

# ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

ویژه هویت ایرانی

با همکاری علی بنوعزیزی

۲

یادداشت

مقاله‌ها:

تاریخ‌پردازی و ایران‌آرایی

هویت ملی تاجیکان

چگونه می‌توان بیرون از وطن ایرانی بود؟

حَقّاری‌های زاغه، هفت تپّه، مارلیک

محمد توکلی طرقي

موریل اتکین

نسرین رحیمیه

عزت‌الله نگهبان

مباحثه (نقد ادبی):

گفتار در باره بعضی مستشرقان و فرنگان

آموزگاران ما: آموخته‌ها و نیاموخته‌های ما

محمد جعفر محبوب

احمد کریمی حکاک

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## دبیران دوره دوازدهم:

شاهرخ مسکوب،

احمد کریمی حگاک،

علی بنوعیزی و جهانگیر آموزگار

## دبیر نقد و بررسی کتاب:

سید ولی رضا نصر

## مدیر:

هرمز حکمت

## گروه مشاوران:

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکل

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمدجعفر محجوب

سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

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 هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۴۳۸۱ (۳۰۱)

بهای اشتراک

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 به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

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



اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد هفتم

Volume VII

Fascicle 1: DĀRĀ(B)I- *Dastūr al-Afāzel*

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

## فهرست

سال دوازدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۳

### مقاله ها :

- |     |                   |   |
|-----|-------------------|---|
| ۲۳۳ | علی قیصری         | نقد ادب ایدئولوژیک                            |
| ۲۵۹ | شاهرخ مسکوب       | میرزا حسین خان دیوانسالار و عشق زیبای شهرآشوب |
| ۲۹۷ | حورا یآوری        | دو متن، دو انسان، دو جهان                     |
| ۳۱۹ | خسرو جعفر زاده    | تجدت و تجدت‌طلبی در موسیقی ایرانی             |
|     |                   | <b>گذری و نظری</b>                            |
| ۳۴۳ | داریوش شایگان     | مصاحبه رامین جهاننگلو با داریوش شایگان        |
|     |                   | <b>نقد و بررسی کتاب:</b>                      |
| ۳۶۹ | حبیب برجیان       | دانشنامه ایران                                |
| ۳۸۱ | یرواند آبراهامیان | نگاهی دیگر بر انقلاب ایران                    |
| ۳۸۵ | سعید امیراجمند    | ایدئولوژی و انقلاب اسلامی                     |
| ۳۸۹ | علی کیا فر        | فضا، زمان، مذهب                               |
| ۴۰۳ | کامبیز محمودی     | داستان غربت                                   |
|     |                   | <b>نامه ها</b>                                |
| ۴۰۹ |                   |   |
| ۴۱۳ |                   | کتاب ها و نشریات رسیده                        |

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی



# ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایرانی‌شناسی

پاییز ۱۳۷۳ (۱۹۹۴)

سال دوازدهم، شماره ۴

## یادداشت

ویژه نامه "هویت ایرانی" که بخش نخست آن با شماره پیشین ایران نامه منتشر شد، در این شماره با سه مقاله دیگر و یک متن گزیده پایان می‌یابد. درمقاله نخستین این شماره، محمد توکلی طرقی، با نگرشی انتقادی و با تکیه بر روش های نوین تاریخنگاری، رویارویی ایران با فرهنگ های هند و اروپا و عرب را در سده های هیجده و نوزده میلادی بررسی می‌کند و با اشاره به آراء و نوشته های دولتمردان و اهل قلم آن دوران، به توصیف و تحلیل برخی از تحولاتی که این رویارویی در هویت ایرانی به وجود آورد می‌پردازد. به نظر او، رویگردانی ایرانیان - و یا حداقل آن گروه از آنان که در نهضت نواندیشی آن دوره مشارکتی داشتند - از هویت سنتی-اسلامی و برگزیدن هویتی نو با نوعی بازگشت به ایران باستان، با برخوردی نو با تاریخ، و بالاخره با پیراستن زبان فارسی از واژه های عربی همراه بود. در این کوشش، تاریخ که به گفته میرزا آقاخان کرمانی «قباله نجات و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت» قوم و ملت ایران بود، همراه با زبان فارسی، تبدیل به ابزاری مؤثر برای برانگیختن حس ملی و ایجاد هویتی نو گردید. مهم ترین دستاوردهای این تحول ایدئولوژیک، به گمان توکلی طرقی، انقلاب مشروطیت، رواج فکر آزادی و عدالت اجتماعی و جدائی دین و دولت در دهه های واپسین سده نوزدهم و آغازین سده بیستم میلادی بود.

موریل اتکین مقاله خود را در باره "هویت ملی تاجیکان" با این گوشزد آغاز می‌کند که این هویت، به عنوان هویتی "ملی"، و نه قومی، با تشکیل اتحاد جماهیر شوروی بر تاجیکان آسیای میانه تحمیل شد. پیش از آن، دو قوم



تاجیک و ازبک، که وجه عمده تمایزشان تکلم به دو زبان مختلف بود، با یکدیگر رابطه ای بسیار نزدیک داشتند و هر دو، به درجات گوناگون متأثر از فرهنگ ایرانی بودند. با تقسیم شدن سرزمین آسیای میانه به بخش های گوناگون در سال ۱۹۲۴، تاجیکان نیز، سرانجام به عنوان یکی از جمهوری های اتحاد جماهیر شوروی مجبور به اتخاذ هویتی "ملی" در محدوده تاجیکستان شدند. در طی هفتاد سال حکومت شوروی، هویت تاجیکی به تدریج مشروعیت و اعتبار یافت. در این دوران، با وجود تمام محدودیت های تحمیلی از سوی حکومت مرکزی برای جدا ساختن تاجیکان از دنیای فارسی زبان، هرگز پیوند عمیق بین آنان و اقوام دیگر ایرانی و فارسی زبان از بین نرفت. تجدید و تقویت رشته های این همبستگی، می تواند در تثبیت هویت ملی و فرهنگی تاجیک، و غنی تر کردن زبان فارسی و فرهنگ ایران نقشی ارزنده ایفا کند.

در مقاله سوم، نسرين رحيميه، اين پرسش را که «چگونه می توان یک ایرانی بود؟» مورد بررسی قرار می دهد و از آن راه به معضل هویت فرهنگی که بسیاری از ایرانیان کوچیده از زادبوم خود، به ویژه در جهان غرب، با آن روبرو هستند، می پردازد. به گمان وی، جامعه برون مرزی ایرانی، اعم از مهاجر و تبعیدی و آواره، در تعریف و بازسازی "خود" در برابر "دیگران" با بسیاری از همان پرسش های دشواری روبروست که مسافر تخیلی ایرانی منتسکیو، ریکا، در فرانسه دو قرن پیش باید بدان پاسخ می داد. تفاوت در این جاست که تلفیق و باروری متقابل فرهنگ ها در عصر "فرامدرن" به چنان ابعادی رسیده که بسیاری از منتقدان، نفس مقوله "هویت بومی" را مورد پرسش و حتی انکار قرار می دهند و آن را صرفاً ناشی از ذهنیت و تخیل هر انسان می پندارند. رحیمیه به عنوان یک منتقد ادبی، مانند نویسندگان ایرانی دور از وطن که آثارشان را مد نظر دارد، خودبه سرگردانی و کشش بین دو هویت اذعان دارد: از یک سو هویتی مبتنی بر میراث "امن و آسوده" ایرانی و از طرف دیگر هویتی تازه یافته ولی دوگانه و متضاد. به اعتقاد او "ادبیات آوازی" را نباید تنها محملی برای پاسداری از فرهنگ ایران بدانیم و ارزش آن را با محک وفاداری به بن مایه های فرهنگ ایرانیان بسنجیم. آنچه به گمان رحیمیه در غایت امر می تواند نشانگر ارزش ادبی این آثار باشد میزان فرارفتن آن ها از قالب فرهنگ بومی است و توانایی آن ها به توصیف مقوله هایی فرامیهنی و جهانشمول که هویت فرهنگی هر جامعه ای و از آن جمله جامعه ایرانیان را به چالش گرفته است.

## محمد توکلی طرقي\*

تاریخ پردازی و ایران آرایي:  
بازسازی هویت ایرانی در گزارش تاریخ

تقدیم به ایرج افشار

به پاس کوشش‌های کتابشناسانه و تاریخ نگارانه اش

۱. آغازه<sup>۱</sup>

رویارویی و داد و ستد فرهنگی ایران با هند، فرنگ، و عرب در سده‌های هجده و نوزده میلادی زمینه‌ی بازپردازی (rearticulation) "ایران" و "ملت" را در گزارش تاریخ و گویش (discourse) سیاسی ایران فراهم آورد.<sup>۲</sup> این "ایران" و "ملت" نوپرداخته که از پیوند متون کهن و آثار باستانی ساخته شده بود، نحو (grammar) جدیدی را برای باز تولید و گزارش گذشته، زبان و فرهنگ فراهم ساخت. زبان، این ابزار اندیشه و جایگاه رسوب خاطره‌های تاریخی و تبلور فرهنگ و تمدن، پیراسته شد.<sup>۳</sup> در پیرایش زبان فارسی مفاهیم عربی رفته، واژگان "سره" سفته، و فرهنگ نویسی همه کوشش‌هایی برای «بیداری ملت ز خواب غفلت» تلقی شد.<sup>۴</sup>

\* استاد تاریخ‌شناسی و تاریخ خاورمیانه در دانشگاه ایالتی ایلینوی.



تاریخ نگاری ایران مدار جایگزین تاریخ نویسی اسلامی شد و گذشته‌های خاموش و فراموش شده‌ی پیش از اسلام مدینه فاضله‌ی پنداشته شد. در این گذشته آرمانی، کیومرث انسان نخستین و آغازین پادشاه بشر، مزدک نظریه پرداز "آزادی" و "برابری"، کاوه آهنگر بنیانگذار جنبش‌های ملی، و انوشیروان پادشاهی عدل پرور و مشروطه مسلک شمرده شدند. با رواج "پارسی‌نگاری" و گزینش خاطره‌ها و اسطوره‌های باستانی‌یی که بیانگر آغاز ایرانیه‌ی بسیاری از رسوم نوپای "فرنگ با فرهنگ" بود، گسست ایران از اسلام، پرداختن هویتی نو، و برآمدن گویش و خیال مدرن‌گرا امکان پذیر شد. بدون این سرمایه فرهنگی و پیشینه تاریخی، انقلاب مشروطیت و بزرگترین دستاوردهای آن، رواج فکر آزادی و برابری و جدایی دین و دولت، نا اندیشیدنی می‌بود.

درگستره فکر تاریخی، هر خاطره‌گزینی‌یی یا خاطره‌زدایی‌یی همراه و هر آرمان‌سازی‌یی با اهریمن‌پردازی‌یی همگام بود. در این یادگزینی‌ها و یادزدایی‌ها، گذشته باز آفریده و آوای خاموش بازگو می‌شد. این بازآفرینی‌ها و بازگویی‌ها برآیند نمایشگری‌ها و زبان بازی‌هایی بدیع و استادانه‌ای بود که، پس از چندین نسل، رویگردانی از هویتی و برگزیدن هویتی نو را ممکن ساخت.<sup>۵</sup> در این کوشش‌ها معانی کهن بسیاری از واژگان کلیدی چون "ایران"، "ملت"، "کشور"، "علم"، و "سیاست" کنار رفت و باری نو بر آن‌ها افزوده شد. این واژگان از آن جهت کلیدی شمرده می‌شوند که هر ایرانی با هر هویت و مسلک سیاسی و بینش تاریخی با این مفاهیم زیسته و به یاری آنها خود و محیط زندگی‌اش را شناخته است. معانی نو این واژگان نه از طریق رجوع به فرهنگ‌های "معتبر" بلکه درگیرودار مناظره‌ها، چالش‌ها، و سازش‌های سیاسی و فرهنگی تعریف و تثبیت شدند. رواج معانی جدیدنشانی از پدیداری نگرش‌های سیاسی بدیع و گسترش "توانش" نو بود.<sup>۶</sup> کشور ایران و "ایران زمین"، که پیشتر مرکز زمین و یکی از اقالیم هفتگانه پنداشته می‌شد، در بازنگری‌های قرن نوزدهم به مرزهای امروزی محدود گشت.<sup>۷</sup> "ملت"، که در تصور اسلامی با "اهل کتاب" و در ایران پس از صفویان با پیروان شیعه اثنی عشری پیوند یافته بود، در سده گذشته با "ماد وطن" و "زبان مادری" در آمیخت و ترکیب نوی "ملت ایران" را به ارمغان آورد. "علم"، که به فنون اسلامی محدود و گستره دانش و توانش "علما" بود، ویژه "منورالکفران" نوپا، که مدعی پاسداری خرد و سنت انقلاب کپرنیکی (Copernican Revolution) و علوم تجربی جدید اروپا بودند، شد. حرکت تدریجی از "مدرسه" به "دارالفنون" و "دانشگاه" پیامد تغییر در



معنی و مفهوم "علم" و نزول منزلتِ دانشمندان دینی از "علما" به "روحانیون" بود. اگرچه درگذشته دانشمندان دینی "رؤسای ملت" شمرده می‌شدند، با برپایی «مجلس شورای ملی» این عنوان به رئیس مجلس منحصر شد. "سیاست"، که درگوش کهن از جمله حقوق پادشاه در سرکوبی، شکنجه، و مجازات شورشیان و بلواگران بود، معنی و مفهومی نو یافت. در این مفهوم نو "سیاست" گسترهٔ کوشش "مردم" برای به خدمت گیری "دولت" در پیشبرد منافع "ملت" و "کشور" گشت. "انقلاب"، که درگذشته نابسامانی حاصل از شورش و بلوای "رعیت" شمرده می‌شد، در سامان سیاسی جدید، به مبارزهٔ "ملت" بر علیه پادشاه ظالم تغییر معنی داد. با این چرخش بنیادین، واژگانی همچون "رعیت" و "نوکردولت" اندک اندک از گویش سیاسی زدوده شد. "دولت"، که در گذشته بیانگر "بخت" و "ثروت" بود که نصیب حکومت‌گران می‌شد، به نهاد پابرجای دستگاه‌های حکومتی تبدیل گشت. این دگرگونی‌های بنیادین بر بستر تاریخ و فرهنگ ایران، در پاسخ به بحران‌های شخصی و سیاسی و اجتماعی بی که ایرانیان با آن روبرو بودند پرداخته شد و با انقلاب مشروطیت قوام یافت. اما این دگرگونی‌ها جاودانه نبود، و با دگرگونی آرایش نیروهای اجتماعی در آستانهٔ انقلاب اسلامی، دستاوردهای نسل مشروطیت «از خود بیگانگی فرهنگی» و "غریزدگی" نام‌گرفت. نوسان به سوی اسلام و بازپردازی هویت "ایرانی-اسلامی" بیانگر آغاز دورهٔ جدیدی در یادزدایی و یادگزاری، تاریخ، و معناسازی بر محور اسلام بود.

## ۲. زمان بندی و تاریخ‌شناسی

در سده‌های هجده و نوزده، عوامل و روابطی نو که زمینه‌ساز تاریخ‌نگاری مدرن بود در متون تاریخی فارسی پدیدار گشت. در این نوشته‌ها مکان و زمان تاریخی به گونه‌ای بدیع به هم پیوست و گزارش تاریخ بافتی نو یافت. در روایت تاریخ، زمان بالنده (linear time) جایگزین زمان چرخنده (cyclical time) و کشور ایران و ایرانیان جانشین گسترهٔ فرمانفرمایی پادشاهان شد.<sup>۱</sup> وقایع‌نگاری (chronicle)، یعنی نقل "واقعات اتفاقیه" درگذشت تدریجی زمان، متروک شد و تاریخ‌نگاری (historiography)، یعنی گزارش به هم پیوسته‌ای با آغاز و انجامی عبرت آموز، رواج یافت.<sup>۲</sup> این شگرد در بازگویی گذشته بیانگر منزلت نوی "ایران" در بافت روایی تاریخ بود.

وقایع‌نگاران اغلب به فراز و فرود پادشاهان و خاندان‌های سلطنتی می‌پرداختند

و به چگونگی پیوند رویدادها با یکدیگر و تأثیر آن‌ها بر دگرگونی زندگی و احوال مردم و زیستگاهشان کمتر می‌اندیشیدند. آنگاه که از گذشته درسی گرفته می‌شد، اکثر بر نظریه‌های فراتاریخی (metahistorical) "دایرة عدالت" و "توأمانی دین و دولت"، استوار بود.<sup>۱۱</sup> این دو نظریه که در تار و پود بافت روایی بسیاری از متون تاریخی و اندرنامه‌ها تنیده بود، پیشینه‌ای کهن در فکر تاریخی ایرانی داشته است. در نظریه "دایرة عدالت"، پادشاهی و دادگری چون حلقه‌ای بهم پیوسته بودند: «پادشاهی حاصل نمی‌شود الا به لشکر و لشکر به مال توان جمع کرد، و مال از رعیت حاصل گردد، و رعیت را به عدل نگاه توان داشت.»<sup>۱۲</sup> در این نگرش، افزایش ظلم به رعیت به کاهش مال، سستی لشکر، و سرنگونی پادشاهی، و چرخش زمان می‌انجامید. فرّاز و فرود پادشاهی با دینداری نیز نسبتی مستقیم داشت. به قول خواجه نظام الملک طوسی (۱۰۱۵-۱۰۹۴ م.): «... پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هرگه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند؛ و هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاهی را بی شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آرند.»<sup>۱۳</sup> نظام الملک این پیوستگی را، که پیشینه‌ای ایرانی دارد<sup>۱۴</sup>، در حدیثی نبوی نیز یافت: «در خبراست که پیغمبر (ص) گفت: العدلُ عزالدین و قوّة السلطان و فيه صلاح الخاصة والعامة یعنی عدل عزّ دین است و قوت سلطآن و صلاح لشکر و رعیت است و ترازوی همه نیکی‌هاست.»<sup>۱۵</sup>

مفهوم "عدالت" در پندنامه‌ها و متون تاریخی تفاوتی بسیار با مفهوم اجتماعی عدالت در تفکر امروزیین دارد. در متون کهن "عدالت" بیشتر مفهوم "توازن" و حفظ سلسله مراتب اجتماعی را دارا بود. بدین بیان، رفع تفاوت میان شاه و گدا و رعیت و لشکر نوعی بی‌عدالتی تلقی می‌شد که به فروپاشی نظم عالم می‌انجامید. در این انگاره (imagination) سیاسی، دین پروری خود وسیله‌ای برای حفظ سلطنت و تداوم دولت بود. بدینسان، دینداری و عدالت پروری از اساسی‌ترین مفاهیم در تشریح دگرگونی‌های تاریخی بود. در وقایع‌نگاری‌های فارسی، این نظریه‌های فراتاریخی درباره‌ی گذشت زمان و دگرگونی‌ایام در بسیاری از روایت‌های دوره‌های انتقال فرمانروایی از دودمانی به دودمان دیگر دیده می‌شود. مثلاً، محمد کاظم مروی (ت ۱۱۳۳ هـ/ ۱۷۲۱ م) در شرح چگونگی پایان حکومت صفویان و آغاز افشاریان، از عریضه‌ای که به شاه طهماسب صفوی نوشته شده بود یاد کرد:



چون افعال و اعمال عموم اهالی ایران به محرمات و فتنه و فسادشایع شد، این است که جناب اقدس ربّانی رأی آن پادشاه عصر را برتو منقلب نموده و جور و ستم راغب می‌گرداند، و بعد پادشاه دیگر تعیین می‌کند که نسل تو را از روی زمین قطع نموده، به دردهای گوناگون مبتلا سازد. و از ایام آدم صفی (ع) تا این دم، تا بوده کار این چرخ برین بدین نحو بوده، که هر دم به کام یکی و هر روز به نام کسی برقرار و مستدام بوده. . . . هر آفتاب دولتی عنقریب سر به گریبان مغرب فنا خواهد کشید، و هر شام تیره روزی در اندک زمانی به صبح فیروزی مبدل خواهد گردید. نه از آن خرم باید بود، و نه از آن درهم، نه از آن شکفته باید و نه از آن آشفته، فرداست که خامهٔ اجل ناگهان خط بطلان بر نقش هستی این‌وآن کشد، و بلند و پستی مرتبهٔ شاه و گدا از تندی سیلاب فنا هموار و یکسان است.<sup>۱۶</sup>

در این نقل، فراز و فرود پادشاهان، همچون آغاز و انجام روز، قانونمند و اجتناب‌ناپذیر بود. در این برداشت، گذشت زمان از "آفتاب دولت" تا "مغرب فنا" و از "تیره‌روزی" تا "فیروزی" زمانی چرخنده است. و علت این چرخش دولت از یک پادشاه به پادشاهی دیگر رواج "فتنه و فساد" و "جور و ستم" بود. در ناگزیر بودن این دگرگونی<sup>۱۷</sup> و "انقلاب" زمان، محمد کاظم مروی نوشت:

القصة روزگاری است پرانقلاب، تا بوده چنین بوده. چون به ارادهٔ «قل اللهم مالک الملک» مقدر گردیده که سلسلهٔ جلیلهٔ صفویه برطرف و سلسلهٔ نادری متصرف گردد، به این تقریب چنین حادثات و واقعات غیر متعارف به وقوع می‌انجامد، که عموم عوام الناس همگی رنجیده خاطر و مشوش ذخایر<sup>[۹]</sup> گردیده ترک خدمات خاندان مرتضوی علامت نموده، دست توستل به دامن جمعی شیاطین خصلتان زده، ترک دین و مذهب و آیین اخلاص و حقوق خود نموده آوارهٔ دیار عدم می‌گردند.<sup>۱۸</sup>

در این گزارش فروپاشی سلطنت صفویان همچون سرنگونی دودمان‌های دیگر، نه نتیجهٔ اعمال انسان‌ها بلکه نتیجهٔ ارادهٔ الهی شمرده شد. اما این ارادهٔ الهی و "قرآیزدی" با دینداری و عدالت پروری پادشاهان در آمیخته بود. محمد کاظم مروی این پیوستگی را چنین بیان کرد:

دیباچهٔ دیوان دولت و عالم آرایی پادشاهان سپهر اقتدار، و عنوان صحیفهٔ خلافت و کشورگشایی خسروان گیتی مدار، که برحسب «الملک والدين توأمان» ناظران مناظم دین و دولت اند، و مسندآریان محافل ملک و ملت‌اند، جز به اساس عدل و احسان و ترصیص مبانی حصن رأفت و امتنان زینت‌پذیر نیست.<sup>۱۹</sup>



درمتون تاریخی سده هجدهم، اندک اندک تاریخ پادشاهان با احوال ایران درآمیخت. مثلاً محمد کاظم مروی "غرض اصلی" خود از نگارش *عالم آرای نادری* را ذکر «احوال فرخنده فال آن خسرو صاحبقران، و قضایایی که در هنگام فترت و آشوب ایران و زمان طلوع نیر اقبال آن والانژاد از مشرق ممالک خراسان و جلوس بر اورنگ فرمانروایی این ممالک ارم نشان» برشمرد.<sup>۲۰</sup> این توجه به «فترت و آشوب ایران» از جمله بدایع فکر تاریخی است که در آن زمانه رواج یافت. او در جایی دیگر به گونه ای نو "اهل ایران" را "خودما" خواند و مسئول نابسامانی‌ها پنداشت.<sup>۲۱</sup> میرزا محمد مهدی استرآبادی در "ضبط وقایع" قدرت‌گیری نادر براین هدف بود که «برعالمیان منکشف شود که ایران چگونه ویران و ممالک چه قسم ویران بوده که آن حضرت به معماری عزم متین آن ویرانی را درست کردند و گل‌های این گلشن افسرده را که در هجوم سبزه بیگانه و لگدکوب گلچین حادثه زمان بود به چه آب و رنگ از تازگی به عرصه ظهور آوردند».<sup>۲۲</sup> از جنبه مداحی این عبارت که بگذریم، تشبیه ایران به ساختمانی "ویران" و تشبیه پادشاه به "معمار" شگردی نو در تاریخ نویسی بود. رستم‌الحکما نیز بدین نحو در *رستم التواریخ* که در سال ۱۲۱۵هـ/ ۱۸۰۰م نگارش یافت، کریم‌خان زند (م. ۱۷۷۹) را «معمار ایران ویران» و «پدر مهربان همه ایران» می‌خواند. از جمله ترکیب‌های بدیع در این متن "ایران‌مدار"، "دولت ایران"، "فرمانروای ایران"، "اهل ایران"، "کشور ایران"، "ممالک ایران"، و "بلاد ایران" بود.<sup>۲۳</sup> محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، همچون بسیاری از مورخان سده نوزدهم، به نگارش "شرح حال ایران" پرداخت.<sup>۲۴</sup> در این روایات ایران‌مدار، که گذشته ای دور به شکل‌گیری حال و آینده ایران می‌انجامد، نخستین رگه‌های تاریخ نگاری مدرن پدیدار است.

### ۳. از ایران زمین به ایران زمان

مرکزیت یافتن ایران در نقل و گزارش تاریخ بیانگر برداشتی بدیع از زمان تاریخی بود که از زمان چرخنده متمایز است. اگرچه مرکزیت ایران در تصوّر جغرافیایی ایرانیان - که زمین را به "هفت کشور" تقسیم می‌کردند - پیشینه‌ای کهن داشت،<sup>۲۵</sup> اما ایران مدار گزارش‌گذشت ایام نبود. به دیگر سخن، وقایع‌نگاران کمتر به زمان‌سنجی ایران می‌پرداختند. زمان تاریخی زمانی چرخنده بود و فراز و فرود پادشاهان مدار زمانبندی تاریخ را فراهم می‌آورد. زمان‌سنجی ایران، یعنی قراردادن ایران در مرکز تغییر و تحولات تاریخی، "طرح‌اندازی" (emplotment) تازه‌ای را درنگرش تاریخی به همراه داشت. تاریخ

قدیم، که اغلب با "آفرینش آدم" آغاز و با رسالت محمد پیامبر اسلام پایان می‌یافت، جای به روایتی ایران مدار داد. در این روایت، تاریخ ملوک عجم، که در متون تاریخ عمومی پس از بخش پیامبران می‌آمد، کنار گذاشته شد و تاریخ "ملوک عجم" تحت عنوان "تاریخ ایران" باز گو گردید. در این بازگویی ایران مدارانه، زمانه انبیاء جای به "ایران" زمانه‌ای داد که در آن "گذشته پرشکوه ایران" به بیداری اکنونیان و فرازندگی آیندگان پیوند می‌خورد. در این طرح‌اندازی ایران‌شمول بودن زمانه‌های *تورات* و *انجیل* و *قرآن* زیر سؤال رفت، آدم پدرسامیان و کیومرث انسان نخستین شمرده شد، و طوفان نوح اتفاقی رویداده در خارج از ایران زمین قلمداد گشت.

با پدیداری ایران زمان، زمانه‌های *دساتیر*، *دبستان*، و *شاورستان*، و *شاهنامه* جایگزین زمانه‌های *قرآن* شدند. بازخوانی و بازگویی *شاهنامه* و دیگر متون ایران مدار و ایران‌ستای - در زمانه "پیشانی" و "ویرانی" و شکست ایران در جنگ‌های با بیگانگان - بازسازی هویت ایرانی و پرداختن گونه‌های بدیع گزارش و زمانبندی تاریخ را ممکن ساخت. در این گونه‌های بدیع تاریخ‌نگری و تاریخ‌گزاری، روایت اسلامی تاریخ که زمانه پیش از اسلام را دوره جهالت و دوران اسلام را زمانه تمدن قلمداد می‌کرد جای به گزارشی داد که در آن زمانه پیش از اسلام عصر عظمت ایران و گسترش اسلام آغاز بدبختی و ویرانی ایران بود. در این نگرش، زمانه آدم، نوح، موسی، و عیسی جای به زمانه‌های کیومرث، هوشنگ، طهمورث، و جمشید داد و گذشته ایران برگزیده فرزندان ابراهیم پیشی گزید. کیومرث انسان نخستین و نخستین پادشاه عالم و نقطه آغازین تاریخ ایران و جهان شد.

این توجه به ایران باستان مدیون نشر و انتشار متون ایران‌ستای *دساتیر*، *دبستان مذاهب*، و *شاورستان چهارچمن* در نیمه نخستین سده نوزدهم بود. بدینسان این متون آغازگر جنبش باززایی (renaissance) ایران شدند. این متون دستاوری حاصل فرهنگ‌ورزی و تاریخ‌پردازی آذرکیوان و یارانش بود. آذرکیوان (م. ۱۰۲۷هـ. / ۱۶۱۷م.) و پیروانش، که "آذریان" یا "آذرکیوانیان" نام دارند، در حدود سال ۹۷۸هـ / ۱۵۷۰م به هند مهاجرت کردند و در پتنه، شهر باستانی بوداییان، اقامت گزیدند، و براساس نوشته‌های کهن فارسی و عربی و متون زردشتی، مکتبی نوزرتشتی و اشراقی منش بنا نهادند.<sup>۳۱</sup> از مهم‌ترین متون این مکتب، که در زمان اکبرشاه (۱۵۵۶-۱۶۰۵م) در هند قوام یافت، *دساتیر* است. این متن، که نخست در سال ۱۹۱۸ در بمبئی به چاپ رسید، شامل پانزده نامه



است که به ادعای آذرکیوانیان بر پانزده پیامبر ایرانی فرستاده شده بود. نخستین آن پیامبران «حضرت مه آباد و آخرین ایشان حضرت ساسان پنجم و از آن جمله زرتشت سیزدهم است.»<sup>۲۷</sup> به گزارش آذریان، دستاویز به زبانی رایج نبود، بلکه به «زبانی بود که به هیچ زبان فرودینیان نمی ماند و آن را آسمانی زبان نامند.»<sup>۲۸</sup> ملاً فیروز در این باب نوشت:

زبان اصل صحایف منزله اصلاً و قطعاً مناسبت به زبان زند و پهلوی و دری بلکه به جمیع السنة مشهوره طوایف مختلفه این زبان ندارد و در عصر خسرو پرویز که معاصر هرقل که از قیصر روم و بعد نه سال از قتل خسرو اراکین سلطنت و اساطین دولت قدیم کیاسره ایران به سبب تسلط اعراب متزلزل و مختل گشته حضرت ساسان پنجم این صحف را به زبان فرس در غایت سلاست و فصاحت و بلاغت که لوان للدهر سبعمال من حسنه الی الاصفاء ترجمه فرموده و هریک از آیات بیتات که محتاج به زیادت شرح و بسط است بعد ترجمه الفاظ آیات شرحی واضح مرقوم تا طالبان را دریافت به سهولت میسر گردد.<sup>۲۹</sup>

روایات دستاویز درنوشته های آذرکیوانیان همچون *دبستان*، *شاورستان*، و *آئین هوشنگ* شرح و بسط داده شده است. فرهنگ *برهان قاطع* نیز از آن جهت که واژگان دستاویزی را در برگرفته بود، نقش مهمی در نشر آن ها داشت.  
در زمانبندی دستاویز، ایران باستان به دوره های آبادیان،<sup>۳۰</sup> جیان،<sup>۳۱</sup> شائیان،<sup>۳۲</sup> یاسائیان،<sup>۳۳</sup> و گلشائیان<sup>۳۴</sup> تقسیم شده بود. دوره گلشائیان خود شامل چهار زمانه پیشدادیان، کیان، اشکانیان، و ساسانیان می شد. نخستین گلشائیان کیومرث و بازپسین آن ها یزدگرد بود که به حساب *دبستان* «سلطنت این فرخ خدیوان شش هزار و بیست و چهارسال و پنج ماه بود.»<sup>۳۵</sup> درباره این دوره، که معادل دوره پیش از اسلام است، کیخسرو اسفندیار نوشت: «گیتی بدین رونق و بهار و آرایشی که می بینید بیشتر پیراسته این فرخنده طایفه است.»<sup>۳۶</sup> بدین گزارش «انواع علوم و حظوظ و کسب و جشن و سور و مزامیر و اویار و شهر و باغ و کاخ و پیرایه و اسلحه و مراتب خدمات و تمیز مرد و زن . . .» و سیرت های نکو همه در دوره گلشائیان پدید آمد.<sup>۳۷</sup>

با آغاز صنعت چاپ متون نایاب دستاویزی در هند و ایران پراکنده شد و تأثیر بسزایی در فکر و اندیشه ایرانیان درباره زبان و تاریخ گذاشت. این متون مورد توجه شرقشناسان نیز قرار گرفت و داستان ها و اسطوره های بافته در آن ها سر از کتاب های تاریخی و علمی فرنگیان درآورد. استقبال محافل دانشگاهی اروپا



از این متون بر اهمیت آن‌ها افزود. مثلاً، ملافیروز نسخه‌ای از *دستاور* را در اختیار سرجان ملکم (Sir John Malcolm) گذاشت که، همراه با *دبستان*، مورد استفاده او در نگارش تاریخ ایران (*The History of Persia*) قرار گرفت.<sup>۳۸</sup> چند سالی پس از نشر این کتاب، میرزاحیرت آن را به فارسی ترجمه کرد و این ترجمه در سال ۱۲۸۹هـ/۱۸۷۲م در بمبئی به چاپ رسید.<sup>۳۹</sup> تاریخ سرجان ملکم از جمله کتاب‌هایی است که، در سال‌های صدارت امیرکبیر، به وقت خواب ناصرالدین شاه برایش خوانده می‌شد.<sup>۴۰</sup>

از جمله خصوصیات *دستاور*، برای خوانندگان سده پیشین، نشر سراً آن بود. آذریان براین ادعا بودند که *دستاور* در دوره ساسان پنجم، آن زمان که اعراب به تازگی بر ایران مسلط شده بودند، به فارسی دری ترجمه شده است. بدین ادعا، نشر *دستاور* نشر اصیل دری و نیامیخته به واژگان عربی بود و بسیاری از پارسی‌نویسان ایران و هند به پیروی از آن به سره نویسی و پارسی‌نگاری پرداختند. از جمله این کسان یکی یغمای جندقی (۱۱۹۷هـ/۱۷۸۲م - ۱۲۷۶هـ/۱۸۵۹) بود. او، درنامه‌ای درباب "نگارش پارسی"، آورده است که «دیده خوانندگان بدین تازه روش نویدار است.»<sup>۴۱</sup> همو درنامه‌ای دیگر به احمد صفایی نوشت:

دیشب اسمعیل از در آزمایش نامه دراز دامان فراخ‌آستین برفرنگ پارسی بنیاد افکند، و با آن که دست و زبانش بدان راه و روش هیچ آشنایی نداشت، پاکیزه و شیوا و دوشیزه و زیبا به پایان برد. . . این شیوه هم به کیش دانش‌اندوزان و هنرآموزان تازه‌کاری و نویرشماری است. گروهی انبوه نگارندگان قزوین و ری و گزارندگان اصفهان و جی بر این منش رخت نهاده‌اند و درین روش سخت ایستاده، و داستان‌های ژرف پرداخته‌اند و کاخ‌های شگرف افراخته. کاش تو هم با آن مایه گرفتاری و کار و گرانباری و تیمار، از راه آزمون خم‌اندر پشت و خامه در انگشت می‌کردی. چنان‌پندارم درنامه سیم چارم تو نیز دنبال‌پوی دسته یاران و سخن‌ساز رسته پارسی نگاران آئی.<sup>۴۲</sup>

درنامه دیگر به میرزا جعفر اردیبی نگاشت: «جعفر ترا به خاک بزرگان و پاس غم خوارگی، نامه‌های پارسی را همان گونه که نوشته‌ام زود و درست نگار و با من فرست، که سپاسی گران سنگ و نوائی بزرگ خواهد بود.»<sup>۴۳</sup> این شور و شوق به "پارسی‌نگاری" را در میان بسیاری دیگر از نویسندگان و شاعران ایرانی و هندی، از جمله میرزا رضا تبریزی، فرهاد میرزا قاجار، احمد دیوان‌بیگی شیرازی، جلال‌الدین میرزا قاجار، اسمعیل تویسرکانی، گوهر یزدی، میرزا رضا

بکشلو قزوینی، ماکنجی پارسی، میرزا آقا احمدخان کرمانی، کیخسرو شاهرخ کرمانی، و میرزا آقاخان کرمانی می توان یافت. میرزا علی امین الدوله از جمله کسانی بود که به پارسی نگاری علاقه داشت و پس از نمایش توانایی خویش در پارسی نگاری، بدان علت که "کودکان ایرانی نژاد" نوشته او را به «زبان امروزی ایران که آمیخته به نوادر تازی است» بهتر درک خواهند کرد، از پارسی نگاری دوری جست.<sup>۴۴</sup> از بهترین نمونه های پارسی نگاری در سده گذشته نوشته های اسدالله غالب (۱۷۹۷-۱۸۶۹م) به خصوص *دستنبوی اوست* که آن را در سال های ۱۸۵۷ و ۱۸۵۸ نوشت.<sup>۴۵</sup>

اشاعه پارسی نویسی و امتناع از بکار بردن کلمات عربی از جمله پیامدهای نشر *دساتیر و شارستان و دبستان* بود. در این متون تاریخ و زبان پیوندی ناگسستنی داشت و ایران افزای از جمله خواست ها و آرمان های نهفته در این پیوند تاریخ و زبان بود. در این مورد، توجه به چند روایت دساتیری، که مبین نوشعوبیگری ایرانی است،<sup>۴۶</sup> ضروری به نظر می رسد. در چمن اول *شارستان* برخی روایات تاریخی درباره ایران در متون کهن عرب مورد بررسی قرار گرفته است. پس از بیان برخی از اختلاف ها در روایات عربی، نویسنده کتاب، فرزانه بهرام ابن فرهاد نوشت: «در نزد پارسیان و سکن ایران که بر همان طریق قدیم ثابت اند، ابنای پارس افضل مخلوقات اند هم به وجوه [عقلی و نقلی و حسنی و بواقی ناس فروتر از ایشانند].»<sup>۴۷</sup> این ادعای افضلیت عجم بر عرب، از آگاهی قومی بی حکایت داشت که بر طرح اندازی تاریخی آذرکیوانیان حاکم بود. برای نشان دادن این برتری نویسنده مناظره ای بین آذرکیوان و پیروانش را با جمعی از فضلائی هند گزارش داده است. این مناظره با نظرخواهی از آذرکیوان در مورد ادعای میرجمال الدین انجو شیرازی مؤلف *فرهنگ جهانگیری* درباره مردم پارس آغاز می شود که گفته بود: «از گذشت عرب همه طایفه به فضیلت مردم پارس نیستند و بعد از عربی هیچ زبانی فصیح تر و بهتر از پارسی نه.»<sup>۴۸</sup> آذرکیوان از پاسخ دادن به این ادعا پرهیز کرد. اما موبد هوش، یکی از یاران او پاسخ داد که «خواهش شما تحقیق است. این خلاف آنست، چه امکان ندارد که اعراب بر ناقصان عجم تفضیل داشته باشند.» این بحث سپس به مقایسه فارسی و عربی انجامید. جمعی ادعا کردند که «عربی افصح است از آن که فرقان عربی است و عجم نه. بل در عجم صحیفه نباشد.»<sup>۴۹</sup> موبد هوش در پاسخ به این ادعا گفت: «پارسی قلیل اللفظ و کثیر المعنی است. آنچه عرب به طول اقرار داده اند عجم به اختصار رفتند چنان که افراط و [تفریط] زشت است بنابراین عجم وسط اختیار کرده اند.»<sup>۵۰</sup>



این گفتگو سرانجام به این پرسش انجامید که «پس چرا مُصَحَف به عربی نازل گشت؟»<sup>۵۱</sup> آذرهوش در پاسخ گفت: «چون حق تعالی در ازل [حقیقت] دان عالم بود که هر قوم از عجم و جز آن عادت به السنه ضد خود تواند کرد الا عرب که از آن عاجز است فلهمذا به عربی ارسال داشت و ترجمه آن به هر زبان نزد عرفا جایز است. آن که عرب افسق الناس بوده‌اند چنانچه از کتب شما معلوم می‌شود هرآینه برای هدایت‌شان پیغمبری از ایشان و کتابی به زبان‌شان فرستاد.»<sup>۵۲</sup> نتیجه این گفتگو، به روایت *شاورستان* چنین بود: «به دلایل عقلیه و نقلیه ثابت شد که پارسیان اعدل انواع‌اند. ایشان بر جماهیر اقوام عموماً الاّ نوامیس تفضیل دارند.»<sup>۵۳</sup> در این گزارش دساتیری تکیه بر برتری نژادی ایرانیان بر دیگر اقوام و فصاحت زبان فارسی بود. این برگزیدگی قومی و توانمندی زبانی در سده نوزده و بیست دو رکن اساسی هویت ایرانی را فراهم آوردند.

از میان نشانه‌های دیگر کوشش آذریان برای نوزایی ایران باید از توجه بی نظیر آنان به متون تاریخی اسلامی درباره ایران باستان و تطبیق شخصیت‌ها و اسطوره‌های قرآنی با اسطوره‌های کهن ایرانی نام برد. برخورد متون اسلامی با شخصیت کیومرث یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها در این مورد است. از جمله متون تاریخی کهن که از کیومرث به تفصیل یاد می‌کند یکی تاریخ ابوعلی محمد بلعمی، *تاریخ بلعمی*، است که تکمله و ترجمه *تاریخ الرسل و الملوک* محمد بن جریر طبری است.<sup>۵۴</sup> بلعمی پس از نقل گفته‌های «اهل نجوم چون ارسطاطالیس، و بقراط و افلاطون درباره آفرینش ماه و آفتاب و ستارگان» به نقل روایتی درباره انسان نخستین پرداخت:

از طریق نجوم ایدون گویند که خدای عزوجل دو تن را بیافرید اندر آسمان بی‌اندوه و آفت و آن اندر سال‌های حمل و ثور و جوزا بود. پس به زمین آمدند و سه هزار سال بر زمین بودند بی‌آفت و بی‌اندوه و بی‌بیماری. و این اندر سال‌های سرطان و اسد و سنبله بود پس چون به سال میزان رسید پتیاره و اندوه و بیماری پدید آمد. پس کیومرث پدید آمد و گویند او آدم بود و پادشاه شد بر زمین، برآب و گیاه و رستنی‌ها، و دیگر چیز نبود.<sup>۵۵</sup>

پس از ذکر روایاتی چند،<sup>۵۶</sup> بلعمی به نقل «حدیث کیومرث و اختلاف مردم اندر کار او» پرداخت:

مردمان را اختلاف هست بگاه کیومرث اندر و هرکسی چیزی همی گوید. گروهی از عجم ایدون گویند که او آنست که آدمش خوانند، و خلق ازوست [و] او را گل شاه خوانند، زیرا از

گل آفریده است، و برگل پادشاهی کرد [و جفت او] حوا از گل بوده و جان و تن هر دو به یک وقت و یک اندازه کرد نه پیش و نه پس [و گرنه چنین موافقت نبودیشان]، و اهرمن بر زمین بود با سپاه، و ایشان دو تن بودند، و معنی کیومرث زنده گویای میانست حی ناطق [این قول عجم است] میت، و گروهی از علماء اخبار چنین گویند که او نبیره آدم بود و گروهی از عجم گفتند کیومرث و آنکده جفتش مشی و مشایه بودند، گیاه بودند، از زمین برآمدند بر صورت مردم، چنان که امروز است، پس خدای تعالی دریشان روح عطا کرد مر قهر کردن اهرمن را [و] به خبر ایدون است که [از پس] آدم شیت بود خلیفت آدم پس [ایدون است که] انوش بن شیت [بود] پس قینان بن انوش و کیومرث او بود نخستین پادشاه اندر جهان او بود، و پسر مقفع گوید: که چون قینان به پادشاهی بنشست سپاه گرد [کرد] و به حرب جنیان شد و مهلابیل هوشنگ بود و علماء اسلام گویند که او یکی از فرزندان حام آدم، بود چون شیت بمرد او را با برادران [و برادر زادگان ناساخت] کاری افتاد، برخاست و با فرزندان خویش به کوه دماوند آمدند، و آنجا قرار گرفتند و بسیار شدند و کیومرث را نیز کهومرث خوانند و آنجا شهرها و مأویها کردند...<sup>۵۷</sup>

درمورد کیومرث و آدم در بسیاری از سیرالملوکها و تواریخ اسلامی اختلاف نظر وجود دارد.<sup>۵۸</sup> اغلب مورخان ادعاهای پارسیان درمورد کیومرث را "یاوه گوئی" و "مطالب ناپسند" پنداشته‌اند.<sup>۵۹</sup> اسطوره‌ها و شخصیت‌های بازپرداخته شده در دساتیر و متون دساتیری کوششی برای باز آفرینی گذشته‌ای از یاد زدوده بود. در متون تاریخی اسلام مدار تنها گذشته‌ای بازگو می‌شد که با اسطوره‌های ابراهیمی تورات و انجیل و قرآن همساز بود. آنچه در قالب خیال تاریخی این متون نمی‌گنجید، "از خرد به دور" شناخته شده، به خاموشی سپرده می‌شد. جالب است که شاهنامه فردوسی، این "شناسنامه فرهنگی ایران"، با روایت اسلامی تاریخ سازگار و گفتارش با تواریخ اسلامی متن آمیزی شده است. شاید یکی از دلایل زنده ماندن شاهنامه باز گشودن زیرکانه گفتار درباب آفرینش بدون نیاز به نامبردن از انسان نخستین باشد. اگرچه فردوسی از پدیداری "مردم" سخن می‌گوید، از آدم یا کیومرث به عنوان "ابوالبشر" هیچ یاد نمی‌کند.<sup>۶۰</sup> فردوسی بی‌شک با روایت‌های ایرانی آفرینش آشنا بوده است.<sup>۶۱</sup> او با انتخاب عبارت "مردم آمد پدید"، به جای داستان خلقت آدم یا پیدایش کیومرث، از پرداختن به این اختلاف بنیادین درباره انسان نخستین دوری جسته و به ذکر این نکته بسنده کرده که کیومرث نخستین پادشاه بوده است؛ نکته‌ای که در بسیاری از روایات اسلامی هم پذیرفته شده است.



یکی از شگردهای آذرکیوانیان برای بازیابی گذشته‌های فراموش شده تقسیم‌بندی تاریخ باستان به دوره‌های پنجگانه‌ای بود که چهار دوره آن پیش از پیدایش کیومرث گلشاهی اتفاق افتاده بود. به دور از سرکوبی‌های صفویان شیعه‌آیین، آذرکیوانیان در فضای همزیستی مذهبی اکبر شاه درهند به تلافی سال‌ها خاموشی پیرامون اسطوره‌های تاریخی ایران، اسطوره‌هایی ساختند که بسیاری را به بازنندیشی تاریخ و زبان ایران واداشت. این که براساس کدامین متون آن‌ها توانستند دوره‌های آبادیان، جیان، شاییان، و ساییان را برسازند، مجهول است. آشکار آن است که آنها گذشته‌ای ساختند که در آن ایرانیان قدیم تر از تمامی اقوام دیگر بودند. در این دیرینه‌سازی، "مه‌آباد" که صدها هزارسال پیش‌تر از کیومرث گلشاهی پدیدار شده بود، بس کهن‌تر از "آدم" جلوه می‌کرد! مسئله تقدّم تاریخی عجم بر عرب، اما، با مسئله انسان نخستین پایان پذیر نبود. براساس روایت طوفان "جهانگیر" زمانه نوح، در این طوفان گذشته‌های دیرین نابود و جهانی نو پدیدار شد. پذیرفتن این داستان بدین معنی بود که آدمیان همه از اقوام و بازماندگان نوح هستند. جهانشمول بودن این طوفان از جمله روایاتی بود که با نگرش تاریخی پارسیان و ایرانیان ناسازگار بود.<sup>۶۲</sup> بازگشت به این ناسازگاری در نگرش تاریخی از جمله مسایلی بود که آذرکیوانیان بدان توجه داشتند. صاحب چهارچمن نشان داد که "رسالت نوح بر اهل بابل بوده" و "طوفان در زمین فرس نبوده."<sup>۶۳</sup>

با بازخوانی اسناد و سنن اسلامی و بازگشودن نکات و رویدادهای نهفته در متون تاریخی آذرکیوانیان زمینه گسست ایران از اسلام و فراپردازی هویتی نو را فراهم آوردند. آذرکیوانیان با رجوع به اسناد و سنن اسلامی در پی آن بودند که گذشته پارسیان را بازخوانند و هویتی نو بازپردازند. بهرام ابن فرهاد درباره نگارش *شاورستان* توضیح می‌دهد که: «فلهذا کتابی صریح البیان با وضع عبارات تصویر یافت تا از احوال و کردار خود با خبر باشد و شجره خود را نیکوداند و به مردم کوتاه نظر نکرد و چه تاریخ پارسیان و کردارشان در میان مردم حال چندان نیست و جراید عواید آن در تحت فصفاص کلمات مستور مانده و اهل روزگار به وسایطه اعتبار قلم بر آن کشیده اند. بنابراین مقدمات فقیر... . تصنیفی کرد که مشتمل و محتوی است بر بعضی از فواید پارسیان و رفع اشتباه و اعتراضات که نمجاصمت اسناد کرده‌اند»<sup>۶۴</sup> *شاورستان* در سه چمن یا بخش نخستین بار در سال ۱۲۷۰ به چاپ رسید. چمن سوم با ذکر فرستادن نامه‌ای از طرف محمد رسول الله به خسرو پرویز به پایان رسید. در این بخش بهرام ابن

فرهاد به توضیح و توصیف "عشق" پرداخت و چنین نتیجه گرفت:

بدان که چون بیان عشق کردیم روشن تر از این توضیح کنم. بدان که عشق از سه وجه بیرون نیست. یا روان را باشد یا تن را یا به اشتراک روح و جسد را. اما آنچه تعلق به روح دارد استنباط علوم بود و پیشه از خود وضع کردن و مبداء خویش را شناختن و معقولات را دریافتن.<sup>۶۵</sup>

این عشق، یعنی کوشش برای "مبداء خویش را شناختن"، در سده نوزدهم جنبشی برای پژوهش درباره ایران باستان و تاریخ درگذشتگان را پدید آورد. از جمله کوشش‌ها در این زمینه می‌توان از *نامه خسروان* جلال الدین میرزا قاجار، *فرازستان* میرزا اسمعیل تویسرکانی، *آینه سکندری و نامه باستان* میرزا آقاخان کرمانی، *تاریخ ایران و تاریخ سلاطین ساسانی* میرزا حسین خان ذکاءالملک فروغی، *درو التیجان فی تاریخ بنی اشکان* محمد حسن خان اعتماد السلطنه، و *خلاصه التواریخ* محمود مفتاح الملک را نام برد. *اکسیر التواریخ* علی قلی میرزا اعتضاد السلطنه و دیگری از همین کوشش‌ها دانست. بسیاری از این متون از نوشته‌های دستاوری مایه گرفتند.<sup>۶۶</sup> این آثار اغلب نظام نقل تاریخ پیشینیان را کنار گذاشته و روایاتی به هم پیوسته از گذشته و حال ایران ارائه دادند. هدف این تاریخ‌نگاری‌ها باز نمود (representation) ایران در دوره‌های متفاوت و دگرگونی‌های پسندیده در آینده بود. این آینده‌نگری یکی از خصوصیات بارز تاریخ‌نگاری مدرن ایران است. با چندپارچگی "ایران زمین" - کشور چهارم از اقالیم هفتگانه زمین - و در دوره میهن-کشورها (nation-states)، یادها و خاطره‌های گذشته‌های دیرین همه تاریخ "پرشکوه گذشته ایران" شد. و بدینسان نسل‌های بعدی نیز فراموش کردند که خارج از مرزهای کشورشان، دیگرانی نیز هستند که همان تاریخ و زبانی را که آن‌ها بنیان هویت خویش می‌پندارند از آن خود می‌دانند.

#### ۴. تاریخ پردازی نو:

با فروپاشی امپراطوری‌های کهن و پیدایش میهن-کشورهای جدید در سده نوزدهم، تاریخ‌نویسان به طرح گزارشی بدیع از گذشته پرداختند. این طرح بدیع از سویی پذیرای روش‌های تاریخ‌نگاری "علمی" فرنگیان و آماده اقتباس از آنان و، از سوی دیگر، نیازمند اصالت‌گری در رویارویی با فرنگ بود. از همین رو،



در مسیر بازسازی و بازپردازی هویت فرهنگی ایران، رسم‌های پسندیده "فرنگ با فرهنگ" آغازه‌ای ایرانی یافت و کنش‌های ناپسندیده ایرانی عرب‌الاصول و انیرانی پنداشته شد. به همین دلیل، شناسایی دقیق روند دگرگونی‌های مدرن‌گرایانه بدون شناسایی روند بازنگری‌ها و بازنگاری‌های گذشته ممکن نیست.

محمدتقی لسان‌الملک (سپهر) (ت. ۱۲۱۶هـ)، یکی از نخستین تاریخ‌نویسان ایرانی که در پی نوگرایی در گزارش تاریخ بود، در این باب نوشت: «... این نگارنده نیز نه مانند دیگر تاریخ‌نگاران است که کتابی از مورّخین پیشین در برابر نهد، و بی دقت نظر استنساخی کند یا اطنابی [را] به ایجاز مخلّ، و موجزی را به اطناب ممل کشد، و در معنی مقدار کاتبی کار کند.» در بازنگری به تاریخ و سنن تاریخ‌نویسی، لسان‌الملک در واقع به پیروی از امر ناصرالدین شاه که گویا با سنن تاریخ‌نویسی فرنگ آشنایی داشت پرداخته بود: «... غرض از تحریر *فاسخ التواریخ* آنست که کتابی در فن تاریخ نگاشته آید، که تاکنون در هیچ دولتی نظیر آن نتوان یافت، و اگر نه کتب تواریخ بسیار است، و سلاطین سلف نیز بسیار کس از مورّخین را گماشته اند، و فراوان کتاب‌ها نگاشته اند، اما در هیچ یک تحقیقی به سزا نرفته، و از در اجتهاد تلفیقی نشده.»<sup>۶۷</sup> برای برنمودن اجتهاد خویش در نگارش تاریخ، لسان‌الملک مدّعی بود:

مرا واجب افتاد که کلمات کلدی، و یونانی، و لاتین، و انگلیس، و فرانس، و روس، و جرمن، و دیگر السنه ممالک یورپ را ترجمانی کنم و از عبری، و عربی، و ترکی، همه سخن به پارسی آرم . . . و مکشوف سازم که مسائل و مستند هر قوم بر چیست؟ و تحقیق هر قبیله در حقیقت مذهب خود بر چه سان است؟ لاجرم در هر شطری بلکه در هر سطرری با تشحید ناظر و تشدید خاطر، اجتهادی بسزا، و جدی بنهایت باید. دانایان دانند که این کاری سهل و سهمی اندک نیست. بلکه از صدر اسلام تاکنون در هیچ دولتی و مملکتی کس بدین طمع و طلب برنخاسته، و اندیشه این خدمت و زحمت در ضمیر نیاورده، و این گونه توانائی در قوت بازوی خود ندیده.<sup>۶۸</sup>

در *المآثر والآثار*، محمدحسن خان اعتماد السلطنه "تصحیح علم تاریخ" را از جمله "تبدیلات عادات و رسوم، و رواج معارف جدیده، و انتشار فنون بدیعه . . . از خصایص عصر جدید"<sup>۶۹</sup> برشمرد و در بارهٔ چگونگی برخورد با ایران باستان در فن تاریخ‌نگاری گزارش داد: «این فن شریف با کثرت تصانیف در ایران سخت

سست و ضعیف بوده، چه از بدایت خلیفه تا اول ظهور دولت اسلام را اخبار ضعیف و عجایب خرافات از حیث اعتبار و قبول خاصه خارج کرده و در میان سلاسل قدیمه ملوک عجم اسامی بسیار از سلاطین سقط شده است.<sup>۷۰</sup> در بازنگاری این گذشته فراموش شده و خرافاتی پنداشته شده که اعتماد السلطنه گزارش داد:

در این دوران جاویدان تاریخ قدیم ایران برکتب متأخرین از مورخین اروپا، چه متقدمین از زمان هردت و چه مؤخرین که غالباً در قید حیات هستند عرضه گردید و تاریخ های عرب و فرس و روم و یونان و مصر و فرنگ با یکدیگر تطبیق افتاد و با مسکوکات ملوک ماضیه و سایر آثار و خطوط و اقلام و رموز که از قرون سابقه و احقاب خالیه خبر می دهند موازنه شد. اغلاط و سقطات و افسان ها و خرافات از اخبار صحیحه و آثار صریحه متمیز گشت.

اعتماد السلطنه خود از جمله کسانی بود که بر اساس این روش نو به بازنگاری تاریخ قدیم ایران پرداخت. آثار او نمونه ای از تاریخ نگاری مدرن است که در آن زمان بالنده جایگزین زمان چرخنده می شود. این دگرگونی در مقدمه اعتماد السلطنه بر *مرآة البلدان ناصری*، که بیانگر چگونگی نگرش او به تاریخ است، آشکار است: «خود را مصمم نمودم که شرح حال ایران را از حیث تاریخ و جغرافیای مرقوم دارد که وطن من و مملکتی است که در آن مسکن دارم و شاکرم»<sup>۷۱</sup>.

نگارش "شرح حال ایران" از مهم ترین جوانب تاریخ نگاری مدرن ایران است. توجه به تغییرات و تحولات ایران در گذشت ایام نه تنها بیانگر پیدایش زمان بالنده بلکه نشان پیدایش تاریخ نگاری ملی (*national historiography*) است. در تاریخ نگاری ملی ایران متون ادبی و تاریخی بی که در دوره های گوناگون نوشته شده بودند با آثار باستانی در آمیخته شدند. بدینسان، گذشته ای متداوم از "ملت" و "کشور" بازپرداخته شد که با حال و آینده ایران پیوندی ناگسستنی داشت. توجه به تداوم تاریخی و یکپارچگی و "وحدت ملی" از خصوصیات بارز تاریخ پردازی مدرن است.<sup>۷۲</sup>

دربازنگری به تاریخ ایران باستان اعتماد السلطنه کاستی ها و نقص هایی یافت و در پی برطرف کردنشان برآمد: «در مخازن حکم و ادب و خزاین صحف و کتب عجم جای تاریخ ایران خالی است و از طبقات سلاطین قدیم این مملکت یعنی پیشدادیان و کیان و اشکانیان و ساسانیان که قبل از ظهور دولت اسلام



درین ممالک اسم و رسم شاهنشاهی داشته اند اصلاً خبری نیست و حال آن که از جمله پادشاهان جهان در آن قرون و ازمنه اولویت و تقدّم ایشان را بوده و نویسنده‌های خارجه آن‌ها را به‌همین سمت ستوده‌اند.<sup>۷۴</sup> او ناآشنایی با تاریخ را نقص بزرگی برای ملت متمدن ایران شمرد: «برای ملّتی متمدن و امتی نامی نقصی از این بزرگتر متصور نباشد که تاریخ مملکت خود نداند و از سوانح سوالف ایام آن بکلی بی‌خبر ماند. . . . چنین قومی نباتات را مانند که از ریشه و اصل خود غافلند و از لذّت و حظّ مشاعر و مدارک انسانی محروم و به جنبه جمادی مایل»<sup>۷۵</sup> اعتماد السلطنه، «از آنجا که از میان طبقات سلاطین فرس حال اشکانیان را مجهول‌تر دید و جمع و ترتیب وقایع دوران آن‌ها را صعب تر یافت»<sup>۷۶</sup> با بهره‌جویی از متون تاریخی فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسوی، و آلمانی، و کاوش‌های باستانشناسانه به نگارش تاریخ اشکانیان پرداخت. کار او نمونه‌ای بارز از تاریخ‌نگاری مدرن است که حاصل رابطه‌ی گفتگویانه (dialogical) با سنت‌های تاریخ‌نگاری فرنگ و شیوه‌های تحلیلی شرق‌شناسان (Orientalist) می‌باشد.<sup>۷۷</sup> با پیوند گذشته و حال، او بدین نتیجه رسید که «ایل جلیله قاجار که امروز سلطنت ایران و تخت و تاج کیان به تارک مبارک ایشان مزین است از نژاد سلاطین اشکانی بلخ که شعبه از سلاطین اشکانی ایران بوده‌اند می‌باشد»<sup>۷۸</sup> «کشف این رمز و معما» سخت مورد پسند ناصرالدین شاه قرار گرفت.<sup>۷۹</sup> اعتماد السلطنه، برای یاری به خوانندگان اثرش، در بخش پایانی کتاب سه جلدی خود به: «تطبیق لغات جغرافیائی قدیم و جدید ایران و مضافات پرداخته؛ یعنی باز نمودن کوه یا درّه یا ناحیه را که در قدیم به فلان اسم می‌نامیده [اند] امروز چه نام دارد یا اگر اسم قدیم تغییر نکرده در کدام ولایت و چه نقطه واقع شده و از آنجا که این نگارش متعلّق به جغرافیای قدیم است مختصر مقدمه هم راجع به مطالب مهمّه جغرافیای قدیم و ریشه و مبداء این علم و پیدایش و زایش آن در ضمن سه فصل نگاشت که موجب ازدیاد خبرت و بصیرت گردد»<sup>۸۰</sup> در پایان کتاب تطبیق لغات جغرافیائی که به ضمیمه جلد سوم *دروالتیجان* به چاپ رسید، اعتماد السلطنه به ذکر نکته‌ای پرداخت که پارسی‌زبانان هند و ایران را بیش از دو سده‌ای به خود مشغول داشته است:

این درّه بی‌مقدار و ضعیف خاکسار. . . در سفر و حضر آتی از آموختن غفلت نورزیده متجاوز از سی جلد کتاب در علوم متنوعه خاصه در جغرافیا و تاریخ طبع و تالیف نموده و منتشر ساخته؛ خداوند تبارک و تعالی گواه است که منظوری و مقصودی نداشته جز این که

به پارسی زبانان دنیا دو خدمت کرده باشم. اول آن که سبک و اصول انشاء فی مراسلات سابقه را که فهم آن برای قاطبهٔ مردم مشکل می نمود جرح و تعدیل نمایم؛ رسم مفلق نویسی و قید سجع را براندازم. ثانی آن که به نشر معلومات مهتّم پردازم و افسوس می خورم که زبان فارسی حالیه ما با السنهٔ خارجه مخلوط شده و میدان لغت فرس تنگ است و در هیچ یک از ممالک آسیا ایجاد آکادمی نشده که رفع این عیب کند و اقلّاً سی چهل هزار لغت فارسی به دست ما باشد که درتحریر و تقریر محتاج به لغات غیرفارسی نباشیم. دراین ریاست مطبوعات و دارالترجمه که حالا علی‌الرسم‌العمول به اسم وزارت نام برده می‌شود چه در تالیفات شخصی خود و چه در مؤلفات جدیدهٔ سایرین به قدری که قول و نصیحتم نفوذ داشت راهنمایی و خدمت کردم و مطلقاً از استهزاء مستهزائین پروا نداشتم و خود را همسر و همشان آن‌ها نپنداشتم چه آن فرقه بعضی جهول اند و اغلب عنود بلکه جمله حسود.<sup>۸۱</sup>

اعتماد السلطنه، چون دیگر مورّخان سدهٔ پیشین که با گذشتهٔ ایران و حال فرنگ آشنا بودند، همزمان با بازنگری تاریخ به زبان‌پیرایی نیز پرداخت. زبان در واقع حافظهٔ قرن‌ها و نشستگاه ریزه قدرت‌های در فرهنگ تنیده است و از همین رو یادآوری گذشته‌ای فراموش شده بدون زبان ورزی میسر نبوده است. درسده‌های نخستین گسترش اسلام در ایران، فراموش کردن تاریخ باستانی با یادگیری زبان عربی و رواج واژگان قرآنی در پیوسته بود. این فراموشکاری در گسترهٔ تاریخ و یادگیری در پهنهٔ زبان با فراگیری اقتدار خلافت و سلطنت اسلام همراه شد. یادپردازی و یادآوری گذشتهٔ باستان، بر زبان، که حافظهٔ فرهنگ فراگیر (hegemonic culture) اسلامی بود، نیز تأثیر گذاشت. همان گونه که برای تداوم و بالندگی فرهنگ ایرانی درسده‌های آغازین حاکمیت اسلام، تاریخ و زبان دگرگون شدند، درنخستین سده‌های رویارویی با "دانش و کارشناسی غرب"<sup>۸۲</sup> نیز تداوم و بالندگی فرهنگ ایران بدون بازنگری تاریخ و بازپیرایی زبان میسر نبود. دراین تغییر و تحولات درگسترهٔ تاریخ و زبان، که عناصر سازندهٔ "هویت" فردی و اجتماعی هستند، "بدعت‌گذاری" و "سنت‌داری" دو راهبرد (strategy) متفاوت فرهنگ‌ورزی دانش و توانش بودند.<sup>۸۳</sup> در چالش‌های سیاسی، که در عمیق‌ترین سطح با زبان و تاریخ در پیوسته است، "تقلید" و "استهزاء" دوگونهٔ متفاوت رویارویی بود. سنت‌داران واژه پردازی بدعت‌گذاران را به استهزاء گرفتند و بدعت‌گذاران، سنت‌داران را مقلدان نسل‌های درگذشته پنداشتند و به تمسخر آنها پرداختند. یکی در لاک "اصالت" به پاسداری فرهنگ و سیاست غالب پرداخت و دیگری با شعار نوخواهی به بازسازی گذشته و بازاندیشی سنت کوشید. شکوهٔ اعتماد السلطنه از کسانی که به استهزاهش گرفته بودند، شکوه



از کسانی بود که با بازنگری او درگستره تاریخ و زبان در ستیز بودند. در ادامه کوشش‌های اعتمادالسلطنه، محمد حسین فروغی (ذکاءالملک) با مساعدت فرزندش محمدعلی فروغی که با زبان‌های فرانسه و انگلیسی آشنا بود، به تحقیق در باره دوره ساسانیان پرداخت. *تاریخ سلاطین ساسانی* که همچون *دورالتیجان* به "روش علمی" تهیه شده بود، تنها به ذکر "مطالب مستند" پرداخته است. در این مورد فروغی می‌نویسد: «اگرچه از طبقات دیگر مثل پیشدادیان یا گلشایان و یاساتیان و شائیان و جیان و آبادیان نام می‌برند و شرح‌ها بین‌الاجمال و التفصیل می‌دهند اما چون اسنادی که در صحت تواریخ و سیر ایشان بدان مستند توان شد به دست نیست امروز محققین از علمای علم تاریخ اعتباری به آن کار قرار نمی‌دهند و آن حکایات را از مقوله اسما و افسانه‌های نا استوار و اساطیر اولین می‌خوانند.»<sup>۸۴</sup> ذکاءالملک براین نظر بود که ساسانیان "پادشاهان حقیقی عجم" بوده‌اند،<sup>۸۵</sup> و از همین رو به نگارش *تاریخ سلاطین ساسانی* براساس کتاب‌های جرج رولنسن (George Rawlinson) و اسناد و متون فارسی و عربی پرداخت. او در پایان جلد دوم *تاریخ سلاطین ساسانی* (۱۳۱۵/۱۸۷۹) نوشت: «حالا می‌توانم بگویم ایران دارای تاریخ ساسانیان است. . . اگر زنده بمانم، بعدها نوبت پرداختن کارکیان؛ چکنم عاشق مسکینم و در زنجیر مجانین و الحقّ جای شگفتی است که این همه از ابنای وطن می‌کشیم و باز دست از خدمت و خیال خود نمی‌کشیم.»<sup>۸۶</sup> کند و کاو گذشته‌ای را که الحادی شناخته شده بود برخی پسندیدند و برخی دگر به مسخره گرفتند. در ادامه شکوه‌اش از "ابنای وطن" ذکاءالملک این برخورد دوگانه را اینگونه گزارش داد: «این گوید شید آورده‌ای آن فرماید بنگ و آفیون.»<sup>۸۷</sup>

پس از به پایان بردن *تاریخ ساسانیان*، محمدحسین خان ذکاءالملک به نگارش دوره‌ای کامل از *تاریخ ایران از اول تاریخ تا کنون به سبک این عصر و زمان* پرداخت. وی در این اثر که در سال ۱۳۱۹/۱۹۰۱ به چاپ رسید، نوشت: «عمده سعی ما این بوده که وضع تمدن و اخلاق و حالات و عادات مردم را در هر زمان باعلت ترقی و تنزل و ظهور و زوال هر سلسله ظاهر سازیم. به‌عبارت‌آخری به حکمت تاریخ پردازیم.»<sup>۸۸</sup> ذکاءالملک *تاریخ ایران* را برای تدریس در مدارس تدوین کرد و براین عقیده بود که: «برای، این مملکت باید دو دوره تمام از تاریخ عالم نوشته شود. یکی دوره ابتدایی که خلاصه کل وقایع مهمه باشد. دیگری دوره مفصل که مجمل را درست شرح خواهد داد.»<sup>۸۹</sup> او دوره ابتدایی تاریخ عالم را از ملل شرقیه آغاز کرد و در این میان نخست به تاریخ ایران پرداخت زیرا در

باور او «ایرانی‌های قدیم ما یکی از ارکان معتبر ملل مذکوره بوده اند و به شاهکارهای بزرگ خود را درعالم معرفی و معروف نموده و فرضاً که ما دراین مورد رعایت وطن عزیز خویش را کرده باشیم گناهی نکرده ایم و راه خلافی نرفته و به تصدیق سالکان طریق با مالکان ازمنه تحقیق به هر معنی که باشد حبّ وطن از ایمان است.»<sup>۹۰</sup> ذکاء الملک **تاریخ ایران** را از سلسله هخامنشی آغاز کرد و براین عقیده بود که دوره پیش از آن را «فی الحقیقه تاریخ ایران نتوان گفت»<sup>۹۱</sup> او تاریخ ایران قبل از اسلام را «که باید فرزندان این وطن در مکاتب و مدارس بطور درس بخوانند و به مدد استادان خردمند سرگذشت پیشینیان خویش را بدانند»<sup>۹۲</sup> با ذکر "فروغ اسلام" و فتح ایران بدین سان به پایان برد:

عرب اگر تابش و نور اسلام با ایشان نبود می‌گفتیم قومی خشن و بی‌تربیت بودند. تمدن عجم را بر انداختند و آثار ایرانی‌های تربیت شده را نابود ساختند. و اگر عتال مسلمانان به قوانین اسلام که عدل و انصاف و راستی و درستی و عمارت بلاد و رعایت عباد است رفتار می‌کردند، هرآینه تلافی آن خرابی می‌شد و ماهم دنیائی آباد داشتیم هم آخرتی معمور. لکن افسوس که از اولی محروم شدیم امید که دومی را بتوانیم از تطاول هوی شیطان حفظ نماییم.<sup>۹۳</sup>

در باب «کلیات احوال ایران از صدر اسلام تا استیلای مغول» پس از ذکر این که «ملک عجم پس از تملک عرب همواره میدان تاخت و تاز بوده»، ذکاء الملک یادآور می‌شود که:

معنک همشهری‌های با غیرت ما درآن عرصات بکلی بیکار ننشسته و هرچند حمله‌های پی‌در پی خدمات ایشان را به هدر می‌داده باز به محض این که روزی دو مهلت می‌یافتند چهار اسبه رو به مدنیّت و عمارت و علم و معرفت می‌شتافتند. چنانچه از تمام طوایف و ملل محکومه عرب تنها مردم ایران شخصیت خود را از هر حیثیت نگاه داشتند و نگذاشتند نام این کشور از دفتر پابندگی ایام بیرون رود و محو و نابود شود.<sup>۹۴</sup>

در ادامه همین بحث ذکاء الملک همچون دیگر تاریخ نگاران نواندیش به مسئله زبان پرداخت:

پس از رواج دین اسلام حکمرانان عرب تمام نوشتجات عجم را به عنوان این که آثار کفر است سوزاندند و نابود ساختند و آنچه از گذشته فرس مانده و بدست آن‌ها افتاد برانداختند و



چون اهل مملکت از هرجهت مطیع صاحبمنصبان و حکّام عرب گشته لسان عربی زبان دینی و دولتی گردیده و فارسی نزد خواص بی قدر و متروک و مخصوص و معمول عوام شد و از خود ایرانی هرکس اهل قلم بود و سوادى داشت به عربی چیز می‌نوشت چنان‌که بسیاری از فصحا و شعرا و علمای علم عربیت و ادبیت ایرانی بوده اند.

ذکاء الملک پس از گزارش داستان تغییر زبان فارسی و رایج شدن الفاظ عربی به "ایرانیانی" همچون ابواسحق شیرازی، عبدالملک جوینی، غزالی طوسی، کلینی رازی، صدوق قمی، علم الهدی، سیبویه بیضاوی، ابن مقفع، بدیع الزمان همدانی، ابوبکر خوارزمی، ابوریحان بیرونی، نصرالدین طوسی، زکریای رازی، ابوعلی سینا، شهاب الدین سهروردی، و دیگرانی اشاره کرد که به تولید دانش در زبان عربی پرداختند. در پایان این داستان نونگاشته از تاریخ ایران، که بیانگر وجود خیال ملی (national imaginary) در تار و پود بافت گزارش تاریخ است، ذکاء الملک گذشته و حال و آینده را به هم آمیخت و درسی‌نو آموخت:

[برخلاف گذشته که] نظر اهل دنیا به دولت ایران بوده . . . انقلابات زمان این وضع را تغییر و زمام اختیار زمین را عجاله در کف مردم اروپا نهاده اگر خوب است و اگر بد به نقد این طور است. . . پول و زور و علم دارند و هرچه می‌خواهند می‌کنند. . . همچنان که در گذشته ایرانیان به کسب علم و دانش اسلامی پرداختند، اکنون نیز هر مملکت و ملتی که بخواهد درعالم فرنگی‌ها مستهلک نشود و از میان نرود و اسم و رسم او باقی بماند باید کمال عجله را در قبول تمدن وقت نماید. زیرا که عمده بهانه دست اندازی اروپائی‌ها به ممالک ادخال تمدن است در آنها اگر ملت بالطیب خاطر تمدن نشد به زور خواهد شد.<sup>۹۶</sup>

به دنبال همین سخن ذکاء الملک به نکته ای می‌رسد که قرنی است مشکل اساسی ایران و ایرانیان درگستره فرهنگ، سیاست، دین، و هویت شده:

آخرالامر هرکس غیرت اسلامی دارد و عزت ایران را می‌خواهد باید بداند واجب‌تراز همه کارها این است که بزودی تمدن وقت در این مملکت منتشر گردد و مدار کارها عدل و داد و حرف حسابی شود. تخم فضل و دانش بکارند و فاضل و دانا به عمل آرند؛ گویندگان باخبر و نویسندگان با هنر که با شیپور طلاق لسان کار نفخ صورکنند و مرده‌ها را زنده و بلند نمایند و این منفعت عمومی است و برای احدی مضّر نیست و البته ملتی که بیش از دوهزار سال در میان تمام ملل سرفراز بوده و با تقدّم و آبرو درعالم سر می‌نموده راضی نخواهد شد که جزء وحشیان محسوب شود و دیگران به چشم حقارت در او بینند و درکارهای این جهان وی را از حساب خارج‌دانند و داشته را از دست دادن یاسپر را دم کردن هنر نیست بلکه منتهای بی‌هنری است.<sup>۹۷</sup>

این نتیجه‌گیری تاریخی ذکاء الملک را، که باید با شتابی تمام به کسب تمدن فرنگ پرداخت، چند دهه ای بعد تقی زاده تکرار کرد.<sup>۹۸</sup> در روال گزارش تاریخ، ذکاء الملک به این برداشت دست یافته بود که اگر پس از حمله اعراب مردم ایران توانستند "شخصیت خود" را با اخذ تمدن اسلامی حفظ کنند،<sup>۹۹</sup> پس با قدرت گرفتن فرنگ، شخصیت تاریخی و فرهنگی ایرانی تنها با اخذ تمدن فرنگ پایدار خواهد ماند.

در مسیر بازنگاری تاریخ دو پدیده فرنگ‌ستایی و عرب‌ستیزی در بازپردازی هویت ایرانی در قرن نوزدهم مؤثر بودند. از جانبی، تغییر و تحولات ژرف فرنگستان فارسی‌گویان را از نخستین برخوردها به شگفتی و حیرت واداشت. از همان آغاز آنها در پی یافتن رمز پیشرفت فرنگ و خواب غفلت خویش برآمدند.<sup>۱۰۰</sup> به عنوان نمونه، میرعبداللطیف خان شوشتری (۱۱۷۲-۱۲۲۰ [۱۸۰۵-۱۷۵۷]) پس از برشمردن تغییر و تحولات سیاسی و علمی فرنگ نوشت: «آنقدر از بدایع آلات و صنایع ادوات در کلیات و جزئیات دارند که بی‌شایبه اغراق اگر احصای عشری از معشار [یک دهم] آنها رود سخن به طول انجامد. . .»<sup>۱۰۱</sup> در همین حال او به حال مردم خویش نظر افکند و افسوس خورد که «در سلطنت آن کشور انتظامی نیست. اگر امر ریاست در آن قطعه زمین منتظم گردد، پادشاه قزلباش برکل سلاطین جهان فایق آید و احدی را مجال برابری با او نماند.»<sup>۱۰۲</sup> شوشتری امیدوار بود که با آشنایی به احوال فرنگستان شاید "یکی از سلاطین هوشمند و آیندگان با خرد پیوند، به دقت و سزا بگرد و گرده انتظام و استحکام سلطنت و امور معیشت و تدبیر شدن را بردارد."<sup>۱۰۳</sup> در بازنگری به گذشته، تعداد روزافزونی از ایرانیان پیوند خویشاوندی بین ایران باستان و اروپای جدید یافتند. به گمان آنان، زبان و آثار باستانی اغلب یادگاری از این خویشاوندی به شمار می‌رفت. مثلاً میرزا آقاخان کرمانی مدعی بود که اگر «اشتقاق الفاظ و لغات فرانسوی را نگاه کنید زیاد از پنج هزار کلمه خواهید دید که دلالت می‌نماید که ریشه زبان فارسی و فرانسه یکی بوده در شیوه زبان و طرز بیان چندان اختلافی ندارد و این دو ملت از پدر و مادر واحد زائیده شده اند. . .»<sup>۱۰۴</sup> کشف اینگونه پیوندهای خویشاوندی با فرنگیان با رویگردانی از عرب همراه بود. در گزارش تاریخ، فرمانروایی اعراب و حاکمیت اسلام مستول بسیاری از نابسامانی‌های ایران قلمداد گشت. در این تصورات تاریخی، بازایی عظمت از دست رفته ایران تنها از راه بازگشتن به اصل ایرانی خویش که اروپائیان به عاریه گرفته بودند و جداشدن از فرهنگ



عرب امکان پذیر می نمود. به دیگر سخن، بازنگاری تاریخ ایران بیان نیازی فرهنگی به اصالت‌گرایی و باستان‌ستایی در رویارویی با فرهنگ و تمدن غرب بود. باپرداختن به عظمت ایران باستان و توجه به خویشاوندی با فرنگ، اعراب مسئول عقب افتادگی ایران از غافلۀ تمدن پنداشته شدند. آنجا که پیروی از فرنگ لازمة پیشرفت برشمرده می شد، برخی برآن شدند که نسبی ایرانی برای آن رسوم پردازند. اینگونه نسب پردازی را می‌توان در توجّه محمّدشاه قاجار به تاریخ‌نگاری مشاهده کرد. محمّدشاه در سال ۱۲۵۳هـ/ ۱۸۳۷م علی‌قلی میرزا اعتضادالسلطنه را به برنگاشتن «احوال سلاطین از کیومرث تا شاهنشاه جهان پناه [که] هیچ یک از مورّخین حسب المرام و به خواهش کلام قلّ و دلّ به تربیت نقل نکرده بودند» برگزید.<sup>۱۰۵</sup> برنگاشتن این "دفتر پهلوی" که از کیومرث آغاز و به محمّد شاه می‌انجامد خود آغازه کوشش برای بازنگاری تاریخ و بازپردازی هویت ایرانی بود.<sup>۱۰۶</sup> این بازنگری و بازنگاری آنگاه جلوه یافت که محمّد شاه در پیشبرد سیاست‌های نوگرایانه خویش بدان گذشته روی کرد و آغازه‌هایی ایرانی برای بدعت‌های خویش یافت. به عنوان مثال، به سال ۱۲۵۴هـ، در جنگ هرات فرمان داد که «لباس‌های بلند که مخلوط به خبثت است و باعث نخوت ریاست از تن بدر سازند و به لباس نظام مبدل نمایند»<sup>۱۰۷</sup> برگزیدن لباس‌های فرنگی برای لشکریان ایران، آن هم در جنگی که در آن انگلیس جدایی هرات از ایران را دنبال می‌کرد، آسان نبود. برای خودی برنمودن "لباس نظام"، محمّد شاه، در فرمانی که «باسمه زده به اطراف و اکناف ایران» ارسال شد، نوشت: «... رخت قدیم ایران همین لباس نظام بود چنان که در تخت جمشید در صورت‌های سنگی سلاطین ایران و امرا و چاکران ایشان را به آن لباس کشیده‌اند و صورت سنگی که کشیده اند البته اکثر مردم در آنجا ملاحظه کرده‌اند»<sup>۱۰۸</sup> بدین سان، محمد شاه، مانند دیگر ایرانیانی که پیروی از رسوم فرنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌یافتند، در پی آن برآمد که پیشینه ایرانی آن رسوم بازایابد فراموش شده را، که فرنگیان از ایرانیان اقتباس کرده بودند، بازایابد.

همچون محمّدشاه، اعتضادالسلطنه نیز به آغازه‌ای ایرانی برای "نظام جدید"،<sup>۱۰۹</sup> که به کوشش عباس‌میرزا نایب السلطنه برپا شده بود، دست یافت: «از جمله کارها که ایران را تازه کرد و نام ملک الملوک فتحعلی شاه را در هفت فلک بلند آوازه، نظام جدید است که از همت وی پدید گردید و [به] فضیلتش آن است که در عهد سابق و زمان لاحق اعنی زمان پیشدادیان و کیان امور لشکریان به نظام انتظام داشت»<sup>۱۱۰</sup> بدین روایت، این رسم ایرانیان پیشدادی سپس در بین

مسلمانان رواج یافت و «بدین سبب لشکر اسلام پادشاهان اطراف را منکوب کردند و ممالک ایشان را از فتنه جهان آشوب لگدکوب، شریعت غرا و امت بیضا رواج یافت و خرمن کفر به تاراج، پس از آن اهل ایران به امور نظام سستی آوردند و بدین سبب فتور تمام و شکستی درکارشان پدید آمد.»<sup>۱۱۱</sup> در این روایت ایران مدار که گذشته و حال به هم پیوسته‌اند، رسم پسندیده ایرانیان را فرنگیان آموختند و بدان سبب قوت گرفتند: «اهل فرنگ در نزاع و جنگ این اساس را اقتباس کردند بدین سبب آنها قوی گردیدند و اینها ضعیف، آن‌ها دلیر و اینها نحیف. . .»<sup>۱۱۲</sup> بنا بدین روایت و گزارش تاریخ، "نظام جدید" نه تقلید از فرنگیان بلکه "بازگشت به خویش" و باز آموزی شیوه‌های ایرانی الاصل بود. اینگونه یادپردازی‌ها آنچنان سامان یافت و متداول شد که گفته‌های محمدشاه با سخنان تاریخ نویس رادیکالی چون میرزا آقاخان کرمانی درآمیخت: «خوب تصور فرمائید رخت‌های چست و چالاک خوش طراز و طور قدیم ایران که شبیه بستره و پانتالون حالیه فرنگ بود، که الان در تخت جمشید شیراز نمونه آنها در صورت‌ها در سنگ تراشیده ملاحظه می‌فرمائید، از ایرانیان کنده‌اند و به عوض قبا و پیراهن عربی را که مخصوص هوای گرم عربستان، فراخ و پرشکاف و سوراخ است به ایشان داده‌اند.»<sup>۱۱۳</sup> از نقش‌های تخت جمشید محمدشاه برای جذب فرهنگ فرنگ و میرزا آقا خان کرمانی برای دفع اسلام و عرب بهره گرفتند. این سخن آمیزی‌ها و متن آمیزی‌ها فرهنگ و تاریخ جدیدی را بنیان گذاشت که در افکار همگان رسوب کرد و تبلوری از گذشته فراموش نشدنی ایرانیان شد. با به خاطر آوردن این گذشته درخشان بود که اغلب تاریخ‌نویسان نوگرای سده نوزدهم خواهان گسست از فرهنگ اسلام و عرب شدند.

جنبه عرب زدایی در گزارش تاریخ در نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی بیش از تاریخ‌نویسان دیگر نمایان است. عرب ستیزی از جلوه‌های مشخص تاریخ‌نگاری در دوره ای از تاریخ است که ایرانیان خود را در مقابل دو گذشته و دو آینده متفاوت می‌یافتند. یکی از این دو گذشته به تداوم نابسامانی‌های حال و دیگری به آینده دلپذیرتری می‌انجامید. در این انتخاب راهبردی (Strategic) آنها خود را تنها با انتخابی شخصی روبرو نمی‌دیدند؛ آنها گزینش خود را گزینشی برای نسلی‌های آینده و آینده ملّتی کهن می‌پنداشتند. در دوره‌ی که ایرانیان ناظر تسخیر سرزمین‌های مجاور بودند و اروپاییان را چیره بر جهان قدیم می‌یافتند، نگرانی در باره آینده یکی از ابعاد مهم تاریخ‌نگاری شده بود. در این زمانه



تاریخ‌نگار دیگر نمی‌توانست تنها به نقل رویدادهای گذشته بپردازد. تاریخ به ابزاری برای برانگیختن "ملت" تبدیل گشت. «در بیان فواید خصوصی تاریخ نسبت به هر ملت،» میرزا آقاخان کرمانی نوشت: «از برای هر گروهی نخست از همه چیز بکارتر دانستن تاریخ و سرگذشت گذشتگان خود می‌باشد تا بدانند کیستند و از بهر چیستند.»<sup>۱۱۴</sup> او بر این نظر بود که «تاریخ قبالة نجات و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت هر قوم است.»<sup>۱۱۵</sup> او آشنایی با تاریخ نیاکان را لازمة پایداری قومی می‌دانست: «اگر همین شاهنامه فردوسی نمی‌بود، بعد از استیلای اقوام عربیه بر ایران تاکنون بالمره لغت و جنسیت ایرانی مبدل به عرب شده فارسی زبانان نیز مانند اهل سوریه (شامات) و مصر و مراکش و تونس و الجزایر تبدیل ملیت و جنسیت کرده بودند و از جنس خود استنکاف عظیم داشتند.»<sup>۱۱۶</sup> همچون دیگران، کرمانی نیز درصدد پی‌افکندن تاریخی بود که به بیداری ایران و ایرانیان انجامد: «اگر تاریخ این ملت براساسی استوار نهاده شود و داعیه بزرگواری درقلوب اهالی راسخ گردد ملت مزبور مانند چناری تنومند کشن بیخ که بهر طرف ریشه ثابت انداخته باشد دربرابر تندباد حوادث پایداری و مقاومت تواند کرد.»<sup>۱۱۷</sup> با خلاقیت خاصی که داشت، میرزا آقاخان براین پندار بود که "تاریخ" و "استوار" ریشه‌ای مشترک دارند: «... بعضی از علمای اشتقاق السنه مأخذ لغت هیستوار (histoire) را از اُسْتوار گرفته اند زیرا که برای استواری اساس ملت اسبابی بهتر از تاریخ نداریم.»<sup>۱۱۸</sup>

درکار استوار کردن اساس ملیت در ایران، میرزا آقاخان خود را با مشکلاتی چند روبرو دید. نمونه‌ای از این مشکلات گزینش‌های ادبی رایجی بود که نوعی از دانش را "فضل" و نوعی دیگر را "کفر" می‌پنداشت: «درنزد ادبا و دانشمندان ایران دانستن جای سُمّ اسب یَعْرَبِ بن قحطان و مسقط البعره و امرّ القیس جزو ادبیات و داخل فضائل است و از کمالات شمرده می‌شود ولی تحقیق احوال فرشادشیر و جاماسب و ترجمه حال بُزْرَجْمِهْر (بزرگ مهر) و هوشنگ کبیر نشان زندقه و الحاد و دلیل کفر و ارتداد است.»<sup>۱۱۹</sup> این‌گونه ستیز با دانش فرهنگی ایران را میرزا آقاخان دلیل ناشناخته ماندن تاریخ ایران باستان شمرد:

ابتدای احوال هر قوم را استکشاف نمودن به عین‌ها جستجوی در تاریکی است و پرماسیدن در ظلمات . . . به‌ویژه احوال ملت ایران که کتب و تواریخ ایشان پس از استیلای اقوام عربیه بکلی از میان رفت. زیرا که متابیین پیغمبرص عربی از پایداری و لجاجی که ایرانیان

در دفاع ملک و مذهب خویش نمودند، و به واسطه اختلاف جنسیت و مشربیتی که از قدیم باهم داشتند، چنان در خشم بودند که بعد از دست یافتن هرچیز را عرضه دمار و هلاک ساختند. و تمام آثار و اخبار این قوم را در مطموره فراموشی انداختند.<sup>۱۲۰</sup>

نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی کوششی برای بازسازی گذشته‌ای بود که در روایات پیشین خاموش مانده و فراموش شده بود. در این یادپردازی‌ها، او کاوه آهنگر را پیشتاز جنبش‌های ملی شمرد: «در حقیقت ایرانیان می‌توانند به واسطه غیرت و همت ملی که کاوه آهنگر، برضد حکومت کلدانی که ۹۰۰ سال در ایران طول کشیده بود، اظهار نمود و ریشه ایشان را از ایران بکنند بر همه ملل عالم افتخارکنند، چه طریق رفع ظلم و دفع ستم پادشاهان ظالم را او به علم عالم آموخت و الفضل للمتقین»<sup>۱۲۱</sup> در این بازشناسی، مزدک که نامش در نوشته‌های اسلامی با الحاد در پیوسته بود مفهومی نو یافت:

اعتقادات مزدک بعینه همان اعتقادات نیهلیست‌ها (Nihilisme) و انارشیت‌های (Anarchiste) . . . اروپا است که مساوات مطلقه را در میان افراد بشر جاری کردن می‌خواهند و می‌گویند باید همه مردم عموماً چنانچه از تنفس هوا و فوز کواکب و استشمام نسیم و نظارت دریا و کوه و تفرج صحرا و بوستان بالئساوی ملذذ می‌شوند از سایر نعمات طبیعی و عطیات الهی نیز به همین نسبت مستفید شوند و در میان جمعیت‌های بشریه فرق و اختلاف روی ندهند.<sup>۱۲۲</sup>

پس از اشاره به این که «اهالی ایران در آن عصر همین اعتقادی را که بالفعل اهل اروپا بعد از هزار و چهارصد اتخاذ کرده اند داشتند» میرزا آقاخان کرمانی چنین نتیجه گرفت که: «پیدااست که عمده ترقی اروپا در سایه این افکار آزادی و مساوات حقوق حاصل شده ولی اهالی ایران خاک بر سر در این مدت ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده اند.»<sup>۱۲۳</sup> همانند میرزا آقاخان که رسوم پسندیده فرنگ را از ابداعات ایرانیان می‌پنداشت، سید جمال الدین افغانی (اسدآبادی) نیز ایرانیان را بانی بسیاری از علوم و فنون رایج در فرنگ دانست:

ای مردم بی هوش، همسایگان شما کلاه از سر شما می‌برند ملتفت نمی‌شوید، کدام علم بوده که از ایران نبرده و نیاموخته اند و به تکمیلش نپرداخته اند، بسیاری از صنایع را علمای شما یعنی حکمای اعصار شما می‌دانستند. اگر بخواهید به شماها بگویم و مدلل بدارم و اسم ببرم، ذره بین، دوربین، تلفن و نحوها کی اختراع شد و کی اختراع آنها را کرد. . . می‌گویم بسیاری از صنایع شما را برده تکمیل نمودند، می‌گویم که چرا شما خودتان تکمیل نمی‌کنید مگر آنها



شش انگشت دارند . . . این همان ایرانست که چشم و چراغ روی زمین بود چه شد که این‌گونه تیره و تار شد [۹] <sup>۱۲۴</sup>

کرمانی که هم‌مشرب سید جمال‌الدین بود اعتقاد داشت که پست و تلگراف و الکتریسته نیز در ایران باستان اختراع شده بود. <sup>۱۲۵</sup>

"ترقی معکوس"، "انحطاط"، "بی‌هوشی"، و "خواب غفلت" از جمله مفاهیمی بودند که در سده نوزدهم برای تشریح موقعیت ایران در مقایسه با فرنگ به کار می‌رفت. در مقایسه با اروپا بود که تاریخ‌نویسان ایران را از قافله تمدن عقب افتاده یافتند و در پی رسیدن به آن برآمدند. اما از آنجا که رسوم پسندیده فرنگ هریک پیشینه‌ای ایرانی داشت، اقتباس از فرنگ در واقع بازگشت به خویش پنداشته می‌شد. این بازگشت به نسب مشترک با فرنگ با رویگردانی از همبستگی‌های تاریخی با اعراب همراه بود. در این مسیر بازپردازی خویش، اعراب به مترسکی تبدیل شده و بانی تمامی خرابی‌ها شمرده می‌شدند:

آه آه، که تازیان نه تنها همان تخت کیان و تاج کیقباد را گرفتند و برپاد دادند و نه [تنها] همان علم کاویانی را سرنگون نمودند، بلکه هرچه ملت ایران داشت به تاراج بردند و متدرجاً از ایشان ربودند. سلطنت و ثروت، سعادت و مدنیت و کیش و آئین و روش و دین و خلق و خو و رنگ و رو و عادات آدمیت و طوار انسانیت و علم و معرفت و هنر و صنعت و زبان و بیان و نوشیدن و پوشیدن و عیش و نوش، بلکه تمام لوازم زندگانی ایرانی را تازیان برپاد دادند و در عوض آن همه عادات خوب و مرغوب اطوار وحشیگری و ظلم و بی‌مروتی و بی‌کاری و تنبلی و بی‌رحمی و خونخواری و توکل بر مجهول مطلق و نمازهای بی‌معنی مضّر پرمراتر به جهت موهوم محض که به قول خود اعراب کن یُعَرَف و کن یدرک و کن یوصف عرب‌ها امانت داده و ودیعت سپردند. <sup>۱۲۶</sup>

با مقصّر شمردن اعراب، میرزا آقا خان کرمانی و دیگر مورخان، شرایط یادزدایی گذشته‌ای را فراهم آوردند که با گذشته اعراب آمیخته بود. این یادزدایی و آن یادپردازی پیامی برای باززایی ایران و ایرانیان به همراه داشت:

هان هان، ای اهل ایران . . . تکاسل و تکاهل تا کی، سستی و ترخی تا چند، در زاویه خمول خزیده و درظلمات غفلت و بطالت و کسالت و خامد افسرده و پژمرده آید و به‌اغراض و امراض شخصیه و منافع ذلّیه ذاتیه خود گرفتار شدید. ای اهل ایران سراج وهّاج این خاک پاک به‌انوار معارف و عرفان و ضیاء علوم و فنون و علو منزلت و سمو همت و شجاعت و غیرت و مروّت نورانی بوده حال چگونه در کسالت و بطالت و خمودت و قلت غیرت و همت

پرتو اقبال‌تان مکتور و ظلمانی گشته. ای اهل ایران سرگردانی و حیرانی تا چند و مفایرت و مضادات و نفاق و اختلاف تا کی [؟] اغیار بیدار و شما در خواب غفلت غنوده و چون مست طافح بی خیال و آسوده. تمام ملل مجاوره و دول سائره در اصلاحات احوال عمومیه جمهوری خود می‌کوشند و شما در دام هوا و هوس و تخریب ملک و ملت به اغراض نفسانی و فواید جسمانی مشغول. ای پسران ایران بی سر و سامان اگر چشم اعتساف را بسته به نظر عدل و انصاف ملاحظه کنید درین تاریخ که از الطاف رحمانی و تصادفات زمانی روایح طیبه و نفخات روحانیه عدالت و تأسیس اساس مدنیت و مشروطیت به تأییدات غیبی و توفیقات لاریبی گردیده. . . . دنات و رذالت را کنار گذاشته اتفاق و وفاق را پیشه خود کرده هر اساسی که مباین و مخالف بنیان حصین و بنیاد رزین سیاسی و منافی لوازم و مقتضیات منافع و فواید خیریه عمومیه جمهوری است مطرود و نابودش سازید.<sup>۱۲۷</sup>

این‌گونه فراخوانی به "اتفاق و وفاق"، که در دوره مشروطیت فراگیر شد، برگزیده ای آرمانی استوار بود. این گذشته آرمانی که با بازخوانی و آمیزش متون کهن پی افکنده شده بود، پیشینه مشترکی را برای عدالت خواهی، قانون طلبی، وطن پرستی، و مشروطه خواهی فراهم آورد. در این مبارزات چهره‌هایی چون مزدک و کاوه آهنگر برای نشر اندیشه مساوات و آزادی به کار آمدند.<sup>۱۲۸</sup> با شرکت "ملت" در سیاست کشور، گستره ای که پیشتر بر "رعیت" گشوده نبود، تاریخ رسالت برگشودن راه آینده را بر عهده گرفت. این کاربرد نو تاریخ برای "بیداری" و برانگیختن ملت خود بابتی مهم از تاریخ مدرن‌گرایی در ایران است.

## انجام

تاریخ‌نگاران دوران پیش در خدمت دولت بودند، وقایع دولت و لشکر را قلمی می‌کردند، و برای دولتیان می‌نوشتند. تاریخ‌نگاران نو برای "مردم" می‌نوشتند و "بیداری" و آگاهی "ملت ایران" را خواهان بودند. پیام تاریخ‌نگاران پیشین درآمیخته با نقل واقعه یا حادثه ای مجرد بود و هر واقعه ای چون یک حکایت پندی و اندرزی را در برداشت. در تاریخ‌نگاری مدرن، پیام‌ها نه در واقعه ای مجرد بلکه در داستانی از آغاز تا به انجام تاریخ تنیده شده‌اند. تاریخ‌های پیشین شرح حال پادشاهان بود و تاریخ‌های نو "شرح حال ایران" است. این بازنگری‌های تاریخی زمینه شکل‌گیری انقلاب مشروطیت را فراهم آورد. مشروطیت جنبشی نبود که با فلک زدن تاجری و فراخوان پیشاهنگی آغاز شده باشد. این انقلاب با پشتوانه تاریخ و هویتی که از به هم پیوستن متون و رویدادهای



تاریخی فرا ساخته شده بود به خروش آمد. در این تاریخ نو پرداخته اسلام و عرب بانی "ترقی معکوس" و زوال و حال زار ایران ویران شناخته شد. برای بازیابی عظمت و عزت پیشین، تاریخ‌گزاران به "فرنگ با فرهنگ" چشم دوختند؛ به فرهنگی که ایرانی‌الاصل پنداشته می‌شد و اروپاییان خود از ایرانیان اقتباس نموده بودند. پیوند با فرنگ و گسست از عرب نه تنها بدعتی در گزارش تاریخ پدید آورد بلکه به پیرایش زبان فارسی و تلاش برای زدودن لغات عربی نیز انجامید. اما جنبش ساده نویسی و پارسی‌نگاری پیشینه‌ای چند صد ساله داشت. این جنبش در اصل درهند که تا آغاز قرن نوزدهم زبان رسمی‌اش زبان فارسی بود آغاز شد. *دساتیر* نمونه‌ای از سره‌نویسی را رایج کرد که درنوشته‌های ابوالفضل علامی و بسیاری دیگر از هندیان از جمله اسدالله غالب و طرفدارانش در مناظرات پیرامون *برهان قاطع* به خوبی نمایان است. با آغاز صنعت چاپ نوشته‌های نایاب دساتیریان و آثار ادبی کهن فارسی از جمله *شاهنامه* نشر و انتشار یافت. رواج سره‌نویسی در نیمه اول قرن نوزدهم ناشی از نشر آثاری بود که زبان را به گستره چالش فرهنگی و فراساختن هویت ایرانی تبدیل کرد. پیوند زبان و تاریخ، تاریخی که به گذشته باستان نظر داشت و زبانی که از واژگان عربی پیراسته شده بود، زمینه فراساختن ایران مدرن را فراهم آورد. اما، ایران نو با ایرانی که در تاریخ و ادبیات کهن یافت می‌شود یکسان نبود. ایران پیشینیان سرزمینی گسترده و اقلیمی از اقلیم هفتگانه بود. "ایران زمین" یافته در متون کهن کشوری با مرزهای ایران امروز نیست. ایران مدرن حاصل پیدایش میهن-کشورهایی است که با چیرگی اروپاییان و فروپاشی امپراطوری‌های عثمانی، صفوی، و گورکانی هند پدید آمد. زمان پیشینیان زمانی چرخنده بود. چرخش ایام "دولت" و "فرّ ایزدی" را از پادشاهی به پادشاهی دگر انتقال می‌داد. تاریخ پیشینیان تاریخی به هم پیوسته که مه آباد یا کیومرث را به اکتونیان و آیندگان بپیوند نبود. این پیوند فرایند کوشش‌هایی برای بازپردازی هویت ایرانی و استقلال فرهنگی ایران از اسلام بود. در این بازپردازی تنها روشنفکران نو سهیم نبودند. کشاکش و سازش بین روشنفکران نوگرا و سنتی در زمینه فرهنگ مشترک ایرانی را ساخت که اکتونیان می‌شناسند.

## پانوشت ها:

۱. برداشتم از تاریخ، زبان، و فرهنگ حاصل چندین سال همکاری، گفتگو، و مکاتبه با دکترافسانه نجم آبادی است؛ او را شکرگزارم. درنگارش این مقاله از راهنمایی های پُرازش دکتر احمد کریمی حگاک بهره برده ام. اگرچه این دوستان در پیراستن این نوشته سهیم بوده اند، من به تنهایی مسئول کاستی ها و لغزش های آن هستم. برای حفظ فاصله تاریخی میان خواننده و متون نقل شده در این نوشته، برخلاف رسم رایج، اغلب افعال را به زمان گذشته آورده ام؟
۲. منظور از گزارش تاریخ (historical narration) چگونگی آغاز و انجام متون تاریخی و پیوند رویدادها در برنمودن (representation) گذشته است.
۳. میشل فوکو در باره زبان می نویسد:

با جلوه گر شدن به عنوان یک واقعیت تاریخی فشرده و هماهنگ، زبان قرارگاه سنت، هنجارهای فکری بیان نشده، و آنچه در ذهن ملتی/مردمی پنهان شده است، می باشد. زبان خاطرات گریز ناپذیری را در بر می گیرد که خود را به عنوان خاطره باز نمی شناسد؛ انسان ها با بیان افکارشان در کلماتی که استاد آن نیستند و محصور کردن آن افکار در شکل های بیانی بی که به ابعاد تاریخی آن آگاه نیستند، عقیده دارند که سخن در خدمت آنهاست و پی نمی برند که خود را تسلیم نیازهای آن نموده اند.

Michel Foucault, *The Order of Things: an archeology of Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973) p. 297.

۴. فرهنگ نویسی فارسی از جمله زمینه هایی است که نیاز به شناختی تاریخی و فرهنگ شناختی دارد. اساسی ترین کوشش ها در این زمینه در هند آغاز شد و در سده نوزدهم در ایران نیز رواج یافت. از جمله آثار مهم این کوشش ها می توان از *فرهنگ انجمن آرای ناصری* (۱۸۷۱)، *فرهنگ ناظم الاطباء* (۱۹۰۰)، و *لغت نامه دهخدا* (۱۹۵۸-۱۹۶۶) نام برد. دهخدا درباره فکر تدوین لغتنامه می نویسد: "وقتی ضعف و انکسار ملت خود را دیدم دانستم که ما ناگزیر باید با سلاح وقت مسلح شویم، و آن آموختن تمام علوم امروزی بود، و اگر نه ما را جزو ملل وحشی می شمردند بر ما آقائی روا می بینند و آموختن آن اگر به زبان خارجی بود البته میسر نمی شد، و اگر بفرض محال میسر می گردید، زبان ما که آن معیذات ملیت است متزعزع می گشت. پس بایستی آن علوم و فنون را ما ترجمه کنیم و در دسترس مکاتب بگذاریم و این میسر نمی شد جز بدین که اول لغات خود را بدانیم، و این کار نوشتن لغتنامه شامل و کامل و تمام لغات را لازم داشت. این بود که من به فکر تدوین لغتنامه افتادم." (علی اکبر دهخدا، «یادداشت های پراکنده مرحوم دهخدا برای مقدمه لغتنامه»، در *لغت نامه: مقدمه*، زیر نظر محمد معین [تهران، چاپخانه دولتی، بی تاریخ]، شماره مسلسل ۴۰، صص ۴۹۳-۵۲۳؛ نقل در ص ۵۱۱). نظر دهخدا در باره زبان نظری بی سابقه نبود. در سال ۱۸۹۷، نشریه ای به نام *مفتاح الظفر* - به سرپرستی مدیر *حبل المتین*، جلال الدین الحسینی، و مدیریت میرزا سیدحسن کاشانی - در کلکته منتشر شد. هدف



این نشریه، که ارکان "انجمن معارف" بود، «نشر لغت فارسی و علوم جدید» از طریق ترجمه متون علمی اروپایی به زبان فارسی بود. انجمن معارف را می‌توان حاصل یکی از نخستین کوشش‌ها برای ایجاد آکادمی زبان که بعدها "فرهنگستان"، نام گرفت دانست. پیش از پیدایش فرهنگستان نیز، در سال ۱۹۰۳، به کوشش ندیم‌الملک، وزیر انطباعات، "مجلس آکادمی" با همین هدف تشکیل شد. [«اعلام»، ایران، «روزنامه سلطانی»، ۵۶: ۱۱ (۳۱ مارس ۱۹۰۳)، ص ۳]. متأسفانه بسیاری از پژوهشگرانی که دربارهٔ تشکیل "فرهنگستان" در سال ۱۹۳۵ نوشته‌اند، دربارهٔ کوشش‌های پیشینان، مخصوصاً هندیان سخنی نگفته‌اند. این سکوت به رواج این نظر انجامیده است که کوشش برای پیرایش زبان فارسی از بدعت‌های دورهٔ پهلوی است. دربارهٔ گزارشی رسمی در بارهٔ فرهنگستان ن. ک. به: «تاریخچه فرهنگستان ایران» در *لغت نامه: مقدمه*، صص ۶۷-۱۰۳؛ عیسی صدیق، «توضیح در تاریخچه فرهنگستان»، در *لغت نامه: مقدمه*، صص ۱۰۴-۱۰۹. دربارهٔ اهمیت زبان در سدهٔ نوزدهم ن. ک. به:

Mohamad Tavakoli Targhi, *Refashioning Iran: Language and Culture During the Constitutional Revolution*, *Iranian Studies*, 13: 14 (1990), pp. 86-93.

۵. منظور از "زبان بازی" نه مفهوم منفی رایج آن، بلکه کاربرد استادانهٔ سخن است که در آن سخنور یا "زبان باز" لایه‌های متفاوت معنی واژگان را با آشنایی به صنایع سخن چون "تشبیه"، "استعاره"، "مجاز"، و "کنایه" برای پیشبرد هدفی خاص به کار می‌گیرد.

۶. "توانش و دانش" را به مصداق «توانا بود هرکه دانا بود» برگزیده‌ام. توانش، اسم مصدر توانستن به معنای قدرت و قوت در *دانشنامهٔ علایی و تاریخ بیهقی* به کار برده شده است. منظور از توانش مفهوم رایج "قدرت" نیست. مفهوم رایج "قدرت" در ارتباط با توانایی‌های دولت به کار برده می‌شود و بدین سان مفهومی دولت‌مدار (state-centered) است و دولت را سرچشمهٔ "حکومت" و مرکز قدرت و قانون می‌پندارد. منظور از "توان" و "توانش" در این نوشته دستگاه‌های سرکوب، قهر، و زور نیست بلکه رابطهٔ سازندهٔ توانش و دانش می‌باشد.

۷. همچنان که پس از "انقلاب کپرنیکی" موقعیت کرهٔ زمین در جغرافیای عالم تغییر یافت، با قدرت یافتن اروپا و انقلاب‌های سیاسی و صنعتی موقعیت ایران نیز در جغرافیای زمین دگرگون شد. منظور از "انقلاب کپرنیکی" گزار در اخترشناسی از جهانی "زمین‌مدار" (geocentric) و "زمین‌ایستا" (geostatic) به جهانی "خورشیدمدار" (heliocentric) است. دربارهٔ انقلاب کپرنیکی که به تفسیری آغاز جهان مدرن است ن. ک. به:

Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, Harvard University Press, 1957).

همچنین ن. ک. به: تامس س. کوهن، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمهٔ احمد آرام (تهران: سروش، ۱۳۶۹). به‌نظرم مدرن‌گرایی ایرانی نیز آغازی کوپرنیکی دارد.

در پژوهشی که در دست دارم پی برده‌ام که فارسی‌زبانان سدهٔ هفدهم با نظریه‌های علمی جدید در اروپا آشنا بوده‌اند. آثار رنه دکارت (Rene Descartes, 1560-1650)، ویلیام هاروی (William Harvey, 1578-1657)، و جین پکت (Jean Pecquet, 1722-1740) به همت محمد شفیع

دانشمند خان (م. ۱۶۷۰) به فارسی ترجمه شد. در دهه ۱۷۸۰ تفضل حسین خان (م. ۱۸۰۰/۱۲۱۵) به ترجمه *Principalia* نیوتن (Sir Isaac Newton, 1642-1727) پرداخت. تأثیر این ترجمه ها در آثاری چون *شارستان چهارچمن، تحفة العالم* میر عبداللطیف شوشتری، *مسیرطالعی* میرزا ابوطالب خان و *موات الاحوال جهان نما* ملا احمد بهبهانی نمایان است. در سال ۱۸۰۷، مولوی ابوالخیر رساله ای بدیع به نام *مجموعه شمسی* نوشت و در آن به شرح و توصیف دیدگاه کپرنیک پرداخت. در نوشته های فارسی قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بحث و جدل درباره دنیای خورشید مدار زیاد بود و در آن ها پدیداری جهانی نو و انسان‌مدار را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. این نظریات به تدریج به دگرگونی برداشت های کهن درباره اقالیم هفتگانه زمین و آسمان و ارتباط انسان و خدا انجامید. این دگرگونی را در تفاسیر *قرآن* در قرون هجده و نوزده نیز می‌توان مشاهده کرد.

۸. زمان بالنده تنها بیانگر پیش رفتن زمان نیست، بلکه معرف حرکتی پیشرو و فرازنده (متعالی) نیز هست.

۹. هادی هدایتی درباره وقایع نگاری های قرن دوازدهم هجری می‌نویسد: «از نظر تاریخی کلیه این آثار در ردیف "وقایع نگاری" (Chrologie) . . . قرار گرفته اند، بدین معنی که نویسنده بدون فصل بندی و تقسیم منطقی وقایع ومطالب و جداکردن مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حوادث و وقایع متفرق، از ابتدای کتاب مانند یک سلسله زنجیر متصل به ذکر وقایع مختلف می‌پردازد. . . .» هادی هدایتی، «مختصری درباره وقایع‌نگاری ها و نسخ خطی فارسی مربوط به تاریخ قرن دوازدهم هجری»، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، سال ۲، شماره ۳ (فروردین ۱۳۳۴)، صص ۴۶-۱۷.

۱۰. چندی است که "تاریخ‌نگاری" در زبان فارسی معادل فلسفه تاریخ یا حکمت تاریخ به کار برده می‌شود. مفهوم رایج historiography در زبان انگلیسی نیز همان فلسفه و تئوری های تاریخی است که در میان تاریخ‌نویسان رایج است. به معنی دقیق تر، اما، historiography همان نوشتن تاریخ است و نه تشریح مبانی تاریخ نویسی. در این نوشته منظور از تاریخ‌نگاری همان تاریخ‌نویسی است. آنگاه که منظور مبانی نظری تاریخ نویسی یعنی historiology بوده واژه تاریخ‌شناسی را به کار برده‌ام.

۱۱. منظور از فراتاریخ metahistory و فراتاریخی metahistorical برداشت هایی است که در شیرازه فکر تاریخی رسوخ کرده و سخنوران و نویسندگان ناخودآگاهانه آن برداشت‌ها را که با بافت سخن در پیوسته است بازگو و باز تولید می‌کنند. در این باره ن. ک. به: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973).

۱۲. رشید الدین فضل الله همدانی، *سوانح الافکار رشیدی*، به کوشش تقی دانش پژوه (تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد، ۱۳۵۸)، ص ۱۱۳.

۱۳. خواجه نظام الملک طوسی، *سیاست نامه (سیروالملوک)* به کوشش جعفرشمار، چاپ ۳ (تهران: سپهر، ۱۳۶۴)، ص. ۷۰.



۱۴. تنسر، یکی از پرنفوذترین روحانیان دوره اردشیر بابکان (۲۱۶-۲۳۶ میلادی) در نامه ای به گشتاسب نوشت: «دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دژسیده [به هم چسبیده]، هرگز از یکدیگر جدا نشوند، صلاح و فساد و صحت و شقم هر دو یک مزاج دارد.» نامه تنسر به گشتاسب، به تصحیح مجتبی مینوی (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۴)، ص ۵۳. پیوند دین و دولت در نوشته های عربی به صورت «الدین و الملك توأمان» آمده است. مأخذ این عبارت عهد اردشیر است که ترجمه عربی آن را ابوعلی مسکویه در *تجارب الامم* بدین سان آورده است: «واعلموا ان الملك والدین اخوان توأمان. . .» (حواشی و توضیحات نامه تنسر، صص ۱۳۶-۱۳۷).

این پیوستگی دین و دولت را فردوسی بدین سان بیان کرده است:

چو بردین کند شهریار آفرین	برادر شود پادشاهی و دین
نه بی تخت شاهی بود دین بپای	نه بی دین بود شهریاری بجای
دو بنیاد یک بر دگر بافته	بر آورده پیش خرد تافته
نه از پادشاه بی نیازست دین	نه بی دین بود شاه را آفرین
چنین پاسبانان یک دیگرند	توگویی که درزیر یک چادرند
نه آن زین نه این زان بود بی نیاز	دو انباز دیدیشان نیک ساز

(شاهنامه فردوسی، توسط سعید نفیسی (تهران: بروخیم، ۱۳۱۴)، ج ۷، صص ۱۹۹۵-۱۹۹۶، بیتهای ۵۵۱-۵۵۶).

۱۵. نظام الملک، *سیاست نامه*، ص ۵۶. در باره جایگاه عدالت در اندیشه نظام الملک ن. ک. به: محمود امیدسالار، «مفهوم عدالت در سیاستنامه خواجه نظام الملک»، *ایران شناسی*، سال ۶، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۳)، صص ۵۲-۶۶؛ درباره برداشت سعدی شیرازی از عدل ن. ک. به: غلامحسین یوسفی، «جهان مطلوب سعدی در بوستانش»، *بوستان سعدی*، به کوشش غلامحسین یوسفی (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹)، صص ۱۷-۳۰. درباره برداشت نظامی گنجوی از عدالت ن. ک. به: جلال متینی، «عدالت از نظر نظامی گنجوی»، *ایران شناسی*، سال ۶، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۲)، صص ۶۷-۸۷. همچنین ن. ک. به:

A. K. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica*, 17 (1962), pp. 91-119; Majid Khaduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1984).

۱۶. محمدکاظم مروی، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی (تهران: نشر علم، ۱۳۶۹)، جلد ۱، ص ۲۲۴.

۱۷. در نقلی شاعرانه این انتقال قدرت که به «اراده ازل و تقدیر لم یزلی» امکان می یابد این چنین بیان شده است:

چو نیکی پسندد به خلقی خدای دهد حاکم عادل نیک رای

چو خواهد پریشان کند عالمی نهد ملک در پنجه ظالمی

(مروی، عالم آرای نادری، ج ۱، صص ۲۲۵-۲۲۶)

۱۸. مروی، عالم آرای نادری، جلد ۱، ص ۲۲۵. به روایت میرزا محمد مهدی استرآبادی، نادرخان افشار نابسامانی ایران را این چنین توضیح داده است:

از زمان رحلت حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم چهارخلیفه بعد از یکدیگر متکفل امر خلافت شده اند که هند و روم و ترکستان همگی به خلافت ایشان قایلند و در ایران هم سابقاً همین مذهب رایج و متداول بوده خاقان گیتی ستان شاه اسمعیل صفوی در مبادی حال بنا بر صلاح دولت خود آن مذهب را متروک و مذهب تشیع را شایع و مسلوک ساخته بعلاوه آن سبّ و رفض را که فعل بیپوده و مایه فساد است در السنه و افواه عوام و اویاش دایر و جاری کرده شر شرارت به چخماق دوبر همزنی برانگیخت و خاک ایران را به خون فتنه و فساد آمیخت و مادام که این فعل مذموم انتشار داشته باشد این مفسده از میان اهل اسلام رفع نخواهد شد. هرگاه اهالی ایران به سلطنت ما راغب و آسایش خود را طالب باشند باید این ملت را که مخالف مذهب اسلاف کرام و اروغ عظام نواب همایون است تارک و به مذهب اهل سنت و جماعت سالک شوند. (میرزا محمد مهدی استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، با مقدمه عبدالعلی ادیب برومند (تهران: سروش، ۱۳۷۰)، صص ۲۶۸-۲۶۹)

۱۹. مروی، عالم آرای نادری، جلد ۲، ص ۴۴۵.

۲۰. مروی، عالم آرای نادری، جلد ۱، ص ۴.

۲۱. «بر آریاب سیر و خرد پوشیده و مخفی نماند که آنچه بر سر اهل ایران رخ داد، از افعال و کردار زشت نالایق خود ما بود. چرا که سپاه زنگ گناه ممالک دل را تمام تسخیر ساخته، و نفوذ تیرگی معصیت مرآت دل را از جلا انداخته، و تراکم کدورت معصیت به حدی رسیده بود، و زنگار آمال و امانی آنقدر بر روی هم نشسته بود، که آینه دل را دیگر مجال انجلا نمانده، و تلاش صیقل پند و نصیحت فایده ای نرسانیده، از تکائف دودعصیان چراغ ایمان فرو رفته، و ظلمت کفر شهبستان درون را فروگرفته.» (مروی، عالم آرای نادری، جلد ۳، ص ۱۰۸۶).

۲۲. استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، ص ۵.

۲۳. محمد هاشم رستم التواریخ، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری (تهران: بی ناشر،

۱۳۴۸)، به ترتیب صص ۴۳۲، ۳۰۹، ۳۷۸، ۳۹۱، ۴۱۹، ۴۵۹، ۳۰۹؛ ۶۱؛ ۳۸۳، ۳۹۵، ۴۵۸؛ ۶۹، ۳۹۶؛ ۸۱؛ ۸۲؛ ۱۳۰، ۴۶۶.

۲۴. محمد حسن خان اعتماد السلطنه، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی (تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ص ۳.

۲۵. برای تحلیلی ارزنده از "هفت کشور" ن. ک. به:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestia Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton: University press, 1977), pp. 17-36.

۲۶. درباره آذر کیوانیان و بدعت های زبانی و فکری ایشان ن. ک. به:

Shams-ul Ulama Jivanji Jamshedji Modi, "A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614



A.D.) with his Zoroastrian Disciples in Patna in the 16th and 17th Century A.C." *The Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, 20 (1932), pp.1-85; Henry Corbin, "Azar (Adar) Kayvan," in *Encyclopedia Iranica*, pp. 183-187; Sheriaji Dadabhai Bharucha, *The Dasatir, being a paper prepared for the tenth International Congress of Orientalists held in Geneva in 1894 A.C.* (Bombay: s.n.,1907).

نذیر احمد، نقد قاطع برهان (نئی دهلی: غالب انسٹی ٹیوت، ۱۹۸۵)، صص ۲۱۱-۲۴۴؛ محمد معین، "آذرکیوان و پیروان او"، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، سال ۴، شماره ۳ (فروردین ۱۳۳۶)، صص ۲۵-۴۲؛ ابراهیم پور داود، "دساتیر"، *درفرنگ ایران باستان*، چاپ ۲ (دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، صص ۱۷-۵۱، ۳۲۹-۳۳۴؛ همو، "دساتیر"، در *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ج ۱، صص پنجاو دو-پنجاو نه؛ همو، "پیشگفتار"، *هرمزدنامه* (تهران: [بی نام]، صص، دوازده- هجده؛ همو، "دساتیر" *هرمزدنامه*، صص ۳۱۰-۳۱۹؛ همو، "تیسار"، *هرمزدنامه*، صص ۳۲۰-۳۵۸.

پور داود که در پی «رد زبان دساتیری و لغت های ساختگی»ی فرقه «شگفت انگیز آذر کیوانی» بود، در مواردی از حد نقد محققانه فراتر رفت و به مبارزه با «آیین ساختگی» و «نامه آلوده دساتیر» و «مرد مزوری» که آن «مسملات را بهم بافته» پرداخت. (نقل ها به ترتیب از پور داود، *فرهنگ ایران باستان*، صص ۳۳۴، ۳۲۹؛ *هرمزدنامه*، ص ۳۱۹؛ *سوشیانس: موعود مزدهستا* [بعثتی: هور، ۱۹۲۷]، ص ۵۱) اما همچنان که محمد معین نشان داده است «این فرقه در ضمن کتب خود علاقه ای به استعمال لغات پارسی محض داشته اند. بدون شک، بزرگان این فرقه توجهی خاص به ابن سینا داشته اند. . . . از این رو بعید نیست که بخشی از لغات علمی و فلسفی فارسی را از آثار ابن سینا- مستقیماً یا مع الواسطه استفاده کرده باشند. مقایسه بین اصطلاحات پیروان آذرکیوان و *دانشنامه علائی* این نکته را تایید می کند.» برخی از لغات مشترکی که معین نام می برد عبارتند از: آخشیح، افراز، انباز، پذیرا، توانش، جنبش، خواست، چگونگی، فرهنگ، کام، کنش، گونه. او از واژگان دیگری که «در مصنفات فاضلان دیگر آمده» نیز یاد می کند: ابزار، بخشایشگر، بزه، پاداش، پژوهش، تاب، جاوید، دریافت، رستنی، رهبر، زدودن، فرزانه، گزارش، گنجور، منش، ناگزیر، نکوهیده، نگار، نوا، نیرو. (محمد معین، *لغات ابن سینا و تأثیر آنها در ادبیات: مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین [تهران: انتشارات معین، ۱۳۶۷]، صص ۵۲۹-۵۷۱؛ نقل در ۵۶۲-۵۶۴). رواج این واژگان در زبان فارسی امروزی مدیون کوشش های «فارسیمداران» آذرکیوانیان می باشد. سخن پیرامون نیاز فرهنگی آذر کیوانیان به واژه پردازی بحثی مهم است و فراتر از گستره این مقاله.

۲۷. فیروزبن ملاکوس، «ذکر در حصول کتاب دساتیر و سبب ترجمه آن در زبان انگریزی» در

*The Desatir or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets in the Original Tongue: together with the Ancient Persian Version and Commentary by Mulla Firuz bin Kaus who has subjoined a copious Glossary of the Obsolete and Technical Persian Terms to which is added An English Translation of the Desatir and Commentary in Two Volumes* (Bombay: The Courier Press, 1818), p. 309.

۲۸. کیخسرو اسفندیار، *دبستان*، ص ۱۰.
۲۹. فیروزبن ملاکوس، «ذکر در حصول کتاب *دساتیر* و سبب ترجمه آن در زبان انگریزی» ص ۳۰۶-۳۰۷.
۳۰. نخستین آنها مه آباد بود که «پا به راه خداپرستی و یکتا نشینی نهاده» (کیخسرو اسفندیار، *دبستان*، صص ۱۰) به روایت آذرکیوانیان: «مکه خانه مه آباد بود و آنرا مه که می نامند» (جلال الدین میرزا قاجار، *نامه خسروان* [بمبئی: دت پرساد پریس، ۱۹۰۴]، ص ۴).
۳۱. نخستین آنها جی افرام بن آباد بود که «بنا برپاکی او را جی گفتندی که درلفت آذری - یعنی آبادی- جی پاک را گویند» به روایت کیخسرو اسفندیار «سلطنت در دودمان جیان یک اسپار سال ماند.» (کیخسرو اسفندیار، *دبستان*، ص ۱۱).
۳۲. نخستین آنها «ستوده و خشور شای کلیوبن جی آلا د بود که در یزدانی پرستش بود و او را از بسیاری بندگت ایزد و یزدانپرستی شای و شانی می گفتند، یعنی خدای و پرستنده خدای. بنابراین فرزندان او را شایان گویند . . .» به نقل *دبستان*، مدت فرمانروایی شایان یک شمار سال است (کیخسرو اسفندیار، *دبستان*، صص ۱۱-۱۲).
۳۳. نخستین آنها «یاسان پسر شای مهبول بود، سخت دانا و زیرک و پرهیزگار و نامدار و خشور روزگار و لایق فرمانفرمایی. بنابراین او را یاسان می گویند. یعنی لایق. . .» مدت سلطنت یاسائیان نود و نه سال بود. (کیخسرو اسفندیار، *دبستان*، ص ۱۲).
۳۴. نخستین گلشائیان کیومرث (به پهلوی Gayomart و در اوستا Gayomardtan. به معنای "زندگی میرنده") بود. در فرهنگ و اساطیر باستانی ایران "کیومرث" نخستین انسان و "مشی" و "مشیان" نخستین زوج انسان یا آدم و حوا شناخته شده اند. در *اوستا* از کیومرث چنین یاد شده است: «فروهر "کیومرث" پاک را می ستائیم؛ نخستین کسی که به گفتار و آموزش "اهورامزدا" گوش فرا داد و خانواده سرزمین های آریائی و نژاد آریا از او پدید آمد.» ( *اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت*، نگارش جلیل دوستخواه؛ از گزارش ابراهیم پورداود [تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۴۳]، کرده بیست و چهارم، ص ۲۵۹) به روایت *بندھشی*، پس از آفرینش "آسمان"، "آب"، "زمین"، "گیاه"، "گاو"، "ششم، کیومرث را آفرید روشن چون خورشید. . . کیومرث دارای چشم، دارای گوش، دارای زبان و دارای دخشک بود. دخشک داشتن این است که مردم از تخمه او بدان گونه زادند. « به هنگام درگذشتن کیومرث "تخمه(اش) به زمین رفت. همانگونه (که) اکنون نیز به هنگام درگذشت همه مردم تخم بریزند. از آنجا که تن کیومرث از فلز ساخته شده بود، از تن کیومرث هفت گونه فلز به پیدائی آمد. آن تخم که در زمین رفت به چهل سال مشی و مشیان بررُستند که از ایشان رونق جهان و نابودی دیوان و از کارافتادگی اهریمن بود» (*فروغ دادمی، بندھشی*، گزارنده مهرداد بهار [تهران: انتشارات طوس، ۱۳۶۹]، نقل به ترتیب در صص. ۴۰-۴۱، ۶۶) پیدایش "مشی" و "مشیان" در *زاد اسپرم* چنین گزارش داده شده است: «کیومرث اندر گذشت[مُرد]. زر را سپندارمذ [ایزد زمین] فراز پذیرفت و چهل سال اندر زمین بود. اندر پایان چهل سال، ریباس گونه، مشی و مشیان برآورده شدند. یکی به دیگری پیوسته وهم بالا و یگانه. [اندر] میان ایشان روان برآمد. ایشان به هم بالایی [هم قدی] آن گونه بودند که پیدا نبود کدام نر، کدام ماده و کدام آن روان هرمزد آفریده



بود. . . . پس [مشی و مشیانه] از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند و روان به مینوئی اندر ایشان شد. به نقل از "گزیده های زاده اسپرم" در: مهرداد بهار، *اساطیر ایران* (تهران): انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، (۱۳۵۲)، ص ۳۱. ابوریحان بیرونی کیومرث را "مَلِك الْجَبَل" و "مَلِك الطَّيْن" نامید و "مشی" و "مشیانه" را "مرد" و "مردانه" نیز خواند و آنها را "بمنزلة آدم و حوا" معرفی کرد. (ابی الریحان محمد بن احمد البیرونی الخوارزمی، *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، به کوشش: Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), p 99.

۳۵. سلسله اعداد را چنین برشمردند: «یک، صد، هزار، سلام - یعنی یک صد هزار را سلام گویند - و صد سلام را شمار و صد شمار را اسپار و صد اسپار را راده و صد راده را ارآده و صد ارآده را راز و صد راز را آزار و صد آزار را بی آزار گویند.» (کیخسرو اسفندیار، *دبستان مذاهب*، ص ۱۱).

۳۶. بهرام ابن فرهاد، *شارستان چهار چمن*، صص ۱۳-۱۴.

۳۷. بهرام ابن فرهاد، *شارستان*، صص ۱۳-۱۴.

38. Sir John Malcolm, *The History of Persia, from the Most Early Period to the Present time: Containing an Account of Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that Kingdom* (London: For John Murray, Albemarle Street, and Longman and Co., Paternoster-Row, 1815), 1:184.

۳۹. سرجان ملک، *کتاب تاریخ مستطاب سرجان ملک صاحب بهادر*، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت (بمبئی: میرزا محمدعلی کشگول شیرازی، ۱۲۸۹/۱۸۷۲).

۴۰. فتح الدین فتاحی، *سفرنامه میرزا فتح خان گومرودی به اروپا* (تهران: بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۷)، ص ۹۱۹؛ حسین لسان، «شاهنامه خوانی» هنر و مردم، ۱۴: ۱۵۹-۱۶۰ (دی-بهمن ۱۳۵۴)، ص ۱۵.

۴۱. یغمای جندقی، *مجموعه آثار یغمای جندقی: مکاتیب و منشآت*، تصحیح سید علی آل داود (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲)، ص ۷۴.

۴۲. جندقی، *مجموعه آثار*، ج ۲، نامه ۶۳، ص ۸۵.

۴۳. جندقی، *مجموعه آثار*، ج ۲، نامه ۱۹۳، ص ۲۱۸.

۴۴. علی خان امین الدوله، *خاصرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرمایان (تهران: کتاب های ایران، ۱۹۶۲)، ص ۵.

۴۵. اسدالله خان بهادر غالب، *دستبوی (آگره: مطبع مفید، ۱۸۵۸)*. مؤلف در مورد نگارش دستبوی می‌نویسد: «در موقع این رستخیز [۱۲۷۳] بیجا که همه جا بود، من بدان تنهایی و بینوایی که زج سایه خویش در برابر و خز دستیر و بهوان قاطع سواد در نظر نداشتم در ستم آباد دهلی به کنج کاشانه، چون تصویر دیوارخانه، از حس و حرکت اثر نداشتم. اگرچه به بند نبوده ام، اما بی‌گزند نبوده‌ام. به نگارش سرگذشت پرداختم و موسوم به دستبوی کتابی ساختم.» (میرزا اسدالله خان غالب، *درفش کابویتی*، به اهتمام محمد باقر (لاهور: پنجاب یونیورسیتی، ۱۹۶۹)، ص ۲.

۴۶. دربارهٔ *شعوبیگری* ن. ک. به: حسین علی متحن، *نهضت شعوبیه: جنبش ملی ایرانیان در برابر*

خلافت اموی و عباسی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۳): عبدالحسین زرتین کوب، دو قرن سکوت (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)؛ و

H. A. R. Gibb, "The Social Significance of Shu'ubiyya," in *Studia Orientalia Janni Pedersen dicata* (Copenhagen, 1954), pp. 105-114.

۴۷. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۵۴.

۴۸. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۵۵. این نقل در نسخه چاپی فرهنگ جهانگیری چنین است: «محبوب و مستورنماند، که از آیات و احادیث و روایات که سبق دگر یافت، چنان مستفاد می‌گردد که از گذشت عرب، هیچ طایفه به فضیلت مردم پارس، و بعد از عربی هیچ زبانی فصیح تر و بهتر از پارسی نیست.» (میرجمال الدین حسین انجو شیرازی، فرهنگ جهانگیری، ویراسته رحیم عقیقی، چاپ ۲ [مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۹]، ج ۱، ص ۲۲).

۴۹. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۳.

۵۰. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۳.

۵۱. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۵.

۵۲. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۵.

۵۳. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۸.

۵۴. بلعمی درباره نکاتی که برگزارش طبری افزوده می‌نویسد: «ماخواستیم که تاریخ روزگار عالم اندر آنچه هرکس گفته است، از اهل نجوم و از اهل هرگروهی که تاریخ گفته اند از کبر و ترسا و جمود و مسلمان، هرگروهی آنچه گفته اند، یاد کنیم اندرین کتاب، به توفیق ایزد عزوجل، از روزگار آدم تا گاه رستخیز چند بود، و این اندر کتاب پسر جریر نیافتیم و باز نمودیم، تا هرکه اندر وی نگرد زود اندر یابد و بر وی آسان شود. . . .» (ابوعلی محمد بن محمد بن بلعمی، تاریخ بلعمی، تکمله و ترجمه تاریخ طبری تألیف ابوجعفر محمد بن جریر طبری، به تصحیح محمد تقی بهار و کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ ۲ [تهران: کتابفروشی زوار، ۱۲۵۳]، ص ۲).

۵۵. بلعمی، تاریخ بلعمی، صص ۳-۴. بلعمی در این مورد به چند کس استناد داده است: «... و ایدون گویند که نخستین کسی که اندر زمین آمد آدم بود و او را کیومرث خوانند و محتدبن الجهم البرمکی ایدون گوید و زادویه بن شاهویه همچنین گوید و ز نامه بهرام بن مهران اصفهانی هم ایدون گوید و ز نامه ساسانیان موسی بن عیسی الخسروی و هاشم بن قاسم اصفهانی و از نامه پادشاهان پارس ایدون گویند و فرخان موبد موبدان یزدگرد آگاهی دهد همچنین . . .» (بلعمی، تاریخ بلعمی، صص ۵-۷).

۵۶. از جمله این روایت که:

... و دیگرگویند کبران و بسته کستیان که ایزد اندر جهان نخستین چیز مردی آفرید و گاوی، و آن مرد کیومرث خوانند و معنی کیومرث زنده گویای میرا بود پس او را گرشاه خوانندی که جهان‌بیران بود و او اندر شکاف کوه بودی تنها، و مردم با وی نبود و معنی، گر، کوه باشد و او را پادشاه کوه خوانند و سی سال تنها بزیست بی کس، پس بمرد و آن آب



که از پشت وی بیامد اندر شکاف زمین شد و چهل سال اندر زمین بود و از پس چهل سال دوین پیکر از زمین برآمد پس دو درخت گشتند برسان مردم یکی نر و دیگری ماده پس حرکت کردند بیکدیگر و انسان بیامد و از ایشان دو فرزند آمدند و ایشان را مشی و مشیانه خوانند و اسلامیان آدم و حوا خوانند و این همه خلقتان از ایشان پدید آمدند. . « (بلعمی، تاریخ بلعمی، ۱۱-۱۳).

۵۷. بلعمی، تاریخ بلعمی، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۵۸. خواندمیر در "ذکر آدم علیه اسلام" نظریه بدیعی را بیان کرده است: "جمعی کثیر از اهل تفسیر و جمعی عفر از علماء تحریر فرموده اند که آدم اسمی است عجمی مانند آذر و شالخ و آن را اشتقاق نیست. . . او پس از نقل روایاتی که حاکی از عرب بودن "آدم" است می‌افزاید: «. . . آنچه امام نوری در تهذیب الاسماء اللغات نقل کرده که نام همه پیغمبران عجمی است الا چهار کس آدم و صالح و شعیب و محمد صلی الله علیه و سلم موبد این اقوال است. . . « (غیاث‌الدین بن همام الدین الحسینی المدعو به خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، با مقدمه جلال الدین همائی [تهران: انتشارات کتابخانه خیام، ۱۳۳۳]، به ترتیب در صص ۱۷ و ۱۸). داستان آدم (Adam) در تورات یا عهد عتیق در "سفر پیدایش" باب دوم نقل شده است. گویا آدم بیانگر موجودهای زمینی‌یی باشد که از گلی سرخ رنگ به وجود آمده اند (در عبری adom به معنای "سرخ" و adamah به معنای "خاک" است). در این باب ن. ک. به:

"Adam," in *The Encyclopedia of Religion* (New York: McMillan Publishing Company), I: pp. 27-28.

۵۹. مثلاً در بخش "پادشاهان فارس" تاریخ یعقوبی؛ نوشته احمد بن ابی یعقوب ابن واضح یعقوبی (۹۸۹م؟) آمده است که: پارسیان برای پادشاهان خود چیزهای بسیاری ادعا می‌کنند که قابل قبول نیست از قبیل فزونی در خلقت تا آنجا که برای یک نفر چندین دهان و چندین چشم و برای دیگری صورتی از مس و برشانه دیگری دوماز که مغز سرمردان خوراک آنها است، باشد؛ و همچنین زیادی عمر و دفع مرگ از مردم و مانند اینها، از اموری که عقل آنها نمی‌پذیرد و در شمار بازی‌ها و یاهه گوییهای بی‌حقیقت قرار می‌دهند، پیوسته خردمندان و دانایان عجم و بزرگان و شاهزادگان و دهقانان شان و اهل علم و ادب اینگونه مطالب را نگفته و صحیح ندانسته از حقیقت برکنار شمرده اند. « (احمد بن ابی یعقوب ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ پنجم [تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶]، ص ۱۹۳) پیش از پرداختن به "دوره دوم پادشاهان پارسیان از اردشیر بابکان"، یعقوبی گزارش می‌دهد که "اینان را قصه‌هایی است که چون بیشتر مردم را دیدیم آنها را انکار می‌کنند و از خرد به دور می‌دانند، از ذکرش صرف نظر نمودیم، چون بنای ما بر حذف مطالب ناپسند است." (تاریخ یعقوبی، ص ۱۹۴) شاید یکی از "مطالب ناپسند" همان روایت کیومرث باشد. یعقوبی تاریخ خویش را با آفرینش آدم آغاز و با "فرزندان اسماعیل بن ابراهیم" تاریخ پیش از اسلام را به انجام رساند. در بافت روایی تاریخ یعقوبی اسمعیل و محمد پیوندی ناگسستنی دارند: «ما قصه حضرت اسماعیل و فرزندانش را پس انداختیم و آنها خاتمه تاریخ ائمه را قرار دادیم زیرا که خدای عزّ وجلّ پیغمبری و پادشاهی را به اینان ختم فرمود

و تاریخ آنها به تاریخ رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و خلفا پیوسته است.» (تاریخ یقینوی، ص ۲۷۵) در این خیال تاریخی ناگزیر، گذشته های دگر از خرد نقالی داستانی که از آدم آغاز و به خاتم النبیین ختم می شود این پیوستگی روایی بیانگر انگارش تاریخی است، انگارشی که آغاز و انجام را به یکدیگر پیوند میدهد و متن یگانه ای را می بافد.

عزالدین ابن اثیر نیز به اختلاف درباره کیومرث پرداخته و نوشته است:

بیشینه دانشوران ایران گفته اند که این کیومرث همان آدم است. اینان در این زمینه سخنان بسیار گفته اند که یاد کردن آن، کتاب را به درازا می کشاند زیرا خواسته ما یاد کردن پادشاهان و روزگاران شان بود نه یاد کردن اختلاف درباره نیاکان پادشاهی از نژادی؛ که این کتاب را برای چنین خواسته ای نوشتیم. دانشوران ایرانی در آنچه گفته اند با دانشوران دیگر - نه از ایران - خلاف کرده اند که گمان می برند کیومرث همان آدم نیست. اینان با دانشوران ایرانی درباره نام وی سازش دارند ولی درباره وصف و عین وی ناسازگارند و می گویند: کیومرث که ایرانیان می پندارند همان آدم است، همانا حسام بن یافث بن نوح است. . . . ابوجعفر طبری گوید: من داستان های کیومرث را از این رو در اینجا آورده ام تا دانسته شود که در این باره که او پدر پارسیان است، در میان دانشوران امت هیچ ناسازگاری نیست. خلاف در این است که: آیا او آدم پدر همه مردمان است یا نه؟ این بدان گونه است که یاد کردیم. هم از این رو که پادشاهی وی و فرزندان پیوسته پایدار بود و در پهنه ای پیوسته به خاور زمین استوار؛ تا این که به روزگار عثمان بن عفان، یزدگرد بن شهریار، در مرو کشته شد. تاریخ بر پایه نام های پادشاهان ایشان، دازای گزارشی آسان تر به پژوهش به نسبت سالیان زندگی دیگر پادشاهان از دیگر امت هاست که از آدم نژاد می برند چه ایشان پادشاهی پیوسته داشتند و فرمانروایی برای فرزندان شان پیوست و برای دیگران چنین پیوستگی پایداری پدید نیامد. (عزالدین ابن اثیر، تاریخ کامل، برگردان محمدحسین روحانی، چاپ اول [تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۰]، صص ۵۱-۵۲).

۶۰. در گفتار اندر وصف آفرینش\* فردوسی پدیداری زندگی بر روی زمین را چنین وصف

کرده است:

زمین را بلندی نبد جایگاه	یکی مرکزی تیره بود و سیاه
ستاره به سر برشگفتی نمود	به خاک اندرون روشنایی فزود
همی برشد ابرو فرود آمد آب	همی گشت گرد زمین آفتاب
گیارست باچند گونه درخت	به زیر اندر آمد سران شان ریخت
بیابد، ندارد جزین نیرویی	نبوید چو پویندگان هرسوی
از آن پس چو جنبنده آمد پدید	همه رستنی زیر خویش آوردید
سرش زیر نامد بسان درخت	نگه کرد باید بدین کار سخت



او سپس به ذکر "آفرینش مردم" می‌پردازد بی آن که ذکری از انسان نخستین کند:

کزین بگذری مردم آمد پدید      شد این بندها را سراسرکلید  
سرش راست برشد چوسروبلند      به گفتار خوب و خرد کار بند  
پنیرنده ی هوش و رای و خرد      مرو را دد و دام فرمان برد

تاریخ‌گذاری *شاهنامه* با "پادشاهی کیومرث سی سال بود"، که پس از "دیباچه" می‌آید، آغاز می‌شود:

سخن‌گوی دهقان چه‌گوید نخست      که بود آنکه دیهیم بر سر نهاد  
مگر کز پدر یاد دارد پسر      که نام بزرگی که آورد پیش  
چنین گفت کاین تخت و کلاه      که خود چون شد او بر جهان کدخدای  
سرتخت و بختش برآمد زکوه      از و اندر نمود همی پرورش  
به گیتی بر او سال سی شاه بود      همی تافتی زو فرّ شاهنشهی  
دد و دام و هرجانور که ش بدید      زگیتی به نزدیک او آرمد

(ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، به‌کوشش جلال خالقی مطلق، با مقدمه احسان یارشاطر [نیویورک،

*Bibliotheca Persica*، ۱۹۸۸] به ترتیب صص ۶۲۷؛ ۷-۲۱-۲۲).

پیشتر از این نیز فردوسی به "وصف آفرینش عالم" می‌پردازد و از چهار گوهر و "گنبد تیزرو" و

برج و پیدایش گیاه و درخت و جنبنده نام می‌برد. (*شاهنامه*، ۶-۷)

۶۱. در باره تاریخ در *شاهنامه* ن. ک. به: جی. ئی. فون گرون بام، "مفهوم تاریخ در منظومه

فردوسی"، *فوهنگ*، کتاب ۷، (پاییز ۱۳۶۹)، صص. ۳۳۵-۳۴۹.

۶۲. بلعمی از جمله تاریخ‌نویسانی است که اختلاف نظر در مورد طوفان نوح را ذکر می‌کند.

او پس از یاد کردن از داستان طوفان نوح، که «همه خلق جهان از مسلمان و ترسا و جهود و گبر و بت پرست و هندو و رومی غیره» از هشتاد تنی که در کشتی او بودند بیرون آمده‌اند، می‌افزاید:

و همه علما چنین گفتند و همه به طوفان مقررند مگر مغان که ایشان طوفان نشانند، و نوح را ندانند، و به اخبار ایشان خبر نوح و طوفان نیست، و ایدون گویند کین جهان تا بود آتش پرستی بود، و همه ملوک جهان آتش پرستیدندی، و پادشاهی ایشان بود تا به وقت [عمر] که از یزدگرد شهریاریار ملک بشد، و به مسلمان افتاد، و خبر ایشان همه خلق مقررند. هر صحنی

که از آسمان آمده است از پس طوفان مر پیغامبرانرا، چون صحف ابراهیم و توریت موسی و انجیل عیسی و فرقان محمّد مصطفی صلوات الله علیهم اجمعین به همه، حدیث طوفان پیداست، و گروهی دیگر [ازمغان] گویند که طوفان بود و لیکن] به همه جهان نبود، و خلق به جمله جهان هلاک نشد، و نسل نبرید. نوح را پیغامبری نه به همه جهان بود، پیغامبری او براقلم بابل بود و بر زمین عراق و شام، و طوفان بدان مردمان آمد که آنجا بودند، و مردمان مشرق و مغرب را ازین خبر نبود. . . (بلعمی، تاریخ بلعمی، صص ۱۴۱-۱۴۲).

۶۳. فرزانه بهرام ابن فرهاد، شاورستان، صص ۱۳-۱۴. دراین باره بنگرید به بخش گزیده های همین شماره ایران نامه، "شاورستان".

۶۴. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، صص ۳-۴.

۶۵. بهرام ابن فرهاد، شاورستان، ص ۶۶۴.

۶۶. این تأثیر پذیری از اولین صفحه نامه خسروان نمایان است: «پادشاهان کشور ایران به همداستانی پارسیان تا هنگام یزدگرد شهریار پنج گروهند: آبادیان، جیان، شاتیان، یاساتیان، گلشاتیان. . .» (جلال الدین میرزا قاجار، نامه خسروان: داستان پادشاهان پارس به زبان پارسی که سوهمند مودمان بویژه کودکان است؛ نخستین نامه از آغاز آبادیان تا انجام ساسانیان [یعبتی: میرزا محمدخان صاحب ملک الکتاب، ۱۹۰۴]، صص ۳-۴). نامه خسروان چند بار به چاپ رسیده است و دومین بار در وین به سال ۱۲۹۷ هـ.

۶۷. به نقل از محمدتقی لسان الملک سپهر، ناسخ التواریخاسلامیه، ۱۳۴۴). این بخش که جلد سیزدهم ناسخ التواریخ است به ترتیب درسال های ۱۳۰۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۹، و ۱۳۲۴ هـ. به چاپ رسیده است.

۶۸. سپهر، ناسخ التواریخ، جلد ۱، ص ۶.

۶۹. محمدحسن خان اعتماد السلطنه، المآثر والآثار: چهل سال تاریخ ایران در دوره ناصرالدین شاه، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳، جلد ۱، ص ۱۲۷.

۷۰. اعتماد السلطنه، المآثر و الآثار، جلد ۱، ص ۱۳۱.

۷۱. اعتماد السلطنه، المآثر و الآثار، جلد ۱، ص ۱۳۱.

۷۲. محمدحسن خان اعتماد السلطنه، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸، ص ۳. برای نگارش مرآة البلدان، و گردآوری اطلاعات دقیق درباره «تاریخ و جغرافیای شهرها و ایالات و تعداد جمعیت و اسماء»، اعتماد السلطنه پرسش نامه هایی تنظیم کرده و برای خبرنگاران در مناطق مختلف ایران فرستاده بود. دراین باره ن. ک. به مقاله ارزشمند ایرج افشار، "فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزارت دارایی"، فرهنگ ایران زمین جلد ۶ (۱۳۳۷)، صص ۵-۶.

۷۳. تاریخ نگاری ملی را فراورده استعمار اروپا پنداشتن نهایت ساده اندیشی و گونه ای تقلید از "شرقشناسی" (Orientalism) کهن است که به شرقیان به دیده حقارت می نگریست و در آنها توان نواندیشی نمی یافت. این ساده اندیشی، که نشان بی عنایتی به روند پیدایش تاریخ نگاری نو در ایران به نظر می رسد، در نوشته اخیر مصطفی وزیری، که دانشگاهیان غرب را مسئول پیدایش



تاریخ‌نگاری ملی ایران می‌شناسد، نمایان است. ن. ک. به:

Mostafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity* (New York: Paragon House, 1933), pp. 154-155.

۷۴. محمد حسن اعتماد السلطنه، *دورالتیجان، فی تاریخ بنی اشکان* (تهران: دارالانطباعات و دارالترجمه، ۱۳۰۹) ج ۱، ص ۳.

۷۵. اعتماد السلطنه، *دورالتیجان*، ج ۱، صص ۳-۴.

۷۶. اعتماد السلطنه، *دورالتیجان*، ج ۱، ص ۴.

۷۷. برخی از شرقشناسانی که آثارشان مورد استفاده اعتماد السلطنه قرارگرفت عبارتند از:

Edward Gibbon, Sivester de Sacy, Comte de Gobineau, Etienne Flandin, Friedrich Max Muller, John Malcolm, Victor Delacrois, Henry Rawlinson, George Rawlinson

اعتمادالسلطنه در بخش "تراجم احوال مورّخین و مصنّفین" کتاب خود به معرفی این افراد و آثارشان می‌پردازد. (اعتماد السلطنه، *دورالتیجان*، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۴۶) آثار این نویسندگان را او اغلب به هنگام سفر به اروپا به همراه ناصرالدین شاه گردآوری کرده بود.

۷۸. اعتماد السلطنه، *دورالتیجان* ج ۳، صص ۱۵۴-۱۵۷.

۷۹. ناصرالدین شاه درنامه‌ای به اعتمادالسلطنه نوشت: «اعتماد السلطنه، عریضه ات با تاریخ جدید اشکانیان که تالیف کرده است بحضور رسید. حقیقه این خدمت عمده و بزرگی است که برای علم تاریخ از شما به ظهور رسیده است. الحمدلله از تربیت های ما چندین کتاب معتبر بزرگ نوشته و تالیف کرده است. این تالیف جدید چون نادرالوجود است البته از همه بهتر است. بخصوص در تعیین آنکه اشکانیان از اجداد ایل قاجار بوده اند. کشف این رمز و معنا از همه بالاتر است و بسیار مطبوع افتاده است انشاءالله سایر مجلدات آنرا هم بعون الله تعالی باید باتمام برساند. سنه ۱۳۰۹ [۱]» سواد این دستخط در صفحه اول *دورالتیجان* به چاپ رسیده است.

۸۰. اعتماد السلطنه، *کتاب تطبیق لغات جغرافیایی*، ص ۲. این کتاب شامل هفتاد صفحه است و

پس از جلد سوم *دورالتیجان* آمده است.

۸۱. اعتماد السلطنه، *کتاب تطبیق لغات*، صص ۶۸-۶۹.

۸۲. درباره چگونگی این رویارویی ن. ک. به پژوهش ارزنده عبدالهادی حائری، نخستین

*رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷).

۸۳. راهبرد را به عنوان معادل "استراتژی" نخستین بار از دوست عزیزم دکتر احمد اشرف

آموختم. فرهنگ‌ورزی (فرهنگ+ ورزیدن) را به مصداق "آنکه فرهنگ نوزد به چه ارزد" نخستین بار غلامحسین ساعدی به کار برد. غلامحسین ساعدی، «رودر روشی باخودکشی فرهنگی»، *افشا*، دوره جدید، شماره ۲ (تابستان ۱۳۶۲)، صص ۱-۷.

۸۴. محمدحسین ادیب اصفهانی (ذکاء الملک فروغی)، *تاریخ سلاطین ساسانی که طبقه چهارم*

*ازملوک فرس یا پادشاهان عجم بوده اند* (تهران: اداره انطباعات، ۱۳۱۳-۱۳۱۵)، جلد ۱، ص ۵. جلد

اول این اثر در ۱۳۱۳-۱۳۱۴ و جلد دوم آن در ۱۳۱۵ به چاپ رسید.

۸۵. فروغی، *سلاطین ساسانی*، ج ۱، ص ۵.

۸۶. فروغی، سلاطین ساسانی، ج ۲، ص ۱۹۶.
۸۷. فروغی، سلاطین ساسانی، ص ۱۹۷.
۸۸. محمدحسین ادیب اصفهانی (ذکاء الملک فروغی)، تاریخ ایران از اول تاریخ تاکنون بسبک این عصر و زمان (تهران: شرکت طبع کتاب، ۱۳۱۸)، ص ۸.
۸۹. فروغی، تاریخ ایران، ص ۶.
۹۰. فروغی، تاریخ ایران، ص ۷.
۹۱. فروغی، تاریخ ایران، ص ۷.
۹۲. فروغی، تاریخ ایران، ص ۱۳۱.
۹۳. فروغی، تاریخ ایران، ص ۱۳۰.
۹۴. فروغی، تاریخ ایران، صص ۲۲۸-۲۲۷.
۹۵. فروغی، تاریخ ایران، صص ۲۳۳-۲۳۲.
۹۶. فروغی، تاریخ ایران، صص ۴۰۴-۴۰۳.
۹۷. فروغی، تاریخ ایران، صص ۴۰۵-۴۰۳.
۹۸. چندین سال پس از ذکاء الملک، حسن تقی زاده در رساله ای تاریخی نوشت:

چاره ای برای زندگانی وعزت و رفاه و سعادت و قوت و مکتنت و جاه و شوکت و غنا و ثروت و رواج تجارت و وفور زراعت و ترقی صنعت و محافظت ایمان و صون دین و رونق عمران و حیات جاودانی و رفع نادانی و کسب ظفر و فوز و تحصیل نام و شهرت و دست بالای دیگران شدن جز این نیست و تدبیری غیر از این نه که با شتاب هرچه تمامتر و عزم درست و غیرت و اقامی تمدن جدید را قبول کنیم و آن را به عین همان اصول اجرا نموده و بکار اندازیم و به تجربه مجرب نپردازیم.

«تحقیق حالت کنونی ایران بامحاکامات تاریخی» در مقالات تقی زاده زیر نظر ایرج افشار (تهران: انتشارات شکوفان، ۱۳۵۳)، ج ۴، صص ۳-۳۳، نقل در صص ۳۲-۳۳. همچنین ن. ک. به: «خطابه تقی زاده در موضوع اخذ تمدن خارجی» ج ۴: صص ۱۸۳-۲۱۷.

۹۹. فروغی، تاریخ ایران، ص ۲۲۸.

۱۰۰. اگرچه فرنگ رفتگان اغلب شیفته نظم و انتظام فرنگ و سهولت زندگی در آنجا شده بودند، برخی نیز چون میرزا فتح خان گرمودی از "اوضاع کفرستان" و "شنایع افعال و قبایح اعمال این قوم بدسگال" پریشان خاطرگشتند. در نیمه دوم سده نوزدهم، فرنگ ستیزی جزء لاینفک اصالت گرایی اسلامی شد. گرمودی در پایان کتاب شب نامه، که به گزارش "بعضی از اوضاع و احوال نسوان" فرنگ پرداخته بود، می نویسد: «به حکم تکلیف ملت و آئین مذهب خود با کمال جسارت و جرئت عرض و از خاک پای سلاطین معدلت آئین و خواقین ایران زمین و ارباب مکتنت و متمولین، خاصه از کافه علمای راشدین و قاطبه شیعیان و مسلمین، همین قدر استدعا می نماید که مادام الدهر از این گروه نابکار احتراز کرده همیشه برکنار باشند و به تقریر و تحریر و حیل و



- تزیور آنها هرگز اعتماد و اعتبار نکنند که هنگام فرصت بی سبب و جهت مُخرَبِ دین و ملت و مضیع آئین و شریعت اند تا به اخذ مایه‌رف مسلمین و تصرف ملک ایران زمین چه رسد.» (میرزا فتح خان گرمودی، چهار فصل یا سفرنامه اروپا در زمان محمد شاه قاجار، به کوشش فتح الدین فتّاحی، تهران، بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۷)، ص ۹۸۳.
۱۰۱. میرعبداللطیف شوشتری، تحفة العالم و خیل التحفه، به کوشش صمد موحد (تهران: طهوری، ۱۳۶۳)، ص ۳۱۵.
۱۰۲. شوشتری، تحفة العالم، ص ۳۳۹.
۱۰۳. شوشتری، تحفة العالم، ص ۳۳۹.
۱۰۴. میرزا آقاخان کرمانی، مکتوب شاهزاده کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله: سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه. ([پاریس]: انتشارات مرد امروز، ۱۳۷۰)، ص ۲۷۰.
۱۰۵. علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیان‌فر (تهران: انتشارات ویسمن، ۱۳۷۰)، ص ۲۲۹.
۱۰۶. اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، ص ۲۳۰.
۱۰۷. اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، ص ۴۹۹.
۱۰۸. متن فرمان در اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، صص ۴۹۹-۵۰۰، نقل درص ۵۰۰.
۱۰۹. درباره پیدایش "نظام جدید" ن. ک. به: محمد توکلی طرقي، «اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگاره مشروطیت در ایران»، ایران نامه، سال ۸، شماره ۳ (تابستان ۱۳۶۹)، صص ۴۱۴، ۴۳۵-۴۳۶.
۱۱۰. اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، ص ۲۹۰.
۱۱۱. اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، ص ۲۹۰.
۱۱۲. اعتضادالسلطنه، اکسیرالتواریخ، ص ۲۹۰.
۱۱۳. میرزا آقاخان کرمانی، مکتوب شاهزاده کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله (سه مکتوب)، به کوشش بهرام چوبینه ([پاریس]: مرد امروز، ۱۳۷۰)، ص ۱۴۵.
۱۱۴. میرزا آقاخان کرمانی، آئینه سکندری (تهران: بی‌ناشر، ۱۳۲۴)، ص ۱۲.
۱۱۵. کرمانی آئینه سکندری، ص ۱۳.
۱۱۶. کرمانی، آئینه سکندری، ص ۱۴.
۱۱۷. کرمانی، آئینه سکندری، ص ۱۴.
۱۱۸. کرمانی، آئینه سکندری، ص ۱۴.
۱۱۹. کرمانی، آئینه سکندری، ص ۱۷.
۱۲۰. کرمانی، آئینه سکندری، صص ۲۴-۲۵.
۱۲۱. کرمانی، آئینه، سکندری، ص ۷۶.
۱۲۲. کرمانی، آئینه سکندری، ص ۶۱۸.
۱۲۳. کرمانی، آئینه سکندری، صص ۵۲۲-۵۲۳. درنوشته دیگری نیز میرزا آقاخان از ترقی معکوس ایران" سخن گفته است: سه مکتوب، ص ۱۶۶.





## موریل انکین\*

## هویت ملی تاجیکان

هویت ملی تاجیکان نشانگر ابعاد و گوشه‌هایی جالب است.<sup>۱</sup> نفوذ فرهنگ ایرانی که در آسیای میانه ریشه‌ی کهن دارد از مرزهای جغرافیایی و قومی برگزیده و بخشی از هویت قومی در منطقه شده است. از سوی دیگر، هویت "ملی"، که برای تاجیکان آسیای میانه پدیده‌ی ای قرن بیستمی است، هویت "قومی" را به مسئله‌ی سیاسی تبدیل کرده.

در میان تاجیکان، خود آگاهی به هویت ملی در این قرن و تحت تأثیر تاریخ معاصر پدیدار شده است، درست برعکس آن چه در میان ملت‌های اروپایی قرن نوزدهم روی داد. آنچه در مورد هویت ملی تاجیکان صورت گرفت نیز با آنچه که در ایران قرن بیستم در دوران پادشاهی پهلوی رخ داد متفاوت بود. در ایران مبلغان دولتی و غیردولتی هویت ملی، هویت قومی و غیرقومی را در قالبی از علقه‌های فرهنگی، دولتی و سنتی ارائه دادند. وضع در افغانستان با این هر دو تفاوت داشت، زیرا در آن جا اقوام غیرپشتو دولت را به عنوان مظهری از هویت

\* استاد تاریخ در دانشگاه جورج واشنگتن.

خود نمی شناختند، همه ابزاری که برای پی نهادن هویت ملی در اختیار تاجیکان بود در افغانستان وجود نداشت و میان فارسی زبانان افغانستان نیز بین هواداران شیعه و سنتی شکافی مشهود به چشم می خورد. معضل هویت ملی تاجیکان در آسیای میانه از این واقعیت ناشی می شود که این هویت از خارج به جامعه ای تحمیل شده بود که در آن فرهنگ و قومیت همساز نبودند و هیچ یک با علایق خاص سیاسی توأم نمی شدند. بویژه در مناطق پُرجمعیت فرغانه و زرفشان، تاجیکان و ازبکان در شهرها و روستاها درکنار هم می زیستند. در نتیجه، برجامعه دو زبان حاکم بود و ازدواج های مختلط و نفوذ متقابل فرهنگ ها تأثیر خاص خود را داشت. فرهنگ ایرانی بر ترکان آسیای میانه نیز اثری قابل ملاحظه بخشیده بود. بزرگداشت نوروز ایرانی همانقدر در میان ترکان رواج داشت که در میان تاجیکان (در واقع نوروز در ازبکستان عید رسمی شناخته شده است بی آنکه بر خودآگاهی ازبکان امروزی خللی وارد کرده باشد). این ها همه با هویت قومی تفاوت می کرد و به هیچ روی با مفهوم آگاهی و اعتقادات سیاسی که بیشتر در قالب وفاداری به سلسله های پادشاهی تعریف می شد ارتباطی نداشت.

در آسیای میانه طبقه بندی سنتی اجتماعی نه براساس اختلافات قومی که بر پایه مرزهای بین جمعیت قبیله ای و شهری تعیین می شد. پیش از آنکه در دهه ۱۹۲۰ طبقه بندی های رسمی درمورد ملیت ها صورت پذیرد، هویت تاجیکان براساس تبار فامیلی، محل اقامت و تعلق به اسلام سنتی احراز می شد. تاجیکان سنتی خود را از تاجیکانی که به فارسی سخن می گفتند و به شیعه امامی اعتقاد داشتند جدا می دانستند. علی رغم تعمیق خودآگاهی ملی، این گونه طبقه بندی در جامعه کنونی تاجیکستان، همچنان مورد توجه است.

در دیگر بخش های آسیای میانه ابهاماتی را که در مورد هویت ملی تاجیکان مشهود است می توان دید. این ابهامات تا قرن بیستم در میان جوامع غربی هم وجود داشت. از فرانسه اغلب به عنوان کشوری که در آن برای نخستین بار احساس عمیقی از هویت ملی و تمایلات شدید وطن دوستی به وجود آمد، نام برده می شود. پس از انقلاب، فرانسه دارای دولت مرکزی مقتدری شد که مبلغ هویت ملی جامعه بود و از ابزاری که یک نظام متمرکز آموزشی دولتی در اختیار آن می گذاشت برای تدریس زبان رسمی فرانسه و ارائه تفسیری وطن دوستانه از تاریخ بهره می جست.



با این همه، تا قرن بیستم شماری بزرگ از ساکنان نواحی گوناگون فرانسه همچنان دیدی محلی، و نه ملی، از هویت خود داشتند.<sup>۲</sup> امروز در ایالات متحده آمریکا نیز برخی از شهروندان خود را با هویت های اجتماعی گوناگونی مرتبط می دانند. برای نمونه، یک فرد می تواند مردی سفید پوست از ایالات جنوبی باشد، متعلق به یکی از مذاهب پروتستان که هم نسبت به ایالات برده دار جنوبی در جنگ انفصال همدردی کند و هم به ایالات متحده آمریکا عشق بورزد. با این همه اگر علایق ملی و غیرمللی در یک تاجیک جمع شود در نظر بسیاری به آسانی امری غیرعادی جلوه می کند و نشانی از عقب ماندگی فرهنگی به شمار می رود. اخیراً گورکی میرسکی، عضو "مؤسسه اقتصاد جهانی و روابط بین‌المللی مسکو"، ضمن تأیید چنین برداشتی تاجیکان را فاقد بلوغی خوانده است که لازمه داشتن هویت ملی است.<sup>۳</sup>

آنچه که در مورد پیدایش هویت ملی معاصر تاجیکان در آسیای میانه غیرعادی به نظر می آید تصنعی بودن آن است. البته همه هویت های ملی تاحدی جنبه تصنعی دارند زیرا چنین هویت هایی از نوعی خود آگاهی فطری بر نمی خیزند. با این همه، در بیشتر موارد مردمان در مقطعی از تاریخ خود به چنین هویتی دست می یازند و برای تثبیت آن از هر عامل فرهنگی و نژادی بهره می جویند. در مورد تاجیکان، هویت ملی آنان بیشتر از حد متعارف تصنعی به نظر می رسد زیرا گام نخست در پیدایش این هویت نه از درون که از خارج جامعه تاجیکان برداشته شد. دولت شوروی بود که، به خاطر مصالح سیاسی ویژه خود، از سال ۱۹۲۴ به بعد سرزمین های تحت تسلط خود را در آسیای میانه به بخش های گوناگون تقسیم کرد و برهیک از آنان نام یکی از ملیت های آن ناحیه را گذاشت. هیچ یک از ساکنان آسیای میانه، از محافظه کار گرفته تا اصلاح طلب و افراطی، و با هر علقه نژادی از چنین مرزبندی ها و نام گذاری هایی خشنود نبود. مشکل دیگر این تقسیم بندی ها این بود که مرزهای تازه در هر جمهوری آسیای میانه حوزه هایی از اقلیت های زبانی و نژادی ایجاد کرد. به این ترتیب، نام هیچ یک از این جمهوری های تازه یا دقیقاً مغرف هویت و شناسنامه همه ساکنان آن نبود.

تاجیکان خود با دشواری دیگری روبرو بودند و آن ناشی از این واقعیت بود که ازبکان کمونیست یکسره منکر ملیت تاجیکی بودند، آنها را ازبکان فارسی زبان می شناختند، و در نتیجه با تشکیل واحدی مجزا به نام تاجیکستان مخالفت می کردند. گرچه روشنفکران تاجیک در آغاز مرزبندی ها به تلاش برای ایجاد

یک کشور تاجیک دست زده بودند، اما پس از تشکیل این کشور تحقیر ملیت و هویت تاجیکی را برنمی تابیدند. به سبب مخالفت ازبکان و به دلایل دیگر، در سال ۱۹۲۴ تاجیکستان تنها عنوان یکی از جمهوری های خودمختار اتحاد جماهیر شوروی را به خود گرفت. در سال ۱۹۲۹ بود که این کشور وسعت بیشتری یافت و به صورت یکی از جمهوری های اتحاد جماهیر شوروی شناخته شد.

پیدایش جمهوری های ملی گوناگون در آسیای میانه ظاهراً محصول دانش قوم شناسانه دانشمندان روسی بود. اما توصیه و نظر این دانشمندان را نباید تنها عامل ایجاد و گسترش این فراگرد دانست. برجسته ترین این دانشمندان در آن دهه، واسیلی بارتولد (۱۹۳۰-۱۸۶۹)، خود در معرض انتقادی سخت قرار گرفت زیرا گفته بود که تنها بر پایه عنصر قومی و نژادی نباید آسیای میانه را به واحدهای مشخص و مجزای سیاسی تقسیم کرد.<sup>۱</sup> پس از تشکیل تاجیکستان، بسیاری از خارجیان در تعریف مفهوم هویت ملی تاجیک سهیم شدند و بیشتر آنان در این کار حسن نظر داشتند. به ویژه در سال های بین دو جنگ اول و دوم جهانی و در سال های بلافاصله پس از جنگ دوم، شماری از محققان روسی که شیفته زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بودند، مجدانه تلاش ورزیدند تا این زبان و فرهنگ در تعریف میراث تاجیکان گنجانده شود. از نمایندگان مؤثر این گروه از محققان ایوژنی برتل (۱۹۵۷-۱۸۹۰) و ژوزف براژینسکی (۱۹۸۹-۱۹۰۵) بودند. تلاش این دانشمندان و محققان بود که برای تاجیکان دسترسی به شاهکارهای زبان فارسی را ممکن کرد؛ شاهکارهایی که به علت شناسنامه ایرانی خود محتملاً برای تاجیکان اتحاد جماهیر شوروی ممنوع می شدند. با این همه بسیاری از روشنفکران تاجیکی نیز در شکل گیری هویت تاجیک نقشی به سزا ایفا کردند، به ویژه از دوران صدرالدین عینی (۱۹۵۴-۱۸۷۸)، مؤلف آثار ادبی و داستانی، رئیس انجمن علوم و عضو فعال حزب کمونیست تاجیکستان.

گرچه فراگرد شکل یابی هویت ملی در تاجیکستان، همانگونه که گفته شد، در ابتدا خودجوش و طبیعی نبود، به تدریج و در دوران هفتاد ساله ای که از آن می گذرد مشروعیت و اعتباری قابل توجه یافته است. بخشی از این مشروعیت ناشی از توجهی است که در اتحاد جماهیر شوروی به مقوله ملیت ها معطوف می شد. هویت ملی هر شهروند اتحاد جماهیر شوروی در شناسنامه او منعکس بود. هر شهروند مکلف بود که از میان شماری وسیع از ملیت های



رسمی یکی را برگزینند. به عنوان مثال فردی که خود را "بخارایی" می دانست باید ملیت تاجیکی را برمیگزید که ملیتی رسمی بود و نه "بخارایی" که جزئی از ملیت تاجیک به شمار می آمد. در دهه ۱۹۲۰ حکومت از بکستان بسیاری از ساکنان تاجیک خود را وادار ساخت که در شناسنامه خود هویت ازبکی را برگزینند. از سوی دیگر هر شهروندی باید میان هویت پدر یا مادر خود یکی را برگزیند و گزینه دیگری در اختیار نداشت. با همه تأکیدی که در این دوران بر هویت ابرملّی شوروی - که بیشتر همان هویت روسی بود - و بر پیدایی "انسان نوین شوروی" در دوران برژنف، گذاشته می شد، کسی اجازه نداشت در شناسنامه ملیت خود را "شوروی" قید کند. در این دوران تغییر ملیت نیز مجاز نبود. (استثناء تنها در پایان این دوران بود که حکومت ازبکستان به برخی از تاجیکان اجازه داد ملیت خود را تغییر دهند).

نظام اتحاد شوروی به گونه ای به تاجیکان (و دیگر ملیت های آسیای میانه) این شبهه را القاء می کرد که تعلق به ملیت های شناخته شده دارای مزایا و پاداش های ویژه ای است. مناصب بالای حزب کمونیست و تشکیلات دولتی خاص کسانی بود که چنین تعلق داشتند. اما هیچ ملّتی قادر نبود که چنین مناصبی را در داخل جمهوری خود در انحصار خویش درآورد.

افزون بر این، هر مقامی که منافع حکومت مرکزی را تابع منافع جمهوری خود می کرد به سرنوشت نامطلوبی دچار می شد. با این همه، چنین روشی در مورد تخصیص و تقسیم مناصب مهم به تاجیکان فرصت داد که از برخی مزایای تعلق به طبقه نخبگان و سرآمدان سیاسی برخوردار شوند. به طور کلی، سیاست اتحاد جماهیر شوروی در مورد ملیت ها به ایجاد مدارس عمومی و مراکز عالی آموزشی و علمی و رسانه های ارتباط جمعی منجر شد و زمینه را برای سرمایه گذاری و تدوین مقررات لازم در مورد هنرها و فرهنگ محلی، که در آن زبان و مسائل تاجیکی تا حدودی مورد توجه قرار می گرفت فراهم کرد. افزایش تعداد تحصیل کردگان و روشنفکران تاجیک در این دوره، و توجه آنان به ادبیات، زبان و تاریخ، راه را برای بررسی و غور در میراث فرهنگی تاجیکستان و بحث درباره مسایل و مشکلات تاجیکان به عنوان ملّتی مشخص باز کرد، البته در قالب محدودیت هایی که اتحاد جماهیر شوروی بر آزادی اندیشه و بحث تحمیل کرده بود.

با این همه، فراگرد تعیین و شکل گیری هویت تاجیک، چه متأثر از اقدامات روس ها و چه ملهم از خود تاجیکان، بیشتر از آن که ناشی از علاقه به میراث

ایرانی باشد محصول نیازمندی های سیاسی مسکو بود. تا سال های پایانی نظام شوروی، اتهام ملیت گرایی، که می توانست اتهامی بسیار گسترده و نامحدود باشد، زندگی حرفه ای و سیاسی هر تاجیکی را به مخاطره می انداخت. در اوج دوران ترور استالینی در دهه ۱۹۳۰، چنین اتهامی غالباً به قتل متهم می انجامید. حتی تا اواخر دهه ۱۹۸۰ نیز، رهبران سیاسی تاجیکستان، نویسندگان تاجیک را که به تاجیکان توجهی بیش از اندازه می کردند و به عبارت دیگر به جای آن که در باره "انسان های ابر ملی شوروی" قلمفرسایی کنند درباره مردم تاجیکستان می نوشتند، سخت مورد انتقاد قرار می دادند.

گرچه بخشی از سیاست اتحاد جماهیر شوروی در مورد ملیت ها به تحول و تثبیت هویت ملی تاجیکان یاری می داد، بخش های دیگر این سیاست در این مورد بیشتر نقشی باز دارنده ایفا می کرد. مثال برجسته در این زمینه تلاش عمدی در جدا کردن کامل تاجیکان از دنیای فارسی زبان بود که بیشتر از راه ها و ابزارهای فرهنگی صورت می گرفت. برپایه سیاست رسمی اتحاد جماهیر شوروی زبان تاجیکان، تاجیکی و نه فارسی نامیده می شد و حکم زبانی مشخص و جداگانه داشت. گرچه زبان فارسی در آسیای میانه در طول زمان شکل و لهجه مشخصی یافته بود که با شکل ها و لهجه های فارسی متداول در دیگر جاها تفاوت داشت، تلاش مسئولان امور زبان و فرهنگ اتحاد جماهیر شوروی این بود که به عمد این اختلاف ها را تشدید کنند. برای مثال واژه "پخته" را به جای "پنبه" می آوردند. افزون بر این، بسیاری واژه های روسی را نیز وارد زبان تاجیکی کردند و برجای واژگان متداول آنان نشانند.

البته مهم ترین تغییر در خط تاجیکی رخ داد، که ابتدا در سال ۱۹۲۹ به خط لاتین و سپس در ۱۹۴۰ به سیریلیک تبدیل شد. در آغاز به سبب بالا بودن درصد بی سوادان در تاجیکستان اثر این تغییر چندان محسوس نبود. اما با از میان رفتن تقریبی بی سواد و گسترش شمار تحصیل کردگان تغییر خط آثاری کاملاً محسوس برجای گذاشت زیرا نه تنها دانش آموختگان تاجیک را از آثار نویسندگان فارسی زبان در فراسوی مرزهای اتحاد جماهیر شوروی بلکه از میراث گذشتگان خود آن ها نیز محروم کرد. در واقع، از شاهکارهای ادب فارسی سده های میانه کمتر متنی است که به خط سیریلیک برگردانده شده باشد. طُرفه این است که برخی از این متون در مسکو با الفبای عربی، یعنی به خطی که اکثر تاجیکان قادر به خواندنش نیستند، چاپ شده است.



اقلیت ناچیزی از تاجیکان که با الفبای فارسی آشنایی دارند یا از خانواده‌هایی هستند که توانسته بودند متون فارسی قدیمی را مخفیانه نگاه دارند، یا فارسی را به عنوان زبان خارجی در برخی از مدرسه‌هایی که آن را تدریس می‌کردند یادگرفته‌اند و یا تحصیلات عالی خود را در رشته‌ی مطالعات شرقی ادامه داده‌اند.

تدریس زبان و ادبیات تاجیکی با مشکلات دیگری نیز روبرو بود. سیاست دولت اتحاد جماهیر شوروی درباره‌ی تدریس زبان‌های محلی در طول سال‌ها دچار نوساناتی شد. اما در سال‌های پایانی عمر این دولت تاجیکان می‌توانستند در مدارس روسی که زبان تاجیکی می‌آموختند به تحصیل بپردازند. در این گونه مدارس روسی زبان دوم و اجباری دانش‌آموزان بود. تاجیکان همچنین مختار بودند به مدارس بروند که در آن کلاس‌ها به زبان روسی تدریس می‌شد و زبان تاجیکی در آن‌ها جایی نداشت. (در ازبکستان هم تاجیکان بخت آموختن به زبان خود را داشتند ولی این بخت با توجه به شمار تاجیکان ساکن در این کشور چندان نبود).

با این همه در مدارس دو زبانه، تدریس تاجیکی در حد مطلوب نبود و معلمان این زبان آموزش و صلاحیت کافی در این زمینه نداشتند، به ویژه در مدارس روستایی که ساعات تدریس این زبان در کلاس‌های بالاتر کم‌تر می‌شد. ساعات تدریس ادبیات تاجیکی نیز اندک بود و بیشتر به مطالعه‌ی آثاری تخصیص داشت که پس از ایجاد اتحاد جماهیر شوروی نوشته شده بود. افزون بر این، باید به خاطر داشت که دانستن زبان روسی بدون تردید لازمه‌ی پیشرفت در جامعه به‌شمار می‌رفت. به هر حال در برخی از رشته‌ها متنی به زبان تاجیکی وجود نداشت و دانش‌آموز می‌بایست از متون روسی استفاده کند. حتی در خود تاجیکستان نیز آموزش عالی و حرفه‌ای در بسیاری از رشته‌ها یا به زبان روسی صورت می‌گرفت و یا به هر حال در این زبان از کیفیت بالاتری برخوردار بود. (به استثنای رشته‌ی تاریخ تاجیکان و مطالعات شرقی) به این ترتیب، پیشرفت حرفه‌ای در تاجیکستان مستلزم تحصیل یا اشتغال در جای دیگری در اتحاد جماهیر شوروی بود و یا در محلی که روس‌ها و غیر تاجیک‌ها در آن نقشی عمده داشتند.

در همه‌ی این موارد تسلط به زبان روسی شرط اساسی موفقیت بود. (آشنایی به زبان تاجیکی در میان روس‌ها و یا دیگر اقوام ساکن تاجیکستان، در نیم قرن گذشته، به ندرت دیده می‌شد). در نتیجه، به هنگام استقلال تاجیکستان

در ۱۹۹۱، بیشتر تاجیکان به زبان روسی آشنا تر و مسلط تر بودند تا به زبان تاجیکی. مطالعه و تحقیق درباره تاریخ تاجیکی نیز با مشکل مشابهی روبرو بود. معمولاً در برنامه تدریس مدارس نه تاریخ تاجیکان که تاریخ روسیه و غرب قرار داشت. آنچه هم که در باره تاریخ تاجیکان آموخته می شد تحقیر آمیز بود و هدفی جز القاء این نکته نداشت که تاجیکان نیز چون سایر اقوام آسیای میانه جزء اقوام عقب مانده ای بودند که تنها در دوران تسلط روس ها، چه در دوران تزارها و چه در دوران اتحاد جماهیر شوروی، از پیشرفت بهره بردند.

به این ترتیب سیاست متناقض اتحاد جماهیر شوروی که خود آگاهی و هویت ملی تاجیکان را از سویی تشویق می کرد و از سوی دیگر تحقیر و مجازات، منجر به وضعی شد که در آن برخی از تاجیکان، به ویژه تحصیل کردگان تاجیکی در همان حال که به هویت ملی خود آگاهی داشتند از این که نظام کمونیستی این هویت را وسیله ای برای اجرای سیاست های خود قرار داده و تجلی آن را با محدودیت های گوناگون غیر ممکن کرده بود به شدت ناخشنود بودند. از همین رو، در نیم قرن گذشته تلاش این بخش از تاجیکان این بود که هویت خود را به ویژه بر پایه میراث و تاریخ تاجیکی تعریف و مشخص کنند. مشکل آنان در داستانی به نام «روزی که از یک قرن طولانی تر است» نوشته مؤلف قرقیزی، چنگیز آتیماتوف، که در سال ۱۹۸۰ منتشر شد، بازتاب یافته است. این داستان که نخست به روسی و نه قرقیزی به چاپ رسید به شیوه ظاهراً دیرینه ای می پردازد که در استپ های روسیه برای برده داری به کار برده می شد. در این شیوه برده را چنان شکنجه های دردناکی می دادند که حافظه اش یکسره از میان می رفت. با نابود شدن حافظه برده، کار برده داران آسان می شد. بی دلیل نیست که برای تحصیل کردگان تاجیک و دیگر اقوام آسیای میانه این داستان معنایی خاص داشت.

تا نزدیکی فرو پاشی نظام کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی، روشنفکران تاجیک مجبور بودند در بررسی میراث ملی و قومی خود جانب احتیاط را رعایت کنند تا خشم مسکو را برنینگیزند. در این راه روشی که بر گزیدند این بود که اصرار روس ها را بوجود اختلاف میان تاجیکان و دیگر بخش های دنیای فارسی زبان بپذیرند اما در همان حال درعمل میراث ایرانی را به عنوان مجموعه ای یکپارچه و تجزیه ناپذیر متعلق به همه وارثان آن بدانند.

از همین روست که آنان تاریخ و دستاوردهای فرهنگی فارسی زبانان همه



جای دنیا را، حداقل تا آستانه دوران معاصر، تاریخ و فرهنگ " تاجیکی" نامیدند. معترف چنین مکتبی «تاریخ تاجیکان» نوشته باباجان غفور اوف (۱۹۷۷-۱۹۰۸) بود که سیاست پیشه ای با نفوذ به شمار می آمد. (وی مدت ده سال دبیر اول حزب کمونیست تاجیکستان (۱۹۵۶-۱۹۴۶) و سال ها مدیر مؤسسه مطالعات شرقی آکادمی علوم شوروی در مسکو بود)

درسال های پایانی دهه ۱۹۸۰ و اوائل دهه ۱۹۹۰ در روند تعریف هویت ملی تاجیکی تحولی اساسی رخ داد. به موازات فروپاشی دولت اتحاد جماهیر شوروی، بندهایی که بیان احساسات ملی را غیر ممکن می ساخت به تدریج گسسته و بریده شد. در تاجیکستان، همانند بسیاری از بخش های دیگر اتحاد جماهیر شوروی، ابراز احساسات غرور آمیز ملی و در همان حال تنفر از محدودیت ها هر روز، با سست شدن مشروعیت نظام کمونیستی، گسترده میشد. تجلی گسترده چنین احساسات و عواطفی در هریک از جمهوری ها احساسات مشابه در دیگر جمهوری ها را تندتر می کرد. به عنوان نمونه، بسیاری از روشنفکران تاجیکی در همان حال که به شدت تحت تأثیر مبارزات فرهنگی و ملی مردم لیتوانی، گرجستان و ارمنستان قرار گرفتند موج گیری ملیت گرایی ازبکان را تهدیدی برای منافع ملی خود به شمار می آوردند. در این میان، رهبران احزاب کمونیست محلی که ناظر تضعیف ناگهانی قدرت حکومت مرکزی بودند، در پی کسب اعتبار و نفوذ محلی برآمدند و با دیدن محبوبیت شعارها و خواست های ملیت گرا خود به راه پذیرفتن و تبلیغ آن ها افتادند.

در تاجیکستان تأکید بر هویت و خواست های ملی تنها محدود به دست پروردگان نخبگان حاکم نبود. احساسات تند ملی بخشی از نهضت وسیع اصلاح طلبانه در تاجیکستان بود که سیاست و اقتصاد گذشته را محکوم می کرد و سرکوبی هویت ملی را دیگر بر نمی تابید. به سخن دیگر، ملیت گرایی در تاجیکستان دیگر نه تنها مقولات فرهنگی که حوزه سیاست و اقتصاد را نیز در برمی گرفت. به این ترتیب، ملیتون با شرکت خود در نهضت می کوشیدند که سلطه انحصارگرایانه کمونیست ها را بر قدرت و بر سیاست های اقتصادی که به نظر آنان با منافع تاجیکان سازگار نبود، پایان بخشند. "رستاخیز"، یا جبهه ملی تاجیکستان، در ائتلافی که درسال های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ نظام حاکم براین جمهوری را به چالش طلبید شرکت کرد.

با پایان یافتن دوران اصرار دیرینه روس ها بر تمایز میان تاجیکان و دنیای

فارسی زبان، تاجیکان برای تقویت و تثبیت رستاخیز ملی خود چشم به یاری دنیای خارج از مرزهای خود دوختند. در این دوران تلاش تاجیکان بیشتر از هر چیز بُعدی فرهنگی داشت. بویژه در دهه ۱۹۸۰ برای نکته که فارسی و تاجیکی اساساً یک زبان است تأکید بسیار می شد. قانونی که در ۱۹۸۹ به تصویب رسید و تاجیکی را زبان رسمی کشور اعلام کرد این زبان را با زبان فارسی یکی دانست. روشنفکران و دانشمندان تاجیکی به منظور یافتن جایگزین های مناسب برای واژه ها و اصطلاحاتی که از زبان روسی وارد تاجیکی شده بود به بررسی چگونگی کاربرد زبان فارسی در ایران و در درجه دوم افغانستان روی آوردند. در همین حال بود که روند احیای الفبای عربی آغاز شد. اما به سبب دشواری های فنی و آموزشی، در آستانه آغاز جنگ داخلی در نیمه ۱۹۹۲، کار جانشینی الفبای سیریلیک با الفبای عربی چندان پیش نرفته بود.

در همین اوان، ایران به فرستادن کتاب ها و نشریات فارسی و برنامه های تلویزیونی به تاجیکستان اقدام کرد (اما برنامه های تلویزیونی ایرانی به برخی از نواحی کوهستانی این کشور نمی رسید). شماری از تاجیکان برای ادامه آموزش عالی به ایران رفتند و هیئت های فرهنگی و سیاسی بین دو کشور مبادله شدند.

علاقه تاجیکان به ایران و در مجموع به دنیای فارسی زبان خارج از تاجیکستان بیشتر جنبه اقتصادی داشت زیرا بدون سرمایه گذاری گسترده خارجیان در این کشور و بدون دسترسی به تکنولوژی نوین امکان احیاء و رشد اقتصادی تاجیکستان چندان به نظر نمی رسید. به نظر برخی از تاجیکان مشابهت های فرهنگی می توانست انگیزه ای برای سرمایه گذاری و کمک های خارجی باشد.

اگرچه کمونیست های قدیمی در جنگ داخلی ۱۹۹۲ مخالفان خود را متهم به طرح توطئه ای برای ایجاد یک حکومت اسلامی از نوع رژیم جمهوری اسلامی در ایران کردند، این اتهام پایه نداشت و تنها ناشی از تصمیم کمونیست ها برای تسلط انحصاری بر قدرت سیاسی در تاجیکستان بود. واقعیت این است که خاطره تلخ تاجیکان از تسلط بیگانگان آنان را مشتاق تسلیم به تسلط تازه ای از سوی دیگران، منجمله ایران، نمی کرد. گرایش برخی از ایرانیان به این که برتری و رهبری خود را در زمینه های فرهنگی و غیر آن به تاجیکستان بپذیرانند خود بر بیم تاجیکان از تسلط تازه می افزود.



از همین رو رهبران حکومت تاجیکستان و مخالفان آنان هر دو تلاش می‌کردند تا پیوندها و ارتباط‌های خارجی کشور خود را هرچه گسترده‌تر، و در نتیجه استقلال و اهمیت تاجیکستان را تثبیت کنند. برای مثال، در زمینه زبان و خط آن نه تنها به ایران که به افغانستان، پاکستان، مهاجران ایرانی، و حتی به لیتوانی چشم دوخته بودند. به ادعای آنان فرهنگ ایرانی نه تنها میراث ساکنان ایران که وامدار مردم آسیای میانه نیز بود. آنان می‌کوشیدند تا سرمایه و کمک‌های ضروری را از طیفی هرچه گسترده‌تر از کشورها به دست آورند و از سوی شماری هرچه بیشتر از دولت‌های جهان به رسمیت شناخته شوند.

با فاجعه جنگ داخلی ۱۹۹۲ روند تحقق و تثبیت هویت ملی تاجیکان که از سال‌های پایانی دهه ۱۹۸۰ آغاز شده بود دستکم برای مدتی به پایان خود رسید. جنگ به کشتار هزاران و آوارگی صدها هزار از مردم تاجیکستان و پیروزی کمونیست‌ها در دسامبر ۱۹۹۲ و ایجاد نظامی سرکوبگر منتهی شد.

بسیاری از تاجیکانی که فعالانه در زمینه تحقق هویت ملی خود می‌کوشیدند به قتل رسیدند یا مجبور به مهاجرت شدند و یا محکوم به سکوت. بی دلیل نیست که با توجه به ادامه اصرار رژیم کنونی تاجیکستان به خاموش کردن صداهای مستقل و با توجه به پشتیبانی سیاسی حکومت سرکوبگر ازبکستان از این رژیم، بحثی عمومی و سازنده درباره هویت ملی تاجیکان امروزه امری محال شده است.

### پانویس‌ها:

۱. بیشتر اطلاعاتی که در این نوشته آمده از دیگر نوشته‌های نگارنده گرفته شده است:

"Religious, National, and Other Identities in Central Asia," in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia*, Durham, Duke University Press, 1992, pp. 47-72; "Tajiks and the Persian World," in Beatri e Forbes Manz and Alexandra Vacroux, eds., *Soviet Central Asia in Historical Perspective*, Boulder, CO, Westview Press, forthcoming; and "Tajikistan's Relations with Iran and Afghanistan," in Ali Banuazizi and Myron Weiner, eds., *The New Geopolitics of Central Asia and its borderlands*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

2. E. Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

۳. این گفته در جلسه ای که مربوط به تأثیر تاریخ بر سیاست خارجی آسیای میانه و قفقاز بود و در کنفرانس مشترک دانشگاه مرینند و مدرسه مطالعات عالی بین‌المللی دانشگاه جان هاپکینز (۱۰ مه ۱۹۹۳) برگزار گردید، بیان شد.

4. B.V. Lunin, *Zhizn' i deiatel'nost' akademika V. V. Bartol'da*, Tashkent, 1981, p. 161.

5. *Tadzhiki*, Vol. I, Moscow, Nauka, 1972.



## چگونه می‌توان بیرون از وطن ایرانی بود؟

### پوششی دیرینه در دورانی جدید

بحث آوارگی ایرانیان را باید با یک توضیح کوتاه در باره عنوان این نوشته و اشاره کنایی آن به «نامه‌های ایرانی» منتسکیو آغاز کنم. هنگامی که قصد نوشتن این مقاله را داشتم «نامه‌های ایرانی منتسکیو» از متون مورد بحث من در دانشگاه بود. طُرفه‌ای که در تدریس این متن توسط یک ایرانی به شاگردانی که پرورده فرهنگ و سنت ادبی غرب بودند وجود داشت هنگامی مرا متوجه خود کرد که در یکی از کلاس‌هایم جمله مشهور «چگونه شخص می‌تواند ایرانی باشد» را به صدای بلند خواندم. سرم را که بالا کردم از سیمای خندان شاگردانم فهمیدم که در وجود من هم سؤال را می‌بینند و هم جواب را. در نگاه آنان، من همتای قرن بیستمی ریکا بودم، رودروی غرب، اما با برداشت و درک دیگری از آنچه هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد.

\*استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه آلبرتا.

بازخوانی من از این سؤال، پس از گذشت دو قرن، مرا به همان مشکلات مسافر تخیلی ایرانی منتسکیو در فرانسه دچار کرده بود. این که از ریکا خواسته شده بود تا، در فراق از سرزمین مادری خود، در باره آن به تعمق بپردازد، وی را همسفر معنوی من و دیگر ایرانیانی می کند که بیرون از مرزهای سرزمینشان بسر می برند. به همین دلیل به ریکا، با این که موجودی افسانه ای بیش نیست، باز می گردم و به معضل هویت فرهنگی می پردازم.

ریکا این پرسش مشهور را در یکی از نامه هایش به عنوان دلیلی بر محدودیت ها و چه بسا تضادهای ذاتی نژادمحوری مطرح می کند. در همین نامه است که وی نارضایتی خود را از این که به عنوان شیئی غریب آماج کنجکاوی فرانسویان قرار گرفته با دوستش ایبن (Ibben) در میان می گذارد:

ساکنین پاریس به گونه ای افراطی کنجکاوند. وقتی به این جا رسیدم آن ها به من به صورت کسی که از بهشت فرستاده شده نگاه می کردند. مردان پیر و جوان، زنان و بچه ها، همه می خواستند مرا ببینند. در یک کلمه، هرگز بشری به اندازه من نگریسته نشده بود. گاهی به خنده می افتادم از این که می شنیدم آدم هائی که تابحال به سختی از اتاق های خود خارج شده بودند به یکدیگر می گفتند: " باید قبول کرد که او واقعاً شکل ایرانی هاست." نائل شدن به چنین افتخاری بی زحمت و دردسر نیست. باور نمی کردم که شخصی این چنین شگفت انگیز و غیر معمولی باشم، و هر چند تصویری بسیار مثبت از خودم در ذهن دارم، هرگز تصور نمی کردم که احتمال دارد در شهر بزرگی که کسی اصلاً مرا نمی شناسد چنین توجهمی را به خود جلب کنم. تصمیم گرفتم لباس های ایرانی خود را به کناری بگذارم و مثل اروپائیان لباس بپوشم، تا ببینم آیا باز هم در سیمای من چیز قابل توجهی وجود دارد. این تجربه باعث شد ارزش واقعی خود را بفهمم. . . یکباره در یک ورطه وحشتناک بی هویتی افتادم. برخی اوقات ساعتی را با دیگران می گذراندم بدون این که کسی به من نگاه کند، یا حتی فرصتی بدهند تا دهانم را باز کنم. اما اگر کسی اتفاقاً به همراهانش می گفت که من ایرانی هستم، به یکباره در اطرافم همه می شد که: آه، آه، او ایرانی است. چه چیز خارق العاده ای! چگونه کسی می تواند ایرانی باشد.

در بازخوانی این قطعه، به این حقیقت برخوردیم که تجربه ریکا با مقوله هویت، زمانی آغاز می گردد که با غرب رویاروست. در قالب جهان بینی قرن هیجدهمی منتسکیو چنین حقیقتی بدون تردید حاصل مرکزیت و اهمیت اروپاست. با این همه، بی فایده نیست اگر الگوی هویتی را که منتسکیو طراحي کرده وارونه کنیم. در این صورت می توان فرض کرد که ریکا تنها هنگامی



آماج کنجکاوای قرار می گیرد که از ایران به پاریس سفر می کند. آن گاه است که او، همانند ایرانیان کوچیدهٔ امروزی ناگزیر به باز تعریف و بازسازی "خود" در برابر دیگران می شود. تجربیات ریکا برخی پرسش ها را برای او آماده می کند، اما نه بدون طرح مجموعه‌ای از معضلات پیچیده تر دیگری که در برخورد با ویژگی های ملی و فرهنگی او به وجود می آید. او ممکن است در رویارویی با تعصبات فرهنگی میزبانان فرانسوی خود موفق شود. اما به هر حال «فارغ از همهٔ جذابیت‌های یک خارجی»، در خطر تنزل یافتن به مرحلهٔ "بی هویتی" است. به نظر می رسد برای وی بین دو نهایت جرح و تعدیل کردن و محو کردن تفاوت ها حق انتخابی باقی نمانده است. ناگفته پیداست که معضل هویت ریکا به عنوان یک ایرانی مسئلهٔ اصلی متن نوشتهٔ منتسکیو نیست. همانطور که زوتان تودوروف (Tzvetan Todorov) به نحوی جذاب در اثر خود: *Nous et les autres* [ما و دیگران]<sup>۲</sup> به تصویر کشیده است، خارجی بودن برای منتسکیو وسیله‌ای برای مسأله ساز کردن مقولاتی چون آزادی فردی، خودکامگی و لزوم وجود قواعد اجتماعی عدالت بوده است.

معنایی که در بطن این متن قرن هیجدهمی قرار دارد امروز هم حل نشده در برابر ماست و در کانون بحث و گفتگوهای انتقادی بسیار به ویژه در بارهٔ عصر "فرامردن" (Postmodern). بسیاری از منتقدان نفس مقولهٔ هویت را مورد انکار و پرسش قرار داده اند. در نظر برخی از اینان، در دوران ما ذهنیت جایگزین هویت شده است و دیگر بن مایه ای در میان نمانده است که بتوان در پاسداری اش کوشید و یا در نبودش حسرت خورد. با این همه، مایی که شهروندان عصر "فرامردن" هستیم خود را با یکی از اساسی ترین مقولات عصر روشنگری رویارو می بینیم. به سخن دیگر، رابطهٔ میان "خود" و "دیگران"، میان "بومی" و "جهانی" نه تنها اهمیت خود را از دست نداده بلکه در قالب مقولهٔ تفاوت و تنوع اعتبار و وزن اجتماعی تازه ای یافته است.

آن چه مرا به بر آن داشت تا بحث خود را با پرسش منتسکیو آغاز کنم، جدا از علاقهٔ شخصی به عصر خردگرایی، مربوط به مسائلی است که با فرآورده‌های فرهنگی و ادبی ایرانیان کوچیده و آواره در هم آمیخته. چه خود را تبعیدی بدانیم، چه مهاجر، همواره با همان پرسش های سخت و دشواری رویرو هستیم که در برابر شخصیت های تخیلی منتسکیو قرار داشت. در این بحث کوتاه بر آن نیستم تا به شرح دلمشغولی های گوناگون جامعهٔ برون مرزی ایرانیان پردازم. بلکه با محدود کردن خود به عرصهٔ ادبیات، و با توجه به

ویژگی‌های مربوط به روند تلفیق و باروری متقابل فرهنگ‌ها، پرسش منتسکیو را به این صورت مطرح می‌کنم که: «چگونه کسی می‌تواند خارج از کشور در عصر فرا مدرن ایرانی باشد؟»

همانطور که قبلاً اشاره کردم برداشت من از واژه "فرامدرن" آن نیست که برخی از منتقدان به عنوان نسبت کامل ارزش‌ها و مقولات سیاسی و فرهنگی تعریف کرده‌اند. مانند مایکل فیشر و مهدی عابدی من "فرا مدرنیته" را توصیفی از شرایط جهانی که امروزه ما در آن به سر می‌بریم می‌دانم. به گفته این دو:

امروزه جهان، جهانی است نشان خورده از درهم آمیختگی زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون که کار برد نظریه فرهنگ بسته را به زیر سؤال می‌برد. اقتصاد سیاسی جهانی بر رویدادهای محلی تأثیری ژرف می‌گذارد، به نحوی که تفاهات فرهنگی سرشار از وام‌گیری‌ها، مقایسه‌ها و اشاره‌ها به دیگران است و از سوی دیگر تحت تأثیر الگوهای سنتی، تجربیات معاصر رسانه‌های ارتباط جمعی، مهاجرت نیروی کار، سیاست‌زدگی توده‌ها، و قشر بندی‌های اجتماعی بین‌المللی.

منتقدین بسیار، به ویژه در دنیای اسلامی، به مخالفت با این پدیده جهانی برخاسته‌اند و چنین استدلال می‌کنند که الگوی جهان فرامدرن کاربردی در شرایط امروزی جوامع اسلامی ندارد. احمد اکبر از مبلغان بحث‌انگیز این نظریه است که با مقابله کردن شرق و غرب راهی جز عقب‌نشینی عاجزانه به سوی سنت باز نمی‌گذارد:

پاسخ مسلمانان به فرا مدرنیته همانست که یک قرن پیش بود، عقب‌نشینی همراه با اعتراضی برخاسته از ایمان و خشم... مسلمانان با اروپائیان امپریالیست مبارزه می‌کردند و، زیرباران گلوله، در پناهگاه‌های صحرائی و کوهستانی خود ناپدید می‌شدند، کوه‌ها و بیابان‌ها پناهگاهی بودند برای گریز از چنگ اروپای استعماری. در آنجا بود که قدرت سنت، انسجام اصول اخلاقی و امید به رستاخیز تجلی می‌کرد.

اما این نوید رستاخیز جامعه یک دستی را بر تن همه مسلمانان جهان می‌پوشاند و مردمانی را با اختلافات فاحش زبانی، فرهنگی و با پیشینه‌های گوناگون تاریخی به یک قالب می‌ریزد. به نظر چنین می‌رسد که دست آویختن به یک سنت فراگیر و درعین حال تخیلی، چیزی جز پذیرفتن شکست و خودداری از



مقابله با چالش‌های حال و آینده نیست. دلایل مهاجرت گسترده اخیر ایرانیان از میهنشان ممکن است فرهنگی، اجتماعی، سیاسی یا مذهبی باشد. نتیجه نهائی، به‌رحال، التقاط فرهنگ‌ها و زبان‌های متفاوت است. به عنوان انسانی دورافتاده از سرزمینش، من خود را سرگردان بین دو کشش می‌بینم، بین هویت دویاره و تازه یافته از سوئی و میراث امن و آسوده ایرانی ام از سوی دیگر. کار من به عنوان یک منتقد ادبی متأثر از این تضاد دائمی و همین گرایش به دوگانگی و یا شاید بهتر باشد بگویم چندگانگی است که مرا خواننده مشتاق نویسندگان مهاجر و یا تبعیدی ایرانی می‌سازد. در آثار آنان به خصوص زمانی که زبان دومی را به کار می‌برند جامعه مشترکی را می‌توان تشخیص داد که فارغ از مرزها و محدوده‌ها است. نویسندگان مهاجر ایرانی ممکن است بیش از اندازه در فقدان زبان، خاطرات و هویت خود رنج بکشند، اما در عین حال، به زبانی که تازه کشف کرده‌اند، دربارهٔ ورودشان به جامعه نویسندگان فرافرنگی می‌نویسند.

ادبیات آوارگی به مجموعه وسیع‌تر ادبی متعلق است و خوانندگان نوع دیگری به آن دسترسی می‌یابند. چنین آثاری را می‌توان برای آگاهی به تجلی هویت ایرانی مطالعه کرد، اما اگر آن‌ها را تنها محملی برای پاسداری از فرهنگ ایرانی بدانیم، قدرشان را ندانسته‌ایم. فرهنگ‌ها مانند زبان‌ها پیوسته در حال تغییراند. تفاوت میان نویسندگان ایرانی داخل و خارج کشور نباید با این ملاک سنجیده شود که تا چه حد به بن‌مایه‌ای وفادار مانده‌اند، بلکه بر این اساس که چقدر بن‌مایه‌ای را دگرگون و متحول کرده‌اند، چه، هیچ یک از این دو گروه نویسنده با ایستایی و انفصال راه به جایی نمی‌برند.

برگردیم به نکاتی که در آغاز این نوشته آمده است و به پرسش منتسکیو. چالشی که رو در روی نویسندگان ایرانی خارج از کشور قرار گرفته این نیست که چگونه هویت ایرانی خود را حفظ کنند، بلکه چگونه آن را با شرایط جدید جهانی، که به شدت فرامی‌هنی است، سازگار سازند. در این قلمرو جدید هستی، آن‌ها خود را در کنار نویسندگانی چون ویکرام سِت (Vikram Seth) بهاراتی موخرجی (Bharati Mukherjee)، بن اوکری (Ben Okri) و کازوئو ایشیگورو (Kazuo Ishiguro) می‌یابند، که به نقل از عنوان یکی از داستان‌های ایشیگورو «هنرمندان دنیای شناور» هستند. پاسخ سِت به این پرسش که آخرین داستانش، «پسرشایسته»، را از چه گونه‌ای باید شناخت، خود پرسش‌های دیگری است: «آیا من چون در آمریکا زندگی می‌کنم یک نویسنده آمریکائی

هستم؟ یا یک نویسنده از جامعه کشورهای مشترک المنافع، آن جانور غریب، یا یک جهان وطن بی ریشه ام؟<sup>۹</sup> این روش سبب در پاسخ دادن به پرسشی در باره هویتش ما را به سوال بی جواب پایان نامه ریکا برمی گرداند. زمان آن رسیده که بپذیریم در دنیای معاصر این پرسش که «چگونه می توان ایرانی بود؟» پرسشی جدلی است. ایرانی بودن در خارج در حقیقت پیمودن راهی است در جستجوی گمشده ها و یافتنی ها آن گونه که اوا هافمن (Eva Hoffman) در زندگی نامه اش «گم شده در ترجمه» بیان می کرده است. او سفرش از لهستان به کانادا و سرانجام به امریکا را در رسیدن به لحظه تازه ای می داند که دیگر پیوندی با گذشته ندارد.

تامت های مدید عصبی، نگران از رویارویی با فاجعه ای تازه و ایستاده در برابر دیوار یک پایان احتمالی بیدار می شدم. انا امروز فرداهای پیاپی به گونه ایمانی تازه شکفته می شود. این جهش به درون آینده، به درون نهری روان بی شباهت به یک قمار بزرگ نیست. در حقیقت مانند آن است که بالاخره من از متوقف کردن زمان، از نگاه داشتن کشتی و ممانعت از دور شدن آن از ساحل بالتیک دست برداشته ام و مشتاقانه خوش آمدگویی به هرچه برایم پیش آید را آغاز کرده ام. هنگامی که تلالو امکانات ناموجود بر شعاعی از نور ذهنی معلق شده را در تخیلم می بینم و به آن شکل می دهم، زمان گسترش می یابد و فضایی برای تنفس به رویم می گشاید که در آن احساسات را می توان چشید و لمس کرد. . . اگر تصاویر در کالبد زبان شکل می گیرند، پس شاید باید صبر کنم تا آنگاه که به حد کافی عصاره زبان را جذب کردم از جای برخیزم. یا شاید باید دنیای تازه ام را آنقدر بشناسم که بتوانم به آن اعتماد کنم و آنقدر دوستش داشته باشم تا بتوانم در آن روح زندگی بدم و به پیشش فرستم. آن گاه که زمان چنبره اش را می گشاید و دوباره گام به پیش برمی دازد، حال نقطه اتکائی می شود که من می توانم سبکبار بین گذشته و آینده، متعادل در زمان بر آن بایستم.

همین جستجو برای هویت - تعادل در زمان - است که ما در بخش پایانی داستان تقی مدرسی *The Pilgrim's Rules of Etiquette* [ آداب زیارت ] هم می یابیم. قهرمان داستان، هادی بشارتی، را می بینیم که در خیابان ها به دنبال یافتن زمان و فضائی ملموس و ماوراء الطبیعی که در آن احساس رضایت کند می دود:

او به فرشته زمان و شنل روی شانه هایش می اندیشید که با پائی درآب، در کنار رود خزر آباد قدم می زد، بر ثندآب صعود می کرد، و از فضیلهای بایر می گذشت و هادی بشارتی



به دویدن ادامه می‌داد. او فرشتهٔ زمان را از حلقهٔ نورانی روی پیشانی‌اش می‌شناخت. حلقه‌ای که جاودانه، بی‌هیچ آغاز و پایانی می‌درخشید و چون زندگی همه جا بود و هیچ جا نبود.

این دویدن بی‌هدف هادی بشارتی را می‌توان نمادگونه به پراکندگی ایرانیان در دنیا تعمیم داد: حرکتی شتابان به دور از کانون هویت و به سوی کناره‌ای که می‌تواند سرانجام ما را به شناخت بیشتر کانون یاری دهد.

نویسندگان ایرانی هرچه بیشتر و صریح‌تر به بیان و طرح مشکل هویت می‌پردازند، خوانندگان نوشته‌های خود را به بازبینی عمیق‌تری از فرضیه‌ها و باورهایشان در بارهٔ هویت ایرانی بر می‌انگیزند. چون دیگر جوامع در تبعید، ما هم از مخاطرات و آسیب‌های زمان و جایجا شدن ایمن نیستیم. اما ما هم چیزی برای عرضه به جامعهٔ جهانی دوفرهنگی و حتی چندفرهنگی در توشه داریم. این بدان معنا نیست که باید میراث زبانی و فرهنگی خود را برچینیم و از یاد ببریم. اما نیازمند آنیم که خلاقانه با تجربهٔ گم شدن‌ها و از دست دادن‌ها روبرو شویم و تغییر و تحول را به‌عنوان عامل مهم بقا بشناسیم. جز این کنیم، و تنها در آرزوی بازگرفتن آن چه دیگر دست نیافتنی است غرقه شویم، به تدارک نیستی خود برآمده ایم.

بسیاری از ما به این نکته می‌پردازیم که زندگی در داخل مرزهای ایران چگونه ناگهان دچار دگرگونی و تغییرشده است، اما در همان حال از پذیرفتن این واقعیت سر باز می‌زنیم که زندگی ایرانیان کوچیده نیز آکنده از تغییر و دگرگونی است. تنها آن هنگام که ذهنمان را از تنگنای مرزها رها ساختیم می‌توانیم گذشته و حال را به هم آمیزیم و به هویت خود و دیگران روشن‌تر پی ببریم.

### پانویس‌ها:

1. Montesquieu, *Persian Letters*, trans. C. J. Betts, Toronto, Penguin, 1973, p. 83.
2. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.
3. Michael M. J. Fischer and Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, p. xiii.
4. Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, New York,

Routledge, 1992, p. 257.

5. Pico Iyer, "The Empire Writes Back," *Time*, February 8, 1993, p. 73.

6. Eva Hoffman, *Lost in Translation: A Life in a New Language*, New York, Penguin, 1989, pp. 279-80.

7. Taghi Modarressi, *The Pilgrim's Rules of Etiquette*, Now York, Doubleday, 1989, p. 279.

#### منابع:

1. Modarressi, Taghi, *The Pilgrim's Rules of Etiquette*, New York, Doubleday, 1989, p. 279.
2. Pico Iyer, "The Empire Writes Back," *Time*, February 8, 1993, p. 73.
3. Hoffman, Eva, *Lost in Translation: A Life in a New Language*, New York, Penguin, 1989, pp. 279-80.
4. Taghi Modarressi, *The Pilgrim's Rules of Etiquette*, New York, Doubleday, 1989, p. 279.



## حفاری های زاغه، هفت تپه، مارلیک

### و تأثیر آن در باستانشناسی ایران\*

در صد سال اخیر حفاری های بسیار در مناطقی صورت گرفته است که به دوران های پیش از تاریخ و تاریخی توسعه جامعه انسانی در ایران باز می گردد. نتایج علمی به دست آمده از تعدادی محدود از این حفاری ها پرتو برگزیده ای می افکند که هنوز ادوار نامعلوم و ناشناخته ای در آن وجود دارد. در سال های ۷۰-۱۹۶۰ چندین هیئت علمی وظیفه روشن کردن این دوران های ناشناخته را به عهده گرفتند، و در نتیجه تصویر روشن تری از گذشته به وجود آمد.

در میان گروههایی که به منظور تهیه اطلاعات بیشتر درباره ادوار گذشته ای که شناخت ما از آن محدود بود اعزام می شدند، مدیریت سه گروه به دعوت اداره باستانشناسی ایران با همکاری مؤسسه باستانشناسی دانشگاه تهران به عهده اینجانب گذاشته شده بود. این سه حفاری، که این نوشته حاوی مطالبی درباره آن هاست، عبارتند از زاغه، بخشی از پروژه دشت قزوین در فلات مرکزی ایران که اطلاعاتی درباره اواخر هزاره هفتم و ششم قبل از میلاد را در منطقه ای که قبلاً به صورت علمی حفاری در آنها نشده بود در اختیار ما قرار داد، هفت تپه نزدیک شوش در جنوب غربی دشت رسوبی خوزستان که آگاهی‌هایی در زمینه

\* این نوشته ترجمه سخنرانی دکتر عزت اله نگهبان، استاد باستانشناسی در دانشگاه پنسیلوانیا، به زبان انگلیسی است که در ۱۹ مارس ۱۹۹۴ در برنامه سخنرانی های نوروزی استادان ممتاز ایرانشناسی - که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن آمریکا در این دانشگاه برگزار می شود- ایراد شد.

قلمرو ایلام در دوران ناشناخته اواسط هزارهٔ دوم قبل از میلاد دربر داشت و بالاخره مارلیک در دامنهٔ شمالی البرز در منطقهٔ گیلان که در آن اطلاعاتی تازه در بارهٔ اواخر هزارهٔ دوم و اوائل هزارهٔ اول قبل از میلاد، در یک دورهٔ پیش از تاریخ و دوران اولیهٔ تاریخی شمال ایران، به دست آمد.

اولین حفاری در این سری زاغه در دشت قزوین در فلات مرکزی ایران است. تحقیقات باستانشناسی دربارهٔ جوامع اولیهٔ کشاورزی در ایران، بخصوص در فلات ایران، برای مدت طولانی به یافته‌های چندین حفاری کوچک پراکنده، تقریباً با ۵۰۰ کیلومتر فاصله از هم درحاشیهٔ کویر مرکزی، شامل تپهٔ سیلک نزدیک کاشان، چشمه علی نزدیک ری در جنوب تهران، و تپهٔ حصار نزدیک دامغان محدود می‌شد. این حفاری‌ها تنها اطلاعات اولیهٔ موجود را برای یک دوران طولانی از هزارهٔ ششم تا اوائل هزارهٔ اول قبل از میلاد تأمین نموده بود. آنچه مسلم و آشکار به نظر می‌رسید این بود که حفاری در بخش‌های دیگر فلات ایران برای کامل کردن تصویر توسعهٔ جوامع انسانی در این منطقهٔ وسیع اساسی به نظر می‌رسید. دشت قزوین، منطقه‌ای از نظر کشاورزی حاصلخیز اما از نظر باستانشناسی نامکشوف، در فلات ایران است که یک حوضهٔ وسیع رسوبی هم‌مرز از طرف شمال با کوه‌های البرز و از طرف جنوب با کوه‌های رحمان یا رامان را تشکیل می‌دهد. این منطقه همواره به عنوان شاهراهی برای تلاقی فرهنگی بین شمال-جنوب و شرق-غرب بوده است، الگویی که یک فرهنگ غنی محلی را به وجود آورده و قابل توجه فوق‌العادهٔ باستان‌شناسان است. در این منطقه جز یک سری حفاری‌های مخفیانه و غیرقانونی در قبرهای باستانی هزارهٔ دوم قبل از میلاد، تقریباً هیچ‌گونه حفاری علمی بر روی بقایای باستانی پیش از تاریخ انجام نگرفته بود. به منظور بررسی کیفی آثار باستانی در این منطقه و به جهت شناسائی طبیعت محوطهٔ باستانی، درآغاز، زیر نظر مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران، یک بررسی عمومی انجام گرفت، سپس سه منطقهٔ زاغه، قبرستان و سگزآباد مستقر در دشت قزوین، نزدیک روستای سگزآباد در حدود شصت کیلومتری جنوب شرقی قزوین، برای حفاری اصلی انتخاب شد. سه تپهٔ سگزآباد، قبرستان و زاغه مجموعاً عرضه‌کنندهٔ دیدگاه جامعی از فرهنگ‌های منطقه، بین حداقل هفتمین هزارهٔ قبل از میلاد تا دوران هخامنشی در اولین هزارهٔ قبل از میلاد، می‌باشند. از این سه تپهٔ زاغه آثار قدیمی‌تری را از اواخر هزارهٔ هفتم تا اواسط هزارهٔ پنجم قبل از میلاد در اختیار می‌نهد. تپهٔ قبرستان حاوی اطلاعات هزارهٔ پنجم تا هزارهٔ دوم و سگزآباد عرضه‌کنندهٔ آثار



اواخر هزارهٔ چهارم تا اواسط هزارهٔ اول قبل از میلاد است. در مدت نه سال حفرای در این سه تپه اطلاعات مهم و قابل توجهی جمع آوری گردید. بحث ما در این جا به ساختمان منقوش زاغه محدود می شود و نمونه ای از تکنولوژی پیشرفته معماری در هزارهٔ هفتم قبل از میلاد که روشنگر زندگی و فرهنگ اوانل دوران پیش تاریخ درفلات ایران است.

زاغه، با ۳۵۰ متر طول و ۲۰۰ متر پهنا در دو کیلومتری شرق تپهٔ اصلی سگزاباد قرار دارد. بجز قلّه مرکزی که در حدود یک متر از سطح زمین ارتفاع دارد، این تپهٔ بیضی شکل کم ارتفاع در زیر رسوبات جمع شده از سیل های این قسمت دشت قزوین قرار گرفته است. هنگامی که ما حفرای خود را آغاز کردیم از بقایای باستانی سطحی آن متوجه شدیم که، به سبب مهاجرت ساکنین این اجتماع باستانی تپهٔ زاغه در دوران چشمه علی در هزارهٔ پنجم قبل از میلاد، این محل به صورت متروکه درآمده است. یک کمانهٔ آزمایشی در همان فصل اول هفده لایه از سطح تپه تا خاک بکر را آشکار نمود و از عمق ۲/۸۰ متری ذغال چوب کافی برای آزمایش کربن ۱۴ جمع آوری شد. در ادامه کار، از چهار لایهٔ ساختمانی که در اعماق با یکدیگر مخلوط و درهم شده بودند خاک برداری گردید. چهارمین و پائین ترین لایه از یک ساختمان نقاشی شده تشکیل می شد. کف این چهارمین سطح با بنائی نقاشی شده، تقریباً ۴۰ سانتیمتر بالاتر و با اندکی فاصله دورتر از ناحیه ای بود که ذغال های لایه گردآوری شده در آن نشان می داد که قدمت آن به حدود سال ۱۵۰+۶۲۶۹ قبل از میلاد تعلق دارد. ساختمان های لایه های بالائی این ساختمان نقاشی شده، خانه های کوچکی هستند که هیچ کدام از نظر اندازه و پیچیدگی قابل مقایسه با ساختمان منقوش نیستند.

ظروف سفالین دست نخورده ای که در زیر دیوارهای فروریختهٔ ساختمان منقوش قرار داشتند نمونه هایی از ظروف سفالین زاغه هستند که خشن و زمخت و قدیمی بوده و با انگشت نقاشی شده اند. بر پایهٔ بررسی این ظروف و همین طور بر اساس آزمایش کربن ۱۴، به نظر می رسد که ساختمان منقوش زاغه متعلق به دوره ای است بین اواخر هزارهٔ هفتم و اوایل هزارهٔ ششم پیش از میلاد. این ساختمانی است بزرگ، کم و بیش مستطیل گونه که دیوارهایش از دو طرف با پشتیبان مستحکم شده اند. درب هائی در انتهای دیوارها به اطاقی بزرگ و نعل اسبی منتهی می شوند که اطاق جنبی کوچکی را درمیانهٔ دیوار جنوبی احاطه کرده است. این اطاق بزرگ شامل چند سکو وصفه می باشد و دیوارهای

نقاشی شده آن با جمجمه و شاخ حیوانات تزیین شده است. دیوارها بیشتر با خشت هایی در اندازه های گوناگون ساخته شده اند. بر هر دو روی اغلب این خشت ها شیارهایی دیده می شوند که گاه به صورت موازی و یا جناغی و گاه به شکلی نامنظم با انگشت کشیده شده اند. در یک طرف بسیاری از خشت های بزرگتر سوراخ هایی به قطر انگشت دیده می شوند که احتمالاً حمل این خشت های نسبتاً سنگین را آسان می کرده اند. (شکل ۱)

ساختمانی که با این خشت ها ساخته شده است کاملاً منظم نیست و دیوارهایی نه چندان مستقیم دارد. این دیوارها، با پهنای گوناگون بین ۲۵ تا ۳۵ سانتیمتر، به وسیله پشتیبان هایی از بیرون و درون استوار شده اند. ضلع جنوبی ساختمان در حدود ۱۲،۱۵ متر درازا دارد و پشتیبان ها در حدود ۷۰ سانتیمتر بر این درازا افزوده اند. طول ضلع شمالی ۱۱،۵۰ متر است و درازای پشتیبان های آن ۷۰ سانتیمتر. ضلع غربی ساختمان در حدود ۷،۷۰ متر طول دارد و درازای پشتیبان های آن به ۲،۱۰ متر می رسد. درازای ضلع شرقی که ۷،۷۵ است با پهنای ۱،۷۵ پشتیبان ها در مجموع به ۹،۵۰ می رسد.

به ویژه دیوار شمالی نامنظم به نظر می رسد زیرا که نیمی از آن محدب و نیم دیگر مقعر است و ظاهراً در دو نوبت ساخته شده که در وسط و در تلاقی پشتیبان میانی به هم می رسند و در حدود یک متر یکدیگر را می پوشانند. در کف این ساختمان تکه ای از یک تیر چوبی آشکار گردید که کاملاً از میان نرفته و احتمالاً بخشی از سقف بوده است. همچنین در این مکان آثار شاخه های چوبی دیده می شد که در ابتدا بر روی تیرهای سقف نهاده شده و سپس با یک لایه قطور گلی پوشیده شده تا سقفی مستحکم و مسطح به دست آید. ارتفاع اولیه این سقف را می توان از محل سوراخ هایی حدس زد که در طول دیوارهای شرقی و جنوبی در امتداد یک خط قرار دارند و به نظر می رسد که تیرهای چوبی سقف را نگاه داشته بوده اند. این سوراخ ها ۱/۹۵ متر بالای کف زمین اولیه، که بعداً با سکوئی شماره ۱ با بلندی ۶۵ سانتیمتر از زمین پوشیده شده و فضائی به وسعت ۱/۳۰ سانتیمتر را تا سقف خالی می گذارد، قرار دارند. این تجدید بنای داخلی لزوم برداشتن سقف را آشکار می کرد. دیوار شمالی اطاق کوچک جنبی به بلندی ۱/۴۰ متر، همردیف با دیوار ۲/۹۰ متری که بدون صدمه بر روی زمین افتاده و هنوز برپا بود، نشان می داد که در وضع آبادانی این دیوار حداقل ۴/۳۰ متر بلندی داشته است (شکل ۲). حدس زده می شود وقتی سقف بالا برده می شود پشتیبان های مضاعف دو جانبه ای، که بعداً از آن سخن



خواهیم گفت، در دیوار شمالی برای تحمل بلندی بیشتر دیوار اضافه شده است. ابعاد داخلی ساختمان در حدود ۱۱ متر در ۷ متر است که برای پوشاندن سقف با تیرهای چوبی فاصله بسیار زیادی است و هیچ گونه سوراخ تیرکی در زمین که نشان دهنده ستون های نگه دارنده باشد وجود ندارد. شاید اطاق کوچک جنبی که اساساً فاقد تزئینات است و هیچ گونه هدف خاصی از ایجاد آن مشاهده نمی شود، در میانه دیواره جنوبی ساخته شده تا این فاصله را کوتاه تر کند. پس از این که اطاق جانبی ساخته می شود، اطاق بزرگ پذیرائی نعل شکلی که آنرا احاطه می کند، می توانسته با تیرهائی در حدود ۴/۵۰ متر طول که به تیره های ۷ متری یا بیشتر مورد نیاز رجحان داشته، پوشیده شود. دیوارهای ساختمان منقوش را چندین پشتیبان در داخل و خارج نگاه می داشتند. پشتیبان های ساده خارجی در زاویه های مستقیم با دیوار یا پیوسته با بنا هنگام ایجاد ساختمان یا کاملاً جدا، بدون هیچ گونه پیوستگی با بدنه ساخته شده بودند. این پشتیبان ها در گوشه های ساختمان در امتداد دیوار جانبی و انتهائی ساخته شده و همراه با پشتیبان های خارجی گوشه ها که معمولاً از یکی از دیوارهای متقارب گسترش یافته بودند.

اضافه بر پشتیبان های گوشه ای، دو پشتیبان در امتداد دیوار غربی وجود دارند، و پنج عدد در هر یکی از دیوارهای جنوبی و شمالی، درحالی که هنوز در بخش دیوار شرقی حفری صورت نگرفته است. این پشتیبان ها از نظر عرض و طول متفاوتند. بزرگ ترین آنها در دیوار غربی حدود ۸۹ سانتیمتر درازا و ۴۶ سانتیمتر پهنا دارد.

برای محکم نگاه داشتن دیوار شمالی نوع پیچیده تری از این پشت بندها - محتملاً وقتی سقف بالا برده می شده - اضافه گردیده است. دیوار اساساً با پنج پشت بند خارجی ساخته شده اما وقتی پشتیبان بیشتری مورد نیاز بوده، یک دیوار دومی در فاصله یک متری در خارج ساختمان موازی با دیوار اصلی بنا گردیده همراه با تیغه های ارتباطی و یا پشتیبان هائی که به دیوار شمالی در امتداد هر یک از پشتیبان های اصلی وصل می شود و یک دیوار مضاعف را می سازد که در زبان فارسی "صندقه" یا "جعبه" نام دارد و بسیار محکم است. پایه این دیوار اضافی و پشت بندها بر روی حدود ۶۰ سانتیمتر آوار و نخاله انباشته شده بر پشت دیوار شمالی قرار دارد.

در داخل ساختمان منقوش نیز پشت بندهایی به منظور محکم نگاه داشتن گوشه های اطاق ساخته شده ولی هیچ کدام از آنها با دیوار پیوسته نیستند. پنج

پشت بند داخلی هنوز موجوداند و چندین سکو نیز محتملاً به عنوان پشت بند تعبیه شده اند. بزرگ ترین پشت بند داخلی، با ابعاد حدود  $۱/۵۰$  متر در  $۶۷$  سانتی متر با میانه ای پهن تر از دو طرف که مجزاً ساخته و سپس به دیوارهای اصلی وصل شده است. در گوشه شمال شرقی قرار دارد. دو پشت بند در کنار یکدیگر گوشه جنوب غربی را دور می زنند، یکی  $۶۱$  سانتی متر در  $۶۹$  سانتی متر و دیگری  $۴۳$  در  $۳۱$  سانتی متر. اطاق جنبی نیز دارای چندین پشت بند داخلی است یکی به شکل ساده در وسط دیوار شمالی و دو تای دیگر در گوشه ها و یکی در شمال شرقی در حدود  $۹۵$  در  $۲۸$  سانتی متر و یکی در شمال غربی در حدود  $۶۷$  در  $۳۰$  سانتی متر.

ساختمان منقوش دارای دو در ورودی است که یکی از آن ها در دیوار شرقی در گوشه جنوب شرقی قرار دارد. ابعاد این در در حدود  $۵۵$  سانتی متر عرض در پائین و  $۴۱$  سانتی متر در بالا است که با یک خشت بسیار دراز و ضخیم، که زیر فشار دیوارها در وسط خم شده، قوس خورده است. درب ورودی در اصل  $۱/۲۰$  متر بلندی داشته است، اما در نتیجه تجدید بنا، بخش پائینی آن به وسیله سگوی شماره یک پوشیده می شود و بلندائی در حدود  $۶۵$  سانتی متر باقی می ماند. این در مسدود و بسته شده است. در دومی در دیوار غربی نزدیک گوشه جنوب غربی، کمی بزرگ تر و فقط با  $۷۵$  سانتی متر پهنا و بلندای کنونی  $۱/۲۵$  متر (قسمت بالائی فرو ریخته است) وجود دارد. در کنار این در، در خارج ساختمان، یک اطاقک مستطیل شکل بزرگ با دیوارهای نازک و ابعاد  $۱/۷۸$  متر در  $۶۸$  سانتی متر وجود دارد که می توانسته به عنوان انبار مواد مورد نیاز، برای مراسمی که در داخل ساختمان برپا می شده، به کار برده شود.

درازای داخلی ساختمان در امتداد دیوار جنوبی در حدود  $۱۱/۴۵$  متر و طول داخلی دیوار شمالی فقط  $۱۰/۸۰$  متر است. هر دو این دیوارها اندکی به طرف داخل متمایل اند، با یک درازای داخلی در امتداد یک خط مرکزی حدود  $۱۱/۱۰$  متر. ضلع غربی ساختمان از یک طرف به طرف دیگر در حدود  $۷/۲۵$  متر است و ضلع شرقی در حدود  $۷/۳۰$  متر، در حالی که در دیوار شمالی، به خاطر حالت قوسی شکل دیوار، این فاصله از یک طرف تا طرف دیگر فقط در حدود  $۷$  متر می باشد. ساختمان در داخل دارای دو اطاق است، یکی اطاق بزرگ U شکل یا نعل شکل در اطراف دیوارهای شرقی، شمالی و غربی و دیگری اطاق کوچک جنبی که در وسط دیوار جنوبی ساخته شده است.

کف ناحیه مرکزی اطاق بزرگ پذیرائی با پوششی از گل، که در اثر مدت



طولانی استفاده بهم فشرده و سخت شده، پوشانیده شده است. چندین گمانه آزمایشی برای تحقیق درمورد کف اطاق زده شد. در اولین آزمایش، که درکنار سکوئی شماره ۸ انجام گرفت سه لایه درکف اطاق آشکار شد: لایه دوم در ۳ تا ۵ سانتیمتری و لایه سوم در عمق ۱۰ سانتیمتری. یک گمانه آزمایشی کوچک دیگر در بالای سکوئی شماره ۱ در جلوی در ورودی مسدود شده حفر گردید و پنج لایه را نمایان کرد. بالاترین، لایه کنونی سکوئی شماره ۱ است و لایه‌های دیگر در عمق ۵ سانتیمتری، ۳۷ سانتیمتری، ۵۸ سانتیمتری و ۶۹ سانتیمتری قرار دارند. (شکل ۳) گهگاه، وقتی به علت استفاده مستمر کف اطاق ناصاف می‌شده، متناوباً با پوششی تازه از گل ورز داده شده تعمیر می‌شده است. در تجدید بنا برخی از سکوها بر روی این کف‌های قدیمی ساخته شده است.

در نزدیکی اطاق پذیرائی تعدادی سکو در اندازه‌های مختلف همراه با یک محفظه وجود دارد. هیچ کدام از این سکوها پیوسته و متصل به دیواری که درکنار آن قرار دارد نیست، و خشت‌ها درکنار هم چیده شده‌اند. معلوم است برخی از این سکوها هم زمان با ایجاد بنا ساخته شده و برخی دیگر در تغییرات بعدی اضافه شده‌اند. ضمیمه سکوهای شماره ۱ و ۳ محفظه‌های بزرگی، حدوداً به ابعاد ۱/۱۱ متر در ۹۸ سانتیمتر، وجود دارد که حاوی چند سنگ صاف و شاخ بزکوهی بود.

تعدادی از سکوها در اطاق نشیمن بزرگ ظاهراً به عنوان نیمکت برای نشستن اشخاص در نزدیکی دو آتشدانی که در این اطاق وجود داشت - و بزرگترینش در مرکز ساختمان در مقابل سکوئی شماره ۱ بود - مورد استفاده قرار می‌گرفته است. در این جا گودال دایره شکل بسیار سخت، سوخته و سیاه شده‌ای به قطر ۱/۷۰ متر آشکار گردید که لبه‌های آن بالا آورده شده بود. زیرکف صیقل یافته این آتشدان لایه‌ای از شن ریز که به منظور نگاه داشتن گرما نهاده شده بود، به چشم می‌خورد. این آتشدان بزرگ که به فاصله ۸۳ سانتیمتر از لبه سکوئی شماره ۱، و ۱/۱۵ متر از دیوار شمالی، قرار دارد محتملاً گرمای همه ساختمان را تأمین می‌کرده است.

آتشدان بسیار کوچکتر دیگری در گوشه شمال غربی ساختمان، کنار سکوئی شماره ۷ قرار دارد که با دیوار کوچک کوتاهی، با حدود ۹ سانتیمتر ضخامت و ۵۲ سانتیمتر طول، مرزبندی شده است. در حدود ۱۰ سانتیمتر از دیوار کوچک جنوبی آتشدان، خشت‌هایی به قطر ۸ سانتیمتر و ابعاد ۱۵ در ۱۵ به‌طور هندسی گذاشته شده‌اند. نحوه منظم قراردادن آجرها نشان می‌داد که ارتباط خاصی با

آتشدان دارند. در ناحیه اطراف آتشدان توده کوچکی از استخوان های دنده و کتف حیوانات همراه با خاکستر و ذغال چوب وجود داشت. به نظر می رسد که آتشدان بزرگ برای گرم کردن و اجاق کوچک برای آشپزی، احتمالاً در ارتباط با مراسمی که در داخل ساختمان برگزار می شده، به کار می رفته است. دیوارهای این اطاق پذیرائی بزرگ به شکل بسیار جالب توجهی تزئین و نقاشی شده است. در آغاز سطح خشت های خام و چینه ها با لایه ای از خاک رس که با ریزه های گاه مخلوط شده صاف و مسطح شده بود. بر روی این پوشش صاف یک لایه گل اخرا، تقریباً به ضخامت ۱ میلیمتر به کار رفته است. یک برش آزمایشی کوچک در سطح دیوار درگوشه شرقی در نزدیکی اولین پشت بند، هشت لایه از این پوشش قرمز گل اخرا را، که بر روی یکدیگر قرار گرفته و تاییدی بر قابل ملاحظه بودن طول زمان استفاده و اهمیت حفاظت کامل آن است، آشکار کرد.

بر روی پوشش گل اخرا، نقاشی هایی به رنگ های سیاه و سفید کشیده شده است. این نقاشی ها هم بر دیوارهایی که برپا بودند و هم بر روی قطعه های افتاده بر زمین دیده می شوند. بر روی دیوار شرقی در بلندی ۷۰ سانتیمتری از بالای سگوی شماره ۱، یک نوار نقاشی شده ضخیم، که در چند نقطه قطع می شود، در سرتاسر طول دیوار ادامه می یابد. اثر این نوار تزئینی، پس از یک تمیزکاری دقیق، بر دیوار تا طول ۶ متر، به استثنای پشت بند داخلی شمال شرقی، دیده می شود. این باریکه در دیواره جنوبی تا حداقل دومتري ادامه می یابد و چه بسیار محتمل است که در ابتدا تمامی دیوارهای اطراف اطاق را در همان ارتفاع دور می زده.

این نوار تزئینی از طرح های ساده درهم پیچیده و دندانه دار با عرض متوسط ۳۰ سانتیمتر تشکیل می شود. طرح ها دقیقاً یک اندازه نیستند و پهنای نوار در همه جا یکسان نیست. گرچه دندانه ها کاملاً مرتب نیستند، اما برداشت کلی آن است که یک طرح هماهنگ دیوار را در بر گرفته است. این طرح دندانه دار از شش خط موازی سیاه و سفید، هر کدام با حدود یک سانتیمتر ضخامت، تشکیل شده است. هربار که پوشش دیوار تعمیر شده و روکش تازه ای می خورده این نوار تزئینی نیز تجدید می شده است. بخش های بسیاری از پوشش دیوار چه به صورت تکه تکه یا یک جا، بر روی زمین یافت شدند. تعدادی خطوط نقاشی شده بر روی این قطعات معدود دیده می شد. این وضعیت نشان می داد که سطح دیوارهای تزئین شده به نقاشی بر سطح قرمز



گل اخرا محدود نمی شده بلکه احتمالاً تزئینات نقاشی دیگری علاوه برنوار دندانه دار وجود داشته است.

علاوه بررنگ قرمز و باریکه نقاشی شده تزئینی، دیوارهای اطاق بزرگ نشیمن با مجسمه‌ها و شاخ‌های بزکوهی که برخی بر سطح دیوار نصب شده و تعدادی مستقیماً در دیوار کار گذاشته شده بود، آراسته شده‌اند. آن چه که در دیوار کارگذاشته شده هنوز بر دیوارهای ایستاده برجا بودند و تعدادی از دیوارهای فرو افتاده نیز مجسمه‌های بزکوهی را درخود داشتند. درحدود هیجده شاخ و مجسمه درساختمان منقوش برجا یا افتاده برکف اطاق پیدا شد که مشخص می کرد این اشیاء بر روی همه دیوارهای اطاق نشیمن نصب شده بوده‌اند. این مجسمه‌ها و شاخ‌های بزکوهی، همراه با زمینه طرح‌های منقوش برگل اخرا، به یقین برای کسانی که به این اطاق راه می‌یافته‌اند منظری سخت جالب توجه بوده است.

کاربرد و مورد استعمال این ساختمان منقوش به عنوان نوعی محل ملاقات عمومی کاملاً آشکار است. این بنا برای زمان خودش فوق‌العاده بزرگ و از نظر ساختمانی بسیار مهم است. احتمالاً این ساختمان معبد یا زیارتگاهی برای این جامعه نوسنگی اولیه بوده است. آنچه این استنتاج را در مورد ساختمان منقوش تأیید می کند تعداد بسیاری مجسمه‌های کوچک زنان باردار است که هر یک فقط چند سانتیمتر بلندی داشتند و یکی از آنها مجسمه مادری بود که فرزند خود را در آغوش داشت و حتی از دیگران هم کوچکتر بود. بیشتر این مجسمه‌های الهه مادر، بیرون دیوار شمالی در زیر دیوار اضافه شده و پشت بند مضاعف قرار داشتند.

وجود این ساختمان منقوش، با معماری پیچیده اش نشان می دهد که ساکنان دشت قزوین در حدود هزاره ششم قبل از میلاد دارای سازمان‌های بسیار توسعه یافته اجتماعی و اقتصادی با الگوی خاص مذهبی بوده‌اند که قبل از این حفرّای ناشناخته مانده بود.

### هفت تپه

دومین حفرّای مورد بحث هفت تپه است که در منطقه خوزستان در دشت رسوبی جنوب غربی ایران در ۱۰ کیلومتری جنوب شرقی شوش و ۵۰ کیلومتری جنوب اندیمشک قرار دارد. فعالیت‌های باستان‌شناسی در جنوب غربی ایران برای تقریباً مدت یک قرن به وسیله هیئت فرانسوی‌ها، که در شوش مقر

داشتند، به تنهائی رهبری می‌شد. دوران طولانی بررسی، حفّاری و تحقیق آنان بیشتر بر روی تپّه های عظیم باستانی شوش، و اندکی بر آثار دیگر در دشت شوش، متمرکز شده بود. این کاوش ها و حفّاری ها از اطلاعات باستانشناسی بسیاری درباره ادوار پیش از تاریخ و تاریخ این ناحیه که خاستگاه فرهنگ و تمدن ایلامی بود، پرده برداشت.

فعلیّت‌های باستانشناسی این هیئت چارچوبه اصلی توسعه ادوار پیش از تاریخ و تاریخی قلمرو ایلامی را آشکار کرد. به هر حال، هر چند تصویری از تاریخ سیاسی از ایلام به وجود آمد که از ۲۷۰۰ سال تا ۶۴۰ سال قبل از میلاد را شامل می‌شد، لیکن سه دوره اصلی همچنان در تاریکی مانده بود: اولین دوره بین ۲,۲۰۰ و ۲,۰۰۰ قبل از میلاد، دومین بین ۱۵۰۵ و ۱۳۵۰ و سومین بین ۱۱۱۰ تا ۷۶۰ قبل از میلاد. حفّاری های ما در هفت تپّه، موفق به کشف آثاری برای روشن کردن دومین دوره تاریخ ایلام گردید که بین ۱۵۰۵ و ۱۳۵۰ قبل از میلاد است.

آثار باستانی هفت تپّه همواره در دشت مسطح خوزستان برجای بوده اند. در اواخر قرن نوزدهم، ژان ژاک دومورگان، از اعضاء هیئت علمی فرانسوی در ایران، به شرح این مجموعه باستانی می پردازد و از آن به نام هفت شغال نام می برد که برداشت نادرستی از عبارت محلی "هفت چغا" است که در آن "چغا" به معنای تپّه مصنوعی است. هفت تپّه در زبان فارسی "هفت تل" معنی می‌دهد (هفت واژه‌ای است به معنای "زیاد") و اشاره‌ای است به تپّه‌های چندگانه ای که در یک مجموعه وسیع باستانشناسی قرار دارد.

نام باستانی این منطقه هنوز پرسش برانگیز است. برخی محققین پیشنهاد کرده اند که هفت تپّه ممکن است همان "تیکنی" باشد، که در اسناد قدیمی و باستانی به عنوان یک مرکز مذهبی بین شوش و چغازنبیل از آن سخن رفته است، اما تاکنون دلیلی برای اثبات این فرضیه در خود هفت تپّه به دست نیامده. به هر حال، چندین نقش مهر و الواح گلی در حفّاری هفت تپّه به دست آمد که بر آن ها نام "کابناک" حک شده که محتمل است نام اصلی هفت تپّه بوده باشد.

در سال های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ هفت تپّه مرکزی وسیع برای کشت نیشکر گردید و در جریان تسطیح زمین ها برای کشت نیشکر، برخی آثار باستانی نابود و بسیاری آشکار شد. هنگام ساختمان جاده اصلی طرح نیشکر هفت تپّه، دیواری از آجرپخته پدیدار گردید که از سوی مدیران پروژه به اطلاع اداره



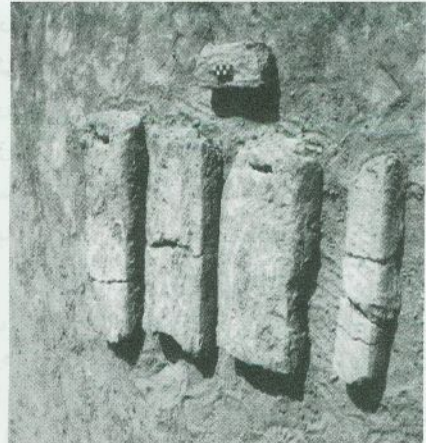
باستانشناسی ایران رسید. برای بررسی موقعیت و اهمیت باستانی این دیوار از طرف اداره کل باستانشناسی نماینده ای فرستاده شد و در نتیجه در سال ۱۹۶۵ هیئتی به منظور حَقّاری در هفت تپّه زیر نظر وزارت فرهنگ و هنر، که در آن زمان اداره باستانشناسی بخشی از آن بود، به هفت تپّه اعزام گردید. در چهارمین فصل کار علاوه بر ایجاد یک ستاد مرکزی برای تیم حَقّاری، برنامه ای مبتنی بر آموزش عملی تکنیک های حَقّاری برای فارغ التحصیلان مؤسسه باستانشناسی دانشگاه تهران تأسیس گردید و هم زمان یک موزه نیز در محل ساخته شد. هر چند هیئت اعزامی برای چهارده فصل - تا آنکه به علت شرایط سیاسی ادامه کار غیر ممکن گردید - در آنجا مشغول به فعالیت بودند، اما تنها قسمت کوچکی از این منطقه وسیع را حَقّاری کردند.

مجموعه آثار باستانی هفت تپّه شامل ۱۴ تپّه آشکار است. که بزرگ ترین آن حدود ۱۷ متر از سطح دشت بلندی دارد. و با ضمائم خود منطقه ای به وسعت ۱۵۰۰ متر طول و ۸۰۰ متر عرض را می پوشانند. این تنها بخش مسطحی است که در آن از سکونت پیش از دوران ساختمان اصلی هیچ نشانی به چشم نمی خورد و از سکونت پس از ساختمان هم نشانه های اندکی به دست آمده است. ساختمان عظیم خشتی و آجری هفت تپّه، که به نظر می رسد محل مراسم مذهبی یا عمومی بوده است در یک دوره مشخص ساخته شده. این دوره در حدود یک تا حداکثر دو قرن در اواسط هزاره دوم قبل از میلاد، که هفت تپّه از شهرهای اصلی ایلام بوده به درازا کشیده است (شکل ۴).

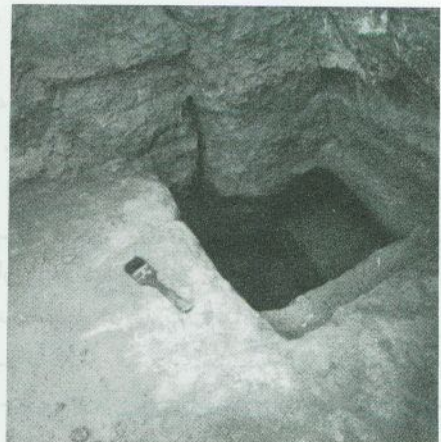
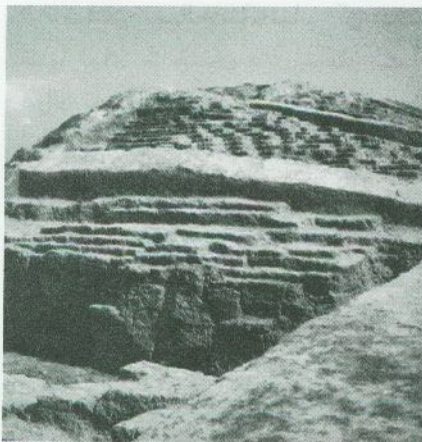
بیشتر مصالح ساختمانی آن خشت های خام است و خشت پخته شده یا آجر تنها برای ساختمان های بسیار مهم و در مناطقی که در معرض باد و باران و هوای نامناسب قرار دارند، به کار رفته است. خشت های خام با ملاط ساده ای از گل، و خشت های پخته شده با ملاطی بسیار قوی از گچ بر روی هم قرار گرفته اند. گچ برای روکش آجرهای پخته شده و گچ کاری دیوارها و پوشاندن قسمت داخلی طاق های قوسی و قیر طبیعی برای اندود کردن آبگیرها و کانال های آب و به عنوان ملاط و پوشش کف ها به کار برده شده است.

آثار معماری که تا کنون کشف شده است شامل یک آرامگاه با طاق قوسی (شکل ۵)، و مقبره جنبی دیگری آنهم با طاق قوسی هر دو از خشت پخته، می شود. در حال حاضر طاق مقبره جنبی فرو ریخته است. این دو مقبره به یک معبد بزرگ که از خشت خام ساخته شده راه دارد که با دو راهروی موازی به دو سالن بزرگ و یک رواق طولانی باز می شود که خود مشرف است به حیاطی

با پایه‌های رکنی و ستون‌ها، ششمین روزه در تاریخ باستان است. در سال ۱۹۲۱ میلادی، محبتی و منتهی به باستان‌شناسان از دیوار شمالی زاغه (شکل ۲) و خشت‌های خام، زاغه (شکل ۱) کشف شدند. در سال ۱۹۲۲ میلادی، باستان‌شناسان از دیوار شمالی زاغه (شکل ۲) و خشت‌های خام، زاغه (شکل ۱) کشف شدند. در سال ۱۹۲۳ میلادی، باستان‌شناسان از دیوار شمالی زاغه (شکل ۲) و خشت‌های خام، زاغه (شکل ۱) کشف شدند.



(شکل ۱) خشت‌های خام، زاغه (شکل ۲) دیوار شمالی، زاغه



(شکل ۳) تیرانشه ساختمانی، زاغه (شکل ۴) از آثار باستانی، هفت تپه



بزرگ فرش شده با چندین لایه از خشت پخته. در این حیاط دو لوح شکسته سنگی که بر آن نام پادشاه ایلام، تپتی آهار (Tepti Ahar) حک شده به دست آمد. گمان می رود که این پادشاه مجموعه باستانی هفت تپه را در میانه هزاره دوم قبل از میلاد ساخته است.

در اطراف این مجموعه معبدگونه دیواری عظیم از خشت خام وجود دارد و در ادامه جهت شرقی آن در سوی بیرونی دیوار حیاط، آثار ساختمانی بزرگ با دیواری عظیم به طول ۶۰ متر باقی است. در حدود ۱۰۰ متری جنوب شرقی مجموعه معبد، ساختمان بزرگی از خشت خام وجود دارد که شامل اضلاع بسیاری در بخش های مختلف است. (مجموعه ساختمانی یا زیگورات شماره ۱). احتمالاً این صفة عظیم به عنوان پایه های ساختمان بلندتری چون معبدهای مخروطی شکل به کار می رفته است که از بین رفته و در حال حاضر مشخص نیست. اطراف این صفة عظیم تعدادی سالن وجود دارد که دیوارهایشان با نقاشی های چند رنگی برگچ پوشانده شده است. این دیوارها سقف های مسطحی داشته اند که با الواری از الیاف درخت نخل، که با حصیر و نی پوشانده شده ساخته شده بودند.

در بخش شرقی صفة بزرگ، سالن وسیع و جالبی وجود دارد که ظاهراً کارگاه یک هنرمند بوده و به قسمت های مختلف، برای عرضه صنایع دستی گوناگون، تقسیم شده است. کاسه هائی که رنگ های خشک شده در کف آنها دیده می شود، یک اسکلت فیل با استخوان های ازّه شده ای که اثر برش دندانهای ازّه در مقطع آنها برجای مانده، انبوه صدها سرپیکان های مفرغی و ابزارهای برنزی کوچک، تکه هائی از سنگ های رنگی قالب گرفته شده در برنز و یک سنجاق پروانه شکل از طلا و عقیق، همه در این محوطه کارگاه پیدا شده اند. عجیب ترین اثر پیدا شده در این مجموعه مجسمه منقوش سربیک پادشاه و ملکه ایلامی، در اندازه طبیعی، (شکل ۶) همراه با یک ماسک گلی است. درست در مقابل این کارگاه یک کوره بزرگ که از دو جناح مجزا و یک آتشدان در مرکز تشکیل شده قرار دارد که ظاهراً هم سفال و هم برنز در آن پخته می شده است. در جنوب صفة شماره ۱، صفة یا ساختمان وسیع دیگری از خشت خام وجود دارد که فقط قسمتی از آن حفری شده است. بر روی هم در طول چهارده فصل کار ما در هفت تپه یکصد و پنجاه قطعه ده متر در ده متر که در بیشتر قسمت ها با هم متمرکز می شدند، یعنی منطقه ای به وسعت ۰۰۰ ۱۵، متر مربع حفری گردید.

در میان مهم ترین آثار مکشوفه، از اسناد مکتوب شامل چند لوح سنگی و صدها لوحه گلی منقور با خط میخی می توان نام برد. بسیاری از این کتیبه ها به خط بابلی نوشته شده و شامل نامه ها، صورت حساب ها، ترازنامه ها و آثار مربوط به پیشگوئی است. در متن یک لوحه گلی نام کاداشمن انلیل (Kadashman Enlil) آمده و در آخر متن اثر مهر تپتی آهار (Tepti Ahar) مهور شده. ازینرو به نظر می رسد که تپتی آهار پادشاه ایلام هم روزگار کاداشمن انلیل، پادشاه سلسله کاسی بین النهرین بوده، که قبل از بوروبوریاش (Burnaburiash) سوم (در حدود ۱۳۷۵ قبل از میلاد) فرمانروائی می کرده است.<sup>۲</sup> بسیاری از مهرهای استوانه شکل و نقش مهرهای متعلق به اواسط هزاره دوم قبل از میلاد نیز به دست آمد که نقش خاص برخی از آنان مختص به هفت تپه است.

بخش عمده سفال های هفت تپه قابل مقایسه با آثار اواخر دوران کاسی هاست. اکثر ظروف شامل تنگ ها و کاسه ها از سفال ساده در انواع رنگ زرد، و تعدادی اندک از سفال خاکستری هستند. شماری ظروف سنگی و سرگرز نیز یافت شد. اشیاء دیگری که از محل به دست آمد شامل تعداد زیادی مجسمه های کوچک شکسته از ایشتار (Istar) در لباس های مختلف و با آرایش موی متفاوت. همچنین مجسمه های کوچکی از مردان از جمله نوازندگانی با سازهای زهی و مجسمه های کوچک حیوانات از مواد مختلف بود. در میان اشیاء برنزی سرگرزها، تبرها، خنجرها و ابزارهای مختلف از جمله انواع اسکنه ها دیده می شد.

شواهدی در باره این که این مجموعه ساختمانی زمانی غارت و سوزانده شده بود، وجود داشت. در حیات مجموعه معبد آرامگاه سکویی مرکب از نه لایه آجر با ملاطی از گچ ساخته شده بود که در مرکز آن گودالی برای یافتن اشیائی کندوکاو شده قرار داشت. بر روی این سکو تکه های پراکنده از یک سنگ نوشته به خط میخی به چشم می خورد که آشکارا متعلق به الواح سنگی بوده که در اصل بر روی سکو نصب بوده اند. به نظر می رسد که پس از کندن الواح از سکو، به سبب سنگینی آن ها را در محل رها کرده اند. همچنین در بسیاری از سالن های مجموعه ساختمان شماره ۱، قطعات تیرهای سوخته بر روی کف زمین پیدا شد که نشان می داد اطاق ها دچار آتش سوزی شده اند. هیچ قرینه ای برای تعیین زمان خرابی این مجموعه پیدا نشد، اما موادی که در مجموعه های معبد آرامگاه و ساختمان شماره ۱ بدست آمد همه نشانگر آنست که این محل در



مدت دو یا سه قرن در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد - مصادف با همان دوران تاریک تاریخ ایلام، از ۱۵۰۵ تا ۱۳۵۰ قبل از میلاد - مورد استفاده بوده است.

از آنجا که هفت تپه منطقه ای مسطح و منحصر به فرد است، در طول اولین فصل حَقّاری یک گمانه پله مانند در تپهٔ بزرگ ابوفندوا در یک کیلومتری شمال غربی هفت تپه برای به دست آوردن آثاری از پیشینهٔ دوران قبل از تاریخ منطقه حفر گردید. این گمانه پله ای دوازده لایهٔ باستانی از هزاره ششم قبل از میلاد تا دوران آغاز خط و ادبیات و سپس دوران تاریخی ایلام را آشکار می‌کند. در طول دو فصل آخر در هفت تپه، کار در ابوفندوا، جایی که در شیب های شمال غربی و شمال شرقی آن کوره های دوران آغازخط و ادبیات کشف شدند، دوباره آغاز شد. در همین زمان آثار اوایل هزارهٔ اول قبل از میلاد شامل تعدادی لوحه به خط میخی از دوران ایلام نو در بالاترین سطح تپه به دست آمد.

### مارلیک

سومین محل حَقّاری در این گروه، تپه مارلیک واقع در ناحیهٔ رحمت آباد رودبار در استان گیلان است. برای تقریباً دو دهه در سال های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی مناطق مرتفع دامنه های شمالی کوه های البرز در منطقهٔ گیلان و مازندران، مورد هجوم بسیاری از حَقّاری های مخفیانه و غیر قانونی بوده است که در طی آن ظروف زیبایی سفالین لوله دار، مجسمه های کوچک حیوانات، اسلحه های برنزی و حتی تعدادی اشیاء طلا و نقره کشف می شوند. این اشیاء غارت شده به دوران نا شناخته ای تعلق داشتند که به خطا املش نامیده می‌شد. املش نام شهر کوچکی است که در آن اشیاء برای فروش به دلال‌هایی که آن ها را به مجموعه داران و موزه های سراسر دنیا می فروختند عرضه می شد.

ادامهٔ حَقّاری های مخفیانه و در نتیجه انهدام تپه‌ها و مکان‌های باستانی در ضمن جستجوی اشیاء عتیقه، که هویت و محل اولیهٔ خود را از دست داده بودند، مشکلی را به وجود آورده بود که نه ادارهٔ باستانشناسی ایران و نه هیچ قدرت دولتی به حل آن توانا بود. به منظور برخورد با مشکل روز افزون حَقّاری های غیرقانونی و برای روشن کردن و مطالعهٔ فرهنگ ناشناخته ای که به خطا املش نامیده می شد، ادارهٔ باستانشناسی تصمیم گرفت که هیئتی را برای یک بررسی باستانشناختی به سراسر مناطق مرتفع دامنه‌های شمالی کوهستان البرز اعزام کند. ابتدا ما می‌خواستیم به تعیین و نقشه برداری و حفاظت مناطق باستانی

پپردازیم تا در زمان مناسب به حفّاری علمی و سیستماتیک برای به دست آوردن اطلاعات و مدارک مورد نیاز جهت روشن نمودن هویت مردمی که این اشیاء، هنر و صنعت را برای ما باقی گذاشته بودند، موفّق شویم.

در پائیز سال ۱۹۶۱، گروهی از اداره باستانشناسی ایران برای بررسی این مناطق به دامنه کوههای البرز اعزام گردید. بعد از دو هفته کار در منطقه رحمت آباد رودبار، گروه اعزامی وارد درّه گوهر رود، شاخه ای از سفید رود شد. در این درّه زیبا پنج تپه باستانی وجود داشت که عبارتند از: پيله قلعه، جازم کول، دوربیجار، زینب بیجار و مارلیک (یا چراغعلی تپه به نام آخرین مالک آن). همچنان که تپه‌ها یک به یک بررسی می شدند به مارلیک رسیدیم که تپه ای طبیعی و بزرگ بود با قلّه ای سنگی. باغ های زیتون و درختچه های انار وحشی با منظره ای از شالیزارهای برنج چشم انداز پیرامون این تپه بود. سطح تپه مارلیک از بته‌های طبیعی و چند گودال مصنوعی پوشیده شده بود. تنها یک دامنه تپه نشانه هائی از چند شیار حفر شده به وسیله حفّاران ناموفّق اشیاء قدیمی را در خود داشت.

پس از حفر یک گمانه آزمایشی و دست یافتن به یک سری اشیاء جالب شامل دو مجسمه کوچک حیوان از برنز، دو مهر استوانه ای و چهارده دگمه طلا نیاز به یک حفّاری علمی به سرعت آشکار شد، چه در غیر این صورت منطقه به سرعت در معرض غارت قرار می گرفت. از همین رو به سازماندهی یک گروه حفّاری زیر نظر اداره باستان شناسی ایران با همکاری مؤسسه باستان شناسی دانشگاه تهران پرداختیم. این گروه بدون وقفه به مدت چهارده ماه، از اکتبر ۱۹۶۱ تا نوامبر ۱۹۶۲، به حفّاری در این محل مشغول بود.

وقتی کار خود را آغاز کردیم تصوّر مبهمی از آنچه زیر سطح این تپه خوابیده بود در ذهن داشتیم. به تدریج روشن شد که تپه مارلیک شامل گورستان سلطنتی یک دوران طولانی پادشاهی فراموش شده است. بر قلّه تپه پنجاه و سه آرامگاه پراکنده بود مملو از اشیاء جالب ساخته شده از طلا، نقره، برنز و سفال که بر ثروت و اهمیت صنایع دستی سه هزار سال تمدن قدیمی شهادت می داد.

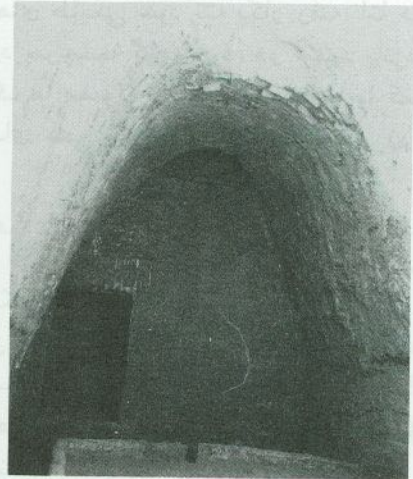
هر چند ثروتمندترین مقابر این فرهنگ در قلّه مارلیک در گورستان سلطنتی قرار داشت، ولی اساساً تمامی بخش پست درّه گوهر رود گورستانی بزرگ برای دفن مردم فرودست اجتماع آن عصر بوده است که شاید به علّت حضور مقابر سلطنتی در آنجا ایجاد شده بود. مقابر مارلیک با دیوارهایی از سنگ های



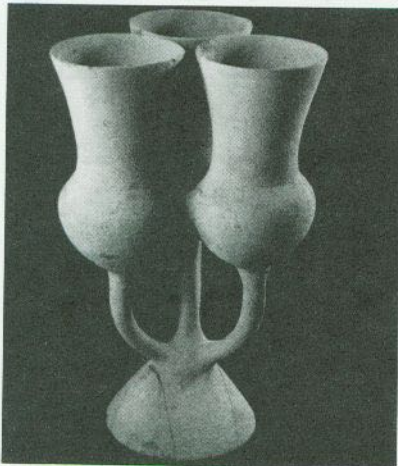
شکسته و ملاطی گلی بین صخره های طبیعی تپّه ساخته شده اند. برخی از این قبرها ناصاف و نپرداخته اند و برخی دیگر نشان از دقت و کار بیشتری دارند. در ساخت بیشتر قبور سنگ های طبیعی خود تپّه بکار رفته، اما در برخی دیگر، تخته‌هایی از سنگ های زرد سرچشمه گوهر رود، در حدود پانزده کیلومتر دورتر دیده می شود. این سنگ ها معمولاً در یکی از دیوارها یا کف قبرها قرار دارند، اما برخی از قبرهای غنی تر یکسره از سنگ های زرد وارداتی ساخته شده اند.

در بیشتر قبرها اسکلت کاملاً متلاشی شده است، اما آن چند قبری که هنوز اسکلت هائی را در خود داشت تشریفات دقیق تدفین را آشکار می کرد. در این گروه از قبرها، بدن با دقت بر تخته سنگی خوابانده شده و با اشیاء گرانبها و سودمندی احاطه گردیده که مرده ممکن است در زندگی واپسین خود بدان ها احتیاج داشته باشد. قبرها، چه با اسکلت و چه عاری از آن، پُر از اشیاء مختلف شامل ظروف تشریفاتی، مجسمه ها، جواهرات، اسلحه ها و ابزارها، وسائل خانگی و تعدادی مدل و اسباب بازی بودند.

ظروف تزئینی در قبور از طلا، نقره یا برنز ساخته شده اند، در اشکال و اندازه های مختلف، شامل فنجان ها، کاسه ها، قوری ها با لوله های دراز (شکل های ۷ و ۸)، آبخوری و گلدان. برخی از این اشیاء کاملاً ساده و بدون تزئین اند و برخی دیگر دارای طرح های بسیار دقیق، و حتی تخیلی و داستانی می باشند. در این اشیاء تکنیک های مختلف از قبیل حکاکی خطوط نقطه چین نقش های برجسته کوتاه و بلند و حتی طرح هائی با طلا حک شده بر روی ظروف نقره ای به چشم می خورد. طیف ساخت نیز الگوهای بسیار ساده و خام و نیز تصاویر طبیعی یا تخیلی حیوانات و انسان های واقعی یا افسانه ای را که به نحوی بسیار دقیق ترسیم شده اند در برمی گیرد. در این محل همچنین برخی ظروف ساخته شده از خمیر شیشه به دست آمده که یکی از آنها از نظر طراحی شاهکاری است (شکل ۹). این شاهکار گلدانی است که کناره هایی کمی مورّب و لبه ای ساده و صیقل شده دارد. یک برآمدگی گره ای کوچک در قاعده این گلدان آن را به یک پایه وصل می کند. مجموعه ای استثنائی نیز از مجسمه های کوچک مختلف حیوان و انسان از این آرامگاهها به دست آمد که از سفال، طلا و نقره ساخته شده بودند. مجسمه های انسان نمای این مجموعه و هم چنین مجسمه های حیوانات به سبک استیلیزه و مسبک ساخته شده اند (شکل ۱۰). هرچند در مواردی حیوانات طبیعی تر به نظر می رسند. برخی از مجسمه ها



(شکل ۵) آرامگاه تپتی آهار، هفت تپه (شکل ۶) سر مجسمه گلی تپتی آهار، هفت تپه



(شکل ۸) گلدان سه شاخه، مارلیک

(شکل ۷) آبخوری سفالی، مارلیک

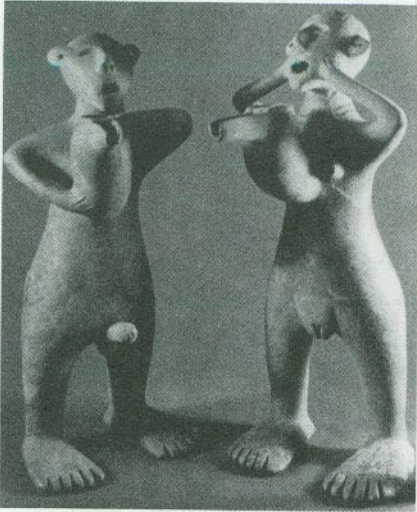


انواع مختلف حیوانات واقعی را عرضه می‌کنند، و برخی دیگر معرف موجودات افسانه‌ای هستند. در میان مجسمه‌های حیوانات، گاو کوهان دار، گوزن، بزکوهی (شکل ۱۱)، قاطر، اسب، قوچ، خرس، پلنگ، سگ، گراز وحشی، و انواعی از گاوهای نر با یوغ، سرهای ببر و پرندگان دیده می‌شود. تعداد و کیفیت مجسمه‌های برنزی یافت شده، نشان تصویری درخشان از دوران شکوفائی صنعت برنز در دامنه‌های البرز در اواخر هزارهٔ دوم و اوائل هزارهٔ قبل از میلاد است.

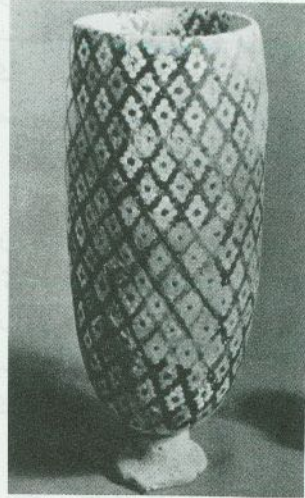
علاوه بر این، مجموعه‌ای بسیار غنی از جواهرات شامل تعدادی سینه ریز (شکل ۱۲)، گردن بند، دگمه، دستبند، گوشواره، انگشتر، پیشانی بند، برگ، سنجاق سر، سنجاق سینه نیز به دست آمد. بیشتر این جواهرات از قبوری به دست آمد که ظاهراً به زنان تعلق داشته است. برخی نیز در قبوری یافت شد که، به خاطر سلاح‌ها و وسائل شکاری که در آنها موجود بود، به عنوان قبور سلحشوران طبقه بندی شده‌اند.

بیشتر جواهرات از طلا ساخته شده‌اند. علاوه بر طلا عقیق، صدف، استخوان، شیشه، گچ آهکی و برنز نیز در برخی از اشیاء به کار برده شده‌اند. برخی از این جواهرات شاهکارهایی در ظرافت و زیبایی‌اند و نمایشگر تکنولوژی بسیار پیشرفتهٔ صنعتگران مارلیک، به خصوص در زمینه فلزات گرانبها هستند. گرچه هنرمندان مارلیک از تکنولوژی متداول و الگوهای سنتی کاملاً آگاه بودند، اما نمونه‌های هنری تازه‌ای را نیز خلق کرده‌اند که همتای آن تاکنون یافت نشده است. مهرهای استوانه‌ای و مسطح نیز در این قبور به دست آمد. چهارده مهر استوانه‌ای غیر قابل تردید و تعدادی نیز که احتمالاً مهر بوده‌اند از جنس شیشه، گچ، سنگ‌های مختلف و حتی طلا در این محل پیدا شد. بیشتر مهرهای استوانه‌ای از خمیر شیشه ساخته شده بود که به شدت آسیب دیده بودند. نقش روی برخی دیگر نیز یکسره از بین رفته بود. بر روی دوعدد از این مهرها نوشته‌هایی دیده می‌شود. تنها اثر نوشته در مارلیک. هرچند بعضی از حروف میخی یکی از آنها قابل خواندن است ولی خطوط آن شکسته و آسیب دیده. علاوه بر این مهرهای استوانه‌ای، پنج مهر مسطح نیز با طرح سادهٔ هندسی که از برنز قالب‌گیری شده، در محل پیدا شد.

چون ظروف سفالین مارلیک در قبرها و نه در مناطق مسکونی پیدا شده‌اند، در برخی از موارد به نظر می‌رسید که این ظروف تنها برای مراسم تدفین ساخته شده‌اند و نه برای استفاده در خانه. هرچند این ظروف دفن شده



(شکل ۱۰) مجسمه سفالی، مارلیک



(شکل ۹) جام موزاییک شیشه ای، مارلیک



(شکل ۱۲) آویزه طلا، مارلیک



(شکل ۱۱) مجسمه سفالی گوزن، مارلیک



با سفال‌های خانگی تفاوت بسیار ندارند، اما ساختشان بسیار ماهرانه و زینتی است. سفال‌ها در سه رنگ اصلی قرمز، قهوه‌ای، و خاکستری دیده می‌شوند و پوشش سطح آنها از کیفیت بسیار عالی برخوردار است. سفالگران مارلیک استعداد خود را در زیبایی ساخت و فرم شکیل به کار می‌برده‌اند (شکل‌های ۷ و ۸)، و کار خود را با صیقل دادن و داغدار نمودن سطح این ظروف و برخی اوقات با اضافه کردن طرح‌های تزئینی داغدارپایان می‌دادند. گل به کار برده شده گلی مرغوب بوده، با شن خوب مخلوط شده و در حرارتی کنترل شده به عمل آمده. درمیان ظروف سفالی یافت شده تعدادی بطری، کوزه، تنگ، پیاله، لیوان‌های دسته دار، فنجان، قابلمه، قدح، کاسه، بشقاب، گلدان، آبکش، و چراغ دیده می‌شود.

درقبور مارلیک شماری از انواع مختلف اسلحه یافت شد که قابل توجه خاص است. بیشتر این سلاح‌ها برنزی است ولی نمونه‌هایی نیز از سلاح‌های آهنی، سنگی، استخوانی، مسی و طلایی دیده می‌شود. اسلحه‌های برنزی نمودار صنعت پیشرفته برنز در آن زمان است. از چندین هزار اسلحه‌ای که به صورت تقریباً کامل از قبور مارلیک به دست آمد، کمتر از چهل عدد از مواد دیگری غیر از برنز ساخته شده بود، بیست و پنج عدد آن اسلحه سنگی و تعداد کمتری آهنی بود. آشکار است که در آغاز دوره مارلیک استفاده از سنگ برای اسلحه تقریباً رو به اتمام و در پایان این دوره کاربرد آهن تازه آغاز شده بود هرچند هنوز گسترشی چندان نداشت.

ابزار و وسائل فلزی و سنگی هم در قبرها یافت شدند. ابزار سنگی شامل تعدادی هاون، دسته هاون، سنگ چاقو تیزکن، و تعدادی اشیاء برنزی مثل تیغه، قلاب، سیخ، ملاقه، چرخ دنده، اسکنه، پتک، تبر و تیشه، یراق اسب، زنگ، گوش پاک‌کن، سوزن، آینه، موچین، شانه شمش مفرغی، پلاک و سنج بود. در این محل تکه‌های پارچه نیز به چشم می‌خورد.

گورستان سلطنتی مارلیک تا این زمان تقریباً دست نخورده باقی مانده بود. در دورانی که مردم مارلیک در منطقه فرمانروائی می‌کردند به آن اندازه قدرتمند بودند که از مقابر و محتویات گرانبهای آن نگاهداری کنند. اینکه این قبرها مدت‌ها پس از آن‌که مردم و فرهنگ مارلیک فراموش شدند دست نخورده مانده بود به نظر بسیار غیر طبیعی می‌آید. محتمل این است که مهاجرت فاجعه آمیز این مردم از منطقه کاملاً ناگهانی بوده و در نتیجه کسی از آنان بر جای نمانده تا قبرها و محتویات آن‌ها را به خاطر آورد. به

هرحال، گورستان، که دارای هیچ یادگار یا حتی نشانه معماری قابل توجهی نیست، خود در قلّه تپه‌ای که بزودی از بوته‌ها و علف‌های هرز پوشیده شد مدفون گردید و به فراموشی سپرده شد تا دورانی که کشف و حفّاری دقیق آن برای دستیابی به نخستین اطلاعات سیستماتیک در باره این تمدن باستانی آغاز گردید.

مجموعه بزرگ اشیائی که در مارلیک به دست آمد، از نظر شکل می‌تواند به دوران میانه قرون چهارده تا ده قبل از میلاد نسبت داده شود؛ دورانی که براساس تجزیه کربن<sup>۱۴</sup> متعلق به حدود ۳۴۵۲+۵۵ سال پیش است. ظاهراً مارلیک گورستان سلطنتی مردمی است که در آغاز در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد در منطقه مستقر می‌شوند و برای چندین قرن در اواخر هزاره دوم قبل از میلاد با فرهنگی بسیار پیشرفته تمامی منطقه جنوب دریای خزر و دامنه‌های شمالی کوه‌های البرز را با دستاوردهای گسترده خود که به همه جای دنیای باستان تا دورترین نقاط آن رسیده بود تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. از همین روست که حفّاری مارلیک در باره نخستین دوره کوچ مردمان هند و اروپائی به منطقه، که چندان روشن نیست، اطلاعاتی در اختیار می‌گذارد و تاریخ گذشته این مردم نا شناخته، صنایع و زندگی روزانه آنان و اعتقادات مذهبی و آداب و رسومشان را تا حدی روشن می‌کند.

سه حفّاری زاغه، هفت تپه و مارلیک که در این صفحات توصیف شدند هرکدام به نحوی در ارائه اطلاعات جدیدی درباره دوران‌های تاریک گذشته ایران سهیم بوده‌اند. حفّاری زاغه نحوه زندگی، هنر و تکنولوژی ساکنین دشت قزوین را در اواخر هزاره هفتم تا اواسط هزاره پنجم قبل از میلاد روشن می‌کند، حفّاری هفت تپه به دانسته‌های ما در باره تاریخ ایلام در دوران تاریک شدن هویت ساکنین منطقه دامنه شمالی کوه‌های البرز در اواخر هزاره دوم و اوائل هزاره اول قبل از میلاد، که فرهنگ و هنر و صنعتشان قبلاً ناشناخته مانده بود، کمک می‌کند.

### پانویس ها:

1. Pablo Herrero, "Tablettes Administratives de Haft Tepe," *Cahiers de la D.A.F. I.*, Vol. 6, 1976, p.



113

2. Ezat O. Negahban, *Excavations at Haft Tepe, Iran*, Philadelphia, University Museum, 1991, p. 108.

### فهرست منابع و مأخذ:

#### زاغه:

J. Gluck, "Sagzabad Excavations 1970-1971," in J. Gluck, ed., *A Survey of Persian Art from the Prehistoric to Present*, Ashiya, Asia Institute Books, Vol. XV, 114, 1974, pp. 3414-9.

Sadegh Malek Shamirzadi, "Tepe Zaghe: A Sixth Millennium B.C. Village in the Qazvin Plain of the Central Iranian Plateau," Philadelphia, Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1977.

J. Mellaart, *The Neolithic of the Ancient Near East*, New York, Charles Scribner's Sons, 1975.

Ezat O. Negahban, "Preliminary Report on the Excavation of Sagzabad, 1970 Season," *Marlik* 1, Tehran, Tehran University Press, 1973.

\_\_\_\_\_, "Preliminary Report on Qazvin Expedition: Excavation of Zaghe, Qabristan, Sagzabad, 971-1972," *Marlik* 2, Tehran, Tehran University Press.

\_\_\_\_\_, "A Brief Report on the Painted Building of Zahe," *Paleorient*, Vol. 5, 1979.

#### هفت تپه:

F. Beckman, "A Stray Tablet from Haft Tepe," *Iranica Antiqua*, Vol. XXVI, 1911, pp. 81-3.

J. J. Glassner, "Les Textes de Haft Tepe, La Susiane et L'Elam au 2eme Millenaire," *Mesopotamian History and Environment*, Gand, 10-14 Juillet, 1929, Occasional Publications 1, 1991.

Pablo Herrero, "Tablettes Administratives de Haft Tepe," *Cahiers de la DAFI*, No. 6, 1976, pp. 93-116.

Pablo Herrero and J. J. Glassner, "Haft Tepe: Choix de Textes I," *Iranica Antiqua*, Vol. XXV, 1990, pp. 1-45.

\_\_\_\_\_, "Haft Tepe: Choix de Textes II," *Iranica Antiqua*, Vol. XXVI, 1991, pp. 39-80.

Ezat O. Negahban, "Brief General Report of Third Season of Excavation of Haft Tepe," *Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology*, Tehran, Isfahan, Shiraz, 11th-18th April, 1968, Tehran, Special Publication of the Ministry of Culture and Arts, Vol. I, 1972, pp. 153-63.

\_\_\_\_\_, "Brief Report of Haft Tepe Excavation, 1974," *Proceedings of the IIIrd Annual*

Symposium on Archaeological Research in Iran, Tehran, 1975, p. 171-8.

\_\_\_\_\_, "Haft Tepe," *Iran*, Vol. XIII, 1975.

\_\_\_\_\_, "Die elamische Sicalung Haft Tepe," *Antika Welt, Zeitschrift Archaeologie und Kulturgeschichte*, Haft 2, Feldmeilen, 1977, pp. 42-8.

\_\_\_\_\_, *A Guide of Haft Tepe Excavation and Museum*, Tehran, Publication of General Department of Museums, Ministry of Culture and Art, 1977.

\_\_\_\_\_, "Architecture of Haft Tepe 2," *Archaologische Mitteilungen Aus Iran*, Ergänzungsband 6, Berlin, 1979, pp. 9-29.

\_\_\_\_\_, "Haft Tepe Roundels, an Example of Middle Elamite Art," *American Journal of Archaeology*, Vol. 88, No. 1, Jan. 1984, pp. 3-10.

\_\_\_\_\_, "The Haft Tepe Bronze Plaque," *Contributions a L'histoire de L'Iran, Melanges Offerts a Jean Perrot*, Paris, Editions Recherche sur les Civilizations, 1990, pp. 137-42.

\_\_\_\_\_, *Excavations at Haft Tepe, Iran*, Philadelphia, University Museum of Archaeology and Anthropology, 1991.

\_\_\_\_\_, "Seal Impressions on a Jar Stopper from Haft Tepe," *South Asian Archaeology Studies*, Ed. By G. Possehl, New Delhi, Bombay, Calcutta, Oxford & IBH Pub. Co., 1992, pp. 87-99.

### مارلیک:

Ezat O. Negahban, *Marlik, A Preliminary Report on Marlik Excavation*, Gohar Rud Expedition, Rudbar, 1961-1962, Tehran, Special Publication of the Ministry of Education, Offset Press, 1st ed. 1964, 2nd ed. 1977.

\_\_\_\_\_, "Marlik, A Royal Necropolis of the Second Millennium," *Archaeologia Viva*, Vol. I, Sep.-Nov. 1968, pp. 58-79.

\_\_\_\_\_, "Pottery Figurines of Marlik," *Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology*, Tehran, Isfahan, Shiraz, 11th-18th April, 1968, Tehran, Special Publications of the Ministry of Culture and Arts, Vol. I, 1972, pp. 153-163.

\_\_\_\_\_, "Seals of Marlik," *Marlik*, Vol. 2, 1977, pp. 2-25.

\_\_\_\_\_, "Pottery and Bronze Human Figurines of Marlik," *Archaologische Mitteilungen Aus Iran*, Berlin, Band 1, Tafn. 29-34, 1979, pp. 157-173.

\_\_\_\_\_, "Maceheads from Marlik," *American Journal of Archaeology*, Vol. 85, No. 4, October 1981, pp. 367-378, Pls. 59-64.

\_\_\_\_\_, *Metal Vessels from Marlik*, Prahistorische Bronzefunde, Abteilung II Bnd 3, 1983.

\_\_\_\_\_, "Pendants from Marlik," *Iranica Antiqua*, Vol. XXIV, pp. 175-208.

\_\_\_\_\_, "Horse and Mule Figurine from Marlik," *Archaeologia iranica et Orientalis, Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, I, pp. 287-309.



## گفتار در باره بعضی مستفرنگان و فرنگان

بر نمد چوبی که آن را مرد زد  
بر نمد آن را نزد بر گرد زد  
(مولوی)

شماره ۲ از سال هشتم *ایوان نامه* ویژه ایران و آسیاست و در آن گفتارهایی انتشار یافته که مربوط به ایران و روابط فرهنگی آن با دیگر کشورهای آسیایی: هندوستان و چین و ژاپن، و موقع ایران در آسیاست. از آقای دکتر کریمی حکاک مقاله‌ای با عنوان «تأملاتی درباره زبان شعر فارسی در هند» در این شماره انتشار یافته است. این نخستین نوشته‌ای از ایشان بود که به نظر بنده می‌رسید. مقاله با این دعوی آغاز شده است: «شرح رواج و زوال زبان فارسی در هند به صورتی نیست که تاکنون در تاریخ ادبیات فارسی رقم خورده است. . .» و گفتار ایشان «کوششی است برای دست یابی به طرحی برای پژوهش‌های آینده که بتواند گوشه‌هایی از این موضوع پیچیده تاریخی را که تاکنون تاریک مانده است روشن کند.»

از آن پس در این باب تأمل فرموده اند که ایرانیان فرهنگ فارسی زبان را یکسره از آن خویش می‌پندارند و نیز «کلافی از پژوهش تاریخی در آمیخته با ایدئولوژی» پدید آمده «که به دشواری می‌توان جمله‌ای در این باره یافت که بار عاطفی نداشته باشد. بدین سان نشر زبان فارسی در هند با سربلندی بیان می‌شود و دلیل آن را. . . "شیرینی" زبان فارسی و توان جذب آن می‌دانند، حال آن که زوال آن را با حسرت و دریغ بیان می‌کنند و استعمار انگلیس و دسیسه‌های بین‌المللی و غفلت تاریخی ایرانیان را از دلایل تاریخی آن می‌شمارند.»<sup>۲</sup> آن گاه می‌افزایند

\* استاد مدعو زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه برکلی. دیوان عبید زاکانی به تصحیح و تحشیه استاد محبوب به زودی منتشر خواهد شد.

که این داوری در آثار شاعران و مورخان ادبی، چه ایرانی، چه ایران شناس بیگان یافت می‌شود. سپس قولی از بهار در سبک شناسی را نقل می‌کنند و پس از آن گویند: «صفا در تاریخ ادبیات در ایران بر آن است که سلاطین گورکانی هند همه مانند نیاکانشان به زبان و ادب فارسی و هنر و فرهنگ ایران عشق می‌ورزیدند و دربارهاشان را به وجود گروهی بزرگ از شاعران پارسی‌گوی و پارسی‌نویسان و فرهنگ دانان ایرانی می‌آراستند.»<sup>۳</sup>

سلاطین گورکانی هند از سلسله تیموری و از نسل امیر تیمور بودند. اما گذشته از آن که تیمور (با همه وحشی‌گری‌هایش) مردی ادب و هنر دوست بود و اهل فضل و هنرمندان و صنعت‌گران را گرامی می‌داشت، فرزندان او در کار تشویق از شعر و ادب و هنر به درجه‌ای رسیدند که در کمتر دوره‌ای مانند آن دیده شده است. شاهرخ تیموری هواخواه هنر بود. شاهزاده بایسنقر میرزا علاوه بر آن که گروهی از اهل هنر را زیر بال خود گرفته بود خود نیز هنرمندی طراز اول بود و آثار بزرگ از او برجای مانده که یکی از آن‌ها شاهنامه بایسنقری است که به امر و تشویق او تدوین و تصویر و تذهیب شده است. با آن که این شاهزاده در سی و هفت سالگی درگذشت، مورخان او را یکی از حامیان و طرفداران طراز اول هنر شمرده‌اند. بسیار خوب، پادشاهان گورکانی هند نیز فرزندان همین پدران بودند، و برای دیدن کارنامه هنردوستی ایشان کافی است به یک کتاب رجوع کنید و آن کتاب با ارزش کاروان هند تألیف شاعر و محقق گران‌مایه احمد گلچین معانی است که اخیراً در دو جلد و ۱۶۷۵ صفحه به هزینه مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس انتشار یافته است.

آقای دکتر کریمی حکاک با همان لحن انکار و اعتراض (و احیاناً استهزاء) عبارتی را نیز از «نویسنده کتاب تذکره نویسی در هند و پاکستان» نقل کرده‌اند که باز در تأیید مطالب قبلی است و برای دیدن آن به گفتار ایشان رجوع فرمایید. حالا در این نقل قول اگر نام ناصرالدین قباچه نیز "تباچه" شده آن را به حساب غلط چاپی می‌گذاریم. اما نکته بسیار قابل ملاحظه آن است که ایشان نویسنده تذکره نویسی در هند و پاکستان را نشناخته‌اند. نام این شخص سیدعلیرضا نقوی - دکتر سید علیرضا نقوی - و پاکستانی است، یعنی چند سال از عمر خود را در هند (که هنوز پاکستان را در شکم داشت) گذرانید. وی نخستین - یعنی تنها - دانشجوی غیرفارسی‌زبانی است که توانسته است دوره دکتری زبان و ادب فارسی - مختص ایرانیان و فارسی‌زبانان - را به پایان آورد. جز ایشان سه یا چهار تن دانشجوی غیر ایرانی دیگر نیز این دوره را طی کرده‌اند که همه اهل



افغانستان و فارسی زبان بوده اند. بنابراین وقتی وی از هند و پاکستان سخن می‌گوید مثل بنده و آقای دکتر کریمی حکاک از کشوری دیگر جز هند نیامده است و در باب اوضاع و احوال فرهنگی کشور خویش بحث می‌کند و نمی‌داند چه طور ممکن است کسی اجتهاد در برابر نصّ بکند و گفته‌های مردی دربارهٔ کشور خود را بی‌داشتن هیچ‌گونه آگاهی خاصّ و حتی خواندن یک کتاب در این زمینه نفی کند.

اطلاع ایشان در بارهٔ رواج زبان فارسی در هند این است: «در این میان آنچه می‌دانیم این است که زبان فارسی را کسانی همچون محمود غزنوی و محمد غوری همراه با ایمان اسلامی به زور سپاهیان خود به هند بردند. . . .»<sup>۲</sup> ابدأ چنین نیست. اولاً نه محمود که حتی مسعود نیز ترک بود و با خاصان خود به ترکی سخن می‌گفت و حاکمانی که به هند می‌فرستاد همه از ترکان بودند و تاریخ بیهقی گواه این مطلب است. دوّم این که محمود چندان علاقه‌ای به "ایمان اسلامی" نداشت و گرچه خویشتر را "سلطان غازی" فرامی‌نمود اما تنها هدف او از هجوم به هند کشورگشایی و به دست آوردن خزاین و دفاین آن کشور بود. سوّم این که کجا دیده شده است تأسیس درباری فارسی زبان (به فرض این که حکمرانان محمود را فارسی زبان بگیریم) موجب شود که زبان فارسی تا اعماق جامعه، در تمام ده کوره‌های نواحی مسلمان نشین هند (خاک فعلی هند بیش از صد میلیون مسلمان دارد) و آن سرزمین‌ها که امروز پاکستان و بنگلادش خوانده می‌شوند نفوذ کند؟ محمد غوری نیز برای حفظ تناسب و ردیف کردن اسامی آمده است ورنه او نیز در ترویج زبان فارسی در هند به اندازهٔ نادرشاه یا کمتر از او تأثیر داشت.

اکنون نزدیک دو قرن و نیم از ورود زبان انگلیسی به هند و پاکستان می‌گذرد. اگر ایرانیان در تقویت و ترویج زبان فارسی در شبه قارهٔ هند تصور کردند (و در حقیقت پس از پایان دوران عظمت صفویان گرفتار مسائل داخلی خویش بودند) انگلیسی‌ها که در گسترش زبان انگلیسی در آن سرزمین کوتاه نیامدند. پس از برچیده شدن بساط استعمار انگلیس از هند و پاکستان نیز هر دو دولت خود را ناگزیر از به رسمیت شناختن آن زبان دیدند (شاید فعلاً وضع فرق کرده باشد). اکنون در پاکستان زبان‌های اردو و انگلیسی رسمیت دارند. در هند نیز مدت‌ها هندوستانی و انگلیسی رسمیت داشتند و این دو دولت نه تنها تمام مکاتبات مربوط به روابط سیاسی و اقتصادی و بازرگانی خود را با کشورهای جهان به انگلیسی انجام می‌دهند بلکه در پاکستان (که خبر صحیح و

دقیق از آن دارم و گویا هند نیز همین طور است) تمام درس های دانشگاهی به استثنای درس زبان و ادب اردو به زبان انگلیسی داده می شود. با این حال پس از گذشت دو قرن و نیم خیال می کنید چند در صد از مردم هند و پاکستان می توانند به انگلیسی - حتی انگلیسی شکسته بسته - سخن بگویند؟

جواب این است که در روستاها تقریباً کسی بدین زبان آشنا نیست مگر آن که مدتی را در شهر گذرانیده باشد، و بیشتر مردم این دو کشور روستا نشینند. از جماعت شهری نیز فقط گروهی که تحصیلات دبیرستانی و دانشگاهی دارند بدین زبان سخن می گویند و از میان سایر مردم شهری در صدی ناچیز، از پیشه‌وران و کسانی که با مسافران و جهان گردان تماس دارند چند کلمه ای به قدر رفع احتیاج روزانه خود - از این زبان می دانند. همین و بس. تازه انگلیسی در قرون اخیر، در عصر وسایل پیشرفته ارتباط جمعی - چاپ و روزنامه و رادیو و تلویزیون و ماهواره و فکس - وارد شبه قاره شده و امروز وضع آن چنین است. در این صورت آیا ممکن است محمودغزنوی و محمد غوری با تمام گرفتاری هایی که داشتند بتوانند زبان فارسی را - که در هر حال زبانی بیگانه بود - بدین وسعت در سراسر هند، نه تنها در میان مسلمانان که میان هندوان نیز گسترش دهند؟

این زبان فارسی را محمود و مسعود و سلسله غزنوی دوّم (بازماندگان مسعود که خراج گزار شاهان سلجوقی بودند) به هند بردند و مسعود سعد و ابوالفرج نیز اگرچه بدین زبان شعر سرودند و بهرام شاه غزنوی شاعرانی از این دست و منشیانی چون ابوالعالی نصرالله ابن عبدالحمید منشی، مترجم *کلیله و دمنه*، در دربار خود داشت هیچ گاه نه خواستند و نه توانستند گامی در این راه بردارند. رواج یافتن زبان فارسی در شبه قاره هند مرهون عاملی دیگر است و آن این که دین اسلام از مرزهای ایران و افغانستان فعلی که گذشت و به سوی مشرق (هند، اندونزی، مالزی و چین) رفت به جای عربی زبانی دیگر اختیار کرد و آن فارسی بود و به جای شمشیر و نیزه مروّجی تازه به خدمت گرفت و آن پیران تصوّف بودند. همان ها که آقای دکتر کریمی حکاک دو سه نام از ایشان ردیف کرده و نادانسته محمد عوفی - سدید الدین محمد عوفی - صاحب *لباب الالباب و جوامع الحکایات* را که یک سر موی از تصوّف در تمام وجودش نیست جزو آنان آورده و نام بهاء الدین زکریا را با (ذ) نوشته اند و این را دیگر متأسفانه نمی توان غلط چاپی به حساب آورد چون چند بار تکرار شده است. این صوفیان و هزاران پیر و مرشد بزرگ و کوچک دیگر از سلسله های قادری و نقشبندی و سهروردی و چشتی و پس از آنها نعمه اللهی و دیگران به هند رفتند و با محبت و صمیمیت



و خدمت‌گزاری و مرهم نهادن بر ریش درون دردمندان و رسیدگی به دردهای مردم مریدانی بدیشان گرویدند (محیط هند نیز برای نشر افکار و تعلیمات صوفیان مساعد بود) و اسلام را نه تنها در هند که در مالزی و اندونزی و اقصی نقاط چین همین پیران تصوف و مریدان ایشان نشر دادند بی آن که شمشیری کشیده و خونی بر زمین چکیده باشد.

برای آن که جای هیچ شبهه‌ای در این مقال نمانده باشد گوئیم که محمود درطی لشکرکشی‌های خویش تا حدود لاهور و دهلی پیش تر نرفت. یک تن از سپاهیان و غازیان اسلام نه تنها پای خود را به منچوری و چین و اندونزی و مالزی، که به بنگال و بخش شرقی هند (دکن و لکنهو و آن نواحی) نیز ننهاده است. دربار محمود غزنوی و محمد غوری و دیگران در این باب چه می‌توانستند کرد؟

اما این درست است که زبان فارسی در آن روزگار در منتهای رواج و رونق خویش بود. کتاب *کلیله و دمنه* ابوالمعالی، نوشته شده در لاهور، سالیان دراز کتاب درجه اول (به قول امروزی‌ها شماره یک) نشر فارسی بود و چون شیخ اجل سعدی به سال ۶۵۶ *گلستان* را مرقوم فرمود این کتاب مقام اول را به خود اختصاص داد و تا امروز با وجود آثار منثور بسیاری که از تاریکی قرون و زوایای گمنامی بیرون آمده و انتشار یافته، باز *کلیله و دمنه* در میان آثار کلاسیک فارسی کتاب دوم و در میان کتاب‌های نثری که شهرت جهانی دارند کتاب اول است.

بدیهی است همان گونه که محمود و مسعود ترک و ترکمانان سلجوقی و خوارزمشاهی پس از رسیدن به فرمان‌روایی خود را ناگزیر از سخن‌گفتن به زبان فارسی می‌دیدند، درهند نیز در میان تمام سلسله‌های مسلمان زبان فارسی زبان رسمی بود و بدین ترتیب در شبه قاره هند قرن‌ها فارسی زبان دین و دولت بود و هنوز هم زبان دینی مسلمانان هند و پاکستان و آسیای جنوب شرقی فارسی است و همان گونه که هر طالب علم و محصل فقه و اصول در ایران برای آغاز تحصیل خود باید زبان عربی (کم یا زیاد) بیاموزد، در آن کشورها نیز فارسی زبان دینی است و در تمام حلقه‌های تدریس علوم دینی (که هنوز نیز حلقه وار می‌نشینند و درس خود را تکرار می‌کنند) طالب‌علمان نخست *گلستان* سعدی و *کریمه* و بعضی کتاب‌های مقدماتی دیگر و سپس *بوستان* و *اسکندرنامه* نظامی و دیگر کتاب‌های فارسی را می‌خوانند، آن گاه به تحصیل دانش‌های دینی - به زبان فارسی - روی می‌آورند ولو این که قادر به سخن‌گفتن به فارسی نباشند یا آن را با لهجه‌ای ادا کنند که برای ما قابل فهم نباشد و این امر از روز استقرار اسلام در این سرزمین‌ها (که هریک تاریخ و سرگذشتی جداگانه دارند) جاری

بوده است و ما متأسفانه از آن هیچ نمی‌دانیم و یکی از مصداق‌های روشن بی‌خبری از مآثر و آثار گذشتگان خویش همین بی‌خبری از سیر اسلام در این کشورها است که به دست ایرانیان و به نیروی ایمان و صداقت و خدمتگزاری و صمیمیت ایشان عملی شده است.

با آن‌که آقای دکتر کریمی حکاک قول شادروان دکترخانلری را مبنی بر آن‌که «شریعت اسلام از راه ایران و به توسط ایرانیان» درسرمین هند انتشار یافت نقل می‌کنند و نیز از گفته‌ی ایشان می‌افزایند که «گروهی بیشمار از دانشمندان و سخنوران . . . به دربار پادشاهان هند روی آوردند یا در آن دستگاه پرورش یافتند» با این حال تمام این سخنان را مزاح و اغراق می‌پندارند و بر گزاره‌ی گویی حمل می‌کنند. پیش از این از کتاب عظیم **کاروان هند** یاد کردم و اکنون از کتاب بزرگ دیگری نام می‌برم که دانشمند فقید پاکستان پیر حسام الدین راشدی آن را تألیف کرده است به نام **تذکره‌ی شعرای کشمیر**. استاد محترم آقای احمد گلچین معانی در **تاریخ تذکره‌های فارسی در معرفی آن می‌نویسند:**

یکی از تذکره‌های بسیار مفید و باارزش و مستند است که کمتر نظیر آن را می‌توان یافت، چه مؤلف ترجمه‌ی هر شاعری را از تذکره‌های خطی و چاپی موجود به ترتیب تقدم و به عین عبارت به دنبال هم نقل کرده و حواشی و تعلیقاتی هم بر آن افزوده است. بخش اول این کتاب شامل تراجم یکصد و بیست شاعر . . . در آبان ماه ۱۳۴۶ از طرف اقبال آکادمی کراچی با قطع وزیری به طبع رسیده است. بخش دوم نیز درذکره‌ی ۵۶ شاعر (ص ۵۱۷-۱۰۴۳) نشر یافت و بخش ۳ و ۴ تحت طبع است.

این تذکره شش جلد است و بیش از سه هزار صفحه را در برمی‌گیرد و فقط مشتمل بر ترجمه‌ی احوال شاعران کشمیر است. نیز در همین کتاب **تاریخ تذکره‌های فارسی**، با یک نگاه شتاب زده یکصد و بیست و دو تذکره از تألیفات مؤلفان فارسی زبان هند را شماره کردم. پهنای کار بیش از آن است که ایشان در "تأملات" خود پنداشته‌اند.

سرانجام پس از این گونه بحث‌ها یکی از نتایجی که می‌گیرند این است: «شواهدی دردست هست که زبان و شعر فارسی درهند پیش از آن‌که استعمار بریتانیا به افول آن شتاب بخشد از درون دچار تنشی روز افزون شده بود که آن را می‌توان معلول دوگانگی احساس هویت جمعی دانست که شعرای فارسی‌سرای هند را وا می‌داشت تا دربرابرشاعران ایرانی که به هند می‌رفتند صف آرایی کنند.<sup>۱</sup>



نیز: «اختلاف فضای زبانی حاکم بر ذهن شاعران ایرانی و فارسی سرایان هندی به جدال‌های قلمی و لفظی بسیار می‌انجامد که نمونه‌ای از آن را خواهیم دید. . . .»<sup>۷</sup> همه این «جدال‌های قلمی و لفظی بسیار» عبارت است از کتاب *دسرخن* که سراج‌الدین علی خان آرزو در اواخر زندگی خود نوشته و در میان سه شعر از سه شاعر فارسی‌گوی . . . که در حدود یک صدسال پیش از نویسنده می‌زیسته‌اند داوری کرده است. کاری خصوصی درباره موضوعی خصوصی تر: انتقاد قصیده‌ای از قدسی مشهدی در مدح امام هشتم شیعیان به وسیله شاعری شیدا نام درقصیده‌ای به همان وزن و قافیه و حکمیت منیر لاهوری میان آن دو در قصیده‌ای به وزن و قافیه دو قصیده اول و سرانجام تفنن سراج‌الدین علی خان آرزو در اظهارنظر میان این سه تن، یک‌صد سال پس از درگذشت ایشان (!) تصادفاً این کتاب را آقای دکتر سیدمحمداکرم (دکتر اکرم شاه) که اکنون گویا استاد و رئیس بخش فارسی اورینتال کالج لاهور هستند تصحیح و طبع کرده‌اند. این است تنها سندجدال‌های قلمی و لفظی بسیار و «برخورد میان شاعران بلند پایه فارسی‌گوی هندی الاصل و شاعران مستند ایرانی»<sup>۸</sup> (مستند ایرانی یعنی چه؟) که تصادفاً یکی از دوستان عزیز نویسنده موجب آشنایی وی با این کتاب شده است! بنده برای آن که ایشان را با مدرکی جدی‌تر در این باب آشنا کند به عرض می‌رساند:

درسال ۱۳۷۱ درتهران کتابی به نام *ادبیات فارسی درمیان هندوان* به فارسی ترجمه شد و به نفقه موقوفات مرحوم دکتر محمود افشار انتشار یافت. مؤلف کتاب دکتر سیدعبدالله استاد ادب فارسی در دانشگاه پنجاب لاهور و رئیس اسبق اورینتال کالج این دانشگاه است. این کتاب رساله دکتری مؤلف بوده که آن را به انگلیسی نوشته، سپس ترجمه‌ای خلاصه شده از آن را به زبان اردو انتشار داده و اخیراً ترجمه فارسی این خلاصه درتهران نشر شده است. مؤلف در دیپاچه کتاب می‌نویسد:

«سهم هندوان در ادبیات فارسی» موضوع مقاله‌ای بود که من برای اخذ درجه دکتری به زبان انگلیسی نوشته بودم. این کتاب ترجمه و تلخیص همان مقاله است. تاریخ ادبیات فارسی درهند موجود تا به حال نوشته نشده است. کتابی که خدمت خوانندگان تقدیم می‌شود جزئی از تاریخ آن می‌باشد و انتظار می‌رود در تهیه مواد لازم و نگارش تاریخ طولانی‌تر ادبیات فارسی در هند مفید واقع شود. ۹.

در ترجمهٔ احوال دکتر سید عبدالله نوشته شده است که وی رسالهٔ دکتری خود را در ۱۹۳۵، چهارسال پیش از آغاز جنگ جهانی دوم گذرانیده است. در این کتاب از "سهم هندوان"، یعنی مردم هند که حتی به دین اسلام نیز در نیامده بودند، در ادب فارسی گفتگو می‌شود. اصل کتاب ۲۲۹ صفحه است و در آن از ده‌ها شاعر، منشی، کاتب، مترجم و مؤلف در تمام رشته‌های علمی و ادبی یاد شده است. در پایان کتاب در ذیل عنوان «ارزش کل ادبیات فارسی هندوان» چنین می‌نویسد:

از مطالب صفحات گذشته معلوم گردید که مؤلفان هندو در علوم و فنون مختلف چه آثار گران بهایی باقی گذاشته‌اند. . . به نظر ما مؤلفان هندو از مؤلفان مسلمان کمتر نبودند. نقص‌هایی که در بارهٔ مؤلفان فارسی دان هندو اکثراً مطرح می‌شوند، مؤلفان مسلمان نیز دچار همان نقص‌ها می‌باشند. اما نمی‌شود این حقیقت را انکار کرد که سبک مؤلفان هندو دارای تصنع و تکلف است. . . ولی نامه نگاران عالی این نقص را ندارند. . .

از شما چه پنهان در سراسر این کتاب یک کلمه از آن جدال‌های قلمی و لفظی بسیار که به نظر آقای دکتر کریمی حکاک رسیده بود یاد نشده است! وقتی هندوان غیرمسلمان تا این اندازه به زبان و فرهنگ فارسی توجه کرده باشند تکلیف مسلمانان هند معلوم است.

این جا از ذکر یک نکتهٔ دیگر ناگزیریم و آن این است که اگر در میان شاعران فارسی زبان شبه قارهٔ هند دو نام را که از همه برتراند جستجو کنیم یکی امیرخسرو دهلوی است و دیگری علامه محمد اقبال لاهوری، خاتم شعرای هند و پاکستان، که شعر و فکر او سنگ بنای کشور پاکستان شد و این کار بد یا خوب - کم کاری نیست. اقبال سال‌ها پس از «پایان رسمی کار زبان فارسی در هند» - به قول ایشان - می‌زیست و هرگز پای به ایران ننهاد و از نواحی فارسی‌زبان جز یک سفر به افغانستان نرفت و آبیاناً در تمام عمر خود به فارسی سخن نگفت.

واقعاً غریب است که کسی دربارهٔ سرنوشت «زبان شعر فارسی در هند» سخن بگوید و برای "پژوهش‌های آینده" در باب مسائلی که در نظر ایشان - تاریک نموده است طرح بدهد و نام اقبال را به یاد نیاورد!

بنده اگر به ردیف کردن اسامی اشخاص و کتاب‌ها عادت داشتم و آن را سرمایهٔ فضل خویش می‌پنداشتم نام یک قفسه کتاب را در این زمینه از پی هم می



می‌آوردم. اما اگر ایشان فقط همین مختصرمدارکی را که مذکور افتاد (کاوران هند، تاریخ تذکره های فارسی، تذکره شعرای کشمیر و ادبیات فارسی در میان هندوان) ملاحظه کنند احتمال قوی می‌رود که در "تأملات" خود تجدید نظر بفرمایند.

\* \* \*

نتیجه ای که ایشان از بحث خودگرفته (یا نگرفته و در پیچ و خم مطالب دادسخن و مکالمه سیاح ایرانی با شخص هندی غرقه شده اند) مورد نظر بنده نیست، چون درمقدمات آن تأمل دارم. اما صادقانه بگویم، سرانجام با آن که این گفتار را بیش از یک بار و بعضی جاها را چند بار خواندم درست نفهمیدم که بالاخره ما برای داشتن درک درست از «زبان شعر فارسی در هند» چه راهی را باید پیش بگیریم. ایشان ماشاءالله در سراین قبیل بزنگاه ها دانشورانه تک مضرابی می‌زنند و به شاخ دیگری می‌پرند بی آنکه توجه بفرمایند تکلیف من عوام، که اهل بشارت نیستم و از اشارت و گوشه و کنایه چیزی درک نمی‌کنم، چه می‌شود! چیزی که درمطالعه این گفتار ذهن مرا آزار داد اعتراض بی‌وجه ایشان به استاد صفا دراین زمینه بود و خواهیم دید که این رشته سر دراز دارد. در باره غرائب لفظی و لغزش های دستوری و لغوی و تاریخی و ادبی ایشان نیز یکجا در پایان این گفتار سخن خواهیم گفت.

\* \* \*

دیگر بار که استاد کریمی حکاک به زعم خود کوشیده اند با آقای دکتر صفا "گردگیری" کنند درمقاله ای است زیر عنوان: «ادب، اخلاق، اندرز، تأملاتی درباره سه مفهوم فرهنگ در ایران». می‌کوشم این سخن را تا حد امکان مختصرکنم. آنچه ایشان مورد امعان نظر قرار داده و در آن "تأمل" فرموده اند کتابی است از پروفیسور فوشکور «با عنوان: "اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی قرن های سوم (نهم میلادی) تا هفتم (سیزدهم میلادی)" که به زبان فرانسه نوشته شده است»<sup>۱</sup> و سه مقاله ازگفتارهایی که در زیرعنوان های «ادب»، «اخلاق» و «اندرز» در *دائرة المعارف ایرانیکا* منتشر شده است. ایشان دربحث خود پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند و خود در باب آن می‌گویند:

طبیعی است برای طرح چنین پرسشی نخست باید متون اندرزی و اخلاقی فرهنگ ایرانی را (چه به زبان فارسی، چه به زبان های ایرانی دیگر) شناخت و عناصر نظری آن را از میان مضامین گوناگون روایی، خواه اساطیری یا تاریخی یا ایمانی [؟]، جدا کرد، و آن گاه این

عناصر را در متن ساخت های فرهنگی و اجتماعی قرار داد تا سر انجام به مجموعه ای از قواعد اخلاقی برسیم که بتوان، به اصطلاح میشل فوکو، نام "دستور زبان اخلاق" در فرهنگ ایران برآن نهاد.<sup>۱۲</sup>

ایشان به هر حال پرسش خود را طرح کرده اند اما بنده نمی داند که آیا پیش از طرح پرسش های خود، متن هایی را که نام برده اند شناخته اند یا نه. از مقاله های مندرج در *دائرة المعارف ایرانیکا* نیز یکی مقاله ادب است در دو بخش که بخش نخست آن: «ادب در ایران»، توسط دکتر جلال خالقی مطلق و بخش دوم که «ادب در ادبیات عرب» نام دارد توسط دکتر شارل پلا نوشته شده که ایشان او را به خطا کریستوفر پلا گفته اند برای آن که امضای وی در ذیل مقاله (Ch. Pella) است و ایشان به اجتهاد خود از روی حرف اول نام این استاد حدس زده اند که باید نام وی کریستوفر باشد. مقاله دوم زیر عنوان «اخلاق» را آقای فضل الرحمان نوشته اند و سومین گفتار «مقاله اندرز» است که آن نیز دوبخش دارد. در بخش نخست پژوهشگر فرهنگ پیش از اسلام شاتول شاکد «اندرز و اندرزنامه های ایران پیش از اسلام» را بررسی کرده و در بخش دوم، به قلم دکتر ذبیح الله صفا «اندرزنامه ها در زبان فارسی جدید» که ایشان آن را لطفاً معنی کرده اند (یعنی فارسی پس از ورود اسلام به ایران) نوشته شده است. تأمل کننده گوید «در بخش دوم بنا را بر همین روایت اصلی و فارسی دکتر صفا می گذاریم»<sup>۱۳</sup>

از توضیحاتی که ایشان درباب کتاب پروفیسور فوشکور و مقاله های ادب و اخلاق داده اند (و بنده بخش های بسیار از آن را اصلاً نفهمیدم و فقط در نقل عنوان فرانسوی کتاب پروفیسور فوشکور چند غلط املایی دیدم که ان شاءالله خطای حروف چین است) و هم از آنچه درباره «اندرز پیش از اسلام» شاتول شاکد نوشته اند می گذرم و فقط این نکته را عرض می کنم که نویسنده محترم در گفتار هیچ یک از این دانشمندان - خدای را شکر - عیبی، علتی، ترک اولایی، چیزی ندیده است تا می رسد به مقاله «اندرز» دکتر صفا.

در نخستین عبارت این قسمت نویسنده یک جمله از دکتر صفا نقل کرده است: «پاسازگاری تدریجی این گونه ادبیات با "موازین فرهنگی ایران اسلامی" [از دکتر صفا] چنان گسترش یافته که می توان "ادبیات اندرزی یا حکمی فارسی را از جمله وسیع ترین آن در میان همه زبان ها" [باز از دکتر صفا] دانست»<sup>۱۴</sup>

تصادفاً آنچه را که ایشان نقل کرده اند نیز در نخستین عبارت مقاله دکتر



صفا آمده و جان کلام اوست. نخست بخش عمده عبارت استادصفا را نقل می‌کنیم:

در ادب فارسی این موضوع خاص (برای توچه خاطر ایشان: یعنی اندرز) از حدود رساله های کوتاه با دستورهای موجز تجاوز کرده و توسعه وافری، خواه به نظم و خواه به نثر حاصل نموده است چنان که هم آن اندرزهای کوتاه قدیم را شامل است و هم گاه به صورت مبحث های مشروح از راهنمایی‌های اخلاقی درمی آید و در همان حال بتدریج با موازین فرهنگی اسلامی انطباق حاصل می‌کند و از آن مایه می‌گیرد تا آن جا که می‌توانیم ادبیات اندرزی یا حکمی فارسی را از جمله وسیع ترین آن درمیان سایر زبان ها بدانیم.

اولاً ملاحظه می‌فرمایید که جمله علاوه بر مثله شدن تحریف نیز شده است و آنان که اهل فن هستند فرق «درمیان سایر زبان ها» و «در میان همه زبان ها» را نیک می‌فهمند. ممکن است ایشان ادعا کنند که مفهوم هردو یکی است اما این‌طور نیست «زبان های دیگر» (ترجمه فارسی سایر زبان ها) و «همه زبان ها» با هم فرق اساسی دارند و اگر ایشان به طور ناخود آگاه نیز مطلب را چنین نقل کرده اند باز این سهو ناشی از انکاری است که در دل نسبت به کار استاد صفا دارند و از همان نخستین عبارت گفتار ایشان می‌توان این مطلب را به روشنی درک کرد.

دوم آن که این عبارت جان کلام و اصل مطلب استاد صفاست و تمام مقاله مفصل بیست و دو صفحه ای ایشان برای تأیید و توضیح این مطلب است که چگونه می‌توانیم ادب اندرزی فارسی را از جمله وسیع ترین آن در میان سایر زبان‌ها بدانیم. استقصای استاد و یادکردن بسیار مطالب مفید و ممتع در طی این مقاله حتی نظر آقای دکتر کریمی حکاک را نیز گرفته و گفته اند این سخنان «بی تردید بردانش ژرف و گسترده تاریخی و ادبی استوار است.»<sup>۱۶</sup> اتابه دنبال آن مطلبی آورده اند که بنده بی اختیار به یاد ابیات مقدمه باب پنجم از بوستان سعدی افتاد:

چراغ بلاغت می افروختم	شبی زیت فکرت همی سوختم
جز احسنت گفتن طریقی ندید	پراکنده گویی حدیثم شنید
که ناچار فریاد خیزد ز درد	هم از خبث نوعی در آن درج کرد
در این شیوه زهد و طامات و پند	که فکرش بلیغ است و رایش بلند
که آن شیوه ختم است بر دیگران <sup>۱۷</sup>	نه در خشت و کوپال و گرزگران

از قدیم گفته اند در مثل مناقشه نیست. از ایشان معذرت می خواهم که در نوشتن این مطالب فکرم معطوف به بیت های سعدی شد اما بنده ناچارم دو باره گفتار ایشان را به تمامی در این جا نقل کنم: «نمی دانم آیا مجازم در این سخنان، که بی تردید بردانش ژرف و گسترده تاریخ و ادبی استوار است، رگه ای هم از عصبیت ملی یا "گرایش ضد اسلامی" یا "ضد تشیع" ببینم یا نه.»<sup>۱۸</sup> خیلی جسارت است، بنده از این گفته ایشان اندکی بوی "وصله چسبانی" و "پرونده سازی" می شنوم و امیدوارم در این استنباط خطا کرده باشم. استاد کریمی حکاک مطلب را دنبال می کنند: «این قدر هست، اما، [و این امای بیچاره را که صدارت طلب است و باید در آغاز جمله بیاید، همواره با پس گردنی از جای خود فرود می آورند!] که بنیاد نگرش در این داوری، و نظایر آن همچنان بر "ایرانی" است در برابر "غیر ایرانی" و دقیق تر بگوییم "عربی"، گرایشی که در مقاله خالقی مطلق دیده نمی شود.»<sup>۱۹</sup> (خدا را شکر که دیده نمی شود.) راست است. بلوغ فکری و عقلانی دکترصفا و شکل گرفتن شخصیت معنوی وی در دوران پهلوی اول اتفاق افتاد که دوران اوج تبلیغ احساسات ملی بود (ایشان در سال ۱۳۱۵ خورشیدی از دانشکده ادبیات در رشته های فلسفه و ادب فارسی لیسانس گرفته اند.) ایرانی بودن به خودی خود نه مایه افتخار است نه موجب سرشکستگی، چه هیچ کودکی در انتخاب تابعیت خود اختیاری ندارد. اما ایرانی شایسته بودن مایه سرفرازی است و استادصفا در تمام عمر، این سرفرازی را به حد کمال دارا بوده است.

اگر استادصفا بنیاد داوری خود را بر ایرانی بودن بگذارد عجب نیست. عجب آن است که کسی ایرانی بودن او را "ضدعربی" و "ضد اسلامی" و "ضد تشیع" بخواند و او را از این که ایرانی بوده و به روش ایرانیان داوری کرده نکوهش کند و بدو و دیگران چنین دستور دهد:

ستیزه گری با نفوذهای فرهنگ های همجوار را، که به دلیل تلاش ایرانیان در دوران های جدید برای یافتن هویت "خالص" ایرانی پدید آمده، می باید کنار گذاشت. این که مکرر بگوییم چیزی یا چیزهایی "ایرانی" است و چیز یا چیزهایی "غیرایرانی" و با این سنج به ارزیابی انسان ها و آثاری پردازیم که در متن تاریخی جامعه ایرانی در شرایط فرهنگی-مذهبی دیگری می زیسته اند جز بی خبری از اصل پویایی بنیادین فرهنگ و ساز و کارهای تغییر و تحول چیز دیگری نمی تواند بود. (در ضمن فصاحت کلام را نیز ملاحظه فرمایید).



اما در باره ضد اسلامی و ضد تشیع و ضد عربی بودن دکتر صفا آقای دکتر کریمی حکاک از شما، با سوابق فعالیت های سیاسی و اجتماعی که داشته اید شایسته نبود قلم خود را به چنین تهمت هایی آلوده کنید چون شما نیز عنایتی به اسلام و تشیع و عربیت نه داشته اید و نه دارید!

بود مستی سخت لایعقل، خراب	آبِ کارش برده کلی کار آب
درد و صاف از بس که درهم خورده بود	از خرابی پا و سر گم کرده بود
هوشیاری را گرفت از وی ملال	پس نشاند آن مست را اندر جوال
برگرفتش تا برسد با جای خویش	آمدش مستی دگر در راه پیش
مست دیگر هر زمان با هرکسی	می شد و می کرد بدمستی بسی
مست اول، آن که بود اندر جوال	چون بدید آن مست را بس تیره حال
گفت ای مدبر دو کم بایست خورد	تا چو من می رفتی و آزاد و فرد
آن او می دید، آن خوریش نه	هست حال ما همه زین بیش نه <sup>۲۰</sup>

ایشان در دنبال استنباط گرایش های ضد اسلامی و ضد عربی دکتر صفا سؤالیهای خنده داری نیز می کنند:

آیا اگر ایرانیان مسلمان قرن های دهم به بعد «حکمت ایرانی و اندرزگویی به شیوه سنتی ایرانیان» را همچنان ادامه می دادند بهتر می بود؟ چرا؟ آیا اگر «تشیع عهد صفوی» به جای آن که «زیر سیطره عالمان دینی عرب نژاد» برود، زیر سیطره عالمان دینی دیگری از نژادی دیگر می رفت، یا مثلاً به آیین زرتشت شباهت بیشتری می یافت بهتری بود؟ چرا؟ آیا اگر حکمت ها و اندرزهای منسوب به بزرگمهر بختگان به لقمان حکیم نسبت داده نمی شد «و با روایاتی که به ائمه» نسبت داده اند همراه نمی گردید «فرهنگ ایرانی» بهتر نگاه داشته می شد؟ چرا؟<sup>۲۱</sup>

استاد کریمی حکاک، بیچاره دکتر صفا چه جوابی به این سوال های مضحک بدهد؟ او جز شرح آنچه واقع شده کاری نکرده است. حالا که حکمت ایرانی و اندرزگویی به شیوه سنتی ایرانیان ادامه نیافته، تشیع عهد صفوی زیر سیطره عالمان دینی عرب نژاد رفته و به آیین زرتشت شباهت بیشتری نیافته، حالا که حکمت ها و اندرزهای منسوب به بزرگمهر بختگان به لقمان حکیم نسبت داده شده و با روایاتی که به ائمه نسبت داده اند همراه گردیده است. حالا که شما جمله های محققانه و عالمانه دکتر صفا را پاره پاره کرده و دوکلمه و سه کلمه در

درون گیومه گذاشته و به این نیز بس نکرده و حرف دردهان دکتروصفا گذاشته و برای او پرونده سازی کرده آید که - به نظر شما - آرزوی ایشان این است که اگر فرهنگ ایرانی «مثلاً به آیین زرتشت شباهت بیشتری می‌یافت بهتر می‌بود.» اما حالا که موضوع هیچ یک از سؤال‌های شما اتفاق نیفتاده است می‌فرمایید چه کارش کنند؟ اگر مطالبی که استاد صفا نوشته غلط است، اگر خلاف حقایق تاریخی است، اگر از سر جهل و بی‌خبری محض از بدیهیات تاریخ ادب ایران نوشته شده، اگر نام‌هایی را بی‌جهت ردیف کرده، اگر نام شارل پلا به آن معروفیت را هرگز نشنیده و در پشت جلد کتابی نیز چشمش به نام او نیفتاده و او را کریستوف پلا نوشته، اگر از مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری (مؤلف کتاب‌های متعدّد و بسیار معروف و متوفی در ۹۰۶ یا ۹۱۰ هـ. ق.) و محمّدبن مرتضی مشهور به ملامحسن فیض کاشانی حکیم و عارف قرن یازدهم هجری (متولد کاشان حدود ۱۰۰۶ و متوفی به سال ۱۰۹۰ هـ. ق) هیولایی به نام ملاحسین فیض کاشفی<sup>۲۲</sup> ساخته و او را به ترک جلال‌الدین محمّد دوانی نشانده، اگر کتاب *انجمن خاقان* را که فاضل خان گروسی به دستور فتحعلی شاه در ذکر احوال شاعران و دانشمندان دربار او تألیف کرده<sup>۲۳</sup> با انجمن ادبی عوضی گرفته و با انجمن مشتاق ردیف کرده و آن را از انجمن‌های قدیمی ادبی پنداشته، اگر نظامیه‌های نیشابور و بغداد را با حوزه‌های علمیّه اصفهان و قم (که این‌آخری در دوره پهلوی اول و برای مقابله با حوزه عتبات تأسیس شد) معاصر یا دست‌کم در جزء حوزه‌های علمیّه قدیم گرفته است بفرمایید و اگرچنین نیست از ایشان چه می‌پرسید که اگر این بود و آن نبود چه می‌شد؟ سپس سؤال‌های خود را که غرض اصلی از آن به روشنی تمام معلوم است چنین توجیه می‌کنید؟

این پرسش‌ها را برای آن طرح نمی‌کنم که موضع خود را در رویاروی گرایشی که درمقاله اندرز می‌بینیم قرار داده باشم [به خدا سوگند که این پرسش‌ها را درست برای همین منظور طرح می‌کنید] بلکه از این رو پیش می‌کشم تا شاید راه برای بازاندیشی برخی از مفروضاتی که بزرگان نسل حاضر بنیادکار خود را برآن نهاده‌اند<sup>۲۴</sup> گشوده گردد.

خدای را به شهادت می‌گیرم که پس از خواندن گفتار ایشان دوباره و سه باره مقاله استاد صفا را در *ایران نامه* خواندم تا شاید کوچکترین ردّ پایی از "عصبیت ملی" و شووینیسم (که ایشان به غلط آن را شووئیسم نوشته و روی او هم فتحه



گذاشته اند) بیابم و هیچ جز بی نظری و بی طرفی علمی و تعادل فکر و دوری از تعصب و جانب داری در آن نیافتم و کسانی را که احیاناً ممکن است در قول صاحب این قلم شبهه کنند به خواندن اصل مقاله آقای دکتر صفا در ایران نامه دعوت می‌کنم.

\* \* \*

آقای دکتر کریمی حکاک در همین گفتار با نقل عبارتی دیگر از گفته استاد صفا در مقاله اندرز چنین می‌فرمایند: «همین تمایز مفهومی میان "ملی" و "دینی" در جاهای دیگر مقاله صفا نیز دیده می‌شود.» ظاهراً عبارتی از گفتار دکتر صفا بدیشان برخورده است که تمام آن را نه از روی مقاله ایشان، بلکه از روی نوشته استاد صفا نقل می‌کنم تا خوانندگان آن را خود ببینند و داوری آقای دکتر کریمی در باب آن را نیز بخوانند:

مشایخ تصوف از تمام آیات و اخبار و احادیث و سنت های پیامبر اسلام و پیشروان بزرگ شریعت و طریقت برای تربیت مریدان و سایر خلائق استفاده می‌کردند و تعلیمات ایشان ارتباط مستقیم با محتوای دینی اسلام و آیات قرآنی و روایات دینی، به نحوی که خود درک یا تأویل و توجیه می‌کرده اند، دارد و این حالت هرچه بر عمر تمدن اسلامی در ایران افزوده شود در گفتارهایشان بیشتر مشهود است چنان که گویی اصلاً ارتباطی با اجداد ایرانی خود نداشتند و از تعلیمات اخلاقی و اندرزهایی که از اندرزنامه های پهلوی به آثاری از قبیل *آفرین نامه* بوشکور بلخی *دراجه الانسان* بدایعی بلخی و *شاهنامه* فردوسی و *قابوسنامه* عنصرالمعالی کیکاوس و امثال آنها راه جسته بود خبر نداشتند.

ایشان پس از نقل بخشی از این عبارت چنین نوشته اند:

و من در معنای این سخن درمی مانم که آیا منظور پژوهشگر ما این است که هرگاه خیر می‌داشتند البته که اندرزگویی نوع اسلامی را رها می‌کردند و آن گونه اندرز می‌پرداختند که اینان پرداخته بودند؟ و ناگزیرم نتیجه بگیرم که صفا نظام ارزشی خود را در کار بررسی تاریخی بر تمام دوران ها و متونی که در آنها کاویده حاکم کرده است و از موضع مقالی سخن می‌گوید که خاستگاه تاریخی آن به همین صد و پنجاه سال گذشته باز می‌گردد و نمی‌توان آن را بی چرا به تمامی تاریخ ادبیات اندرزی زبان فارسی گسترش داد.

صد و پنجاه سال پیش از این سال ۱۲۵۶ هجری قمری و ۱۲۱۸ شمسی و ۱۸۳۹

میلادی است که مصادف است با ششمین سال پادشاهی محمد شاه قاجار. از این سال به بعد چه اتفاقی افتاده که «خاستگاه تاریخی» افکار استاد صفاست؟ ایشان در این مورد نیز یا به درستی چیزی نمی دانند یا می دانند و نمی گویند و دانشورانه به اشاره ای اکتفا می کنند.

حقیقت این است که این اشاره ایشان به انقلاب های معروف به "انقلاب های ملی" است که از سال ۱۸۴۸ میلادی موافق ۱۲۲۷ هجری شمسی و ۱۲۶۵ قمری (دومین سال پادشاهی ناصرالدین شاه) در اروپا اوج گرفت. توضیح آن که تا آن تاریخ در بخش بزرگی از اروپا کشورهای بزرگ یک پارچه وجود نداشت و مشتی خُرده دوک نشین های باقی مانده از دوران فتودالی قرون وسطی خاک کشورهایمانند آلمان و ایتالیا و اروپای شرقی را در تصرف داشتند و بر آن حکومت می کردند. پس از این انقلاب ها بود که دولت آلمان به رهبری بیسمارک و با پیش قدمی دولت مقتدر پروس تشکیل شد و کوشش ها و فداکاری های وطن خواهانی مانند گاریبالدی و کاوور سرانجام بر دشواری های عظیمی که وجود داشت فائق آمد و کشور ایتالیا - امپراتوری روم قدیم - را یک پارچه کرد و این اقوام متحد شده ملت (به مفهوم امروزی) خوانده شدند و نظریه ناسیونالیسم قدم به عرصه گذاشت.

برای تشقی خاطر آقای دکتر کریمی حکاک، اما، عرض می کنم که نه در صد و پنجاه سال پیش که در همان سال ۱۸۴۸ و چند دهه بعد از آن هم اداره کنندگان کشور ایران و موزخان و پادشاهانش بویی از ملیت به مفهوم امروزی نبرده بودند. "ایران" ممالک محروسه ایران خوانده می شد و شاهان قاجار - حتی خود ناصرالدین شاه - با سربلندی نسب خود را به چنگیزخان مغول می رسانیدند و در دربار ترکی آذری حرف می زدند و موزخانان، کسانی چون سپهر، ضمن شرح جنگ های ایرانیان با اعراب مسلمان در تاریخ خود می نوشتند در فلان جنگ ده هزارتن از کفار عجم به درک واصل شدند! بنابراین، اشاره ایشان نه مربوط به صد و پنجاه سال پیش که ناظر به سال های پیش از انقلاب و دوران آن انقلاب است که در طی آن مردم ایران رفته رفته به کشف تاریخ و دانستن احوال نیاکان خود گرایش یافتند.

اما احساسات ملی ایرانیان، و درک هویت قومی و ایرانی گری ایشان - که درحقیقت نوعی وحدت ارمان های قومی است نه افکار ملی به مفهوم امروز - سابقه ای بسیار کهن تر از این سخنان دارد.

هر دو گر یک نام دارد در سخن      لیک شتان این حسن تا آن حسن



بہتر است ایشان لطف کنند و مقاله های استاد جلال الدین ہمایی زیرعنوان «شعوبیه» را که نخست بار در مجلہ مهر انتشار یافت نگاہی بفرمایند.

در *شاهنامہ* ای که متن آن را بنده از روی چاپ ژول موهل تهیه کردم و مؤسسہ مطبوعاتی امیرکبیر به سال ۱۳۵۰ خورشیدی آن را با چاپ نفیس انتشار داد. اگر در حساب خود اشتباه نکرده باشم پانصد و هفتاد و سه بار نام ایران آمدہ است. اگر ہم اشتباه کردہ باشم این رقم حداکثر ده شماره بیش یا کم می شود. ظاہراً ایران باید اسم مملکتی باشد کہ فردوسی شاعر کہ درست ہزار سال قمری پیش از این تاریخ (۴۱۶ ه. ق.) وفات یافته، در اثر کوه پیکر خود این اندازہ از آن نام بردہ است. این ایران کجا بودہ، پیش از این مردم آن چہ زندگانی و آرمان های مشترکی داشتہ اند کہ استاد طوس توانستہ است کاخ بلند نظم خود را در آن برافزاد؟ آیا نگرستن بدین سابقہ تاریخی و یاد آوردن این "شہرآزادگان" عصبیت ملی و گرایش های ضد اسلامی و ضد تشیع و ضد عربی است؟!

باز ہم از همان "صد و پنجاہ سال" پیش کہ ایشان اشارہ کردند بگویم. امیربہادر جنگ مستبد معروف اہل تبریز بود و تا پایان عمر با لہجہ غلیظ ترکی آذری سخن می گفت. اعتقاد دینی و مذہبی او نیز در این پایہ بود کہ بہ کمال الملک گفتہ بود: «اوسا نقاش خواہش می کنم یک تابلو واقعہ کربلا و تنہا ماندن امام حسین و اظہار تشنگی او را بکش، آن وقت مرا ہم بکش کہ در رکاب آن حضرت آمدہ و مشک آب آوردہ بہ او تقدیم می کنم!»<sup>۲۷</sup> اٹا ہمین امیربہادر "بیلمز" و مستبد، از پول هایی کہ معلوم نیست (یا کاملاً معلوم است) از چہ راہہا فراہم آوردہ بود، در حدّ شعور خود و معیارهای آن روزی ایران دستور داد *شاهنامہ* فردوسی را با خطّ استاد کلّ، عمادالکتاب و بہترین تصاویر و نقاشی ها بنویسند و مصوّر کنند و در بہترین چاپخانہ های چاپ سنگی ہندوستان بہ طبع برسانند<sup>۲۸</sup> و تمام خرج آن را از کیسہ فتوت خود پرداخت و *شاهنامہ* او تا امروز ہم یکی از چاپ های بسیار معروف *شاهنامہ* است. این امیر بہادر از «موضع مقالی . . . کہ خاستگاہ تاریخی آن بہ ہمین صد و پنجاہ سال گذشتہ باز می گردد» چہ می دانست؟ مسعود سعد سلمان لاهوری از آن چہ می دانست کہ بیش از نہصد سال پیش *اختیارات شاهنامہ* را فراہم آورد تا حمل و نقل آن آسان باشد و بتوان آن را در تمام مجالس و محافل برد و خواند؟ این علاقہ های وحدت قومی ربطی بہ افکار ناسیونالیستی ۱۸۴۸ بہ بعد ندارد. منتہی

پیش چشمت داشتی شیشہ کبود / زان سبب عالم کبود می نمود!

ایشان به عنوان آخرین قسمت بحث خود در «مقاله اندرز» فرموده اند: «از آن جا که ادبیات و فرهنگ درصحنه کشش‌ها و کشمکش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد، پژوهش در ادبیات باید تواند [کذا] ساختارهای ادبی را به ساختارهای اجتماعی ربط دهد و مناسبات میان آنها را بشناسد. . . . بسیار خوب، با آن که درک معنی این جمله برای ما قدری مشکل بود، اما به قول شاعر روزنامه توفیق «کله همچون گچ خود را به کار انداختیم» و چیزکی، بفهمی نفهمی از آن فهمیدیم. بسیار خوب، گردن ما از مو باریکتر است، صدقنا و سلّمنا. اما نتیجه: «زبان دستگاهی (سیستمی) است پیوسته که درقلب کار سخنوری قرار دارد، خود فراورده ای جمعی است، و والاترین نمودار تجلی قدرت مردمی به تمامی» بسیار خوب، این هم درست. آن گاه:

و این حقیقت نباید در زیر پوششی از تعارفات ما درباره بزرگان ادب و فرهنگ فارسی زبان پنهان بماند. و شگفتاکه ما درسخن گفتن از میراث ادبی خود به شاعران و نویسندگان گذشته چنان می‌نگریم که گویی اینان در فضایی به دور از آنها و نیازها. . . به حکمتی شامل و همیشه معتبر دست یافته و آن را در زبان ضبط کرده اند. ما اغلب به آثار بزرگان اخلاق پرداز خویش چنان می‌نگریم که گویی این آثار تنها و تنها بر اثر نبوغ راز آلود و خرد بیکران افرادی که نام خود را به آن آثار بخشیده اند به وجود آمده و تنها نقش این آثار در تاریخ آن است که بر نبوغ ذاتی و دانش فراوان مولفان خود گواهی دهند. دراین گونه نگرش شاهنامه شاهدهی می‌شود برحکمت "حکیم ابوالقاسم فردوسی" و گلستان و بوستان گواهانی دوگان‌اند براستادی "استاد سخن شیخ سعدی" و دیوان حافظ است زبان "لسان الغیب". [کذا] هنوز در نگرش ما به تاریخ ادبمان، شاعر همان جایگاهی را دارد که پادشاه در تاریخ سیاسی.

اجازه فرمایید با معذرت خواهی بسیار از آقای دکتر کریمی حکاک در باره این جسارتی که خواهم کرد، با کمال احترام عرض کنم اظهار نظر ایشان ناشی از بی‌اطلاعی صرف از مسائل تاریخ ادب است. اولاً ایشان زبان را از ادب باز نشناخته و استعمال کلمات و جمله‌ها به وسیله عامه مردم را که راهی برای بیان مقاصد شخص و انتقال آن به دیگران است از آفرینش هنری و خلق زیبایی که با استفاده از همین کلمات به دست شاعر و نویسنده صورت می‌گیرد باز نشناخته اند و درست مانند کسی که رافائل و رامبراند را به صرف این که نامشان نقاش است و از رنگ برای آفرینش هنری استفاده می‌کنند با نقاش در و دیوار ساختمان یکی پندارد و خیال کند که چون زبان «فراورده ای جمعی . . . و والاترین نمودار تجلی قدرت مردمی» است شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی و



گلستان و بوستان سعدی و مثنوی مولانا و غزل های حافظ نیز از همان مقوله مکالمات روزانه و ساخت همان مردم است!

ثانیاً، کتابی نزد بنده هست به نام فرهنگ سخنوران ایران، مرجعی بی نظیر اثر استاد شادروان دکتر عبدالرسول خیتام پور، استاد سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز. در این کتاب نام ۱۲،۷۲۴ شاعر قید شده است (در کتاب تعداد شاعران شماره ندارد، بنده خودم آنها را شماره گذاری کرده ام!) و تمام مراجعی که می توان برای شناخت احوال هر شاعر بدانها رجوع کرد در این کتاب یاد شده است. حجم چاپ دوم کتاب اندکی کمتر از دو برابر چاپ نخست است و اگر آن را یک برابر و نیم چاپ اول بگیریم می توان نام ۶۳۶۲ تن دیگر را تقریباً به شاعران پیشین افزود و رقمی بیش از نوزده هزارتن به دست آورد. تازه این نام شاعران رسمی است، گویندگانی که نام و نشان ایشان در تذکره و مراجع گوناگون آمده و می توان به قرائن معتبر یقین کرد که اگر نه همین اندازه، دست کم نصف این تعداد نیز کسانی هستند که جزء شاعران عوام و گویندگان "مردمی" به شمار می آیند و نام ایشان در هیچ تذکره و مرجعی قید نشده است. فکر می کنید از میان این نوزده هزار، یا درست تر بگوییم نزدیک سی هزار شاعر فارسی چند تن از ایشان "حکیم ابوالقاسم فردوسی" یا "استاد سخن شیخ سعدی" یا "لسان الغیب" خواجه حافظ شده اند؟ فقط پنج تن! به ترتیب تاریخ زندگی: فردوسی، نظامی، مولانا، سعدی و حافظ و اگر میدان داوری را قدری فراخ تر بگیریم، خیتام را نیز (که کمتر از دویست بیت شعر مسلم الصدور از وی بازمانده و تا ۶۱۷ هـ. ق. درست صدسال پس از مرگش هیچ کس نمی دانست خیتام شاعر نیز هست) در این گروه جای دهیم، فقط شش تن - و گرنه پنج تن - بدین مقام "پادشاه در تاریخ سیاسی" رسیده اند اما تعداد پادشاهان را بنده نمی دانم، خدای دانا تر است. منتهی در روزگاری که هر کسی مثل بنده را "استاد" و "استاد سخن" خطاب می کنند و او هم قلم به دست می گیرد و انگشت بر حرف بزرگانی در ردیف سعدی و فردوسی می نهد و اسائه ادب بدین خداوندگاران سخن پارسی را روا می شمارد و هر سخن گویی پشت کرسی خطابه فاش می گوید که شعر مرحوم فریدون فرخ زاد را به جای شعر مولانا گرفته است راه برای صدور این گونه حکم ها نیز باز می شود.

اما این پنج یا شش تن نیز آسان بدین مقام دست نیافته اند: فردوسی در عین پیری و بیماری و گرسنگی و لرزیدن از سرمای ناجوانمرد خراسان در روزگاری چشم از جهان فروبست که همکارش عنصری در سایه ستایش محمود

از نقره دیگدان می زد و از زر آلات خوان می ساخت. نظامی نیز با آن که حال و روزی چندان بهتر از فردوسی نداشت، حاسدانی که به مقام معنوی او رشک می بردند و از این که پادشاه در هنگام فرارسیدن نظامی "شکوه زهد" او را بر وی نگه داشته و فرمان به برچیدن مجلس شراب داده است ناراحت می شدند و او را می آزرندند.

باز مولانا جلال الدین از همه خوشبخت تر بود. پدرش دم و دستگاه پیری و شیخی داشت و مریدانی در پیرامون او بودند و دور از مقام روحانی حضرت مولانا- مانند پیرانی که در عنفوان جوانی و جاهلی مسند و پوست تخت و مرید را از پدر و او نیز از پدر خویش به میراث برده اند، و امروز در ناز و نعمتی که زاده حسن اعتقاد و صدق ارادت مریدان است روزگار می گذرانند، مولانا نیز در غربت، فرسنگ ها به دور از زاد بوم خویش تنی چند مرید را از پدر به ارث برد. اما زبان سخنگو و قدرت طبع و روح بلندی که در کالبد کوچک وی لحظه ای قرار و آرام نداشت، موجب شد که از فقیهیی با تمایلات صوفیانه، که حداکثر می توانست در دیار غربت روحانی با رفاه نسبی زندگی باشد، مظهری جاودانی از عشق و شیدایی و سخنوری و جاذبه ای مقاومت ناپذیر ساخت که هنوز نیز در سراسر دنیا با نام او عشق می ورزند و به یاد او انجمن ها برپا می کنند. اما همین مولانا نیز در زندگی از مزاحمت حاسدان و کجتابی مریدان و گرفتاری ها و دردسرهای روز افزون زندگی رهایی نداشت و باز هم او در میان سلسله ای که بنیان نهاد- وجودی یگانه است.

از سعدی و حافظ چه بگویم؟ سعدی خوشترین روزگار زندگی و جوانی خود را در سفر و بیابان گردی گذرانید. مردی بدان جلالت قدر، روزی فرا رسید که استطاعت خرید پای پوشی نداشت و دلتنگ و برهنه پای به جامع کوفه درآمد، کسی را دید که پای نداشت، شکر نعمت حق تعالی به جای آورد و بر بی کفشی صبر کرد. روزگاری از نامساعدی بخت اسیر کفار فرنگ شد و او را با یهودیان در خندق طرابلس- به کار گل واداشتند. رفیقی آمد و فدیة او را پرداخت و آزادش کرد- که ای کاش نمی کرد!

اما در روزگاری که سر پیری در شیراز ساکن شد و به کنج عاقبت نشست و در میر و وزیر و سلطان را ترک گفت، در همان روزها امامی هروی که ملک الشعراء دربار اتابکان فارس بود و سعدی را با وجود گوشه گیری خار راه خود می دید واسطه برانگیخت تا از شاعران عصر درباره بهترین شاعر شیراز فتوی بخواهند. بدیهی است که نتیجه به ضرر سعدی کوتاه دست گوشه نشین و



به نفع امامی هروی بود. مجدالدین همگر در جواب این فتوی نوشت:

ماگرچه به نطق طوطی خوش نفسیم      برشکر گفته های سعدی مگسیم  
در شیوه شاعری، به اجماع امم      هرگز من و سعدی به امامی نرسیم

و شاعری آزاده. نمی دانم در همان عصر یا چندی بعد. حق مجد همگر را کف دستش گذاشت:

همگر که به عمر خود نکرده است نماز      پیداست که هرگز به امامی نرسد!

از آن پس نیز سر انجام چندان تخلیط و تضریب کردند که سعدی ناچار بار دیگر شیراز را ترک گفت و در هنگام رفتن از شیراز این غزل را سرود:

می روم و ز سر حسرت به قفای نگرم      خبر از پای ندارم که زمین می سپرم<sup>۳۱</sup>

اُنا در طی آن غزل گوید:

به قدم رفتم و ناچار به سرباز آم      گر به دامن نرسد دست قضا و قدم

و پس از چندی که از غربت به شیراز بازگشت گفت:

سعدی اینک به قدم رفت و به سرباز آمد      مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد<sup>۳۲</sup>

امیدوارم استاد کریمی حکاک این دو غزل (یا یک غزل و یک قصیده) سعدی را از پی یکدیگر بخوانند تا به درستی دریابند چگونه از میان دهها هزار گوینده، سعدی "استاد سخن شیخ سعدی" شده است.

گویا احوال خواجه از آن روشن تر است که در بیان آن به توضیحی حاجت افتد. مردی که قرآن را در چهارده روایت از برمی خواند و بی شک از علمای بزرگ عصر خویش بود و در محضر بزرگ ترین استادان روزگار خود علم آموخته بود؛ علاوه بر آن موسیقی می دانست و بسیار خوش آواز بود (اگر کسی قرآن را حفظ می کرد اُنا صدا نداشت و نمی توانست آن را به آوای خوش بخواند بدو

لقب حافظ نمی دادند) با داشتن شعری در آسمان علیتین منتظر آن بود که "وظیفه" اش برسد و آن را به مصرف گل و نبید برساند. از معاصران خواجه، کمال خجندی که گفته اند علاوه بر شاعری در طریقت نیز صاحب مقامات و کرامات بود و سال ها به راه سیر و سلوک رفته بود (و با این همه امروز کمتر کسی نام او را شنیده است) در مقایسه خود با او گفت:

کمال نسخه رندی بسی مطالعه کرد	که در دقایق علم نظر مدرس شد
نشده طرز غزل هم عنان ما حافظ	اگرچه در صف رندان ابوالفوارس شد

ملاحظه می فرمایید که مردم ایران هرگز با بزرگان خود از این تعارف ها نداشته اند. اگر در میان آثار معاصران، سرکار عالی نگاهی به سخن و سخنوان، اثر استاد فقید بنده شادروان بدیع الزمان فروزانفر افکنده بودید ملاحظه می فرمودید که آن بزرگوار در داوری خود موی را از ماست کشیده و هیچ نقطه ضعفی را بر هیچ شاعری نبخشوده است.

وانگهی، شما چند تن دیگر را می شناسید که مردم بدانها به اندازه "حکیم ابوالقاسم فردوسی" و "استاد سخن شیخ سعدی" و "لسان الغیب" خواجه حافظ حرمت بگذارند؟ به قول حبیب آهنگر جاهل محلّ ما شما یکی دیگر نظیر فردوسی یا سعدی یا حافظ به بنده نشان بدهید و سرم را بشکنید! خیر قربان، خلاف به عرض سرکار رسیده است:

درد و خون دل بیاید عشق را      قصه مشکل بیاید عشق را

ما شاعر بزرگ درجه اول، حتی پیامبران شعر کم نداریم: عطار، سنائی، ناصرخسو، انوری، فرّخی، عنصری، منوچهری، مسعود سعد سلمان، صائب، کلیم، امیر خسرو دهلوی و . . . اما مردم با هیچ یک از آنان این تعارف هایی را که می فرمایید نکرده اند. ناچار باید قضیه صورتی دیگر داشته باشد! شما که تاریخ ادبیات استاد صفا را دوست ندارید حق بود دست کم به تاریخ ادبیات ادوارد براون که نسخه اصلی آن انگلیسی است نظری می افکندید تا اندکی بیشتر از این مسائل آگاه می شدید.

و افسوس نکته در باره «تأملات» ثانوی استاد کریمی حکاک این است که مقاله اندرز استاد صفا در شماره سوم از سال هفتم ایران نامه انتشار یافته و ایشان



افاضات خود را - چنان که گویی در انتظار فرصتی بوده اند تا دقتی بر ایشان بگیرند و خرده ای از ایشان بر انگشت پیچند و فرادید مردمان آورند - بی درنگ قلمی فرموده اند تا - اگر نه در همان شماره - دست کم در شماره بعدی مجله انتشار یابد. لحن کلام ایشان در باقی مطالبی که پیش از بخش اندرز در باب ادب و اخلاق نوشته اند به روشنی تمام می رساند که غایت مقصود و جان کلام و هدف نهائی ایشان از نگارش این گفتار خرده گیری از استادصفا بوده است، آن هم در باره مطلبی از ایشان، که از نظر متانت و استحکام - به قول بییهقی - موی در کار آن نتوانستی خزید!<sup>۳۳</sup>

\* \* \*

شاهکار شاهکارهای استاد کریمی حکاک در تصفیة خرده حساب های خیالی کهنه ای که گمان می برند با استاد صفا داشته اند و دارند در شماره اول سال دوازدهم *ایران نامه*، زمستان ۱۳۷۲، تجلی کرده است. این شماره "ویژه نقد ادبی در ایران" است و "با همکاری احمد کریمی حکاک" یعنی به سردبیری ایشان انتشار یافته و سرمقاله آن نیز گفتاری است سی و دو صفحه ای از ایشان با عنوان: «نقد ادبی در ایران معاصر: فرضیه ها، فضاها و فرآورده ها». حضرت کریمی حکاک که معین البکاء و تعزیه گردان مطالب سراسر این شماره مجله هستند در این شماره دوست هم سلیقه خود آقای جروم کلینتون را به دستگیری فراخوانده و آن بزرگ مرد نیز در مقاله ای در ذیل عنوان «نکته ای چند درباره وضع کنونی تاریخ ادبی در ایران» در شانزده صفحه، به خیال خود نه تنها پنبه کتاب *تاریخ ادبیات در ایران* استادصفا را زده، بلکه به عنوان مقدمه وضع قرن ها تذکره نویسی در ایران را (تا زمان تألیف و انتشار *سخن و سخنوران* استاد فروزانفر) روشن کرده و به حساب آن رسیده اند. درباره کار ایشان اگر حال و حوصله ای بود شاید در پایان این گفتار چند کلمه ای بگوییم، اما آقای دکتر کریمی حکاک، در آغاز کلام، در صفحه چهارم مقاله خویش باز تجدید مطلع کرده و به ذکر مصیبت پرداخته و آن را با "شاهد روباه" شش میخه کرده است:

از فراسوی چنین خواست های انسانی، اما، [خدا شاعر گرامی آقای اسماعیل خوبی را خیر بدهد که این تخم لق را او در دهان جوانانی مانند دکتر کریمی حکاک شکست] می توان به شکل های مشخص آرزوی دیرپای امروزیان برای سخن گفتن و ایجاد پیوند با گذشتگان نیز در جامعه ایران دسراسر قرن بیستم دست یافت. همین موضوع یکی از نقاط اتکای جروم کلینتون است در مقاله ای که در باره «تاریخ ادبیات در ایران» نوشته است. او در این مقاله به

خوبی نشان می دهد که مقال ناسیونالیزم به چه صورتی نگرش استاد ذبیح الله صفا را به سیر تکوین ادبیات "در ایران" شکل داده و اثری را پدید آورده که درعین حال که بسیاری از پرسش های مشروع ما را درباره سنت ادبی زبان فارسی بی جواب می گذارد، مسترانه می خواهد ما را به ایمان آوردن به "عظمت این ادبیات" و به تعلق آن به "ما" (یعنی ایرانیان امروز) وادارد و عرق ملی ما را برای حراست از آن میراث گرانبها به حرکت آورد.

سبحان الله! باز اول پیاله و بد مستی! همه راهها به خرده گرفتن از استاد صفا و انگشت نهادن بر حرف او ختم می شود. گویی در این چهل پنجاه ساله، و خاصه در این سال های بعد از انقلاب، هیچ کتابی جز اثر سترگ ایشان انتشار نیافته است:

حرام دارم با دیگران سخن گفتن و چون حدیث تو گویم سخن درازکنم!

درست به ریزه کاری های زیرکانه این استاد محترم که از سر چاره گیری فراهم آمده است توجه کنید: در گیومه گذاشتن "عظمت" و "ادبیات" و "ما" و معنی کردن کلمه اخیر (یعنی ایرانیان امروز) و بی جواب گذاشتن پرسش های مشروع (از همان پرسش ها که در مقاله اندرز بعضی از آنها را دیدیم) . . . در صفحات بعد فقط فهرست مندرجات باب اول از جلد اول *تاریخ ادبیات در ایران* از نظر خواننده خواهد گذشت تا بدانند این سخنان تا چه پایه با واقع تطبیق می کند.

هرکس که تاریخ ایرانی را که استاد روان شاد دکترپرویز ناتل خانلری برای سال های پنجم و ششم دبستان نوشته بود خوانده باشد (این کتاب را بنیاد مطالعات ایران در ذیل نام *تاریخ ایران برای نوجوانان* در آمریکا تجدید چاپ کرده است. بنده در این پیرانه سر نسخه ای از آن را تهیه کرده ام. آقای دکتر کریمی حکاک هم می توانند نسخه ای از آن را تهیه فرموده مطالعه کنند) می داند که ایران در قرون و اعصار مختلف به یک منطقه ثابت اطلاق نمی شده است (در صورتی که مثلاً هندوستان و چین کمتر رفتار تغییر و تبدیل شده اند). ایران در دوره هخامنشی حدود و ثغوری داشته است، در دوران اشکانی و ساسانی و روزگاران مختلف بعد از اسلام، از عصر صفاری و سامانی گرفته تا دوران قاجار و پهلوی، ناحیه ای را که درمرزهای جغرافیایی معینی محصور بوده ایران می نامیده اند. این ایران کوچک و بزرگ شده، فتح



کرده، شکست هم خورده، حتی سراسر آن - بارها - از بیست و دو سه قرن پیش تاکنون به تصرف اقوام غیر ایرانی درآمده، و اگر یکی از نقشه هایی را که در قرن میلادی گذشته از سوی اروپاییان رسم شده و انتشار یافته ملاحظه بفرمایید می بینید که مرزهای ایران در مشرق و شمال و مغرب بسیار گسترده تر از این بوده و اگر از سمت جنوب تفاوت بزرگی نکرده (تفاوت های کوچک مانند جدا شدن بحرین چرا) از آن جهت بوده که مرزهای جنوبی به دریا می رسیده است. با این حال همیشه - در حال پیروزی و شکست، در حال ترقی یا انحطاط و در دوران گستردگی فوق العاده (از کرانه های سیحون و جیحون تا دریای مدیترانه) یا محدودیت کامل - جایی، سرزمینی، بوده که آن را ایران می نامیده اند. این ایران از دو سه هزار سال پیش از شرق و غرب مورد هجوم و حمله اقوام وحشی بوده است که در هنگام یورش بردن به زن و مرد و پیر و جوان و کودک امان نمی دادند. می آمدند و می زدند و می کردند و می سوختند و می بردند و خاک خرابه های برجای مانده را نیز در توبره می کردند و به نشان پیروزی با خود می بردند. بزرگ ترین این گونه حوادث حمله اسکندر، هجوم رومیان، آمدن اعراب مسلمان و سپاهیان عثمانی از غرب و یورش هونها و هیاطله و ترکان غز و مغول و تیمور و دیگران و دیگران از شرق است. اگر شما چند کلمه از تاریخ کشورهایمانند چین و هند بدانید، می بینید که هیچ یک چنین سرنوشتی نداشته اند. *ودای* هندی که اگر قدیمی تر از *اوستای* ما نباشد معاصر آن است، تمام و کمال، با شرح و تفسیر و فرهنگ لغات و دستور و قواعد معانی و بیان و عروض و دیگر علوم ادبی زبان و ادب سنسکریت دست نخورده برجای مانده است. تاریخ ها و دفترهای وقایع نگاری چین نیز به همین شرح باقی است. اما *اوستای* ما بخشی در حمله اسکندر از بین رفت و این غارت آثار فرهنگی همچنان ادامه یافت تا آن جا که گاه کتاب های نوشته شده در عصر صفوی و قرن یازدهم هجری نیز از میان رفته و فقط نامش برای ما مانده است. ایرانی از همان سه هزار سال پیش ضربه تیر و شمشیر و تازیانه بیگانه را بر وجود خود احساس کرد و ناگزیر اول بیگانه را شناخت. یعنی آن که اگر فرارسید باید دل به مرگ بنهد. پس از آن نیز فرق "خودی" با بیگانه را دانست و به هویت قومی خود پی برد. این همزیستی و شناخت هویت جمعی که امروز از آن به ملیت تعبیر می کنند (لغت ملت اصلا به معنی دین است و به همین معنی در قرآن کریم آمده) محصول عقل ما نیست، نتیجه تجربه های تلخ تاریخی مان است و اگر اقوام دیگر بدان پی نبرده اند از آن روی بوده که مصائب و گرفتاری های ما را

نداشته اند. در هر حال، این ادب و فرهنگ مال آن ایران است. فرهنگ و زبان و ادب فارسی به طور تقریباً کامل وابسته به مرکزی است که در آن بیش از سایر نقاط دنیا از این فرهنگ و ادب حمایت می‌شود. روزی بخارا مرکز فرهنگ و ادب ایران بود، روز دیگر غزنین، در عصر سلجوقی اصفهان، در دوران حمله مغول فارس و آسیای صغیر، باز در عصر صفوی اصفهان، و از روزگار قاجار تا کنون تهران، یعنی مرکز آن جاهایی که در طول تاریخ، ایران خوانده می‌شده است. مرکز زبان و فرهنگ و ادب فارسی جایی است که در آن برای حمایت از این فرهنگ بیشتر پول خرج می‌شود، بیشتر کتاب و مجله و مطبوعات انتشار می‌یابد. بیشتر درباره آن تحقیق می‌شود. البته اگر شما با این گفته موافق نیستید می‌توانید پیشنهاد کنید که این مرکز به دوشنبه در تاجیکستان یا کابل، یا لاهور یا بخارا در جمهوری ازبکستان یا باکو در اران یا آنکارا در آسیای صغیر انتقال یابد. نخست به حال خود تأسف می‌خورم که باید درباره چه مطالبی سخن بگویم و سپس به حال ایران نامه که باید این گفته‌ها را انتشار دهد!

واقعاً - آقای دکتر کریمی حکاک - برای نگاهداری میراث فرهنگی و ادبی زبان فارسی، برای حفظ آثار سنائی غزنوی و مجیرالدین بیلقانی و نظامی گنجه‌ای و اثیرالدین اخسیکتی و سیف الدین فرغانی (اشتباه نشود، فرغانی به فتح اول است!) و جلال الدین محمد بلخی رومی و ظهیر فاریابی و امیر خسرو دهلوی و غنی کشمیری و خاقانی و جمال خلیل شروانی و حبیب تغلیسی چه کسانی را علاقه مند تر، صالح تر و دل‌سوز تر از ما ایرانیان می‌بینید؟ بفرمایید تا بی درنگ هرچه هست در طبق اخلاص تقدیمشان کنیم و گوییم: گرتو بهتر می‌زنی بستان بزن!

این "ادبیات" با "عظمت" اگر مال "ما" نیست مال کیست؟ بگذار به زبانی بگویم که بیشتر دلخواه شما باشد. فکر می‌کنید این مثنوی کتاب پاره مندرس و دفترهای اساطیر الاولین و دیوان‌های کهنه و فرسوده شعرهای بی‌مصرف و "نخ‌نما" را که بیخ ریش ما مانده است به ریش کی بچسبانیم که بیشتر چسبندگی داشته باشد؟!

ایشان صرف نظر از یکی دو انجمن قدیمی (که کتاب انجمن خاقان را هم یکی از آن‌ها گرفته‌اند) عقیده دارند «پیدایش این انجمن‌ها در سال‌های پس از انقلاب مشروطه فضاهای جدیدی را پدید آورد. . . بسیاری از شاعران قرن بیستم برای نخستین بار آثار خود را در جماعتی از این نوع عرضه می‌کرده و از



قبول یا عدم قبول آن‌ها توسط جمعی مانند خود آگاهی می‌یافته‌اند. . . و خیال می‌کنند در دوران‌های گذشته شاید بتوان «دربار محمود یا فتحعلی شاه قاجار. . . یا نظامیه‌های نیشابور و بغداد و حوزه‌های علمی قم و اصفهان»<sup>۳۵</sup> را فضاهایی مشابه فضای انجمن‌های ادبی دانست. چه لزومی دارد که انسان شعر بگوید تا در قافیه اش گیرند:

نه هر که هر چه تواند بگفت باید گفت      نه هر که هر چه تواند بکرد باید کرد

متأسفانه باز ناچار از جسارت و زبان‌درازی هستم. پس از دوران غزنوی اول (گشته شدن مسعود در ۴۳۲ هـ. ق.) دیگر عملاً اثری از آن تشویق و ترغیب‌های حیرت‌انگیز از شاعران درباری (و این صفت درباری بسیار مهم است) باقی نماند. دیگر نه کسی زر بر پشت پیل به خانه شاعری فرستاد، نه هیچ شاعری از نقره دیگدان زد و از زر آلات خوان ساخت و نه در فتح هندوستان با سرودن ده بیت، صد بدره و برده یافت. امیر معزی هم در عصر سلجوقی مختصر کز و فرتی داشت (آن هم با پشتیبانی امیرانی که دربار غزنوی را دیده بودند) و دیگر هیچ. **چهارمقاله** نظامی عروضی در این زمینه سندی گویاست. از همین روی شاعران رفته رفته به دنبال یافتن پشت و پناهی دیگر رفتند. شعر از دربار به خانقاه انتقال یافت و شاعر به جای آن که برای شاه شعر بسراید برای مردم خرده پا شعر گفت. از آن پس خانقاه بزرگ‌ترین مرکز پشتیبانی از شعر و نقد و رواج آن شد، خاصه آن که اگر شاعران به شاه اعتقادی نداشتند و به چشم داشت دریافت صله او را می‌ستودند. در مورد پیران و مشایخ تصوف کار از لونی دیگر بود. **دیوان خاقانی** را - مثلاً - ملاحظه فرمایید تا ببینید چه قصیده‌های بی‌مانندی از سر اعتقاد - در ستایش صوفیان و پیران خویش سروده است. تازه هنوز خاقانی شاعری نیمه درباری بود. انا سنائی (پس از تغییر حال) و عطار و مولانا و سیف فرغانی هیچ مرجعی جز خانقاه نداشتند و هیچ شک نیست که شعرهای خود را بر صوفیان عرضه می‌داشتند. سند این موضوع حکایت‌های متعددی است که در این زمینه از مولانا جلال‌الدین در **مناقب العارفين** افلاکی نقل شده است.

در عصر صفوی نیز قهوه‌خانه تأسیس شد و به صورت باشگاه اهل ادب و هنر درآمد. مشتریان قهوه‌خانه‌ها چندان آداب‌دان و آبرومند بودند که شاه از مهمانان خارجی خود در قهوه‌خانه پذیرایی می‌کرد. نیز حکایت‌های بسیار

در منابع عصر صفوی مانند *عالم آرای عباسی* یا *زندگانی شاه عباس کبیر*، اثر گران‌بهای استاد نصرالله فلسفی، دربارهٔ مشاعره و شعرخواندن شاعران در قهوه‌خانه‌ها آمده است. مقالهٔ استاد فلسفی به نام «تاریخ قهوه و قهوه‌خانه در ایران» (سخن، دورهٔ پنجم، شمارهٔ چهارم، فروردین ۱۳۳۳) نیز در این باب سندی معتبر است. در تمام دوران رواج قهوه‌خانه، خانقاه‌ها نیز کماکان به فعالیت ادبی خود ادامه می‌دادند.

نیز بسیاری از رجال و بزرگان دین و دولت بودند که در هند و ایران در تمام ادوار شاعران و اهل ذوق و ادب را تربیت می‌کردند و شاعران در محفل ایشان آثار خود را عرضه می‌داشتند و به نقد اشعار یکدیگر می‌پرداختند. در کتاب‌های ادب و سیر می‌توان به شرح بسیاری از این گونه محفل‌ها دست یافت. فضاهای تازه شعر این هاست نه نظامیة بغداد و نیشابور و حوزه‌های علمی قم و اصفهان و دربار فتحعلی شاه و سلطان محمود!

\* \* \*

باقی مطالب آقای دکتر کریمی حکاک در مقالهٔ «نقد ادبی . . .» مورد نظر بنده نیست چون این گفتار فقط در بارهٔ خرده حساب‌های ایشان با استاد صفا نوشته شده است. اما جواب این سؤال را که «آیا به راستی می‌توان با نوشتن نقد و تحلیلی بر بوف مور یا کلیدر از دانشگاهی در ایران درجهٔ دکترای ادبیات فارسی دریافت کرد؟» و «آیا می‌توان با نوشتن کتابی در بارهٔ مقال زنانه در شعر فروغ فرخ‌زاد و یا سیمین بهبهانی در یکی از دانشگاه‌های ایران ترفیع گرفت؟» باید مسؤلان دانشگاه‌های ایران بدهند نه مخلص. آن‌چه بنده می‌توان گفت ایشان ادب فارسی را خیلی یک دستی گرفته‌اند، ثانیاً این قبیل دیپلم‌های دکتری را در آمریکا می‌توان گرفت نه در ایران.

در پایان برای آن‌که دیده شود خداوند کدام قریحه انگشت بر حرف دکتر صفا نهاده و خرده بر وی گرفته است یکی دو نمونه از رشحات قلمی آقای دکتر کریمی حکاک را که خوانده و نفهمیده‌ام نقل می‌کنم:

چنان‌که خالقی می‌گوید، مفاهیمی همچون راستی و یکدلی و یک زبانی . . . بردباری، حلم و بسیاری دیگر روشنگر جنبه‌های گوناگون مفهوم ادب می‌گردند [تا این جا را هم با آن که درست نفهمیدم برای آن نقل کردم که سیاق مطلب به دست آید]. براین سخن درست این نکته را نیز می‌توان افزود که همین واژه‌های مترادف، چه در درون سیستم زبان فارسی و چه در مناسبات میان دو سیستم فارسی و عربی، بازتابی از تلاش فرهنگی پویا نیز هستند درکار چیره



شدن برجدهائی ها و شکاف هایی که درآمیختن واژگان عربی در زبان فارسی از نظر بیانی درنظام اندیشگی ایرانیان مسلمان، از فردوسی و سعدی گرفته تا گمنام ترین فرد، به آن دچار شده اند.

نمونه ای دیگر:

سخن کوتاه، آموزش اخلاق و ادب با روی آوردن به الگوهای اخلاقی درجامعه ایران همچنان جای خود را درفرایند انتقال اخلاقیات به نسل‌های آینده در فرهنگ ما حفظ کرده‌است [۹] . . . سخن را به دو نکته محدود می‌کنم. نخست تداوم عنصر اخلاق در فرهنگ ایرانی است. . . این که الگوی «انسان نیک خو» پرهیب‌وار از میان مه اسطوره و تاریخ ایرانیان به چشم می‌آید و در اشکالی همچون کیخسرو کیانی و انوشیروان ساسانی و شاه عباس صفوی، و یا در وجه دیگرش در قالب کسانی همچون سیاوس و پوریای‌ولی و تختی در ذهنمان می‌نشیند چندان شگفت‌انگیز نیست که ثابت ماندن نگاه آرمانجوی «أسوه» خواه ما در چهره کسانی که تصویرشان، بعکس، نشانه دور بودن و دست نیافتنی بودن آرمانهایی است که در آنان می‌جوییم. . . تازگی نظر فضل‌الرحمن در این است که دوگانگی روانی شریعتمداران را در برابر گرایش‌های عرفانی روشن می‌سازد.

بنده نفهمیدن این مطالب را زاده‌کننده ذهن و تصور فهم خود می‌دانم. امیدوارم دوستانی که این نوشته را می‌خوانند این رفتاری مرا نداشته باشند و آن را درک کنند.

\* \* \*

در میان لغت‌ها و ترکیباتی که ایشان به کار برده اند، بعضی دیپلم به بالاست و درحد کوره سواد ما نیست مانند نظام اندیشگی، همخوانی‌های بنیادی، جامعه پرداز، سامانه حاکم جنسی (تازه خود سامانه اش درحد شعور ما نیست تا چه رسد که با کلمات دیگری نیز ترکیب شود)، آموزه، سنجه، ارزشداوری، دراز زیستی، دیرنده و مانند آنها.

دسته دیگر هست که ما قدیمی‌ها آن را طوری دیگر آموخته ایم و حالا از آن صورتی که جوانان امروزی آن را به کار می‌برند سردر نمی‌آوریم. مثلاً تاکنون شنیده و آموخته بودیم که نمودن به معنی نشان دادن و خود فعل متعدی است مانند این بیت شیخ اجل سعدی:

دیدار می نمایی و پرهیز می کنی      بازار خویش و آتش ما تیز می کنی

و امروز می بینیم که آقایان با یک بار متعددی بودن این فعل دلشان خنک نشده و بار دیگر آن را متعددی کرده و "نمایاندن" و "بازنمایاندن" ساخته اند. بر همین قیاس است فعل آموختن که هم لازم است (به معنی یادگرفتن) و هم متعدی (یاد دادن) باز مثل این بیت سعدی:

معلمت همه شوخی و دلبری آموخت      جفا و ناز و عتاب و ستمگری آموخت

که در آن این فعل به صورت متعدی آمده و در بیت بعدی به معنی لازم به کاررفته است:

من آدمی به چنین شکل و خوی و قد و روش      ندیده ام، مگر این شیوه از پری آموخت

اما ایشان بدین حد قانع شده و فعل بسیار زیبا و خوش آهنگ آموزاندن را ساخته اند. یا مثلاً تاکنون به خطا چنین می پنداشتیم که "بر شمردن" به معنی نکوهیدن و بدگفتن (در روی کسی) از اوست و این بیت های فردوسی را گواه می آوردیم. در داستان داراب و گازری که او را از آب گرفته بود فردوسی گوید که داراب در کودکی گاهی غیبت می زد و گازر:

شده روزگارش به جستن دوبر	نشان خواستی زود به دشت و به شهر
به جاییش دیدی کمانی به دست	به آیین گشاده بر او بسته شست
کمان بستدی، سرد گفتم بدوی	که ای پریان گرگ پرخاش جوی
چه گردی همی گرد تیر و کمان؟	به خردی چرا گشته ای بد گمان <sup>۳۷</sup>
بدو مردگازر بسی برشمرد	از آن پس به فرهنگیش سپرد

یا در داستان فرود آمدن بهرام به خانه زنی روستایی که خود جوانمرد صفت و مهربان دوست بود اما شوهری ممسک داشت گوید:

چنین گفت زن کای نبرده سوار	تو این خانه چون خانه خویش دار...
حصیری بگسترد و بالش نهاد	به بهرام بر آفرین کرد یاد
سوی خانه آب شد آب برد	همی درنهمان شوی را بر شمرد



که این پیرایه بماند به جای هرآنکه که بیند کس اندر سرای  
 نباشد چنین کار کار زنان منم لشکری دار دندان کنان<sup>۳۸</sup>

برای ما در روزگار قدیم بدعت را «عقیده تازه ای که به خلاف دین و ایمان باشد» معنی کرده بودند (المنجد، فرهنگ معین) و به اصطلاح امروزی ها این کلمه بار منفی فرهنگی داشت. اما رفته رفته دوستان بدعت و بدعت گذاری را به معنی کاری پسندیده و احياناً قابل تحسین باب کردند. هیچ معلوم نیست ترکیب فارسی نوآوری که آن بار منفی را ندارد و بیش از هزارسال به معنی گذاشتن رسم و راه تازه و گمراه کننده در دین در تمام منابع علوم شرعی به کار نرفته است چه عیبی داشته که آن را فرو گذاشته و این را گرفته اند.

انسجام در لغت به معنی روان بودن و روان شدن است و شعر منسجم به معنی شعر روان. واژه ای که به معنی استحکام و صلابت است و در اصطلاح ادب به کار می رود جزالت است. درست است که سال هاست صغیر و کبیر انسجام را به معنی جزالت گرفته و نیم نگاهی نیز به فرهنگی دم دستی (مانند فرهنگ معین) نینداخته اند، اما آقای دکتر کریمی حکاک فعلاً شغل استادی ادب فارسی را تصدی می کنند و شایسته بود پیش از به کار بردن این لفظ به فرهنگ رجوع می کردند.

چنین شنیده ام که "پرهیب" را مردم خراسان به معنی چیزی مانند "شیخ" و تصویر نیم رنگ به کار می برند. اما این واژه محلی است و بنده بینوا که پس از چهل سالگی به مشهد مشرف شده ام و این لفظ را در هیچ فرهنگی نمی یابم معنی آن را از کجا بدانم؟ "الگو" را تا آن جا که بنده می داند اصطلاح خیاطی است. اگر کسی یک بار از سر تفتن خواست این لفظ را بدان معنی به کار ببرد، اگرچه مورد پسند مخلص نیست اما باز قابل توجیه است. اما همه کلمات فصیح فارسی را فرو گذاشتن و این واژه را چسبیدن صورتی ندارد.

"چه" و "که" پس از کلمه "آن" موصول است (آنچه آنکه) و هیچ لازم بلکه درست نیست که پس از "آنچه" یک "که" بیفزاییم و ترکیب زشت "آنچه که" را بسازیم.

بنا بر آنچه بنده شنیده است ترکیب به کار گرفتن دارای معنی هایی است که ذکر یکی از آن ها مایه شرمندگی است و بهتر است چیزنویس عطای این لفظ را به لقایش ببخشد و از استعمال آن صرف نظر کند. ایشان می توانند برای دیدن وجه استعمال درست آن به دیوان ایرج میرزا رجوع کنند.

بعضی لغات یا ترکیب های دیگر نیز بود که گاه خواندن و گاه درک معنی آن برای بنده دشوار بود یا طرز استعمال آن برای مخلص تازگی داشت: میراثبری، اسوه، تدبیرمُدن (ما تاکنون تدبیرمنزل شنیده بودیم و سیاست مُدن و این ها اصطلاحات حکمت عملی و نام دو شعبه از سه شعبه آن است و نمی توان به سودای "بدعت گذاری" تغییری در آنها داد)، اطناب مُخلّ (به جای اطناب مملّ، چون اطناب هیچ گاه موجب اخلال در معنی نمی شود بلکه ملال می آورد و به هر حال دو ترکیب ایجازمخلّ و اطناب مملّ نیز از اصطلاحات علم بیان است و تغییر دادنی نیست)، اجتماعیت که اگر آن را از لفظ "اجتماع" و پساوند "یت" مصدری ساخته باشند درست به معنی "اجتماع بودن" است که معنی درستی ندارد. برای "اجتماعی بودن" نیز نمی توان "اجتماعیت" را به کار برد. "خرابات خانه" که مفهوم "خانه" در خود لفظ خرابات مندرج و افزودن لفظ خانه بدان مثل برساختن "سنگ سیاه حجرالاسود" است. نیز "پیگیرانه" که اگر درست نیز باشد فصیح نیست. همچنین تا کنون بنده نمی دانست که "کمبود" نیز ممکن است پرتو داشته باشد و بتوان "در پرتو . . . کمبودها . . ." به اهمیت چیزی پی برد!

\* \* \*

اگر استاد صفا شبّان خود ندانسته اند که سنگی در ترازوی آقای دکتر کریمی حکاک بگذارند و جوابی به نوشته های ایشان مرحمت بفرمایند حقیقت این است که این بنده کمترین نیز پاسخ گفتن به نوشته آقای جروم کلینتون را شأن خود نمی داند و اگر فقط شخص ایشان این «نقد» را نوشته بودند آن را نادیده می گرفتم. بنده ایشان را به رؤیت یا به گفتار نمی شناسم و با ایشان هیچ حرفی ندارم. اما آنچه در زیر نام ایشان در *ایران نامه* انتشار یافته نه تنها به ترجمه و با انشای آقای دکتر کریمی حکاک است و نویسنده از «همکاری ایشان در کار ترجمه این مقاله به فارسی» از او سپاسگزاری کرده، بلکه به صراحت گفته که «متن مقاله از پیشنهاد های سودمند ایشان نیز بهره مند شده است.» و چون بنده متن انگلیسی مقاله ایشان را ندیده ام و نمی دانم مقاله ایشان در ترجمه فارسی چه اندازه «از پیشنهاد های سودمند ایشان بهره مند شده» و واژگان مقاله و نیز سیر فکری آن بی کم و کاست همانند آثار آقای دکتر کریمی حکاک است ناگزیر نمی، بلکه بیشتر از روی سخن بنده با آقای دکتر کریمی حکاک است و موضوع نیز دقیقاً همان است که جناب ایشان بارها علاقه مندی خود را بدان ابراز داشته اند یعنی خرده گیری از استاد صفا و تصفیه حساب با او - منتهی با لحنی قدری بی پروا تر و گستاخانه تر، این است که ناگزیر از



رعایت شأن خود دست می شویم.

خدا هادی خرسندی را به سلامت بدارد که مردی بسیار با ذوق است. وقتی در مجله *روزگار نو* نقدی بر *یلوپیج ایرانیان* که گویا نخست بار در لس آنجلس انتشار یافته بود نوشته بود در حدّ اعلاّی زیبایی و کمال ذوق و ظرافت. در آغاز مقاله خود نوشته بود: «در تمام طول تاریخ ادب جهان این نخستین (و شاید آخرین) نقدی است که در باره یکی از کتاب های "یلوپیج" نوشته می شود.» و گویا چنین نیز بود و هست.

ظاهراً نقد استاد کلینتون بر *تاریخ ادبیات در ایران* آقای دکتر صفا که در زیر عنوان «نکته ای چند درباره وضع کنونی تاریخ ادبی در ایران» در شانزده صفحه در شماره اول سال دوازدهم ایران نامه (زمستان ۱۳۷۲) انتشار یافته نیز دارای همان حالت است. یعنی نخستین نقدی است که با این سبک و سیاق به توسط استادی درباره یکی از کتاب های تاریخ ادبیات انتشار می یابد؛ و شاید آخرین نقدی باشد که استادی بر یک کتاب پنج هزار و نهصد و هفت صفحه ای بنویسد و بگوید: «من توجه خود را به بخش های آغازین از جلد اول محدود می کنم و فرض را بر این می گذارم که از نظر روش این بخش نمونه ای است از کلّ کار.» جلد اول کتاب فقط ۶۴۴ صفحه است و نمی دانم "بخش های آغازین" از نظر ایشان چند صفحه را در برمی گیرد.

کتابی که تالیف و انتشار آن از سال ۱۳۳۰ خورشیدی که استاد مطالب جلد اول را به صورت جزوه به ما که دانشجویان سال اول رشته زبان و ادب فارسی بودیم القا می فرمود تا روزی که واپسین جلد آن انتشار یافت (۱۳۷۰)، چهل سال به طول انجامیده و مؤلف در طی آن چهل سال تجربه اندوخته است. آیا می توان در مورد چنین کاری «فرض را بر این» گذاشت که این بخش نمونه ای از کلّ کار است؟!

در طی انتشار جلد های مختلف این کتاب بزرگ، و تاکنون که چهار سال تمام از تاریخ انتشار آخرین مجلد آن می گذرد، هیچ کس، اعم از ایرانی یا غیر ایرانی هیچ مقاله ای، اعم از نقد یا معرفی آن (تا آن جا که به نظر بنده رسیده است) در هیچ یک از نشریات برون مرزی یا درون مرزی ایران انتشار نداده است.

بنابراین انتشار یافتن نقدی - پس از گذشتن ده سال از انتشار تمام کتاب و نشر چاپ های متعدّد از آن - می بایست در محافل ادبی به عنوان خبری قابل ملاحظه تلقی شود. اما می بینیم که پس از گذشتن این همه سالیان، کوهی کلان موشی سخت حقیر بزاد. آقای کلینتون، "استاد بخش مطالعات خاورمیانه در

دانشگاه پرینستون" بهتر دیده اند که گفتاری به زبان انگلیسی در نقد کتاب استاد صفا مرقوم دارند و سپس از پیشنهادهای سودمند آقای دکتر کریمی حکاک نیز بهره مند شده شرحی در شانزده صفحه به ترجمه ایشان در شماره اول سال دوازدهم ایران نامه انتشار دهند.

تا آنجا که ملاحظه می شود، چهار صفحه از این گفتار مربوط به مسائل مقدماتی پیش از انتشار کتاب استاد صفا و دو صفحه دیگر پانویس های آن است. باقی می ماند ده صفحه که معلوم نیست چه اندازه از آن پیشنهاد سودمند آقای دکتر کریمی حکاک است. جمله دوم این مقاله چنین است: «تاریخ ادبی، آن سان که امروز از آن سخن می گوئیم، زاده ملی گرایی [این ترکیب درست نیست و اگر اصراری درگفتن آن باشد باید ملت گرایی گفت نه ملی گرایی] است، و این پدیده اخیر خود فرزند عصر روشنگری اروپاست.»<sup>۳۹</sup>

درباب این مطلب پیش از این به تفصیل سخن گفته ایم و آن را مکرر نمی کنیم. حتی ترکیباتی مانند "به کار گرفتن" را که از استاد کلینتون نیست و از رشحات طبع مترجم محترم است فرو می گذاریم. یکی از مطالب اساسی گفتار ایشان (در صفحه دوم) این است:

شاعران نیز... اعضای حرفه ای بودند که در خدمت نهاد امارت یا سلطنت قرار داشته است. فکر یک سنت ادبی مستقل از امیران و دربارهای مشخص، یا حتی قبایل و طوایف معینی، که زمان حاضر را به گذشته ای دور و درخشان پیوندد، آشکارا ابداعی است جدید. و این ابداع جدید پیوستگی های آشکاری دارد با مساعی معاصران هر جامعه در ارائه تعریفی نو از هویت ملی خویش در میان جامعه ملت های گوناگون.

نمی دانم این جمله از آقای دکتر کریمی حکاک است یا از استاد محترمی که نامشان زینت بخش مقاله شده است. اگر از آقای دکتر کریمی حکاک است ایشان در رشته ادب فارسی درس نخوانده و صلاحیت اظهار نظر در این مطلب را ندارند، و اگر جزء پیشنهادهای سودمند ایشان نیست باز باید با عرض معذرت تمام جسارت ورزم و بگویم که هیچ سخنی به بیهودگی آن نیست. شعر فارسی در آغاز کار به روایت اسنادی که به ما رسیده از دربار صفاریان آغاز شد. اما به روایت همان اسناد و مدارک از قرن پنجم به بعد از دربار فاصله گرفت، یا دربار دیگر ظرفیت و توانایی پروردن شاعران بزرگ را نداشت. میراث فرهنگی اصلی ما شعر است (در حدود هشتاد درصد از کل میراث فرهنگی اعم از شعر



و نثر و موسیقی و نقاشی و مجسمه سازی و غیره) و شعری که امروز بدان می‌نازیم شعر محمد بن وصیف سیستانی و آغاجی بخاری و فرخی و مسعود سعد نیست. اینان در خدمت نهاد سلطنت و امارت قرار داشته‌اند. طلیعه شعری که مایه سرافرازی ماست سخن فردوسی است. فردوسی کجا در خدمت امارت یا سلطنت بود؟ مردی که دستش به دهانش می‌رسید تمام هستی مادی و معنوی خود را در کار سرودن *شاهنامه* کرد تا جایی که در هشتاد سالگی نه پنج سیر قرمه (نمک سود) داشت و نه پنجاه من هیزم و نه یک مشت جو، تا زمستان سخت خراسان را با آن بگذراند و سرانجام در همین فقر سیاه چشم از جهان فرو پوشید. *شاهنامه* فردوسی سالی چند بار چاپ می‌شود اما دیوان‌های فرخی و عنصری، حتی برای دانشجویان رشته ادب فارسی، زورکی بیست سال یک بار تجدید چاپ می‌شود. پس از او نیز نظامی و سنائی و عطار و خاقانی شروانی و جمال الدین عبدالرزاق و کمال الدین اسماعیل و مولانا جلال‌الدین و سپس سعدی و حافظ است. کدام یک از "اعضای" این "حرفه" در "خدمت نهاد سلطنت یا امارت قرار داشته‌اند؟ اگر آقای کلینتون این مطالب را ندانند چندان شگفتی انگیز نیست. اما اگر مشاور ایشان و مترجم مقاله با همه پیشنهادهای سودمند خویش از این جریان کلی بی‌خبر باشد بسیار جای شگفتی است. اگر شاهد برای صدق عرایض بنده می‌خواهید *چهار مقاله* نظامی عروضی صد صفحه (در حقیقت صد نیم صفحه یعنی پنجاه صفحه) بیشتر نیست و مقاله شعر آن کمتر از ثلث کتاب را در برگرفته است. نگاهی بدان بیفکنید تا ببینید امیرالشعراء معزی با چه بدبختی‌ها و گرسنگی خوردن‌ها و واسطه‌انگیزتن‌ها به دربار سنجر راه یافت. از آن پس نیز شاعران وابسته به دربار یا کاری دیگر جز شاعری داشتند (مانند رشیدالدین وطواط که دبیر پیشه بود و قوامی رازی که نانوایی می‌کرد!) یا اصلاً عطای دربار را به لقای آن بخشیده بودند. شخصی مانند مسعود سعد سلمان نیز، با آن که منصب امارت داشت و جزء دستگاه حاکمه به شمار می‌رفت و به قول امروزی‌ها "مشاغل کلیدی" را تصدی می‌کرد به جرم زبان درازی کوچکی که کرده بود نوزده سال از بهترین سالیان عمر خویش (بین سی تا پنجاه سالگی) را در زندان به سر برد. همین سرنوشت گریبان خاقانی و کمال الدین اسماعیل را نیز گرفت. اگر آقای کلینتون یا مترجم محترمشان همان تاریخ ادبیاتی را که مرحوم دکتر شفق برای دانش آموزان دبیرستان‌ها نوشته است یک بار سرسری نگاهی می‌کردند ملاحظه می‌فرمودند که مسأله به این سادگی‌ها هم نیست که پنداشته‌اند.

یکی دیگر از رؤوس مطالب مقاله مهم آقای کلینتون (در مقدمه مطلب) این است:

سرانجام این امکان نیز وجود دارد که کار تذکره نویسی موجبات گشوده شدن بندکیسه امیری یا وزیرری را فراهم آورد، و شخص تذکره نویس را به نوایی برساند. نکته مهم، انا، [انا از این انا] در این است که در کار تذکره نویسی شاعر بد وجود ندارد. حتی شاعر میان مایه هم یافت نمی شود، بلکه یکسانی و یکنواختی قابل ملاحظه ای [نمی دانم یکنواختی قابل ملاحظه چه جور یکنواختی است؟!] در تمجید شاعران به چشم می خورد.

جای تأسف است که بی خبری نویسنده (و مترجم محترم) از اوضاع ادبی پیش از آن است که ممکن است در آغاز کار در نظر آید. این دو بزرگوار حتی به خود زحمت نداده اند که لای یکی از مراجع معتبر در باره تذکره نویسی (مانند تاریخ تذکره های فارسی) را باز کنند، و اگر چنین می کردند، در ضمن ترجمه حال شیخ محمدعلی حزین لاهیجی و تذکره المعاصرین او بدین جمله ها بر می خورد:

. . . بعضی تذکره ها که این عوام به اغراض فاسده . . . ترتیب داده اند، حیرت زاری است عاقل را، چه . . . مشحون است به اکتویات و خرافات، و مشحون است از اشتباهات و لاطایلات، کسانی را که نشناسند و اصلاً معرفتی به آنان نداشته اند، ورق ورق احوال نویسند، و جمعی که هرگز یک بیت نگفته اند، اشعار دیگران را در کار ایشان کنند، و . . . سخن دیگری به دیگری نسبت دهند. . . خود غلط معنی غلط مضمون غلط انشا غلط.

سپس درباره طرز کار خود نویسد:

در زمانه ما ناظران سخن و ناشدان اشعار افزون از حدّ عدّه واحصاست، اما چون اکثر به سبب عدم بضاعت و فقدان مناسبت با این صناعات لایق اعتنا و التفات نیستند و سخنشان قابلیت ذکر و سماع ندارد آنها را در سلک حضّار این مجلس جای نمی دهد. . . کار تنها به این یک تذکره نیز تمام نمی شود. مجمع الخواص صادقی کتابدار و حتی تذکره نصرآبادی نیز، با همه توسّعی که نویسنده در انتخاب شاعران داشته از نقد و اظهار نظر خالی نیست.

ملاحظه می فرمایید که می توان تذکره هایی یافت که نویسنده در آن درست را از نادرست تشخیص داده و حساب کار هریک از شاعران را روشن کرده و نام گروهی انبوه را اصلاً در تذکره خود نیاورده است. آتشکده آذر نیز یکی از



همین گونه تذکره هاست. حتی دقت آذر در کار شاعران و داوری او در باب ایشان گاه به بی انصافی حمل شده، وی از یکصد و بیست هزار شعر صائب تنها یازده بیت را برگزیده و در تذکره خود آورده و گفته: مولانا با این شعر ملک الشعرا نیز بوده، لابد ستاره مدد کرده است و حال آن که صائب شاعری بزرگ است اما آذر با سبک هندی مخالف بوده و شاعران آن شیوه را وزنی نمی نهاده است. اما آنچه موجب کمال شگفتی است این جمله های حیرت زاست:

تنها محققى که صفا، به گفته خود از او پیروی کرده، فروزانفر است. صفا در این مورد بلافاصله پس از جمله بالا می افزاید: "... لیکن من به هرحال قسمتی از کار خود را مرهون کوشش ها و رنج های این آزاده مردان دانشمند می دانم، و آن فاضلان پاک سرشت را راهبر خود می شمارم، خاصه آقای فروزانفر استاد فاضل دانشگاه را، که روش کار در این کتاب تا حدی مرهون تعلیمات قدیم ایشان است."

این عبارت، از "لیکن من" تا پایان جمله از استاد صفاست. آقای کلینتون بی درنگ به دنبال آن می افزایند:

ولی همین مطلب جالب توجه است، چرا که سخن و سخنوران اثر بدیع الزمان فروزانفر را بی چون و چرا می توان اثری شمرد درست تذکره الشعرا نویسی که از *لباب الالباب* محمدعوفی تا مجمع النصحی رضاقلی خان هدایت دوام آورد.<sup>۴۱</sup>

اولاً سنت تذکره نویسی نه تا دوران رضاقلی خان هدایت (که تذکره اش در حدود ۱۲۸۵ قمری شصت هفتاد سال پیش از تألیف سخن و سخنوران چاپ شد) که تا امروز نیز دوام آورده است و از این پس نیز دوام خواهد آورد. ثانیاً بی هیچ پرده پوشی و برای سخن گفتن به وجهی که خلاف ادب نباشد باید عرض کنم تاکنون اظهار نظری ندیده ام که تا این حد از سر بی خبری ابراز شده باشد! آقای کلینتون، آقای دکتر کریمی حکاک، شما سخن و سخنوران فروزانفر را مطالعه کرده اید؟ آیا شما حتی ترجمه حال یکی از شاعرانی را که شصت و پنج سال پیش یا پیشتر - به قلم این استاد بزرگ نوشته و به سال ۱۳۵۰ خورشیدی تجدید چاپ شده است خوانده اید؟ اگر خوانده و دیده بودید چنین اظهار نظر نادرستی نمی کردید. کتاب فروزانفر از نوع تذکره است. تذکره را در باب افراد هر صنف، خطاطان، موسیقی دانان، محدثان، حافظان قرآن کریم یا شاعران

می توان نوشت و سخن و سخنوران تذکره شاعران است. اما استاد برای نوشتن زندگی نامه هریک از شاعران و داوری در باب شعر او، تمام دیوانش را از آغاز تا پایان خوانده، علاوه برآن به دهها کتاب مرجع دست اول رجوع کرده و درکار آنان با دقتی حیرت انگیز مو را از ماست کشیده و گاه اظهارنظرهایی کرده است که آن را اگر نه به نبوغ، جز به هوش و درایت استثنایی نویسنده نمی توان حمل کرد.

شگفت تر آن که تمام این مطالب را در مقدمه کتاب نیز نوشته و اگر آقایان پیش از اظهار نظر فقط نگاهی به مقدمه سخن و سخنوران کرده بودند این گونه بند را آب نمی دادند.

ادعای بی پایه زیر نیز نمونه دیگری از این گونه اظهارنظرهاست:

ازاین قرار، تاریخ ادبیات در ایران را نه کاری درگسستن از سنت تذکره نویسی که در تداوم آن سنت، تازه ترین میوه آن و ثمره نهایی آن باید به شمار آورد. . . تنها متن حکایت ها و افسانه های تذکره ها هم نیست که از کار صفا سر در می آورد (یعنی: سر بر می کند- سر در آوردن چیزی دیگر است!). عقاید و افکار تذکره نویسان نیز بی آن که در گذر از درازنای زمان یا از صافی ذهن و شخصیت ذبیح الله صفا- دستخوش کمترین دگرگونی شده باشند از مجلدات متعدد این اثر سر بر کرده اند. مفروضات استاد صفا در مورد ماهیت ادبیات و مقام آن در اندیشه انسانی همان مفروضات تذکره هاست بی آن که تفاوت چشم گیری در آن رخ داده باشد.

آقای دکتر کریمی حکاک آنچه را که در ضمیر دارند به ناخوب تر صورتی از زبان دوست فاضل خود بیان می کنند:

روش کار صفادر تاریخ نگاری تلویحاً بر این فرض استوار است که زبان فارسی موردی یگانه است، سنتی جدا و متفاوت از سنت های ادبی دیگر . . . هیچ گونه مقایسه ای با سنت های ادبی مجاور مانند میراث ادب عربی یا ادبیات ترکی یعنی جوامعی که مذهب، تاریخ و ذوق ادبی مشترکی با ایرانیان داشته اند ضرورت ندارد . . . بدین ترتیب صفا در نگارش تاریخ ادبی بر فرضیه ساده اندیشانه ای پا می فشارد و هیچ کوششی در روشننگری این نکته که نگارش تاریخ ادبی چه تفاوتی با نگارش انواع دیگر تاریخ دارد به عمل نمی آورد، یا اصولی را که در کار گزینش اطلاعات از منابع بیشمار راهنمای او بوده اند روشن نمی کند. او با آن که بی تردید می داند که ملت های دیگر نیز تاریخ ادبی دارند، ظاهراً این نکته را درک نمی کند



که پس نگارش تاریخ ادبی کاری است که اهداف و قواعد و روش خاص خود را دارد و . . .

. . . صفا علاقه ای به آنچه می توان "داستان" تاریخ ادبی زبان فارسی دری نامید نشان نمی دهد. . . او در هیچ بخش از کار خود به مضامین کلی و روندهای مکرری که ویژگی های سنت ادب فارسی در آنها نهفته است اعتنایی نشان نمی دهد. . . شیوه کار صفا . . . که از همان جلد نخست آشکار است و تا پایان کار هم تغییر نمی کند، نشانه تردید و سرگردانی اوست میان دو انتظار متفاوت که از دو مفهوم **History** (تاریخ و داستان) در معنای سنتی و در معنای اروپایی آن سرچشمه می گیرد. . .

. . . در ابتدا گفتاری درباره وضع اجتماعی، سیاسی، مذهبی و ادبی آن دوران می آید. این فصول مقدماتی که ارزشمندترین بخش کار صفا را تشکیل می دهد. . . متأسفانه. . . اغلب مختصر و سطحی است. . . ساختار این مقالات نمایشگر دین بزرگ صفا به تذکره نویسان پیشین است و روش او همانا تکرار هرآنچه در آن تذکره ها آمده و بر سر زبان ها افتاده است به اضافه اظهار نظر هایی در این جا و آن جا و به صورت پراکنده. . .

در این جا هیچ گونه پرسشگری درباره تاثیر این عرف یعنی حمایت امیران از شاعران بر کار ایشان چه بود دیده نمی شود و غفلت صفا در هیچ موضوع دیگری تا بدین حد آشکار نیست. . . موزخ تاثیر پدیده ای فراگیر و مهم همچون حمایت درباری از شعر را که در تکوین انواع و ماهیت شعری که تحت آن گونه حمایت تولید می شود بررسی نمی کند. . . حال اگر تذکره نویس قرون وسطایی به ثبت این رویداد به این صورت محدود اکتفا کرده بود کار او شاید پذیرفتنی می نمود، ولی آیا پژوهشگران امروزی هم باید چنین کورکورانه از ایشان تبعیت کنند؟

متأسفانه سنت تذکره نویسی برای مطالعات ادبی امروزه چندان مساعد نیست. این سخن البته بدان معنا نیست که خصومتی در کار است [البته که در کار نیست، خدا نخواستہ باشد که خصومتی در کار باشد. ذکر و تصریح این نکته در این مقام نیز نشان قطعی آن است که وجهها من الوجوه، ابدأ و اصلاً خصومتی در کار نیست!] صفا در هیچ کجای کار خود نمی گوید که نباید [باید یا نباید؟] سنت را به پرسش گرفت یا در آن به دیده تردید نگریست. . . تأکید او بر ارائه کشکولی از اشعار به جای تحلیل یا شرح تلویحاً بدان معناست که ادبیات موضوعی است که باید آن را از بر کرد.

عدم توفیق صفا در تعیین و تبیین مسائل انتقادی و تاریخی، تلویحاً بدان معناست که مطالعه ادبیات، هرچند لذت بخش است و احساسی از رضایت عمیق درونی را در شخص مطالعه کننده

بر می انگیزد، ولی رشته ای از فعالیت فکری امروزی محسوب نمی شود. مطالعه تاریخ ادبیات در ایران البته برمعلومات خواننده از ادبیات فارسی می افزاید (اختیار دارید قریان، چه قابل است که چیزی برمعلومات خواننده بیفزاید) ولی اهمیت تاریخی این کار (کدام کار؟) را به شدت محدود می کند.

. . . من برآنم که صفا بی آن که قصد او این بوده باشد حیطة کار خود را از اهمیت عاری نشان داده است. . . پژوهشگران ادبی نقش خود را منحصر به تولید آستان ادبیات قدیم می دیدند. . . خلاصه این که، صفا، نه ادبیات که ارزیابی دانشگاهی و پژوهشگرانه آن را به کاری ملالت بار بدل کرده است.<sup>۴۳</sup>

\* \* \*

این سخنان شایسته و جمله های بسیار مؤدبانه نمونه هایی از "نقد امروزی" تاریخ ادبیات در ایران است. آقای کلینتون در پایان گفتار خویش می فرماید که «عقاید او [استاد صفا] درباره نقش مؤرخ ادبی تا به حال به چالش گرفته نشده. . .» آری این کار بسیار مهم درطی چهل سال همچنان ناکرده و این وظیفه دشوار به انجام نارسانیده مانده بود تا استاد کلینتون آن را به زبان انگلیسی فصیح به چالش گرفتند و منبع الهامشان آقای دکتر کریمی حکاک، که شاید به اشاره ایشان استاد بدین کار خطیر دست برده است، ترجمه آن را بر عهده گرفتند و در ضمن آن، دم مسیحایی خویش را در آن دمیدند و شاهکاری بدین زیبایی و برازندگی، محض حقیقت و حقیقت محض، از این همکاری فرخنده پدید آمد.

بنده زحمت پاسخ گفتن به افادات آقای کلینتون را به خود نمی دهم. فقط عرض می کنم که جلد اول تاریخ ادبیات ایران استاد صفا دارای دو باب است و فقط نگاه کردن به فهرست آن نشان می دهد که نویسنده در تدوین نقد خویش تا چه حد صاحب اطلاع و خالی از غرض بوده است:

باب اول عبارت است از وضع سیاسی و اجتماعی و علمی و ادبی ایران از حمله عرب تا پایان قرن سوم هجری و دارای چهار فصل است: فصل اول وضع سیاسی و اجتماعی ایران از غلبه عرب تا قیام یعقوب لیث (از آغاز کتاب تا صفحه ۴۰) - فصل دوم وضع دینی ایران تا پایان قرن سوم هجری (۴۱ تا ۶۴) - فصل سوم وضع علوم در سه قرن اول هجری (۶۵-۱۲۹) فصل چهارم وضع ادبی ایران در سه قرن اول هجری که مشتمل بر: ادبیات پهلوی (۱۳۱-۱۴۰) - وضع عمومی سایر لهجات ایرانی تا آغاز ادبیات فارسی (۱۴۰-۱۵۶) لهجه دری (۱۵۷-۱۶۳) و آنچه آقای کلینتون مدعی هستند که نقل لفظ به لفظ آثار



تذکره نویسان است بخش آغاز ادب فارسی است که فقط از صفحه ۱۶۳ تا ۱۸۲ (بیست صفحه) را گرفته است. باقی فصل (۱۲ صفحه از ۱۸۲ تا ۱۹۳) نیز به بحث در باب نثر و نظم عربی در ایران اختصاص یافته است.

باب دوم نیز چنین ترکیب و تناسبی دارد و خواستاران خود می توانند به فهرست جلد اول این کتاب که بحمدالله نسخه های آن نیز بسیار فراوان است رجوع کنند تا سیه روی شود هر که در او غش باشد.

\*\*\*

اگر آنچه در باره استاد صفا گفته شده است در مورد این ضعیف نوشته شده بود لب به سخن نمی گشودم و مانند استاد گرانمایه خویش جواب آن را به خاموشی برگزار می کردم. لیکن اسائه ادب به محضر استادان خویش را آن هم از سر بی خبری محض برنتافتم. اما نه غرضی با هیچ کس دارم و نه اهل جرّ و بحث هستم. عرایض بنده نوعی یادآوری است به ایشان و امثال ایشان که بی جهت و بدون احراز صلاحیت به پر و پای پیران کار دیده نیچند.

### پانویس ها:

۱. ایران نامه، سال هشتم، شماره ۲، ص ۲۲۵.
۲. همان جا.
۳. همان، ص ۲۲۶.
۴. همان، ص ۲۲۷.
۵. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره های فارسی، ج ۱، ص ۲۹۲.
۶. ایران نامه: سال هشتم، شماره ۲، ص ۲۲۹.
۷. همان، ص ۲۳۱.
۸. همان، ص ۲۳۳.
۹. دکتر سید عبدالله، ادبیات فارسی درمیان هندوان، تهران ۱۳۷۱ هـ. ش. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، دیپاچه، ص ۱۷.
۱۰. همان، ص ۲۲۲.
۱۱. ایران نامه، سال هفتم شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، صص ۶۳۸-۶۳۹.
۱۲. همان، ۶۳۸.
۱۳. همان، ص ۶۴۸.
۱۴. همان، ص ۶۴۹.
۱۵. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۳۸۳.

۱۶. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۵۱.
۱۷. بوستان سعدی، به تصحیح استاد غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹ ه. ش. ص ۱۳۶، بیت های ۲۵۰-۲۵۰۵.
۱۸. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۵۱.
۱۹. همانجا.
۲۰. منطق الطیر، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ه. ش. صص ۱۶۸-۱۶۹.
۲۱. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۵۱.
۲۲. همانجا.
۲۳. یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، شرکت کتاب های جیبی، تهران ۱۳۵۷ ه. ش. ج ۱، ص ۵۶.
۲۴. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۴۷.
۲۵. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۳۹۵.
۲۶. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۵۰.
۲۷. قاسم غنی، یادداشت های دکتر قاسم غنی، لندن، ج پنجم، ۱۳۶۰ شمسی، ص ۴۲.
۲۸. ن. ک. به: علی راهگیری، زندگی و آثار عمادالکتاب، تهران، ۱۳۶۲، کتابخانه مرکزی، ص ۱۲۹. نیز در این منبع (صص ۴۷-۴۸) کیفیت پدید آمدن این شاهنامه و طول مدت کتابت و سایر مشخصات آن، و نام شاگردانی که در این کار استاد را یاری می کرده اند یاد شده است.
۲۹. ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۸، صص ۶۵۴-۶۵۵.
۳۰. کلیات سعدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۵۵۲، غزل ۳۸۳ از مجموعه خواتیم.
۳۱. همان، ص ۷۱۴، در جزء قصاید.
۳۲. دیوان کمال خجندی، چاپ دوشنبه، ۱۹۸۶، ص ۴۴۰.
۳۳. تاریخ بیہقی به تصحیح دکتر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۵۳۰.
۳۴. ایران نامه، سال دوازدهم شماره ۱ زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۳۵. همانجا.
۳۶. ایران نامه، سال هفتم شماره ۴ تابستان ۱۳۶۸، ص ۶۴۴.
۳۷. شاهنامه فردوسی چاپ شوروی، ج ششم، ص ۳۵۹ بیت های ۸۸ تا ۹۱ و بیت ۹۵.
۳۸. همان، ج هفتم، ص ۳۸۱، بیت های ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۷ (با حذف چند بیت).
۳۹. ایران نامه، سال دوازدهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۲، ص ۳۵.
۴۰. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره های فارسی، تهران ۱۳۶۳، کتابخانه سنائی، ج ۱، ص ۳۵۰.
۴۱. ایران نامه، سال دوازدهم، شماره ۱، ص ۴۶.
۴۲. همانجا.
۴۳. همان. تمام این مطالب از مقاله آقای کلینتون (صص ۳۵-۵۰) نقل شده است.



## آموزگاران ما، آموخته‌ها و نیاموخته‌های ما: در پاسخ استاد دکتر محمد جعفر محجوب

ما مثل مرده‌های هزاران هزارساله به هم می‌رسیم و آنگاه  
خورشید بر تپاهی اجساد ما قضاوت خواهد کرد.  
فروغ فرخزاد

گفتار استاد محترم آقای دکتر محمد جعفر محجوب حاوی نکات بسیاری است که پاسخ گفتن به یک یک آنها در قالب این نوشته نمی‌گنجد. من به سهم خود خوشحالم که ایشان در این گفتار برخی مسائل مربوط به نقد و سنجش ادبی را پیش کشیده‌اند که دیر یا زود می‌بایست در میان پژوهشگران ادب فارسی مطرح گردد. حال اگر استاد در طرح آن مسائل سبک و سیاق خاصی از خطاب و عتاب را برگزیده و طعن و طنز را چاشنی کلام کرده و از تحقیر و توهین هم دریغ نکرده‌اند، جای تأسف است. من در این نوشته راه دیگری در پیش خواهم گرفت، چرا که در عین حال گفتار ایشان از یک سو گویای مناسباتی است که در فضای کنونی گفت و شنود ایرانیان امروز در باره میراث فرهنگی و ادبی آنان وجود دارد، و از سوی دیگر نمایشگر نحوه سلوک بزرگان کنونی ادب فارسی است بانسلی که ایشان به راستی بر آن حق استادی دارند. من گفتار استاد را مناسبتی می‌شمارم برای آغاز گفت و شنودی که می‌تواند سازنده و مفید باشد. و در همین جا با خود عهد می‌کنم که در این نوشته نیز از پرداختن به آنچه به نظرم مفید یا سازنده نمی‌آید بپرهیزم، تا شاید این مقال به راهی مثبت افتد، و فوایدی از آن حاصل گردد. بنابراین در مجالی که برای پاسخ گفتن به گفتار استاد محجوب در اختیارم قرار گرفته بر مسائلی انگشت خواهم نهاد که به دو گونه نگرش بر میراث ادبی زبان فارسی و دو شیوه برخورد با آثار بزرگان

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ و تمدن ایران در دانشگاه واشنگتن در شهر سیاتل.

گذشته و استادان کنونی آن مربوط می‌شود، و به آن دسته از ایرادات استاد محبوب پاسخ خواهم داد که به این مقوله باز می‌گردد. درعین حال، تقاضایم از خواننده آن است که خود تمامی نوشته‌ها و مقالاتی را که مورد ایراد استاد قرار گرفته از نظر بگذرانند، و درچند و چون آن ببیندیشد.

اگر این نوشته را با ذکر این حقیقت آغازکردم که استاد محبوب برگردن من و نسل من حقّ استادی دارند، نه کلامی برگزافه گفته‌ام و نه اندک مجامله‌ای درکار آورده‌ام. با آنکه هرگز شخصاً فرصت استفاضه از محضر ایشان را، جز درچند سخنرانی درسال‌های اخیر، نداشته‌ام، بیش از سی سال است که از آثار قلمشان برخوردار بوده‌ام. آن بخش از ادب داستانی زبان فارسی را که به اهتمام ایشان برگنجینه ادبیات ما افزوده شده خواننده‌ام. کتاب *سبک خراسانی در شعرفارسی* را با اشتیاقی طلبه وار مطالعه کرده‌ام. از *دیوان ایرج میرزا* که ایشان تدوین کرده و تحقیقات عدیده مفیدی برآن افزوده‌اند درکار پژوهش خود در فرایند تجدّد درشعر فارسی استفاده‌ها برده‌ام. و البته مقالات و بررسی‌های فراوان ایشان را همیشه از مجله‌های *صدف* و *سخن* و *راهنمای کتاب* گرفته تا *کتاب جمعه‌ها* و *ایران نامه* و *ایران شناسی* - با علاقه خواننده و به نکات و نظریات و ارزیابی‌های مکنون و مندرج در آن‌ها اندیشیده‌ام. اطمینان دارم که دیگر دوستان و همکاران هم نسل من نیز اگر بیش از من رهین مساعی ادبی استاد محبوب نباشند کمتر از من نخواهند بود.

موضوعات و مطالبی هم هست، امّا، که استاد محبوب - و مکتبی که ایشان و سایر استادان کنونی ادب فارسی درآن رشد یافته و شکل پذیرفته‌اند - نتوانسته است به نسل ما بیاموزد، چرا که خود ایشان آن موضوعات و مطالب را یا نیاموخته بوده‌اند، یا به گونه‌ای آموخته و آموزانده‌اند که به کار ما نمی‌آید. این خود شامل مسائل گوناگونی است در نقد و تحلیل، و تعبیر و تأویل و تفسیر ادبی، چنان که به اختصار خواهم گفت. نسل من ناگزیر این درس‌ها را درمکاتب دیگری - درغرب - آموخته است. حال اگر این مسیر آموزش و تجربه - و ماهیت دورانی که درآن زیست می‌کنیم - ما را به "مستفرنگ" بدل کرده است، من این صفت را برخود می‌پذیرم و به آن اذعان دارم.

یکی از مقولاتی که ما - یعنی نسلی از پژوهشگران ادب فارسی و تاریخ و فرهنگ ایران که هم اکنون دوران میانسالی عمر را می‌گذرانند - درغرب آموخته شیوه نگرش نقادانه و پرسشگرانه در میراث ادبی گذشتگان و در آثار استادان نسل پیشین است. دو دیگر معیارهایی است در شیوه طرح مسائل، روش استدلال



علمی، و البته نظام های جدید اندیشگی درکار تحقق درمقولات نظری و تاریخی. سوّم لزوم جست و جو است برای یافتن راه های ایجاد گفت و شنود و رفت و آمد و بده بستان فرهنگی میان فرهنگ های گوناگون جهان و نطله های فکری و نسل های پی درپی پرسندگان از تاریخ و کاوندگان در آن. این مجموعه آموزش ها برهّمه جوانب کار ما، از تأمل در مفاهیمی همچون نقد تاریخ و ادبیات گرفته تا سبک و سیاق نوشتن و روش استقراء و قیاس و استنتاج، و نیز برکاربردهای زبانی ما. از دستور و نحو و صرف و معانی بیان و کاربرد واژگان - اثر گذاشته، و آن را از کار استادانی که در معرض این گونه آموزش نبوده اند متفاوت کرده است. نتیجه این که نسل من و نسل استاد محبوب، حتی آنگاه که به زبانی واحد - مثلاً زبان فارسی - درباره موضوعی واحد - مثلاً سیر ادبیات فارسی در تاریخ - سخن می گوید همیشه با همدیگر همزبان و هم سخن نیست. در لابه لای همین ناهمزبانی است، به نظر من، که امکان انواع سوء تفاهم نطفه می بندد.

آنچه این سوء تفاهم ها را تشدید می کند یکی تحولات شگرفی است که در همین دهه های اخیر در سیر اندیشه نظری در غرب رخ داده، و در برابر آن رکود و سکونی که در همین دوره بر سیر همین اندیشه در ایران، و بر ذهن بسیاری از ایرانیان، حاکم بوده است. دیگر، عواطف ناشی از برخوردهای ذهنی ما با نظام اندیشه ستیز حاکم بر ایران امروز، و تن دردادن ناگزیر و ناخواسته بسیاری از استادان ایرانی به مهاجرتی دردآور و بد فرجام است. نابرداری بعضی از استادان مسلّم ادب فارسی را در برابر نسل جوانتری که به زعم ایشان اشرفش برادب فارسی با خود آنان قابل مقایسه نیست، به همین واقعیت می توان نسبت داد. عامل سوّم تشدید سوء تفاهم ها پافشاری استادان ما بر اعتبار ابدی و مطلق روش های سنتی نگریستن در ادبیات است، و بی اعتنایی و بدگمانی ایشان به نو جویی و نوآوری. ای بسا تنگناهای دیگری هم درکار باشد که در هر مورد مزید برعلت های بالا می گردد، و گاه کار این استادان را به برخوردهای تند و ناخوشایند می کشاند. به نظر من، گفتار استاد محبوب جامع این خصال است. این همه لزوماً به این معنا نیست که برداشت ها و برخوردهای ناخوشایند میان این دو نسل اجتناب ناپذیر است. هرآنچه در بالا گفتم درعین حال می تواند انگیزه ای نیز باشد برای برقراری گفت و شنود درباره مقولات فرهنگی. به نظر من، آنچه این امکان را تضعیف می کند، این است که استادان ما الگویی هم از طرز برخورد مهتران با کپتران، و لزوم اطاعت کپتران از مهتران در ذهن خویش دارند که گاه مفهوم "انقیاد" را به جای "انتقاد" تبلیغ می کند.

در همین گفتار استاد محبوب، "پیران کار دیده" در صنفی ایستاده اند و "جوانان امروزی" در صنف دیگر. بزرگان مجازند هرگاه و به هر شیوه که بخواهند از کوچکتران خویش انتقاد کنند یا حتی ایشان را به استهزا گیرند. کوچکتران، اما، نمی توانند، حتی با اذعان به «دانش گسترده ادبی و بینش ژرف تاریخی» استادان، در کار ایشان "اما" و "اگر" آورند. این الگوی ذهنی که از فرهنگ سنتی ایران به جای مانده در قضیه نقد ادبی منتقد را مقید می کند تا در پیشگاه بزرگان گذشته و استادان مسلم امروز به کرنش و تعظیم اندر اوفتد، ولی در برابر آن که به این الگو سرنسیپرده شلاق - یا به تعبیری که استاد محبوب از مولوی آورده اند "چوب" - در دست گیرد، و برتن او فرود آورد. من، اما، مستترنگم، و این یعنی به این باور رسیده ام که هیچ کس ورای انتقاد نیست؛ و یعنی اینکه هرگز انتقاد را معادل "اسائه ادب" یا «به پروپای کسی پیچیدن» نمی گیرم؛ و یعنی این که هرگز هیچ سخنی را بی چند و چون و اما و اگر به ذهن خویش راه نمی دهم. برای اثبات این مدعا هم خدا را شاهد نمی گیرم، بلکه کارنامه نوشتار خود را - هرچند اندک است و از خطا عاری نیست - به عنوان گواه عرضه می کنم.

در بالا از تفاوت هایی سخن گفتم که دو گونه سیر آموزش و تجربه میان نسل من و بعضی استادان نسل پیشین ادبیات فارسی پدید آورده است. مهم ترین این تفاوت ها به پدیده شناسی نقد ادبی مربوط می شود. در نقد سنتی رایج در ایران موضوع نقد بیشتر شخص نویسنده یا شاعر است تا آثار او، و اساساً تمیزی میان این دو هویت متصور نیست. در عمل بخش بزرگی از آثاری که استادان نسل پیشین در نقد ادبی نوشته اند معطوف به اشخاص است، و نه آثار. این چگونگی خود نه تنها نقد و بررسی ادبی را که کاری پیچیده و چند جانبه است به مقوله ای تک ساحتی و ساده بدل می کند، بلکه این احساس را نیز پدید می آورد که نقد - در مفهوم امروزی آن نیز - قاعدتاً باید متوجه شخص باشد، و نه آثار و متونی که او پدید آورده است. استاد محبوب در گفتار خود کوچکترین تمایزی میان شخصی به نام استاد ذبیح الله صفا و کتابی با عنوان تاریخ ادبیات در ایران قائل نمی شوند. هم از این روست که در ردیابی ایرادات دکتر کلینتون یا من بر آثار استاد صفا تنها می توانم فکر کنم که من جایی ضربه ای از استاد صفا خورده و کینه ای به دل گرفته ام. همین جا به صراحت بگویم که من، احمد کریمی حکاک، کمترین خصومتی یا نظرسوئی نسبت به استاد ذبیح الله صفا ندارم، و برای شخص ایشان طول عمر و تندرستی آرزو می کنم. و اما مطلب از



این قرار است: من به عنوان تنی از پژوهشگران ادب فارسی موضوعی را برای کار خود برگزیده‌ام؛ این موضوع چگونگی سیر تحول انواع و آثار و متون ادبی است در زمان، که نام دیگر آن **تاریخ ادبیات** است. این گزینش موجب شده است که استاد ذبیح الله صفا، به عنوان پژوهشگری بزرگ و نامدار که در دوران معاصر مهم‌ترین کار را در این موضوع عرضه کرده، همیشه در ذهن من حاضر باشد. (حال اگر موضوع کار من ادب داستانی زبان فارسی می‌بود، استاد محبوب به جای استاد صفا مشغله ذهنی من می‌گردید.) آنگاه که مطلب تازه‌ای درباره نگارش **تاریخ ادبیات** می‌خوانم از خود می‌پرسم: صفا - و پیش از او براون و ریپکا - این فکر را چگونه دریافته و عرضه کرده‌اند؟ آنگاه که به نکته‌ای در نظام‌های اندیشگی ادبی جدید - مثلاً ساخت‌زدائی (Deconstruction) یا تحلیل مقال (Discourse Analysis) یا نشانه‌شناسی (Semiotics) برمی‌خورم با خود می‌اندیشم: در نظام اندیشگی صفا این نکته چگونه مطرح بوده است؟ و این همه - تکرار می‌کنم - درگیری با شخص "دکتر ذبیح الله صفا" نیست، بلکه با شیوه اندیشیدنی است که اثری به نام **تاریخ ادبیات در ایران** را به وجود آورده است. این نکته را هم نیک می‌دانم که نه فقط راه این مقصد دراز است و من نوسفر، بلکه برای شخص من اصلاً مقصدی متصور نتواند بود. قصدی اگر هست، بجا نهادن تصویری است از شکل پیمودن راه، و بیان احوال سالک در خلال سفر، باشد که آیندگان نیز بتوانند از چند و چون راه و حال ما آگاه شوند، برآن ایرادها گیرند، و خود راه را بهتر از ما پیمایند.

از این تفاوت بنیادی در پدیده‌شناسی نقد ادبی، تفاوت دیگری زاده می‌شود، و آن در زبان نقد است. زبان نقد امروز زبانی است کنجکاو و پرسشگر که می‌کوشد به کمک منطق عام بشری و به شیوه استدلالی پوسته‌انواع اندیشه‌های سنتی را بدرد، و از آن سر به درکند. زبان نقد سنتی، برعکس، قدرتخواه و اقتدار طلب است، برآن است تا حکم صادر کند، حریف را از میدان براند، و احکام خود را به مثابه وحی منزل برکسی نشاند، حال اگر این کار از راه استدلال عملی نباشد به پرخاش، ریشخند و طنز و تسخر می‌توان روی آورد. هم از این روست که نقد سنتی سخن خود را در لقاچه شعر و ضرب‌المثل و حکایت می‌گوید. در زبان نقد امروز آنچه نمایان می‌شود و برجسته به نمایش گذاشته می‌شود تشکیک و تردید است، چرا که منتقد امروز، درعین حال که زبان نقد سنتی را نیک می‌داند، عمداً امکان خطا بودن نظر خود را می‌نماید. خود می‌پرسد، و می‌کوشد تا مخاطب را نیز به پرسیدن وادارد؛ درعین آن که

برای بزرگان گذشته و استادان پیش کسوت حرمت قائل است، برای آثار و افکار ایشان حریم قائل نیست، آن‌ها را می‌شکافد تا به گُنه ایدئولوژی نهفته در آن آثار و افکار دست یابد. و این کار را نه از سرنامجویی و چالشگری بیپوده که به امید راه یافتن به کارکردهای ایدئولوژی و دستیابی به منطقی تحول ادبی در پیش می‌گیرد.

نمونه‌های این دو زبان و سیاق سخن را در گفتار استاد محبوب و برخوردار ایشان با آنچه من گفته و نوشته‌ام می‌توان دید. ایشان پرسش‌هایی را که من در خصوص کار استاد صفا طرح کرده‌ام "خنده‌دار" و "مضحک" می‌خوانند، و در موارد عدیده‌ای که کمترین اختلافی میان نظر خودشان و نوشته‌های من حس می‌کنند می‌گویند: "ابدأ چنین نیست!" یا «خلاف به عرض سرکار رسیده است» یا «پنهان‌کاری بیش از آن است که ایشان (یعنی احمد کریمی حکاک) در تأملات خود پنداشته‌اند». گام به گام هم البته مرا به خواندن کتاب‌هایی دعوت می‌کنند که مطمئنند نه دیده و نه خواننده‌ام؛ خواه *تاریخ ایران برای نوجوانان* باشد خواه *فرهنگ سخنوران ایران*. زبان نقد امروز همه کس و همه فکری را به پرسش فرا می‌خواند، و خود نیز به پرسش روی می‌آورد. آنجا که من گفته‌ام «نمی‌دانم آیا مجازم در این سخنان [سخنان استاد صفا]، که بی تردید بردانش ژرف و گسترده تاریخی و ادبی استوار است، رگه‌ای هم از عصبیت ملی یا گرایش ضد اسلامی یا ضد تشیع ببینم یا نه»، مقصودم دقیقاً همین است، یعنی نمی‌دانم این احساس در ذهن من است یا در متن نوشته استاد صفا. در آنجا که گفته‌ام «این امکان نیز وجود دارد که . . .» یعنی به واقع ممکن است حدس قبلی من خطا بوده باشد. و در آن جاها که ساخت جمله به صورتی است که مثلاً به خواننده می‌گویم: «من چنین می‌اندیشم، شما چه فکر می‌کنید؟»، این جمله بندی براستی حاکی از آرزوی من است در برانگیختن گفتگوی بیشتر. در این گونه کاربردها نه زیرکی در کار آورده‌ام، نه راه ماشات در پیش گرفته‌ام، و نه نیم کاسه‌ای را زیرکانه کلام پنهان کرده‌ام. برداشت استاد محبوب از این گونه زبان چیست؟ یک نمونه کافی است: ایشان در مورد قضیه احتمال وجود عصبیت ملی در نوشته استاد صفا می‌گویند: «خیلی جسارت است، بنده از این گفته‌های ایشان اندکی بوی "وصله چسبانی"، و "پرونده سازی" می‌شنوم!» ولی چند خط بعد تأیید می‌کنند که «راست است. بلوغ فکری و عقلانی دکتر صفا و شکل گرفتن شخصیت معنوی وی در دوران پهلوی اول اتفاق افتاد که دوران اوج تبلیغ احساسات ملی بود.» یعنی حدس من، احمد کریمی حکاک، درست بوده است، فقط این سخن را استاد محبوب می‌توانند بگویند، نه جوان مستفرنگی چون من.



از عواقب درک نقد به صورت مقوله ای شخصی یکی هم این است که در نظام اندیشگی استاد محبوب شرح لحظه‌های تماس من با تاریخ ادبیات درایوان به صورت "گردگیری" باشخص استاد صفا تعبیر می شود. ایشان تردیدی ندارند که من خاری از استاد صفا در دل دارم، وگرنه چگونه ممکن است در سه مقاله (از مجموع حدود هفتاد مقاله چاپ شده)، و نیز درمقاله چهارمی که به انتخاب من نشر یافته مسترانه در کار آن استاد نگریسته شده باشد؟ شخص دیگری می توانست از این استمرار نتیجه بگیرد که به راستی مقوله نگارش تاریخ ادبی زبان فارسی برای این پژوهنده اهمیت، و درکار او مرکزیت، دارد. اما این احتمال در نظام اندیشگی «نقد به مثابه تمجید یا تقبیح» نمی گنجد. از این رو، آنجا که نوشته ام: «این پرسش ها را برای آن طرح نمی کنم که موضع خود را در رویارویی با گرایش که در مقاله "اندرز" [نوشته استاد صفا] می بینم قرار داده باشم»، استاد محبوب پاسخ می دهند: «به خدا سوگند که این پرسش ها را درست برای همین منظور مطرح می کنید.» و آنجا که دانش ژرف و گسترده استاد صفا را ستوده ام، ایشان، با استفاده از داستانی در بوستان سعدی، کار مرا به تمجید توخالی شخص "پراکنده گویی" مانند می کنند که برای پنهان کردن "خبث" خود ناچار است اندک تمجیدی هم در کار تکذیب خود درج کند. درپایان گفتار خویش هم، عاقبت گردگیری خبیثانه و جسورانه مرا با استاد صفا در قالب ضرب المثل «تا سیه روی شود هرکه در او غش باشد» می ریزند، و کلام خود را خاتمه می بخشند، سرور از این که حق شاگردی را به جا آورده و نابکار بی صلاحیتی را که به استادشان "اسائه ادب" کرده به جای خود نشانده اند. می بینید اگر نقد ادبی را به امری میان دو شخص بدل کنیم چه عاقبت عبثی خواهد داشت؟ و می بینید چرا من، و هزاران همچو من، برای گرفتن درسی بهتر راهی مکاتبی دیگر شده بوده ایم؟

سخنان استاد محبوب درباره من مرا نمی آزارد. ای کاش مسئله فقط حضور یک فرد ناصالح بود درمیان انبوه صالحان سازنده ای که عاشقانه در راه حفظ و اشاعه فرهنگ ایران زمین گام برمی دارند. به راستی، اما، نقد و نظر ادبی در ایران باید به راه دیگری افتد، چرا که آنچه آخرین نمونه اش را درگفتار استاد محبوب می توان دید راه به جایی نبرده است. آنچه نسل استاد محبوب به عنوان نقد ادبی آموخته و از خود برجای می گذارد عمدتاً از همین دست است، بگیرم نه همیشه با این مایه از خشم و خشونت. البته نمونه هایی از تلاش هایی دیگرگونه هم گهگاه دیده شده است، و من درمقاله «نقد ادبی در ایران معاصر»

دو نمونه برجسته از آن را در کار استاد زنده یاد غلامحسین یوسفی و استاد محمدرضا شفیعی کدکنی آورده ام. ولی این روش دیگرگونه هنوز به وجه غالب در مقال نقد ادبی بدل نشده است. هنوز در ایران نقد ادبی، در وجه غالب خود، هدف ارزیابی افراد و آثار را دنبال می‌کند، و تقسیم بندی آنها را به خوب و بد، درست و نادرست، و صالح و بی صلاحیت. درگفتار استاد محبوب، استاد بدیع الزمان فروزانفر و استاد ذبیح الله صفا درستی قرار دارند، و جروم کلینتون و احمدکریمی حکاک درستی دیگر. آنان نه تنها صالح که ورای انتقادند، و اینان نه تنها از نظر علمی بدون صلاحیت که طبعاً نیز خبیث و جسوراند. وظیفه منتقد مؤمن صادق که در جناح نیکان و پاکان قرار دارد این است که آماده گردگیری از "نمد" باشد.

حال اگر، نمونه وار، به استاد محبوب گفته شود شما که از پیش کشیده شدن احتمال وجود "عصبیت ملی" در آثار استاد صفا چنین برافروخته شده اید، در آنجا که به فضای فرهنگی حاکم بر جامعه ایران در دوران پهلوی اول اشاره می‌کنید، درحقیقت سخن حریف خود را تصدیق و تأیید می‌کنید، نمی دانم چه پاسخ خواهند داد. و اگر گفته شود جروم کلینتون، هرکه خواهد گوباش، فکری را پیش کشیده و استدلال‌هایی هم ارائه داده است. او می‌گوید: به پژوهشگر امروزی در تاریخ ادب فارسی می‌برازد که در روایت تاریخ سیستم درخصوص پیدایش نخستین شعر در زبان فارسی تردید روا دارد، پرسشگری درکار آورد، و روایت ارائه شده را بی کم و کاست به عنوان حقیقت واقع نپذیرد. و او می‌گوید: کتاب *تاریخ ادبیات در ایران*، از این نظر که اهتمام نویسنده آن بیشتر معطوف به تثبیت عظمت سنت شعر فارسی است، و نه کند و کاو درمحتوی و مقام و مرتبه اجتماعی و سیر تکوین آن، شبیه تذکره‌های قدیم است، و نه تاریخ در مفهوم جدید آن. آقای دکتر محبوب ظاهراً این سخنان دکتر کلینتون را نادرست یافته‌اند. بسیار خوب، این برداشت ایشان می‌توانست نقطه آغاز بحثی باشد درچگونگی برخورد ما با روایت‌های موروثی موجود در فرهنگمان، یا در تفاوت‌ها و تشابهات موجود یا متصور میان کار "تذکره نویسی" و "نگارش تاریخ ادبیات"، و این گونه مباحث می‌توانست درفرایند استدلال و استنتاج خود، در حرکت از فرض به حکم، و در برخورد با آراء و افکار دیگران، مطالب مهم و مفیدی را در باب نگارش تاریخ ادبیات فارسی طرح و عرضه کند. اما استاد محبوب در پافشاری من و در ارزیابی دکترکلینتون توطئه ای سیاه را دیده اند که "سردراز" داشته و درچند مقاله سابق من هم



موجود و مشهود بوده است. چنان که گفتم استاد دیگری می توانست از این پافشاری نتیجه بگیرد که گویا تفکر تاریخی در ایران خود در حال گذار از نقطه عطفی تاریخی است، چرا که تعداد روز افزونی از پژوهندگان فرهنگ ایران به این مقوله رو آورده اند. اما آنکه مفهوم نقد و نقادی برایش در خرده گیری و گردگیری و پیچیدن به پروپای دیگران خلاصه می شود، و این کار را - آنها با "پیران کار دیده" - خطا می شمارد، خود را موظف می پندارد که خاطی را ادب کند، و استاد محبوب هم در این کار فروگذار نکرده اند. می بینید که چرا نسل من چاره رهیدن از این قید را در مستفرنگ شدن دیده است؟

در این جا خود را از ارائه توضیحی ناگزیر می بینم. در مورد نوشته های خودم در این جا سخنی نمی گویم و به دفاع از عقاید خود بر نمی خیزم، جز آنکه بگویم همچنان بر سر یک یک سخنان خود ایستاده ام تا کسی با استدلالی قوی تر از آنچه در گفتار استاد محبوب می توان دید مرا به برداشت بهتری رهنمون شود. از تمام گفتار استاد محبوب هم به دو غلط چاپی ( "تباچه" به جای "قباچه" و "همه" به جای "سایر" ) و یک خطای املائی ( "ذکریا" به جای "زکریا" ) پی بردم، و به خاطر لطف استاد در باز نمودن آنها سپاسگزارم. صورت سایر غلط های چاپی مقاله « زبان شعر فارسی درهند » هم در یکی از شماره های بعدی *ایران نامه* چاپ شده، ولی پیداست که استاد محبوب آن را ندیده اند، و ایرادی برایشان وارد نیست. و اما در خصوص همکار ارجمندم آقای دکتر کلینتون، ایشان را در نهایت کفایت برای دفاع از نظریات خودشان می شناسم، و به آن موضوع هم نخواهم پرداخت. ولی اگر برخی از واژگانی که در پای بندی به امانت - در ترجمه مقاله به کار رفته است موجب آزرده گی خاطر استاد صفا شده باشد من به سهم خود متأسفم زیرا به هیچ وجه چنین قصدی در کار نبوده است. می ماند این که برای خواننده این سطور توضیح دهم که چرا، آنگاه که وظیفه هماهنگ کردن کار شماره ای از *ایران نامه* در موضوع " نقد ادبی در ایران" به من سپرده شد، یکی از مقالاتی که برای درج در آن برگزیدم مقاله آقای دکتر کلینتون بود. پاسخ این است: من عقاید نویسنده مقاله را، در موضوعی که برای خودم بسیار مهم بود، درخور طرح در جمع پژوهشگران ادب فارسی تشخیص دادم. دلیل این تشخیص هم این بود که فکر کردم دو نکته عمده ای که در آن مقاله مطرح است می تواند در برخورد با آراء دیگران مقدمات برداشتن گامی دیگر را فراهم آورد در کار نگرش به تاریخ ادب فارسی. نکته اول که همانا لزوم کندوکاو در ساختار روایت های پیشینیان است می تواند ما را از سرسپردگی

به آنچه گذشتگان گفته اند رهایی بخشد، و فضا را برای برداشت های جدیدی مبتنی بر تحلیل و تفسیر کار آنان آماده سازد. نکتهٔ دوّم، یعنی درک تفاوت ها و تشابه های میان "تذکره" و "تاریخ" نیز می تواند زمینه را برای ارائه روش های جدیدی در تاریخ نگاری فراهم سازد. امیدم این بود و هست که آراء دکتر کلینتون بحثی سازنده را برانگیزد درچند و چون نگرشی امروزمین به آثار و افکار پیشینیان. گفتار استاد محبوب میزان تعلق خاطر ایشان را به استادصفا و آزردهگی خاطرشان را از آنچه "اسائۀ ادب" به آن استاد تعبیر کرده اند به خوبی نشان می دهد، ولی به بارور شدن آن امیدها کمکی نمی رساند.

درآغاز این نوشته گفتم یکی از درس هایی که استادان ایرانی نسل پیشین به ما نیاموخته اند آداب نگرش نقادانه در میراث فرهنگی و ادبی مان است. این خود موجب سوء تفاهم های چندی شده است که نمونه هایی از آن را در گفتار استاد محبوب می توان دید. مثلاً من در مقاله " ادب، اخلاق، اندرز" نکته ای را در لزوم این گونه نگرش مطرح کرده ام که به این جمله ختم می شود: «هنوز در نگرش ما به تاریخ ادبمان شاعر همان جایگاهی را دارد که پادشاه در تاریخ سیاسی.» استاد محبوب این مطلب را در گفتار خود به تفصیل نقل کرده و از آن چنین استنباط کرده اند که من گفته ام: فردوسی حکیم نیست، سعدی استاد سخن نیست، و حافظ هم " لسان الغیب" نیست، یعنی اینان شاعران بزرگی نبوده اند. این استنباط البته نادرست است. ولی استاد محبوب پس از مقداری استهزاء و ریشخند از قول استاد حبیب آهنگر، جاهل محل خودشان، جواب مرا چنین داده اند: « شما یکی دیگر نظیر فردوسی یا سعدی یا حافظ به بنده نشان بدهید و سرم را بشکنید! خیر قربان، خلاف به عرض سرکار رسیده است.» انا استاد محبوب خود در خلال چندین صفحه بحث، شرح زندگی این شاعران را- دقیقاً چنان که در اشعار آنان یا در آثار تذکره نویسان رقم خورده- شاهد آورده اند. این خود مصداق پذیرش بی چون و چرای سخنان پیشینیان است دربارهٔ پیشینیان. شیوهٔ نگرشی که ما در غرب آموخته ایم می گوید آن نقل ها و روایت ها، آن اخبار و آثار، خود می تواند ساخته و پرداختهٔ آدمیانی باشد که در ساختن آنها به صورتی خاص مقاصد یا منافع داشته اند. این نگرش می گوید نیازهای انسانی، اعم از مادی یا عاطفی یا روانی آگاه یا نیاگاه، و فشارها و حد و مرزهای اجتماعی، و قالب ها و چارچوب های فکری و مذهبی، و تعلقات فرقه ای یا طبقاتی یا نفسانی، در کار ساختن و پرداختن آن روایات و اخبار دخیل بوده است. این نگرش می گوید به همین دلیل باید دراعتبار این گفته ها- به



عنوان عناصر و مصالح حسب حال و شرح کار و زندگینامه پیشینیان - تردید روا داشت. این بدان معنا نیست که آن آثار و اخبار عاری از اهمیت است یا آن بزرگان بزرگ نیستند، بل به معنای لزوم در نظر گرفتن پیچیدگی های کار تاریخ نگاری ادبی است.

استاد محبوب چندین صفحه از گفتار خود را به این امر اختصاص داده اند که ثابت کنند زندگی شاعران بزرگ ما دقیقاً همان بوده است که به ما گفته اند، و لا غیر. ایشان از فردوسی می گویند که «درعین پیری و بیماری و گرسنگی و لرزیدن از سرمای ناجوانمرد خراسان» عمر به سر آورد، و در برابرش از عنصری که «درسایه ستایش سلطان محمود از نقره دیگدان می زد و از زر آلات خان.» از نظامی می گویند که «حال و روزی چندان بهتر از فردوسی نداشت.» و در برابرش از «حاسدانی که به مقام معنوی او رشک می بردند.» از مولوی می گویند که «درغربت، فرسنگ ها به دور از زاد و بوم خویش تنی چند مرید را از پدر به ارث برد.» ولی «از مزاحمت حاسدان و کج تابی مریدان و گرفتاری ها و دردسرهایی روز افزون زندگی رهایی نداشت.» و از سعدی می گویند، «مردی بدان جلالت قدر»، که روزی «استطاعت خرید پاپوشی نداشت و دلتنگ و برهنه پای به جامع کوفه درآمد، کسی را دید که پای نداشت، شکر نعمت حق تعالی به جای آورد و بر بی کفشی صبر کرد.» و از حافظ می گویند که احوالش «از آن روشن تر است که در بیان آن به توضیحی حاجت افتد.» و تمامی این گفته ها البته برگرفته از اشعار و آثار خود این شاعران یا اخبار و احادیث منقول در تذکره هاست. (همین استاد محبوب، با نفسی چنین گرم در ذکر مصیبت، درگفتار خود مرا "معین البکاء" و "تعزیه گردان" خوانده اند). نکته در این است که این همه نقل از شعر شاعران و ذکر تذکره نویسان به جای خود معتبر، ولی این ها برای نگارش شرح احوال شاعران سند نمی شود، تمام حرف من این بوده است، و اثبات آن را به ذکر یک نمونه وامی گذارم: سعدی درجایی می گوید «در اقصای عالم بگشتم بسی»، و درجایی دیگر می گوید «جهان دیده بسیار گوید دروغ.» خوب، هرگاه بخواهیم با روش زندگینامه نویسی مکنون در گفتار استاد محبوب شرح زندگی سعدی را بنویسیم، حضور این دوگفته ما را با تناقض روبرو می کند. یا باید بگوئیم سعدی هوشمندانه اشاره می کند به این که گفته های او را طابق النعل بالنعل گزارش زندگیش شماریم، یا باید بگوئیم زیرکانه ما را به تردید و تشکیک درگفته های خود - به مثابه حقیقت واقع شده - فرا می خواند، یا هر دو. منظور من از قیاس "اقتدار شاهی" با "اقتدار شاعری"

انتقاد از شیوه نگرشی بوده است که به نظرم استاد محبوب و استاد صفا درکار خود درپیش گرفته اند، نه انتقاد از فردوسی و نظامی و مولوی و سعدی و حافظ. درس سوئی که در مکتب استادان پیش کسوت ادب فارسی برای آموزاندن به ما موجود نبوده، شیوه استدلال - اعم از قیاس و استقراء و استنتاج و تواتر و توارد و غیره - در مقوله های تاریخی و ادبی است. اصل برائت که - دست کم در مورد شخص من - اصلاً کاربرد ندارد. استاد هم از آغاز بنا را بر این گذاشته اند که انتقاد احمد کریمی حکاک از کار استاد صفا به غرض آلوده است. انواع کتاب ها را هم از سر لطف نشان می دهند تا بخوانم، و لحظه ای هم در این اندیشه نمی شوند که شاید مشکلی که این شخص پیش می کشد از دید خود او مشکلی نیست که با خواندن یک کتاب دیگر حل شود. برای استاد محبوب تاریخ و واقعیت تاریخی پدیده عیان بی تردیدی است که هرکس به اندازه ایشان - یا در محضر ایشان - کتاب خوانده باشد بی گمان بر آن گردن خواهد نهاد. ایشان در پاسخ به پرسش های من در موضوع ایدئولوژی مکنون در تاریخ ادبیات در ایران، یا در دیگر آثار استاد صفا، ابتدا آنها را بدون ارائه دلیلی به صفت های "خنده دار" و "مضحک" متصف می کنند، بعد می گویند استاد صفا «جز شرح آنچه واقع شده کاری نکرده است»، و سرآخر خطاب به من می پرسند حال که چنین شده و چنان نشده «از ایشان چه می پرسید که اگر این بود و آن نبود چه می شد؟» بعد هم به نقطه شروع استدلال خود برمی گردند که یعنی غرض اصلی من از ایراداتم روشن است، و به خدا سوگند" می خورند و "خدای را به شهادت" می گیرند که چنین است و جز این نیست. این یعنی استدلال مدار بسته. پاسخ من این است: استدلال استاد محبوب در اینجا بر چند پیش فرض اثبات نشده استوار است که هرگاه آنها را از سر راه برداریم و به اصل قضیه برسیم خواهیم دید استاد محبوب در حقیقت سخن مرا پذیرفته اند. استاد نه ثابت کرده اند که من غرضی با استاد صفا دارم، نه ثابت کرده اند که من کتاب های مورد اشاره ایشان را نخوانده ام. اما نکته اصلی این است که آن پرسش ها اصلاً خطاب به استاد صفا نیست. آن مرد کار خود را کرده و آثار خویش را پدید آورده است، عمرش دراز باد! آن پرسش ها خطاب به خوانندگان کتاب تاریخ ادبیات در ایران و آثار دیگر ایشان است، یعنی همگان جز آنها که آن آثار و نویسنده اش را و رای انتقاد می شمارند. غرض پرسنده از طرح آن پرسش ها آن بوده است تا بداند که آیا ایشان هم جاپای ایدئولوژی دوران زندگی نویسنده کتاب را در جای جای آن می بینند، یا نه. اتفاقاً استاد محبوب خود نیز به این



نکته پی برده و پس از خواندن آن پرسش‌ها دوباره و سه باره مقاله استاد صفا را خوانده‌اند، و به گفته خودشان «جز بی نظری و بی طرفی علمی و تعادل فکر و دوری از تعصب و جانبداری» در آن نیافته‌اند. من همه این سخنان را می‌پذیرم و باور می‌کنم. جان کلام همین است. سخنانی واحد می‌تواند دو تأثیر متفاوت را به دو ذهن متفاوت متبادر کند. از همین جاست که نقد نظری نتیجه می‌گیرد که اولاً آثار ادبی آئینه تمام‌نمای زندگی نویسندگان آنها نیستند، و ثانیاً خوانندگان آثار ادبی مصرف‌کنندگان منفعل آن آثار نیستند. و از همین جاست که آثار ادبی درگذر از سرزمان معناهای متفاوت به خود می‌گیرند، چرا که معنا یکسره در متون مکتوب موروثی نهفته نیست، بلکه در فضای تعاطی میان ذهن خواننده و متن اثر شکل می‌گیرد. آیا به راستی درک این سخن دشوار است؟

گفتم که هرگاه پیش فرض‌ها را از سر راه برداریم و به اصل قضیه برسیم خواهیم دید استاد محبوب سخن مرا پذیرفته‌اند. این مطلب را خود ایشان چنین بیان کرده‌اند: «راست است بلوغ فکری و عقلانی دکتر صفا و شکل گرفتن شخصیت معنوی وی در دوران پهلوی اول اتفاق افتاد که دوران اوج تبلیغ احساسات ملی بود.» آیا به راستی من جز این سخنی گفته بوده‌ام؟ مسئله این است که در نظام اندیشگی استاد محبوب «هرسخن جائی و هر نکته مقامی دارد»، و پس بر من جوان امروزی نمی‌برازد تا نکته‌هایی را بگیرم درست درباره «پیران کار دیده» بگویم. حال به امید آنکه این نکته را استاد واقعاً از شاگرد خود پذیرفته باشند، جسارت ورزیده به سخن دیگری می‌پردازم. درمکتبی که ما مستفردگان در آن درس خوانده ایم مقوله «آنچه واقع شده» هم خود چند و چون برمی‌دارد، و تشخیص این که از میان آنچه گفته و نوشته‌اند به راستی چه چیزی «واقع شده» خود بحث وسیعی است. اینقدر هست که اگر همگان بر آنچه «واقع شده» توافق می‌داشتند دیگر نه درمذهب «جنگ هفتاد و دو ملت» پیش می‌آمد، و نه در ادبیات مسئله تأویل و تفسیر. اینکه من پرسیده‌ام - نه از استاد صفا که از خوانندگان آثار ایشان - برای آن است تا ببینم تا کجای آنچه آن استاد به صورت گزارش «آنچه واقع شده» برای تأمل ما رقم زده است در ذهنیت استاد صفا - یا به قول استاد محبوب در فضای «دوران اوج تبلیغ احساسات ملی» - موج می‌زده، و تا کجایش در نصّ متونی که ایشان با آن همه بردباری و پشتکار خواننده و کاویده است.

نمونه دیگر شیوه استدلال را در گفتار استاد محبوب از آنجا برگرفته‌ام که ایشان در خصوص نویسنده پاکستانی کتاب *تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان*، با

تاکید برملیت نویسنده کتاب، می گویند: « بنابراین وقتی وی از هند و پاکستان سخن می گوید مثل بنده و آقای دکتر کریمی حکاک از کشوری دیگر جز هند نیامده است و درباب اوضاع و احوال فرهنگی کشور خویش بحث می کند و نمی داند چه طور ممکن است کسی اجتهاد در برابر نص بکند و گفته های مردی درباره کشور خویش را بی داشتن هیچ گونه آگاهی خاص و حتی خواندن یک کتاب در این زمینه نفی کند.» از عبارت آخر ایشان درمی گذرم، نکته در این جاست: با این استدلال کافی است برای تحقیق درباب اوضاع و احوال فرهنگی هرکشوری یک فرد صلاحیت دار را از آن کشور بیاوریم و گفته های او را بازنویسی کنیم و آنها را به مثابه حقیقت متقن بپذیریم. منظور ایشان از "نص" (یعنی سخنان ادیب پاکستانی) و اجتهاد در برابر آن (یعنی گفته های من) همین است. منطق عام می گوید این قیاس مع الفارق است، و منطق خاص تحقیق درباب اوضاع و احوال فرهنگی می گوید البته که ممکن است کسی گفته های شخصی را درباره کشور خود نفی کند، یا در آن به دیده تردید بنگرد. فرق است میان تحقیق و تتبع پژوهشگرانه در فرهنگ، با تسلیم مؤمنانه در برابر نص تورات یا قرآن. نقد ادبی امروز می گوید گذشته از اینها باید دید این ادیب پاکستانی خود که بوده و سخنان خود را در چه شرایط اجتماعی و در کدام فضای تحقیق و تتبع طرح کرده، و آن شرایط و اوضاع چگونه تأثیری بر بیان او گذاشته است. من از شرایط پیدایش کتاب تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان آگاهی ویژه ای ندارم، اما چند سالی را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به تحصیل و تدریس گذرانده ام. در آنجا در سال ۱۳۴۴ یک دانشجوی لبنانی ادبیات فارسی در آن دانشکده سخنی به من گفت که هرگز از خاطر من نرفته است. او با حسرتی که در چشمانش جمع شده بود گفت: آرزو داشتم درباره تأثیر شعر ابونواس بر قصیده فارسی تحقیق کنم، مرا ناگزیر کرده اند درباره نفوذ شعر فارسی در فرهنگ عرب پایان نامه بنویسم. اگر این سخن را از من نمی پذیرید عناوین پایان نامه های دانشجویان خارجی ادبیات فارسی را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از نظر بگذرانید و ببینید چندبار به عباراتی نظیر «نفوذ زبان فارسی در . . .» یا «تأثیر شعر فارسی بر . . .» برمی خورید.

یک نمونه دیگر از نحوه استدلال درگفتار استاد محبوب ذکر می کنم، و این بحث را که می تواند کشدار و ملالت بار باشد می بندم. هنگامی که دست اندرکاران ایران نامه کار هماهنگی ویژه نامه نقد ادبی را برعهده من گذاشتند، چنان که پیشتر گفتم، مقاله دکتر کلینتون یکی از نوشته هایی بود که



برای درج در آن شماره مناسب تشخیص دادم، و از ایشان خواهش کردم مقاله خود را در اختیار این کار بگذارند. ایشان هم از سر لطف پذیرفتند، ولی قید کردند که، به دلیل ضیق وقت و مشغله فراوان، خود فرصت ترجمه آن را به زبان فارسی ندارند، و این کار را برعهده خود من گذاشتند. مقاله را به فارسی ترجمه کردم، و برای نویسنده محترم فرستادم، همراه با پیشنهاداتی به منظور تبدیل مقاله به صورتی که برای خواننده فارسی زبان مفید تر افتد. آقای دکتر کلینتون بعضی از پیشنهادات مرا پذیرفتند، و برخی را نپذیرفتند. صورت نهایی مقاله تهیه شد، ایشان آن را خواندند، و تأیید کردند، و مقاله به چاپ سپرده شد. نویسنده محترم، چنانکه مرسوم است، از این که من ترجمه آن مقاله را برعهده گرفته بودم و پیشنهاداتی هم ارائه داده بودم در حاشیه مقاله سپاسگزاری کردند، و مقاله و مجله چاپ شد. از این مجموعه رویدادها استاد محجوب نتیجه گرفته اند که آقای دکتر کلینتون از نوشتن مقاله به زبان فارسی عاجز بوده اند، و در گفتار خود این نظر را القای می کنند که گویا مباحث مقاله از من بوده است. چنین نیست، و نقص استدلال استاد محجوب را همگان عیان می توانند دید. اما برای آن که استاد از شبهه به درآیند عرض می کنم نویسنده مقاله «نکته ای چند درباره وضع کنونی تاریخ ادبی در ایران» شخص آقای دکتر جروم کلینتون است، و من همانطور که پیشتر گفتم، فکر کردم - و هنوز یکسره براین عقیده ام - که مقاله ایشان مقاله محققانه اندیشمندانه و اندیشه زائی است که طرح آن در جمع دانشوران ادب فارسی - چنانچه برخورد سالمی را برانگیزد - بسیار مفید و سازنده می تواند بود. و اما از آن جا که شالوده گفتار استاد محجوب براین پیش فرض قرار گرفته که من انکاری نسبت به استاد صفا در دل داشته ام، مایلم پرسش متقابلی را طرح کنم. آیا تعلق خاطر استاد محجوب به استاد صفا موجب نشده است تا با نوشته های من از سر انکار برخورد کنند؟ فکر می کنم چنین شده است، متأسفانه. شواهدی هم دارم از سراسر گفتار ایشان که چون فکر می کنم عیان است با بیان دوباره آنها برملا خواننده نمی افزایم. تنها یک نمونه را، که فکر می کنم جنبه عام دارد و می تواند جهت سخن را به سمت سازندگی بکشاند، طرح می کنم. من در آغاز مقاله «زبان شعر فارسی درهند» گفته ام که آنچه در آن مقاله آمده است شرح رواج و زوال زبان فارسی درهند نیست، چرا که آن سرگذشت را بارها گفته اند؛ و اضافه کرده ام که هدف من معطوف به کوشش های آینده است. از این جمله استاد محجوب مبتدایش را انداخته و خبرش را به صورت جمله کامل نقل کرده اند، به این صورت:

مقاله با این دعوی آغاز شده است: « شرح رواج و زوال زبان فارسی درهند به صورتی نیست که تاکنون در تاریخ ادبیات فارسی رقم خورده است . . . »

که به راستی دعوی بزرگی است، و من هرگز چنین داعیه ای نداشته و ندارم. فرق است میان آنکه می گوید: «مقاله من شرح رواج و زوال زبان فارسی نیست»، با آن که می گوید «شرح رواج و زوال زبان فارسی درهند چنان نیست و چنین است.» نمیدانم استاد محبوب چگونه به چنین نتیجه ای رسیده اند. اما این نکته درخور تأمل است که چون من به گمان خودم نخواسته ام تاریخ زبان و شعر فارسی را درهند بنویسم، لزومی ندیده ام که به آن گروه از شاعران هند اشاره کنم که پس از حتمیت یافتن زوال عام زبان فارسی درهند به آن زبان شعر سروده اند. از همین جاست که درآن مقاله از شاعران برجسته ای همچون میرزا اسدالله غالب (۱۸۶۹-۱۷۹۷)، الطاف حسین حالی (۱۹۱۴-۱۸۳۷) و علامه محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) نامی نیامده است. اطمینان استاد محبوب از "بی خبری محض" من موجب شده است تا ایشان سکوت آن مقاله را درباره اقبال چنین تعبیر کنند:

واقعاً غریب است که کسی درباره سرنوشت "زبان شعر فارسی درهند" سخن بگوید و برای پژوهش های آینده" درباب مسائلی که - درنظر ایشان- تاریک نموده است طرح بدهد و نام اقبال را به یاد نیاورد!

پاسخ این است که اولاً آنچه مقاله با آن آغاز شده است دعوی نبوده، و اعلام محدوده موضوعی مقاله بوده است. ثانیاً همان محدوده موضوعی حدودی زمانی را برمقاله افزوده که نام و کار "اقبال" خارج از آن قرار می گرفته است. ثالثاً اصلاً مسئله ارائه طرح برای پژوهش های آینده درکار نبوده، بلکه بحث در برخی عوامل دخیل در یک فرایند تاریخی بوده که به نظر من هنوز ناشناخته و ناگفته مانده بوده است. تأکید مکرر و بلکه مستمر استاد محبوب برمسائل مربوط به کاربردهای زبانی و نحوی، و مفهوم صحیح واژگان، و شیوه درست نوشتن ایجاب می کند که من در پاسخ خود به این موضوع هم بپردازم. سخن نخست من دراین باره ابراز دریغ است از این که در دست استادان ما مبحث زبان هم به چماقی تبدیل شده که عنداللزوم باید بر سر شخص خاطی فرود آورد، گویی تنها فایده متصور دراین مبحث نشان دادن بی سواد و عدم صلاحیت جوانان امروز است، و بس. به عبارت دیگر، این خود مصداق دیگری است و نمونه ای از همان الگوی رفتاری



که بر نقد ادبی سنتی رایج در ایران حاکم است. من برعهده می گیرم که تمامی نمونه‌هایی را که استاد محبوب در گفتار خویش ذکر کرده اند از نوشته های همان استادانی که استاد محبوب به دفاع از ایشان چوب در دست گرفته اند، نشان دهم. از آن جمله، آنچه تاکنون یافته ام در نوشته های استاد فروزانفر، استاد صفا، استاد خانلری، استاد یارشاطر، و خود استاد محبوب دیده ام. خود ایشان هم گویا چنین ظنی داشته اند، چرا که، مثلاً در مورد کاربرد "انسجام" در معنای استحکام و صلابت (که ایشان برای آن معنا واژه "جزالت" را مناسب می دانند) می گویند:

درست است که سال هاست صغیر و کبیر انسجام را به معنی جزالت گرفته و نیم نگاهی نیز به فرهنگی دم دستی (مانند فرهنگ معین) نینداخته اند، اما آقای دکتر کریمی حکاک فعلاً شغل استادی ادب فارسی را تصدی می کنند و شایسته بود پیش از به کار بردن این لفظ به فرهنگ رجوع می کردند.

در پس پشت این سخن، چون نیک بنگریم، فکری یکسره نخبه گرا و به غایت محافظه کار می بینیم. این واقعیت که به تصریح استاد محبوب "صغیر و کبیر" سال هاست واژه ای را در مفهوم معینی به کار می برند برای تصدیق آن معنا کافی نیست، یا اگر هم کافی باشد برای مدرّس ادب فارسی در دانشگاه زیننده نیست. چنین مدرّسی، اگر هم پیش از اشتغال به کار تدریس مانند صغیر و کبیر سال ها آن واژه را در آن مفهوم می دیده و به کار می برده است، به محض برتن کردن تشریف تدریس ادب فارسی در یک دانشگاه باید معیار دیگری را در کاربرد واژگان برگزیند. من به راستی نمی دانم استاد محبوب خود را در ردیف کسانی که شغل استادی ادب فارسی را تصدی می کنند محسوب داشته اند یا نه. این را می دانم، اما، که من هم واژه "گردگیری" را در مفهومی که ایشان به کار برده اند نه در فرهنگ معین یافته‌ام، و نه حتی در لغت نامه دهخدا.

ولی این نکته آخر، بحث کردن بحث است، از راه پرداختن به موضوعی فردی. نکته مهمی که در این مورد به نظر من می رسد این است که رابطه ما فارسی زبانان با فرهنگ های لغت موجود در زبان فارسی امروزی نیز با رابطه میان غربیان - مثلاً انگلیسی زبانان - با فرهنگ های لغت موجود در زبان آنان تفاوت‌هایی دارد. در فرهنگ نویسی رایج در زبان انگلیسی پذیرش مفهوم خاصی برای یک واژه، یا تصدیق مجاز بودن کاربردی معین - از دستوری و صرفی و نحوی گرفته تا معنا شناختی -، بر اصل تواتر رویت (Frequency of citation)

استوار است، نه بر سلیقه های افراد یا کار برد آن لغت توسط شاعران و نویسندگان دوران های گذشته. فرهنگ پردازان هر سال کتاب ها و روزنامه ها و مجلات، و حتی گفتارها و سخنرانی ها و مباحثات شفاهی آدم های زنده و معاصر را از نظر می گذرانند، و آنگاه که کثرت کاربرد واژه ای در مفهومی جدید به میزان معینی رسید، آن واژه را در آن معنا در چاپ بعدی فرهنگ خود وارد می کنند. فرهنگ سازان ایرانی، اما، هنوز معیارشان تا حد زیادی پسندهای شخصی و کاربرد شاعران قدیم است. در نظر بسیاری از استادان ایرانی تصرف امروزیان در زبان مشروعیت ندارد، مگر آنکه بتوان آن تصرف را در سایه مستدام کاربردهای کلاسیک توجیه کرد. می خواهم بگویم، از نظر ساختاری، این اصل در لغت مشابه همان اصلی است در فرهنگ سیاسی که می گوید قوانین مصوبه مجلس شورا تنها آنگاه قانون است که با کیان اسلام مبیانت نداشته باشد. اجماع استادان ادب فارسی در این جا همان نقشی را در صیانت از زبان برعهده دارد که اجماع فقهای شورای نگهبان درحراست از اسلام.

ضمناً، امیدوارم این مبحث منظور مرا از عبارات "الگوی ذهنی" یا "سامانه حاکم" هم برای استاد محجوب روشن کرده باشد. منظور از این اصطلاحات نوعی شیوه برخورد با مسائل است که در ورای مقوله ای معین-همچون "تدبیر ملک" یا "زبان" با شیوه اندیشیدن ما- یا به قول خودم "نظام اندیشگی ما"- در همه این مقوله ها ارتباط دارد. این "الگو" یا "سامانه" در مقوله قانونگزاری به شریعت رسمی سپرد، و در مقوله زبان به کاربردهای فردوسی و سعدی و حافظ. این را هم برای آگاهی استاد محجوب عرض کنم که من هم، مانند بسیاری از همگان خودم، آنگاه که در کار نوشتن به درست بودن کاربرد لغوی یا نحوی ویژه ای مشکوک می شوم به فرهنگ معین یا فرهنگ معاصر دیگری مراجعه می کنم، منتها- باز مثل بسیاری از همگان خودم- اصل رویت را هم به صورت انباشتی از کاربردهای رایج- و پس "صحیح"- در حافظه دارم. برای من همین کافی است که واژه ای را یک چند در مفهومی خاص دیده باشم تا بپذیرم که در زبان فارسی کنونی- آن سان که ما ایرانیان آن را در نوشتار به کار می گیریم- کاربرد آن واژه در آن مفهوم جایز است. دیگر نه نیازی به فرهنگ معین هست، و نه محلی برای ایراداتی از آن دست که استاد محجوب را به اعتراض واداشته است.

حال می رسیم به مبحث "عدم صلاحیت". این مبحث را می توان به سوی بحثی سازنده و مفید کشاند. بنابراین در این باب دو نکته می گویم. اول این که، از دیدگاهی شخصی البته خوشحالم که استاد محجوب در مقام رسمی تمیز میان



صالح و طالع در منش افراد و ذیصلاح و بی صلاحیت در امور حرفه ای تدریس و تحقیق در ادبیات فارسی نیستند. اگر چنین بود، بی تردید ایشان، برخلاف اجماع استادان ادب فارسی در دانشگاه های آمریکا، به هنگام اشتغال و ترفیع من در دانشگاه واشنگتن به عدم صلاحیت من رأی می دادند، و این امر ای بسا کار معاش را بر من دشوار می ساخت. ولی این نکته مهمی نیست. سخن اصلی در این جاست که حال که استاد محبوب وظیفه ممیزی را برعهده گرفته و مرا فاقد صلاحیت اظهار نظر در ادبیات فارسی شمرده اند، منطقاً لازم می آید حجت را بر خود تمام کنند و از دو کار یکی را به انجام رسانند: یا فهرستی از اسامی افراد ذیصلاح تهیه کنند و در اختیار مدیران و دست اندرکاران تدریس و تحقیق و نگارش در این رشته قرار دهند و در کار تمیز میان صالح و ناصالح آنان را یاری رسانند، یا معیارهای خود را برای احراز صلاحیت به آگاهی همگان برسانند، تا ارباب تحقیق در این رشته بتوانند از نظر استاد بهره مند گردند. برای من هم در آستانه ششمین دهه حیات شاید هنوز اندک امیدی باشد تا در آنچه از عمر باقی مانده بتوانم صلاحیت اظهار نظر در تاریخ ادب فارسی را براساس معیارهای استاد کسب کنم.

استاد محبوب در گفتار خود از مهارت ستایش انگیزی که در کاربرد شگردهای زبان عامیانه فارسی دارند نهایت بهره را گرفته اند. ایشان در چند جای گفتار خویش به زبان طعن از فهمیدن آنچه من نوشته ام اظهار عجز کرده اند. پر واضح است که در این موارد استاد بر منتهای ذکاوت ذاتی و توان برتر خود حکم داده اند. اما به نظر من در فراسوی مقال استاد مقوله فهمیدن و نفهمیدن و فهمیده شدن یا نشدن نیز می تواند مستقل از سواد و بی سوادگی گوینده یا مخاطب رخ دهد و طرح گردد. چنان که گفتم ما مستفرنگان شاگردان دو مکتبیم، در مکتبی با میراث ادبی خود آشنا شده ایم، و در مکتب دیگری آداب کند و کاو و چند و چون در آن میراث را آموخته ایم. نتیجه این شده است که نزد ما آداب تحقیق دیگرگونه است. در الگوی آموزشی که استادان نسل پیشین آموخته اند، فضایی برای آموختن از کهنران- یا حتی همدلی با ایشان- وجود ندارد. دانش جریانی است یک سویه که از سرچشمه فیاض بزرگان قدیم می جوشد، در بستر وجود استادان پیش کسوت به منتهای پهنای خود می رسد، و تشنگان را تنها این می برازد که دستان تهی خود را کاسه کنند، و به میزان بضاعت از رودبار جاری فضل آن استادان آب بردارند. در نظر من این الگو چشم انداز اندوهباری را از سیر دانش در گذر زمان ترسیم می کند. دگرگون کردن این الگوی حاکم

بر ذهن ایرانیان را مبرم ترین وظیفه حرفه ای پژوهندگان اکنون و آینده می دانم، و برآنم تا آنجا که می توانم همچنان در کار بزرگان و استادان به پرسشگری برخیزم، و دیگران را هم بدین کار فرا خوانم.

به آن سوی پایان مجال خود رسیده ام بی آنکه مقال خود را در پاسخ به گفتار استاد محبوب به سرمنزل رسانده باشم. میل دارم این چند نکته را خطاب به استاد محبوب صادفانه عرض کنم. نخست اینکه، استاد محبوب، باور کنید که من خاری از استاد ذبیح الله صفا در دل نداشته و ندارم؛ با کار ایشان، اما، درگیر بوده و خواهم بود. دوم اینکه نیک می دانم شما هم غرضی با شخص من نداشته اید و ندارید. این را در پایان گفتار خود هم گفته و افزوده اید که اهل جرّ و بحث هم نیستید. ولی آیا می توان امید بست که در گفتگو در این مقولات از سوی شما بسته نگردد؟ ادامه کار تحقیق در تاریخ ادب فارسی نیازمند گفت و شنود است، و نسل من مشتاقانه آرزومند شنیدن آراء و افکار ادبی شماست. بیائید با انتقادات و ایرادات، ولو نادرست، با همان روحیه جست و جوگری و کند و کاو که در آن هست همدل شوید، تا شاید هم اندیشگی ممکن شود. و کلام آخر این که، استاد محبوب، من هم به فرایندی که شما در پایان گفتار خویش در قالب ضرب المثل «تا سیه روی شود هر که در او غش باشد» به آن اشاره کرده اید ایمان دارم. ولی من این فرایند را به صورت سیه روی شدن فردی یا گروهی یا شیوه ای از اندیشیدن، و روسفید شدن فرد یا گروه یا شیوه دیگری نمی بینم. من روزی را می بینم، به رأی العین، که در آن نگاه ایرانیان و سایر فارسی زبانان، برخاسته از دل هایی پذیراتر، از منظری بس گسترده تر در میراث گرانبدر ادب فارسی بنگرد. در چنان روزی آثار استاد صفا، به ویژه تاریخ ادبیات در ایران، جای خود را در مقام نشانه ای عیان از شیوه برخورد ایرانیان روزگار ما با آن میراث باز خواهد یافت. در چنان روزی گفتار شما نیز نشانه ای خواهد بود از شیوه سلوک استادی از استادان این دوران با تنی از شاگردان معنوی خود، آنگاه که شاگرد یارست به گونه ای دیگر بیندیشد. امید دارم آن روز این نوشته نیز نشانه ای کوچک باشد از روش شاگردی که خراش خشم ناخوانده یکی از استادان خود را، نه برگرد اندیشه، که برگردسته هستی خود تاب آورد، و در دفاع از کار و اندیشه خویش پاسخی گفت، و در همه حال آداب نگاه داشت.



## گزیده

بهرام ابن فرهاد

## شارستان

متن زیر نمونه‌ای از کوشش‌های پیشینیان در "ایران ستایی" و "فارسی‌مداری"، دو محور اصلی بازپردازی هویت ایرانی در دو سده گذشته، است. این متن از کتاب **شارستان یا شارستان دانش و گلستان بینش** نوشته‌ی فرزانه بهرام ابن فرهاد اسپندیار پارسی (م. ۱۰۳۴ هـ/ ۱۶۲۴) برگزیده شده است.

بهرام ابن فرهاد از مریدان آذرکیوان (۹۴۲ هـ/ ۱۵۳۵ م. - ۱۰۲۷ هـ/ ۱۶۱۷ یا ۱۶۱۸)، بنیانگذار جنبش بازاندیشی و بازپردازی فکر ایرانی و فرقه "آذریان" / "آذرکیوانیان"، بود. به روایت کیخسرو اسفندیار، نویسنده **دستان مذاهب**، که بهرام ابن فرهاد را از نزدیک می‌شناخت: «او مردی بود مراتب منطقیات و طبیعیات و ریاضیات و الهیات از پارسی و پهلوی و تازی زبان آنچه نقل افتاده کما وجب به سنند و صحیح فراگرفته و نیکو خواننده از منقولات و معقولات همه دانا و در حکمت دانستنی و کردنی فرزانه‌ی رسا و فیلسوفی کامل بود.» بهرام ابن فرهاد علوم اسلامی و حکمت اشراق را نزد خواجه جمال الدین محمود، یکی از شاگردان جلال الدین دوانی (م. ۹۰۷ هـ/ ۱۵۰۲) شارح **هیاکل النور** شیخ اشراق،

آموخته بود. از جمله خصوصیات آثار او و دیگر آذرکیوانیان پیوند حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان است. همانگونه که اشراقیان فلسفه اسلامی‌یی برشالوده حکمت ایران باستان بنا نهادند، آذرکیوان و یارانش فلسفه‌ای نوزرتشتی در پیوند با حکمت اشراق اسلامی پی افکندند.

شاورستان شامل چهار فصل یا چمن است و بدین جهت به شاورستان چهار چمن نیز مشهور است: «چمن اول در بیان آفریده اول در نظم عالم و احوال پیشدادیان، چمن دوم در شکوه کیان و بعضی از مقاصد حکمت، چمن سوم در گزارش اشکانیان و ساسانیان و پند و موعظه، چمن چهارم در باز نمودن حقیقت حضرت آبدیان و بیان ریاضت ایشان» شاورستان از جمله متون مهم آذرکیوانیان است که در سده گذشته نقش مهمی در باز اندیشی تاریخ ایران داشتند. این کتاب نخستین بار به کوشش سیاوخش ابن اور مزدیارس یزدانی آذری در سال ۱۲۷۰ هـ/ ۱۸۵۳ م. در بمبئی در سه چمن به چاپ رسید. در سال ۱۳۲۷ هـ/ ۱۹۰۹ م. به همت موید بهرام بیژن، موید خداداد، موید اردشیر خدا بنده، و رستم پور بهرام سروش تفتی، «چمن چهارم» که در چاپ پیشین نبود به سه چمن دیگر افزوده شد و تحت عنوان کتاب شاورستان: کلیات چهار چمن در مطبع مظفری بمبئی به چاپ رسید. اما چمن افزوده شده برخلاف مقدمه‌ی بهرام ابن فرهاد نه در باب «حضرت آبدیان و بیان ریاضت ایشان» بلکه در باره فلک و افلاک و اختر شناسی مُدرن است و چند تن از دانشمندان نام برده پس از مرگ نویسنده شاورستان متولد شده‌اند. برخی برآنند که دبستان مذاهب، که اخیراً به کوشش رحیم رضا زاده ملک در ایران مجدداً به چاپ رسیده، در واقع «چمن چهارم» شاورستان است. م. توکلی طوقی

[۸] در اول انسان نزد ارباب ملل اختلاف است متشرعین پارس از بهدینان گفته‌اند نخست انسان کیومرث بوده و این اختلاف بحسب لفظ است چه در مآل متحدند زیرا که ظاهر است که شخص واحد را به چندین نام توان خواند چنانکه تازیان حضرت رسول را محمد و احمد گویند و ماکیش آذریان آنرا به ترجمه لفظ ستوده و ستوده‌تر یعنی محمد و احمد. و این تغایر لفظیست و در عبارت بسیار واقع است. . . . [۳] آنچه نزاع عرب و عجم در سبقت آدم و کیومرث است بلاتهاون اسهل الرفع است و شایبه‌ای درین نیست که پدر عجم کیومرث است



لاغیر. مضایقه عرب آنکه طوفان نوح عالم را بگرفت و بعد از فرو رفتن طوفان از ابنای نوح کسی نماند. جواب آنکه اهل فرس معترف نیستند و دعوی کنند که طوفان در زمین فرس نبوده دلیل تاریخ ایشان از آب شسته و مندرس گشی. حال آنکه ایشان من عن مسلسل نقل کردند که مثل این واقع نشده. اما اگر گویند که پیش از کیومرث و تاریخ ایشان بعد ازوست، گوئیم تاریخ ایشان از زمان حضرت بزرگ آباد است که از صد هزارسال ها بیشتر است و دیگر آنکه محمّد ابن جریر طبری درتاریخ خود آورده که نوح را به ضحاک فرستادند و اتفاق است که او در زمان جمشید که از اسباط کیومرث بود خروج کرد و برو استیلا یافت و از آن باز هیچ آبی ایران زمین را نگرفت. . . . [۲۳] اما زرتشتیان بهمدین باتفاق ابتدا از کیومرث کنند حتی حکماشان او را اول حکما دانند و هوشنگ را ثانی و طهمورث را ثالث و رابع جمشید و گویند از و حکمت منتشر شد و ایشانرا از نوامیس کتار دانند. حکیمان ایشان با آنکه قایل به بدایت زمانی انسان نیستند و گویند قبل از آن ما را معلوم نیست چون این مایه سخت آشکار است. . . .

[۵۲] بدانکه اهل ایران هوشنگ را ایران و پارس نیز خوانند ایران و پارس را منسوب به او دانند برخلاف جمعی که پارس نام پسر پهلوان پهلوان سام بن نوح گفته اند چه ما در اول رفع آن کردیم. دلیل صریح اوضح برای ابطال قول ایشان آنکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله وسلم فرموده ان الله خیر من خلقه صفین من العرب قریش و من العجم پارس] به تحقیق خدایتعالی اختیار کرد از خلقت خود دوگروه را: از عرب قریش و از عجم پارس را] و جمیع محدثین این حدیث را مرعی داشته روایت کرده اند و معنی این آنست که خیر از اعراب قریش اند و از عجم پارس و این وقتی محقق شود که پارسیان از اولاد هوشنگ باشند و بواقی ایرانیان از کیومرث و نزد ایشان جمهور عجم از ابناء پارس ابن پهلوانند [۵۳] پس حکم بیجاست و بیمعنی و باطل زیرا که معنی چنین باشدکه از عجم ابنای پارس اخیرند حال آنکه همه عجم را از ابناء پارس ابن پهلوان دانسته اند. پس تمیز ایشان از چه کرده اند و این قول ایشان بیجاست رای پارسیان بهتر چه من و عن نقل کرده اند و این حدیث نیز مقوی مذهب ایشان است و تفسیر قول نا سره منکران را درمحل خودش معنی گفته‌اید. انشاءالله تعالی چون ثابت شد که رای حق از ایرانست می‌گوئیم نزد پارسیان مقرر است که شخص واحد را به دو نام خوانند ایرانیان زمین را پارس و ایران می‌نامند و در قدیم الایام تمام ملک ایران را پارس نیز گویند و

می‌گفته‌اند چنانکه ایران میخواندند و آن زمین را از رود جیحون تا لب آب فرات و از باب الابواب تا کنار دریای عمان است به‌مرور ایام و تغییرات ازمنه هرولاتی موسوم به اسمی شده از پارس جداگشته. چون به‌فرس قدیم خراسان مشرق را می‌گویند و آن ملک درمشرق استخر واقع شده خراسان نامیدند و قس علی هذا. چون استخر پایتخت ملوک بود بنابراین او را پارس گفتند و پهلوی شهر را گویند و زبان مردم شهر را گویند و زبان مردم شهری را پهلوی و ابقای لفظ ایران عموماً برسرحد ایران از آنست که کیومرث را نیز ایران می‌گفته‌اند چون آن حضرت ایران زمین را [۵۴] خوش داشت و محل سکونت او بود لهذا اشتها به‌نام او یافت. دویم آنکه هوشنگ را نیز ایران گفته‌اند چون اکثر انتظام میان خلائق از دنیوی و اخروی ازوست بنابراین آن زمین را ایران گفته‌اند و ابن تقویه از علم اول ثلث ایرج را نیز ایران نامند چون منسوب بدو بود فلاجرم ایرانش خواندند. باقی وجوه تسمیه ایران آنچه در کتب تبع تازیہ مسطور است نزد ایشان رفعی ندارد و مرعی نیست بل همه را کذب پندارند فکیف که ندانند و در نزد پارسیان و سکنة ایران که بر همان طریق قدیم ثابت‌اند اینای پارس افضل مخلوقات اند به‌وجوه عقلی و نقلی و حستی و بوایی ناس فروتر از ایشانند در وقتی که جناب والایماب آذر کیوان عزیزمت هند کردند هرچند آنجناب خود را ازعوام و علماء کالانعام و اکثر عوام پوشیده می‌داشت اما به حسب اتفاق جمعی از فضلا با کتب بسیار درخدمت حاضر گشتند. بعد از صحبت انواع علوم عجیبه و غریبه و سایر دانش مشهوره سخن از علوم پارسی و آرای حکماشان درمیان آمد. یکی از آنها فرهنگی ازجمع کردهای یکی از متاخرین را در پیش آورده گفت بخوبی لغات فرس را جمع کرد. مخلصان آنجناب آنچه آن جمع در اطلاق اسم پارس و نسب کیومرث نوشته بودند پسندیدند چه در محل تفصیل پارسیان و السنة [۵۵] ایشان در آخر چنین قید کرده بودند که چنین مستفاد می‌گردد که از گذشت عرب همه طایفه به فضیلت مردم پارس نیستند بعد از عربی هیچ زبانی فصیحتر و بهتر از پارسی نه. شخصی از ایشان پرسید که شما درین باب چه می‌فرمائید؟ آذرکیوان گفت شما بهتر میدانید! آن شخص جزع بسیار نمود گفت مراد ما تحقیق است. پس مؤید هوش که از مخلصان آذرکیوان است فرمود که خواهش شما تحقیق است این خلاف آنست چه امکان ندارد که اعراب بر ناقصان عجم تفضیل داشته باشند. یکی از فضلا گفت که خلاف نیست که اگر از عجم پرسند که عرب امامت را شاید؟ گوید بلی و عرب گویند عجم امامت را شاید و عرب مقرتد که قریش



امامت را سزاوارند و قریش انکار امامت عرب کنند. و قریش مقرّند بر امامت بنی هاشم و بنی هاشم امامت غیر خود را منکرند و بنی حسن مقرّند به امامت بنی حسین و بنی حسین امامت بنی حسن را انکار کنند و روا ندارند. بنا برین ثابت شد که عرب از عجم بهترند و هاشمی از اموی و طالبی از ایشان فاضلتر و فاطمی از طالبی بهتر و فضیلت عرب بر عجم از رسول است صلی الله علیه و آله وسلم. آذرکیوان جوابی نداد و جمعی زبان دراز کرده و بنیاد غوغا در آن نهادند. بهرام نامی که به دین زرتشت بود در آن مجلس از حضّار بود با آذر کیوان گفت که اگر جواب [۵۶] ایشان ندهی چرا درنخست منع تفضیل کردی؟ جمعی از تلامذه مخلصان امام زمان مؤید هوش را برین داشتند اگر سکوت اختیار کنی ایشان به اعتقاد خود ما را مُخطی و ساوهی دانند و خود را مُصیب. پس مؤید هوش دست به قبضه شمشیر نهاده به ایشان گفت زبان درازی نیکنید که من از هیچکس نمی ترسم به آهستگی جواب بگوئید و بشنوید. ایشان گفتند تو چسان گفته ای که عجم از عرب بهتر است و افضل حال آنکه عجم به امامت عرب قایلند و ایشان منکر عجم. آنجناب فرمود که این زمر که پیش پادشاه شما آمده اند اینان را پارسی نمی گویند. پارسیان ما ئیم که پارسان پارسی کشیم و توابع ما را نیز باین نام خوانند. حاشا و کلاً که ما به امامت عرب قایل باشیم و اعتقاد ما آنست که عرب امامت را نشاید. . . . [۵۷] حق سبحانه تعالی در قرآن مجید خصوصاً از این آیه کریمه بزرگان پارسی را خواهد چه انتشار حکمت در ایران بل کران تا کران در جهان از هوشنگ و اولاد نامدار اوست چنانکه در کتب مسطور است و بواقی به تبعیت. چه در ایشان و در همگی ملوک این فرّ وجود داشت مگر ضحاک و او تازی بود. ظاهر است که در عرب افراط و [تفرید] بسیار است. . . . [۶۱] ایشان یعنی پیغمبران واسطه بین الله و الخلق اند و ایشان را با عرب کاری نه. از هر جای که باشند از مخلوق دیگر افضل و دیگران را از ایشان شرافت نه. و نزد محققین منظور است که خوبی با کسب است چنانچه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده شرف المرء بالعلم والادب لا بالاصل و نسب. هر آینه عجم اشرف و اعلم و ادیب اند از عرب و مقرّر است که ظهّور پیغمبران بیشتر در اشقیاء باشد. چه برای رفع ضلالت ایشان مبعوث شده اند و اظهر من الشمس است که در فرقه عصاة ظاهر شده اند تا ایشان را به راه راست آرند و در تواریخ ظاهر و از کتب شما معلوم می شود که عربان سنگ تراشیده را خدا می گفتند. . . . [۶۲] شارح صحیح بخاری که عدل شماس است گفته که پارسیان از اهل سیاست و ریاست و حسن مملکت و

تدبیر جنگ و عدالت و در فن انشا و پاکیزگی و اختراع اطعمه لذیذ و خوشبو نظیر نداشتند و مردمان در آداب ملک‌داری اقتدا به ایشان میکردند. . . .

[۶۳] هرآینه عجم از مکتوبات عرب با آنکه طویل است عاجز نیست. پس قصیده چندی که آذر کیوان به زبان عربی گفته بود بخواند ایشان متحیر شدند. مدعی گفت عربی طویل است و درعجم هشت حرف از آن نیست. هوش گفت پارسی قلیل اللفظ و کثیرالمعنی است و ما قله دله عبارت از آن است آنچه عرب به طول اقرار داده اند عجم به اختصار رفتند چنانکه افراط و [تفرید] زشت است. بنا براین عجم وسط اختیار کرده اند و آنچه ایشان تلفظ کنند به افراط مایل است عجم بخوبی از عهده آن برآیند و آنچه شما در فضیلت عربی استشهاد آوردید آن فی الحقیقه مذمتست چه اطاله کلام ایشان و اختلاف اسماء اناث و ذکور. چه اگر فضیلت به اطاله است زبان هندی و کشمیری و تبت و امثال ایشان از تازی اطولست . . .



## نقد و بررسی کتاب

سید ولی رضا نصر\*

### تحولات اجتماعی در افغانستان، ایران و پاکستان

Myron Weiner and Ali Banuazizi, eds.

*The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*

Syracuse, Syracuse University Press, 1994, xv+ 488 pp.

سه کشور ایران، پاکستان و افغانستان، با آنکه روابط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نزدیکی باهم داشته اند، هریک، در بررسی های علمی، جزئی از مناطق جداگانه محسوب شده اند و از همین رو نظام های اجتماعی آنان درکنار یکدیگر مورد مطالعه قرار نگرفته اند. ایران جزئی از خاورمیانه به شمار آمده است، پاکستان بخشی از جنوب آسیا و افغانستان بخشی از هر دو این مناطق و

\* استاد علوم سیاسی، دانشگاه سن دیگو.

ضمناً مرتبط با آسیای مرکزی. اما، نحوه تقسیم بندی جوامع و کشورهای در مناطق منفک از یکدیگر می تواند بیشتر از آن که به درک مسائل این جوامع و کشورها یاری رساند، موجب نادیده گرفتن مسائل دیگری بشود. از این رو چندی است که برخی پژوهشگران به این نتیجه رسیده اند که جوامع ایران، پاکستان و افغانستان از بسیاری جهات با یکدیگر مرتبط اند و در میانشان شباهت های انکارناپذیر یافت می شود. در حقیقت استقلال کشورهای آسیای میانه در سال های اخیر این شباهت ها را آشکارتر کرده است.

مایرون وینر و علی بنوعیزی از جمله محققینی بودند که جداسازی ممالک ایران، پاکستان و افغانستان را از یکدیگر و قرار دادن آنها را در مطالعات منطقه ای مختلف مورد سؤال قرار دادند. قریب به ده سال پیش این دو دانشمند که مطالعات ارزنده ای در زمینه جنوب آسیا و خاورمیانه دارند پایه گزار طرحی شدند که از طریق آن بتوان سه کشور مذکور را در جنب یکدیگر و به عنوان اجزاء یک منطقه مطالعه کرد. هدف این دو این بود که اسلوبی بیابند که برطبق آن بتوان هم نظام های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی این سه کشور را به صورت تطبیقی مطالعه کرد و هم ارتباطات عمیق میان سه جامعه را آشکار ساخت.

تعقیب این هدف به تشکیل کنفرانسی در مرکز مطالعات بین المللی دانشگاه ام. آی. تی (M.I.T) انجامید که در آن روابط حکومت با مذهب و علائق بومی در این سه کشور مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه آن کنفرانس در کتابی به ویراستاری وینر و بنوعیزی تحت عنوان:

*The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*

در سال ۱۹۸۶ توسط انتشارات دانشگاه سیراکیوز به چاپ رسید. کتاب حاضر حاصل دومین کنفرانسی است که این دو نویسنده برای پی گیری مباحث کنفرانس اول در سال ۱۹۸۷ در مرکز مطالعات بین المللی دانشگاه ام. آی. تی تشکیل دادند. کتاب شامل سه بخش است. بخش اول نقش رهبران سیاسی در شکل گیری حکومت را بررسی می کند. بخش دوم معطوف است به تأثیر مسائل اجتماعی بر چگونگی برخورد تصمیم گیران این کشورها با مسائل اقتصادی. بخش سوم موضع حکومت های این سه کشور در برابر زنان را به عنوان نموداری از نحوه اعمال قدرت حاکمان مورد مطالعه قرار می دهد. هر بخش شامل فصل های جداگانه ای است که اختصاص به بررسی موضوع آن بخش در هریک از سه کشور ایران، پاکستان و افغانستان دارد.



گرچه فصول مربوط به پاکستان و افغانستان بسیار خواندنی و آموزنده است، نقد حاضر تنها به چهار مقاله این کتاب که در باره ایران است می پردازد. این چهار مقاله عبارتند از: «فرهمنندی، دین سالاری، صاحبان قدرت در ایران پس از انقلاب» نوشته احمد اشرف؛ «حکومت و عدل اجتماعی در ایران بعد از انقلاب» نوشته وحید نوشیروانی و پاتریک کلاسون (Patrick Clawson)؛ «قدرت، اصالت اخلاقی و زن مسلمان جدید» نوشته افسانه نجم آبادی؛ و «نابرابری میان زن و مرد در جمهوری اسلامی ایران» نوشته ولنتاین مقدم.

مقاله احمد اشرف شاید جامع ترین و مبسوط ترین بررسی است که از ریشه های طبقاتی و مواضع فکری رهبران جمهوری اسلامی در دست است. اشرف مقاله خود را با ارزیابی از مفهوم اقتدار و نحوه عملکرد دولتمردان در تاریخ معاصر ایران آغاز می کند. در این پیش درآمد وی اسلوبی برای بررسی تحولات سیاسی ارائه می دهد که جوانب مختلف نظام سیاسی ایران چه در عصر پهلوی و چه در سال های پس از انقلاب را شامل می شود. از جمله جالب ترین مقولات مطرح شده در این نوشته چگونگی پیدایش طبقه حاکمه در دهه های اخیر است. در دوران پهلوی این طبقه در سال های پس از انقلاب سفید و در فضای حرکت ایران به سوی تجدد شکل گرفت، حال آن که طبقه حاکمه پس از انقلاب مولود نبرد قم با تهران و برنامه ها و آرمان های آیت الله خمینی بود. البته نویسنده بر این عقیده نیست که طبقه حاکمه در جمهوری اسلامی از نظر عقیدتی و روش سیاسی یک پارچه است و یا در طول بیش از یک دهه حکومت تغییری نیافته. وی شکاف های عقیدتی و اختلافات سیاسی طبقه حاکمه و تغییر و تبدیل های مواضع آن را با استناد به منابع اولیه برمی شمارد. آنچه که اشرف را از بسیاری دیگر از تحلیل گران طبقه حاکمه در جمهوری اسلامی جدا می کند این است که وی در عین تأکید بر واقعیت اختلافات درونی طبقه حاکمه بر سر مسائل اقتصادی، سیاست خارجی و تحولات سیاسی، به همسویی های جناح های مختلف این طبقه نیز اشاره می کند و به این نتیجه می رسد که جناح های موجود در طبقه حاکمه بر سر مسائل اصولی قابل تفکیک نیستند و با آنکه اختلافات آنها بر سر برخی سیاست ها آشکار است هیچ یک از آنها به عملی که در تضاد اساسی با اصول کلیدی جمهوری اسلامی باشد دست نمی زند.

برای اثبات این نتیجه اشرف به دو دلیل استناد می کند. نخست آنکه سوابق تحصیلی و ریشه های اجتماعی کمابیش مشترک اساس بینش سیاسی رهبران

جمهوری اسلامی است. و دوم آن که فرهنگ آیت الله خمینی، نه تنها در دوران حیات بلکه پس از مرگ وی هم، عملکرد سیاسی طبقه حاکم را تحت الشعاع خود قرار داده است و هیچ یک از جناح های سیاسی بیش از حد اندکی قادر به گریز از آن نبوده اند. البته این امکان نیز منتفی نیست که جناح های موجود در طبقه حاکمه با یافتن پایگاه های تازه ای در اقشار مختلف جامعه بالمال به نتیجه گیری های جدید سیاسی برسند.

مقاله اشرف که شامل جدول ها و منابع بسیار است و سرشار از اطلاعات مفید، تحلیل بسیار جامعی است که بدون شک بحث درباره طبقه حاکمه جمهوری اسلامی را از این پس تحت الشعاع خود قرار خواهد داد.

مقاله نوشیروانی و کلاسون یک بازگوئی تاریخی است از تحولات اقتصادی در ایران پس از انقلاب. هدف دو نویسنده این است که در ضمن بررسی هدف های جمهوری اسلامی درباره گسترش عدالت اجتماعی، کاهش اختلافات طبقاتی و در مجموع مسئله توزیع ثروت و درآمد ملی در بین اقشار جامعه را مورد مطالعه قرار دهند. به نظر آنان بحث درباره این اهداف از ابتدا نقش اساسی در اقتصاد جمهوری اسلامی داشت. پس از انقلاب دوجناح فکری در ایران به وجود آمدند. یکی با تکیه به فقه سنتی بر اصل مالکیت خصوصی تاکید می کرد و دیگری، ملهم از آراء چپ و با اتکاء به تعبیرات جدید از فقه شیعه، برای ایجاد یک نظام اقتصادی منفک از طبقات و مالکیت تلاش می کرد. با آنکه آراء متفکرانی چون شریعتی، بنی صدر، باقر صدر و آیت الله طالقانی در انقلاب سهمی برجسته داشت، در امور اقتصادی این جناح سنتی بود که پیروزشد و با طرح و تصویب لوایح گوناگون نظر خود را اعمال کرد. بسیاری از لوایح پیشنهادی جناح تندرو در طول زمان تعدیل شدند و علی رغم تلاش این جناح، حق مالکیت خصوصی در ایران ابقا شد و اقتصاد ایران، با وجود انقلابی که رخ داده بود بر جای ماند. جمهوری اسلامی، به جای حذف حق مالکیت، سازمان ها و نهادهای گوناگونی را به وجود آورد تا فقر را در جامعه از میان ببرد و اختلافات طبقاتی را تقلیل دهد. این سازمان ها درآمد دولت را با خانه سازی و سرمایه گذاری در مناطق فقیر نشین مستقیماً در بین شهروندان بی بضاعت تقسیم کردند. قوانین جدید برای جلوگیری از تورم و کنترل توزیع کالاهای ضروری مانند نفت و مواد غذایی از طریق جیره بندی نیز به همین منظور به مورد اجرا در آمدند.

با همه این سیاست ها و کوشش ها اقتصاد جمهوری اسلامی در حل مشکل



فقر و اختلاف طبقاتی موفقیتی نداشته است. در واقع، در آخر دهه اول عمر جمهوری اسلامی در آمد سرانه در ایران به نصف آنچه بود کاهش یافت. نویسندگان این مقاله چنین کاهشی را نتیجه مشکلات ناشی از جنگ با عراق و سقوط قیمت نفت در بازارهای بین المللی می دانند. جنگ طولانی و پرهزینه با عراق و سقوط قیمت نفت را باید بی تردید از عوامل رکود اقتصادی، کاهش در آمد دولت و درآمد سرانه دانست. اما نویسندگان به مشکلات اساسی تر ناشی از سیاست های جمهوری اسلامی درباره توسعه بخش خصوصی، گسترش کنترل دولت برنظام اقتصادی، و فضای نا آرام و نامساعد حاکم بر ایران عنایتی نکرده اند. نظام اقتصادی جمهوری اسلامی که شباهت بسیاری به نظام های اقتصادی اروپای شرقی سال های گذشته و ممالک سوسیالیست جهان سوم دارد، امروز به عنوان نمونه بارزی از کندی رشد، بی ثباتی، و نابسامانی های اجتماعی مطرح است. در ابتدای مقاله نویسندگان متذکر می شوند که تصمیم دولت ایران در سال های پس از انقلاب به تقلیل میزان تولید نفت به کاهش درآمد و ذخیره ارزی کشور انجامید. هنگامی که تصمیم گیران متوجه نتایج سوء این تصمیم گردید بهای نفت در جهان سقوط کرده بود و دولت، در مقایسه با کشورهای دیگر اوپیک، با مشکلات بزرگ مالی و کمبود ذخایر ارزی خود مواجه شد. حتی با اشاره به این نمونه بارز از تصمیم گیری های نادرست، نویسندگان همچنان تنگناهای اقتصادی ایران پس از انقلاب را تنها ناشی از جنگ و سقوط قیمت بازار نفت می شمارند.

در مواردی نویسندگان مقاله اقتصاد جمهوری اسلامی را با اقتصاد ایران پیش از انقلاب مقایسه می کنند. چنین مقایسه ای در حد خود می تواند بسیار روشنگر و سودمند باشد. اما نتیجه گیری های آنان از این مقایسه - که به ارقام و آمار جامعی نیز متکی نیست - به ویژه در باره اقتصاد ایران در دوران پیش از انقلاب با واقعیت چندان سازگار به نظر نمی رسد. مقاله نوشیروانی و کلاسون شامل اطلاعات و داده های مفیدی است، اما نتیجه گیری های آنها به نظر بحث انگیز می رسد.

مقاله افسانه نجم آبادی بررسی جالبی است که بایک سوال ساده شروع می شود: چرا جمهوری اسلامی متعهد به حفظ حجاب است؟ وی مقاله خود را با ذکر ماجرای "اوشین" و توییح مسئولین رادیو ایران برای پخش متن مصاحبه دختر جوانی را که شخصیت سریال ژاپنی را به حضرت فاطمه ترجیح داده شروع می کند و سپس از خواننده می پرسد که چرا حکومت انقلابی باید این چنین

حساسیتی درباره مسئله زن داشته باشد. نجم آبادی جواب را نه در جهان بینی علماء جستجو می کند و نه در احکام فقهی. او اهمیت حجاب در سیاست انقلابی را نتیجه رویارویی نهضت انقلابی با استعمار غرب می یابد و بدین ترتیب آن را بازتابی از استفاده سیاسی از مذهب می بیند. به گفته نویسنده، نهضت انقلابی در ایران، و به ویژه بخش مذهبی آن، از همان آغاز مبارزه با استعمار را فقط یک نبرد سیاسی و اقتصادی نشمرد بلکه آنرا یک نوع پاکسازی فرهنگی دانست. نجم آبادی تأثیر آراء علی شریعتی و به خصوص محرابزدگی آل احمد را در این مورد مهم می شمارد. در نظر اینان، زن، نقش اجتماعی وی، و به ویژه پوشش و رفتار وی دارای ابعاد سیاسی است و می تواند عاملی در مبارزه با استعمار شود. نجم آبادی می نویسد هرچیزی که با بدن زن ارتباط دارد اهمیتی فرای جوانب ظاهری می یابد و معرفت بافت اجتماعی و اصالت فرهنگی و آزادی سیاسی می شود. از همین روست که زن محجبه را باید نماد آزادی سیاسی ایران و طرد استعمار دانست. سؤالی که پیش می آید این است که چرا چنین نقش سیاسی بردوش زنان قرار گرفت؟ به گفته نجم آبادی در مقال نهضت انقلابی زن ایرانی بارزترین نمونه غربزدگی شد. او خریدار اصلی کالاهای تجملی غرب و در نتیجه مروج فساد اخلاقی در ایران گردید، فساد که هم دروازه های فرهنگ ایران را بر هجوم غرب گشود و هم آزادی را از ایران سلب کرد. این گونه استدلال ها بود که گرفتن آزادی از زنان، خاموش کردن صدای آنان، پوشاندن بدن آنها و نهایتاً طرد آنان از اجتماع را در صدر اولویت های جمهوری اسلامی قرار داد.

نجم آبادی به دقت و تفصیل نحوه رسیدن به این اهداف را در دوران جمهوری اسلامی تشریح می کند. به گفته وی، رهبران جمهوری اسلامی چهره جدیدی از حضرت فاطمه را مطرح ساختند تا الگوی زن انقلابی و جایگزین ایده آل زن "غربزده" پیش از انقلاب شود. شاید به همین دلیل بود که آیت الله خمینی چنین حساسیتی به مصاحبه دختری نشان داد که "اوشین" را الگوی بهتری از حضرت فاطمه می دانست. زمامداران جمهوری اسلامی با طرح و تصویب مقررات و قوانین گوناگون در طی دهه اول حکومت، به اهداف و سیاست های خود در باره زن ایرانی جامه عمل پوشاندند. قوانین گوناگون در باره پوشش اسلامی، در حقیقت به گونه ای تعیین کننده نقش اجتماعی و اقتصادی زن در جامعه ایران شدند. پی آمد اجرای این سیاست ها و قوانین تضعیف و کاهش نقش و سهم زن در جامعه بوده است. به عنوان نمونه، زنان از آموختن



بسیاری از رشته‌های علمی در دانشگاهها محروم شدند و حتی در دبیرستانها به جای حضور در برخی از کلاس‌های درس دختران دانش آموز به تمرین خیاطی و دوزندگی پرداختند. جای تردید نیست که دانش آموزان و دانشجویان زن کم کم از اشتغال به کار در بسیاری از صنایع و بخش‌های گوناگون اقتصاد حذف شده‌اند.

مشکلات و تنگناهای اقتصادی که دامن گیر جمهوری اسلامی بوده است، و به ویژه کاهش کارگران مرد در سال‌های جنگ ایران و عراق، قاعدتاً باید عاملی در جذب بیشتر زنان در اقتصاد ایران می‌شد و به نوبه خود به کاهش محدودیت‌ها در مورد حجاب می‌انجامید. لیکن چنین روندی در ایران پدیدار نشد و حکومت انقلابی هرگز از فشار خود برای قراردادن زن در حجاب و محدود ساختن نقش اجتماعی وی دست برنداشت. به سخن دیگر، سیاست رهبران جمهوری اسلامی در باره زنان ارتباطی با نیازهای اقتصادی جامعه نداشته و در مجموع از تأثیر فشارهای ناشی از ناکامی‌های اقتصادی و سیاسی مصون مانده است.

مقاله ولنتاین مقدم در واقع ادامه بحث نجم آبادی است. به گفته مقدم در ظرف پانزده سال گذشته جامعه ایران در حقیقت به دو طبقه زن و مرد تفکیک شده است. این تفکیک آن چنان مشهود است که می‌توان گفت جای نظام کلاسیک و نبرد طبقاتی را گرفته است. به عبارت دیگر، جنسیت در جمهوری اسلامی همانگونه مطرح است که روزگاری طبقه در گفتمان نیروهای چپ مطرح بود. در حقیقت، بیشترین فشارهای سیاسی، ستم‌های اجتماعی، استثمار و چپاول اقتصادی در ایران امروز را می‌توان از زاویه نظام تفکیک جنسیت مورد بررسی قرار داد. مقدم، با استناد به سطح سواد زن و مرد و امکانات تحصیلی هریک، و درصد اشتغال زنان و مردان در بخش‌های مختلف اقتصادی، وجود یک نظام مبنی بر جنسیت را مشخص می‌سازد. بطور مثال، در سال ۱۹۸۶ در میان دانشجویان مدارس عالی و دانشگاهها تعداد دانشجویان لیسانس مرد دو برابر، دانشجویان فوق لیسانس سه برابر و دانشجویان دکترای مرد دو برابر زنان بوده است. در همان سال، با آنکه تعداد کل زن و مرد تقریباً مساوی به نظر می‌رسد (۲۶,۲۸۰,۹۶۱ مرد و ۲۴,۱۶۴,۰۴۹ زن) شمار مردان شاغل ۱۰,۰۴۸,۸۵۸ و تعداد زنان شاغل فقط ۹۸۷,۱۰۳ بوده است. با محاسبه ای دیگر، ۴۵ درصد مردان و تنها ۸ درصد زنان در بخش اقتصاد کشور فعال بوده‌اند. درصد زنان فعال در اقتصاد ایران از جمله پایین‌ترین

در جهان است. به عنوان نمونه، درصد زنان فعال در اقتصاد مصر ۱۹، در اندونزی ۳۶، در مکزیک ۲۹، در فیلیپین ۳۶ و در ترکیه ۳۰ بوده است. با آنکه نظریات مقدم را می توان تأییدی بر استدلال های نجم آبادی دانست، در نتیجه گیری های این دو تفاوت هایی را نیز می توان دید. مقدم اهمیت بیشتری به عرف و مذهب در سرکوبی زنان می دهد، در حالی که نجم آبادی به عوامل سیاسی و مقال انقلابی سهم بیشتری می بخشد. از سوی دیگر، در پیش بینی آینده مقدم از نجم آبادی خوشبین تر است. نجم آبادی نشان می دهد که فشارهای اقتصادی و حتی شرکت بیشتر زنان در فعالیت های اقتصادی به آزادی بیشتر آن ها نینجامیده است. اما مقدم اظهار امیدواری می کند که شرکت بیشتر ایران در اقتصاد بین المللی به آزادی های بیشتری برای زنان منجر شود. او براین عقیده است که گرچه سیاست های جمهوری اسلامی موضع اجتماعی و اقتصادی زنان را تضعیف کرده ولی نتوانسته آنها را بکلی از عرصه اقتصاد و به خصوص از بخش دولتی طرد کند. از همین رو، زنان توانسته اند پایگاه هایی در بخش های مختلف اقتصادی برای خود نگه دارند که می تواند در زمان مناسب در گسترش دوباره نقش اجتماعی آنان مؤثر باشد.

مجموعه نوشته های کتاب بنوعیزی و وینر مجموعه ای ارزنده است و قابل توجه پژوهشگران علاقمند به تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران و دو کشور دیگر مورد بحث و بررسی در این کتاب. مؤلفین با انتشار این مجموعه، در زمینه تازه مطالعات تطبیقی ایران، پاکستان، و افغانستان گامی اساسی و تحسین بر انگیز برداشته اند.



## پرویز دویی \*

## سرگذشت سینمای ایران

شاهرخ گلستان،

فانوس خیال، سرگذشت سینمای ایران

آلبوم، شش نوار، شانزده قسمت

تهیه شده در بخش فارسی رادیو بی. بی. سی، ۱۳۷۳.

نوارهای "فانوس خیال" را گرفتم، نشستم و یک نفس و بی وقفه گوش کردم، که حتماً گواراترست تا تکه تکه شنیدنش. یعنی اول فکر می کردم که این همه نوار را نمی شود یک جا شنید و باید در چند جلسه گوش کرد، ولی تکه اول را که شنیدم آن چنان گرفتارش شدم که دیگر نشستم و تا ته گوش کردم. الآن هم که آن ها را می نویسم هنوز آکنده از اشتیاقی هستم که شاید مناسب ترین حال برای مقابله با کاری است که انگیزه انجامش به نظرم چیزی جز اشتیاق نبوده است، تعهدی بسیار بزرگ که دشواری راه پیمودنش حتی پیش از برداشتن اولین قدم آشکار بوده. همین جا بگویم که این حرف ها نقد و تحلیل معقول و منطقی، چنان که شایسته انسان های معقول و منطقی است، نخواهد بود، و یا در حد حوصله و حتی خواست من در برابر این کار نیست. چطور می توان خشک و بی طرف ماند در برابر کاری در این قالب آن قدر بی سابقه که حتی دورا دور می شود حدس زد که گرداندن و سرانجام رساندنش با چه مایه ای از تلاش و جستجو همراه بوده است، به خصوص برای کسی که دور از آن سرزمین

\* این نامه نقد مانند را پرویز دویی، پژوهشگر و منتقد قدیمی سینما، که مقیم پراگ است، به لطف در اختیار ایران نامه گذاشت.

و منابع اصلی کار خودش بوده است؟ گیر آوردن این همه آدم پراکنده در چهار گوشه دنیا لابد خودش داستان دیگری است.

به تاریخچه سینمای ایران در قالب مکتوب و حتی در فیلم قبلاً پرداخته شده و باز هم خواهد شد. آدم در گوشه و کنار می بیند که علاقمندان، بعضی ها با روش های تحقیقی درست و تحسین انگیزی، دارند هنوز و همچنان گوشه های تاریک مانده سینمای ایران را می کاوند و به کشف های با ارزشی می رسند (از همه پویاتر شاید جمال امید). این تلاش ها که هر کدام می تواند پله و پایه ای برای تلاش های بعدی باشد به مرور شاید تاریخچه قابل اتکا و جامعی از آغازها و آغازگران و سیر تحول های این سینما ارائه بدهد، به خصوص در مورد دست هایی که به این سینما، به تفاوت، به دیده تفتنی نوظهور و یا یکی از محرمات نگاه می کرده اند و کارگزارش تحریم و گاهی نفی بلد می شده است.

اما تا آن جایی که به محدوده برداشت و اذتعی *فانوس خیال* مربوط می شود که باید (و یا می خواسته) که در این چند تا نوار، تا آن جایی که ممکن است، گذشته ی دور و نزدیک این سینما و احوالات آن را، در زمینه آن چند موضوع برگزیده اصلی بررسی کند (و نه این که به پیچد و کنار بگذارد)، آدم که نگاه می کند در همین حد و یک بررسی کلی گمان نمی کنم که مباحثی اصلی از قلم افتاده باشد، مگر آن که آن آدم های معقول و منطقی که عرض کردم ایراد بگیرند: که در طرح ریزی کلی، به بعضی از عوامل و مباحث (مثلاً سانسور) بیشتر مجال داده شده تا مباحثی دیگر (مثلاً کار پیشگامان سینمای غیرتجاری)؛ که یک برنامه تمام به نویسنده "تنگسیر" داده شده تا وقف ایراد گرفتن از اقتباس سینمایی اثرش کند، ولی به فیلمساز هم همین میزان مجال داده نشده؛ که خیلی از آدم های شاخص حضور ندارند، و آن هایی که هستند بعضی هایشان شاید راحت می توانستند نباشند؛ که تا آن جا که به بحث انگیزه ها و عوامل مربوط می شود بعضی از حرف ها جای ایراد دارد. اما تمام این مقولات به نحوی قابل جواب است. بعضی از آدم ها نیستند چون در دسترس نبوده اند یا نمی خواسته اند که باشند. این افراد صرف نظر از ارزش کارهایشان، هیچ کدام در بنای فیلم ایرانی بی نقش نبوده اند (گیرم که ارزش نقش ها فرق می کرده). بنایی (هرچند نه اصولی و خوش قواره) که بسیار منطبق با روحیات و نیازهای عامه ما و مقتضیات آن سرزمین بالا رفته است و سازندگان اثر گذارترین آثارش از بطن این جامعه برآمده اند و سخنگوی دل آن ها بوده اند. در نهایت اگر این حرف را قبول داشته باشیم که سینمای هر سرزمینی آیینة خلقیات مردم آن



سرزمین است، می‌شود گفت که فیلم‌های ایرانی یا فارسی، از یک نظر بسیار "مردمی" و "درست" هستند، که هر ملّتی دقیقاً شایسته سینمایی هست که دارد (در تمامی این مبحث دیدم که فقط دونفر، که کارشان تصادفاً درست در نقطه مقابل همدیگر بوده است، به این نکته توجه کرده اند: فریدون معزّی مقدم و منوچهر کیمرام).

حرف‌ها، در خدمت وجود گویندگانشان و به تناسب شخصیت آن‌ها گاهی بسیار با ارزش و شنیدنی و گاهی، خب، نه چندان قابل توجه است ( آدم‌ها درجه دارند. همه که نباید درجه یک باشند. آدم‌های درجه دو و سه و هشتم و هیجدهم هم آدمند!). می‌خواهم بگویم که این تاریخچهٔ مصوّت بسیار جذاب گلستان، در کمترین خاصیت اش می‌تواند پایهٔ کار دیگران باشد، استراحتگاه سر راه رسیدن به قلّه باشد، قلّه‌ای که هنوز فتح نشده، و راه رفتن هنوز بسیار است، و قلّه‌های دیگری هم هستند. می‌خواهم بگویم که، به قول شاعر، و دیگران سخنی اگر هست بگویند، که برگردان عامیانه ترش هست، اگر کسی بهتر می‌زند بستاند و بزند. گرچه یک پویندهٔ معمولی در مرور عمر و ایام مقداری از همین حرف‌ها را در بارهٔ فیلم‌های ایرانی و تاریخچه و اوضاع و احوالش از همین گویندگان و یا دیگران قبلاً خوانده، و یا در موارد نادری شنیده است، باز در این تاریخچه حرف‌های تازه کم نیستند، که این به نظرم یک وجه تمایز این برنامه است. بعد هم البته صدای خود این افراد هست، صداهائی زندگی کرده، صداهائی که پشتوانهٔ احوال یک عمر است، صداهای وارسته، صداهای خسته، صداهای تلخکام، صداهای سرهنگ‌های بازنشسته‌ای که هنوز در توهم اونیفورم غایب زندگی می‌کنند، صداهائی که از بلندای قلّه بی نیازی به گوش می‌رسد، صداهای آدم‌های چشم و دل سیر، آدم‌های گرسنه، آدم‌های خوب و تیزهوش و صاحب نظر و از خویشتن بزرگوار خویش رسته، صداهای همچنان گرفتار من بزرگوار خویش مانده، صداهائی که خواهند ماند، و نخواهند ماند، مثل گویندهٔ هایش . . .

و جمالزاده، جواهرست، نفس حضورش در بین ما، حضور کسی که شاهد زندهٔ یکی از اولین نمایش‌های فیلم در ایران بوده معجزه است، و چه کلام شیرینی، و چه حافظهٔ عجیب و غریب و زنده‌ای در این قالب صد ساله؛ صدای گرم و متین فخرالزمان جبّاری که مرا با یک "کات" برگرداند به نیم قرن پیش، یا پیشتر که در سینمای کهنه خورشید خیابان لاله زاد در کنار برادرم، در اکران نمی‌دانم چندم نمایش فیلم "خسرو و شیرین" (مشهور تر به "شیرین و

فرهاد") به تماشای آن نشسته بودیم، و آن صحنه را چه خوب یادم هست که "فرهاد" دلباخته را به حضور خسرو پرویز می آوردند و خسرو می پرسید نام معشوق تو چیست، و فرهاد جواب می داد "نام شیرینی دارد"، که این بازی با کلام را گرفتم و حظاً کردم؛ صدای فرخ غفاری، که مثل همیشه شیرین، گیرا و سنجیده حرف می زند، و آدم را به یاد شخصیت فهیم و باهوش و با طنز او می اندازد؛ صدا و حرف های آن آقای هنردوست ناشناس، حرف های خانباخان معتضدی؛ حرف های احمد فاروقی قاجار، حرف های دوستانی که آدم سال ها ندیده ولی شنیدن کلامشان ناگهان یاد تمام آن مجاورت ها را زنده می کند؛ حرف های آقای ابوالقاسم رضائی، که نمی دانستم پسر آن فرزانه بزرگوار، میرزا ابراهیم صحافباشی است، مردی که برای مردمان آتش به ارمغان آورد، و به سرنوشت بسیاری دیگر از روشنگران در آن سرزمین گرفتار آمد.

آوردن تکه هایی از صوت و سخن بعضی از فیلم های شاخص هم کار خیلی خوبی بوده است، که یاد فیلم ها را و احساس آن دوره از عمر ما را که با این فیلم ها مجاور بود باز برمی گرداند، و آدم می بیند که علیرغم دستور و حتی خواست خودش با شنیدن آواز خانم گوگوش (و شاید تنها نه به دلیل این صدا، بلکه آن چه براین صدا گذشته است) منقلب می شود؛ و آن آواز علی بی غم در "گنج قارون" که در ستایش فقر می خواند و به پول تف می کند؛ و آن تکه گفتگو از فیلم قدیمی "افسونگر" که در آن به شکل بسیار فشرده و نمادینی یکی از ریشه دار ترین عقده های حل نشده در رابطه بین زن و مرد در سرزمین ما منعکس است، عقده ای که در بسیاری از آثار ادبی ما، از دورترین زمان تا همین امروزه روز، و در تقریباً سراسر تاریخ سینمای ایران بازتاب داشته است. ناز مرد در قبال نیاز زن، دست ردی که مرد "نجیب" و "شرافتمند" و "پاکیزه" و با اخلاق برسینه زن زیبای هوسران بی اعتنا به مبانی شرافت و اخلاق می گذارد. بیچاره زن!

بگذریم، آنقدر می دانم این نوارها، به خاطر لذت مکرر شنیدن صدای بعضی از این افراد هم که شده باشد. مثل کتاب صحافباشی. مرجع من در آینده خواهد بود.



## یاد رفتگان

### علی اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۱۰-۱۳۷۳)

درگذشت علی اکبر سعیدی سیرجانی جامعه ادب و فرهنگ و سیاست ایران را از نویسنده ای چیره دست، محقق دقیق و موشکاف و روشنفکری وارسته و بی پروا محروم کرد. او در شرایطی سخت ناگوار به مرگی ناحق و ناسزاوار دیده از جهان فرو بست و کار سترگ و کم نظیری را که به ندای روح سرکش و دل سوخته اش در زمینه انتقاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آغاز کرده بود فرو گذاشت.

سعیدی سیرجانی کار ادبی خود را با سرودن شعر آغاز کرد، و در این کار ذوق و قریحه سرشاری نشان داد. از او پنج مجموعه شعر به جای مانده که عبارتند از *سوزو ساز* (۱۳۳۰)، *آخرین شوره ها* (۱۳۳۲)، *افسانه ها* (۱۳۴۲)، *خاکستر* (۱۳۴۳)، و *زسر خاکستر* (۱۳۴۴). در همین سال ها سیرجانی به پژوهش و تصحیح متون ادبی نیز مشغول بود، و حاصل آن کتاب های *شیرین سخنان گمنام: تذکره شاعران سیرجان*، و *تصحیح تاریخ بیداری ایرانیان*، و *بدایع الوقایع واصفی هروی* است، او در خلال سال های ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۱ در تدوین یازده جلد از *تفت نامه دهخدا* (حرف ن) نیز با استاد ناتل خانلری همکاری داشت، و یک سال بعد، یعنی در سال ۱۳۵۲ *واژه نامه* را نیز که یادداشت های عبدالحسین نوشین را در برمی گرفت به چاپ رسانید. از دیگر کارهای او در این دوران می توان از *تلخیص و شرح دو اثر از نظامی گنجوی*، یعنی *خسرو و شیرین* (۱۳۵۲) و *لیلی و مجنون* (۱۳۵۴) نام برد. در سال های پیش از انقلاب سیرجانی گهگاه گزارش سفرهای علمی خود را به هند و اروپا نیز در مجلات آن دوران، مانند *بغما*، *سخن* و *راهنمای کتاب* نشر می داد. همین مقالات بود که سرانجام در سال ۱۳۵۶ در کتابی به نام *آشوب یادها* منتشر گردید.

درنخستین روزهای پس از انقلاب اسلامی، به هنگام اوج گیری تندی ها و خشونت ها و خونریزی های بی شمار، سعیدی سیرجانی در قالب روایات به انتقاد از رفتار رهبران و قدرتمندان انقلاب پرداخت. از میان آنچه در این دوران نوشت داستان ناتمام **شیخ صغان** (۱۳۵۸) اشتهاری تمام یافت. در این روایات سعیدی با زبانی تمثیلی و لحنی طنز آلود شیوه استقرار حکومتی نابردبار و تنگ نظر را ترسیم می کرد. در همان حال وی کار پژوهشی خود را در این سال ها رها نکرد، و حاصل کوشش های او تصحیح و تدوین دو کتاب **وقایع اتفاقیه** (۱۳۶۱) و **یادداشت های عینی** (۱۳۶۲) است. کتاب اول گزارش های خفیه نویسان انگلیس در اواخر عهد قاجار، و کتاب دوم یادداشت های **صدرالدین عینی**، آغازگر ادبیات نوین تاجیکستان است.

سعیدی سیرجانی با چاپ و نشر **در آستین مرقع** (۱۳۶۳)، **ای کوته آستینان** (۱۳۶۷) و **ضحاک ماردوش** (۱۳۶۸) کار نقد اجتماعی و فرهنگی خویش را با بی پروایی هرچه بیشتر از سر گرفت. در این آثار وی، ضمن طرح بسیاری از مشکلات اساسی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران معاصر به زبان طنز و تمثیل و کنایه و خاطره، اندوه و ناخشنودی خود را از مسیر انقلاب و پیامدهای آن بازگو کرده است.

در سال های واپسین زندگی خود، سعیدی سیرجانی در اعتراض به ممنوعیت انتشار آثارش در ایران به نوشتن نامه های سرگشاده ای خطاب به مسئولان جمهوری اسلامی پرداخت و درعین حال، درسفرهایی که به خارج از کشور کرد مقدمات نشر برخی از این آثار را در آمریکا فراهم آورد. از این میان دو کتاب **در آستین مرقع** و **ای کوته آستینان** در آمریکا تجدید چاپ شد، و کتاب **بیچاره اسفندیار** (۱۹۹۲) برای نخستین بار در ایالات متحده آمریکا منتشر گردید.

سعیدی سیرجانی، گرچه بارها در نامه ها و نوشته هایش به سرنوشت محتومش اشاره می کرد، برآن بود که زیستن در وطن را با همه تهدیدها و تندی ها و خطرهای جان بخرد و در سرزمینی به وادی خاموشان بپیوندد که در بزرگداشت تاریخ و ادب و فرهنگش یک لحظه خاموش ننشست. دریغ که پیشگویی اش حقیقت یافت، خامه توانا و سحر انگیزش شکست و نامش چنین زود با نام رفتگان آزاده تاریخ ایران قرین شد.



## کتاب‌ها و نشریات رسیده

- سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
- علی اکبر درخشانی، *خاطرات*، واشنگتن، ایران بوکز، ۱۹۹۴.
- منوچهر یکتایی، *خوی کاغذ سفید*، مجموعه شعر، نیوجرسی، روزن، ۱۹۹۴.
- رضا دانشور، *خسرو خویان*، آپسالا، افسانه، ۱۳۷۳.
- علی اکبر درخشانی، *خاطرات*، واشنگتن، ایران بوکز، ۱۹۹۴.
- منوچهر یکتایی، *خوی کاغذ سفید*، مجموعه شعر، نیوجرسی، روزن، ۱۹۹۴.
- \* \* \*

- آینده، سال نوزدهم، شماره‌های ۱۰-۱۲، دی-اسفند ۱۳۷۲، تهران.
- افسانه، شماره نهم، بهار ۱۳۷۳، آپسالا (سوئد).
- کیان، سال چهارم، شماره ۱۸ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳، تهران.
- پیر، سال نهم، شماره ۱۰۵، مهرماه ۱۳۷۳، واشنگتن.
- نشریه حقوق بشر، نشریه سوّم، سال یازدهم، پاییز ۱۳۷۳، برلن.
- نشر دانش، سال چهاردهم، شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۷۳، تهران.
- علم و جامعه، سال پانزدهم، شماره ۱۲۲، مهرماه ۱۳۷۳، واشنگتن.

\* \* \*

## مهرداد بهار (۱۳۰۸-۱۳۷۳)

مهرداد بهار مورّخی برجسته و زبان شناسی ارزنده بود که زندگی پربار خود را وقف پژوهش در باره فرهنگ اساطیری و زبان های باستانی ایران کرد. او تحصیلات عالی خود را در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و آنگاه در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی لندن پی گرفت. دکتر بهار پس از بازگشت به ایران کار پژوهش و نگارش خود را بیشتر در زمینه های زبان و اساطیر ایران باستان در فرهنگستان ادب و هنر و در بنیاد فرهنگ ایران ادامه داد و در این رشته ها به تالیف آثار معتبر و پر مایه ای موفق شد. پژوهشی در اساطیر ایران، آئین ها و افسانه های چین باستان، کارکردهای اسطوره و بندهشن از جمله تالیفات اوست. درگذشت مهرداد بهار به یقین برای جامعه پژوهشگران و زبانشناسان ایران و برای همه ایرانیان شیفته اسطوره ها و فرهنگ باستانی ایران ضایعه ای بزرگ است.



## Contents

*Iran Nameh*  
Vol. XII, No. 4, Fall 1994

### A Special Issue On Iranian Identity

2

#### **Persian:**

Articles  
Selected Texts  
Book Reviews

#### **English:**

Crafting History and Fashioning Iran: The Reconstruction of  
Iranian Identity in Modernist Historical Narratives

*Mohamad Tavakoli Targhi*

Tajik National Identity

*Muriel Atkin*

"How To Be Persian Abroad?" An Old Question in the  
Postmodern Age

*Nasrin Rahimieh*

Zaghe, Haft Tepe and Marlik Excavations, and Their Bearing  
on the Archaeology of Iran

*Ezat O. Negahban*

Iran Nameh  
Vol. XII, No. 4, Fall 1994

# CALENDAR CONVERSION TABLES

Hijri Shamsi (Solar)-Hijri Qamari (Lunar)-A.D. Gregorian  
Shamsi 1250-1400/Qamari 1288-1443/A.D. 1871-2020

With a Supplement  
Hijri Qamari (Lunar)-Gregorian  
Hijra 1-1288/A.D 622-1871

BY

Ibrahim V. Pourhadi

New Edition

Foundation for Iranian Studies

1993



## **Crafting History and Fashioning Iran: The Reconstruction of Iranian Identity in Modernist Historical Narratives\***

Mohamad Tavakoli Targhi

Iranian modernism and the secular notions of "the Self" were products of dialogic interactions with India, Europe and the Arab-Islamic culture in the eighteenth and nineteenth centuries. These interactions overdetermined the reorienting of the self, the recasting of gender, the refashioning of Iran, and the rescripting of the people/nation.

The dissemination of modern geographical and astronomical views subverted the classical Islamic division of both the Earth and the Universe into seven spheres, which were essential to the transformation of the self from the physical to the intellectual. Subversion of the geocentric world-views coincided with the subversion of the authority of the 'Ulama.

The political ascendancy of Europe and the dissemination of modern geography also challenged the privileged position of Iran. Whereas Iran was conceived as the center of the seven spheres of the Earth in the classical Persian geographic imagination, its territories became confined to the nineteenth century borders imposed by the emergent European powers. The grandeur formerly based on territory was then displaced with a temporal splendor expanding back to the dawn of History.

European infiltration and territorial diminution of Iran contributed to societal dislocation and allowed for the contingent rearticulation of Iranian identity. The dissemination of Iran-glorifying printed texts contributed to a process of cultural transference that intensified the desire for the recovery of the "forgotten history" of ancient Iran. This awakening of interest in the pre-Islamic history provided a formative element of Iranian modernism and the discourse of constitutionalism. The Islamic master-narrative dividing history to civilized Islamic and uncivilized pre-Islamic periods was increasingly displaced with the meta-narratives and periodizations of *Dasatir* and *Shahnamah*, two seminal Iran-glorifying texts. In the modernist emplotments of ancient Iranian history, the eras of Adam, Noah, Moses, and Jesus were displaced with an Iran-time divided into the periods of Abadiyan, Sha'iyān, and Golsha'iāyn.

\* Abstracts with asterisks have been prepared by authors.



The invention of an idealized past was contemporaneous with the restyling of language. Language restyling, a process which continues with greater vigor today, was also achieved in a dialogic relationship with Iran's Arab-, European-, and the often ignored Indian-other. The relationship with the Persian-speaking Indian-other facilitated the renaissance and canonization of classical Persian literature.

The newly imagined "Iran," constructed of textual traces and archaeological ruins, fashioned a new syntax for the reconstruction of the past and the formation of a new national identity, time, territory, writ, culture, and literature. The selective remembrance of things pre-Islamic made possible the dissociation of Iran from Islam and the articulation of a new national identity and political discourse. This contingent forgetting and remembering, a rhetorical act enabling maneuver among alternative and often contradictory positions and identities, foregrounded Iranian modernity and the discourse of constitutionalism. Rhetorical maneuvers among alternative forms of Iranianness made possible the resignification of shared but contested concepts used by modernists and traditionalists, Iranists and Islamicists.

## Tajik National Identity

Muriel Atkin

The formation of the Tajik national consciousness has happened in this century, in the full light of contemporary history. The paradox of the Tajik national identity in Central Asia stems from the fact that it was imposed from without on a society in which culture and ethnicity were not congruent and neither factor determined broad political affiliations. The broadest traditional social classifications in Central Asia into modern times were not among ethnic groups but between nomadic and sedentary populations.

Compared to the process evolved in Europe, what is unusual about the formation of the modern Tajik national identity in Central Asia is the degree to which it was artificial at its inception. The Soviet government, for political reasons of its own, chose to reorganize its Central Asian holdings into units named for specific nationalities, beginning in 1924. No Central Asians, whether conservative, reformist, or radical, of any ethnicity had wanted that. The reorganization was further complicated by the fact that the process gerrymandered the region, creating irridentas and minority enclaves in each republic.



Although the building of the Tajik national identity began as a contrivance, it has acquired a substantial measure of public credibility in the nearly seventy years since the process began. Much of this was a result of the formal attention to nationality in the Soviet Union. Although some aspects of Soviet nationality policy provided institutional support for the development of Tajik national identity, other aspects restricted that process. One prominent example was the deliberate separation of Tajiks from the wider Persian-speaking world. Much of this was done through cultural means. Official policy dictated that the Tajiks' language be called Tajik, not Persian, and that it be classified as a distinct language.

A major change in the tone of the process of redefinition of the Tajiks' national identity occurred in the late 1980's and early 1990's. The old Soviet constraints on expressions of national feeling weakened, then crumbled, as did the Soviet State. Among other things, the end of the old soviet insistence on the distinction between Tajiks and Persian speakers outside the Soviet Union enabled Tajiks to look abroad for assistance in their national renewal. The 1980's saw increasing references to the fact that Tajik and Persian were essentially one language. Tajik intellectuals began to look at the way Persian was used in Iran, and, to a lesser degree, Afghanistan, as a source of alternatives for the Russian words introduced into Tajik in the Soviet era.

The vigorous assertion of the Tajik national identity, which had blossomed since the late 1980's, came to an end, at least for the time being, with the disastrous civil war of 1992. The victory of Communist hard-liners in December of that year brought with it a climate of intense political repression. Many of the people who were most active in the process of national redefinition were killed, driven into exile, or intimidated into silence. A meaningful public discussion of the nature of the Tajik national identity has thus become impossible.

### **"How to Be Persian Abroad?": An Old Question in the Postmodern Age**

Nasrin Rahimieh

The reasons for the recent massive exodus from Iran may be intellectual, social, political, or religious. The end result, however, is a cross-cultural and cross-linguistic hybridity. Like Montesquieu's Rica, the Iranian expatriates find themselves either in a playful act of cross-dressing, or an oppressive masquerade which threatens to erase their specificities. Many see themselves vacillating



between the two poles of embracing their hyphenated identity and scurrying back to the safety and comfort of their Persian heritage.

In their creations, the immigrant and exiled Iranian writers, especially when they have adopted a second language, one recognized a shared community of free of borders and boundaries. They may agonize over their apparent loss of language, memory, and identity, but they also write, in a newly discovered language, about their arrival into a community of transcultural writers. This literature of the diaspora belongs to a larger literary system and reaches different audiences. One may read it for expressions of Persian identity, but it must not be considered simply as a vehicle for cultural preservation. Cultures, like languages, are always in flux. The difference between deterritorialized and territorialized Persian writers is not to be measured in terms of how well they cling onto an essence, but rather in terms of how differently they manipulate and rework that essence. Neither group can afford to remain static. The challenge faced by Persian writers abroad is not how to preserve their Persian identity, but how to place it within the new global conditions of extraterritoriality.

Clearly, in the contemporary world "How can one be Persian?" is a rhetorical question. To be Persian abroad is to follow the kind of trajectory of loss and rediscovery outlined by Eva Hoffman in her autobiographical work, *Lost in Translation*. She sees her journey from Poland to the United States as having culminated in a new moment no longer fixed upon the past. Her experience as well that of the protagonist in Taghi Modarressi's novel, *The Pilgrim's Rules of Etiquette*, may be extended symbolically to the condition of the Persian diaspora: a movement at once away from the core of their identity and towards a periphery which will ultimately reshape our understanding of that core.

### **Zaghe, Haft Tepe, and Marlik Excavations, and their Bearing on the Archaeology of Iran\***

Ezzat O. Negahban

#### **Zaghe**

For nine seasons, from 1970 to 1978, the Qazvin Plain Project, an archaeological expedition sponsored by the Institute of Archaeology of the University of Tehran, under my direction worked in the Qazvin Plain in the northwestern part of the Iranian Plateau, surveying an area nearly 150 km. long east-west and 80 km. wide north-south. Contemporaneously with this survey, we



excavated the three mounds of Zaghe, Qabrestan and Sagzabad, located within two kilometers of each other in the southwestern corner of the Qazvin Plain. The oldest Mound, Zaghe, revealed archaeological debris of an early village farming community of the late 7th to the middle of the 5th millennium B.C.; Qabrestan contained remains of the 5th to 1st millennium B.C.; and Sagzabad, the largest of the three mounds, was occupied from the 4th to the middle of the 1st millennium B.C.

Zaghe, the very early village farming community, produced several archaeological levels with major architectural remains including residential units, a painted temple which is unique of its kind, and, in its later stages, an industrial section with numerous kilns and workshops. Material discovered during the excavation of Zaghe included architectural remains, pottery, stone tools and equipment, bone tools and equipment, hammered copper tools and personal ornaments.

The three mounds taken together present a chronology which covers nearly seven millennia, beginning from the late 7th and continuing up to the middle of the 1st millennium B.C. Prior to our survey and excavation there had been only scarce and limited information available on this important strategic area of the Qazvin Plain which, due to its geographic location, played a significant role in cross-cultural relations in the ancient world.

### **Haft Tepe**

The second archaeological site to be discussed is Haft Tepe, an Elamite center of the middle of the second millennium B.C., located in the southwestern alluvial plain of Khuzistan southeast of Susa. Excavation, sponsored by the Archaeological Service of Iran and the Institute of Archeology of the University of Tehran, was carried out for fourteen seasons under my direction, from 1966 until 1980, when political disturbances in Iran prevented further work.

Haft Tepe is a very large site of many mounds, containing massive architectural remains, extensive archives of clay tablets, and a wide variety of objects. Scattered over the site were simple burials, jar burials, burials with funerary objects, sarcophagus burials, and two examples of multiple burials, one with twenty-three skeletons together, in tombs of baked brick.

The excavation of Haft Tepe yielded information on one of the great centers of the Elamite kingdom in the middle of the second millennium B.C., established by Tepti-Ahar, a previously unidentified Elamite king. The massive architectural remains and many objects of art and technology were of such importance that an archaeological museum equipped with a laboratory and technical facilities was built at the site to house the material and efficient headquarters for the expedition were constructed nearby.

## Marlik

The third site to be considered is the Royal Cemetery of Marlik, belonging to a group of Indo-Iranians who settled on the northern slopes of the Alburz mountains in the middle of the second millennium B.C. They formed a kingdom which ruled over a large area mainly centered in the Caspian Basin, including Russian Talych, Gilan, and Mazandaran, for several centuries between the fourteenth and the tenth centuries B.C. This kingdom had been forgotten for more than three thousand years when, in the early 1960s, we excavated fifty-three tombs comprising the Royal Cemetery, containing precious jewelry, gold, silver, and bronze ritual vessels, human and animal figurines of gold, bronze and pottery, bronze weapons and equipment, pottery vessels and more, all illustrating the life and beliefs of the people buried there.



**IN THE EYE  
OF THE STORM**  
Women in Post-Revolutionary Iran

Edited by  
**MAHNAZ AFKHAMI and ERIKA FRIEDL**



Syracuse University Press

1994

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



آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران  
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۱)

# عمران خوزستان

عبدالرضا انصاری | حسن شه میرزادی | احمدعلی احمدی

ویراستار: غلامرضا افخمی



از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## گذری و نظری:

۳۴۳ داریوش شایگان: مصاحبهٔ رامین جهانبگلو با داریوش شایگان

## گزیده ها:

- ۱۸۹ آخوندزاده، فتحعلی: "قرتیقا"  
 ۱۹۰ اقبال آشتیانی، عباس: انتقاد ادبی  
 ۷۳۵ بهرام، ابن فرهاد: شارستان چمن  
 ۱۹۶ زین کوب، عبدالحسین: تعریف نقد ادبی  
 ۱۹۴ سیاح، فاطمه: وظایف انتقاد معاصر ایران  
 ۵۵۱ نولی، جراردو: ایدهٔ ایران

## نقد و بررسی کتاب

- ۲۱۸ احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن (احمد کریمی حکاک)  
 ۲۰۵ استرآبادی، بی بی خانم، معایب الرجال (نیره توحیدی)  
 ۱۹۹ ایتاری، محمدعلی: سینما در ایران، ۱۹۰۰-۱۹۷۹ (حمید نفیسی)  
 ۷۴۱ بنوعزیزی، علی: «تحولات اجتماعی در ایران» (سیدولی رضانصر)  
 ۵۶۱ ترقی، گلی: خاطره های پراکنده (نسرین رحیمیه)  
 ۳۸۵ دباشی، حمید: «ایدئولوژی و انقلاب اسلامی» (سعید امیر ارجمند)  
 ۵۶۴ دیویس، دیکه: «حماسه و نافرمانی» (امین بنانی)  
 ۴۰۳ سرشار، هما: درکوچه پس کوچه های غربت (کامبیز محمودی)  
 ۳۸۹ سلطان زاده، حسین: مقدمه ای بر تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران (علی کیافر)  
 ۷۴۹ گلستان، شاهرخ: سرگذشت سینمای ایران (نوار) (پرویز دوایی)  
 مک دنیل، تیم: «استبداد، مدرنیته و انقلاب در روسیه و ایران»  
 ۳۸۱ (یرواند آبراهامیان)  
 ۵۶۴ نفیسی، حمید: «تلویزیون و فرهنگ ایرانی در لوس آنجلس» (مجید تهرانیان)  
 ۳۶۹ یارشاطر، احسان (ویراستار) دانشنامهٔ ایران (حبیب برجیان)

## یاد رفتگان

- ۷۵۵ بهار، مهرداد  
 ۷۵۳ سعیدی سیرجانی، علی اکبر



## فهرست سال دوازدهم

زمستان ۱۳۷۲، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۷۳

### نام نویسندگان و عنوان نوشته ها:

- اتکین، موریل: هویت ملی تاجیکان ۶۲۹
- اشرف، احمد: بحران هویت ملی و قومی در ایران ۵۲۱
- بیورد، مایکل: نقدهای دوزبانه: مسئله بازگردان واژگان ۱۵۹
- توکلی طوقی، محمد: تاریخ پردازی و ایران آرایی ۸۵۳
- جعفرزاده، خسرو: تجدد و تجددطلبی در موسیقی ایرانی ۳۱۹
- دوستخواه، جلیل: هویت ایرانی، وهم یا واقعیت؟ ۵۰۹
- رحیمیه، نسرین: چگونه می توان بیرون از وطن ایرانی بود؟ ۶۴۱
- شهیدیان، حامد: دشواری های نگارش تاریخ زنان در ایران ۸۱
- فوای، ریچارد ن: هویت ایرانی در دوران باستان ۴۳۱
- قیصری، علی: نقد ادب ایدئولوژیک ۲۳۳
- کریمی حکاک، احمد: آموزگاران ما: آموخته ها و نیاموخته های ما ۷۱۵
- \_\_\_\_\_ : نقد ادبی در ایران معاصر: فرضیه ها، فضاها، و فرآورده ها ۳
- کلینتون، جروم: نکته ای چند درباره وضع کنونی تاریخ ادبی در ایران ۳۵
- محبوب، محمدجعفر: گفتار درباره بعضی مستفرنگان و فرنگان ۶۷۳
- مسکوب، شاهرخ: ملی گرایی، تمرکز و فرهنگ درغروب قاجاریه و طلوع پهلوی ۴۷۹
- \_\_\_\_\_ : میرزااحسین خان دیوانسالار و عشق زیبای شهر آشوب ۲۵۹
- میلانی، فرزانه: از نگار تا نگارنده، از مکتوب تا کاتب ۵۱
- نادو پور، نادر: ایرانیان: یگه سواران دوگانگی ۴۳۹
- نفیسی، آذر: داستان بی پایان ۱۶۹
- نگهبان، عزت الله: حفاری های زاغه، هفت تپه، مارلیک ۶۴۹
- هنوی، ویلیام: هویت ایرانیان از سامانیان تا قاجاریه ۴۷۳
- یارشاطر، احسان: هویت ایرانی ۴۲۳
- یاوری، حورا: تأملی درنقدروانشناختی و رابطه روانکاوی و ادبیات در ایران ۱۲۹
- \_\_\_\_\_ : دو متن، دو انسان، دو جهان ۲۹۷

[DASTUR AL-AFAZEL-Dehqan I], Costa Mesa, Mazda Publishers, 1994.

-Hamdard Islamicus, Vol. XVII, No. 1 (Spring 1994).

- Chante, Summer 1994.

- International Journal of Middle East Studies, Vol. 26, no. 3 ( August 1994), and no, 4 (November 1994)./- Critique, No. 5 (Fall 1944)

- The University of Chicago, Middle East Documentation Center, Catalogue of Microforms projects in Ottoman, Persian and Arabic, June 1994.

- Harvard Middle Eastern and Islamic Review, Vol. I, No. 1, February 1994.



# Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Published by

The Foundation for Iranian Studies

## Editorial Board (Vol. XII):

Shahrokh Meskoob,

Ahmad Karimi Hakkak,

Ali Banuazizid and Jahangir Amuzegar

## Book Review Editor:

Syyed Vali Reza Nasr

## Managing Editor:

Hormoz Hekmat

## Advisory Board:

Guitty Azarpay, University of California, Berkeley

Peter J. Chelkowski, New York University

Richard N. Frye, Harvard University

M. Dj. Mahdjoub

S. H. Nasr, George Washington University

Roger M. Savory, University of Toronto

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 1994

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 IRANIAN IDENTITY**

Guest Editor: *Ali Banuazizi*

2

**Crafting History and Fashioning Iran: The Reconstruction  
of Iranian identity in Modernist Historical Narratives**

*Mohamad Tavakoli-Targhi*

**Tajik National Identity**

*Muriel Atkin*

**"How To Be Persian Abroad?" An Old Question in the  
Postmodern Age**

*Nasrin Rahimieh*

**Zaghe, Haft Tepe and Marlik Excavations, and Their  
Bearing on the Archaeology of Iran**

*Ezat O. Negahban*