است، مطرح می‌شود. در اینجا به شعار کانتی "Sapere aude" [جرأت کن که بدانی] برمی‌خوریم و به فیشته (Fichte) که در جواب، در کتاب *سوفیست انسان*، می‌نویسد: "می‌خواهم بدانم". پس مسألهٔ آزادی انسان در رابطه با شناخت او از خویش و جهان اطرافش مطرح می‌شود. به همین جهت، یکی از مهمترین مسائلی که در برابر متفکران اروپای مُدرن قرار می‌گیرد، مسألهٔ آموزش و تعلیم و تربیت انسان‌هاست. هدف از آموزش ابداع انسان جدیدی است که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد. از همین رو، برای فیشته فیلسوف یا دانشمند "معلم انسان‌هاست". او همچنین در کتاب *ملاحظات در مورد انقلاب فرانسه* می‌نویسد: «هدف از آموزش بیدار کردن استقلال فکر است.»

در اینجا ما دوباره با مسألهٔ شناخت حقیقت برخورد می‌کنیم. از آنجا که شناخت برای روشنفکر مُدرن اروپا که خود را به عنوان یک روشنگر معرفی می‌کند، عملی است که از طریق آن فرد به آزادی خویش دست می‌یابد، هرفر ایند شناختی و یا شناساندنی، یعنی هر آموزشی، به معنای نفی سلطه و روحیهٔ اقتدار طلبی است. برای روشنفکر مُدرن هیچ حقیقتی یکبار و برای همیشه پذیرفته شده نیست. بنابراین از دیدگاه متفکران عصر روشنگری حقیقت را باید هربار به نوعی دیگر ابداع کرد. به همین جهت فیشته در کتاب خود می‌نویسد: «انجیل الهی تنها برای کسی حقانیت دارد که خود معتقد به حقیقت آن باشد.» پس برای روشنفکر مُدرن حقیقت به شکل مطلق وجود ندارد، زیرا آنچه هست راهها و طرق مختلفی است که برای وصول به حقیقت در برابر ما وجود دارد. به عبارت دیگر، حقیقت برای روشنفکر مُدرن به صورت "ایمان" مطرح نمی‌شود، بلکه به منزله عقیده ای (doxa) است که با دیگر عقاید در برخورد است.

بنابراین، ارزش یک اندیشه و یا میزان آزادی یک اندیشمند در مقام سنجش عقاید و ارزش‌های دیگر به دست می‌آید. از این رو دلیل وجودی روشنفکر اعتقاد به تکثر ارزش‌هاست، یعنی اعتقادی در جهت عکس وحدت گرایی و ایمان به این فرض که همه ارزش‌ها را می‌توان با معیار واحدی سنجید. زیرا اگر ما بر این عقیده باشیم که همه دربارهٔ اهداف زندگی اجتماعی و در مورد غایات زندگی به طور کلی به یکسان می‌اندیشند، مقوله‌ای به نام فلسفه به ویژه فلسفهٔ سیاسی وجود نخواهد داشت، چرا که این مباحث زاییده و پروردهٔ اختلاف نظر بین افراد یک اجتماع است. پس دموکراسی را می‌توان به عنوان نهاد سیاسی انتقاد و اختلاف نظر بین افراد یک جامعه تعریف کرد و روشنفکر را

خلاق این اندیشه انتقادی دانست. چون اگر ما در مورد "غایت" زندگی اجتماعی به توافق نظر برسیم، آنچه باقی می‌ماند، مسأله "طریق" است که یک امر فنی است. در واقع مهم درک نسبی بودن ارزش اعتقادات انسان‌هاست که ثمره اصلی اندیشه تجدد است. به گفته یکی از نویسندگان معاصر انگلیسی: «درک نسبی بودن ارزش اعتقادات و درعین حال تمسک و التزام به آنها چیزی است که انسان متمدن را از انسان وحشی متمایز می‌گرداند.»

دموکراسی شکلی از جامعه سیاسی است که در آن ارزش‌ها نسبی‌اند و بنابراین در برخورد با یکدیگر قرار می‌گیرند و انتقاد از آنها امکان‌پذیر است. به همین دلیل، می‌بینیم که در جوامع دموکراتیک مرزهای واقعی‌ای وجود دارند که افراد در درون آنها از تعرض عقاید دیگران مصون هستند. از این رو در یک جامعه دموکراتیک مبارزه علیه اندیشه استبدادی و خودکامگی فکری به شکل یک عکس‌العمل طبیعی در میان روشنفکران جلوه می‌کند، زیرا جامعه همانند دستگاه زنده‌ای است که به محض برخورد با عنصری ضد دموکراتیک به مقابله فکری با آن می‌پردازد. این عمل خود انگیزه بخشی از فرهنگ مدنی دموکراسی را تشکیل می‌دهد که در حقیقت روشنفکران نقش مهمی در ایجاد و بقای آن ایفا می‌کنند.

روشنفکر بنا به تعریف غربی آن دارای "وجدان شوربختی" است که او را در چهارچوب فکری انتقادی قرار می‌دهد. از این رو سنت روشنفکری در غرب برپایه سنجش و نقد قرار گرفته است و هر تحول و یا تفکر نوینی در برخورد با ارزش‌های سنتی و یا بهتر بگوییم ارزش‌های کهنه تعیین می‌شود. این رفتار انتقادی روشنفکر غربی را می‌توان نتیجه فرایند تاریخی افسون‌زدایی در فرهنگ غرب دانست. اندیشه تجدد هویت سیاسی و فرهنگی خود را در قالب معرفتی این فرایند می‌یابد. این افسون‌زدایی، همراه با کاهش نیروی مذهب و سنت در جامعه غرب، موجب پیدایش گروه اجتماعی جدیدی شد که در صد سال اخیر نام "روشنفکران" را به خود گرفت. "روشنفکر" در حقیقت وارث اصلی انسان‌گرایی (هومانیست) عصر رنسانس و "روشنگر" قرن هجدهم اروپاست، که با استفاده از روحیه انتقادی خویش به جنگ اساطیر و خرافات می‌رود و معتقد به ارزش‌های جهانی چون عقل، عدالت، شکیبایی، آزادی و زیبایی است که امروزه برخی از آنها را در چهارچوب اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌یابیم.

در اینجا برای روشن شدن مطالب لازم است تفاوتی بین دو مفهوم



"روشنفکر" (*intellectuel*) و "جامعهٔ روشنفکران" (*intelligentsia*) قائل شد. *intelligentsia* کلمه‌ای است روسی که در قرن نوزدهم ابداع شده و به معنای جامعه‌ای از طرفداران اندیشه است که، همچون یک فرقهٔ مؤمن و معتقد، هدف آن تبلیغ و ترویج اصول ایدئولوژیکی و مذهبی است. درعوض "روشنفکر" (*intellectuel*) کلمه‌ای است فرانسوی و به معنای فردی است که به دلیل وجدان اخلاقی خاص خود معتقد به اصول کلی و جهانی‌ای است که شامل حال همهٔ انسان‌ها می‌شود و به همین دلیل مدام می‌کوشد تا مسائل جزئی را به شکلی جهانی بیندیشد و یا برعکس. روشنفکر فردی تنه‌است و از این جهت آزاد و خودمختار است. درواقع این تنهایی اوست که به او امکان ارزیابی درست مسائل را می‌دهد. خوزه اُرتگا ای گاست (*Jose Ortega Y Gasset*)، فیلسوف معروف اسپانیایی نیمهٔ اول قرن بیستم، درکتاب خود تحت عنوان *تماشاگر*، روشنفکر را فردی معرفی می‌کند که از زندگی‌ای درونی برخوردار است و «هر لحظه می‌داند که چه فکر می‌کند و برای چه فکر می‌کند». درحالی که از نظر اُرتگا ای گاست سیاستمدار ازخویشتن خود بی‌خبر است، زیرا نه برای خود بلکه برای هیاهوی دنیای خارج از خویش زنده است.

دراینجا ما به مسأله فرهنگ و آموزش می‌رسیم. این واقعیتی است که برای روشنفکرمتجدد ایدهٔ فرهنگ از ایدهٔ انسان جدا نیست و از نظر او مهم آشنا کردن انسان‌ها با ایدهٔ آزادی است. از این رو وقتی که کلمهٔ "دانشنامه" (*encyclopedie*) را درنظر می‌گیریم و به ریشهٔ یونانی آن می‌اندیشیم، می‌بینیم که این کلمه از دو ریشهٔ یونانی *kuklon* به معنای دایره و *paideia* به معنای تعلیم و تربیت تشکیل شده است. بنابراین، برای روشنفکر دائرةالمعارفی دو ارزش مهم است: جهانی بودن ارزش‌ها و ترویج این ارزش‌های جهانی از طریق آموزش و تعلیم و تربیت. همین برداشت را درکلمهٔ آلمانی *Bildung* می‌یابیم. *Bildung* از نظر ایده آکسیم آلمانی به معنای آشنا کردن انسان با ارزش‌های فکری، اخلاقی و زیبایی شناختی است. درواقع آنچه مورد اهمیت است، از بیرون نگرستن به این ارزش‌ها نیست، بلکه از درون پذیرفتن آنهاست. بنابراین روشنفکر مُدرن کسی است که ارزش‌های جهانی را به صورت وجدانی شوربخت در اندیشهٔ خویش می‌جوید و با آنها زندگی می‌کند و تنها برخورداردی ایدئولوژیک با آنها ندارد.

به این ترتیب وقتی ما به فرهنگ روشنفکری نیم قرن اخیر ایران می‌نگریم،

می‌بینیم که به طور کلی با ایده‌روسی *intelligentsia* روبرو هستیم و نه با مفهوم فرانسوی *intellectuel*. ما در ایران با روشنفکر به معنای *intellectuel* یعنی شهروندی آزاد اندیش روبرو نیستیم، بلکه با ایدئولوگ‌هایی طرف هستیم که به دنبال ترویج و تبلیغ یک مذهب و یا یک عقیده ایدئولوژیک خاص هستند. با روشنفکری روبرو نیستیم که به جنگ افسانه‌ها می‌رود، بلکه با فردی سر و کار داریم که افسانه ساز و افسانه پرداز است. ولی مهمتر اینکه افسانه سازی نزد روشنفکران معاصر ایران از حالت حماسی به صورت ایدئولوژیک تغییر یافته است. روشنفکر ایرانی برای فرار از واقعیت جهان به پندارهای مذهبی و ایدئولوژیک پناه می‌برد. به عبارت دیگر، روشنفکر ایرانی بُت شکن نیست، بلکه بُت ساز است، زیرا که در جستجوی تقدس در امور اجتماعی و فکری است. به همین دلیل نیز او معمولاً برخوردی احساسی با واقعیت جهان دارد که او را به بررسی اسطوره‌ای و یا افسانه‌ای فرایند تعقل و می‌دارد.

بهترین گواه این رفتار را در تجدّد ستیزی روشنفکرانی می‌بینیم، که به دلیل مخالفت با سیاست غرب، با اصولی جهانی چون دموکراسی، حقوق بشر و عقل گرایی که در غرب شکل گرفته است در می‌افتند و با پناه بردن به مفاهیمی چون "هویت فرهنگی"، "بازگشت به اصل" و "معنویت شرقی" با پیشداوری‌ها و جمع بندی‌های شتاب زده تکلیف تجدّد را از قبل تعیین می‌کنند و در ازای بررسی رابطه فرهنگ ایران با ارزش‌های جهانی از نقطه نظر فلسفی و معرفت شناختی، پیشاپیش و بدون هیچ گونه استدلالی پیرو سنت گرایی محض می‌شوند و بدیلی که در برابر دموکراسی و حقوق بشر مطرح می‌کنند بازگشت به فرهنگ گذشته و سنت است.

دوچهره اصلی این شیوه تفکر آل احمد و شریعتی هستند که هردو با وجود شناختی که از فرهنگ غرب دارند، از تمایلاتی جهان سومی برخوردارند و به تبلیغ ارزش‌ها و سنت‌های این جهان بر می‌خیزند. آل احمد در غروب زدگی می‌نویسد:

غرض از غرب تنها اروپا و آمریکا نیست. به تمام ممالکی می‌گوییم غرب که سازنده و سهمت از آن صادرکننده ماشین اند و به کجا؟ به تمام ممالکی که محتاج ماشین و مصنوعات ماشینی اند و مصرف کننده‌اند، این دسته دوم را می‌گوییم شرق.



برای آل احمد غرب زدگی عبارت است از: «عوارض رابطه خاص اقتصادی میان این دو دسته ممالک، که رابطهٔ دوطرف یک معامله نیست یا رابطهٔ دوطرف یک معاهده، بلکه چیزی است در حدود رابطهٔ ارباب و بنده.» بنابراین، از نظر آل احمد: «ما تا وقتی که تنها مصرف کننده‌ایم، تا وقتی که ماشین را نساخته ایم، غرب زده ایم.» و چاره، از نظر او، این است که باید «جان این دیو ماشین را در شیشه کرد و آن را به اختیار خودمان درآورد.» ولی از نظر او برای موفق شدن در این کار می‌بایست به کلیت اسلامی‌ای که در جامعهٔ ایران وجود دارد حیات دو باره بخشید. این روحیهٔ بازگشت به خویش یا بازگشت به اصل را می‌توان در نزد متفکری چون علی شریعتی نیز یافت. شریعتی در مقاله‌ای در کتاب *با مخاطب‌های آشنا* می‌نویسد:

من که از غربت و وحشتناک غرب می‌گریزم و به بازگشت به خویش می‌خوانم، نه از آن گونه سنت‌گرایان مرتجع و تنگ‌اندیش و بیگانه با جهان و ناآشنا با غرب و تمدن و فرهنگ و زبان و زمان امروز انسان‌های پیشرفته‌ام. وحشت من ناشی از نشناختن نیست و دعوت من به "بازگشت به خویش" نیز از سرکهنه پرستی و گذشته‌گرایی نیست، وحشت از تبدیل یک روح شرقی است به یک هیکل آمریکایی که بزرگترین خورندهٔ اسفناج در سال ۱۹۳۷ هنوز هم امام و ابرمرد و مظهر ارزش‌های وجودی و قهرمان حماسهٔ جاویدان جنوب است و مجسمه‌اش در مدخل شهر [پالاس] پرستش می‌شود.

به طور مسلم آنجاکه شریعتی خود را مخالف سنت‌گرایی و تنگ‌اندیشی جزم‌گرایانه اعلام می‌کند، مخالفتی با او از سوی طرفداران اندیشهٔ تجدد و مدرنیسم نیز صورت نمی‌گیرد.

ولی جالب اینجاست که برای ایدئولوژی چون شریعتی مظهر اندیشهٔ آمریکایی و تجددگرایی غربی در شمال یک خورندهٔ آمریکایی اسفناج خلاصه می‌شود و نه در نمونه‌های بارزی چون اعلامیهٔ استقلال آمریکا و یا اندیشه‌ها و گفتارهای متفکرانی چون پین، جفرسن، فرانکلین، آدامز و لینکلن. بی‌شک علت اصلی این انتخاب شریعتی را می‌توان از لابلای نوشته‌های دیگر او پیدا کرد. شریعتی در مقالهٔ دیگری در همان کتاب می‌نویسد:

اتنا معجزهٔ انسانی این قدرت را به دختر مامی‌تواند بدهد که اگر او برگردد به فرهنگ خودش، برگردد به ایمان خودش، با تاریخ خودش پیوند پیدا کند، با این ایمان و این سرچشمه

زاینده‌گی و سازندگی اسلام رابطه پیدا کند، می‌تواند خودش را علیرغم جبر زمان و حاکمیت مطلق روابط تحمیلی غرب و قرن، انقلابی بسازد، دگرگون بسازد و چهره‌ای نفی‌کننده همه واقعیت‌ها بشود و به ۵۰ سال تلاش و توطئه برای تبدیل دخترما، از یک زن مسلمان به یک عروسک شبه‌فرنگی بگوید نه.

و درجای دیگر می‌نویسد:

یکی از همکفران از من پرسید: "به نظر تو مهمترین رویداد و درخشانترین موقعیتی که ما در سال‌های اخیر کسب کرده‌ایم چیست؟" گفتم در یک کلمه تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی میان روشنفکران.

نتیجه‌ای که می‌توان از این بحث گرفت این است که روشنفکر ایرانی، به دلایل زیر، از هیچیک از ویژگی‌های روشنفکر مدرن برخوردار نیست:

- روشنفکر ایرانی دموکرات نیست، زیرا سیاستی که او از آن دفاع می‌کند غالباً جای بحث و تردید ندارد و خود را به صورت حقیقی مطلق بیان می‌کند.

- روشنفکر ایرانی فردی خودمختار نیست، زیرا محتاج به ایدئولوژی و توده‌هاست، به همین دلیل نیز قادر نیست که به تنهایی بیندیشد و یا برخلاف ذهنیت و باورهای توده‌ها فکر کند.

- جهان و اجتماع برای روشنفکر ایرانی عنصرهایی افسون زده هستند و به همین دلیل او روابط فکری و اجتماعی خود را بر مبنای اصولی مقدس قرار می‌دهد. از همین جا است که روشنفکر ایرانی برخوردار از ایدئولوژیک با مسأله حقیقت دارد.

- این برخوردار ایدئولوژیک با حقیقت موجب می‌شود که او درگیر وحدت‌گرایی فکری شود و باکثرت‌گرایی فلسفی و سیاسی مخالفت کند. از آنجا که از بحث و گفتگوی مسالمت‌آمیز بیزار است و طرف مقابل خود را به عنوان "دشمن" سیاسی و فکری خود قلمداد می‌کند و نه "حریف" خود، اسلحه‌ای که مورد استفاده قرار می‌دهد، کینه‌توزی و دشنام است.

- این تروریسم فکری موجود در جامعه روشنفکران ایران از ماهیت ایدئولوژیک اندیشه و عملکرد روشنفکران ایرانی سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل مانع پیشرفت دموکراسی و اخلاق مدنی‌ای است که بر مبنای احترام به دو اصل فردیت و خلاقیت خودمختار فرد پایه‌ریزی شده است. برای مثال، در فرانسه اگر ثابت شود (که ثابت شده است) که نویسندگانی چون سلین (Celine)، برازیاک



(Brasillach) و یا دریو لاروشیل (Drieu la Rochelle) طرفدار نازی‌ها بوده‌اند و به فرانسه خیانت کرده‌اند، نبوغ ادبی آنها مورد تردید قرار نمی‌گیرد و به مقام آنها به عنوان نویسنده و هنرمند صدمه‌ای زده نمی‌شود. حتی نویسنده‌ای چون البر کامو که رئیس مجلهٔ کومبا (Combat) و مخالفت سرسخت برآزیاک بود، به همراه فرانسوا موریاک و روشنفکران دیگر فرانسه، نامه‌ای به دوگل نوشت و از او خواست که برآزیاک را عفو کند. اما در ایران امروز کمتر نویسنده، هنرمند و یا فیلسوفی را می‌توان یافت که اگرچنین موردی دربارهٔ او کشف شود، بتواند به کار نویسندگی خود ادامه دهد و ارزش کار فرهنگی او از بین نرود و یا دستکم مورد پرسش قرار نگیرد. چون در ایران روشنفکران به ندرت به اعتبار ارزش ماهوی و خلاقیت کارشان مورد ارزیابی واقع می‌شوند و داوری در بارهٔ کار آنان بیشتر بر پایهٔ زندگی شخصی و یا جهت‌گیری‌های سیاسی آنان قرار دارد.

به این ترتیب سؤال اصلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه فرهنگ روشنفکری باید در ایران بوجود آورد که همزمان درجهت استقرار نهاد سیاسی دموکراسی و احترام به اصول حقوق بشر قدم بردارد؟

از آنجا که برخورد با فرهنگ غرب و تجددخواهی در میان روشنفکران ایرانی به شکل یک فرهنگ ایدئولوژیک جلوه کرده، و از آنجا که روشنفکر به معنای غربی آن باید ضامن عملکرد انتقادی دموکراسی باشد، راه حلی که به نظر می‌رسد بازنگری به اصول تجدد و کوشش در طرح و سنجش فلسفی و معرفتی آنها در چهارچوب فرهنگ روشنفکری جهان است. به همین منظور روشنفکران ایرانی باید از ناسیونالیسم و سنت‌گرایی روشنفکرانهٔ خود دست بردارند و با بازکردن مرزهای فکری خود به روی فرهنگ‌های دیگر جهان و علی‌الخصوص فرهنگ غرب، فرهنگ ایران را از جایگاه حاشیه‌ای و فقیرش بیرون آورند و سعی کنند که آن را با فرهنگ‌های طراز اول جهان هم گام سازند.

روشنفکران ایران باید با قطب‌های فرهنگی و فکری جهان مکالمه داشته باشند، چه ساختن یک فرهنگ روشنفکری پیشرفته و خودمختار غیرممکن نیست، ولی لازمهٔ آن توجه روشنفکران ایرانی به فرایند فرهنگی در جهان امروز است. سیارهٔ ما فقط از نظر سیاسی و اقتصادی کوچک نشده است، بلکه آسمان‌های جهان ما از نظر فرهنگی و فکری نیز روز به روز به هم نزدیکتر می‌شوند. بنابراین روشنفکر ایرانی تنها با پشت سر گذاشتن فرهنگ ایدئولوژیکی که در آن غوطه وراست و با رویارویی با واقعیت‌های جهان امروز

- بجای فرار از آن‌ها - می‌تواند جامعه ایران را از بی‌ثباتی ایدئولوژیک به نظم و سامان فرهنگی، اخلاقی و سیاسی برساند. برای رسیدن به چنین هدفی، روشنفکران ایران باید نخست برخی از عناصر سنتی فرهنگ خود را مورد پرسش و سنجش قرار دهند، زیرا تنها از چنین راه است که آزادی آنان از بردگی ذهنی، نه تنها در برابر فرهنگ ایران که در مقابل فرهنگ‌های دیگر هم، ممکن خواهد شد.



## دوران صد ساله تجدّد در شهرسازی و معماری ایران

بررسی تاریخ شهرسازی و معماری ایران بعد از اسلام نشان می‌دهد که مسائل شهرسازی، به معنای امروزی آن، در اغلب شهرهای سرزمین ما مطرح نبوده است. شهر به آرامی، با رشد و توسعه‌ای تدریجی، و پیرو سنت‌های معماری زمان، سطوح آزاد داخل حصار را در بر می‌گرفت و تغییراتی که در بافت کالبدی آن، در نتیجه مسائل اقتصادی و یا رویدادهای سیاسی و مذهبی، به وجود می‌آمد تناسب‌ها و مقیاس‌های فضای شهر را دگرگون نمی‌کرد.

اصفهان تنها شهری بود که در اواخر قرن شانزدهم میلادی، با سلطنت شاه عباس اول و با دخالت و قدرت حکومت و کمک دانشمندانی چون شیخ بهائی و معماران زمان، از فضائی بسته به فضائی گشوده مبدل شد. این شهر از محدوده حصار خود تجاوز کرد و به یاری طرحی هوشمندانه و پیشرو توسعه یافت. حدود یک قرن خطوط اصلی این طرح جامع از سوی پادشاهان سلسله صفوی و حکومت آنان دنبال شد و در نتیجه مجموعه‌های معماری بی نظیری دریافت شهر به وجود آمد و اصفهان در زمره زیباترین شهرهای جهان قرار گرفت.

\* مهندس معمار.

در قرن هیجدهم و ابتدای قرن نوزدهم میلادی، که دوران انتقال معماری صفویه به معماری زندیه و بالاخره به معماری قاجار بود، در نتیجه ضعف دولت‌های این زمان به تدریج کیفیت هنری و به خصوص کیفیت ساختمانی و مصالح به کار گرفته رو به انحطاط رفت.

از دهه‌های اول قرن نوزدهم که آوازه پیشرفت و ترقیات صنعتی اروپا، و تأثیر آن در شهرنشینی و مسائل شهری، به ایران رسید و اثری بیدار کننده در آن به وجود آورد، میل به تجدید بنای مملکت و در نتیجه نیاز به فراگیری "علوم جدید" و تغییر اصول تعلیماتی حالت ضروری به خود گرفت. در نتیجه، در دوران ولایت عهدی عباس میرزا (۱۷۹۹-۱۸۳۳م)، که خود در این کار پیشقدم بود، دولت تعدادی اندک از جوانان را، به ابتکار و دستور او، برای فراگیری علوم و حرفه‌های مورد نیاز راهی اروپا کرد.

از میان گروه بعدی محصلینی که در سال ۱۸۴۳م عازم دنیای غرب شدند عبدالرسول خان و میرزا رضا برای فراگیری حرفه مهندسی انتخاب گردیدند. بازگشت این دو مصادف شد با دوران صدارات میرزا تقی خان امیرکبیر (۱۸۴۷-۱۸۵۱م)، مرد بزرگ و روشنفکر ایران که تحت تأثیر پیشرفت های روسیه و عثمانی قرار گرفته و به سیر ترقی ملل غرب و به موجبات انحطاط اوضاع ایران واقف گردیده بود. امیر کبیر از بدو خدمت برای تجدید بنای کشور تلاش همه جانبه‌ای را آغاز کرد و دست به یک رشته اصلاحات اساسی زد که مهمترین آن ها، از نظر مطالب طرح شده در این نوشته، ایجاد «مرکز تعلیم و تعلم» است. برای تدریس در این مدرسه عالی که بالاخره با نام "دارالفنون" شروع به کار کرد تعلیمات مدرن غربی از طریق استادان "فرنگی" به ایران راه یافت. بنای این ساختمان که در داخل حصار ارگ سلطانی قرار می‌گرفت به میرزا رضای نامبرده در بالا محول شد. ساختمان دارالفنون مجموعه ساده‌ای بود از کلاس‌ها و آزمایشگاه‌ها که، با راهروی عریض متکی به قوس‌های نیمه بیضوی، دورا دور باغچه مرکزی را گرفته بود. قسمتی از اطاق‌های کار در طبقه دوم قرار داشت.

نقشه‌های میرزا رضای مهندس باشی برای اجرای ساختمان در اختیار محمد تقی معمار باشی قرار گرفت. ساختمان دارالفنون، که احتمالاً اولین بنای دولتی است که توسط یک معمار ایرانی تحصیل کرده "فرنگ" طراحی شده، در نوامبر ۱۸۵۱م. افتتاح شد، درست در همان زمان که بانی بزرگ آن،



امیرکبیر، دریاغ فین کاشان در تبعید بسر می برد و در انتظار سرنوشت شوم خود بود.

مدرسه دارالفنون، که در آن برای تعلیم از روش های اروپایی استفاده می شد، منشاء تحولات فکری مهمی در ایران گردید. در واقع، می توان این مدرسه را راه گشای تعلیمات عالیّه جدید و وسیله ترویج علوم در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی در ایران دانست. فارغ التحصیلان این مدرسه عالی گروه روشنفکرانی را در ایران به وجود آوردند که به نهضت تجددخواهی و مبارزه با خرافات و به نشر افکار آزادیخواهانه در عهد ناصری کمک فراوان کرد. در دارالفنون، از میان دروس متعدد، ریاضی، مهندسی، طراحی و نقشه برداری نیز تدریس می شد و در اولین دوره آن دوازده دانشجو در رشته مهندسی نام نویسی کرده بودند. تهیه چند نقشه ارزنده قدیمی، و به خصوص نقشه های پایتخت در سال های ۱۸۵۷ و ۱۸۹۰م را مرهون گروه مهندسی این مدرسه هستیم. نقشه اول را مهندس اگوست کرشیش (Auguste Krziz) اطریشی، معلم معماری، ریاضی و هندسه با کمک شاگردانش، محمدتقی خان که از او نام بردیم و ذوالفقار بیگ - و نقشه دوم را میرزا عبدالغفارخان، ملقب به نجم الدوله، امضاء کرده اند.

در میان گروه محصلین اعزامی به اروپا (در سال ۱۸۵۷م)، که بیشتر آن را دانشجویان دارالفنون تشکیل می دادند، شخصی بود به نام میرزامهدیخان که طی هشت سال اقامت در فرانسه و اخذ دیپلم دبیرستان (Baccalaureat) و دیپلم مهندسی از اِکُل سانترال (Ecole Centrale) با تخصص در رشته معماری در سال ۱۸۶۴م راهی میهن شد. میرزا مهدی خان در تهران سالها سرگردان بود و دوران بسیار مشکلی را گذرانید تا اینکه با کمک استاد محمد معمار قمی و حاج ابوالحسن معمارباشی مأمور تهیه قسمتی از نقشه های مسجد سپهسالار و عمارت بهارستان شد (۱۸۷۸م). طرح تعدادی از ساختمان های دولتمندان عصر را نیز به میرزا مهدی خان شقاقی که به لقب ممتحن الدوله مفتخر شده بود نسبت می دهند. با میرزا رضای مهندس باشی و سپس میرزا مهدی خان، که هر دو تحت تأثیر اصول و قواعد حرفه ای دنیای غرب بودند، حرفه طراحی معماری از حرفه معمار سازنده بنا جدا می شود.

ممتحن الدوله در آثار خود عناصری از معماری اروپائی را دخالت داد. یکی از ره آوردهای او که با استقبال فراوان روبرو شد طرح سراسراهای بزرگ و

پله‌کان‌های باز به سبک اروپائی بود که جای راهروها و پله‌های بسته معماری سنتی را می‌گرفت. از اینرو بود که در سال ۱۸۸۵م، محمود خان ناصرالملک، وزیر خارجه وقت، تهیه طرح پله‌ای شبیه پله کاخ "بوکینگهام پالاس" را به اوسقارش داد!

معماری دوره قاجار، که در نیمه اول قرن نوزدهم میلادی در دنباله روی از معماری سنتی قرون گذشته به تدریج به کیفیت پائین تری رسیده بود، در نیمه دوم همان قرن یکسره آسیب پذیر شد. به علت ارتباط با دنیای غرب و گرایش زمان، معماری این دوره به آسانی تحت تأثیر معماری اروپایی قرار گرفت که از راه روسیه و قفقاز و ترکیه از شمال، و خلیج فارس و بوشهر از جنوب، به ایران رسیده بود. معمارهای معروف محلی نیز تاحدی طرز فکر و سلیقه تازه را دنبال کردند. یکی از این امکانات تازه که سیمای اغلب شهرهای بزرگ ایران را تغییر داد پوشش ساختمان‌ها با داربست چوبی و شیروانی بود که جای بام‌های طاقی و گنبدی را می‌گرفت. علی محمدخان معمارباشی، یکی از معماران معروف این دوره است که طرح ساختمان‌های صاحب قرانیه، سلطنت آباد و عشرت آباد را به او نسبت می‌دهند و در آثارش آمیزش معماری سنتی با معماری غریبه به چشم می‌خورد. در همین دوره، در معماری ساختمان‌های داخل ارگ سلطانی نیز به پیروی سلیقه زمان تغییرات مهمی داده شد.

در تمام دورانی که ساختمان‌های حکومتی و اعیانی با معماری غربی و روسی ترکیب می‌شد، ساختمان‌های مسکونی متوسط در سطح شهر و به خصوص در محلات قدیمی تاحدی هم شکل و هم آهنگ با ویژگی‌ها و خصوصیات معماری سنتی بنا می‌شد. به این ترتیب که فضای خانه فضای بسته‌ای بود که به وسیله "هشتی" و یا راهروئی به معبر خارج ارتباط پیدا می‌کرد. "اطاق دم دری" جنبه "بیرونی" خانه را داشت و بقیه اطاق‌ها، با چند پله ارتفاع، حیاط مرکزی را که در میان آن حوض آب قرار داشت دور می‌زد. اطاق‌های رو به جنوب بیشتر در زمستان و اطاق‌های رو به شمال و زیر زمین و بام خانه برای زندگی تابستانی مناسب بود. زیر زمین، آب انبار و گاه آشپزخانه و سرویس‌های خانه با چند پله پائین می‌رفت و زیر اطاق‌ها قرار می‌گرفت. عناصر مسکن در معماری عامیانه به صورت الگوئی همگانی درآمده بود و به خوبی جوابگوی شرایط اقلیمی محیط خود می‌شد.

در اواخر قرن نوزدهم، با استقرار سفارت‌خانه‌ها و نمایندگی‌ها و اقامت



اتباع خارجی در ساختمان های اعیانی در شمال شهر و در داخل "حصار ناصری" (۱۸۷۰م) و بیرون از حصار قدیم تهران، تأثیر معماری غربی را در ترکیب فضاهای داخلی نیز می بینیم. به این ترتیب که به تدریج از سطوح ساختمان "بیرونی" کاسته می شود و قسمت پذیرائی به داخل ساختمان اصلی راه می یابد. آنچه که امروزه "سالن" یا "میهمان خانه" نامیده می شود از این تاریخ به صورت عنصر جدیدی وارد معماری مسکونی شد. یکی از بهترین نمونه های موجود از آمیزه سنتی و معماری غربی و روسی ساختمان «پاشاخان امیر بهادر» (۱۸۹۴-۱۹۰۶م) وزیر دربار مظفرالدین شاه است که پس از او مورد استفاده انجمن آثار ملی قرار گرفت. در این ساختمان عناصر معماری سنتی در طبقه هم کف به کار رفته است: طاق های ضریبی، گهواره ای و چهاربخشی، تالار چهار ستونی به شیوه قدیم، ایوان بزرگ سراسری، همگی از عناصر شناخته شده معماری ایرانی است. در مقابل، راهروی عریض مرکزی، پله دوپاگردی، ستون های تقلیدی، سربخاری های بزرگ و گچ بری با نقش های غربی، صراحی های دست انداز، در و پنجره های کلاسیک که جای "اوروسی" های شرقی را می گیرد همگی عناصر معماری غربیه ای است که در شکل گیری معماری مسکونی دولتمندان این دوره ظاهر می شود. در تهران، ساختمان علیقلی خان سردار اسعد که بعدها به باشگاه بانک ملی تبدیل شد و ساختمان قوام السلطنه که اکنون موزه آبگینه است نیز در زمره ساختمان های این دوره اند که در آنها نحوه تفکر معماران و نوآوری زمان به چشم می خورد.

در مورد بافت شهری نیز عناصر تازه ای از تمدن غربی اجتناب ناپذیر می شود: خیابان الماسیه، که میدان توپخانه را به سردر شمالی ارگ متصل می کند به صورت گردشگاه مدرنی درمی آید که دهکده های صنعتگران متجدد تحت عنوان "دارالصنایع" در اطراف آن قرار می گیرد (محمود خان صبا چشم اندازی از این خیابان را در سال ۱۸۷۱م نقاشی کرده است)؛ خیابان ناصری بر روی خرابه های دیوار شرقی ارگ سلطانی بنا می شود و اطراف آن ساختمان های جدیدی احداث می گردد، خیابان لاله زار و عین الدوله (فردوسی) به صورت محورهای تازه و مدرن، توسعه شهر را به طرف شمال هدایت می کند؛ میدان اصلی شهر از میدان ارگ و سبزه میدان به میدان وسیع توپخانه منتقل می شود؛ چند خیابان اصلی و جدید با چراغ های گاز نورانی می شود؛ ضرابخانه، تلگرافخانه (۱۸۸۴م)، و چند کارخانه نساچی، قند سازی و بلورسازی به کار می افتد؛ تهران با "ماشین دودی" به شهرری متصل

می‌گردد (۱۸۸۴م) و با تعبیه ریل‌ها در محورهای اصلی شهر "واگن اسبی" به راه می‌افتد (۱۸۸۹م) و سرانجام پایتخت قیافه شهری جدی به خود می‌گیرد. در شمال شرقی تهران، "میدان مشق" با دیواری به سبک معماری سنتی به اطاق‌های آجری محصور می‌شود و در قسمت شمال آن عمارت قزاق‌خانه با معماری روسی به این میدان ابهت می‌دهد (۱۸۹۰م) و بالاخره اولین هتل تهران، هتل دوفرانس، آماده پذیرائی از میهمانان خارجی می‌شود.

اغلب این تغییرات و نوآوری‌ها در اثر مسافرت و رویارویی دولتمندان، بازرگانان، محصلین و سیاحان ایرانی با جهان پیشرفته غرب و مردم آن دیار بود که آرزوی نوسازی مملکت و دسترسی به دوران تجدد را در آن‌ها بیدار می‌کرد. این اعتقاد به کسب علوم و فنون غربی در ابتدای قرن بیستم میلادی به درجه‌ای رسید که در سال ۱۹۱۱م، چندسال پس از افتتاح مجلس دارالشورای ملی، قانون اعزام محصل به تصویب آن رسید و دولت مأمور شد که در همان سال تعداد سی دانشجو به اروپا اعزام دارد.

در دوران حکومت سلاطین قاجار، به علت ناتوانی دولت، فقر مالی و مهمتر از همه فقدان سیستم اداری صحیح و برنامه ریزی مملکتی، راه تجدد به کنده پیموده می‌شد و شمار طرح‌های زیر بنائی و نوسازی مملکت ناچیز بود و ایران از نفوذ و قدرت فیزیکی و سرمایه دولت که اساس شهرسازی و توسعه صحیح شهری است بهره‌چندانی نداشت. با انقلاب مشروطیت و ایجاد نخستین مجلس ملی و نشر و گسترش آرمان‌های دموکراتیک در کشور از سویی، و در پی جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه که در اوضاع داخلی ایران تأثیری عمیق گذارده بود. از سوی دیگر، زمینه مساعدی برای پیدایش دولتی متجدد در کشور فراهم شد. و سرانجام با آغاز سلطنت رضا شاه پهلوی (۱۳۰۴)، دوران نوینی در شهرنشینی ایران آغاز گردید. در این دوران حکومت مصمم بود ایران عقب افتاده آنروز را به هر قیمت و با سرعت به سوی سازندگی و تجدد سوق دهد.

علی‌رغم واکنش منفی و مخالفت‌های ریشه دار نیروهای سنتی، دو عامل اجتماعی دولت را در حرکت به سوی این هدف کمک می‌کرد: یکی علاقه و آرزوی تعداد زیادی از روشنفکران و ترقی‌خواهان به پیشرفت جامعه و مملکت، و دیگری نیروی احساسات ملی در راه تحقق آرمان‌های انقلاب مشروطیت.

از همان آغاز کار، دولت با شتاب به تأسیس تعدادی از صنایع مصرفی اولیه پرداخت و بنای وزارت‌خانه‌ها را در پایتخت و ساختمان‌های ادارات دولتی،



بهداشتی و آموزشی را در مقیاس وسیعی در سراسر مملکت بسط داد. شبکه‌های ارتباطی با سرعت ژشد پیدا کرد. این برنامه ریزی و همراه آن دگرگونی که در کلیه شئون کشور به وجود آمد نیازمند به یک بافت زیر بنائی در قالب یک اقتصاد نوین بود. در این میان، تهران، به عنوان پایتخت و محل تمرکز نهادهای عمده سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کشور، بیش از هر شهر دیگر ایران دستخوش این تحولات گردید.

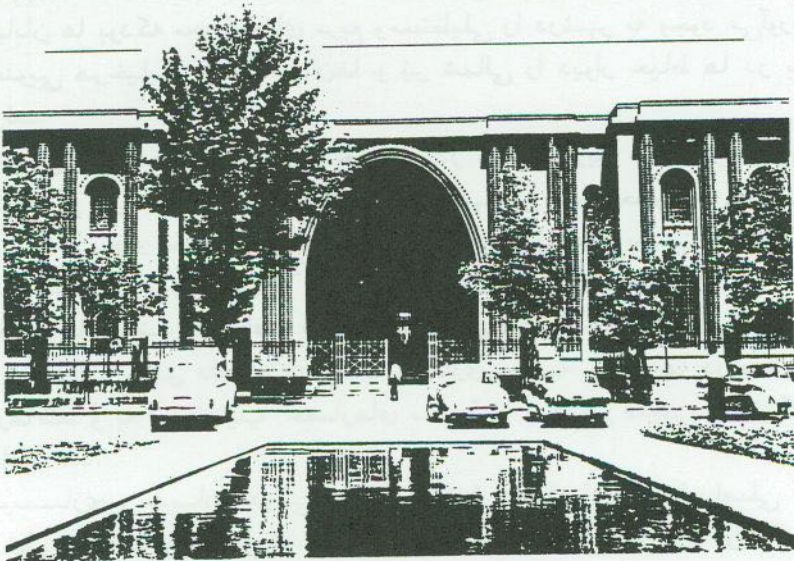
در سال ۱۳۰۹ که جمعیت پایتخت به حدود سیصد هزار نفر می‌رسید و وسائل نقلیه موتوری به مملکت راه پیدا کرده بود و بافت قدیمی تهران دیگر جوابگوی احتیاج روز نبود، یعنی در زمانی که هنوز "حصار ناصری" شهر را در برمی‌گرفت، اولین نقشه جدید تهران تهیه شد. این نقشه به ضمیمه قانون بلدییه به شهرداری اختیار می‌داد تا اولین طرح خیابان‌های جدید را اجرا کند. در سال‌های بعد قوانین تازه‌ای در باره «توسعه خیابان‌ها و تعریض معابر» قانون قبلی را کامل کرد. و به این ترتیب، طی چند سال محورهای مورد نظر در مرکز شهر باز شد و با تخریب حصار تهران خیابان‌های جدیدی محدوده شهر را در میان گفت: خیابان شاه‌رضا در شمال، خیابان شهناز در شرق، خیابان سی متری در غرب و خیابان شوش در جنوب. این طرح در مورد چند شهر بزرگ مملکت نیز اجرا شد. خطوط داخلی شهرها معمولاً الگوی منظمی از خیابان‌ها بود که محوطه‌های مربع و مستطیلی را در شهر به وجود می‌آورد. بر جنوبی هر خیابان را ساختمان‌ها و بر شمالی را دیوار حیاط‌ها در بر می‌گرفت.

در محل تقاطع خیابان‌ها، و به خصوص در میادین، قرینه سازی مورد توجه شهردار قرار گرفت. یادگار این "توجه" را در تهران (میدان حسن آباد)، تبریز، رضائیه و شهرهای حاشیه بحر خزر می‌یابیم. گرچه با فرو ریختن حصارهای قدیمی، فضای "شهر ایرانی" باز شد تا جوابگوی نیازهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تازه باشد، اما بافت کهنه شهر قدیمی، که ترمیم آن نیاز به صرف وقت و مطالعه دقیق داشت، در پشت نوسازی حاشیه خیابان‌ها در محدوده خودرها شد و به این ترتیب "حصارهای سنتی" با فرهنگی قدیمی به زندگی خود ادامه داد.

نوسازی و معماری دولتی از ابتدای دهه ۱۳۱۰ با دو هدف اصلی که مورد نظر حکومت بود آغاز شد؛ یکی احیاء و بزرگداشت ویژگی‌های فرهنگ و معماری "ایران قدیم" و "ایران باستان" به منظور آگاهی نسل جوان به هویت

خود، و دیگری به کار گرفتن تسهیلات تکنولوژی و فنون ساختمانی پیشرفته غرب برای اجرای سریع برنامه‌های نوین و تربیت کادر عمرانی جدید. آمیزش این دو هدف باعث شد که ایران به صورت یک "آزمایشگاه" وسیع و متنوع ساختمانی درآید. بدون تردید تجربه این دوره، که حدود ده سال بیشتر نکشید، در جریان سازندگی در دهه های بعدی مورد استفاده دولت قرار گرفت.

وجود "انجمن آثار ملی"، که در سال ۱۳۰۱ تأسیس شده بود و حضور باستانشناسانی چون ارنست هرزفلد (E. Herzfeld)، آندره گُدار (A. Godard)، ماکسیم سیرو (M. Siroux)، و دیگران، که به معماری و فرهنگ ایران آشنائی کامل داشتند، کمک بزرگی بود به حفظ اصالت تناسب ها و ترکیب ها در تعدادی از ساختمان‌های دولتی که از پیشینه معماری "ایران باستان" الهام گرفته بودند. این گروه از ساختمان‌های دولتی، که آن ها را گروه اول می‌نامیم، شامل بناهایی می‌شود مانند بانک ملی قدیم و شهربانی تهران، دبیرستان انوشیروان دادگر، مقبره فردوسی و غیره که یادآور معماری دوران هخامنشی است و موزه ایران باستان (۱۳۱۵) که با ایوانی پوشیده از قوس بیضوی خاطره موقعی از معماری دوران ساسانی است. طرح ساختمان اخیر را آندره گُدار خدمتگذار با ارزش فرهنگ ایران ریخته بود.



موزه ایران باستان (از کتاب معماری ایران در عصر پهلوی)



گروه دوم مرکب از ساختمان‌هایی است که در ادامه راه معماری سنتی ایران طرح ریزی شده‌اند و در آن‌ها خصوصیات شکلی و مصالح ایران به کار رفته است: ساختمان بلدیۀ تهران (۱۳۱۶) اثر علی محمد خان صانعی معمار باشی، اداره پست مرکزی تهران (۱۳۱۳)، اداره پخش سابق شرکت ملی نفت، مدرسه تعلیم معلم و غیره.

گروه سوم شامل طرح‌های معماری اروپائی دهه ۱۳۱۰ است که بیشتر روحیۀ نئوکلاسیک اروپائی دارد و در آن‌ها اثری از فضای ایرانی دیده نمی‌شود، مانند ساختمان گار راه آهن تهران، اداره قماش، وزارت دادگستری و اغلب ساختمان‌های توریستی و هتل‌های حاشیۀ بحرخرز.

گروه چهارم مرکب از ساختمان‌هایی است که خصوصیات شکلی آنها و یا مصالح به کار رفته در آنها می‌توانست سرچشمه تازه‌ای باشد برای معماری مدرن ایران. ساختمان وزارت خارجه (۱۳۲۰)، کالج البرز، تعدادی از ساختمان‌های آموزشی و دانشگاهی تهران و تعدادی از ساختمان‌های صنعتی در این زمره‌اند.

در سال ۱۳۱۶، محدوده پایتخت دیگر گنجایش برنامه‌های جدید دولت را، که به سرعت رو به افزایش بود، نداشت و در نتیجه طرح جامع جدیدی برای تهران که جمعیت آن به حدود پانصد هزار نفر می‌رسید تهیه شد. در این طرح تعدادی از بناهای مورد نیاز به داخل محدوده جدید راه پیدا کرد. مجموعه دانشگاه تهران، گار راه آهن، بیمارستان‌ها و تعدادی از کارخانجات از این رده‌اند. در طرح ۱۳۱۶ برای نوسازی در داخل محدوده قدیمی شهر، تخریب قسمتی از ارگ سلطانی پیش بینی شده بود تا جهت "محله اداری" مجموعه‌ای از ساختمان‌های دولتی (وزارت دارائی، وزارت دادگستری، وزارت گمرکات، وزارت صنایع و معادن و غیره) در اراضی آن بنا شود. دریغ که ساختمان تاریخی و با شکوه تکیه دولت (۱۲۴۷/۱۸۶۸ م.)، که جایگاه نخستین مجلس مؤسسان بود، نیز در این اراضی قرار داشت و از میان رفت.

اراضی میدان مشق نیز که در مغرب توپخانه قرار داشت به ایجاد دیگر بناهای اداری مانند وزارت خارجه، وزارت جنگ، شهربانی، اداره پست و غیره تخصیص داده شد. تخریب قسمتی از محله سنگلج برای ایجاد مرکز تجارתי مدرن و ساختمان بورس تهران نیز از هدف‌های این طرح بود. با تعویق اجرای این طرح، سر انجام در سال ۱۳۲۹ پارک شهر جانشین آن شد.

قدرت و پیگیری دولت در اجرای قوانین شهرداری سیمای تازه‌ای به شهرهای ایران داد؛ براساس این قوانین کلیه ساختمان‌های مسکونی که در اطراف خیابان‌ها و معابر قرار می‌گرفت می‌بایست حداقل دارای دو طبقه باشد و همه اطاق‌های این ساختمان‌ها می‌بایست به طرف خیابان پنجره داشته باشند. به این ترتیب، درنوسازی داخل محدوده و توسعه شهر اصول خانه‌های سنتی رها شد و خانه‌ها درکنار یکدیگر، فشرده و با نمائی "باز"، ردیف شدند.

با اجرای طرح ۱۳۱۷ پایتخت، که پیشتر به سبب توسعه محلات اعیان نشین و سفارت‌خانه‌ها از اواخر قرن نوزدهم به سوی شمال شهر کشیده شده بود، با سرعت بیشتری راه ارتفاعات شمال شهر را پیمود. درنتیجه فاصله اجتماعی نیز به پیروی از فاصله جغرافیائی بین محلات قدیمی درجنوب و شرق شهر و محلات جدید شمال و شمال غربی بیشتر شد. بازارچه‌های قدیمی محلات مسکونی نیز ازفضای بسته خود درآمد و به صورت مغازه‌هایی درحاشیه خیابان‌ها قرارگرفت و بدین ترتیب بافت مسکونی شهر با "تجارت خیابانی" ترکیب شد.

دراین سال‌ها بازگشت چندین معمار ایرانی از اروپا در شکل‌گیری معماری این دوره و سالهای بعدی تأثیر فراوان گذارد. از میان این عده می‌توان وارطان هوانسیان را نام برد که پس از تحصیل در پاریس در سال ۱۳۱۴ به ایران آمد و درهمان سال برنده کنکور ساختمان هنرستان دختران در تهران شد. طرح چند ساختمان دولتی و به خصوص تعداد بسیار زیادی از ساختمان‌های خصوصی از اوست. معمار دیگر پل ابکار است که در بروکسل تحصیل کرده بود و درسال ۱۳۱۶ به ایران آمد. طرح ساختمان اولین ایستگاه رادیو، تعدادی از ادارات دارائی و ساختمان‌های خصوصی از ابکار است. گابریل گورکیان نیز که مدتی تابعیت ایرانی داشت از ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۶ درتهران اقامت گزید و در این مدت کوتاه بناهای وزارت‌خانه‌های خارجه، صنایع و دادگستری، باشگاه افسران و تأثر بزرگ تهران و تعدادی ازساختمان‌های خصوصی را طراحی کرد.

با شروع جنگ جهانی دوم درسال ۱۳۲۰، ایران نیز گرفتار بحران تازه‌ای شد و درنتیجه طرح‌های عمرانی مملکت دچار رکود گردید. درهمین زمان مدرسه عالی "هنرکده" که یکی از آخرین ره آوردهای دوران تجدد ایران درزمینه شهرسازی معماری و هنرهای تجسمی بود به وجود آمد. دولت مدرسه طلاب مروی (مقابل شمس‌العماره) را در اختیار تعلیمات رشته‌های هنری این



مدرسه نوینیان قرار داد و سرپرستی آنرا به آندره گدار محول کرد. "هنرکده" پس از دو سال با نام دانشکده هنرهای زیبا به درون محوطه دانشگاه تهران راه یافت. فارغ التحصیلان این دانشکده که بیشترین گروه معماران و شهرسازان ایران امروز را تشکیل می‌دهند در بازسازی و عمران ایران متجدد قرن بستم تأثیر به سزائی داشته اند و هنوز هم دارند. همزمان با این دوران تجدید در سازندگی ایران، تعمیر و ترمیم آثار معماری بسیار ارزنده گذشته نیز که قرن‌ها رها شده بود آغاز گردید و اداره باستانشناسی که در سال ۱۳۰۸ بنیان گذاری شد انجام این خدمت را با کمک متخصصین به عهده گرفت.

با استعفای رضا شاه پهلوی در سال ۱۳۲۰ و گسترش جنگ جهانی دوم، از قدرت دولت در ادامه طرح‌های شهرسازی و معماری نیز کاسته شد و به این ترتیب ایران دوران صد ساله تجدید خود را در این زمینه پشت سر گذارد. در این مورد باید اذعان کرد که تنها در دهه آخرین این سال‌ها (۱۳۰۹-۱۳۱۹) بود که سرمایه محدود دولت، قدرت حکومت مرکزی و برنامه ریزی مملکتی باهم در خدمت عمران و نوسازی ایران قرار گرفت و با وجودی که تحولات این دوره در جامعه‌ای کند، با شتابی فزاینده انجام شد، شهرسازی و معماری دوره "رضاشاهی" در تاریخ معماری ایران از ویژگی‌های قابل توجهی برخوردار است.

#### منابع مورد استفاده در این نوشته:

- Ernest Orsolle, *la Caucase et la perse*, paris, plon, 1885.
- بهروز پاکدامن، "سه معمار ایرانی"، کتاب تهران، ج ۱، تهران، روشنگران، ۱۳۷۰.
- Aminch Pakravan, *Tehran de Jadis*, Geneve, Nagel, 1971.
- و. ویلیامز جکسن، سفرنامه جکسن، ترجمه منوچهر امیری-فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲
- Mohsen Habibi, "Reza chah et le developement de Teheran (1925-1941)", *Bibliothèque Iraninne*, vol. 37.
- علی اصغر حکمت، "مقاله فرهنگ"، ایران‌شهر، شماره ۲۲، ج ۲، تهران، ۱۳۴۳.

- پرویز رجبی معماری ایوان در عصر پهلوی، تهران، دانشگاه ملی، ۲۵۳۵ شاهنشاهی  
- فریدریک ریچاردز، سفرنامه فرد ریچاردز، ترجمه مهین دخت صبا، مجموعه ایرانشناسی، تهران،  
ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.

- ع. روح بخشان، «نقش دارالفنون در گسترش زبان فرانسوی در ایران»، ققن، سال سوم، شماره  
دوم، تهران، ۱۳۶۸.

- Carla Serena, *Hommes et choses en Perse*, Paris, Charpentier, 1883.

- علی اکبر صارمی «کهن آرائی امروز و نوگرایی دیروز»، کتاب تهران، ج ۱، تهران، روشنگران،  
۱۳۷۰.

- نسرین فقیه، آغاز معماری صنعتی ایوان، تهران، کاتالگ موزه هنرهای معاصر تهران،  
بدون تاریخ.

- Dr. Feuvrier, *Trois ans a la cour de Perse*, Paris, F. Juven, 1911.

- سیدمحمدتقی مصطفوی، آثار تاریخی ایوان، انجمن آثار ملی، شماره ۱۵۳، ج اول، تهران،  
۱۳۶۱.

- حبیب الله مختاری، تاریخ بیداری ایوان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

- Reza Mogtader, "Teheran dans ses murailles (1553-1990)" *Bibliothèque Iranienne*, vol. 37.

- پرویز مؤید عهد، «نگاهی چند درباره مسائل شهرسازی» مجله هنر و مردم، شماره‌های  
۵۶-۵۷، تهران، ۱۳۴۶

- مهدی معتن الدوله، زندگینامه، به کوشش حسینقلی مشتاقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۶.



## منزلگاهی در راه تجدّد ایران:

### اسلامبول

در طول قرن نوزدهم انتقال تمدن صنعتی غرب به سرزمین‌های غیر اروپائی به دوگونه انجام گرفته است. به گونه مستقیم به کشورهایی که در "وضع استعماری" بوده‌اند، و غالباً به گونه غیرمستقیم به کشورهایی که "وضع غیر استعماری" وابسته" داشته‌اند.

"وضع استعماری" عبارت است از وضع کشورهایی که به تصرف نظامی درآمده‌اند، سازمان اداری کشور اروپائی در آنها حاکم بوده و گروهی از مردم اروپائی در آنها مستقر شده‌اند، زبان اروپائی به عنوان زبان رسمی در آنها اجباراً رواج یافته و اقتصاد آنها وابستگی تام به اقتصاد کشور استعمارگر پیدا کرده است. در چنین وضعی تنها مدل موجود مدل اقتصادی و فرهنگی کشور غربی استعمارگر است و این مدل به صورت مستقیم و از طریق اجرای سیاست‌های آموزشی، اداری، فرهنگی و مانند آن از متروپل به مستعمره انتقال می‌یابد. اما در "وضع غیراستعماری" وابسته"، دولت اروپائی سرزمین دیگر را به تصرف خود در نمی‌آورد و فقط بر اساس قراردادهای تحمیلی و از طریق سیاست "نفوذ" مسالمت آمیز" و به دست آوردن "امتیازات" موجب وابستگی اقتصادی و گاه سیاسی

---

\* استاد پیشین دانشگاه تهران و سوربن پاریس و مشاور علمی شورای بین المللی علوم اجتماعی.

آن کشور می‌شود اما، درمقابل، کشور وابسته زبان ملی خود را حفظ می‌کند، سرزمینش به تصرف بیگانگان در نمی‌آید و فرماندار خارجی بر آن حکم نمی‌راند. در این وضع استراتژی استعمار به استراتژی تسلط بدل می‌شود و هرچند که از لحاظ اقتصادی میان این دو وضع شباهت زیاد وجود دارد اما از لحاظ اجتماعی و خصوصاً فرهنگی تفاوت میان آن‌ها بسیار است.

در صورت اخیر، اگر کشور وابسته با یک کشور صنعتی و یا کشوری متأثر از تمدن غرب همسایه باشد، تمدن غرب بطور طبیعی و خود بخود نخست در ایالات مرزی که "مناطق اختلاط فرهنگی" هستند رخنه می‌کند. گونه‌ی دیگر نفوذ تمدن غرب این است که به صورت سازمان یافته و به همت گروهی روشنفکر مهاجر و از طریق روزنامه و کتاب و دیگر وسایل ارتباطی از کشوری که غربی یا نیمه غربی است به کشور دیگر انتقال یابد.

کشورهای واسطه‌ی منزلگاه‌هایی (relais) هستند در راه تجدید. کشورهای غیر مستعمره‌ی وابسته در طول قرن نوزدهم آگاهانه به غرب روی آوردند و خواستار اندیشه و علم و فن و شکل حکومتی آن شدند اما اگر از لحاظ جغرافیائی دور از اروپا بودند ناگزیر به کشورهای همسایه‌ای که زودتر از آنها با تمدن غرب آشنائی پیدا کرده بودند توسل جستند و عملاً تمدن غرب به صورت غیرمستقیم و گاه "دست دوم" به آنها رسید.

این کشورها دستشان از کشورهای مستعمره بازتر بوده است و چون تحت استعمار یک کشور غربی نبوده‌اند توانسته‌اند در میان مدل‌های فرهنگی اروپائی یک یا چند مدل را برگزینند و خود را محدود به فراگرفتن یک زبان اروپائی نکنند، محصلین خود را به کشورهای مختلف اعزام کنند، قوانین خود را از ممالک مختلف اروپائی اقتباس نمایند و کالاهای مورد احتیاج خود را از هر کشوری که مایل هستند وارد نمایند.

\*

در دوره‌های نزدیکتر به زمان ما، انتقال مدل غربی به کشورهای دیگر، به خاطر ازدیاد وسایل ارتباطی و افزایش روابط اقتصادی و فرهنگی، به صورت مستقیم و بدون واسطه انجام گرفته است. مدرنیزاسیون ایران نیز به همین سان آغاز شد. ایران هرگز در "وضع استعماری" قرار نگرفت، اما برخورد با غرب و شکست‌های نظامی از روسیه و انگلیس و سپس نفوذ مسالمت آمیز این کشورها موجب شد که ایران در یک حالت وابستگی بسربرد و خود داوطلبانه به اخذ تمدن غرب توجه کند و چون، بخاطر دوری جغرافیائی، با اروپا تماس مستقیم



نداشت و آنرا به درستی نمی‌شناخت لذا روسیه و عثمانی و هند وسیله انتقال این تمدن شدند.

ایرانیانی که در قفقاز زندگی می‌کردند با ایران و خصوصاً ایالات مرزی آن (مانند آذربایجان و گیلان) در رفت و آمد بودند و همچنین روابط میان پارسیان و دیگر ایرانیان مقیم هند با ایالات مرزی و حاشیه خلیج فارس قابل توجه بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم مظاهری از تمدن غرب از این دو راه به ایران رسید و پس از آن گروهی از روشنفکران و زمامداران به فکر اخذ تمدن غرب افتادند و "اصلاحات" محمدعلی در مصر و "تنظیمات" عثمانی نظرشان را جلب کرد. بدین سان شهرهائی از کشورهای همسایه به عنوان نخستین منزلگاه‌ها برای انتقال اندیشه‌ها نقش مهمی پیدا کردند از آن جمله اسلامبول، تفلیس، بادکوبه، بمبئی و کلکته.

در این شهرها به دلایل سیاسی و اقتصادی گروهی از روشنفکران و بازرگانان ایرانی زندگی می‌کردند و در اثر آشنائی با تمدن غرب آرزوئی جز اصلاح و پیشرفت ایران نداشتند. این روشنفکران با شور و هیجان بسیار در کنار روشنفکران ترک و عرب و تاتار در نهضت‌های فرهنگی و سیاسی عمده آن زمان به فعالیت پرداختند:

- نهضت فکری و فرهنگی که انگیزه ترجمه آثار فلسفی و ادبی غرب و انتشار روزنامه و اشاعه تجدد بود. این نهضت در مصر، لبنان و ترکیه آغاز شد. گروه "جدیدی‌ها" در جنوب روسیه و قفقاز را نیز باید جزیی از این نهضت شمرد؛

- نهضت تجدد فکر مذهبی که مرکزش قاهره بود اما همه امپراطوری عثمانی، ایران و هند را در برمی‌گرفت؛

- نهضت مبارزه با استبداد و کوشش در استقرار مشروطیت.

\*

اسلامبول به عنوان منزلگاهی در راه تجدد ایران دو دوره اصلی داشته است. دوره نخست دهه‌های پایانی قرن نوزدهم بود که در آن ایرانیان مقیم اسلامبول با افکار "تنظیمات" آشنا شدند و کسانی که از استبداد قاجاریه بدان پناه برده بودند زمینه‌های انقلاب مشروطیت ایران را فراهم آوردند. دوره دوم سالهای نخستین قرن بیستم بود که در آن مهاجرین دوره استبداد صغیر در این شهر با ترکان جوان هم آواز گردیدند و استقرار واقعی مشروطیت و اخذ تمدن جدید

را خواستار شدند.

### دوره اول

در این دوره اسلامبول به خاطر وضع جغرافیائیش میان آسیا و اروپا و به خاطر نزدیکیش با غرب و به خاطر دوران درخشان امپراطوری عثمانی، کانونی بود برای همه مسلمانانی که خواهان آشنائی با تمدن جدید بودند. وجود اقلیت‌های یونانی و ارمنی و همچنین روابط ویژه‌ای که این شهر با ماری، اسکندریه و دیگر بنادر دریای مدیترانه داشت ویژگی‌های اروپایی آنرا بیشتر می‌کرد. خارجیان در اسلامبول بسیار بودند و سیاحان گوناگون به آن رفت و آمد می‌کردند. حتی ماجراهای اصلی ادبیات خاصی که در توصیف شرق در این زمان در اروپا به وجود آمده بود در اسلامبول و قاهره رخ می‌داد ( از آن جمله آثار نویسندگانی چون شاتو بریان، پیرلوتی و لامارتین).

برای ایرانیان نیز اسلامبول از لحاظ گوناگون محل مناسبی بود. نخست آنکه دارالاسلام بود و مرکز خلافت و زندگی در آن از زندگی در سرزمین کفار راحت‌تر و پسندیده‌تر بود. مهاجران در این شهر هم با افکار غربی تماس داشتند و هم به ایران نزدیک بودند و هم از آزار دولت قاجار در امان. این مهاجران در اسلامبول جرگه‌ای بوجود آوردند و در میان آنها از تاجر و معلم تا نویسنده و شاعر دیده می‌شد. بطور دقیق‌تر می‌توان گفت که این مهاجران از چند دسته تشکیل می‌شدند: اول گروه طرفداران اتحاد اسلام سیدجمال الدین، دیگر لیبرال‌های مشروطه طلب که "سلطنت محدود" و "تنظیم امور دیوان" و قانون اساسی می‌خواستند و به دنبال ملکم خان گام برمی‌داشتند و نیز گروهی از طرفداران اندیشه آخوندزاده مانند طالبوف و یا میهن پرستان پرشوری مانند مراغه‌ای که عقب ماندگی ایران آنها را زجر می‌داد.

از سرشناسان این مهاجرین میرزا آقاخان کرمانی بود. او و دوستش، شیخ احمد روحی، از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۶ در اسلامبول زیستند و پس از آن طی ماجرای غم انگیزی به دولت ایران تحویل داده شدند و به قتل رسیدند. نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی به ملکم که از اسلامبول به لندن فرستاده شده‌اند (۱۸۹۶-۱۸۹۰) زندگی سخت و درعین حال پُرشور میرزا آقاخان را در اسلامبول توصیف می‌کنند. آثار میرزا آقاخان نشان می‌دهد که او با افکار و اندیشه‌های فلسفی و سیاسی غرب آشنائی داشته است و اولین کسی بوده که عقاید و آرای حکمت جدید را در نظام واحدی عرضه داشته و کوشیده است تا



ترکیبی از اندیشه‌های حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی بسازد. آقاخان به فلسفه اصالت طبیعت علاقمند بوده و آثار منتسکیو، روسو و اسپنسر را می‌شناخته است.

چهره معروف دیگر این دوره میرزا حبیب اصفهانی - مترجم حاجی بابا، اثر جیمز موریه، و آثار دیگری از ادبیات اروپایی - است که از ۱۸۳۳ تا ۱۸۶۶ در اسلامبول زندگی می‌کرد.

در این دوره عده‌ای از اهل ادب و سیاست نیز به اسلامبول رفت و آمد داشته‌اند. در میان آن‌ها می‌توان از جمال‌الدین اسدآبادی و زین العابدین مراغه‌ای (مقیم شهرآدسا) نام برد و از ملکم خان که در اسلامبول مأموریت داشته و بعداً بارها به این شهر سفر می‌کند و نیز از آخوندزاده که برای دفاع از طرح الفبای جدید خود به اسلامبول می‌آید.

آخوندزاده طرح الفبای خود را به ایران فرستاده بود اما چون درخواست او از دولت ایران در زمینه رسیدگی به این طرح بی جواب ماند طرح خود را به فوآد پاشا صدر اعظم و عالی پاشا وزیر خارجه عثمانی پیشنهاد کرد و در برابر مجمع علمی عثمانی از آن دفاع کرد. بحث تغییر خط سال‌های سال ادامه داشت. به عنوان مثال، در ۱۸۶۹ روزنامه حقیقت ارکان عثمانیان جهان از وضع بیسوادى بچه‌های مسلمان انتقاد کرد و ملکم خان به این مقاله جواب داد و گناه را از خط عربی دانست و نه از تعلیم و تربیت اسلامی و نامق کمال در همان روزنامه اظهار عقیده کرد که دردهای ملل اسلام از کمبود علم است و نه از شکل الفبا.

ماجرای الفبای جدید نشان می‌دهد که تا چه اندازه شهر اسلامبول مرکز بحث و گفتگو درباره تجدید بوده است، و روشنفکران ایرانی و ترک تا آن حد بهم نزدیک بوده‌اند که آخوندزاده، ایرانی مقیم قفقاز، در مجمع علمی اسلامبول از طرح خود دفاع می‌کند. این دوستی‌ها میان رجال ایرانی و عثمانی نیز وجود داشته و بهترین نمونه در این زمینه میرزا حسین خان مشیرالدوله است که در دوران طولانی سفارتش در اسلامبول با مدحت پاشا، فوآد پاشا و علی پاشا که از پایه گذاران تنظیمات بوده‌اند، دوستی نزدیک داشته است.

این روشنفکران پیرامون روزنامه اختراک از ۱۸۷۶ به مدیریت محمد طاهر تبریزی ایجاد شده بود گرد آمده بودند و کارشان چنان بالا گرفته بود که به جماعت "اختری مذهب" معروف شده بودند. روزنامه اختراک از ۱۸۷۵ تا ۱۸۹۵ منتشر شد. هدف این روزنامه اشاعه افکار جدید، حمایت از بازرگانان مقیم اسلامبول، و استقرار مشروطیت بود. اختراک نخستین نشریه‌ای بود که توجه

ایرانیان را به مشروطیت جلب کرد و قانون اساسی عثمانی را، در سال ۱۸۷۸، ترجمه نمود. این روزنامه دست بدست در بازارهای تبریز و تهران می‌گشت و طرفداران زیاد داشت. اختو درباره قضیه تنباکو (۹۱-۱۸۹۰) مقاله معروفی منتشر کرد که موجب ممنوعیت انتشار این روزنامه در ایران و عثمانی شد چرا که در عثمانی نیز مسأله تنباکو مطرح بود. کار بزرگ اختو تهیه گزارشات زنده از وقایع جاری سیاسی بود. ادوارد براون می‌نویسد که در ۱۸۸۸ هنگام بازدید از ایران تنها روزنامه اختو گزارشگر وقایع داخلی و خارجی بود. این روزنامه در ایران، شهرهای بین‌النهرین، عربستان و هند پخش می‌شد. روزنامه قانون ملکم خان نیز به همت میرزا آقا خان کرمانی از طریق اسلامبول در این نقاط توزیع می‌گردید.

ایرانیان اسلامبول منحصر به روشنفکران نبودند بلکه گروهی عظیم از بازرگانان و اصناف و کارگران ایرانی در این شهر می‌زیستند. حاج پیرزاده به تفصیل در سفرنامه خود از این ایرانیان سخن می‌گوید و خان‌والده، را که مرکز اصلی زندگی و فعالیت آنها بود، توصیف می‌کند. در پایان قرن نوزدهم تعداد ایرانیان مقیم اسلامبول که بیشتر آنها اهل آذربایجان بوده‌اند، چهارده هزار نفر تخمین زده می‌شد. فعالیت اصلی بازرگانان تجارت فرش، تنباکو، کاغذ و چای بوده است. اسلامبول غیر از شهرهای ایران با چند شهر بزرگ در منطقه خاورمیانه در رابطه بوده است که آنها نیز هریک منزلگاهی عمده در راه تجدد ایران به شمار می‌روند. از این میان ما به سه شهر تفلیس، قاهره و کلکته اشاره ای مختصر می‌کنیم.

تفلیس یکی از شهرهای مهم قفقاز بود و حتی به خاطر تجمع عده‌ای از نویسندگان و شعرای بنام روسی و نیز گروهی از اروپاتیان یکی از شهرهای متجدد روسیه به شمار می‌رفت. تعداد ایرانیان در این شهر به ده‌ها هزار نفر بالغ بود. از ایرانیان عده ای وارد سازمان‌های اداری و رسمی شده بودند و گروهی نیز به تجارت اشتغال داشتند. آخوندزاده در این شهر می‌زیست و آثار خود را در آنجا منتشر می‌کرد.

قاهره مرکز فرهنگ عرب و جامع الازهر کانون اصلی این فرهنگ بود. سیدجمال الدین هفت سال پیاپی در آن زندگی کرد (۱۸۷۸-۱۹۸۱) و از همین رو قاهره به زادگاه رفرمیسم اسلامی شهرت یافت. روزنامه‌های فارسی حکمت (۱۸۹۲) به مدیریت میرزا مهدی خان تبریزی و ثویا (۱۸۹۸) به مدیریت میرزا محمدخان کاشانی، و پرووش در این شهر منتشر شد. مدیران دو روزنامه حکمت



و ثوبا از همکاران قدیم روزنامهٔ اختو اسلامبول بودند. در همین دوره ایرانیان انجمنی بنام وفاق تاسیس کردند که با انجمن سعادت اسلامبول در رابطهٔ نزدیک بود.

کلکته نیز از اواسط قرن نوزدهم یکی از مراکز تجمع روشنفکران و از کانون های چاپ و انتشار کتب به زبان فارسی بود چرا که چاپخانهٔ فارسی در هند زودتر از جاهای دیگر به کار افتاد. روزنامهٔ حیل المبتین در آنجا چاپ می شد و سفرنامهٔ ابراهیم بیگ نیز برای نخستین بار، مانند بسیاری دیگر از کتب معتبر، در آنجا منتشر شد.

روشنفکرانی که در این شهرها می زیستند و یا به آنجا رفت و آمد می کردند باهم در ارتباط بودند. سیدجمال الدین از مصر به هند می رفت، در پاریس روزنامه منتشر می کرد و در لندن با ملکم ملاقات می نمود. ملکم در لندن روزنامهٔ قانون را می نوشت و رفت و آمدی به اسلامبول و پاریس داشت. مستشارالدوله با آخوندزاده مکاتبه می کرد و آخوندزاده به رئیس زرتشتیان هند نامه می نوشت.

### دوره دوم

پس از سخت گیریهای دولت عثمانی نسبت به ایرانیان که منجر به تعطیل روزنامهٔ اختو و اخراج میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی شد مدت ده سال فعالیت مهمتی در اسلامبول انجام نگرفت. اثلاً از ۱۹۰۸ به بعد دیگر بار ایرانیان مقیم و مهاجرین در این شهر دست به فعالیت زدند. اسلامبول برای بار دوم مرکز فرهنگی و سیاسی مهمتی شد و بر سر راه کسانی قرار گرفت که میان ایران و اروپا در رفت و آمد بودند: دهخدا، قزوینی، تقی زاده، جمال زاده.

همان گونه که افکار "تنظیمات" روشنفکران ایرانی نیمه دوم قرن نوزدهم را تحت تأثیر قرار داده بود در اولین دهه قرن بیستم نیز افکار تجدد طلبان ترک در ایرانیان مؤثر افتاد. تقی زاده، محمدعلی تربیت و دوستانشان قبل از ترک ایران «حوزه ای از اشخاص بیدار و متجدد» در تبریز تشکیل داده بودند و جراند قزاقان جوان را که در پاریس منتشر می شد و خصوصاً روزنامهٔ شووای اامت به مدیریت احمدرضا بیگ را می خواندند. همین عده با تأسیس کتابفروشی تربیت در تبریز کتب فرنگی و عربی و ترکی را وارد می کردند. این گروه پس از فرار از استبداد صغیر محمدعلی شاه گذارشان به اسلامبول

افتاد و با آثار نامق کمال و دیگر نویسندگان متجدد ترک آشنا شدند  
یحیی دولت آبادی علت تجتمع ایرانیان مهاجر را در اسلامبول چنین بیان  
می‌کند:

... زیرا هرکس از هرکجا می‌تواند خود را به آنجا برساند چه اشخاصی که در اروپا متفرق  
شده‌اند و چه غیر آنها اگر چه بعضی از شهرهای اروپا برای این کار بهتر بنظر می‌آید و  
آزادی کامل دارند ولی چند مطلب در نظر من هست که اسلامبول را برای این اجتماع بهتر از  
جاهای دیگر می‌دانم. اول رعایت "مرکزیت" آن نسبت بهرجا و "مرکز اسلامیت" آن. دوم  
اتحادی که میانه ترکان جوان با مجاهدین ایرانی حاصل شده و حصول این اجتماع در  
اسلامبول آن اتحاد را تکمیل نموده تاثیراتش را سریع می‌کند. ستم آن که بواسطه مشروطه  
گذشتن عثمانی روی دل مسلمانان دنیا عموماً و ایرانیان خصوصاً به جانب این مرکز شده و  
ستبدین ایران نهایت نگرانی را از این نقطه دارند. . . .

"انجمن سعادت"، که نام کامل آن انجمن سعادت ایرانیان مقیم اسلامبول بود،  
مهاجرین سیاسی و گروهی از بازرگانان روشنفکر مقیم اسلامبول را به دور خود  
جمع کرد. این انجمن با "کمیته اتحاد و ترقی" اسلامبول که از روشنفکران ترک  
تشکیل شده بود و نیز با کمیته ملیون ایرانی در برلن (که اعضاء اصلی آن  
تقی زاده، کاظم زاده ایرانشهر، میرزا فضلعلی تبریزی، محمدعلی تربیت و  
جمال زاده بودند) در رابطه بود. میتینگ‌های انجمن سعادت در بازار خان والده  
صورت می‌گرفت. یحیی دولت آبادی پس از آنکه ریاست انجمن را به عهده  
گرفت چنین نوشت:

اداره انجمن را وسعت میدهیم، ارتباط آن را با مراکز ملی که در اسلامبول هست  
مخصوصاً بامرکز جمعیت اتحاد و ترقی زیاد می‌کنیم و به همت چند نفر از تجار ایرانی  
جریده‌ای موسوم به سروش تأسیس می‌شود. . . میرزا علی اکبر دهخدا مدیر و سرمحرر  
روزنامه قراردادده آنچه که صلاح امروز ملت ایران است بواسطه آن جریده نشر داده  
می‌شود. . .

انجمن سعادت همچنین با شهرهای شیعه نشین عراق و روحانیون مقیم در آن  
شهرها ارتباط داشت و شرح این ارتباطات در کتاب حیات یحیی به تفصیل آمده  
است. مطالعه رابطه میان اسلامبول و کربلا و نجف جالب است چرا که از همان  
آغاز کار اختلاف نظر میان مشروطه طلبان لائیک و مشروطه طلبان مذهبی را



منعکس می‌کند.

در همین زمان "انجمن نسوان" یا کمیته زنان ایرانی مقیم اسلامبول هم فعالانه مشغول کار بود و یکی از نشانه‌های این فعالیت تلگرافی است که از طرف انجمن به ملکه‌های دولت‌های اروپائی مخابره شد و از آنها تقاضای حمایت و کمک گردید.

روزنامه سروش چنان که اشارت رفت در ۱۹۰۹ به سر دبیری دهخدا هفته‌ای یکبار در هشت صفحه بزرگ منتشر می‌شد:

آزادی خواهان ایرانی مقیم کشورهای دیگر به خصوص انگلیس با آن [سروش] ارتباط داشته‌اند و مقالاتی که در جراید آن روز انگلیس از قبیل تیمز و مورنینگ پست درباره ایران نگاشته می‌شد ترجمه می‌کرده‌اند و ارسال می‌داشته‌اند. در میان مطالب آن از همه مهمتر پاره‌ای از تلگرافات است که به انجمن سعادت می‌رسیده و نیز مجموعه تلگرافاتی است که در استبداد صغیر و هنگام محاصره تبریز بین ثقه الاسلام و محمدعلی شاه مخابره شده و بعد رساله‌ای است تحت عنوان رساله لالان به قلم ثقه الاسلام که به صورت پاورقی درج شده است. پاورقی دیگر آن رساله‌ای است تحت عنوان اصول حقوق اساسی به قلم دهخدا . . .

روزنامه شمس نیز به صورت هفتگی از اوت ۱۹۰۸ تا ژوئیه ۱۹۰۹ (۴۸ شماره) منتشر شد. مقالات منتشره در روزنامه شمس را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: نخست مقالاتی که مربوط به انقلاب ایران و روابط ایران و عثمانی است. دوم مقالات در باره اندیشه‌های راجع به مسائل ایدئولوژیک و فلسفی مرتبط با مشروطیت، لیبرالیسم دموکراسی و . . . و بالاخره مقالات بسیار مهم درباره سرگذشت ایرانیان مقیم اسلامبول و فعالیت‌های انجمن سعادت. باید اضافه کرد که روزنامه شمس به انقلاب ترکان جوان نیز توجه داشت و مقالاتی در باره فعالیت آزادیخواهان ترک منتشر می‌کرد.

روزنامه‌های اختر و شمس و سروش و نیز آثار ادبی منتشره در اسلامبول موجب رواج نوعی نثر فارسی گردید که اندک اندک به ممالک مجاور سرایت کرد و به فارسی خان‌والده معروف شد. گروهی از ادبا با این زبان مخالفت آغاز کردند و خصوصاً مجله کاوه با آن به مبارزه پرداخت:

این زبان عجیب و تاریک که یک چیز غیر طبیعی بوده و از زبان معمولی لفظی و کتابی دور و فهم آن تقریباً برعامه کاملاً غیر ممکن است . . . از ترجمه تحت اللفظی زبان ترکی

عثمانی و داخل کردن الفاظ و تعبیرات و اصطلاحات آن بدون مناسبتی در زبان فارسی بعمل آمده است. حالا بدبختانه این زبان مصنوعی . . . از برکت قدم ادبای خان والده در بعضی از دارالسلطنه‌ها و درخود دارالخلافه که باید مرکز سرمشق و نمونه زبان دری باشد یک مولود غیر طبیعی و ناقص الخلقه‌ای زائیده شده که قسمتی از مقالات که روی سخن هم در آنها به عامه است بدان زبان عجیب نوشته می‌شود.

همچنین به قول مجتبی مینوی:

مرحوم تقی زاده باسیل لغاتی که از راه اسلامبول و ممالک تحت نفوذ عثمانی وارد جراید و منشآت ایرانیان می‌شد بسیار مخالف بود و از قراری که من می‌فهمم در این باب بین آن مرحوم و مرحوم میرزا محمدخان قزوینی اختلاف سلیقه بوده است و بعضی از آن کلمات جدید را قزوینی در محاوره و انشای خود به کار می‌برده . . .

فراماسونری نیز در انتقال افکار لیبرال از عثمانی به ایران بی اهمیت نبود و از اواسط قرن نوزدهم برخی از دیپلمات‌ها و بازرگانان را به خود جلب کرده بود. دیپلمات‌های ایرانی در لژهای فراماسونری عثمانی عضویت داشتند خصوصاً در لژ "ستاره بسفر" که در ۱۸۵۸ تأسیس شده بود. در آغاز قرن بیستم فعالیت لژهای فراماسونری افزایش یافت و چند رجل سرشناس به آنها پیوستند. در مرحله اول، عضویت در فراماسونری به دیپلمات‌ها و رجال ایرانی امکان داد که با رفرمیست‌های عثمانی آشنا شوند و از این طریق افکار جدید میان ایرانیان رواج یابد و در مرحله دوم، فراماسونری یکی از عوامل نزدیکی روشنفکران ایرانی با ترکان جوان شد.

بازرگانان ایرانی با افزایش نفوذ خود طبقه‌ای از نوع بورژوازی پدید آوردند و افکارشان به وسیله روزنامه‌های منتشره در اسلامبول و قاهره به ایران رسید. فراموش نکنیم که مدیر روزنامه شمس و همچنین مؤسس روزنامه اختی از بازرگانان بودند و نیز این بازرگانان در انجمن سعادت اکثریت داشتند. آنچه که باید تاکید شود نزدیکی و همفکری و هم آوازی میان روشنفکران و بازرگانان است.

باید یادآور شد که ایرانیان اسلامبول به بازرگانان و روشنفکران محدود نمی‌شد و عده‌ای از اصناف و کارگران و حتی از افراد شرور نیز (مطابق اسناد پلیس اسلامبول) در این شهر سکنی داشتند. تعداد قابل توجه ایرانیان موجب شده بود که تنها مسجد شیعه اسلامبول و نیز بیمارستان و گورستان از طرف ایرانیان احداث شود. هم اکنون نیز این مسجد و مدرسه دائر است و گورستان



ایرانیان در کنار گورستان بزرگ **Karnaca Ahmed** در قسمت آسیائی اسلامبول وجود دارد.

اهمیت اسلامبول را به عنوان یک منزلگاه می‌توان چنین خلاصه کرد:

- در خاک اسلام بود و بنابراین روشنفکرانی که در آنجا می‌زیستند متهم به کفر نمی‌شدند؛
- با غرب، خصوصاً از طریق مدیترانه، رابطه ای نزدیک داشت؛
- با آذربایجان، قفقاز، مصر و لبنان در رابطه دائم بود؛
- از دیرباز جماعتی از تجار ثروتمند و روشنفکر ایرانی در آن اقامت داشتند که مهاجرین را با آغوش باز می‌پذیرفتند و با آنان هم آواز می‌شدند و بالاخره؛
- روشنفکران ترک و ایرانی مبارزه مشترکی را علیه استبداد و بدست آوردن مشروطیت و تجدد دنبال می‌کردند.

روشنفکران این شهر با برخورداری از حمایت مالی و معنوی تجار در زمینه های گوناگون زیر به فعالیت پرداختند:

- انتشار روزنامه؛
- انتشار کتب و خصوصاً ترجمه آثار ادبی و فلسفی؛
- ایجاد ارتباط میان مجامع ایرانی در برلن و پاریس و لندن و تفلیس و قاهره و نیز کربلا و نجف؛
- پخش روزنامه‌های فارسی منتشره در اروپا و قفقاز و هند از طریق اسلامبول در کشورهای مجاور و نیز در داخل ایران؛ و
- روشن کردن اذهان مسافرینی که از ایران به اروپا و مصر و عربستان در رفت و آمد بودند.

ایجاد دولت‌های جدید ملی در ترکیه و ایران بعد از جنگ اول بین الملل، بسته شدن راه روسیه، رفتن دانشجویان ایرانی به اروپا، اهمیت پیدا کردن راه دریائی جنوب از طریق ترعه سوئز و بسیار عوامل دیگر موجب شد که رابطه ایران با غرب بطور مستقیم برقرار شود و دیگر احتیاجی به منزلگاه‌های میان راه نباشد. بدین سان اهمیت اسلامبول رو به کاهش رفت و ایرانیان مقیم اسلامبول نیز یا به ایران بازگشتند و یا در جاهای مختلف اروپا پخش شدند.

## پانویس ها:

1. Anja Luesink, *The Iranian community in Cairo (renewtype)*  
مقاله‌ای است که در سپتامبر ۱۹۹۱ به سمینار اسلامبول درباره ایرانیان مقیم اسلامبول در قرن نوزدهم ارائه شده است.
۲. یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۳، تهران، چاپ عطار، ۱۳۶۱، ص ۱۸.
۳. در آن زمان گروهی از روشنفکران ایرانی را به خاطر داشتن ایدآل مشترک و همکاری با "ترکان جوان"، "ایرانیان جوان" می نامیدند ن. ک. به:
- T. Zarcone, "une source pour l'histoire de la revolution Iranienne" in *Revue Toplumbilim*, Islambul, no. 4, 1992.
۴. یحیی دولت آبادی، همان، ص ۱۰۱.
۵. ویدا ناصحی (بهنام) «زن، خانواده و تجدد» در همین شماره مجله ایوان نامه.
۶. محمد اسمعیل رضوانی «سروش روم و سروش ری» مجله آینده، ج ۵، شماره های ۷ و ۹.
۷. مجله کاهه، شماره ۱۲، دسامبر ۱۹۳۰، برلن.
۸. مجتبی مینوی، نقد حال، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸، ص ۵۲۶.
9. Thierry Zarcone, "communaute Iranienne D'Istambul" in *la Shia Nell' impero ottomano* Roma, 1991.
۱۰. در ماه سپتامبر سال ۱۹۹۱ به همت انجمن ایرانشناسی فرانسه (تهران) و انجمن مطالعاتی آسیای صغیر (اسلامبول) مجلس بحث و گفتگویی در شهر اسلامبول تشکیل گردید. موضوع بحث «جامعه ایرانیان مقیم اسلامبول در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم» بود. مجموعه مقالات این سمینار به کوشش آقای Zarcone به زودی در پاریس منتشر خواهد شد.



## "مریم ناکام" عشقی و "عشق کامروای" نظامی و خواجو

به زیر خاک سیه فام مریم ای مریم      چه خوب خفته ای آرام مریم ای مریم  
برستی از غم ایام مریم ای مریم      بخواب دختر ناکام مریم ای مریم  
بخواب تا ابد ای دختر اندرین بستر

زن نیز چون روشنائی آب و تاریکی شب و فصل های پیاپی یکی از پدیده های طبیعت و، به عنوان معشوق، طبیعتی آرمانی است. به زبان دیگر، طبیعت در وجود معشوق بدل به آرمان می شود. خود کلمه ی "نگار" نشان تصویری است که از زیبایی "یار" در اندیشه داریم، آنگاه که "دلدار" ماست و دراین دلبستگی ویرا که یاور ماست چو "بت" می پرستیم. دوست داشتن به حد پرستش می رسد و اینگونه از برکت عشق، همزمان در "طبیعت" (زن) و در "مابعد" آنیم؛ در عشق. و نیاز جسمانی عاشق (غریزه) جای خود را به شیفتگی جان می دهد.

در شعر نیما - از افسانه که بگذریم - دیگر از زن کمتر نشانی می توان یافت. هر چند او آدمی و زندگی را از راه طبیعت می شناسد و می شناساند اما از برکت این وجود طبیعی ما را به «جهان و هر چه در او هست» راه نمی نماید و دم گرم عشق جان جهانش نیست. او گوئی از همان جوانی می کوشد تا به جای فریفتگی

---

\* این مقاله بخشی از کتابی است در باره پاره ای از دگرگونی های اساسی در فرهنگ و ادب ایران در آغاز سده کنونی که نگارنده در دست نوشتن دارد.

به زن، عشق به طبیعت را در خود پیورده که می‌گوید: «هرقدر بیشتر از تجملات و دلربائی زنها دور می‌شوم تماشای کوهها و صحاری مرا به خود مشغول داشته از این آرایش باز می‌دارد. . . [من] باکمال احتیاط با محبوبه خود زندگی می‌کنم و از دور به عشق خود سلام می‌فرستم ولی وطن دور دستم را با اطمینان دوست دارم.»

در شعر دوران جدید، این رسالت را شاعر پیشرو و سنت شکن دیگری تقهید می‌کند. عشقی شاعری انقلابی و درسیاست و ادبیات خواستار دگرگون کردن و برانداختن راه و رسم دیرین و گشودن راههای تازه است. او در مقدمه «ایده آل پیرمرد دهگانی» می‌گوید: «من گمان می‌کنم که آنچه معاصرین برای انقلاب شعری زبان فارسی کوشش کرده‌اند تاکنون نتیجه مطلوبی بدست نیامده است. . .»<sup>۱</sup> آنگاه خود بر آن شده است تا «موفق به ایجاد یک طرز نو و مرغوبی در اشعار زبان فارسی [بشود که] طرز فکر کردن و بکار انداختن قریحه در پرورش افکار شاعرانه بکلی با طرز فکر کردن سایر شعرای متقدم یا معاصر زبان فارسی تفاوت کلی»<sup>۲</sup> داشته باشد. و سپس می‌افزاید: «فارسی زبان ها! من شروع کردم به یک شکل نو ظهوری افکار شاعرانه را به نظم در آورم و پیش خود خیال کرده‌ام که انقلاب ادبیات زبان فارسی با این اقدام انجام خواهد گرفت.»<sup>۳</sup>

عشقی دوست و همفکر نیماست. «افسانه» که سرآغاز انقلاب شعر فارسی است اندکی پیش از «ایدآل پیرمرد دهگانی» سروده شده بود ولی با وجود این عشقی نیز راست می‌گوید. اگر «افسانه» با سیر در طبیعت به عاشق و شاعر و شعر راه می‌یابد و از این راه دریچه‌ای به روی جهان می‌گشاید، «ایدآل پیرمرد دهگانی» از سرگذشت زن به فساد، ستم اجتماعی، انقلاب و تبهکاری نوع بشر می‌رسد.

جوانی شهوتران و «خودآرا»، مریم دختردهاتی زیبا و معصوم را فریب می‌دهد و با اظهار عشق و وعده‌ی خواستگاری و همسری از راه بدر می‌برد. پس از شش ماه کامجوئی و آبستنی مریم، مرد نه فقط وحشیانه زن را رها می‌کند بلکه در پاسخ او که می‌پرسد پس آن سوگندها و نویدها چه شد می‌گوید برو به فاحشه خانه (شهرنو) و به سراغ «زندگانی رنگین».

دختر خودکشی می‌کند. در «تابلو سوم» پدر دختر سرگذشت خود را برای شاعر حکایت می‌کند که در کرمان کارمند دولت بود روزی حکمران از او به «شوخی و خنده خانمکی» می‌خواهد. مرد اینکاره نیست. حکمران می‌رنجد و به خدمتش خاتمه می‌دهد. در عوض مرده شوی «رسوای زشتخوی بیشرمی» توقع زشت حکمران را برمی‌آورد. در نتیجه پس از دوماه مقام دیوانی مرد با ملک و آب و «زمام مردم کرمان» به مرده شور سپرده می‌شود.



سه سال به سختی می‌گذرد. نهضت مشروطه آغاز می‌شود. مرد به مبارزان نهضت می‌پیوندد و همان مرده شور وی را با پسرانش از شهر بیرون می‌رانند. آنها در سرمای زمستان بی توشه و زادِ راه خود را نیمه جان به نائین می‌رسانند و همانجا می‌مانند. مرد زن می‌گیرد و مریم درست مقارن با صدور فرمان مشروطیت به دنیا می‌آید و او را از دو چیز خوشحال می‌کند: «یکی ز زادن مریم یکی ز وضع نوین.»

در استبداد صغیر بر مرد ماجراها می‌گذرد، زندانی و آزاد می‌شود، به مجاهدان می‌پیوندد، دوپسرش (از زن اول) در جنگ کشته می‌شوند ولی چون در راه آزادی جان داده‌اند، او می‌گوید: «به طیب خاطر فدای آزادی.» نهضت پیروز و شاه مات می‌شود. اما امین خلوت‌های درباری باز به قدرت می‌خزند و مرد پس از آنهمه فداکاری و جانبازی دستش به هیچ جایی بند نیست. «شغل قدیمی و رتبه دیرین» او را نمی‌دهند. زنش می‌میرد، در بدر و گرسنه می‌ماند و پس از تلاش و تقلای بیسوده بسیار، سرانجام بیزار از شهر فاسد، دولتیان ستمگر و مستبدان آزادخواه نما، به ده پناه می‌برد و به آرزوی انتقام زنده است. انتقام «ایدال پیرمرد دهگانی» است.

«ایدال پیرمرد دهگانی» در سه تابلو، که در حقیقت سه طرح آزاد گفت و گو است، به عنوان نمایشنامه ساخت و پرداخت درهم تنیده و یکدستی ندارد، نمایشنامه نیست. اما بیگمان عشقی نیز مانند نیما در جستجوی آزادی بیان و رها شدن از قفس و شعر کهن به این "ساخت" روی آورده است. آنچه نیما در پیش درآمد "افسانه" گفته شاید درباره دوستش عشقی نیز درست باشد:

این ساختمان‌ها که افسانه من در آن جا گرفته . . . یک طرز مکالمه طبیعی و آزاد را نشان می‌دهد. . . اما یگانه مقصود من همین آزادی در زبان و طولانی ساختن مطلب بوده است بعلاوه یک رویت مناسب تر برای مکالمه. . . زیرا که بطور اساسی این ساختمانی است که با آن به خوبی می‌توان تئاتر ساخت، می‌توان اشخاص یک داستان را آزادانه به صحبت درآورد. . .

این ساختمان از اشخاص مجلس داستان تو پذیرائی می‌کند، چنانکه دلت بخواهد. برای اینکه آنها را آزاد می‌گذارد در یک یا چند مصراع یا یکی دو کلمه از روی اراده و طبیعت هر قدر بخواهند صحبت بدارند هر جا خواسته باشند سؤال و جواب خود را تمام کنند بدون اینکه ناچاری و کم وسعتی شعری آنها را به سخن درآورده باشد.»

چنین می‌نماید که عشقی نیز از همین پیروی کرده و در سرودن نمایشنامه "ایدال" دست خود را چنان آزاد گذاشته که شیرازه نمایشنامه از هم گسیخته بطوری که در تابلو سوم گفت و گو به درازا و به همه جا کشیده شده و به دور رفته و به

خلاف "افسانه" آزادی در بیان حاصلی پراکنده به بار آورده و شتابزدگی مایه بی ترتیبی در پاره ای پیشامدها شده.

زبان عشقی شلخته و سرسری و شاعر خام و تازه کار است<sup>۸</sup> و نمایشنامه او بیشتر چون سندی درباره‌ی وضع اجتماعی و سیاسی زمان سراینده و بازتاب آن در اندیشه و احساس آزادیخواهان ارزشمند است تا اثری ادبی. زیرا صورت و محتوا رها از یکدیگر هر کدام به سوئی می‌روند. از این گذشته پیمانه‌ای که همه اینها می‌یابند تا هستی پذیر و بیرونی شوند - یعنی زبان - شکسته بسته، بیمایه و علیل است. نتیجه آنکه از پیوند خجسته حسیات و اندیشه در اینجا نشانی نیست و حقیقت‌های شاعرانه به ساخت زیبایی راه نمی‌یابند و "ایدال" از پایگاه والای شعر دور می‌ماند.

اما با وجود همه اینها "ایدال" اثر شاعرانه مهمی است. برای اینکه عشقی در گرفتن و دریافتن رنج‌های همگانی حس و حساسیت شاعرانه شدید و لبریزی دارد بطوری که پاره‌ای از دردهای بی درمان زمانه در همین نمایشنامه آمده. دل شاعر به دردهائی گواهی می‌دهد که فریادش ناتمام و گنگ به زبان می‌آورد.

جوانی، مریم دختر دهاتی زیبایی را که چون دهاتی است ساده و بی آرایش و «شبهه تر به فرشته است تا به انسانی» فریب می‌دهد. جوان شهری زبان باز و پشت هم انداز و دروغ‌گوست و "از مردمان حالا" با «کلاه ساده و شلوار و ژاکت و پوتین» که نشانه‌های نوخواهی و تجدد زمان است. مرد شهری وزن دهاتی، مرد فریبنده و زن فریفته است.

از همان آغاز، شهر و ده رویاروی هم قرار می‌گیرند. شهر که لانه فساد و پرورنده تب‌کاران است به سادگی با صفای ده هجوم می‌آورد. در "تابلو دوم" پیرزنی دهاتی، که چون تمام عمرش را در دامن طبیعت گذرانده می‌تواند نشانه‌ای از سادگی طبیعی روستا باشد، «صد هزار لعنت به مردم تهران» می‌کند و به شاعر می‌گوید «ما مردمان شمرازی، زدست رفتیم آخر زدست تهرانی.» همین پیرزن است که، به دفاع از دهاتیان بی دفاع، شهریان را به سنگدلی، بی وفائی و دو روئی متهم و نفرین می‌کند:

مگر به مردم تهران خدا دهد کیفر

هرآنچه میل کنند آورند برسرها

چه ما که زور نداریم و قادرند آنها

ومی افزاید که این «به گوز جوان رفته سیه اختر، چراغ روشن دربند»، این دختر



«خانه دار زحمتکش» یکی از آن بلاهاست که حاصل زورمندی شهر و بیچارگی ده است.

شهری که نیما، عشقی، مشفق کاظمی و سپس حجازی و جهانگیر جلیلی و محمد مسعود از آن بیزارند و بهار در آرزوی ویرانی آنست، تهران مخوف، شهر سیاست و جنایت و فساد است. پیشترها شهر یا پایگاه پادشاهی و کشورداری یا مرکز بازرگانی، نظامی، کسب و کار و از نظر راه و رسم زیستن و فرهنگ و آداب، نوعی گسترش ده بود و با آن تفاوت ماهوی نداشت. البته شهر به سبب زورمندی نظامی، اداری و مالی، زبردست و ستمگر و ده فرودست و ستمکش بود. اما بطور کلی چگونگی دنیا و آخرت و جهان بینی و شالوده‌های اخلاقی هر دو همانند بود. شاید بتوان گفت که شهر پیشرفت و تمرکز چند ده بود نه پدیده‌ای در برابر و به ضد آن.

اما پس از انقلاب مشروطه و ضربه ویرانگر جنگ اول که نظام اجتماعی را درهم ریخت، و همچنین به سبب گسترش دیوانسالاری و پیدایش نخستین جوانه‌های پژمرده‌ی اقتصاد نوین، رابطه بیشتر با جهان خارج، فرنگی مآبی بعضی محافل اعیانی، و تبلور بن بست سیاسی و اخلاقی درگره‌گاه پایتخت، رفته رفته شیوه زیست و اخلاق و رفتار تازه‌ای متفاوت با گذشته و بیگانه با فرهنگ و طبیعت روستائی پیشین، در تهران آنروزگار سبزمی شد که حاصل آن نوعی دوری تدریجی شهر و روستا از یکدیگر بود. رابطه قبلی با طبیعت، رابطه خود به خود، بی میانجی و بدیهی جا تهی می‌کرد. برای شهری دور یا بیرون افتاده از مأوای مانوس و خودمانی همیشگی، حسرت گذشته و نیاز به بازگشت به "سادگی" طبیعی و احساس غربت و آزدگی از گزند شهر پیش می‌آمد.

درشاعران و نویسندگان آن زمان چنین بیزاری ساده دلانه و گاه خشمگین از زندگی جدید شهری - و اروپاییگری- دیده می‌شد. چون گذشته از نوآوری و رفاه، فساد تمدن اروپائی هم از راه شهر و شهری هائی چون «جعفرخان از فرنگ آمده» راه می‌جست و رخنه می‌کرد. البته پیشرفت زندگی شهری، به ویژه از نظر اقتصادی، در تهران سالهای هزاروسیصد، هنوز تاجدائی شهر و ده راه درازی درپیش داشت. اما پایتخت برای کشت و پرورش فرهنگ و شیوه‌های شهری تازه زمین ورز دیده و آماده‌ای بود به ویژه آنکه پیشروان احساسات زمان (نظام وفا، نیما، عشقی و . . .) مستقیم و نامستقیم بارمانتیسیم اروپائی آشنا شده و ستایش صفای طبیعت و نفی و انکار هیاهوی تمدن شهری را در ادبیات دیده بودند و آنچه را که در نزدما داشت رخ می‌داد حس می‌کردند. شاعران پیشگویان

حسیات زمانند.

از سوی دیگر همه شاعران و نویسندگان این نسل فرزندان معنوی انقلاب مشروطه بودند که خود انقلابی شهری بود، انقلاب خواستها و اندیشه‌های نوپای شهریان به ضد روشهای کشورداری روستائی و ایلی کهنسال. اما، در دوران تازه نیز، شهر چون مرکز حکومت و پایگاه طبقه حاکم، برتوده‌ی شهری و بیش از آن بر روستائیان ستم می‌کرد و آنها را به هیچ می‌گرفت. و در شهر و روستا ستم دیده تر از زنان کیست؟

عشقی که در زندگی پرشور و کوتاهش در مبارزه با ستم سیاست بازان و گردانندگان اجتماع قرار و آرام نداشت، برای نشان دادن ظالم و مظلوم جوانی شهری، فکلی، بی خیال، مرفه، رذل و بیکاره و دختری دهاتی، زیبا و بی‌گناه، فرزند پدري آزادپناه را برگزید؛ دختری همسن مشروطیت! بدینگونه میان تولد مریم و مشروطیت تقارنی تقویمی برقرار می‌شود. دختر را جوانی تهرانی می‌فریبد و به گشتن می‌دهد و آزادی (مشروطه) را رجال خائن تهران. گوئی فریب مریم و تجاوز به او در چارچوب فردی همانند فریب آزادیخواهان و تجاوز به آزادی است در پهنه اجتماع. مریم و مشروطه نه تنها همسن، بلکه همشیره‌های توأم‌اند که باهم در رنج زاده، درسختی پرورده و به تلخی جوانمرگ شده‌اند.

عشقی انقلاب مشروطه و فساد اجتماع را از راه و به یاری سرنوشت زن حکایت می‌کند. هم در رفتار حاکم مستبد کرمان، هم در برکناری و بیکاری مرد و پیوستن او به انقلاب، و هم در پیشرفت حیرت انگیز جانشین اداری وی پای زن درکار است. منتها این بار بارنگی دیگر و نقشی وارونه - زنی که خوردند حاکم استبدادی باشد - زن روسپی! بی گناهی فرد و گناه سازمان اجتماعی به وسیله دوگونه زن (عاشق و خود فروش) نموده می‌شود. جوان تهرانی و حاکم مستبد و دستیارمرده شورش برای تصاحب این "مال" بی صاحب و مظلوم تر و سیاه بخت تر از همه، جنایت می‌کنند و برای همین عشقی - آگاه یا ناخودآگاه - در مقاله "عیدخون" می‌گوید: «باید طوری عقیده خونریزی را ترویج کرد که زنها اغلب به عوض مهریه از شوهرشان ریختن یک خون پلید و خائنی را بخواهند.»

بگذریم از اینکه هرچه احساس درد شاعر تند و سوزان است به همان اندازه تشریح آن خام و درمان آن بدعاقبت و مهلک است ولی بهرحال جای درد را نشان می‌دهد؛ قلب اجتماع بیمار است. چونکه در عشق و جز آن با زن رفتاری سنگدل و ستمگر داشته‌ایم.

اما برای آسودگی وجدان از جور و جفا و سنگدلی معشوق نالیده‌ایم و روش



خود را پیوسته به او نسبت داده و خود را مظلومی وفادار و ملامت کش وانموده ایم. درحقیقت زن را چون آئینه بازتابنده کردار مرد، به کار گرفته ایم اما چون تصویر را نمی‌پسندیده‌ایم آن نقش نا دلپذیر را از آن خود آئینه و اصیل انگاشته و خود از میانه ناپدید شده‌ایم. ستمکار خودشیفته (مرد) جای ستمکش را می‌گیرد و مظلوم (زن) ظالم جلوه می‌کند، و این ستمی دیگر است در پهنه احساس و اندیشه. درغزل و شعر عاشقانه ما همیشه «عاشقان کشتگان معشوقند.» اما حقیقت جز این است و میرزاده عشقی راست می‌گوید نه ایرج میرزا.

\*

اینک به آغاز گفتار و از اندیشه های اجتماعی به طبیعت بازگردیم. عشقی اندیشه‌های خود را به یاری زن در طبیعت هستی می‌بخشد: مریم در مهتاب شب کوهستان و "خسرو دخت" در صحرا و تاریکماه. "سه تابلو مریم" مانند منظره‌ای که بر بومی بکشند بر زمینه‌ای از طبیعت ترسیم می‌شود: «اوائل گل سرخ و انتهای بهار» است و دم غروب و دامنه کوه. درکناره آسمان پاره ابرهای پریشان، سرخ و زرین درهم ریخته آتش گرفته‌اند. رفته رفته آفتاب پنهان و ماه پیدا می‌شود. شبی است سفید و زیبا به روشنی روی عروس و به رنگ خوش آرزومندی. در چنین شبی جهان نیز روشن و خیال پرور است و به اندیشه‌های "عارفانه"، بلند و آسمانی دامن می‌زند. شاعر بر تخته سنگی نشسته و چشم اندازی باز در پیش رو دارد، دلش از شوق پرواز می‌تپد و درسش از خیال‌های دور و دراز غوغائی است. از سایه شاخ و برگ بید و پولک های مهتاب برخاک، از سیاهی بیشه و سپیدی دشت به یاد سایه روشن عمر و شاد و ناشاد گذشته می‌افتد. همچنانکه از شب تاریک افسردگی و ملال می‌تراود، در روشنی چنین شبی کبک شاعر «خروس می‌خواند.» بجز مردم «موشکاف و نازک بین» چه کسی «حسن طبیعت» را قدر می‌داند و از برکت وجود این زیبایی روحش افسون و «رفیق عشق‌های پنهانی» می‌شود! عشقی در آرزوی عشق است.

حباب سبزچه رنگ است شب ز نور چراغ  
نموده است همان رنگ ماه منظر باغ  
نشان آرزوی خویش این دل پرداغ  
ز لابلای درختان همی گرفت سراغ  
کجاست آنکه بیاید مرا دهد تسکین

طبیعت باغی است که سراینده مشتاق، دلارام نایافته‌ی خود را درخلال درختان آن می‌جوید.

درچنین فضای عشق انگیزی است که دختری عاشق مانند طاووسی بیم زده کم‌کم از دور پیدا می‌شود و درکوهپایه‌ای غرق مهتاب که صدای قهقهه کبک و ریزش آبشار و «مزمزه سوزناک تار» از دور می‌آید و نسیم خنک از لابلاي شاخه‌های لرزان بوی عشق به ارمغان می‌آورد. درطبیعتی همراز و همدست. عاقبت دل به دریا می‌زند و تن به عشق و مرگ می‌سپارد.

شبح بی‌اعتنای مرگ نیز درمنظری ازطبیعت نمودار می‌شود اما در تابلوی دیگر و درفضائی دلمرده، در سرمای «آذر، ماه آخر پائیز». برگهای ریخته بازپچه باد آواره‌اند، پرندگان سر به زیر بال درخود تپیده و خاموشند و بجایشان کلاغ‌ها روی شاخه‌های برهنه نشسته و زاغهای سیاه پُریهاو درهوا جولان می‌دهند. آفتاب افسرده، گیاهان خشک و پژمرده و سرشاخه‌ها شکسته و افتاده‌اند. ازخرمی و طراوت نشانی نیست. زردی پس از سبزی و پژمردن پس از شکفتن سر رسیده است. شاعر دلتنگ و ملول گرچه درهمان مکان پیشین برتخته سنگی نشسته اما این، آن "باغ" آشنای مهربان نیست. جایگاهی بکلی دیگر است زیرا زیبایی طبیعت فرو ریخته و ویران شده:

بهار هرچه نشاط آور و خوش و زیباست	بعکس پائیز افسرده‌است و غم افزاست
همین کتیبه‌ای از بی وفائی دنیااست	ازاین معامله ناپایداریش پیدااست.

درطبیعتی که گوئی در سوگ جوانی خود از پا درآمده و درجهانی که هیچ شادی بی غمی درآن نمی‌توان یافت، دست مرگ بهاری "خوش و زیبا" را به گور پائیزی "افسرده و غم افزا" می‌سپارد و بدینگونه است که عشق و مرگ را در بهار و پائیز و هریک را در طبیعتی درخور و مناسب با خود می‌یابیم. درتابلو آخر ماجرای شکست انقلاب و انقلابی شکست خورده را در همان پائیز مرگبار می‌شنویم.

\*



عشق و مرگ و انقلاب به صورت نمایشنامه‌ای آزاد و در پهنه طبیعت به روی صحنه می‌آیند.

تازگی شکل (نمایشنامه) و محتوای این اثر در ادب ما بدیهی است. بطور کلی یکی از آشنائی با ادبیات اروپائی به نزد ما راه یافته و دیگری از پیامدهای فرهنگی مشروطیت است که "سه تابلو مریم" درباره آن سروده شده. از اینها که بگذریم، اینگونه حضور اثربخش طبیعت در پروردن عشق، و حاصل ناگزیر آن، مرگ، نیز رویدادی تازه و در ادب ما بی سابقه است. پیش از این در منظومه‌های عاشقانه ما یا طبیعت دستی درکار نداشت و یا اگر داشت، کار او با سرشت و چگونگی دیگری دیده و دریافته می‌شد زیرا انسانی که در آن می‌زیست سرشت (طبیعت) دیگر و متفاوتی داشت. به عنوان مثال نگاهی به "خسرو و شیرین" و "همای و همایون" (دو عشقنامه پر معنای ادب رسمی فارسی) و مقایسه آن‌ها با نمایشنامه عشقی نشان می‌دهد که در انقلاب ادبی او ناگزیر چه تفاوت‌ها در مفهوم عشق، زن و سرگذشت عاشقان پیدا شده و دوران نوین رویکرد شاعر را به همه آنها تا چه اندازه دگرگون کرده است.

در "خسرو و شیرین" نظامی که پس از وی نمونه و سرمشق سخن پردازان شاعران دیگر شد، "شاپور" نقاش، فرستاده خسرو در جستجوی شیرین، او را باندیمان‌ش سه بار در جایگاهی از این دست می‌یابد: چمنزاری درون بیشه‌ای انبوه، دم دست آسمان، برپام البرز، کوهی که مظهر و نماد شکوه و بلندی دست نیافتنی و جاودانگی است. خورشید از بالای آن سر بر زد و «جهان را تازه کرد آیین جمشید»، جمشیدی که پادشاه روشنائی و یابنده شراب و آورنده نوروز بی خزان و جوانی پایدار و فرمانروای آدمی و پریست. جهانی بدین آیین، «خالی ز دیو و دیو مردم» با گل‌های سرخ و نوای بلبل و آوای قمری و پرندگان بی پروا بر شاخسار «بساطی سبز چون جان خردمند / هوئی معتدل چون مهر فرزند».

کار شیرین و ندیمان در این "مینوی میناگون" باده نوشیدن و گل افشاندن، سرمستی و دست افشانی و رقص و هم نوائی با مرغان خوش خوان و هم‌رنگی با گلهاست. شادی و خرمی است، فارغ از بد و نیک و زشت و زیبای روزگار. «ریاحین زیرپای و باده بردست» غم نبوده را فدای شادی موجود کردن.

باشندگان این گلگشت شادی و جوانی گوئی پریزاد و از سرشتی دیگرند. نخست شیرین خود «پری دختی، پری بگذارماهی» است که نه تنها در دیدار بلکه در اندام پری پیکر و در رفتار «پری وار» است. آنگاه که خسرو نخستین بار او را

در چشمه می‌بیند چون "پری گرم خیزی" است که از "دیو" گریزان باشد، در "یک لحظه" ناپدید می‌شود و خسرو هرچه می‌گردد و از هرسو تاخت می‌آورد اورا نمی‌یابد. «تو گوئی مرغ شد پرتید بر شاخ».

همراهان شیرین نیز هفتاد دخترند همه «پریرویان پری وار»، «عروسانی زناشوئی ندیده» و غنچه‌هایی از برگ درآمده برسبزه خرامیده. «به آیین دوشیزگان همه تن شهوت [اما] بکران چون حور»

بخوبی هریکی آرام جانی است      بزیبائی دلارای جهانی است . . .  
اگر حور بهشتی هست مشهور      بهشتت آنطرف و آن لعبتان حور

در آسمان این بهشت و در جمع این فرشتگان، شیرین ماهی است در میان ستارگان. شاپور ندیم ویژه خسرو نقاشی است "مانوی دست" و "استادی که در چین نقش بندد." و نخستین روز پس از نهادن تصویر خسرو در گذرگاه شیرین «از آنجا چون پری شدن ناپدیدار». شیرین از ندیمان خواست تا صورت را بیاورند اما آنها از ترس شیدائی و گرفتاری بانوی خود آنها را از هم دیدند و گفتند که دیوان آن نقش زیبا را ربودند و بهتراست از این "صحرای پریزاد" بگریزیم.

روز دیگر که شیرین تصویر دوم را دید باز یکی از دختران آنها پنهان کرد و «بگفت این در پری برمی‌گشاید/ پری زینسان بسی بازی نماید» و این صورت، هم و گمان است، حقیقت ندارد. برای رهیدن از این نیرنگ پریوار «تا در دیر پری سوز/ پریدند آن پری رویان به یک روز»، اما بیموده، چون سرانجام تر دستی آن نقش پرداز سحرآفرین، شیرین را به جنون عشق مبتلا کرد. «در آن چشمه که دیوان خانه کردند/ پری را بین که چون دیوانه کردند.» صورت هم و گمان حقیقت یافت و دانستند که «آن کار پری نیست.» همه اشاره‌ها به دیو و پری چنانست که گوئی پریان و فرشته صفتان در سرزمینی "آسمانی" عشق می‌ورزند و افسانه سرگذشت آنان از خلال فضائی اثیری چون نسیمی سبک بر ما می‌وزد.

خسرو نخستین بار شیرین را در چشمه آب که رمز و نشانه زندگی جاوید (آب حیات)، روشنائی، دانائی، برکت و فراوانی، زنانگی و پاکی نخستین (دوشیزگی) است می‌بیند که چون «گلی در آب نیلگون یا تدروی بربل کوشر نشسته.» به تعبیر زیبای شاعر "ماه و مهتاب" (زن) و "خورشید پراتش" (مرد) در کنار آب زلال که یاد آور نیلی باز آسمان و چشمه سار بهشت است. دمی یکدیگر را می‌بینند بی آنکه بشناسند. زمانی دیرتر آن دوشکاری عشق یکی



گریخته از خانمان و دیگری سرگردان بیابان درشکارگاه همدیگر را می‌یابند و می‌شناسند.

در تمام این صحنه‌ها طبیعت، آدمیان پریوار و عشق افسانه وار آنان، از زیبایی و کمال چون رویائی بهشتی است. انا هماهنگی جوانی و بهار و طبیعت و آدمی در فصل «صفت بهار و عیش خسرو و شیرین» به غایت می‌رسد:

دربهار آسمان جوهر جوانی را از گیاه سبز بیرون می‌کشد، دل پیر و جوان از برکت ارغوان گلزار آباد می‌شود، بنفشه به رنگینی پر طاووس درمی‌آید و گلها از شادابی در پوست نمی‌گنجند. جان عاشق و جان جهان همزاد و همزمان هردو از یک نهاد و یک فصلند زیرا یکی از عشق و یکی از بهار زنده می‌شود.

چو خرم شد به شیرین جان خسرو جهان می‌کرد عهد خرمی نو

و این بهار موسم عاشقی همه جلوه‌های طبیعت است که در عشق و زیبایی شکفته می‌شوند، آن چنانکه در باغ گل از شادی سر می‌کشد و می‌بالد. یاسمن و نرگس یکی ساقی و یکی جام در دست و بنفشه خمار و سرخ گل مست است. نوازش نسیم سبکبال صبا بر روئیدنی‌ها وزیده و باد رنگ آمیز شمال پرده‌ی الوانش را در هر سو گسترده و زمین را از شقایق پوشانده است. سرو بلند بالا از اطلس چمن سر برآورده، زلف بنفشه برشانه ریخته و گلبرگهای نسرين باز شده. طبیعت سراسر در روئیدن و شکفتن است چونکه فرزندان در عاشقی بارور می‌شوند و گل می‌کنند. ابر مروارید هوا را در دل زمرّد سبزه می‌ریزد و زمین بار می‌گیرد و از ناف خاک رستنی‌ها رو به روشنائی می‌آورند. در مرغزار "غزال شیرمست" با مادر بازیگوش در جست و خیز است. پرنده بر گیاه نورسته پر می‌کشد و طراوت سبز بر بالهای رنگارنگ تذرّو می‌تابد و چراغ دل افروز لاله برسینه بارور خاک می‌درخشد و جامه گلبرگهایش از شوق فرو می‌ریزد. از هر شاخه بهاری سر می‌کشد و در کف با سخاوت هر گلی هدیه ایست نثار پرنندگان خوش الحان بی قرار. نه شیرین کم از بهار است و نه خسرو کم از سرو و تذرّو.

چنین فصلی بدین عاشق نوازی خطا باشد خطا بی عشقبازی

اینگونه طبیعت و عشق و بهار جوانی جفت و جورند و هریک دیگری را می‌پرورد و به کام دل می‌رساند. اما این بهار بی زوال را که در نهایت همداستانی و سازگاری با آدمی است، در بیرون از خود نمی‌توان یافت، تنها تصور هوش ربایش درعالم خیال پرورده می‌شود و درجان آرزومند گل می‌کند.<sup>۱۳</sup>

این طبیعت متعالی که آنسوتر از واقعیت و درماوراء خود جای دارد مانند عاشقانی که در آن بسر می‌برند آرمانی (ایده آل) است، طبیعت "ناکجائی" دلخواه است و آدمیانش آن «آرزوئی که یافت می‌نشود».

شیرین پریوار را پیش از این دیده‌ایم که ماهی با پریان گرداگرد، روشنی شب، آب زندگانی و بسیار شگفتی‌های دیگر است.

خسرو نیز شاهزاده‌ای به زیبایی یوسف مصری، در کودکی با هنر و سخندان و خردمند است بطوریکه درنه سالگی بازی را رهامی‌کند تا تیراندازی و کمان‌کشی و چند و چون دلیری و کارزار را بیاموزد. در چهارده سالگی از نیک و بد کارها آگاه و به رازهای آفرینش دانا است. این عاشق «گلی بی آفت باد خزانی، نشان آفتاب هفت کشور [و] جمشید و خورشیدی» با فرّه ایزدی است.

عشق این دو دل‌داده نیز از جائی دیگر و به موهبتی مابعد طبیعی مانده تر است تا به کشش و کوششی دوسویه و جذبۀ دردناک و لذت بخشی که درجوی رگها روان می‌شود و سرچشمۀ دوجان را بهم می‌پیوندد.

در آغاز جوانی خسرو و همراهان در دهی به روستائیان ستم کردند و چیزی از کشت و کار آنان بردند و خوردند. در آن آیین کشورداری که "داد" استوارترین ستون ملک و بیداد پادشاه از بی دینی و کفر او بدتر است، شاه به سبب این گناه نابخشودنی فرزند را به سختی سیاست می‌کند و پسر از کار کرده چنان پشیمان می‌شود و از ته دل توبه می‌کند که پدر آنرا از "فرخدائی" و نشان بخشایش الهی می‌داند.

شاهزاده پشیمان شب پس از "نیایش یزدان" نیای خود انوشیروان (نمونه کامل پادشاه دادگر) را به خواب دید «که گفت ای تازه خورشید جهانتاب» به پاداش آن توبه ترا به چهار چیز بشارت می‌دهم. نخست آنکه «دلارامی ترا در برنشیند / کزو شیرین تری دوران نبیند» عشق پاداش رستگاری و هدیه ایست ایزدی که در تن و جان فرود می‌آید. از این پس خسرو سزاوار و پذیرای عشق است. اما کار شیرین و خسرو از دیدار و آشنائی به دوستی و مهر ورزی نمی‌انجامد. بر عکس عشقی که از پیش روح را فرا گرفته بود دوستان را به سوی یکدیگر راند و شیفتگان خواب و خیال شیدای جسم و جان هم شدند.<sup>۱۵</sup>



شاپور، منادی زیبایی بی مثال عاشقان، برانگیزندهٔ عشق و پیام آور آنست. او صورتگری است به توانائی مانی (پیام آور نورو زیبایی و سرمشق ازلی نقاشان چین و ماچین)، جهان‌نیده‌ای دانای راز و با «خبر از ماه تاماهی». عاشقان از هنر زیبای او، پیش از دیدن و شناختن، بهم دل باخته بودند. گوئی این دوست عشق انگیز نه فقط در نام همانند و هم معنای شاهزاده (شاپور=شاهزاده خسرو) و ندیم ویژه بلکه شخص نورانی و "بخت بیدار" خسرو خوابزده است که او را مبتلای عشق کرده از مرگ در زندگی می‌رهاند.<sup>۱۶</sup>

کسی از عشق خالی شد فسرده است      گرش صدجان بود بی‌عشق مرده است

ازسوی دیگر شیرین در نخستین روز دیدار تصویر خسرو:

چو خود بین شد که دارد صورت ماه      برآن صورت فتادش چشم ناگاه

شیرین "خودبین" که به زیبایی صورت چون ماه خود می‌نازید پس از دیدن هنر شاپور از خود بیخودشد و از غفلت به هوش آمد تا به زیبا تر از خودی دل بسپارد. آنگاه روز دیگر که «در آن تمثال روحانی نظر کرد» و بار دیگر که «در آن تمثال روحانی نظر کرد»، "مرغ جانش" به پرواز درآمد. سر انجام روز سوم که شمایل شاهزاده را یافت:

در آن آئینه دید از خود نشانی      چو خود را یافت بیخود شد زمانی

عشق او را به خود باز می‌رساند زیرا درآئینهٔ دیدار دوست نشان خود را می‌یابد. بدینگونه شاپور عشق انگیز چون سرنوشت روحانی شیرین<sup>۱۷</sup> ویرا از خود پسندی مسکینش نجات می‌دهد تا در ساحتی برتر جان زیبای خود را دریابد. از اینها گذشته شاپور "همزاد" فرهاد است و هر دو درچین شاگردان یک استاد بودند و هم اوست که شیرین را به فرهاد می‌شناساند و آتش عشق را درجان دردمند وی روشن می‌کند.

\*

در داستان "خسرو و شیرین" عشق سیری است در جوانی تن و طبیعت برای

رسیدن به کمال زیبای جسم و جان. برداشت شاعر از عشق جسمانی است اما احساس او از زیبایی، و تصویری که از عشق حقیقی دارد، آتش زبانه کش خسرو و شهوت شیرین را به فراتر از ببتابی جسم بی روح، به سوی روحی سرشته از زیبایی جسم می کشاند.

در جهان بینی اشرافی و پایگانی شاعر که هرچیز جایگاهی و یژه خود دارد، برترین عاشقان، دوشاهزاده، چون دومیغ بلند درقله قاف، در مقامی شاهانه و دست نیافتنی جای دارند. ماجرای این عشق نیز درطبیعتی "برتر" و فراتر می گذرد که همه چیز آن در روئیدن و شکفتن است و از زمین به سوی آبی آسمان سر می کشد؛ درحال و هوائی به سبکی خیال و فارغ از ثقل سرد خاک و مانند نقش های مینیاتور شناور درنوری ناب و رنگین!

دراین زیبا شناخت متعالی که رو به عالم بالا دارد گوئی "شاپور مانی دست"، که جهان را درآئینه خوش نمای ارژنگ مانی می بیند، آفریننده و الهام بخش شاعر است نه برعکس. درعالمی بینابین و پریوار-گریزان از دیو و شتابان به سوی فرشته- افسانه عشقی حکایت می شود که هم به اندازه "خیال" به ما نزدیک و از آن ماست و هم به اندازه عاشقانش از ما دور و بیگانه با ما.

\*

از این دورتر و بیگانه تر با ما سرگذشت عشق "همای و همایون" خواجوی کرمانی است که باز در روئائی سرشار از نور و زیبایی مانی وار، گوئی از دل ظلمت سیری به سوی آسمان دارد. شاهزاده همای شبی تاریک تا بامداد «بیابانی خونخوارومأوی دیو را که درآن زهرسو غولان غریو برآورده اند» پشت سر می گذارد و دم صبح به دشتی می رسد شکفته ازجوانی بهار پراز سبزه و یا سمن و چشمه سار و "ناله مرغ زار". دراین دشت بوستانی مینوی است که جای آرام و کام پریان است، ودرآن کاخی "چون بهشت" وجود دارد که با خشت های زرین و دیوارهای عقیقش سر به سپهر می ساید. آفتاب به مهربانی براین کاخ می تابد.

همای چون خورشیدی که از "چرخ بلند" فرود آید از اسب پیاده می شود. ماهی تابان و بلند بالا همانند سروی به سوی شاهزاده می خرامد و بادلی پُرمهر ویرا خوشامد می گوید.

این سروخرامان "پری" است نه آدمی. همای درباغ پریان است. وی دراین باغ تفرج کنان به کاخی دیگر می رسد به خوشی و دلگشائی گلستان بهشت. از



طاق بلند ایوان کاخ پرده‌ای پرنیان، زرنگار و نیلگون آویخته‌اند و برآن "پیکری مانوی" نگاشته و نوشته‌اند: «ای شاه روشن روان» نقشی از این گونه «درکفر و دین»، درهیچ کجا نمی‌یابی مگر درهمایون «دختر فغفور چین» که رُخش اگر برآید- درشب، چون روز می‌درخشد.

همای می‌بیند و یک دل نه صد دل عاشق می‌شود، چنانکه از هوش می‌رود و می‌افتد. درباغ وکاخ روئایی پریان عشق از ناکجائی ندانستنی و نیافتنی، از غیب سر می‌رسد و برصحرای مدهوش جان خیمه می‌زند.

عشقی که از آن جای دور بیاید به جایی دورتر می‌رود. معشوق خسرو در ارمستان است و این یکی دخترخاقان و در چین. وچین بهشت مانی و قبله صورتگران زیبا نگاراست. همای در طلب تن همایون باید به آن سر دنیا برود اما درطلب جان او راهی درازتر - تاکشور معنی- درپیش دارد، زیرا برهمان پرده پرنیان نوشته‌اند:

دراین صورت از راه معنی ببین	فرومانده صورت پرستان چین . . .
نه هرصورتی راتوان داشت دوست	درین نقش بین تاچه معنی دراوست. . .
زصورت بیر تا به معنی رسی	چو مجنون شوی خود به لیلی رسی
ولی نقش خود گرنبینی نکوست	چو ازخودگذشتی رسیدی به دوست
دراین نقش نقاش را نقش بند	که بانقش لازم بود نقش بند

بادیدن آن صورت و این اشاره‌ها به معنی وگذشتن از خود برای رسیدن به دوست، شاهزاده "سرمست می‌عشق" از پا درمی‌آید وچون آفتابی که به دریا افتد -رانده از کشور آگاهی، دور از قایق خرد و بی ساحلی درافق- درموجهای مدهوشی و بی خویشی غوطه می‌خورد. درچنین حالی سروش فرخنده، پیک عالم غیب فرا می‌رسد و به وی می‌گوید «که از دست دادی دل و دین و هوش». اینک از دل گذر کن تا به دلبر و از صورت به صورت نگار برسی:

اگر سرد راهی زخود درگذر	به منزلگه بیخودی برگذر
به چین شوکه فالت همایون شود	زماه رخس مهرت افزون شود

مانند شاپور که با تعبیر خواب خسرو پایان فراق را به وی مژده داد، دراینجا

نیز سروش مژده بخش درمدهوشی - که هشیاری به خواب رفته است - جلوه می‌کند، عاشق را به معشوق راه می‌نماید و او را از خطرها که در راه است آگاه می‌کند.

عشقی سروشانه، از این دست، با آن اشاره‌ها و هشدارها عارفانه<sup>۲۰</sup> و گوهر آن در زیبایی جان است نه پیکر پریوار، و روی خوب آئینه ایست که روح خوبتری را می‌نمایاند. از آنچه به چشم ظاهر می‌آید باید گذشت تا آنچه به چشم باطن می‌آید پدیدار شود و آنگاه که چشم دل باز شد، کار چشم سر پایان می‌یابد.<sup>۲۱</sup>

درداستان نظامی، فرهاد نیز با شنیدن صدای شیرین آنهم از پس پرده - صدای یاری نادیده - از شدت عشق آهی از جگر برآورد و «چو مصروعی زپای افتاد بر خاک» فرهاد پاک باخته از جان گذشته آیا از «سخن سروشانه» شیرین چه دریافت که مدهوش و بیهوش (مصروع) بر خاک افتاد، از «صدای سخن عشق» که ایزد سروش، پیک عالم بالا، نگهبان شب و بیدار در خواب خلق، به گوش عاشقان می‌خواند... ؟

باری، این عشق "روحانی-جسمانی" که در تاریکی خواب و بی خبری چون نور و به همان تندی در جسمی روحانی و روحی جسمانی می‌تابد سازگار با تصویری است که یگانگی دنیا و آخرت، زندگی و مرگ و وحدت انسان را با جهان باور دارد. در این ساحت معنوی عشق آرمانی است که بر هر که فرود آید عاشق را تا نهایت آرزو و معشوق را به کمال زیبایی می‌رساند.

مثل "آذر افروز" یا "فهرشاه"، از همراهان شاهزاده همای، هر چند عشق آنان خصلتی سروشانه ندارد و ندائی از جایی درکار نیست، ولی فریفتگی ناگهانی است و مانند فرهاد شور و حالی مدهوشانه دارند و شدت اشتیاق چندانست که خود را از یاد می‌برند.

و اما در زیبایی معشوقان! بهزاد خاطرخواه دختری می‌شود به نام "آذر افروز". این دختر سروی است بلند و آهو چشم با زلفی چون شب سیاه و سایبان روئی چون آفتاب دلگشا و گلستان دل افروز، لب یاقوت جان پرور، میان باریک، شهر آشوبی که سپهرگردنده پرستار اوست. شاهزاده همای آنگاه که او را می‌بیند، حیرت زده می‌پرسد که تو حوری یا پری، ماه نخشب یا بتی ساخته "آذر" پیکر تراش:

و یا حور عین یا بنی آدمی؟

ندانم بهشتی بدین خرمی



تو چیستی، خرم تر از بهشت و زیباتر از فرشته؟ یانه، هم آئی و هم این آدمیزاد فانی، یکی چون مائی، چیستی؟

اگر معشوق "حورعین" باشد ناچار جایگاه او نیز باغ فردوس است. حوریان بهشتی اند. در این عالم خیال با آرمان هائی آزاد از واقعیت موجود، طبیعت هم به دلخواه و بهاری همیشه بهار است و خود حال و هوائی عاشقانه و عشق پرور دارد. درسرگذشت همای می بینیم که به هوای یار، یک روز خروس خوان که نفس عطر آگین هوا و دم روح پرور صبح نشان از گلزار فردوس می دهد به باغ می رود و «بریادهمایون با ریاحین» عشق می بازد، از مهر دوست بوسه بر رخ سنبل و سرو چمن می زند، از گل و یاسمن که به روی یار می مانند سرخوش است و لاله را دل سوخته ای چون خود می یابد، هم آوای مرغ چمن و هم نفس آه سحر چون لاله شبنم زده چشمی پُر از اشک دارد. گل و گیاه زمانی خبر از زیبایی و سرسبزی یار دارند و زمانی با عاشق دوست و همدردند. باهم غصه می خورند و درد دل می کنند و از محنت جدائی می نالند.

طبیعت در پرورش و افزایش عشق دستی کار ساز دارد. همراهان شاهزاده همای، هردو یاران خود را در باغ می یابند. عشق و باغ، جوانی جان و بهار طبیعت قرین یکدیگرند.

در داستان همای و همایون، غایت هماهنگی عشق و بهار را در «رفتن به سمن زار نوشاب و بزم آراستن در فصل بهار و صفت ریاحین» می توان یافت. این بزم نیز با دمیدن صبح که "می مهر" در جام زرین آسمان می ریزد، آغاز می شود. معشوق مهربان از خواب نوشین برمی خیزد و می گوید اکنون که چمن باغ بهشت و گل ها چون پریان آن باغند و ساغر شقایق لبریز از ارغوان است، باده بی گل حرام است. دلم در هوای "سمن زار نوشاب" پر می زند.

به باغ می روند. نوای پرندگان و آهنگ چنگ و سرود رامشگران درهم آمیخته و درختان را به رقص درآورده. می ارغوانی در جام گلبرگ و آب در چشمه روان و چشم امید روشن است. گیاه لب جو بیار به شیرینی جان بردمیده و از هر شاخه بهاری سرزده و پیام بهشت برین را به یاران می رساند:

که باد است بی دوستان بوستان . . .	که خوش باد این عیش بردوستان
غنیمت شمر خاصه از دست یار	چو دستت دهد باده خوشگوار
زعالم بر آساکه خوش عالمی است . . .	دمی خوش بر آ کاین نفس خوش دمی است

عشق و باده و سرود در باغ آرزو و پیام عالم بالا که دوستان دریابید چنین دمی را درچنین جائی که گذشت ایام در آن راه ندارد و در نتیجه از دگرگونی و آفت باد خزانگی در آن نشانی نیست و آنگاه که عشق سرزده پیدا شود پرنده آرزوی عاشقان همیشه در بهار سرسبز لانه دارد. در این فصل یکسان چیزها نیز درخوبترین حالی همان که هستند می‌مانند: لاله همیشه داغدار، نرگس همیشه چشم و آنهم مست و بنفشه همیشه زلف و آنهم آشفته و پروانه و بلبل عاشق و کبک و قمری و فاخته خوشخوان و . . .

از آنجا که زمان نه در انسان جاری است و نه در طبیعت و نسبت به آنها امر بیرونی است (نه بیگانه)، آندو نیز بایکدیگر پیوندی خارجی و از بیرون دارند، زیرا زمان که پیوندگاه آنهاست و انسان را در طبیعت (و با آن) می‌آورد و می‌برد در آنها هست اما جریان ندارد و مادر این عشقنامه‌ها نقشی را می‌بینیم که از عاشقان بازمانده نه زمینه‌ای را که هستی بی بقای ماست و با تار و پود زمان درهم بافته شده و نقش را درخود دارد.

نه تنها انسان و طبیعت، بلکه عشق نیز فارغ از زمان همان که هست می‌ماند زیرا در مدهوشی یا رویا از ساحت ازلی غیب فرود می‌آید و چون بیرون از قلمرو آگاهی است زمان پذیر نیست. زمان را در اندیشه آگاه می‌توان دریافت و تولد و مرگ و زنده اش را درخلال چیزها حس کرد، نه در بی خویشی. در رویا نیز همه زمانها یک "دم پیوسته" بیش نیست که در آن تصویری از سیر زمان و رشته‌ای که گذشته را به آینده می‌پیوندد وجود ندارد.

در این داستانها چگونگی پیدایش آتی عشق در ناخودآگاه، از همان آغاز، انکار زمان (بی زمانی) را درخود دارد. اما درحقیقت نه عشق فارغ از زمان است و نه آدمی و طبیعت و حضور آن هر زمان در همه چیز جلوه می‌کند. ولی این زمان ساکن و ایستاست نه گذرنده و گذراننده که درگوهر چیزها باشد و همچنانکه سپری می‌شود آنها را تمام کند بی آنکه خود هرگز به آخر برسد. زمان "ایستا" بیشتر و پستر ندارد، همه سیر آن در لحظه فشرده "اکنون" گرد می‌آید که چون دمی سرمدی گوئی از آغاز تا انجام را درخود نهفته دارد.

اگر حرکت زمان در مکان باشد، زمان ساکن در مکانی یکسان، در "یک" مکان جای می‌گیرد؛ زمانی یگانه در مکانی یگانه! خیال "محال اندیش" محال را ممکن می‌کند و خوشترین برهه‌ای از زمان (جوانی و بهار) را درخوبترین بهره‌ای از مکان (تن آدمی و طبیعت) نگه می‌دارد و بدینگونه «همه کس طالب یار و همه جا خانه عشق» می‌شود.<sup>۲۴</sup>



و اما نقشی که شاعر در "همای و همایون" می‌پردازد مانند "خسرو و شیرین" حتی بیش از آن متعالی است و درگریز از هستی هر روز رو به فراز دارد. در این داستان عالم عاشقان و طبیعت و پدیده‌های آن - مانند عشق - به ساحت آزاد و خیالی آرمان می‌رسند. نام‌هایی که در این سرگذشت عاشقان آمده خود نشان از آسمان بلند و روشنائی برشونده دارد. نخست "همای": مرغی شکاری، نادر و دورپرواز و ساکن آسمان و همدم آفتاب است و در افسانه‌ها نشانهٔ بخت بلند خداداد آنچنانکه سایه‌اش مایه سروری و پادشاهی است. نام "همایون" فرخنده و وابسته به همای است همچنانکه خود او معشوق و در پیوند با تن و جان اوست: "یکی مهر و یکی ماه"، هردو روشن، هردو شاهزاده و هم سرنوشت و مانند آفتاب و مهتاب آسمان! "آذر افروز" و "شمسه خاوری": با این نام‌های نورانی دو دلدار دیگر افسانه‌اند؛ یکی آتش عذار «چراغ چگل، شمع توران، آفتاب خاور» است و چهره‌ای فروزان و آذرگون دارد و آندیگری با «رخی دلفروز و فروزان چون نیمروز»، آفتاب روشنی بخش دل، شمع ایوان جان و باغ بهشت است.

در مأوای این عاشقان از طبیعت به معنای کلی نشانی نیست، آنچه می‌بینیم گلستانی ساخته و پرداخته و سرائی پروردهٔ لذت شاد و شاهانه است؛ با شراب و شبی بمانند چون دو پدیدهٔ نمونه وار طبیعت. شراب شاعر به روشنی از اینگونه است: «فروغ دل و نور چشم»، زلال روان بخش، عقیق مذاب، شمع جمع، آبی آتشگون و آتشی کوثری، خور و ماه و انجم، آب بستان فروز و جان افروز، درخشنده یا قوتی «به روز آفتاب و به شب ماهتاب، آب آتش شرار و آتش آبدار» و بسیار روشنی‌های دیگر چون:

سپیل صراحی و خورشید طاس	شرای خمخانه و ماه کاس
شب افروز رهبان و قندیل دیر	چوسلطان ستاره هنگام سیر
درفشان و روشن چو شمع فلک	فروزان و صافی چو جان ملک

نه فقط شراب، شب "تاریک" نیز به همین روشنی است و پیکر آنرا با تارهای نور درهم تنیده‌اند. تافتهٔ جدا بافته ایست. در بزم شاهزاده همای و بهزاد «جهان روشن از نور تابنده ماه»، فروزنده چون ید بیضای موسی و رأی روشن دلان می درخشید. ساغر بلورین لبریز از شراب ارغوانی مانند جام جهان نما و آبگینهٔ آسمان بود و چهرهٔ فروزنده «شاه روشن ضمیر، چو خورشید

برلاجوردی سریر» و چراغ ماه بر سبزه باغ کاری کرد که شب، «نه شب گوئی از روشنی روز بود.»

شب تاریکی که هرشب در آن بسر می‌بریم دیگر است و این سرای آراسته چراغانی از نهادی دیگر. همه چیز به سبکی عشقی که در فضای رؤیائی پریان الهام شده به سوی آسمان پروازی پروانه وار دارد. دنیای عاشقان، شب و شراب و گل و گیاه و پرنده، غرقه درنوری سیال از زمین برکنده شده‌اند. افسانه عشقی مینوی در سرزمینی مینوی می‌گذرد؛ در "عالم مثال"<sup>۲۵</sup>

باری، چنین طبیعتی سرشته از نور و بهار چون باغی به سبکی نسیم میان زمین و آسمان شناوراست. زیرا خیال شاعر طبیعت موجود را به فراتر از واقعیت، به مابعد طبیعت می‌برد و آنرا از روی آرمان‌های خود، آنگونه که آرزو می‌کند، بازمی‌آفریند و عاشقان دلخواهش را در آن جای می‌دهد و از این راه آن باغ همیشه بهار (بهشت؟) را انسانی می‌کند.

نظامی و خواجه‌طبیعت را از صافی مابعد طبیعت می‌گذرانند. در فضای فرهنگی متعالی، حسیات آنها در رویکرد به جهان از "بالا" به "پائین"، از خلال روحی که آرمان‌های آسمانی و قدسی خود را باور دارد، اندیشیده و دریافته می‌شود. طبیعت آنها صاحب روحی مابعد طبیعی و دارای آرمانی فراتر از خود است تا از صورت به معنی و از نقش به نقاش راه یابد.

دراین آفرینش یگانه اما دورویه طبیعت و مابعد طبیعت، دنیا و آخرت و اینجهان و آنجهان، حقیقت هستی (به هرنام که بنامیم) درجهان بالا، در آن "جایی بی زمان و بی مکان دیگر است:

کلام الهی از آنجا به پیغمبر وحی می‌شود.

نور معرفت از آنجا بر دل عارف می‌تابد.

عشق نیز از همانجا برجان عاشق می‌زند.

بدینگونه سه گوهر، سه اصل بنیانگذار یک فرهنگ: دین و دانائی (علم حضوری نه حصولی) و عشق هر سه خاستگاه، سرچشمه و کارکردی همانند دارند و از آنجا که هر سه ناگهان و در بی‌خویشی آفریدگان و به خواست آفریننده نازل می‌شوند، رابطه آدمیان (عاشق و معشوق یا عارف و عارف) با یکدیگر به پیوند آنان با آفریدگار شباهت می‌یابد و همه چیز و همه کس، هرذره چون نور درکشش و کوششی است به سوی سرچشمه خورشید.

دراین سیر آسمانی عشق با حقیقت‌های متعالی دیگر از یک سرشت و خمیره است بنابراین نه فقط درک‌امرانی بلکه درناکامی عاشقان نیز نوعی



هم نوائی و سازگاری با طبیعت گرداگرد و تمامی جهان وجود دارد ولذت وصل و رنج فراق هیچیک سرسری و بی حکمتی نیست. اگرچه ندانند. دراین "هستی شناسی"، حقیقت (که ریشه در "ناکجائی" بی زمان دارد) زمانمند نیست، زمان در پیدایش و کمال و زوال آن دستی ندارد. حقیقت ابدی است. عشق نیز به مثابه حقیقت -عشق حقیقی- چون در زمان جریان نمی یابد، درنتیجه تاریخ، یعنی زمان دگرگون شونده ویژه و از آن خود ندارد و آنچه در عشقنامه های آید بیشتر سرنوشت آسمانی دلباختگان است نه سرگذشت زمینی آنها.

درست به خلاف این، در اندیشه شاعر جدید، طبیعت اگر معنائی داشته باشد بی واسطه و درخود دارای حقیقت است و بی نیاز و فارغ از مابعد طبیعت حس و اندیشیده می شود. برای نیما و عشقی، طبیعت، اجتماع و انسان زمان پذیر و از اینرو "طبیعی" هستند، در زمان تکوین می یابند، پرورده و ویژه شده می شوند و می میرند، زمان وجودی بیرونی نیست تا روزی درکرانه آن پیدا شوند و روزی درکرانه دیگر به پرتگاه عدم درافتند. زمان درگوهر چیزهاست و ساز و کاری ذاتی دارد با آنها هستی می یابد و با آنها نیست می شود. هرچند خود ادامه می یابد اما آن "زمان" ویژه که درتن طبیعت، اجتماع یا آدمی "پیکر مند" شده و به جهان آمده بود (زمان این یا آن چیز) نیست می شود. آنها همچنانکه با "زمان خود" به دنیا می آیند، بازمان خود از دنیا می روند. ازهمین رو چیزها و پدیده های جهان "تاریخدار" -صاحب تاریخی از آن خود- می شوند و سرنوشت نشناختنی مقدر جای خود را به سرگذشتی می دهد که انسان می کوشد تا چگونگی و کار کرد آنرا بشناسد.

در "سه تابلو" منظومه خود با طبیعت آغاز و طبیعت در زمان پدیدار می شود: «اوائل گل سرخ است و انتهای بهار!»

زمان وقتی مانند نطفه ای در زهدان طبیعت جای گرفت باسیر خود آنرا دگرگون و دستخوش هستی و نیستی می کند. هرچه در آن پدید آید هم، ناگزیر، ناپدید می شود.

همچنانکه بهار بسر می رسد تا پائیز بیاید عشق نیز پایانی دارد. مرگ پیامد "طبیعی" عشق است. و طبیعت زمانمند، این جهانی و موضوع مشاهده و تجربه است، متعالی و آرمانی نیست و "مابعد" ندارد.

اجتماعی که در متن چنین طبیعت - و جهانی - نگریسته شود، مانند آن زمان پذیر، تاریخدار و درنتیجه دگرگون شونده است. (هرچند که دگرگونی اجتماعی

خود موجب چنین دریافتی از طبیعت باشد).  
 زمان تاریخی مکان "جغرافیائی" را نیز در پی دارد. عشقی که در چمنزار  
 و گلزار یا دریاغ پریان ظهور می‌کرد، اینک در دهی کنار شهر تهران - درمکانی  
 ویژه جای می‌گیرد.  
 در "سه تابلو" زن و عشق و انقلاب در زمان تاریخی و مکان جغرافیائی زاده  
 و پرورده می‌شوند و می‌میرند.

به سبب اختلاف شهر و ده و اختلاف فرهنگی و طبقاتی عاشق و معشوق  
 هاله آسمانی و متعالی عشق محومی شود و خصلتی اجتماعی می‌یابد. عشقی که با  
 مژده سروش و دربی خویشی آمده بود، اینک در پرده دروغ (مرد) و در سایه  
 غفلت (زن) راه خود را باز می‌کند و به جای فرجام رستگار پیک مرگ است.  
 فریب، غفلت و خودکشی؛ واقعیت تلخ امروز در برابر خیال خوش دیروز!

\*

با انقلاب مشروطه ما به حاشیه تاریخ جهان راه یافتیم و باتیپای جنگ اول به  
 میان معرکه پرتاب شدیم و از رخوت حلزون وار خود بی بهره ماندیم. عشقی،  
 مانند نیما، پرورده انقلاب و جنگ است و از جهان دید و دریافتی تاریخی دارد.  
 طبیعت، عشق و اجتماعی که او در "سه تابلو" تصویر می‌کند زمانمند و تاریخی  
 است.

زن نیز - زن ستم دیده که شاعر به سبب بیزاری از بیداد سنت و اجتماع  
 بیشتر نگران اوست - در شعر عشقی وجودی تاریخی است. مریم در شبی تاریخی،  
 همزمان با انقلاب به دنیا می‌آید، در کنار پدرش زندگی روستائی دشواری را  
 می‌گذراند، و در جوانی عاشق می‌شود و با تباهی عشق، خود را می‌کشد.  
 سرگذشت او نمونه ایست از بیدادی که در زمان و مکان معین، از تولد تا مرگ  
 برزنی می‌رود.

در "سه تابلو" تاریخ یک تن در یک برش از تاریخ همگان - انقلاب - تصویر  
 می‌شود. اما در نمایشنامه "کفن سیاه" سرنوشت (تاریخ) زنان در طول تاریخ به  
 میان کشیده می‌شود و سیاه بختی آنان با گذشته باشکوه، پیروزی عرب‌ها،  
 چادرسیاه و بیچارگی و درماندگی همه ایرانیان از زن و مرد، گره می‌خورد.  
 آنگونه که در مقدمه نمایشنامه آمده: «موضوع این منظومه نو و شیوا سرگذشت یک  
 زن باستانی بنام خسرو دخت و سرنوشت زنان ایرانی در نظر او هنگام ورود به  
 مه آباد است.»



شاعر در راه سفر همراه با کاروانی به نزدیکیهای ده مدائن می‌رسد. دم غروب است و هرکسی در تکاپوی جستن جانی ولی شاعر کنجکاو، در حسرت شکوه گذشته و دردمند روزگار خراب کنونی، آرام ندارد، به دیدن ویرانه‌ها می‌رود و پس از تماشای کاخ‌ها و ایوانهای فرو ریخته به گورستان می‌رسد و «دراندیشه‌های احساساتی و عرفانی» غرق می‌شود، با خود رازها می‌گوید و درد دلها می‌کند. آنگاه در قلعه خرابه "ای «جای پای عرب برهنه پائی» را "بر سر تاج کیان" می‌بیند تا می‌رسد به «بقعه اسرار انگیز»:

برسیدم و پس چند قدم بر دره یی  
 وندر آن درّه عیان بقعه چون مقبره یی<sup>۲۷</sup>  
 چار دیواری و یک چار و جب پنجره یی

شاعر وارد مقبره می‌شود و به جای خیالهای گوناگون آخر می‌بیند آنچه دیده نعش زنی است در کفن سیاه با چهره‌ای تابان تر از شمع ولی افسرده، مانند غنچه‌ای پژمرده و مادر داغ جوان دیده. سپس شاعر در «برزخ بیهوشی و هشیاری» می‌بیند که مرده بیدار شده و به وی می‌گوید «ای خفته بیگانه از اینجا برخیز» که این بقعه طلسم است «روز و شب ایرانی» در اینجا بسته شده و به همین سبب ایران تو ویران است، تو سیاه بختی و من سیاه پوش و تا من سیاه پوشم تو سیاه بختی. این سیاه که پوشیده‌ام کفن است، در یک قدمی گور ایستاده‌ام تا به خاکم بسپارند.

تا به اکنون که هزارو اندی سال است اندرین بقعه در این جامه مرا این حالت

شاعر از او می‌پرسد که تو کیستی و پدرت کیست و درمی‌یابد که او دختر کسرا شاهنشاه ساسانی است و به سبب ویرانی ایران به این ویرانه رو آورده. آنگاه شکوه کشوری به آن بزرگی و توانائی را به یاد می‌آورد و در حسرت آتکشدنهای خاموش می‌گرید و از ویرانی موجود دلخون است. از این ماجرای باور نکردنی شاعر دیوانه وار از آنجا می‌گریزد، زمین می‌خورد، صبح در کنار ده به خود می‌آید، چشم باز می‌کند، باز همان زن را می‌بیند، اول فکر می‌کند خواب و خیال است ولی "خسرو دخت" را، با همان شکل و شمایل، در سه تن می‌بیند؛ سه "خسرو دخت"! سراسیمه به دهکده می‌دود، در هرسو همان را باز

می‌یابد تا به قافله می‌رسد و آنجا:

باز دیدم هر زن که درآن قافله بود همه چون دختر کسرا به نظر جلوه نمود. . .

باری سه سال بعد شاعر از این سفر به وطن برگشت. در ایران:

هرچه زن دیدم آنجا همه آنسان دیدم همه را زنده درون کفن آنسان دیدم

دربخش "پایان داستان" شاعر می‌گوید:

آتشین طبع تو عشقی که روانست چو آب رخ دوشیزه فکر از چه فکنده است نقاب  
در حجاب است سخن گرچه بود ضد حجاب بس خرابی ز حجاب است که ناید به حساب

اما با وجود این خرابی، بیرون آمدن از حجاب کاری خلاف عقاید و باورهای کهن و کاری سخت دشوار است.

بکنم گر زتن این جامه گناه است مرا نکنم عمر در این جامه تباه است مرا

دین و دنیا باهم نمی‌سازند و تناقضی است میان خوشبختی زن و بهروزی اجتماعی از سوئی و فریضه‌ای که ترک حجاب را گناه می‌داند، از سوی دیگر. ولی با وجود این، اگر روزی زنان از پس پرده بدرآیند و با مردان برابر و یکی چون آنان شوند زندگی اجتماعی جانی می‌گیرد.

ورنه تازن به کفن سر برده نیمی از ملت ایران مرده

از ساخت ناتمام و زبان "نو و شیوا" اما نارسای منظومه می‌گذریم زیرا مانند "سه تابلو" بینش بکر، احساسات غریزی و سلامت وحشی وار اندیشه‌های شاعر آنگاه که در زبان هستی می‌پذیرد به صورت نسنجیده و خامی درمی‌آید. پیکر شعر را دستی تازه‌کار و نابلد می‌تراشد.<sup>۲۸</sup> اما از نظر محتوا در اینجا نیز آنچه به شاعر "الهام" می‌شود در حالی میان هوش و بیهوشی است؛ با این تفاوت که در گذشته بی‌خویشی موهبتی یزدانی و جذبه‌ای معنوی بود و اکنون



ناهنشپاری پدیده‌ای روانی است که از وحشت برآمده و حاصلی جز حسرت و افسوس ندارد.

بی آنکه بخواهیم به گفته‌های پیشین بازگردیم فقط یادآوری می‌کنیم که همه عواطف درونی شاعر درباره زنان و اندیشه‌های اجتماعی او درمتنی تاریخی به زبان می‌آید:

کشور ما ایران از پیروزی عربها تاکنون طلسم شده (ناسیونالیسم عشقی مانند بسیاری از معاصرانش ضد عرب است و پیروزی آنان را علت بدبختی و بیچارگی ایران می‌داند).

چادر سیاه نشانه و نماد این طلسم است.

اگر زن از چادر بدرآید گناه است، و اگر نیاید عمرش تباه است. چنین زنی مرده‌ای درزندگیست.

همه زنان ایران چون دختر کسرا هستند با سرنوشت تاریخی یکسان. مرد نیز باهمین سرنوشت مرده زنده نماست. سرنوشت دونیمه مردم ایران بهم پسته است.

پس مردان نیز طلسم شده اند و تا زنان درچادرند ایرانیان همه سیاه بختند. با این برداشت، سیاه بختی زن تاریخ عقب ماندگی ایران و تاریخ ایران سرگذشت سیاه بختی زن است. و این تاریخ دربن بست طلسمی افتاده که نه می‌توان گشود و نه می‌توان همچنان رهایش کرد.

نمایشنامه "کفن سیاه" فریاد خشم دردی جانسوز و غریزی و نشانه‌ای از آگاهی وجدان خوابزده فرهنگی مرد سالار و خودپسند و بیمار است که در آن مردان همه کاره بیکاره و زنان هیچکاره نیم بهار و در بهترین حال موضوع عشق و زیبایی در ادب رسمی و درهمه حال رانده از زندگی اجتماعی و زندانی خانه‌اند، به گفته عشقی: «درکیسه سرپسته، درکفن، زنده به گور!»

\*

همزمان با پیدایش اندیشه آزادی و عدالت اجتماعی و درمتن بیداری و تجدد، روشنفکران و آزادیخواهان جسته گریخته و گاه ناخواسته انا ناگزیر به این حقیقت تاریخی که دشمن هر دگرگونی و پیشرفت اجتماعی بود توجه کردند و از این گذشته آنها از نظرعاطفی دردناک و از نظر اخلاقی ناپسند و درهمه حال مایه بیزاری یافتند. گرفتاری زنان - به خلاف امروز که باید دست تنها خود را

دریابند۔ دلمشغولی نواندیشان و آزادگان و ازدرونمایه‌های عمده ادبیات آروزگار بود. از میان شاعران زمان کسانی به انگیزه شوخی، تفنن یا هوس به این موضوع پرداختند و کسانی چون عشقی از سر درد.

نمایشنامه "کفن سیاه" مهم ترین بیان نامه "سیاسی- ادبی" است بحد حجاب و بی حقی زنان و "اید آل پیرمرد دهگانی" اعتراضی خشمگین به فرجام بد انقلاب مشروطه و ناکامی ملت ایران. در "تابلو سوم" پیر مرد که همه چیز، زن و فرزند و یار و دیار و زندگیش را در راه مشروطیت از دست داده، می گوید:

چه گویم من از این انقلاب بدبنیاد      که شد وسیله‌ای از بهر دست‌های شیاد  
چه مردمان خرابی شدند از آن آباد      گر انقلاب بد این زنده باد استبداد  
که هرچه بود از این انقلاب بود بهین

بد بود و با انقلاب بدتر شد.

شاعر می‌پرسد در این حال که تویی پس چرا با کمی مرفین کار خودت را نمی سازی، برای چه زنده‌ای و «به قول مردم امروز ایدآل تو چیست»؟

همین که خواست بگوید که چیست منظورش      بگشت منقلب آسان دو چشم پرنورش  
که انقلاب نماید، چو چشم‌های لنین.

زنده است برای انقلاب دیگری، برای انتقام و کشتار همه رجال خائن تا سراسر کشور از خون آنها سیراب گردد و «همی شود دگر ایران زمین بهشت برین».  
عشقی خطاب به برزگر (فرج الله بهرامی دبیر اعظم) رئیس کابینه وزارت جنگ سردار سپه، که در پاسخ به نظر خواهی او "سه تابلو" سروده شد، می گوید:

جناب برزگر این ایدآل دهقان است  
نه ایدآل دروغ فلان و بهمان است  
زمن هم ارکه پیرسی تو ایدآل آنست  
همین مقدمه انقلاب ایران است . . .  
عجب مدار اگر شاعری جنون دارد  
به دل همیشه تقاضای عیدخون دارد.

چگونه شرح دهم ایدآل خود به از این



"ایدآل پیرمرد دهگان" انقلاب لنینی و از آن عشقی نیز مانند او همان انقلاب است تا از برکت آن «همی شود دگر ایران زمین بهشت برین.» اما عشقی خیال می‌کند انقلاب او لنینی است. او می‌گوید دردل آرزوی عیدخون دارد و چگونگی این عید را در دو مقاله به تفصیل شرح داده است:

از روزگاری که آدمیزاد خودش را شناخته هر قومی یک ورزش‌های تفریحی داشته . . . من می‌خواهم این چند روز عیدخون ناسخ تمام اعیاد و ورزش‌های تفریحی برای جمعیت‌های بشر باشد. [به جای آن] نخستین روز ماه اول تابستان تا پنج روزعموم طبقات مردم هرکس درهراقلم و مملکت و شهر و قصبه و عشیره بدنیا آمده و سکنی دارد. . . درمیدان عمومی جمع شده و از آنجا با خواندن سرودهایی که برای عید خون مخصوصاً مهیا خواهد شد مبادرت به رفتن خانه‌های اشخاصی که در طی سال گذشته مصدر امور و امین قوانین جامعه بوده و به جمعیت خیانت کرده‌اند. . . خانه آنها را با خاک یکسان کرده و خود آنها را قطعه قطعه نمایند. بسم الله، چه تفریحی بهتر از این.

درمقاله دوم در کنار نام کسانی چون شیخ خزعل و قوام الملک و شجاع الدوله و غیره کشتن "فیلسوف‌های پلید" نیز سفارش می‌شود:

رفقا باید به مردم منافع خونریزی را فهمنید، باید عقیده مقدس خونریزی را طوری تعریف کرد که جزء آمال و آرزوی هرکسی ریختن خون پلید باشد. باید طوری عقیده خونریزی را ترویج کرد که زنها اغلب به عوض مهریه از شوهرشان ریختن یک خون پلید و خائنی را بخواهند.

همانطور که دیده می‌شود "ایدآل دهگانی" عشقی نه انقلابی لنینی بلکه شورش کور و بی‌امان دهقانی است بضد فساد اخلاقی شهر و شهریان. عشقی همزبان پیرزنی دهاتی که از بی بند و باری مردم شهر نالان است می‌گوید:

تفو به روی جوانان شهری ننگین      ندانم آنکه خود اینگونه مردم بیدین  
چه می‌دهند جواب خدای درمحرر

شورش دهقانی به سبب سرشت منزله طلب و اخلاقیش در دشمنی با شهر بیدادگر و تبه‌کار که برهم زنده راه و رسم، آیین و ناموس پیشین است، رو به گذشته دارد، واپس‌گرا، سنت‌پرست و خواستار عقاید و آداب "طبیعی"، ماندگار

ومألف پیشین است، و معمولاً بی نقشه و سازمان، بدون نظریه (تئوری) راهنما، بیشتر به کشتن و سوختن و غارتی لجام گسیخته می انجامد تاهدنی اندیشیده و بسامان.

عشقی مانند عارف و بیشتر انقلابیان پس از جنگ اول، با اطلاعات پراکنده و بدون هیچ اندیشهٔ روشنی از انقلاب کارگری روسیه، می پنداشت که قیام و شورش بصد دولت ظالم، مالکان، حاکمان و اربابان استعمارگر آنان مایه رهائی زحمتکشان و آزادی ملت است و می تواند در اندک زمانی از کشوری ویران و آشوب زده "بهشت برین" بسازد.<sup>۳۳</sup>

عشق آتشین و بیتاب شاعر به کشور و مردم چنان شتابزده و سراسیمه است که برای رهائی از پریشانی و فساد، هرج و مرجی بدتر یعنی خونریزی بی حساب و دیوانه وار را پیش پای هموطنانش می نهد، تا آنجا که ریختن خون به خودی خود به صورت آرمان و آرزوی ستمدیدگان و از همه ستمدیده تر زنان درآید.

### پانویس ها:

۱. نامه به پرویز ناتل خانلری به تاریخ ۱۵ مرداد ۱۳۰۷ در نامه ها، صص ۲۳۸ و ۲۳۹. این نامه سرشار از بی اعتمادی نویسنده به زنان و عشق است. بجز این، درصص ۵۱۶، ۵۶۷ و ۵۶۸ که در آن شاعر از زندگی پرمال روزانه، که ویرا مثل مجسمه میخکوب و گرفتار کرده، می نالد و در آرزوی پاره کردن زنجیر پوسیده و رسیدن به آن طرف کوههاست، و نیز در جاهای دیگر نامه ها شاید بتوان انگیزه های نیما را در گریز از زن و عشق حدس زد.

۲. علی اکبرمشیر سلیمی، کلیات مصووعشقی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۷۱.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۱۷۳.

۵. «اولین بار که افسانه ای خود را به روزنامه ای جوان معرفی دادم، او آن را به دست گرفته بود فکر می کرد ولی می فهمید. به من گفت خوب راهی را پیدا کرده ای. بعدها "ایدآل" خود را ساخت و برای من خواند. این به طرز آکارمن نزدیک بود. . . تا اینکه حوادث ما را از هم دور کرد. رفیق من خاموش شد و دردخمه ی سرد و تاریکی منزل گرفت.» ( نامه ها، ص ۲۶۳)

۶. ما در اینجا ناچار استخوان بندی داستان را در چند خط آورده ایم تا بتوانیم گفتار خود را دنبال کنیم. برای شرح بیشتر باید به اصل رجوع کرد.

برای تحلیل سیاسی "آیده ال . . ." نگاه کنید به: ماشاالله آجودانی "تابنوی مریم" در مجله آئنده



سال ۱۲، شماره ۱، ۳-۱. وی می‌گوید: «عمده ترین تحلیل سیاسی ای که در چگونگی انحراف و انحطاط مشروطه در ادبیات منظوم این دوره می‌توان سراغ داد از میرزاده عشقی است که تحت عنوان "اید آل" او . . . به درج رسید. . . . سرگذشت پدر مریم چنانکه در تابلوسوم تصویر شده است درحقیقت سرگذشت انقلاب مشروطه هم هست.» همان، ص ۴۹.

تا آنجا که ما می‌دانیم «عمده ترین تحلیل سیاسی» از "اید آل" هم همین مقاله ماشاالله آجودانی است که وجود آن ما را از بحث درباره ی محتوای سیاسی "سه تابلو" بی نیاز می‌کند. بنابراین، بجز چند اشاره، می‌کوشیم به مطالب دیگری پردازیم که موضوع بررسی آن مقاله نبوده است. برای آگاهی از شرح حال و تحلیل آثار عشقی می‌توان نگاه کرد به: یحیی آرین پور، از صبا تا نهما، تهران، کتاب های جیبی، ج ۲.

۷. نیما یوشیج، مجموعه آثار، دفتر اول، شعر، به کوشش سیروس طاهباز تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۹.

۸. بیت‌هایی از اینگونه در سه تابلو کم نیست :

زنم برای من از بسکه غصه خورده‌می / پس از سه تب لازم گرفت و مرده‌می

یگانه دختر خود را به من سپرد همی / همان هم آخر از دست من ببرد همی

۹. انقلاب مشروطه چون با شکست و ناکامی روبرو شد، و بویژه پس از تجربه دردناک جنگ جهانی اول و گسیختگی شیرازه کشور، به صورت شورش‌های فکری و عملی خود انگیزته و بی عاقبت عشقی، لاهوتی، خیابانی، فرخی، کلنل محمدتقی خان پسیان و دیگران درآمد.

۱۰. کلیات مصور عشقی، ص ۱۳۹.

۱۱. عاشقی محنت بسیار کشید / تال لب دجله به معشوق رسید. اما هنوز از گل روی او سیراب نشده، زن هوسباز دسته گلی را که فلک به آب داده و بر شط روان است از مرد پاک باخته، می‌خواهد. عاشق ستمکش خود را به آب می‌زند دسته گل را به معشوق ستمکار می‌رساند و خود غرق می‌شود.

۱۲. در این جستار از خمسه حکیم نظامی گنجوی" تحریر و تصحیح سید حسن میرخانی، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۳، استفاده شده.

۱۳. فقط یکبار زمانی که شیرین از خسرو آزرده است، گفت وگویی آنان به مناسبت حال دلدادگان در برف و سرمای زمستان می‌گذرد؛ طبیعت نیز چون عشق به سردی می‌گراید.

۱۴. پس از دلسردی و قهرعاشقان و مدتها جدایی، مژده‌ی آشتی باز در خواب به خسرو الهام می‌شود.

۱۵. شاپور به شیرین می‌گوید که خسرو «خیالت راشبی در خواب دیدست / از آن شب عقل و هوش از وی رسیدست»، و نیز شیرین به شاپور می‌گوید «در این صورت بدانسان مهربستم / که گوئی روز و شب صورت پرستم».

۱۶. خسرو در آستانه آشتی و پیوند همیشگی با شیرین خوابی دید و شاپور در تعبیر آن به وی

مژده داد که دیگر رنج فراق بسر رسید. خسرو:

ستایش کرد برشاپور بسیار      که ای من خفته و بختم تو، بیدار  
به اقبال تو خوابی خوب دیدم      کز آن شادی به گردون سرکشیدم  
چنان دیدم که اندرپهن باغی      بدست آوردی روشن چراغی...  
بهشتی رسته درهرمیوه داری      به شکل طوطی هر شاخساری...  
۱۷. شیرین درباره شاپور می گوید:

قضای عشق اگرچه سرنیشت است      مرا این سرنوشت او در نیشتست  
۱۸. خسرو که در فکر کام جوئی از شیرین است:

دگر ره دیو را در بند می داشت      فرشته اش برسر سوگند می داشت  
و شیرین "پریوار" در پاسخ به شتاب و بیتابی خسرو به وی می گفت:

جهان نیمی زبهر شادکامی است      دگرنیمه زبهر نیکنامی است

همچنین یادآوری می شود که "پری" خود دارای ویژگی و سرنوشت دوگانه "ایزدی-اهریمنی" است. در این باره ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، «بخت و کار پهلوان درآزمون هفت خان»، ایوان نامه، سال ۱۰، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰.

۱۹. دراین جستار ازخواجوی کرمانی، همای و همایون، با تصحیح کمال عینی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، استفاده شده است.

۲۰. «خواجه به فرقه مرشدیه اختصاص داشته و ازمریدان مستقیم شیخ امین الدین بلیانی بوده است.» ذبیح الله صفا، توپخ ادبیات دواویان، تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۵، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳، بخش دوم، ص ۸۹۳.

۲۱. پس از گفتار سروش، های وقتی به خودمی آید و سر از خاک بر می دارد نه گل می بیند و نه گلزار و نه اثری از بوستان و پریان.

در "ویس و رامین" که دلدادگی جسمانی و "طبیعی" است و از راه آشنائی و بتدریج وجودعاشق و معشوق را تسخیر می کند، عشق نامجاز، خطا کار و بدآیین از آب درمی آید و سرمشق سراینندگان بعدی نمی شود.

۲۲. دوهفت اوونگ جامی یعنی در "سلامان و ابدال"، "یوسف و زلیخا"، "لیلی و مجنون" که عشقنامه های عرفانی و تمثیلی هستند و نیز در سلسله الذهب، تحفة الاحرار، سبحة الابوار و خودنامه اسکندری از طبیعت درکار عشق نشانی نیست و عشق باطبیعت رابطه ای ندارد. همچنین است در "خسرو و شیرین" و "لیلی مجنون" از امیر خسرو دهلوی.

در "ناظر و منظور" و "فرهاد و شیرین" وحشی بافقی هم نشانی از طبیعت نیست مگر آنجا که شیرین ملول و دلتنگ از بی وفائی و جدائی خسرو می خواهد جائی "بهجت انگیز" برایش بیابند «که بر شیرین سرآید هجر پرویز». این نزهتگاه غیر طبیعی توصیفی تکراری، باسماه ای و بی



خصوصیت از طبیعت است برای فراموشی و ازیاد بردن عشق، نه عاشقی کردن و کام ورزیدن.  
 ۲۳. در "لیلی و مجنون" نظامی در فصل های «رفتن لیلی به تماشای بوستان» و «نیایش مجنون با زهره» و «نیایش مجنون با مشتری» گفت وگویی کوتاهی با پدیده‌های طبیعت وجود دارد ولی کم مایه و گذرا.

در عشقنامهٔ زیبایی "ویس و رامین"، «عاشق زرنج عشق جان بر لب رسیده» در فراق یار به باغ می‌رود و دردمندی و بیتابی می‌کند، ولی در فصل «گردیدن رامین در باغ و زاری کردن از عشق ویس»، درد دل او بیشتر با بلبل عاشق است نه با گل و سبزه و درختان باغ.

۲۴. درست برخلاف این، هنرچدید زمان و مکانی دیگر، درهم ریخته، گم گشته یا غایب دارد. کافکا و بکت در همهٔ نوشته‌هایشان، جیمز جویس در *Ulysses*، و هدایت در *هوف کور* مشتکی از خروارند.

۲۵. در "گل و نوروز" خواجو، صحنه‌هایی از شکار و جزآن دیده می‌شود اما طبیعت و عشق بهم چندان ارتباطی ندارند.

۲۶. در "خسرو و شیرین" و "های و همایون"، درونمایه، شکل، جهان بینی، جایگاه تاریخی و زیبا شناختی و ارزش ادبی و موضوع های دیگر سزاوار بررسی گسترده و شایسته است.  
 انگیزه بررسی ما "سه تابلو" عشقی بود و تازگی و تفاوت مفهومی آن با عشقنامه‌های گذشته. به همین سبب در اینجا فقط به چند نکته مشترک که به کار این جستار کوتاه می‌آید: طبیعت، عشق و زن پرداخته ایم و بس.

۲۷. کلیات مصور عشقی، ص ۲۱۲.

۲۸. عشقی درسی و یکسالگی کُشته شد. او در این عمر کوتاه سخت درگیر مسائل سیاسی روز بود و با وجود توجهی که به نوآوری داشت فرصت زیادی نیافت تا زبان و فرهنگ شاعرانهٔ خود را تکامل بخشد.

۲۹. کلیات مصور عشقی، صص ۱۷۲ و ۱۹۲.

۳۰. دو مقاله "عیدخون" در دوشمارهٔ ۴ و ۸ جوزای ۱۳۰۱ در روزنامهٔ شفق سرخ به عنوان سرمقاله منتشر شد.

۳۱. کلیات مصور عشقی، مقالهٔ اول، ص ۱۲۵.

۳۲. همان، مقالهٔ دوم، ص ۱۳۹.

در برابر عید خون عشقی، عارف نیز "مارش خون" دارد که برای نمونه بند اول و چند بیت دیگر آن آورده می‌شود:

خون چو سرچشمهٔ آب حیات است  
 پیش خون نقش هر رنگ مات است  
 خون مدیر حیات و مemat است

خون خضر راه نجات است . . .  
 شهر خون، قریه خون، رهگذرخون  
 کوه خون، دره خون، بحر و بر خون  
 دشت و هامون زخون سرپسر خون  
 رود خون چشمه خون تاقتات است  
 خون به خون ریختن باید آمیخت.

سیدهدای حائری، عارف قزوینی، شاعر ملی ایوان، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۴، ص ۴۱۴.  
 ۳۳. درست همان خیال خام که به سبب فقدان آگاهی و دانش سیاسی و نبود تجربه اجتماعی و بی خبری از تاریخ گذشته نزدیک پس از یک نسل و در پایان جنگ دوم بار دیگر تکرار شد.



## علم، دانشگاهها و دانشهای سرکوب شده: نگاهی از درون "جهان سوم"

علم نوین<sup>۱</sup> همانند "توسعه" دیگر چندان کششی در ذهن ها ندارد. از یکسوی دانشمندان برجسته ای، که خود در دامن این علم آموزش یافته اند، برخی از محبوب ترین دست آوردهای آن را مورد پرسش قرار داده‌اند، و از سوی دیگر میلیون‌ها انسانی که مدت ها آن را وسیله و محل آزادی خود می‌دانستند دیگر توهمی در باره‌اش ندارند. لری لادن، که محققی نامدار در رشته فلسفه علوم است در این باره چنین می‌نویسد:

دیرگاهی است که بسیاری کسان فرض یقین را بر این گذاشته اند که علم با عقل گرایی و پیشرفت قرین است . . . با توجه به گرایشی که در فرهنگ نوین به سوی علم وجود دارد چنین اطمینانی تقریباً احتراز ناپذیر بوده است. کوشش های بسیاری نیز به کار رفته تا شاید نشان دهند شیوه‌های علمی تضمین کننده آنند که علم درست، محتمل، آینده گرا و یا دانش قطعی و ثابت شده است . . . با این همه، نه تنها این کوشش ها در مجموع با شکست روبرو شده بلکه به این فرض مشخص انجامیده‌است که نظریه‌های علمی نه درست‌اند، نه محتمل، نه آینده گرا، نه کاملاً ثابت شده . . . از سوی دیگر [برخی از فلاسفه و مورخان علوم (مانند گون و فیرابند) . . . معتقدند که تصمیم گیری در باره مقولات علمی، در بنیاد، امری سیاسی و تبلیغاتی است که در آن شهرت، قدرت، سن و رقابت در تعیین نتیجه برخورد میان نظریه‌ها و نظرپردازان علمی نقشی قاطع ایفاء می‌کند.

\* استاد مدعو در دانشگاه کالیفرنیا. *Le Nord Perdu: Repères pour l'après-développement* آخرین

کتاب مجید رهنما است که سال گذشته در لوزان منتشر شد.

این سخنان درباره علمی که هنوز می‌تواند به برخی از دستاوردهای درخشانش افتخار کند، سخنانی تند و سخت است. واقعیت این است که، پس از تحقق رویای مکتب بیکن درباره تجزیه و تصرف در طبیعت و سرانجام شکنجه آن برای پی بردن به اسرارش، علم بدون تردید به اکتشاف‌ها و اختراعاتی رسیده که در پاره‌ای از جنبه‌های زندگی بشر شایان اهمیت بوده و بی شک در بسیاری از عرصه‌های مشخص فعالیت بشری، دامنه دانش و توانایی انسان‌ها را به مرزهایی تازه کشانده است. به همین سان، علم نوین برای بخشی نسبتاً کوچک از ساکنان جهان رفاه مادی بیشتری به ارمغان آورده، دامنه نیازها و حوزه منابع آن‌ها را گسترش داده، بر توانایی‌های آنان افزوده، و خدمات و کالاهای گوناگون و تازه‌ای را به آن‌ها عرضه کرده است. با این همه، این دستاوردها در بهکرد زندگی و سرنوشت بخشی بزرگ از مردم جهان تأثیر چندانی نداشته‌اند. برعکس، در عمل، عقل‌گرایی (rationality) علمی غالباً محرومیت‌ها و خواری‌های بی سابقه‌ای را بر آن‌ها تحمیل کرده است. به ویژه در آنچه که جهان سوم نامیده می‌شود، ضروریات مرتبط با اقتصاد، کشاورزی، پزشکی، علوم سیاسی و اجتماعی و علوم توسعه و مدیریت فضای زندگی ساکنان این جهان را به آزمایشگاهی بزرگ تبدیل کرده است. هیولای علم و توسعه بخش‌های بزرگی از جمعیت کره زمین را برای آزمایش الگوهای گوناگون "برنامه ریزی" مورد بهره برداری قرار داده و در این فراگرد آن‌ها را عملاً انسان‌هایی زاید و دور انداختنی شمرده است. همه‌جا مردمان متوجه این واقعیت شده‌اند «که علم ناتوانان را جز به عنوان ابزار آزمایش نمی‌شناسد».

در سطحی دیگر، جوامع بومی به این نتیجه رسیده‌اند که علم و فرزند پُرتوانش، تکنولوژی، بُعدی دیگر و حیاتی‌تر از زندگی آن‌ها را در معرض تهدید قرار داده است: حافظه فرهنگی آنها و توانایی دیرینه آن‌ها را برای باز آفرینی شیوه‌های کار و نمایاندن نفس (self-expression). برای سرکوب کردن و خوار دانستن این‌گونه دانش‌ها و شیوه‌های ریشه دار بومی - که در طول قرون مردم جوامع سنتی را در پاسداری از هویت و فرهنگ آن‌ها یاری رسانده‌اند - مجموعه‌ای از ابزار حقیقی و نمادین مورد بهره برداری قرار گرفته‌اند.

اخیراً، نسلی از دانشمندان، که از این تهدیدها به نیکی آگاهند، به کاری شبیه "ریشه شناسی" (geneology) پرداخته‌اند تا شاید از ادامه این فراگرد جلوگیری کنند. اینان از سویی دیگران را با این دانش‌های سرکوب شده آشنا می‌کنند و، از سوی دیگر جامعه‌های مورد تهدید را یاری می‌دهند تا شیوه‌های



نوین مقابله و مبارزه با این تهدید را بیابند و تکمیل کنند. در پی کوشش این گروه از دانشمندان، نه تنها چنین دانش‌هایی باز شناسی و معرفی شده‌اند بلکه همگان به این نکته پی برده‌اند که علم مسلط چگونه و از چه راه‌ها و با چه شیوه‌هایی دانش‌های بومی را سرکوب کرده و به تعبیری بلعیده‌اند. این گروه جدید از دانشمندان از راه‌های بسیار آوای جوامع مورد تهدید را منعکس می‌کنند. این که بسیاری از این دانشمندان در دانشگاه‌های پرآوازهٔ مدرن و در مراکز معتبر علمی آموزش دیده‌اند مانع از آن نشده است که معرف آنچه فوکو «طغیان دانش‌های سرکوب شده» (subjugated sciences) می‌نامد شوند و به «بازگشت این دانش‌ها» یاری دهند.

فوکو این دانش‌ها را به دو گروه تقسیم کرده است: گروه اول عبارت است از دانش‌های تاریخی که پنهانی و در جامهٔ عاریه زندگی خود را در بطن مجموعهٔ تئوری‌های علمی سیستم ساز ادامه می‌داده‌اند. این گروه از دانش‌ها را نقد علمی - یعنی نقدی که براساس پژوهش علمی قرار دارد - عیان ساخته است.<sup>۸</sup> گروه دیگر عبارت از دانش‌هایی است که برای مقاصد مشخص خود نارسا دانسته شده و یا آن گونه که باید تعریف و مشخص نشده‌اند؛ به عبارت دیگر دانش‌هایی که ساده و ابتدائی شناخته شده‌اند، در پایین‌ترین ردهٔ علوم قرار گرفته‌اند و برایشان اعتبار علمی یا ارزش شناسائی قائل نبوده‌اند. این دانش‌های رد شده (دانش انسان بیمار یا بیمار روانی، یا مجرم یا پرستار یا پزشک - که در حاشیه و موازی با دانش پزشکی است)، که دانش‌هایی کم اعتبار یا حتی بی اعتبار به شمار می‌آیند، به گفتهٔ فوکو به دانش عامه (le savoir des gens) تعلق دارند که خود غیر از دانش حسی (common sense) است. دانش عامه دانشی است «خاص، محلی و بومی؛ دانشی متنوع و متفاوت که توان محو شدن در اتفاق آرا را ندارد و نیروی خاصش فقط از عناد سرسختانهٔ مخالفینی سرچشمه می‌گیرد که آن را محاصره کرده است»<sup>۹</sup>.

این دو گونه دانش سرکوب شده - یعنی دانش‌های متعلق به «تبخر به گور سپرده شده» و دانش‌هایی که از ردهٔ دانش‌ها و علوم معتبر بیرون رانده شده‌اند - با یکدیگر از جهات گوناگون تفاوت‌هایی دارند. انا، به اعتقاد فوکو اگر به ریشه و تبار آن‌ها بازگردیم، یا به پژوهش‌های مختلف دربارهٔ ریشه‌های آن‌ها رجوع کنیم، ممکن است به یک «دانش تاریخی دربارهٔ این مبارزات» برسیم. آنچه از این ریشه شناسی به دست خواهد آمد: «یگانگی دانش علمی و خاطره‌های محلی است که به ما امکان می‌دهد که این دانش‌ها را

هم در عمل در زمینه های تاکتیکی به کار گیریم.<sup>۱۱</sup> با این همه، فوکومی افزایشی که چنین ریشه شناسی تنها هنگامی ممکن است که «استبدادگفتمان های جهانشمول با همه سلسله مراتب شان و امتیازهایی که به عنوان نظریه های پیشرفته برای خود قایل اند» از میان رفته باشد.

علم نوین بردانش های سرکوب شده با دیدی تحقیرآمیز می نگرد. آیا چنین نگرشی خود "غیرعلمی" نیست؟ و آیا در را بر افق های تازه اکتشاف و دانش نمی بندد؟ مهمتر از همه آیا پیکر علم را در بسیاری از زمینه هایی که برای رشد دانش های نوین ضروری اند، چون پزشکی، کشاورزی، پژوهش های محیط زیستی، و همینطور اقتصاد، سیاست و دیگر علوم اجتماعی فلج نمی کند؟<sup>۱۲</sup> غرض از این پرسش ها این نیست که به انتخابی بی مورد میان «مزایای شناخت مستقیم و تجربه» و «یگانگی انتزاعی نظریه علمی» وادار شویم. این هم نیست که، برای خوار شمردن محتوا، شیوه ها یا مفاهیم دانشی خاص ما را در موقعیتی قرار دهد که حمل بر دفاعی احساساتی از «حق به جهل و دانش ستیزی» شود. نکته در نپذیرفتن نیروی تمرکز دهنده و سلطه جوی علم است؛ نپذیرفتن نیرویی که از نهاد و کارایی گفتمان علمی برمی آید؛ نیرویی که تنها خود را معرف معتبر حقیقت و عقل گرایی می شمرد و برسینه هردعوی دیگری به حقیقت دست رد می زند.

با این همه، استبداد الگوهای حاکم علمی (paradigm)<sup>۱۳</sup> مانع از آن نشده است که ذهن های خلاق در جامعه علمی به دانش های بومی از یاد رفته و بی اعتبار توجه کنند، و یا مانع از آن نشده که این گروه از دانشمندان چالشگر تئوری یگانگی علم را که می خواهد به نام و بهانه علم دانش های بومی را بیالاید، رده بندی و طبقه بندی کند. مردود شمارند. برعکس، این دانشمندان و ریشه شناسان نسل جدید در یک امر متحدند و آن تصمیم به بی اعتنائی نسبت به نظام یکسان ساز الگوهای علمی است. اینان، با اعتقاد راسخ به اهمیت انواع تجربه ها و بینش ها، وظیفه خود می دانند که به رشد و شکوفائی چنین تجارب و بینش هایی کمک کنند. آن ها عمیقاً معتقدند که حتی از وحشی ترین و عجیب ترین گیاهان و گلها هم باید حمایت کرد، به ویژه اگر به نواحی ناشناخته و یا کشف نشده تعلق داشته باشند. ممکن است به این اعتقاد داشت که «حقیقت علمی آن است که درستی یا نادرستی آن را اندیشه یا گفته دانشمندان تعیین کرده باشد.»<sup>۱۴</sup> ولی حقیقتی در همه گلها وجود دارد که هیچ "نظام حقیقت ساز جهانی" نباید، بی کیفر، اجازه از میان بردن آن راداشته باشد.



به دلایل گوناگون - و برخی امکاناً مشکوک - دهه‌های اخیر شاهد بیشتر شدن علاقهٔ عموم به بازیابی دانش‌های سرکوب شده بوده است.<sup>۱۵</sup> این علاقه را می‌توان به این گرایش صنعت داروسازی تشبیه کرد که ارزش گیاهان و موادمعدنی را تنها در "عناصر فعال ترکیبی" آن‌ها بدانند. از همین رو، بسیاری از این دانش‌ها را بیشتر برای استفاده از عناصر مفید آن‌ها برای مقاصد "علمی" خود مورد بررسی قرار داده‌اند، بی‌آن که احترام و اعتقادی به خود آن دانش‌ها داشته باشند.

در آنچه می‌آید من با ارائه نمونه‌هایی نشان خواهم داد که "عناصر فعال" علم جدید در عمل بر سر دانش‌های دیگر چه آورده است و چگونه آن‌ها را از اعتبار انداخته، بی‌ارزش کرده و سرانجام از حرکت باز داشته و از میان برده، همان‌گونه که با بسیاری از فرهنگ‌ها و دانش‌های زنده چنین کرده است. نخستین مثال من از آثار دانشمند هندی س. و. سشادری گرفته شده که نشان می‌دهد چگونه اصل دوم ترمودینامیک یک رشته از دانش‌های محلی را بی‌ارزش کرده است. به اعتقاد سشادری این اصل - که آفرینندهٔ تکنولوژی ویژه ای بوده است - خودکفایی دیر پا و سازگار با فرهنگ بومی را از میان برده و با چیزی جانشین کرده که در آینده مصرف‌کنندگان را به منابع انرژی و به سرمایه‌ای که نه در دسترس آنان است و نه بر آن کنترلی دارند، وابسته خواهد کرد. این ادعای سشادری مبتنی بر قانون دوم ترمودینامیک است که بر اساس آن حرارت زیاد و در نتیجه منابع زایندهٔ چنین حرارتی، مانند نفت و ذغال سنگ، از ارزش فراوان برخوردارند. به اتکای این اصل قانون آنتروپی نوعی دستورالعمل برای استخراج و بهره‌برداری از این منابع تدوین می‌کند. به عبارت دیگر، پذیرش تئوریک آن قانون ایجاب می‌کند که از این پس بهره‌برداری از منابع طبیعی باید بر اساس مشخص تازه‌ای استوار گردد. ولی همین اساس در عین حال موجب گسستگی کامل جوامع سنتی با شیوه‌های زندگی و دانش‌های خودشان می‌شود که تا آن تاریخ بر پایهٔ فرهنگ و محیط بوم زیستی این جوامع استوار بوده است.

اس. ن. نگاراجان، دانشمند هندی دیگری، نیز این استدلال را تأیید می‌کند و می‌افزاید که شیوه‌های کشاورزی حاره‌ای همه بر پایهٔ اصل قناعت و صرفه‌جویی قرار داشتند که سازگار با "راه طبیعت" بود، راهی که:

آهسته، آرام، بی‌زیان، غیر انفجاری و ویرانی‌گریز است، هم برای خود و هم برای دیگران.

برای نمونه شیوه تولید حیوانی و گیاهی الیاف را با شیوه تولید ماشینی آن مقایسه کنید. ماشین مقدار زیادی الیاف را در زمانی کوتاه تولید می‌کند. اما به چه هزینه؟ هزینه‌ها بر دوش بخش‌های ناتوان تر جامعه و بردوش طبیعت سنگینی می‌کند. ماشین حتی انسان هایی را که به آن زنجیر شده‌اند (کارگران) نیز می‌بلعد.

کلود آلوارز، که آثارش درباره تأثیر علم و تکنولوژی جدید بر فرهنگ های "جنوب" آوازه‌ای گسترده دارند، به این نتیجه رسیده است که «علم نوین همه فراگردها و شیوه‌هایی که از حرارت طبیعی پیرامون خود بهره می‌گیرند بی اعتبار می‌شود». از آن جمله، شیوه کار عشایر، کارگران نیزارها، زنبوران عسل و کرم‌های ابریشم، یعنی همه آن عواملی که از منابع جنگل، به یاری حرارت محیط خود، بهره گیری می‌کنند بی آنکه چون صنعت از راه اتلاف حرارت و فضولات مایه آلودگی محیط شوند.

آلوارز در این مورد نمونه دیگری نیز از پزشکی ارائه می‌کند. چاراکا، از پزشکان هند باستان، بر این اعتقاد بود که بیماری چیزی جز از میان رفتن توازن در بدن نیست. این عقیده در دانش پزشکی بومی نیز رواج دارد. بر پایه این نظر، برای مثال، استافیلوکوک ها از ساکنان همیشگی بدن انسان اند و روابط آن ها با بدن انسان معمولاً روابطی هم زیستانه است. تنها گاهی این توازن برهم ریخته می‌شود. در طب ایورودائی (Ayurvedic)، مسئله نه از میان بردن میکرب که بازگرداندن توازن میان میکرب و بدن است.

کشف داروهای آنتی بیوتیک، از دستاوردهای بزرگ علم نوین است. اما هریک از انواع این داروها طیفی گسترده از میکرب ها را از میان می‌برد که خود دو پی آمد منفی دارد. نخستین پی آمد پیدایی شماری روز افزون از میکرب‌هایی است که مقاومتشان در برابر داروهای آنتی بیوتیک بیشتر و، در نتیجه، زندگی انگلی آنان هم در بدن انسان پایدار تر از گذشته شده است. پی آمد دوم دارای اهمیت فرهنگی و معرفتی بیشتری است زیرا به کاهش و تحقیر ارزش دانش‌های بومی مربوط می‌شود. بنا بر این:

ایورودا، که زمانی علم تغذیه و بهداشت بود، امروزه زیر فشار پزشکی نوین بیشتر به درمان بیماری روی آورده است. در نتیجه، بیمار هندی ناچار است که یا روش زندگی ستیز درمانی (allopathic) را برگزیند یا روش به هم ریخته بومی را.<sup>۱۸</sup>



در مورد علوم اجتماعی، باید به این نکته اشاره کنم که تا هنگامی که این علوم در پی تقلید از گرده های علوم طبیعی، یا به تعریف کوئن و لاکاتوس علوم "بالغه" (mature sciences)، باشند، و به ویژه اگر مغایرت خود را با زیست شناسی ادامه دهند، هرگز به آن مرحله والای پژوهش و دانش که هدف نخستین آن ها بوده است نخواهند رسید. به اعتقاد من اگر دانشمندان علوم اجتماعی خود را از احساس نیاز به آفریدن تئوری های فراگیر و یکسان ساز متکی بر داده های کمی رهاکنند، و خود را به عنوان ریشه شناس و باستان شناس (به تعریف فوکو) ببینند، به علوم اجتماعی، حتی اگر "علوم مشکوک" نامیده شوند، خواهند بالید.

آنچه امروز به آن نیاز داریم این است که گروهی تازه از پژوهشگران خلاق و حساس بینش و برداشت خود را از "حقیقت" با درک و بازشناسی مبارزاتی که انسان های دیگر در سرزمین های خود در راه "حقیقت" های خودشان می کنند در هم آمیزند. امروز به ذهن های شنوایی نیاز داریم که بتوانند پیوندی درونی و عاطفی میان خود و دانش های سرکوب شده برقرار سازند. روا نیست که ما با مردمانی که آماج نگرانی و دلمشغولی ما هستند چون بیگانگانی محتاج رفتار کنیم که به گمانمان نیازی حیاتی به یاری و دانش ما دارند. آن ها را همسفران تازه یافته و راه آشنایی بدانیم که می توانند به سهم خود ما را از بی راهه رفتن نجات دهند.

در چنین همگامی و گفتگویی، علوم اجتماعی می توانند نقش ویژه ای ایفا کنند به شرط آن که، در این رستاخیز دانش های سرکوب شده، به بخت تازه و بی نظیری که برای دگرگون شدن خود آن ها به وجود آمده پی ببرند. جوامعی که امروز در تلاش بازسازی فضا های زندگی خود بر آمده اند اشتیاقی به این ندارند که شاهره هایی که به دست دیگران طراحی شده اند جایگزین راه های آشنای آنان شوند، حتی اگر بر این شاهره ها چراغ های پر نور عصر نوین "روشنگری" (Aufklärung) نیز نصب شده باشند. از این چراغ ها تا کنون تنها به تولید کنندگان نشان بهره رسیده است. برای میلیون ها انسانی که آموخته اند چگونه راه خویش را به یاری چراغ هایی که خود ساخته اند در تاریکی شب های ستاره نشین پیدا کنند، چراغ های وارداتی کاری جز بستن دیده آنان بر آنچه که پیشتر از این می توانستند بیابند و ببینند نکرده اند.

علوم اجتماعی، آنگونه که تا کنون رشد کرده اند و امروزه -بویژه در دانشگاه های جهان سوم- آموخته و تجربه می شوند، به چنین چراغ های محلی

اعتنایی که ندارند هیچ، اغلب به آن‌ها با دیدی شک آلوده می‌نگرند. پی آمدِ دلمشغولی این علوم به کار در بارهٔ "جمعیت" - و نه در بارهٔ انسان‌هایی که نمی‌خواهند بر چسبی را بر خود ببینند - و حاصل سرگرمی آنان به گردآوری و محاسبهٔ آمار و ارقام مرده و کلی در بارهٔ این "جمعیت، اغلب جز زیان برای انسان‌ها و اغوای آنان نیست.

آیا دانشگاه‌ها می‌توانند نقشی در به‌کرد این وضع ایفا کنند؟

تا آن هنگام و به آن میزانی که دانشگاه‌ها می‌کوشند تنها پرورشگاهی برای علم نوین باشند مشکلات بیشتر خواهند شد. از این گذشته، این دانشگاه‌ها به ایفای نقشهای دیگری نیز مشغولند. از آن جمله: ایفای نقشی بنیادی در باز تولید جامعه؛ یاری به برجسته‌ترین فارغ‌التحصیلان دانشگاهی برای نیل به موفقیت حرفه‌ای؛ کمک به تثبیت و بهبود نظام درجه‌بندی شدهٔ موفقیت در جامعه؛ استمرار در ایفای نقش تعریف‌کنندهٔ "نظام حقیقت" برای نسل‌های آینده؛ آموزش و اشاعهٔ دانش‌ها و توانایی‌هایی که پرورندهٔ "عناصر سازنده و در عین حال مطیع" باشند؛ و سرانجام یاری به آفرینش ابزار و نیروهای نظم‌دهنده‌ای که لازمهٔ فراگردهای گوناگون "عادی سازی" جامعه‌اند. افزون بر همهٔ این‌ها، وابستگی‌های مالی، انتظارات اجتماعی و اقتصادی و بالاخره ضرورت تلاش برای بقا فضای عمل دانشگاه‌ها را سخت محدود کرده‌اند.

با این همه، دانشگاه‌ها را هنوز می‌توان حریمی دانست که جای جدل و مخالفت و بنیان‌ستیزی، به معنای والای این مفاهیم، است. بی‌تردید، دانشگاه‌ها بسیاری از ویژگی‌های دانشگاه‌های سده‌های میانه را، که در واقع حالتی از یک مجمع، یک اتحادیه و یک جامعه را داشتند، از دست داده‌اند. در آن دوران، دانشگاه‌ها انجمن‌هایی بودند که در آغاز صنعتگران و دیگر پیشه‌وران و "کارگران یدی" [ouvriers de leurs mains]، و اندکی بعد، در شهرهای بزرگی چون بولونیا و پاریس، استادان و دانش‌آموزانی را که اندیشهٔ آموختن یا آموزاندن تجربه‌های خود را داشتند، به‌گرم می‌آوردند. با انجام چنین رسالتی بود که این دانشگاه‌ها، برای دورانی طولانی، به سنگرهای واقعی در برابر گسترش قدرت سلاطین تبدیل شدند.

گرچه وجوه مشترک دانشگاه‌های امروزی با اسلافشان اندک است، شگفت‌آور نیست اگر بسیاری از آن‌ها در محیط خود از فضایی آزاد و جان‌بخش بهره‌مندند که در آن، همانند گذشته، امکان ایستادگی در برابر دانش و قدرت سازمان یافتهٔ اندک نیست. در سراسر جهان، بسیاری از دانش‌جویان و مربیان



در این فراگرد ایستادگی نقشی اساسی ایفا می کنند.

در بیشتر کشورهای جهان سوم، این گونه ایستادگی های آشکار و پر ماجرا در فضای دانشگاه ها به چشم می خورد. اما در همان حال، شماری از عوامل ساختاری مانع از آن شده اند که این ایستادگی ها پی گیر و نهادی شوند. دانشگاه های امروزی چون تاجی بر تارک نظام آموزشی کشورها نشسته اند و در چشم دانشجویان، و سرپرستانشان، نقش اساسی آنان در این است که کارخانه وار گواهی نامه هایی را که برای پیمودن نردبان موفقیت اجتماعی و اقتصادی ضروری است صادر کنند. از سوی دیگر، آنچه دولت به نوبه خود می خواهد این است که دانشگاه ها تولید کننده منابع انسانی باشند که سخت به آن ها نیازمند است. در همان حال، از آنجا که دولت ها به خطری که عصیان احتمالی دانشجویان می تواند نسبت به ادامه قدرت آن ها ایجاد کند عمیقاً آگاه اند، می کوشند تا دانشگاه ها را از لحاظ سیاسی در کنترل کامل خود نگاه دارند. به همه این دلایل، دانشگاه های جهان سوم به نسخه های ناقص و بی مقدار دانشگاه های غربی تبدیل شده اند. در هیچ یک از این کشور ها تلاشی بنیادی برای جایگزین ساختن این دانشگاه ها با کانون هایی که بتوانند نیازهای پژوهشگران جدی را بر آورند، یا سنت های ریشه دار آموزشی و فرهنگی محلی را باز آفرینی کنند، به چشم نمی خورد. حتی در کشورهایی که این سنت ها پیشینه ای کهن تر از سنت های اروپایی دارند (همانند دانشگاه جندی شاپور، در سده هفتم، و مدارس ربع رشیدی در تبریز، در پایان سده سیزدهم میلادی) سیما و رسالت های منزلت بخش دانشگاه های غربی چنان یک پارچه از سوی نخبگان این جوامع پذیرفته و "درونی" شده اند که اگر تغییر و اصلاحی هم صورت گیرد بنیادی نیست. افزایش انفجارگونه شمار دانش آموزان دبیرستان در این کشورها همراه با اولویت های همیشگی حکومت ها در زمینه امنیت و توسعه، عوامل باز دارنده دیگر هر گونه تغییر اساسی است.

آیا در این شرایط دیگر جایی برای امیدواری نیست؟ اگر بتوان امید داشت همانا به این واقعیت است که نظام های جهانگیر قدرت در حال فرو پاشیدن اند. به گفته مارکس بزرگ که چه بسا هم اکنون در گورکفن برتن می درد. «هر آنچه جامد است در حال بخار شدن است.» بی تردید، ما امروز در جهانی به هم بر آمده و غیر قابل پیش بینی زندگی می کنیم. اما شاید دقیقاً در چنین روزگاری است که تلاش برای آفرینش شکل های تازه ای از دانش و قدرت -رها از بند استبداد ایدئولوژی های کلان و یکسان ساز فضای مساعد و مطلوب

خود رامی یابد. کیست که بداند چنین تلاشی ما را به کجا رهنمون خواهد شد؟

\* این نوشته برگردان فارسی مقاله ای است که در Ontario Institute For Studies on Education، در اکتبر ۱۹۹۲ ارائه شده است.

### پانویس ها:

۱. مقصود از علم نوین (modern science) علم همزاد جوامع سرمایه داری و صنعتی است، علمی که حقیقت را منحصر به خودمی داند و هردانشی را که سازگار با اصول آن نباشد باطل می شمارد.  
 ۲. از آنجا که «فلسفه علوم برای مدل های عقلانی خود به ندرت نمونه ای در فراگرد عملی پژوهش علمی یافته اند»، به اعتقاد لادن: «عقلانی» بودن را باید عبارت از گزینش میان پیشرفته ترین نظریه های علمی دانست. ن. ک. به:

Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 6.

۳. همان، صص ۲-۴.

۴. ن. ک. به:

Francis Bacon, "Advancement of Learning," in Joseph Devey, ed., *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon*, London, Bell and Sons, 1911, Bk. II, Chap. II, p. 82.

«هم چنان که خوی هر کس را آن گاه می توان شناخت که به خشم آمده است، به کنه احوال طبیعت هم نه زمانی که آسوده اش گذاشته اند، بلکه هنگامی که به دست صنعت به شکنجه اش پرداخته اند می توان پی برد.»

۵. برای آگاهی از تفسیر های هوشمندانه ای در این باب ن. ک. به:

Shiv Visvanathan, "On the Annals of the Laboratory State", in Ashis Nandy, ed., *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

در این کتاب مقاله های ارزنده دیگری را نیز در باره تأثیر عملی گفتمان و رفتار علمی بر زندگی انسان ها می توان یافت. خواندن همه نوشته های این کتاب را من به همه کسانی که دلمشغول این مسئله هستند توصیه می کنم.

۶. به عنوان نمونه چنین گروه هایی، تنها در هند، می توانم از اندیشمندان و پژوهندگان فعالی چون آشیش ناندی، دارامپال، شیو ویشواناتان، واندانا شیوا، سشادری، باجاج، منو کوتاری، لویا مهتانام برم که، درموسساتی نظیر The Indian Center for the Study of Developing Societies، با دستیاران خود به کارمشغول اند و کمتر در سمینارها و گردهم آیی های بین المللی شرکت می کنند.

۷. ن. ک. به: Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York, Pantheon Books, 1981, p. 81.

فوکو می نویسد: «... واقعیت این است که اخیراً، دستکم به گونه ای گذرا، اغلب به نگرشی



برخورده ایم که بر اساس آن مهم زندگی است نه تئوری، واقعیت است نه دانش، مال است و نه علم. و نیز به نظر می رسد که فراسوی این نگرش ما شاهد پدیده ای هستیم که می توان آن را طقیان دانش های سرکوب شده نام نهاد.»

8. Michel Foucault, Op.cit., p. 82.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* p. 83.

۱۲. بی مناسبت نیست که در این جا از کارل راجرز گفته ای را نقل کنم. وی ضمن بحث در باره تفکر شهودی می نویسد:

این گونه تفکر ممکن است هم آشکارا نادرست باشد هم کاملاً درست. برای مثال، بومیان جزایر کارائیب هرگز به کار کشت دست نمی زنند مگر هنگام برآمدن ماه نو در آسمان، هنگامی که "ماه نیک است". همه "می دانیم" که ماه نمی تواند کم ترین اثر بر بذری داشته باشد که در زمین می کارند؛ بنا بر این، باید فرض کرد که باور این بومیان بر نظریه ای مسخره بنا شده است. اما، امروز، سده ها پس از آن که بومیان به این باورها رسیده اند، دانشمندان، شگفت زده، به این واقعیت پی برده اند که به راستی میزان بارندگی، در سراسر جهان، در هفته هلال ماه به مراتب بیشتر از بارندگی در روزهای دیگر ماه است. به سخن دیگر، این نظر که ماه می تواند در رشد بذر تأثیر گذارد، همانطور که ما با دانش برتر خود می دانستیم، بکلی نادرست است. اما، آنچه هم که بومیان با احساس درونی خود که حاصل عمری تجربه در کشت زارها بود. می دانستند درست است! این داستان مؤید اعتقاد عمیق من است به این که انسان به خودی خود، هنگامی که در آزادی و بی واهمه عمل می کند، شاید خود کارآ ترین ابزار علمی باشد؛ ابزاری که می تواند روندی در طبیعت را شناسایی کند بسیار پیشتر از آن که بتواند آگاهانه آنرا در قالب یک فرمول علمی بریزد.

Carl Rogers, "Some Thoughts Regarding the Current Presuppositions of the Behavioral Sciences," in Coulson & Rogers, *Man and the Science of Man*, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1968, p. 63.

۱۳. در دید توماس کون، آنچه او "علم عادی" می نامد علمی است مبتنی بر برداشتی غیر انتقادی نسبت به نظریه ها و مفاهیم بنیادی پذیرفته شده از سوی جامعه علمی در هر رشته و زمینه خاص. این نظریه ها و مفاهیم در یک الگوی علمی (پارادایم) متبلور می شود که از یک سلسله نظریه های تئوریک تشکیل یافته و جمع آن معرف یک جهان بینی خاص است. بدین شکل الگوی علمی پاره ای از باورها را اساسی می داند و آن هارا مورد تأیید قرار می دهد و پاره ای دیگر را رد می کند. اگر دانشمندی نتواند نتیجه ای را که بدان رسیده با تئوری حاکم سازگار سازد او است که مردود می شود نه تئوری حاکم. به دیگر سخن، اگلو یا پارادایم علمی در بر گیرنده مجموعه ای از نظریه های تئوریک خدشه ناپذیری است که از سوی اعضای جامعه علمی پذیرفته شده اند. آنان که عناصر و پاره های اساسی چنین مدلی را نپذیرند دیگر در این جامعه

جایی ندارند، آثارشان را کسی دیگر جدی نمی‌گیرد و به انتقادهایشان اگر کسی گوش کند تنها از سر ادب است. برای خلاصه‌ای از آراء کون در این باره ن. ک. به:

*Joseph Rouse, Knowledge and Power, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1987, pp. 26-40*

14. Michael Polanyi, "The Growth of Science in Society", in Coulson & Rogers, *Man and the Science of Man*, Columbus, Ohio: Charles and Merrill, 1968, p. 122.

۱۵. برای آگاهی از آراء و تعاریف گوناگون از این دانش‌ها و همچنین کتابشناسی جامعی در باره آن‌ها ن. ک. به:

David Brokensha, et. al., *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Lanham, MD., University Press of America, 1980.

16. C. V. Seshadri and V. Balaji, *Twoards a New Science of Agriculture*, Madras, MCRC, undated, p. 4 (Quoted by Claude Alvares in Wolfgang Sachs, ed. *The Development Dictionary*, London, Zed Books, 1992, p. 222.

۱۷. نامه مورخ ۷ مه ۱۹۹۰ ناگاراچان به کلود آلواز در:

Wolfgang Sachs, *Ibid.*, p. 223.

18. Claude Alvares, "Science, Colonialism and Violence: A Luddite View," in Ashis Nandy, ed. *Science, Hegemony and Violence*, Delhi: Oxford University Press, 1988, p. 1012.

۱۹. به سخن فوکو، اگر «ریشه‌شناسی به عنوان کوششی برای رها کردن دانش‌های سنتی از انقیاد باشد تا بتوانند علیه تسلط گفتمان علمی تئوریک، یکسان‌ساز و رسمی به مخالفت و مبارزه برخیزند. . .» «باستان‌شناسی» روش مناسب برای بررسی استقرار محلی است، و «ریشه‌شناسی» نیز ابزاری که خواهد توانست، بر پایه این استقرائات محلی، دانش‌های رها شده را به عرصه عمل آورد. Michel Foucault, *op. cit.*, 1980, p. 85.

۲۰. برای نمونه، بسیاری از مورخان در شگفت‌اند که چگونه، در سده سیزدهم میلادی، در دانشگاه‌های پاریس، و سپس در دانشگاه‌های ارلن، آکسفورد، و تولوز، استادان و دانشجویان، با بهره‌جویی از حربه‌های اعتصاب یا پراکنده شدن، در برابر رفتار خشونت‌آمیز حکومت ایستادگی می‌کردند. در حقیقت این‌گونه بود که گروهی از روشنفکران آن زمان، که نه منزلی در جامعه داشتند و نه سازمانی و نه بهره‌مند از پشتیبانی مالی کسی بودند، توانستند استقلال خود را هم در برابر کلیسا حفظ کنند هم در مقابل دربار. در این باره ن. ک. به:

Paul Benoit, "La Theologie au XIII siecle: une science pas comme les autres", in Michel Serres, *Elements d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, pp. 179-180.



## نقد و بررسی کتاب

عبدالمعبود انصاری

### پژوهشی در باره مهاجرت و پناهندگی ایرانیان

*Iranian Refugees and Exiles Since Khomeini*

Edited By Asghar Fathi

Mazda Publishers, 1991

«پناهندگان و تبعیدیان ایرانی از زمان خمینی» عنوان مجموعه مقالاتی است که به زبان انگلیسی توسط انتشارات مزدا در سال ۱۹۹۱ در آمریکا انتشار یافته است. ویراستار کتاب اصغر فتحی جامعه شناس و استاد دانشگاه کلگری در کانادا است. این کتاب نخستین اثری است که در آن «مهاجرت ناخواسته» اخیر ایرانیان و بطور اخص پدیده پناهندگان و تبعیدیان مورد بررسی قرار گرفته. ویراستار در پیشگفتار تأکید می کند که هدف کتاب «ارائه تصویری از کوچ

تاریخی بسیاری از ایرانیان در انقلاب ۱۳۵۷ است. این تصویر البته یک تصویر تام و تمام نیست.» کتاب شامل پیشگفتار، مقدمه و پنج بخش است که پانزده مقاله گوناگون را دربرمی گیرد. هرچند مقالات به نحوی به موضوع وسیع تر پناهنده و پناهندگی مربوط اند ولی هرکدام مستقلاً می تواند موضوع تحقیق و تألیف جداگانه ای باشد. به همین جهت معرفی و بررسی مفصل این مقالات که مشحون از مشاهدات و دستاوردهای فراوان و جدید است در مقاله ای کوتاه میسر نیست. آنچه در اینجا بدان بسنده می کنیم معرفی نتایج کلی هریک از مقالات و نیز ارزیابی برخی مفاهیم و مشاهدات است که مستقیماً به تحقیقات نگارنده مربوط می شود.

در مقدمه، ویراستار ضمن شرح مختصری از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ و پیامدهای آن به معرفی نظریه های مربوط به مهاجرت ناخواسته پرداخته تا به گمان خود کاربرد آنها را به طور مشخص در باره "مهاجرت اجباری" ایرانیان به خارج از کشور نشان دهد. او از میان نظریه های رایج در جامعه شناسی مهاجرت، صرفاً به نظریه های مربوط به پناهندگان اکتفا کرده است. زیرا همانطور که از عنوان کتاب برمی آید کانون بحث مؤلف عمدتاً پناهندگان و تبعیدیان ایرانی در دوره اخیر تاریخ ایران است. ویراستار در بخش آخر مقدمه، با استفاده از نظریه کانز (E. F. Kunz) درباره پناهنده و پناهندگی، به طرح هشت فرضیه در زمینه علل پناهندگی ایرانیان و شیوه جا افتادن آنان در جامعه های پناهنده پذیر می پردازد. این کوشش هرچند از جهاتی به شناخت نظری موضوع "مهاجرت ناخواسته" کمک می کند، ولی با توجه به اینکه سرشت و انگاره مهاجرت ایرانیان محصول شرایط تاریخی و ساختی کاملاً کم نظیری در دنیای معاصر است، شناخت نظری خواننده را از مسئله بسیار پیچیده "مهاجرت ناخواسته" ایرانیان چندان گسترش نمی دهد.

واقع امر این است که نظریه ها و فرضیه های جامعه شناسی مهاجرت گویای شرایط ساختی و سیاسی کاملاً متفاوت سده نوزدهم و اوایل سده بیستم کشورهای اروپایی و کشور آمریکا است و مهمتر اینکه کانون بحث در آن نظریه ها مهاجران قدیمی است و نه مهاجران "نوع جدید" که از بسیاری جهات نمونه های نوظهوری هستند. همانطور که یافته های تجربی برخی از مقالات همین کتاب نشان می دهد انگیزه های گوناگون و درعین حال در هم آمیخته مهاجرت ایرانیان و شیوه سر و سامان پیدا کردن آنان در جامعه های میزبان در واقع بازتابی از شرایط اقتصادی و سیاسی دنیای معاصر و بطور اخص اوضاع و احوال ایران و آمریکا



در دو دهه گذشته است. به همین دلیل، این نظریه‌ها برای تحلیل وضع اکثر مهاجران ایرانی، که نوع کامل "مهاجران جدید" اند کافی نیستند. از همین رو، چارچوب نظری مسئله مهاجرت ناخواسته ایرانیان باید برحسب خصوصیات تاریخی، اقتصادی و رشد طبقات اجتماعی در ۵۰ سال گذشته، و نیز در رابطه با نفوذ پنهان و آشکار سیاست‌های استعماری در ایران و ظهور بازار جهانی صاحبان سرمایه (transnational capitalists) و نیز بازار جهانی صاحبان حرفه و اندیشه تدوین شود. برای اینکه عدم کفایت فرضیه‌های پیشنهادی ویراستار را در باره مهاجرت ناخواسته ایرانیان نشان دهیم، نخست فرضیه اول را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فرضیه اول مورد نظر ویراستار چنین است: «حرکت‌های قابل انتظار پناهندگی معمولاً بخش وسیعی از اشخاص بیگانه با نظام حاکم را در برمی‌گیرد.» (ص ۱۵) به بیان ساده تر، اکثریت پناهندگان افراد ناراضی و حاشیه نشین جامعه خود می‌باشند. ویراستار ضمن تأیید کارآیی این فرضیه درباره ایرانیان پناهنده می‌نویسد: «درصد قابل توجهی از اقلیت‌های مذهبی در ایران، مانند یهودیان، بهائیان، ارمنه و آسوری‌ها به محض اینکه نظام پهلوی را متزلزل دیدند ایران را ترک کردند.» (ص ۱۵) در این جا پرسش‌های عمده این است که آیا این چهار گروه از لحاظ سیاسی، فرهنگی و مهمتر از همه از لحاظ انباشت سرمایه وضع یکسان داشتند؟ و آیا مهاجرت ناخواسته این اقلیت‌ها پیش از سقوط نظام پهلوی یعنی در دوره فرار سرمایه‌ها و سرمایه دارهای بزرگ ناشی از نگرانی آنان صرفاً به عنوان یک گروه اقلیت بود؟

مشاهدات شخص نگارنده در ایران بیش از انقلاب و نیز اطلاعات پراکنده‌ای که در برخی از کتاب‌های مربوط به انقلاب ایران آمده گویای این است که بخشی از سرمایه‌داران از یکسال پیش از انقلاب تا برقراری نظام جمهوری اسلامی به درجات گوناگون دستخوش همان احساس نا امنی و خطری بودند که به هنگام بحران عمیق اجتماعی و سیاسی گریبان گیر اکثریت طبقه حاکم و صاحبان امتیازات می‌شود. به بیان دیگر، مهاجرت بسیاری از ایرانیان، از یکسال قبل تا یکسال بعد از انقلاب، عمدتاً مهاجرت سرمایه‌های کلان بود. به سخن دیگر این مهاجران، صرف نظر از هویت و وابستگی مذهبی خود، عموماً آینده سرمایه‌هایشان را در ایران نامعلوم می‌دیدند. درست در همین دوره که سرمایه‌داران بزرگ به درستی نگران آینده خود بودند، گروه نسبتاً

قابل توجهی از ایرانیان تحصیلکرده در خارج از کشور، که سال ها به مخالفت با رژیم مشغول بودند، به ایران برمی گشتند. در نتیجه، دوره انتقال، یعنی مرحله «متزلزل شدن نظام پهلوی»، همزمان خصلت دوگانه جذب و دفع پیدا کرده بود. گروهی که از لحاظ سیاسی خود را در نظام جانشین ذینفع می دیدند به ایران برگشتند و طبقه ای که برای منافع طبقاتی و منزلت اجتماعی خود آینده ای روشن سراغ نداشتند مهاجرت کردند. تنها پس از استقرار نظام جمهوری و سپس ادامه جنگ ایران و عراق بود که انگاره و سرشت مهاجرت ایرانیان از جمله اقلیت های مذهبی اساساً دگرگون شد.

نخستین مقاله در بخش دوم «اجتماع بهائیان در ایران» است. از نکات مطرح شده در مقاله یکی این است که بهائیان ایران به سبب غیرقانونی بودن مذهبشان و سابقه ستمی که بر آنان رفته بود، همزمان با دونوع مهاجرت روبرو بوده اند. مهاجرت داخلی (از دیاری به دیار دگر) و کوچ به خارج از کشور. یکی دیگر از نکات جالب این مقاله موضوع ارتباط سازمانی میان اجتماع بهائیان در ایران با رهبری بهائیت در خارج از کشور است. از گفتگوهایی که نگارنده با برخی از هم میهنان بهایی داشته ام چنین برداشت کرده ام که بهائیان ایران از سال ها پیش به پیروی از تعلیمات و احکام خاص تشویق می شده اند تا برای گسترش بهائیت به خارج از ایران مهاجرت کنند و در دور افتاده ترین مناطق به تبلیغ بپردازند. اگر در واقع چنین است باید میان انگیزه این کوچ اختیاری و مهاجرت اجباری آنان تفاوت قائل شد. این واقعیتی است که در مهاجرت اجباری نیز گاه عامل پنهان اختیار را هم می توان یافت.

مقاله چهارم «رسانه های جمعی مخالف برون مرزی از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی» نوشته دکتر حمید مولانا، استاد و مدیر مطالعات بین المللی دانشگاه امریکن است. در این مقاله مؤلف به بررسی ماهیت و نقش رسانه های جمعی مخالف با حکومت های ایران در سده گذشته می پردازد. در واقع هدف اصلی بررسی تأثیر رسانه های جمعی در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر است. در این مقاله وسواس و دقت خاصی در استفاده از واژه مخالف در مقابل تبعیدی به کار می رود. مؤلف واژه مخالف (Opposition) را بر واژه تبعیدی یا تبعید (Exile) ترجیح می دهد زیرا به خوبی متوجه ابهام مفهوم تبعیدی می باشد.

بخش دوم کتاب تحت عنوان «ایرانیان در اروپا» شامل دو مقاله است. مقاله اول درباره زنان ایرانی پناهنده در ترکیه و آلمان است. کانون بحث مؤلف نقش



معتقدات و ارزش‌های اسلامی در فراگرد انطباق یافتن مهاجر با جامعه جدید است. این مقاله را باید یکی از سودمندترین مقالات کتاب دانست. ژانت بوئر، نویسنده مقاله در واقع به شرح مشاهدات و گفت و شنودهای خود با زنان پناهنده می‌پردازد. یکی از موضوعات مورد بحث وی مسئله هویت ملی و اسلامی زنان پناهنده و نقش این هویت در زندگی روزمره آنان است. مؤلف می‌نویسد که زنان پناهنده در جریان انطباق یافتن با محیط جدید به تضاد "اخلاقی" دچار می‌شوند. به نظر نویسنده این تضاد صرفاً تضاد میان ارزش‌های فرهنگی (یا اسلامی) ایرانی و ارزش‌های غیرمذهبی جامعه میزبان نیست بلکه دارای ابعاد غیرمذهبی نیز می‌باشد. از جمله نتایج کلی گزارش این است که زنان پناهنده ایرانی در ترکیه و آلمان از لحاظ طبقاتی یک جمعیت متجانس نیستند. نویسنده به این نکته نیز اشاره می‌کند که در میان زنان کشورهای خاورمیانه تنها برخی زنان ایرانی اند که به تنهایی تن به مهاجرت داده‌اند. مؤلف براساس مشاهدات خاص خود نتیجه می‌گیرد که بسیاری از پناهندگان زن ایرانی در واقع برای رسیدن به استقلال شخصی و استفاده از امکانات بیشتر مهاجرت کرده‌اند.

«ایرانیان مهاجر در فرانسه» عنوان مقاله هفتم است. مؤلف، ویدا ناصحی بهنام، در این مقاله مفاهیم دقیقی از مهاجرت و انواع مهاجر به دست داده است. وی مهاجران ایرانی در فرانسه را به مهاجران سیاسی و مهاجران فرهنگی تقسیم می‌کند. منظور از مهاجران فرهنگی آنهایی هستند که به دلایل شخصی و از جمله مصلحت آینده فرزندان خود ترک یار و دیار کرده‌اند. مؤلف با استفاده از یک نمونه آماری (ایرانیان مهاجر در پاریس) مشاهدات و اطلاعات دقیقی درباره شیوه انطباق ایرانیان در فرانسه به دست می‌دهد. برای مثال، براساس آمار رسمی، در سال ۱۹۸۵ حدود ۲۰،۱۵۸ ایرانی در فرانسه زندگی می‌کردند که از این تعداد ۹،۰۹۵ نفر در پاریس اقامت داشتند. ۶۸ درصد از این افراد مقیم دائم، ۲۷ درصد پناهنده سیاسی، حدود ۴ درصد دارای ویزای توریستی و حدود ۵ درصد متقاضی تابعیت دولت فرانسه بودند. از میان مصاحبه شوندگان ۳۰ درصد علت مهاجرت خود را فعالیت سیاسی و ۳۷ درصد ملاحظات اجتماعی و فرهنگی می‌دانستند. حدود ۱۳ درصد دلایل اقتصادی و محدودیت‌های شغلی را انگیزه مهاجرت و حدود ۱۸ درصد علت مهاجرت خود را معلول ترکیبی از علت‌های فوق‌الذکر می‌دانستند.

نتیجه‌ای که مؤلف می‌گیرد این است که اغلب ایرانیان در فرانسه ماندگار

شده‌اند و بهمین دلیل علاقه مندند فرزندانشان جذب جامعه فرانسه شوند. این مقاله ارزنده ویدا ناصحی نه تنها بر شناخت ما از اوضاع و احوال یکی از "ایرانک‌های" متعدد خارج از کشور می‌افزاید، بلکه برای محققان و دانشجویان جامعه شناسی تطبیقی اجتماعات ایرانی بسیار مفید است.

بخش چهارم شامل دو مقاله است درباره ایرانیان در لوس آنجلس و در کانادا. «ایرانیان پناهنده و مهاجر در لوس آنجلس» نوشته دکتر مهدی بزرگمهر و دکتر ژرژ صباغ است، که در آن مولفان یک نمونه آماری از جمعیت ایرانیان مقیم لوس آنجلس را موضوع تحقیق خود قرار داده و آنان را برحسب انگیزه ترک ایران به دو گروه ایرانیان تبعیدی و ایرانیان مهاجر تقسیم کرده‌اند. یافته‌های مطرح شده در این مقاله حاصل مطالعه‌ای است که در سال‌های ۱۹۸۷ و ۱۹۸۸ انجام گرفته. به نظر می‌رسد که این دقیق‌ترین مطالعه جامعه شناختی از اجتماع ایرانیان لوس آنجلس است و از لحاظ نظری و تجربی حاوی دست آوردهای ارزنده‌ای است.

از لحاظ نظری، از میان مفاهیم پناهنده، پناهنده سیاسی، بست نشین و تبعیدی که از لحاظ حقوقی متمایز می‌باشند، بر روی مفهوم جامعه شناختی پناهنده تأکید خاص شده است. از لحاظ تجربی، دو گروه پناهنده (یا تبعیدی) و مهاجر را از دیدگاه‌های جمعیت شناسی، قصد ماندن یا برگشتن، بهره‌مندی از سازمان‌های امدادی و رفاه اجتماعی در لوس آنجلس، مشخصات مذهبی و قومی، میزان تحصیلات، موفقیت‌های شغلی در ایران (پیش از مهاجرت)، کسب و کار و انطباق شغلی در لوس آنجلس، و تبعیض و آزار مرتبط با ملیت ایرانی، به طور منظم مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته‌اند.

حدود ۴۳ درصد از افراد بررسی شده خود را تبعیدی یا پناهنده و ۵۷ درصد خود را مهاجر می‌دانسته‌اند. از میان تبعیدیان فقط یک سوم و از میان مهاجران فقط یک هفتم توانسته‌اند به عنوان پناهنده سیاسی اجازه اقامت در آمریکا بگیرند. حدود نیمی از گروه تبعیدیان و یک سوم از مهاجران را بهائیان و یهودیان تشکیل می‌دهند. در این نمونه آماری، گروه تبعیدی از لحاظ تحصیلات و شغل در ایران موقعیت پائین تری از گروه مهاجر داشته‌اند. مولفان در پایان نتیجه می‌گیرند که مهاجرت ایرانیان به آمریکا از لحاظ نظری و تجربی این فرصت را برای محققان فراهم آورده است تا به تحلیل درون گروهی و بررسی تطبیقی تفاوت‌های میان تبعیدیان و مهاجران بپردازند.

مقاله «تغییر نام میان ایرانیان مهاجر در آمریکا»، نوشته بتی بلیر موضوع



بسیار پیچیده و حساسی را مورد توجه قرار داده است. جمعیت مورد مطالعه در این تحقیق، ایرانیان ساکن لوس آنجلس در سال ۱۹۸۷ بوده است. از میان ۱۱۵ نفر، ۷۸ نفر (۴۷ نفر مرد و ۳۱ نفر زن) به پرسشنامه مؤلف پاسخ داده‌اند. مؤلف اظهار می‌دارد که تغییر نام میان ایرانیان در لوس آنجلس تا حدودی رایج است. ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگان (۴۷ درصد زنان و ۳۷ درصد مردان) اقرار کرده‌اند که برای خود نام امریکایی شده برگزیده‌اند.

هدف نویسنده این مقاله بررسی رابطه میان تغییر نام و حفظ هویت فرهنگی در میان ایرانیان مهاجر است. او به این نتیجه می‌رسد که عوض کردن نام در واقع کوششی است برای انطباق یافتن با شرایط جدید. به گمان مؤلف تغییر نام به مفهوم «ازدست دادن هویت فرهنگی نیست». به بیان دیگر، فرد از لحاظ عملی و مصلحت شخصی اسم جدیدی را برمی‌گزیند تا در محیط جدید آسان‌تر جا بیفتد و پذیرفته شود. این نتیجه‌گیری مؤلف براساس نظرخواهی از یک گروه سنی خاص از ایرانیان در لوس آنجلس است زیرا ۸۰ درصد پاسخ‌دهندگان در گروه سنی ۲۰ تا ۳۹، ۵ درصد کمتر از ۱۹ سال و ۱۵ درصد بین ۴۰ تا ۴۴ قرار داشته‌اند.

تحقیقات و مشاهدات نگارنده نشان می‌دهد که گروه سنی ۲۰ تا ۲۹ کنونی ایرانیان در آمریکا، که در زمان انقلاب عموماً در مرحله دبستان و دبیرستان و برخی در دوره دانشگاه بودند، به خاطر کمبود آگاهی از هویت فرهنگی خود از سوی، و تجربه دردناک زندگی در محیط ضد ایرانی آمریکا، از سوی دیگر، امروز از لحاظ هویت وجودی (existential identity) کم و بیش دچار سردرگمی‌اند. اکثر افراد این گروه سنی، نمونه کامل کسانی هستند که در جماعت ایرانیان در آمریکا در موقعیت «حاشیه نشینی دوگانه» (dually marginal situation) گرفتارند. حاشیه نشینان دوگانه کسانی هستند که تا مرحله خاصی هم در ایران و هم در آمریکا، چه در میان جماعت ایرانیان و چه در خارج از آن، خود را حاشیه نشین و بیگانه احساس می‌کنند.

حدود ۲۰ سال پیش نگارنده مفهوم جدید «حاشیه نشینی دوگانه» را برای شناخت ایرانیان مهاجر در آمریکا پیشنهاد کردم با این تأکید که حاشیه نشینی بخش عمده ایرانیان بلا تکلیف در آمریکا با نوعی حاشیه نشینی قبلی آنان در ایران همراه، یا در واقع نوع بسط یافته آن، بوده است. در آن تحقیق مختصر، از مهاجران فرهیخته‌ای سخن رفت که به قصد تحصیل و بازگشت و نه مهاجرت

دائمی به آمریکا آمدند و درحین تحصیل و بهره‌مندی از آزادی‌های فردی، به علت تضاد فرهنگی و احساس عدم تعلق کافی به محیط، ناگزیر درحاشیه جامعه میزبان خانه کردند و پیوسته در آرزوی بازگشت به میهن بودند. آنانی که به ایران بازگشتند باز برائثر فاصله گرفتن از رسم‌ها و خوی کهنه نیاکان و نپذیرفتن بی‌چون و چرای ارزش‌های سنتی، خودرا آشنای بیگانه و از اینجا رانده و از آن جا مانده یافتند. امروز پدیده حاشیه نشینی دوگانه به یقین جمعیت بیشتری را در برمی‌گیرد.

با انقلاب بهمن ۱۳۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران و ادامه جنگ ایران و عراق، جماعت‌های ایرانی در آمریکا از لحاظ کیفیت و کمیت تغییر اساسی یافتند. این رویدادها نمونه و سرشت مهاجرت ایرانیان به آمریکا را به گونه‌ای مؤثر دگرگون ساخت و در نتیجه فصل کاملاً تازه‌ای را در تاریخ ایرانیان در آمریکا گشود. گروه سنی ۲۰ تا ۲۹ ساله امروزی، در زمان انقلاب عموماً دوران حساس شکل‌گیری و شروع فعالیت اجتماعی خودرا می‌گذراند. آنان که ناگهان حمایت‌های روحی و مالی خانوادگی را از دست داده بودند، در جریان انطباق با شرایط موجود، خود را از لحاظ روحی افسرده و از لحاظ فرهنگی و اجتماعی کناره‌گیر و حاشیه نشین یافتند. در همان حال، برخی از اعضاء این گروه سنی در خانواده‌هایی پرورش یافته بودند که به خاطر فضای "غرب زده" حاکم در کشور، با ارزشها و سنت‌های فرهنگی ایران آشنایی و الفت چندانی نداشتند.

اشاعه نام‌های فرنگی در ایران و این ساده اندیشی که انتخاب نام خارجی برای فرزند اسباب پذیرش او توسط خارجی‌ها می‌شود ریشه در همین جریان غربی شدن دارد. البته تردید نیست که فضای ضد ایرانی در آمریکا، بخصوص در دوران گروگانگیری، سبب شد که نه تنها نوجوانان یعنی اکثریت همین گروه سنی مورد نظر به خاطر اسم خود احساس کوچکی کنند، بلکه بزرگ سالان هم از سر احتیاط و به خاطر روز مبادا داوطلبانه نام آمریکایی پسند برای خود برگزینند تا از بدگمانی و دشمنی در امان مانند. به نظر می‌آید که مؤلف در واقع تفسیر و برداشت خودرا از موضوع "انطباق"، "دمسازی"، و «آمریکایی شدن» اساس قرار داده است. واقع امر این است که نام عوض کردن بزرگسالان از نقطه نظر جماعت ایرانیان عملاً به مفهوم آمریکایی شدن یعنی خودرا "گم کردن" است.

در مقاله «تظاهرات سیاسی ایرانیان در لوس آنجلس»، نوشته ران کلی، مؤلف



با ارائه ۱۱ عکس از تظاهرات گروه‌های سیاسی گوناگون به تفسیر پاره ای از خصوصیات این تظاهرات می‌پردازد. او معتقد است که هدف این تظاهرات در واقع آگاه کردن مردم امریکا از وضع ایران بوده است، زیرا رسانه‌های جمعی امریکایی توجیهی به فعالیت‌های سیاسی اجتماع ایرانیان در لوس آنجلس نداشتند.

«ایرانیان کارآفرین در مونترال و مناسبات میان زن و مرد» نوشته مینو معلم، جامعه شناس ایرانی است. هدف مؤلف در این مقاله بررسی کار آفرینی (entrepreneurship) ایرانیان و چگونگی مناسبات زن و مرد در مونترال کانادا است. از جمله یافته‌های این تحقیق آن است که ایرانیان مهاجر در مونترال عمدتاً در سه زمینه فعالیت دارند: تاکسی رانی، تعمیرکفش و رستوران داری. تاکسی رانی و تعمیرکفش کار مردان است و رستوران‌ها بطور مشترک اداره می‌شوند. زنان مهاجر ایرانی عموماً فعال اند و با مردان خود در کسب و کار هم یاری می‌کنند. با این وصف، به اعتقاد نویسنده فعالیت‌های عمده اقتصادی ایرانیان در مونترال اساساً در انحصار مردان است. مؤلف مدعی است که شرایط اجتماعی جامعه کانادا روحیه ضد زن بودن مردان مهاجر ایرانی را، که در کوله بار فرهنگی خود به دوش می‌کشند، تأیید می‌کند و در نتیجه بر ستم‌کشی زنان مهاجر ایرانی می‌افزاید. یکی دیگر از نتایج تحقیق این است که موقعیت زنان مهاجر ایرانی در مونترال مبتنی بر تفاوت کار در خانه و کار خارج از خانه نیست و زن مهاجر ایرانی در تولید اقتصادی با مردان هم دوش است.

بخش پنجم کتاب شامل دو مقاله درباره رسانه‌های جمعی در تبعید است. آتابل و محمدعلی محمدی نویسندگان مقاله «ایرانیان تبعیدی به عنوان گروه مخالف»، با تأکید بر ارتباطات سیاسی، به بررسی فرهنگ سیاسی ایران پرداخته‌اند. مؤلفان اذعان دارند که این مقاله آنان نه مبتنی بر مشاهدات منظم و کاملاً تجربی بلکه عمدتاً بر مشاهدات پراکنده و نظریات شخصی استوار است. با این وصف این بررسی از لحاظ نظری و تاریخی روشن‌گر جنبه‌هایی از پدیده تبعید و تبعیدی است.

مؤلفان از میان گروه‌های مخالف، روشنفکران غیرمذهبی را به عنوان فعالین در تبعید کانون بحث قرار می‌دهند و سپس به شرح مشکلات آنان در تبعید می‌پردازند. این مشکلات عبارتند از تلاش برای کسب قدرت و از دست دادن نفوذ و اعتبار که خود ناشی از پافشاری برای کسب قدرت است. نویسندگان در

پایان مقاله نکته قابل توجهی را مطرح می‌کنند، این که چه بسا لازم است جنبه مثبت پدیده تبعید را در نظر گرفت و تبعیدی بودن را نشانه‌ای از جهان وطنی دانست. البته اگر تبعیدیان بتوانند طرحی نو از زندگی خود در اندازند قطعاً از بلا تکلیفی بیرون می‌آیند و به قول مؤلفان جهان وطن خواهند شد.

ولی واقعیت این است که جهان از لحاظ فرهنگی یک واحد مشترک نیست تا برای مثال ایرانی "دور از وطن" بتواند خود را به آن منسوب کند. آن ایرانی مهاجر که خود را جهان وطن می‌داند، در واقع مرتکب واکنشی ستیزه جویانه در برابر وضعیت خود شده است. او در یک مجادله ذهنی همیشگی بسر می‌برد و چون غریقی در دریائی بیکران به جستجوی کرانه است. راه حل ممکن برای این مشکل ایجاد فضای فرهنگی و مناسبات اجتماعی در مناطق و شهرهای ایرانی نشین است. در این جماعت‌ها یا "ایرانک‌ها" مهاجران و تبعیدیان می‌توانند به گونه‌ای سازنده هم‌ازکوله بار فرهنگ ملی خود و هم از منابع جدیدی که در دسترس آنان است بهره‌جویند و مطابق بانیا‌زهای باطنی و معنوی به زندگی جدید خود معنا بخشند.

مقاله «تلویزیون تبعیدی در امریکا» نوشته حمید نفیسی را از لحاظ نظری و تجربی باید در ردیف بهترین مقالات این مجموعه شمرد. مؤلف به درستی با شناسایی ویژگی‌های ساختاری جماعت ایرانیان لوس آنجلس به تجزیه و تحلیل خصلت نمادی آن می‌پردازد. هدف وی این است که نشان دهد تبعیدیان ایرانی در لوس آنجلس چگونه از طریق برنامه‌های تلویزیونی که خود تولید کننده و مصرف کننده آن هستند، با شرایط جدید خود دمسازی می‌کنند. یکی از نتایج کلی تحقیق این است که تلویزیون تبعیدی هر چند در تبعید بسر می‌برد ولی هنوز در ایران ریشه دارد. ولی به تدریج که تبعیدی از وضعیت موقتی خود درمی‌آید و عملاً مقیم دائم می‌شود مفهوم میهن و امید بازگشت اعتبار خود را از دست می‌دهد.

بخش آخر کتاب شامل دو مقاله درباره ادبیات فارسی در تبعید است. نخستین مقاله، «مفهوم تبعید در آخرین داستان‌های کوتاه دکتر غلامحسین ساعدی»، نوشته احمد کریمی حکاک است. در این مقاله همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید کانون بحث درک و تلقی غلامحسین ساعدی از تبعید است. مؤلف در این بررسی نتیجه می‌گیرد که دور از وطن بودن برخی از نویسندگان جدید ایرانی بعد تازه‌ای به تجربه آنان افزوده است. این دسته



از نویسندگان نه تنها به مفهوم واقعی تبعیدی هستند، یعنی چون غلامحسین ساعدی وجودشان ذره ذره مانند شمع در شب غربت آب می‌شود، بلکه بطور روز افزون خود را بیگانه تر و حاشیه نشین تر می‌بیند. در این مقاله، نویسنده ضمن تحلیل ارزنده ای از نوشته‌های ساعدی در بارهٔ دورهٔ گوناگون تبعید - مرحلهٔ تبعید و زندان در وطن، و مرحلهٔ دوری از وطن و بی خانمانی - توانسته است تصویری گویا از پناهندهٔ واقعی و نه متقاضی پناهندگی ارائه دهد.

آخرین مقاله کتاب «چهره‌های تبعیدی در رمان‌های اسماعیل فصیح و گلی ترقی» نوشتهٔ فریدون فرخ و محمدرضا قانون پرور است. مؤلفان در ابتدای بررسی خود می‌نویسند که انقلاب بهمن ۱۳۵۷ روحیه و دید بسیاری از نویسندگان، هنرمندان و روشنفکران ایرانی را اساساً دگرگون کرد. براساس همین فرض رمان *تویا در اغما*، اثر اسماعیل فصیح، و رمان *عادت غریب آقای الف در غومت*، نوشتهٔ گلی ترقی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف از این تحلیل تطبیقی آن است که واکنش خلاق هر یک از این دو نویسنده به شرایط تحمیلی در تبعید نشان داده شود. مؤلفان نتیجه می‌گیرند که اسماعیل فصیح هرچند به هنگام نوشتن کتاب *تویا در اغما* در ایران بسر می‌برده است ولی توانسته از دور به دنیای تبعیدیان ایرانی بنگرد و با توانایی خاصی جنبه‌های عینی چهره‌ها و شخصیت‌های آنان را تصویر کند. گلی ترقی که خود تبعیدی است توانسته تجربهٔ درونی و عوالم عاطفی این چهره‌ها و شخصیت‌ها را در نوشته‌های خود بازتابد. مؤلفان همچنین اضافه می‌کنند که این دونویسندهٔ معاصر، علیرغم وضعیت عینی متفاوتی که دارند، روشنفکر ایرانی مهاجر را انسانی می‌دانند که از لحاظ فکری در وضعیتی ناپایدار بسر می‌برد و پیوسته دچار دودلی و تردید است.

کتاب «پناهندگان و تبعیدیان ایرانی از زمان خمینی» در واقع مجموعهٔ مقالاتی است در بارهٔ پدیده‌ای بزرگتر، یعنی مهاجرت ناخواستهٔ ایرانیان و بررسی جماعت‌های ایرانی (ایرانک‌ها) در لوس آنجلس، مونترال، پاریس، آنکارا و برلین. بهمین جهت عنوان «پناهندگان و تبعیدیان ایرانی از زمان خمینی» به درستی گویای محتوی کتاب نیست. با آن که ویراستار با دقت و وسواس علمی به فصل بندی و تقسیم بندی‌های فرعی پرداخته است، قراردادن مقاله «بهائیان ایران»، مقاله «رسانه‌های جمعی مخالف» و همچنین مقاله «نهضت دانشجویان خارج از کشور» در بخش دوم، تحت عنوان «چشم اندازه‌های تاریخی» به عقیدهٔ نگارنده

درست به نظر نمی‌آید. همانطور که قبلاً اشاره شد این هر سه مقاله مربوط به ایران بیش از انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران است. بنا بر این، چه بسا عنوان «تحلیل تاریخی پدیده پناهندگی سیاسی» برای این مجموعه گویاتر می‌بود.

بهرحال، ویراستار محترم زحمت فراوان در تدوین کتاب متحمل شده و کوشش او شایسته سپاس است. مؤلفان مقالات نیز هرکدام در رشته خود با مشاهدات دست اول شناخت ما را از جماعت‌های ایرانی خارج از کشور وسعت بخشیده‌اند.

حال که بیش از ۱۴ سال از موج بزرگ مهاجرت می‌گذرد و جماعت‌های ایرانی کم و بیش در همه جای دنیا در حال گسترش‌اند، امید است با تأکید بر مسائل اساسی این جماعت‌ها به زودی شاهد مطالعات دقیق‌تر و سودمندتری باشیم. واقعیت این است که جماعت‌های ایرانی، برای مثال در آمریکا، از مرحله آوارگی و حاشیه‌نشینی بیرون آمده‌اند و بطور فزاینده‌ای، با استفاده از امکانات مادی و با ایجاد نهادهای ملی و فرهنگی خود و با توجه به ارزش‌ها، تصورات و توقعات جدید، که محصول برخورد فرهنگ‌ها است، درگیر تلاشی برای بازسازی هویت خود شده‌اند. یکی از مسائل اساسی این جماعت‌ها در شرایط کنونی مسئله فرزند پروری و چگونگی برخورد با هویت فرهنگی نسل دوم ایرانیان است. کتاب حاضر نمودار بخشی از این تجربه بزرگ است و هر محققی که بخواهد به تاریخ جمعیت آواره و مهاجر دیروزی واقف شود، یقیناً باید خود را به مطالعه آن نیازمند بداند.



حسن کامشاد

## نقدی بر ترجمه ملیت و زبان

Shahrokh Meskoob,  
*Iranian Nationality and the Persian Language*,  
Tr. Michael Hillmann, Ed. John R. Perry,  
Foreword and Interview with the Author by Ali Banuazizi,  
Washington D. C., Mage, 1992.

کتاب *ملیت و زبان* شاهرخ مسکوب درباره نقش دیوان، دین و عرفان در نشر فارسی، ابتدا به شکل چند سخنرانی حدود دوسالی بعد از انقلاب در پاریس ایراد شد. به گفته دانشمند نکته سنج جلیل دوستخواه «موضوع کتاب، یکی از مهم‌ترین و حادث‌ترین محث‌ها در میان نوشتارها و گفتارهای ایرانیان در تمام سده کنونی و به ویژه - به دلیل‌های روشن - در دهه پرشتاب و پُر ماجرای اخیر بوده و هنوز هم ذره‌ای از اهمیت آن کاسته نشده است.» (مجله بررسی کتاب، شماره ۶، دوره جدید، سال ۲، تابستان ۱۳۷۰).

کتاب مشتمل بر چهار فصل عمده، یک پیشگفتار و یک پسگفتار است، فصل اول برداشتی تاریخی است درباره قرن چهارم (آغاز پیدایش دولت‌های ملی ایران) و در اهمیت زبان و تاریخ به عنوان دو سرچشمه تشخیص هویت که بدون آن احساس قومی یا ملی ناممکن است و آگاهی به این هویت به نوبه خود شالوده و تکیه گاه ملیت می‌شود.

سه فصل دیگر کتاب تاریخ آغاز و تحول زبان فارسی (نثر) است در رابطه با ملیت. ولی این مطالعه به معنایی "تاریخی" نیست بلکه مبتنی بر برداشتی

جامعه شناختی است. نویسندگان نقطه عزیمت و در نتیجه روش کار مرسوم پژوهندگان ادبیات را عوض کرده، یعنی سه گروه مؤثر و متنفس اجتماعی را که هر کدام، مثبت یا منفی، پیوند و رابطه مشخصی با امر ملیت داشته اند گرفته و اثر آنها را بر نضج و تطور یا انحطاط فارسی "رسمی" از قرن چهارم تا آغاز مشروطیت بررسی کرده است.

بدین ترتیب برخلاف مطالعه‌های کلاسیک زبان یا ادب فارسی که اساساً تاریخی است و ادبیات (یا زبان) را در دوره‌های معین و در رابطه با پدیده‌های اجتماعی موشکافی می‌کند، در این کتاب سه گروه، دیوانیان، دین مردان و عارفان، به مناسبت موقع اجتماعی شان در نظر گرفته شده‌اند و آن گاه به تحول رابطه آنها با زبان فارسی در طول تاریخ توجه شده است. ملیت و زبان طرح متفاوت و تازه‌ای است در مطالعه نثر فارسی که روش شناسی (متدولوژی) آن با کارهای دیگران در این زمینه (از جمله استادان برجسته‌ای مانند براون، ریپکا، خانلری و صفا) تفاوت دارد. این طرح ابتدایی می‌تواند گره‌ای باشد برای مطالعه زبان فارسی از دیدگاهی نوین. همانطور که نویسنده در پسگفتار کتاب آورده اهل دیوان و عرفان به تدریج از میان می‌روند، ترکیب و ساخت و موقع گروه‌های مختلف اجتماعی تغییر می‌پذیرد و پاسداری فرهنگ و زبان فارسی به دست گروه دیگری می‌افتد: «از همان طلیعه انقلاب مشروطیت وحتى مدتی پیش از آن گروه دیگری پیدا شد که پرداختن به زبان کار اوست: روشنفکران اهل قلم و نویسندگان. بیش از صد سال است که این بار امانت به آنها سپرده شده، امیدواریم که بتوانند آن را به منزلی برسانند و در آینده سرنوشت این زبان مردمی که به آن حرف می‌زنند بهتر از این باشد که هست.»

با توجه به ملاحظات بالا ترجمه کتاب به انگلیسی برای دوستداران زبان و ادب فارسی بی بهره از متن اصلی امری ضروری و سودمند بوده است و جای خوشوقتی است که ناشر فرهنگ دوست و مترجم ارجمند بانی ترجمه و نشر آن شده‌اند ولی متن انگلیسی متأسفانه خالی از خطا نیست. نخستین لغزش زنده‌ای که به چشم خواننده می‌خورد بکار رفتن واژه "ساسانی" بجای "سامانی" است. از آنجا که این اشتباه در سراسر کتاب و در بیش از سی مورد روی داده تقصیر به یقین از دستگاه چاپ و کامپیوتر است و نباید آنرا به حساب مترجم و ویراستار گذاشت. بهر حال آثار مترتب بر این اشتباه مایه سر درگمی یا دست‌کم آزار خواننده است و متن انگلیسی را به صورت یک سلسله خلاف تاریخ درآورده است. برای نمونه:



- سبکتکین شده است سپهسالار "ساسانی" و درعین حال سر سلسله دودمان غزنوی (P. 48).

- اسد ابن سامان خدات شده است سردودمان "ساسانیان" (P. 62).

- آل بسویه و "ساسانیان" همزمان و رقیب سیاسی می‌شوند، "ساسانیان" سنتی از آب درمی‌آیند و در امر حکومت متفق خلافت بغداد (P. 121) و غیره و غیره.

یک خبط اساسی دیگر که ترجمه این کتاب دیده می‌شود و چون به کرات آمده مشکل بار آورده و در بسیاری جاها منظور نویسنده را دگرگونه کرده است، ترجمه واژه "دیوان" است به "court" که تقریباً بطور پیگیر درنیمه اول کتاب بدین شیوه برگردان شده است و درنیمه دوم هم گاه و بیگاه به همین وجه می‌آید. (نگاه‌کنید به: صص ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹ و ۱۹۱).

منبع این اشتباه گمان کنم لغت نامه *Steingass* باشد که به روال رواج هندوستان نخستین معنی واژه "دیوان" را "a royal court" می‌دهد و حال آن که نویسنده خود منظورش را از کلمه "دیوان" توضیح داده. در کتاب حاضر "دیوان" غالباً اعم است از دربار و دولت و کلماتی چون *bureaucracy* یا *officialdom* یا *civil service* یا *government administration* یا حتی *establishment* بسته به مورد، مقصود نویسنده را بهتر می‌رساند.

### افزایش‌ها

مترجم دانشمند گاه مطالبی از خود (منظورم توضیح‌ها و پانوشته‌های مفید و ارزنده اضافی نیست) به متن می‌افزاید که در اصل فارسی نیامده. برای نمونه: «پس از گرویدن به اسلام، در آن دوره قوم ایرانی هم به گذشته برگشت» (ص ۲۳)، چنین ترجمه شده:

"After suffering defeat at the hands of the Arabs and after converting to Islam, the Iranian people also returned [sic] to the past." (p. 34)

یا:

"National feeling and identity became realizable through the existence of governments." (p. 48)

که در متن فارسی چنین چیزی نیست.

یا نویسنده بحثی دارد درباره ترجمه بلعمی از تاریخ طبری و می‌گوید تنها ترجمه

نیست، ترجمه و تکمله است و مترجم هرچه خواسته بر آن افزوده و بهمین سبب هم بیشتر به تاریخ بلعمی معروف است. جالب اینکه مترجم انگلیسی نیز همان جا در جمله: «آفرینش آسمان و ماه و ستارگان و زمین، شیطان و آدم و غیره، بهشت، هبوط آدم، سرانندیب و سرگذشت هاییل و قابیل» (ص ۷۳) همین هوس را می‌کند و عبارت "The Garden of Eden" (p. 72) را برای تکمیل کار به فهرست می‌افزاید. یا:

"The government operated his name and on his behalf." (p. 118),

که در اصل فارسی نیست. یا اضافه بر اینها، در میان اسامی بزرگان تاریخ و عرفان و علوم و ادب نیمه اول قرن هفتم تا اول‌های قرن دهم (ص ۱۴۱) مترجم نام عزیز نسفی و کتابش و نیز افضل الدین کاشانی را افزوده است:

"... Azis Nasafi, who wrote *Kitab al-Insan al-Kamil* [book of the perfect man], Afzaloddin Kashani ... " (p. 127)

که اگر درست باشد درج مستقیم و بی ذکر آن در میان کلام نویسنده دور از امانت است. یا: «... طنین طنطنه کشور گشایی چنین نشنیده» (ص ۱۶۵) ترجمه شده:

"Tamerlane whose dangerous conquests ... has never heard. . ." (p. 148)

عبارت از معراج السعادة نراقی است و البته سنگین و مفلک و نویسنده هم می‌خواهد همین را نشان بدهد. اما در ترجمه معلوم نیست سر و کله تیمورلنگ ناگهان از کجا پیدا می‌شود؟

## ۲. کاستی‌ها

درمقابل، اینجا و آنجا، و گاه بدون دلیل آشکار، عبارت، جمله یا حتی سطرهایی در ترجمه از قلم افتاده، برای نمونه:

۹- سطر آخر صفحه ۹ در آغاز مقدمه نویسنده.

- «و آدم را بیادحرف حسنک وزیر می‌اندازد، در پایان کارش.» (ص ۳۰).

۱۰- «... که خود بازیچه گرداننده دیگری است. اصل رابطه انسان است با

آفریننده. دریافت و شناختی که انسان از خود دارد.» (صص ۳۸-۳۹).

۸- سطر ابتدای صفحه ۴۸.

- «کن فیکون» (ص ۷۵) یعنی "Be, and it is" (در اشاره به همزمان و

یکی بودن اراده خدا و انجام آن).

- «خارجی کیسانی» (ص ۱۲۵).



- «وظاهراً هر دو جلوة ناسازگار این امر حقیقت دارد، هم بسیاری از آئین ها و باور داشت‌های تشیع ریشه در گذشته دارد و هم وجدان شیعیان از قبول چنین سابقه‌ای بیزار است.» (ص ۱۳۷).

- جایی نویسنده عناوین علما و اهل دین را در دستگاه صفوی بر می‌شمارد: «ملا باشی، صدرخانه و صدر ممالک یا صدر عامه، حکام شرع...» (ص ۱۴۶) و مترجم گویی حوصله‌اش سرآمده «پیش نمازان و قاضیان و متولیان و خدام و...» را در ترجمه از قلم می‌اندازد و با گذاشتن یک etc. خود را راحت می‌کند. (p. 131).

- «و شرح نهج البلاغه از همین مؤلف» (ص ۱۴۸).  
- و در میان نقل قولی از *موصد العباد*، عبارت «اگر چه پیش از این چند مجموعه در قلم آورده بود به حسب استعداد و التماس هرطایفه» (ص ۱۹۸) در ترجمه نیامده است.

### ترجمه تحت اللفظی

مشکل دیگر ترجمه آن است که مشتق از لغات و اصطلاحات تحت اللفظی ترجمه شده و در نتیجه مقصود نویسنده مخدوش یا مبهم گردیده است. برای نمونه:  
- "جهاد" (ص ۳۲) ترجمه شده: "energetic force" (p. 41)، ظاهراً با "جد و جهد" مشتبه شده، مقصود holy war است.

- "ساختن و پرداختن" [زبان] (ص ۴۴) ترجمه شده: "building and using" (P. 51).  
پرداختن در اینجا به معنی polishing به کار رفته است.  
- «برترین کلام عرب امی و بی بهره از خواندن و نوشتن، شعر بود.» (ص ۴۴) ترجمه شده:

"Poetry was the highest form of Arab discourse, popular and without benefit of reading and writing." (p. 51);

باید مثلاً گفته می‌شد:

Poetry was the highest form of expression of the illiterate Arab who could not read and write.

- «همه چیز از آن به مشام می‌رسد، جز بوی فرسودگی» (ص ۵۰) [صحبت از مقدمه شاهنامه ابو منصور است]، ترجمه شده:

"Everything about it reaches the nostrils except the odor of decrepitude." (p. 57);

ترجمه کلمه به کلمه عبارت نویسنده است اما انگلیسی خوبی نیست، بهتر بود

گفته می‌شد:

... in which you can sense everything but decrepitude.

- «آن جان در این تن به دنیا می‌آید و صاحب صورت می‌شود» (ص ۵۳)

باز کلمه به کلمه ترجمه شده:

"That soul in this body enters the world and becomes possessed of form." (p. 59)

ترجمه درست تر:

That soul is born in this body and takes form.

- «کارنامه» (ص ۵۵) ترجمه شده: "affairs" (p. 61)، که البته record of deeds

صحیح است.

- «واقعیت موجود» (ص ۷۳) ترجمه شده: "reality of existence" (p. 73)؛ ترجمه

دقیق existing reality است.

- «مورخ سنجیده» (ص ۷۷) ترجمه شده: "comparativist historian" (p. 76)؛

مقصود Judicious historian است.

- «وابستگان وظیفه خوار» (ص ۹۴) ترجمه شده: "dependents with duty" (p. 90)؛

باید گفته می‌شد: associates who receive a stipend

- «سلسله مراتب» (ص ۹۸) ترجمه شده: "series of levels" (p. 94)؛ مقصود

hierarchy است.

- «آسانگیری» (ص ۱۲۸) ترجمه شده: "simplistic view" (p. 116)؛ منظور

toleration است.

- «خودکامه» (ص ۱۶۰) ترجمه شده: "self-interested" (p. 144) معنای

مصطلح واژه البته totalitarian, arbitrary, authoritarian و امثالهم است.

- «بی خویش» (ص ۲۱۳) ترجمه شده: "lost to self" (P. 185)؛ مناسب تر

selfless است.

- «جانش را بر سر حرفش گذاشت» (ص ۲۱۳) ترجمه شده:

"put his soul into words" (p. 185)؛

که البته باید گفته می‌شد: Lost his life for his words [because of what he said].

- «در مقام حال و در مقام قال» (ص ۲۱۶) ترجمه شده:

"On the level of state and on the level of statement" (p. 187)؛

که البته وافی مقصود عرفانی نویسنده نیست. ترجمه دقیقتر احتمالاً می‌شود:

On the level of ecstasy and on the level of rhetorics.



## بی دقتی‌ها

مقداری از اشتباه‌های ترجمه صرفاً از روی بی دقتی و سهل انگاری پیش آمده است. برای نمونه:

- "ابن مقفع" (ص ۱۹) سهواً "al- Moqanna" (p. 31) قرائت شده است.

- "خراسان" (ص ۳۳) شده خوزستان "Khuzistan" (p. 42).

- عبارت ساده "از طرف دیگر" (ص ۵۲) ترجمه شده:

"from another vantage point" (p. 59) و مفهوم تمامی جمله را مفشوش کرده است.

- "اجتماعات بشری" (صص ۶۶ و ۶۷) در چندین جا ترجمه شده:

"human social affairs" (p. 68) و جمله‌ها را اگر نه بی معنا دست کم نامفهوم کرده است.

- در عوض "انسان اجتماعی" (ص ۷۱) ترجمه شده: "human society" (P. 71)

که آنهم البته درست نیست.

- "صد هزار" (ص ۱۲۶) در ترجمه سهواً شده: "1,000" (p. 115).

- "۱۵" (ص ۱۵۱) در ترجمه سهواً شده: "ten" (p. 136).

- "ادویه مرکبه نافع" (ص ۱۵۵) ترجمه شده:

"incantations and compound medications" (p. 139);

شاید "ادویه" را "ادعیه" خوانده اند! باید ترجمه می‌شد:

beneficial mixed spices (or drugs); ولیکن چند سطر پائین تر "ادویه" درست و

بقاعده ترجمه شده: "herbs and spices".

- "پیوسته" ترجمه شده: "conditionally" (p. 185); ترجمه صحیح continually

است.

- "امر ملی" (ص ۲۱۷) ترجمه شده: "a practical matter" (p. 188) که آشکارا

بی دقتی است. "national question" منظور است.

## برگردان‌های نادقیق

از این گذشته پاره‌ای لغات و عبارات و مصطلحات دیگر هم نادقیق ترجمه شده است. برای نمونه:

- «خشونت‌های نظامی و اجتماعی» (ص ۲۱) ترجمه شده:

"military and social powers"; «خشونت» violence است.

- «واقعیت» (ص ۲۱) اغلب ترجمه شده: "event" (pp. 32, 160), که

نادقیق است. باید fact بکار برده می‌شد.

- "مطنطن" [ زبان ] (ص ۴۴) ترجمه شده: "rhythmic" (p. 51); pompous  
دقیق تر است.
- «او [محمد] را شعر به کار نیاید» (ص ۴۶) ترجمه شده:  
"he had no use for poetry" (p. 53); باید ترجمه می شد: "he did not use poetry"  
- «سرایت اخلاق در تاریخ هم خود آگاه است و هم ناخود آگاه» (ص ۸۱)  
ترجمه شده:
- "The transmission of ethics in history is a matter both of self-awareness and of  
instinct." (p. 80);  
ترجمه دقیق تر می شود:
- The permeation of ethics in history is both conscious and unconscious.
- «بی اثری تربیت» (ص ۱۰۱) ترجمه شده: "lack of influence of education"  
(p. 96); ترجمه رساتر: "... ineffectiveness of... است.
- "تهمت" (ص ۱۳۶) ترجمه شده: "insult" (p. 123); معنای واژه accusation  
است.
- مطلق العنان" (ص ۱۵۱) ترجمه شده: "unique" (p. 136); معنی دقیق  
unbridled است.
- "توانست" [مجلسی] در مدت عمر قرب ۱/۲۰۲/۷۰۰، بیت در پیرامون مذهب  
شیعه کتابت کند یا به امر او در دفتر او کتابت شود و بنام وی مدون گردد»  
(ص ۱۵۱) ترجمه شده:
- "Majlesi composed or commissioned approximately 1,202,700..." (p. 135);  
ترجمه دقیقی نیست. مجلسی شعر نمی گفت. منظور از "کتابت" write down  
یا jot down است.
- "وصول به حق" (ص ۱۹۳) ترجمه شده:  
"The attainment of creative truth" (p. 168) گفتگو درباره هدف معرفت عرفانی  
است و گمانم منظور reaching God باشد یا لا اقل:  
(cf. pp. 186, 188) attainment of Devine Truth
- "متعالی" (صص ۲۱۲ و ۲۱۷) ترجمه شده: "supernatural" (pp. 184, 188);  
ترجمه دقیق تر transcendental است.
- "در نهایت" (ص ۲۱۶) ترجمه شده: "in time" (p. 188); ultimately صحیح  
است.
- "عوامل سازنده" (ص ۲۲۴) ترجمه شده "motive factors" (p. 190);



constructive factors بهتر مقصود را می‌رساند.  
 - « برای کار دیگری بار آمده بودند» (ص ۲۲۶) ترجمه شده:  
 "had come onto the scene for a different task" (p. 191);  
 می‌بایست ترجمه شده باشد: ... had been trained for.

### دریافت های نادرست

پاره‌ای لغات همشکل یا چند معنایی عوضی فهمیده شده‌اند. برای نمونه:  
 - «امور خارجی» (ص ۸۳) ترجمه شده: "foreign affairs" (p. 82)، با توجه به  
 محتوای کلام و آنچه بیشتر آمده باید ترجمه می‌شد: external matters، چون:  
 "foreign affairs, the surface manifestation of something going on underneath."  
 بی‌معنا می‌نماید.  
 - «تمشیت امور ملک و ملت» (ص ۹۵) ترجمه شده:

"controlling matters of property and the people" (p. 91);

ملک با ملک مشتبه شده، باید گفت:  
 tackling the affairs of the state and the nation.

- «مولا» (ص ۱۳۶) ترجمه شده: "masters" (p. 132); می‌بایست servants یا  
 Subjects ترجمه شده باشد (مولا هم master معنی می‌دهد هم slave).  
 - «شبها» (ص ۱۵۲) ترجمه شده: "likenesses or analogies" (p. 137);  
 منظور در اینجا uncertainties یا suspicions است.  
 - «تحریرها» (ص ۱۵۲) ترجمه شده: "writings" (p. 137); صحبت از ترانه و  
 نغمه سرایی است باید modulations ترجمه می‌شد.

### ترجمه های نارسا

از این نقیصه‌ها که بگذریم، ترجمه پاره‌ای جاها یکسره نادرست و نارساست.  
 برای نمونه:

- «از زاویه تنگی که ما به آن نگاه می‌کنیم» (ص ۴۷) ترجمه شده:

"from this very specific vantage point of ours" (p. 54)

که معنا را وارونه کرده است. باید ترجمه می‌شد:

from the narrow angle we are looking at it.

(مترجم ظاهراً به "vantage point" دلبستگی دارد، چون بیشتر جاها برای  
 "نقطه نظر" نیز همین اصطلاح را می‌آورد که البته دقیق نیست و مفهومی با

point of view متفاوت است).

«ما را در مکانی از زمان جا می دادند» (ص ۶۵) ترجمه شده:

"they gave us a place in time and space." (p. 67); بهتر بود گفته شود:

they placed us somewhere in time.

«متحول می کند» (ص ۶۷) ترجمه شده: "encompasses" (p. 88); transforms

مقصود است.

«تعبیر ناموجه و تفسیر به رای» (ص ۷۲) صاف و ساده ترجمه شده:

"misunderstanding" (p. 72) که از: "unjustified and arbitrary interpretation"

خیلی کم و کسر دارد.

«پست و بلند زندگی دیوانی» (ص ۸۵) ترجمه شده:

"the powerful life of court" (p. 83); ترجمه درست عبارت است از:

the vicissitude of life in the government.

«محض رضای خدا که به کسی جیره نمی دهند» (ص ۸۶) ترجمه شده:

"God does not give anyone ration or salary." (p. 84); بهتر بود گفته می شد:

No one is given ration or salary for the sake of God (for the colour of his eyes).

«نفس نمی تواند بکشد تا جانی بگیرد» (ص ۹۲) [در اشاره به ادبیات

پهلوی بعد از اسلام] ترجمه شده:

"it cannot play a role until it comes to life" (pp. 88-9)

It cannot breathe to revive.

«یا اگر به صرافت طبع می نوشت» (ص ۹۸) ترجمه شده:

"or if he wrote with the thought of publication" (p. 93);

گمان نکنم در دوره مورد بحث (دوره مغولان) هنوز از طبع و چاپ خبری بود!

or if he wrote on his own initiative

«سواد یا فضل»، در اجتماع گذشته سلسله مراتب داشت و به آئین بود»

(ص ۹۸) ترجمه شده:

"In past society, established level and patterns existed in regard to education and knowledge." (p. 93)

بهتر بود می گفتند:

Literacy or "erudition" was hierarchical and codified in the past society.

شعر سعدی «بر رسولان پیام باشد و بس» (ص ۱۰۰) ترجمه شده:

"Messengers are accountable for their messages, nothing more." (p. 95);



ترجمه رساتر: Messengers are to carry messages, nothing more (period).  
 «اخلاق او [سعدی] در اندیشهٔ مصلحت اجتماعی است، نقطهٔ عزیمت و دلمشغولی اخلاق او از اینجاست» (ص ۱۰۲) ترجمه شده:

"His ethics consists in planning the proper social course. The point of departure and heart of his ethics derives from this" (p. 97)

مقصود نویسنده را نمی‌رساند. "دلمشغولی" را نمی‌توان "heart" ترجمه کرد. باید می‌گفتند:

His ethics is mindful of social expediency, here lies the point of departure and the concern of his ethics.

«در رفتار فرهنگی آنها اثر می‌کند و کار کرد آنها در زمینه‌هائی تغییر می‌دهد» (صص ۱۴۲-۱۴۳) ترجمه شده:

"... influenced their cultural development and altered their conducts in some areas." (p. 128);

ترجمهٔ دقیق‌تر می‌شود:

... influenced their cultural conduct and altered its function in some respects.

«از ملیت ایرانی استنباط و دریافتی نداشتند» (ص ۱۴۴) ترجمه شده:

"... perceived themselves as of Iranian nationality." (p. 129);

ترجمهٔ درستی نیست باید گفت:

... had no notion [literally comprehension and understanding] of Iranian nationality.

- «حتی مبادله در خدمات دیوانی و قضائی هم وجود داشت» (ص ۱۸۹)

ترجمه شده: "There was a certain professional mobility" (p. 164) که هیچ ربطی به اصل ندارد. ترجمه عبارت چنین است:

Exchange existed even in administrative and judicial services.

- "حدوث و قدم" (ص ۲۱۳) ترجمه شده: "events and acts" (p. 185):

منظور حدوث و قدم (incidence and timelessness) عالم (و شاید قرآن) باشد که همیشه یکی از مشکلات بارز حکمت اسلامی بوده است (ن. ک. به: دائرة المعارف فارسی، مصاحب، جلد اول، ص ۸۳۵).

\*

عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو. ترجمه غالباً روان و شیواست و هرچه رو به آخر می‌رود بهتر و بی‌غلط تر می‌شود. متون کلاسیک فارسی، اشعار،

نوشته‌های مفلق اهل دین و گزافه‌گویی‌های دشوار زمان مغول بالنسبه خوب ترجمه شده و مسلماً کار و زحمت فراوان برده است. پانوشته‌های خود مترجم و توضیح و تبیین‌های پُر شمار او با آنکه مرتب تکرار می‌شوند برای راهنمایی خواننده خارجی بسیار مفید و جامع و بجاست.

این همه خرده‌گیری و مو از ماست کشیدن از کتابی که نام یک نویسنده سرشناس و سه استاد دانشگاه پیش رو دارد البته که گستاخی است، ولی غرض عیب جویی نیست و امیدوارم که کم و کاست‌ها در چاپ بعدی مورد تجدید نظر اساسی قرار گیرد تا خوانندگان انگلیسی زبان از مزایای آن بهره بیشتری یابند.

ولی احمدی

## نمونه‌های شعر امروز افغانستان

به کوشش

چنگیز پهلوان

تهران، نشر بلخ، وابسته به بنیاد نیشابور، ۱۳۷۱

سخن ازپیوندهای دیرینه و دیرپای فرهنگی بین ایران و افغانستان درمیان فرهنگیان و فرهنگ پژوهان ایرانی‌سخن تازه ای نیست. از دیر باز، آنانی که در پی وصل کردن پاره‌های چندگانه پیکر فرهنگ فارسی بوده‌اند، از اهمیت و ضرورت برقراری رابطه‌هایی ژرفتر و گسترده تر با هم‌زبانان افغانی یاد ورزیده‌اند و برنیاز نزدیکی بیشتر فرهنگی و ادبی بین دو کشور انگشت تأکید گذاشته‌اند. دراین راستا، در یکی دو دهه اخیر، دفترهایی چند از شعر و داستان امروز افغانستان - یا به همت فرزندان ایرانی، و یا بیشتر به کوشش



فرهنگیان افغانستان مقیم ایران. در ایران منتشر شده است. از این میان، باید از برگزیده شعر معاصر افغانستان به کوشش دکتر سرور مولایی (انتشارات نیل، ۱۳۵۰) و نمونه‌هایی از شعردری افغانستان به کوشش دکتر ناصر امیری (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷) نام برد.

در سالی که گذشت، نمونه‌های شعر امروز افغانستان فرآورده دکتر چنگیز پهلوان در ایران منتشر شد که مایه این معرفی و بررسی کوتاه است. در آغاز سخن باید گفت که در گذشته نیز کارهای ارزشمند و شایسته‌ای از دکتر پهلوان در زمینه پژوهش‌های مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی غربت در میان پناه‌گزینان افغانی مقیم ایران به چاپ رسیده است. از همه برآورده‌تر، پژوهش‌واره دقیق و سنجیده‌ای از ایشان است که در کتاب در زمینه ایران‌شناسی (تهران، انتشارات به‌نگار، ۱۳۷۰، صص ۲۳۹-۳۷۳) گزارده شده است و به پاره‌ای از اساسی‌ترین مسائلی که در میان مهاجران افغانی در ایران مطرح بوده است، عالمانه و درعین حال همدلانه پرداخته است.

ناگفته پیداست که گرد آوردن و ویراستن شعرهای مختلف از شاعران مختلف در مجموعه‌ای واحد، کاری سهل و ساده نتواند بود. در چنین امری، ویراستار باید حدود و گستره کارش را به نیکویی تعریف و زمینه انتخابش را از رهگذرهای مختلف توجیه کند. چه معیارها و مقیاس‌هایی باید راهنما و راهگشای کار ویراستار باشد؟ چه ویژگی‌هایی درگزینش و فرآوردن اشعار در نظر گرفته شود؟ آیا زمان سرودن شعر، یا تقدم و تأخر در چاپ شعر، یا عمر شاعر، یا جای نوشتن شعر، یا محل تولد شاعر هیچ‌یک می‌تواند در کار گزینش و ویرایش مؤثر باشد؟ آیا قالب یا ساختار در انتخاب شعر نقشی دارد؟ آیا هویت فردی و اجتماعی و یا شهرت سیاسی شاعر باید در کار انتخاب شعر اهمیتی داشته باشد؟ ارادتمندی‌ها، دوستی‌ها و هم‌اندیشگی‌های فکری و ذوقی ویراستار با شاعران، تاچه پیمان‌های در برگزیدن اشعار دفتری مؤثرند؟ و پرسش‌های دیگری از این دست. پهلوان در مقدمه کتاب، «کوششی دیگر برای پیوندهای تازه»، به محدودیت گستره انتخاب و گزینش خود در فرآوردن این دفتر اشاره می‌ورزد. او خاطر نشان می‌سازد که با نمونه‌های شعر امروز افغانستان می‌خواسته است که صرفاً «زمینه ساز پژوهش‌های آینده» گردد، زیرا «ما هنوز در مرحله آماده سازی اسناد [برای] بررسی‌های جدی‌تر و ژرف‌تر هستیم.» و چنین ادامه می‌دهد:

هدف من آن نبود و نیست که بهترین گزیده را انتشار دهم یا به انتخاب بهترین نمونه‌ها بپردازم. آرمانم این بود و هست که بتوانم ایرانیان را پیش از گذشته به قلمرو زبان فارسی علاقه‌مند کنم. باید بگویم که بخشی از این هدف به تحقق پیوسته است. در این جا و آن جا، هرچند ناپیوسته، به برادران افغانستانی توجه می‌شود و برخی چنین جلوه می‌دهند که می‌خواهند فعالیت‌هایی فرهنگی درجهت نزدیکی با حوزه فرهنگی افغانستان به طور خاص و حوزه فرهنگی ایرانی به طور عام انجام دهند. . . (صص ۱۲-۱۳)

مقدمه مبسوط دکتر پهلوان - که برای ارائه پس زمینه‌ای برای شعر امروز افغانستان نوشته شده است - از هرنگاه قابل اهمیت و شایسته ستودن است، زیرا خواننده نا آشنا با شعر افغانستان را تا حدود امکان با چهره‌ها و جریان‌های کنونی شعر آن دیار آشنا می‌سازد. با این وصف، به نظر این نگارنده، پاره‌ای از مسائلی که در مقدمه مزبور مطرح شده است، قابل تأمل و دقت است؛ در اینجا به اختصار به برخی از آن‌ها - از دیدگاه نظری - اشاره می‌شود.

ویراستار در مقدمه تصریح می‌کند که «کار من شعر و شاعری نیست و در این زمینه هیچ تخصصی ندارم» (ص ۲۵). وی نخواست است تا به حوزه نقد ادبی و نظری و موازین زیبا شناختی شعر داخل شود. یک چنین شیوه کار، هرچند از مزیت‌هایی خالی نیست، محدودیت‌ها و نارسایی‌هایی را نیز در بر دارد. آوردن هرآنچه به نام "شعر" از قلم هرآن کسی که خود را "شاعر" می‌نامد - در دفتر واحدی - شاید برای خواننده آگاه از چند و چون شعر امروز افغانستان، از رهگذرهای مختلف (که در اینجا مجال پرداختن بدان نیست) نه تنها جالب بل آموزنده نیز باشد. و انا، نشانیدن نمونه یا نمونه‌های کار کسانی که، در میان حلقه‌های صاحب‌نظر شعرخوان و شعرشناس افغانستان، شاعر شناخته نمی‌شدند، درکنار شعرشاعران نام آور، شاید برای خواننده نا آشنا تا حدودی محدودکننده باشد. نبود دفترهای جداگانه از شعر هر شاعر (که بتواند در سنجش پرداخته‌های هر سخنور راهنمایی دقیق باشد)، ضرورت به کار گرفتن معیارها و موازین نقد ادبی در فراهم آوردن و ویراستن مجموعه‌ای چون نمونه‌های شعر امروز افغانستان را بیشتر می‌کند. به نظر این نگارنده، هرگاه گفتاری انتقادی، مبتنی بر موازین نقد شعر در مقدمه کتاب می‌آمد، بهتر بود. نکته دیگری که می‌تواند از جنبه نظری قابل تدقیق و تأمل باشد، اینست که ویراستار محترم - چنانکه خود اذعان می‌دارد - ماده اصلی مقدمه خود را مدیون معلوماتی است که از دوستان ادیب و شاعر خود، که پس از تجاوز شوروی سابق، افغانستان را به قصد ایران ترک کرده‌اند، به دست آورده است. این امر



در معرفی شاعران، تنظیم و ترتیب و گزارش چگونگی کمی و کیفی ادبیات و شعر امروز افغانستان، در مقدمه ویراستار، تأثیری ژرف و مهم داشته است. مثلاً، از همان آغاز کار، دوگانه انگاری ذاتی درسرشت شعر امروز افغانستان تعریف و تبیین می شود، و شعر امروز، در کلیت آن، به گستره نبرد و رویارویی "نیکی" و "بدی"، "استعمار" و "ضد استعمار" (ص ۱۴)؛ "انقلاب" و "ضد انقلاب" (ص ۱۵)؛ "صف دولت" و "صف جهاد" (ص ۱۸)؛ و "درون مرزی" و "برون مرزی" (ص ۱۹)، تعبیری استعاره یی می یابد. روشی چنین شاید چهره ای تک بُعدی از جریان های سیال و زاینده شعر امروز افغانستان به دست خواننده نا آشنا دهد. برای روشن ساختن اینکه چگونه ارزشدآوری های عقیدتی و عاطفی منابعی که پهلوان را در فرآوردن مقدمه اش یاری رسانیده اند، در نمایاندن شعر امروز افغانستان مؤثر بوده اند، به مثال مشخصی می پردازم: در مقدمه کتاب، آن جا که در باره موقعیت شعر در دوره موسوم به «دهه قانون اساسی» یا «دوره آزادی احزاب» (۱۳۴۲-۱۳۵۲) سخن می رود، چنین آمده است:

شاعران این دوره، بی آنکه به نظر سیاسی آنان کاری داشته باشیم، عبارتند از: واصف باختری، حیدر عبدالرضا، ابراهیم صفا. اینان بعد از دهه قانون اساسی، در [ساحه] زبان کارهایی کرده اند. عروض شکسته می شود و از لحاظ ساخت شعری و تصویرهای شعری تغییراتی به وجود می آید. شعر نو در اوج خود در این شعرها پدیدار می گردد. . . (ص ۱۹)

حیدر عبدالرضا برای جامعه شعرخوان افغانستان نامی کاملاً نا آشناست و علت آوردن این اسم به عنوان شاعری مطرح در دهه چهل خورشیدی درکنار واصف باختری و ابراهیم صفا، حداقل برای این نگارنده، واضح نیست. افزون بر این، هر چند پاره ای از شعرهای صفا هوا و فضای تازه دارند، وی کلاً شاعری بوده است سنتی و پایبند قالبها، تصویرها و ساختارهای شعر کهن فارسی. صفا هیچگاه عروض را - در مفهومی که در "شعرنو" از آن استنباط می شود - نشکسته است. به مشکل می توان صفا را به عنوان شاعری مطرح و مؤثر در تطور و تحول شعر امروز افغانستان شمرد و درکنار واصف باختری نام او را نیز ذکر کرد. باری، اگر بشود که ارزشدآوری های عاطفی و تعلقات عقیدتی را کنار گذاشت، باید از کسانی چون سلیمان لایق و بارق شفیع به عنوان دو چهره واقعاً مطرح شعر فارسی دهه چهل در افغانستان نام برد. اما در این دفتر، از اولی هیچ نام

و نشانی سراغ نمی توان کرد و از دومی فقط یک نمونه شعری توان یافت (صص ۱۵۴-۱۵۵). آیا این واقعیت که کسانی که منابع و مأخذ دکتر پهلوان را در نوشتن مقدمه کتاب در اختیارش نهاده‌اند مهاجران افغانی‌اند که از رژیم کمونیستی به ایران پناه گزیده‌اند، و دوشاعری که نام بردیم از کارمندان بلند پایه حکومت دست نشانده شوروی سابق بودند، در این نادیده انگاری نقشی داشته‌است؟ آیا ویراستار از این ارزشداوری‌ها آگاه بوده‌است؟

چنانکه در آغاز این گزارش بطور گذرا اشاره شد، ویراستن دفتری برگزیده از شعرهای مختلف از شاعران مختلف کاری است نه آسان. به نظر این نگارنده، نمونه‌های شعر امروز افغانستان - هرچند ویراستار محترم آنرا "الگوی نارسا" می‌خواند (ص ۲۷)، باوصف نارسایی‌هایی چند، از جهات گوناگون دفتری است سودمند و انتشار آن در این برهه زمانی لازم و مفتم. در این مجموعه خواننده به نمونه‌های شعری شصت و دو شاعر افغانی برمی‌خورد. در تنظیم کتاب ترتیب الفبایی نام شاعران رعایت شده‌است؛ در بیشتر موارد، گزارش‌گونه‌ای (گاه خیلی مختصر و فشرده و گاه مفصلتر) از شرح حال و کارها و پرداخته‌های هر شاعر نیز آمده‌است. به جز دو سه مورد، شاعران در قید حیاتند و یا در داخل افغانستان بسر می‌برند و یا مقیم ایرانند. از شاعرانی که قبلاً دفترهای شعری چاپ شده دارند، نمونه‌های بیشتر در این مجموعه آمده‌است: واصف باختری (صص ۲۶-۳۵)؛ لطیف پدرام (صص ۳۸-۴۴)؛ لیلا صراحت روشنی (صص ۱۷۶-۱۹۰)؛ قهارعاصی (صص ۱۹۲-۲۰۶) و لطیف ناظمی (صص ۲۶۹-۲۷۷). دفترهای پرداخته این شاعران در کابل منتشر شده‌است. و اما، از شاعران "برون مرزی" در این دفتر نمونه‌های کمتری سراغ می‌توان کرد، زیرا به مناسبت‌های گوناگون، دفترهای شعری آنها در غربت - در ایران - اقبال چاپ نیافته‌است.

خواننده دقیق شاید بتواند در مواردی تفاوت‌هایی چند در حوزه زبان، شگردهای زبانی، بیان شاعرانه، تصاویر، نمادها، کنایه‌ها و تشبیهات درکار بعضی از شاعران داخل افغانستان و شاعران مهاجر تشخیص و تمیز دهد. در این قسمت، اما، باید از داوری‌های کلی و قالب ریزی‌های از پیش پرداخته پرهیز کرد و از کشیدن خط فاصل ذهنی بین شعر "درون مرزی" و "برون مرزی" اجتناب ورزید. یکی از مزیت‌های دفتر ویراسته دکتر چنگیز پهلوان این است که نشان می‌دهد که هرچند سایه تعلقات سیاسی و ایده‌تولوژیک کم و بیش برگستره معنایی - و بدون شک گستره تصویری و ساختاری - شعر بیرون



از افغانستان حاکم بوده است، و در ظاهر به آن رنگی از "تک صدایی" بخشیده است، خواننده می‌تواند به "چند صداگونگی" مقال شاعرانه شاعران مذکور برخورد. چه بسا که سروده شاعری "درون مرزی" از رهگذرهای مختلف با شعر سخنوری که در خارج از افغانستان شعر می‌سراید، سخت همصدا و هم‌نوا باشد، تا با شعر شاعر دیگر "درون مرزی". مثلاً، وجوه تشابه شعر شاعر "برون مرزی"، لطیف پدرام (صص ۳۸-۴۴)، با شاعر "درون مرزی" رفعت حسینی (صص ۸۸-۹۴) بیشتر است تا هر شاعر "برون مرزی" دیگر. برخلاف، پاره‌ای از غزلواره‌های شاعران "برون مرزی"، چون عبدالرسول آرزو (صص ۱-۲) و عبدالله آرزو (صص ۵-۸)، هوا و فضای نزدیکتر به غزل‌های شاعر داخل افغانستان، قهار عاصی (صص ۱۹۲-۳۰۶) دارد تا شعر بسیاری از شاعران بیرون از افغانستان. باری، همزمان با توجه به موازین نقد و شناخت شعر، شعرمهاجرت را می‌توان از دیدگاه‌های دیگر نیز مورد تدقیق و کنکاش قرار داد. در آن صورت، البته معیار پرداختن به اشعار تاحدود زیادی دگرگونه خواهد بود و نتیجه گیری‌ها نیز متفاوت و متمایز. شعر مهاجرت را "شعر مقاومت" خواندن و به پیام سیاسی و عقیدتی آن بیشتر پرداختن و برنقش آن در تهبیج و تشویق رزمندگان مخالف رژیم دست‌نشانده و نیروهای روسی انگشت تأکید گذاشتن، در هر حال قابل بحث است. اما، کتاب ویراسته پهلوان می‌تواند زمینه‌ای، هر چند مقدماتی، ولی راهگشایانه، برای بررسی این مقال نیز باشد.

**نمونه‌های شعر امروز افغانستان نشانگر تلاش و کوشش ویراستار محترم برای معرفی وضع کنونی شعر افغانستان است.** تجربه‌ای یک چنین، بدون شک، اُفت‌ها و وخیزهایی به همراه دارد، اما هسته اساسی کار چنگیز پهلوان یعنی پرداختن به چشمه‌های زاینده و فزاینده‌ای که امروزه در حوزه وسیع فرهنگ فارسی موجودند، تحسین بر انگیز. باشد تا روزی فارغ از جغرافیا ساختن‌های تخیلی و تاریخ آراستن‌های ذهنی، شعر معاصر افغانستان به کانون شعر امروز فارسی بپیوندد و به دایره سنجش و نقد کشیده شود. فرآورده‌هایی چون **نمونه‌های شعر امروز افغانستان** می‌توانند قدمی هر چند آغازین، اما بنیادی، در این راستا باشند.

## کتاب‌ها و نشریات رسیده

- منصور اتحادیه (نظام مافی)، احزاب سیاسی در مجلس سوم، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۷۱.
- شاهرخ مسکوب، گفتگو در باغ، انتشارات باغ آئینه، تهران، ۱۳۷۱.
- کسرا احمدی، در باره جهاد و شهادت، خاوران، پاریس، ۱۳۷۱.
- حمید احمدی، تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و "گروه ارانی" (۱۳۰۴-۱۳۷۱)، مرتضوی، برلن، ۱۳۷۱.
- هوشنگ گلشیری، آئینه های در دار، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.
- جمال میر صادقی، درازنای شب، چاپ دوم، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.
- بهرام بیضایی، ندبه، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.
- بهمن فرسی، با شما نبودم، دفتر خاک، لندن، ۱۳۷۱.
- شکوه میر زادگی، بیگانه ای در هن، چاپ دوم، انتشارات تصویر، لس آنجلس، ۱۳۷۱.

\* \* \*

- پژواک، شماره ۲۷، فروردین ۱۳۷۲، کلمبوس.
- کلک، شماره ۳۴، اسفند ۱۳۷۱، تهران.
- گنجینه اسناد، سال دوم، دفتر سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، تهران.
- علم و جامعه، سال چهاردهم، شماره ۱۰۸، فروردین ۱۳۷۲، واشنگتن، دی.
- ره آورد، سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۱، لس آنجلس.
- بررسی کتاب، سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۱، لس آنجلس.
- تحقیقات اسلامی، سال ششم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۰، تهران.
- صوفی، شماره ۱۷، اسفند ۱۳۷۱، لندن.
- زن ایرانی، سال هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۱، تورانتو.
- نشودانش، سال سیزدهم، شماره ۱، آذر و دی ۱۳۷۱، تهران.
- اسپند، سال سوم، شماره ۱۱، مهر، آبان، آذر ۱۳۷۱، فیلادلفیا.

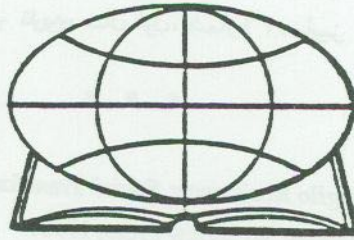


- مهرگان، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۱، واشنگتن.
- کنکاش، دفتر هشتم، بهار ۱۳۷۱، نیویورک.
- فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، تهران.
- فصلنامه فرهنگ، ادب و تاریخ، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۱، تهران.

\* \* \*

- John Foran, *Fragile Resistance; Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Boulder, Westview Press, 1993.
- Tim McDaniel, *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- *Studia Iranica*, tome 21, fascicule 1, 1992.
- *Periodica Islamica*, Vol. 2, No. 1, 1992.

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



## The Social Framework of Traditionalism and Modernism in Iran\*

Ahmad Ashraf

Scholars often discuss the clash of tradition and modernity in general terms, using current models of economic, political, social and cultural modernization. Less attention is usually paid to the social framework of traditionalism and modernism or to the relative powers of contending traditionalist and modernist forces. Since tradition and modernity may be associated with the life-style as well as material and non-material interests of social and economic classes and since relative success of each category may be thought to depend on financial, political and cultural resources available to each, the author places the conflict of traditionalism and modernism in its social setting. Thus, the article reviews the confrontation of traditional and modern classes in Iran's developmental process, historical roots of their propensity to religious and worldly affairs, and the role played by religious and secular intellectuals in the tension between tradition and modernity.

In the Islamic societies in modern times scribes and other functionaries of the state gradually adopted the Western way of life and thus became the nucleus of a new middle class, constituted a new political elite and acted as carriers of Western behavioral traits. Clerics and members of the bazaar, on the other hand, kept up a rural urbanite life style. In the middle of this century a third type began to appear in the cities. Since increasing migration from the farmland to cities during this period has coincided with the rise of fundamentalist Islam, certain political analysts have interpreted the emerging situation in terms of Durkheim's concept of *anomie* and considered the dislocated rural people in the cities as the central base of revolutionary Islam. The author suggests, however, that the social base of the traditionalist forces remains old city neighborhoods and their inhabitants, namely, bazaaris and clerics. The traditional forces in Iran were more successful than their counterparts in other Islamic countries in reproducing themselves, learning modern ways and modern idioms, and playing an effective political, economic and social role. Conversely, modernist social classes became relatively weaker, were increasingly distanced from the mainstream of the society and remained ignorant and neglectful of traditional powers.

\* Abstracts marked by an asterisk have been translated by *Iran Nameh*.

## Nationalism and Modernization in Iran's Post-Constitutional Political Culture\*

Nader Entekhabi

In the post-constitutional period a new tendency began to take shape in Iran. The constitutionalists' failure to achieve the ends of the revolution led many intellectuals and members of the political elite to believe that the secret of the West's success was to be found not in a representative and democratic order, but rather in its national unity and nation-state model of government.

The new tendency, which may be called "modernist nationalism," was represented by such publications as *Kaveh*, *Iranshahr*, and *Āyandeh*. The idea was that Iran needed a powerful centralized state to eliminate semi-independent local rulers, to solve the tribal problem, to secure the country's territorial integrity, to do away with the *ulama's* interference in secular affairs and to establish a unified nation with one language and one culture instead of the existing ethnic mosaic that was divided into so many parties and whose constituents spoke so many different and mutually incomprehensible languages.

Founded on positivistic, centralized, authoritarian and elitist concepts, modernist nationalism was transformed into the state ideology of modernization.

## The Political Modernization of Iran\*

Mohammad Reza Djalili

Since the middle of the 19th century, Iran's political elite has tried, for various reasons, to modernize the institutions of the country. The establishment of an Islamic Republic in Iran in 1979 seems to suggest that the effort has failed. In reality, however, if the modernization effort seems not to have yielded the expected results, it is, in large part, due to a constant rivalry between two strong tendencies in the modernization movement (the idealist and the realist) that has led their proponents to fight each other even though they could have easily found a framework for entente and compromise. The idealists' failure may be explained in terms of their utopian illusions. The realists, for their part, failed due to a lack of flexibility and an incapacity to include in their accomplishments the worries and interests of the people.



## **The Ups and Downs of Economic Modernization in Iran\***

Fereydoun Khavand

The history of the last two centuries in Iran is a history of the struggle to modernize Iran's economy and to overcome its national backwardness. In the 19th century, the two powerful economic reform currents that rose from the bosom of the state bureaucracy failed to reverse Iran's decline. The next wave of Iran's economic progress, begun with Reza Shah's ascent to power, although defeated and stopped by the second world war, left an important legacy. A new chapter of economic reform in Iran during the 1960s and 1970s produced significant results in many fields. But, because of its inner weaknesses, this modernization experience was also snapped as a result of the Islamic Revolution.

## **Family, Women and Modernization\***

Vida Nasehi Behnam

The article is composed of several sections. In the first section the author traces the paths by which ideas of freedom and equality of men and women entered Iran and discusses how various women's movements began to take shape. Noting the important role Iranian writers abroad played in introducing liberal thought to Iran, she also emphasizes the central role of men and women in Iran in establishing a modern press, women's organizations, the Congress of Women, and schools.

The second section focuses on the role of the government in establishing a system of modern education, encouraging girls to attend school and to enter the labor market, which resulted in women getting out of the home and into contact with the world.

In the third part the author discusses the effect on women's participation in social and political affairs of national and international political events and organizations, such as the second world war, political parties and the oil nationalization movement. Using personal experience, studies done in the 1960s and 1970s and the laws, in the fourth part the author notes that modernity in Iran was essentially a matter for urban rather than rural regions.

The article concludes that Iranian women's struggles during the 1980s show that the Iranian society has been affected by modernity and that the process of modernization, begun a hundred and fifty years ago, continues despite many

trials and tribulations. Based on a number of variables, the author suggests that the process has produced three types of urban women: traditional, modern-oriented, and modern.

## Modernity, Intellectuals and Democracy\*

Ramin Djahanbeglou

Whereas the term "intelligentsia," in its original Russian usage, denotes a group of educated individuals bent on advocating a specific political ideology or religious doctrine, the French word "intellectual" defines an individual who, unburdened by specific political or ideological agenda, believes in certain universal values. The cultural history of Iran, in the last half century, has been dominated not by intellectuals, in the French sense of the word, but by the "intelligentsia" with the Russian connotation.

In contemporary Iran, therefore, one has been faced not with iconoclasts but with idolizers; not with debunkers of legends but with myth-makers. The Iranian "intellectuals," more often than not, have encountered the outside world with a jaundiced, emotional and introspective eye. They have opposed modernity simply because they consider many of its components, such as rationality and democracy, as by-products of Western civilization. In their opposition to modernity and westernization, these intellectuals seek refuge in such concepts as "Iranian cultural identity" or "oriental spiritualism".

Thus, the Iranian intellectuals do not possess any of the attributes that are normally associated with their Western counterparts. They can not be called democrats since their beliefs are supposed to be self evident truths and thus not subject to doubt; they are not autonomous thinkers and can not afford to antagonize public opinion since they seek safety in ideology and crave public adulation. They oppose philosophical relativism and political pluralism in society because of their enchantment with unitary and absolutist ideologies which has often led them to exercise a kind of intellectual terrorism.



## A Hundred Years of Modernization in Iran's Architecture and Urban Development\*

Reza Moghtader

The news of industrial development in Europe and its effect on cities and urban living began to reach Iran approximately from mid-19th century. Gradually, traditional concepts of city planning and urban architecture mixed with new ideas coming from the West as well as Russia. The following are factors affecting this interaction: travels by Iranian statesmen, merchants, students and tourists to Europe and the establishment of foreign embassies, legations and trade representations in Iran; return of students with engineering and architecture degrees from Europe, such as 'Abd ur-Rasul Khan and Mirza Reza (1847), Mirza Mehdi Khan (1864), and others; establishment of "Dar ul-Funūn" under Amir Kabir's aegis, where European-style engineering, design, drafting and mapping were taught.

The Constitutional Revolution (1905/1906) and its accompanying democratic ideals and national feelings, the Russian Revolution of 1917 and the first world war (1914-1918) helped promote a favorable atmosphere in Iran for modernization, which was accelerated after Reza Shah ascended the throne in 1925. The old "Iranian city" was no longer adequate to the emerging economic, social, political and cultural needs. During the 1930s, government began to renovate the old buildings as well as construct new structures throughout the country, but particularly in the capital, with unprecedented speed. Iran became a giant architectural laboratory. Iran's architecture during the Reza Shah period may be categorized as follows: constructions following traditional concepts (Tehran city hall); constructions influenced by ancient Iranian architecture (National Bank, Police headquarters, and architecturally the very successful Iran Bastan Museum; constructions influenced by neo-classic 1930 style (Ministry of Justice, Tehran railway station); and finally a search and effort at new architecture (Ministry of Foreign Affairs, Tehran Post Office).

This period's architects may also be categorized as follows: local architects (Ali Mohammad Khan, Lor-zadeh); Iranian architects educated in Europe (Vartan Ovanessian, Gabriel Kevorkian); European architects (Heinrich, Andre Godard, Maxime Siro).

Finally, the establishment of "Honar Kadeh," a college where architecture was also taught, may be considered the last valuable product of the modernization period in Iran's architecture. Graduates of this school constitute the largest group of contemporary Iran's architects and city planners and city builders. They have an important share in the building of the 20th century "modern Iran."

## Istanbul: A "Way Station" on the Path to the Modernization of Iran\*

Jamshid Behnam

During the 18th and 19th centuries Western "modernity" was introduced to other lands by two paths: directly from the metropolises to colonies, or indirectly in response to the demand of non-colonized but dependent countries. Iran belonged to the second category.

Because Iran was geographically distant, its initial relationship with Europe was mediated through the neighboring countries that were closer to the West. These "relay stations," such as Istanbul, Tbilisi, Cairo, Bombay, Calcutta, functioned as receivers and transmitters of Western civilization. Through these cities various manifestations of Western civilization--thoughts, norms, goods and ways and means of social and political management--were introduced first into border provinces (Azarbaijan, Gilan...) and then throughout the country. For a variety of reasons (possibility of direct contact, travels of Iranians to Europe, closing of the Russian borders, etc.) these way stations lost their importance after the Second World War during the second period of Iran's modernization.

As a "way station" for Iranian modernists, Istanbul has known two important periods. First, during the last decades of the 19th century Iranian residents of Istanbul, particularly the refugees who had escaped the Qajar despotism, became familiar with the *tanzimat* thinking and prepared the intellectual grounds for Iran's Constitutional Revolution. Second, during the early decades of the twentieth century Iranians fleeing Mohammad Ali Shah's tyranny, emulating and supporting the "Young Turks" movement, demanded through their newspapers, books and other political actions the reinstatement of the Constitution and initiation of modernization in Iran. This article discusses the role of Iranian intellectuals and merchants in Istanbul in transmitting the intellectual, political and social dimensions of Western modernity to Iran.



## "Unrequited Love" of Eshqi and "Consummated Love" of Nizami\*

Shahrokh Meskoob

Referring extensively to the poems of Mirzadeh Eshqi, particularly to his *"Ideal-e Pir-e Mard-e Dehgani (The Ideal of the Old Farmer)"*, the author elaborates on the transformation of the image and perception of women in modern Persian poetry. Whereas in Nima's *Afsaneh*, the "lover" and the "poet" are depicted along a journey through, and replete with allegorical references to, "nature", in Eshqi's *Ideal* the story of the female protagonist is a means to rail against the victimization of women in Iranian society and to reveal man's criminal side.

According to the author Eshqi's limited poetic experience is reflected in the clumsy language of this particular play which is more of a document on the prevailing social and political conditions in Iran than a worthy literary piece. Nevertheless, Eshqi's play must be considered as an important poetic work since it clearly displays the poet's extraordinary sense of the pain and injustice afflicting the common man. Furthermore, many aspects of Iran's Constitutional Revolution and its aftermath are told in this tale of a woman's woes which is played out in natural settings

The powerful presence of "nature" in the creative process of love, and its inevitable end, death--as described in the works of Nima and Eshqi--was altogether a novel feature in Persian literature. Heretofore, "nature" was either absent from Iranian romantic poetry or, if present, was perceived quite differently as was man and his relationship to nature. Thus, in classical Persian poetry, nature was perceived through the poet's metaphysical and transcendental sense. Nature and man's relations with it all passed through the filter of the existential "Truth".

## Science, Universities and Subjugated Knowledges

Majid Rahnema

Modern science has led to material and technological advances of importance to some aspects of human life. Yet, the hegemonistic trends it has developed, coupled with its exclusive claims as the only possible form of "scientific rationality," have been counterproductive. A whole constellation of knowledges that have been instrumental in creating and regenerating world

cultures have been subjugated and some even destroyed in the name of scientific rationality. The problem needs to be seriously addressed at a time when many prominent "insiders" from the scientific imperium are questioning the myth of scientific rationality as well as its dubious effects on the future of the planet.

A generation of new scientists, acting as "genealogists," are working at the grassroots level to save these "subjugated knowledges" from being destroyed. The aim is to allow them to play their full part in the peoples' efforts to define and answer the cognitive and practical problems of their concern.

Social sciences and universities have so far been not only an insensitive witness to, but an important instrument in, the subjugation of vernacular knowledges. They have lost touch with the sources which could have strengthened the roots vital to their own growth. As a result, they are in the process of losing both their usefulness and their credibility.

The question is not to adopt a lyrical attitude towards these knowledges, much less to opt for "the virtues of direct cognition" as against "the abstract unity of theory." Were all knowledge systems to recognize their limits--and indeed their possibilities--in a genuine respect for each other, their path could lead them to a better understanding and, together, they could then reach out for new and unpredictable horizons. It is perhaps time for localized struggles to create new forms of knowledge and power, free from the tyranny of massive and totalizing ideologies.



THE ORAL HISTORY COLLECTION  
OF THE  
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami  
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by  
Elizabeth B. Mason

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES  
1991

## Contents

Iran Nameh  
Vol. XI, No. 2, Spring 1993

### Persian:

Articles

Book Reviews

Communications

### English:

The Social Framework of Traditionalism and Modernism in Iran  
*Ahmad Ashraf*

Nationalism and Modernization in Iran's Political Culture  
*Nader Entekhabi*

The Political Modernization of Iran  
*Mohammad Reza Djalili*

The Ups and Downs of Economic Modernization in Iran  
*Fereydoun Khavand*

Family, Women and Modernization  
*Vida Behnam*

Modernity, Intellectuals and Democracy  
*Ramin Djahanbeglou*

A Hundred Years of Modernization in Iran's Architecture  
*Reza Moghtader*

Istanbul: A "Way Station" to the Modernization of Iran  
*Jamshid Behnam*

"Unrequited Love" of Eshqi and "Consummated Love" of Nizami  
*Shahrokh Meskoob*

Science, Universities and Subjugated Knowledges  
*Majid Rahnema*



# Iran Nameh

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

## Editorial Board:

Daryush Shayegan  
Shahrokh Meskoob

## Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak

## Managing Editor:

Hormoz Hekmat

## Advisory Board:

Guity 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 study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

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

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

Iran Nameh is copyrighted 1992  
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 \$35.00 for individuals, \$20.00 for students, and \$55.00 for institutions.**

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

# Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A SPECIAL ISSUE ON THE MODERNIZATION OF IRAN

The Social Framework of Traditionalism and Modernism in Iran  
*Ahmad Ashraf*

Nationalism and Modernization in Iran's Political Culture  
*Nader Entekhabi*

The Political Modernization of Iran  
*Mohammad Reza Djalili*

The Ups and Downs of Economic Modernization in Iran  
*Fereydoun Khavand*

Family, Women and Modernization  
*Vida Behnam*

Modernity, Intellectuals and Democracy  
*Ramin Djahanbeglou*

A Hundred Years of Modernization in Iran's Architecture  
*Reza Moghtader*

Istanbul: A "Way Station" to the Modernization of Iran  
*Jamshid Behnam*

"Unrequited Love" of Eshqi and "Consummated Love" of Nizami  
*Shahrokh Meskoob*

Science, Universities and Subjugated Knowledges  
*Majid Rahnema*