

ریختن نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

یادواره غلامحسین صدیقی

با همکاری
احمد اشرف

پیشگفتار

احمد اشرف

مقاله‌ها:

غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در ایران

در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان
بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو
نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی
حاج محمدحسن امین‌الضرب: از پیشگامان تجدید ایران
جواهرالخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی

احسان یارشاطر

عباس میلانی

احمد تقضلی

شیرین مهدوی

محمدحسن فنفوری

گزیده:

جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری

در معنای تاریخی «دولت» و «ملت»

غلامحسین صدیقی

ماشاء الله آجودانی

گذری و نظری:

مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

جای پای مولانا در قونیه

پویه‌ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی

گزارشی از سفرنامه شاردن

ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه

کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه

جلیل دوستخواه

علی قیصری

منصور بنگداریان

سید ولی‌رضا نصر

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکوسکی
ریچارد ن. فرای

راجر م. سیوری
بازار صابر
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
ژیلبر لازار
سیدحسین نصر
خلیق احمد نظامی
ویلیام ل. هنوی

دبیران دوره پانزدهم:

شاهرخ مسکوب
احمد اشرف
شهبلا حائری
صدرالدین المری
دبیر نقد و بررسی کتاب:
سید ولی رضانصر
مدیر:
هرمز حکمت

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از 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: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ 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

تک شماره ۱۲ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XV):

Shahrokh Meskoob
Ahmad Ashraf
Shahla Haeri
Sadroddin Elahi

Book Review Editor:

Seyyed Vali Reza Nasr

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

| | |
|------------------------|---------------------|
| Gholam Reza Afkhami | Ahmad Karimi-Hakkak |
| Ahmad Ashraf | Farhad Kazemi |
| Guitty Azarpay | Gilbert Lazard |
| Ali Banuazizi | S. H. Nasr |
| Simin Behbahani | Khaliq Ahmad Nizami |
| Peter J. Chelkowski | Hashem Pesaran |
| Richard N. Frye | Bazar Saber |
| William L. Hanaway Jr. | Roger M. Savory |

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 1996

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: \$40 for individuals, \$25 for students and \$70 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.

single issue: \$12

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Gholam Hossein Sadiqi: A Commemorative

Guest Editor: *Ahmad Ashraf*

Gholam Hossein Sadiqi: The Founder of Sociology in Iran

Ahmad Ashraf

In Search of Survival: Cultural Resurgence in Khurasan

Ehsan Yarshater

Sadiqi's Introduction to Aristotle's *Athenian Constitution*

Abbas Milani

Dehqans' Role in Early Islamic Period of Iran

Ahmad Tafazzoli

Mohammad Hasan Amin al-Zarb: Entrepreneur and Visionary

Shireen Mahdavi

Javahir al-Akhbar: A Rare Manuscript on the Safavid Period

Mohammad H. Faghfoory

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان گذار جامعه شناسی در ایران احمد اشرف

مقاله ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر

۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی

۵۷۹ نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی احمد تقضلی

۵۹۱ حاج محمدحسن امین الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیوین مهدوی

۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن ففوری

گزیده:

۶۲۵ جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی

۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهشهای ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه

۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری

۶۷۰ ریشه های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنگداریان

۶۷۴ کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر

۶۷۹ نامه ها

۶۸۱ کتاب ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگ‌دوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال پانزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)

پیشگفتار

احمد اشرف*

غلامحسین صدیقی

بنیادگذار جامعه شناسی در ایران

دکتر غلامحسین صدیقی در آستانه انقلاب مشروطیت، در هفتم شوال سال ۱۳۲۳ هجری قمری (۴ دسامبر ۱۹۰۵ میلادی) در بازارچه سرچشمه تهران به دنیا آمد. پدرش، اعتضاد دفتر یاسلی نوری، شغل دیوانی داشت. صدیقی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در مدارس جدید آن زمان، اقدسیه، آلیانس فرانسه و دارالفنون، انجام داد و در شهریور ماه ۱۳۰۸ در جمع محصلین دوره دوم، که وزارت معارف برای اكمال تحصیل به اروپا فرستاد، به فرانسه رفت و دوره های دانشسرای مقدماتی و دانشسرای عالی و نیز دوره لیسانس و دکتری را در دانشگاه پاریس به پایان برد و در اسفند ۱۳۱۶ از رساله دکتری خویش دفاع کرد و

* استاد جامعه شناسی در دانشگاه پنسیلوانیا و از ویراستاران دانشنامه ایرانیکا. از آخرین آثار احمد اشرف، «نظام صنفی، جامعه مدنی و دموکراسی» در فصلنامه گفتگو، بهار ۱۳۷۶، منتشر شده و نیز: "Education, General Survey [of Modern Education in Persia] in *Encyclopaedia Iranica*, VIII/2, 1997.

بی درنگ به ایران بازگشت. در اوایل سال ۱۳۱۷ به دانشیاری دانشگاه تهران برگزیده شد و در سال ۱۳۲۲ به مقام استادی رسید و نماینده دانشکده ادبیات و دانشسرایعالی در شورای دانشگاه تهران شد. دوسالی نیز (از بهمن ۱۳۲۳ تا ابان ۱۳۲۵) به خواہش دکتر علی اکبر سیاسی مدیرکل دبیرخانه دانشگاه بود. صدیقی که از سیاست کناره می‌جست و در هیچ فعالیت سیاسی شرکت نمی‌کرد از راه وزارت به سیاست کشانده شد و در ۳۰ آذر ۱۳۳۰ دعوت دکتر مصدق را برای تصدی وزارت پست و تلگراف و تلفن پذیرفت و اندکی بعد به نیابت نخست وزیر ارتقاء مقام یافت و در ۴ مرداد ماه ۱۳۳۱ به وزارت کشور منصوب شد.^۲ دکتر صدیقی پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دستگیر و زندانی شد و در دادگاه نظامی با شجاعت و صراحت از مصدق و سیاست‌های او دفاع کرد.^۳ وی در سال ۱۳۳۷، با همکاری دکتر احسان نراقی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و سپس گروه آموزشی علوم اجتماعی را در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بنیان گذاشت.^۴ در سال‌های ۱۳۳۹-۱۳۴۲ از رهبران طراز اول جبهه ملی دوم بود.^۵ در سال ۱۳۵۲ به مقام استادی ممتاز دانشگاه تهران رسید و بازنشسته شد. در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ نامزد نخست وزیری و آماده تشکیل کابینه بود اما چون، از جمله، با خروج شاه از ایران مخالف بود چنین مسئولیتی را نپذیرفت و کناره گرفت.^۶ دکتر صدیقی در نهم اردیبهشت ماه ۱۳۷۰ در تهران درگذشت.

دکتر صدیقی هم مرد سیاست بود و هم مرد علم، اما شهرت و محبوبیت او بیشتر از بابت مشارکتش در سیاست بود تا مقام علمی اش. عضویت در کابینه مصدق، دفاع صادقانه در دادگاه نظامی و رهبری در جبهه ملی و سرانجام نامزدی نخست وزیری در بحران انقلاب محبت او را در قلب بسیاری از مردمان نشانده بود در حالی که مقام علمی او تنها پشتیبان موقع سیاسی او بود. دکتر صدیقی همیشه به تواضع می‌گفت «علم نگذاشت من به سیاست بپردازم و سیاست نگذاشت به علم برسم.» اما آنچه او را از هر دو کار باز می‌داشت پایبندی ژرف و پُر وسواسش به وجدان علمی و وجدان سیاسی بود. صدیقی در خطابه ای که به هنگام پذیرفتن عنوان استادی ممتاز ایراد کرد گفت: «علم و اخلاق دو خمیرمایه قدرت و سرافرازی اند و آنکه این دو را دارد به حقیقت همه چیز دارد.»^۷ وی آنگاه چند بیت از شعری را که برای نیکو، دختر دلبندهش، سروده بود شاهد آورد:^۸

درخور تعظیم دان دانش و اخلاق نکو قدرت آن دارد که دارد این دو را باخویشتن
 ارج فکر خویش اگر خواهی نمودن آشکار ارج همی نه این دوگوهر را چه در سرّ چه علن

دکتر صدیقی اخلاق مبتنی بر عقل و علم را الگوی شایسته عمل فرزندان و خردمندان می دانست و برآن بود که انحراف از موازین اخلاقی بسی دشوار تر از انحراف از احکام دین است. چرا که کلاه شرعی برای فرار از احکام دین فراوان است، حال آنکه برای مرد پایبند به خرد و اخلاق انحراف از اصول اخلاقی نه کاری است خُرد. صدیقی شیوه انصاف را، که در جامعه ما حکم کیمیا دارد، می ستود و آن را بر انجام مراسم و مناسک دین رجحان می داد، چنان که در همان خطابه استادی ممتاز شاهد می آورد که:

گر ز تو انصاف آید در وجود به که عمری در رکوع و در سجد^۱

گفتیم که صدیقی علم و عمل را لازم و ملزوم یکدیگر می دانست و علم جدید را راهگشای نیکبختی انسان می پنداشت. بنا براین، به عنوان یک عالم اجتماع خود را ملزم و موظف می دانست تا در صورت لزوم وارد عمل شود و به جامعه خدمت کند. اما درست به همین سبب که صدیقی صدیق بود، خصوصیات سیاست پیشه گان و سیاست مداران حرفه ای را نداشت؛ مردی بود وظیفه شناس، نیک پندار، نیک گفتار و نیک رفتار که بیشتر به کار علمی و سازنده میل می کرد و های و هوی میدان سیاست را خوش نمی داشت. اما آنگاه که پایش بدان میدان کشانده شد تا پایان راه را با سرمایه صداقت پیمود. آنچه در صدیقی مرد علم را به مرد سیاست پیوند می داد همان گرایش ژرف او به تساهل دینی و فرهنگی و آزادی سیاسی و اجتماعی بود. همین انگیزه بود که صدیقی را از آغاز علاقمند به جامعه شناسی نهضت های اجتماعی کرد و سبب انتخاب موضوع رساله اش شد. و آنگاه که از آن فارغ گردید تحقیق و تتبع در نهضت مشروطیت و احزاب سیاسی ایران را وجهه همت خود ساخت. همین انگیزه های اجتماعی در تحقیقات علمی بود که صدیقی را در دوران نهضت ملی شدن نفت به وادی سیاست کشاند.

دکتر صدیقی از میان فلاسفه یونان به اخلاق سقراط و روش علمی ارسطو سخت دل بستگی می داشت. چه، سقراط نخستین کس بود که مفهوم کردار نیک، فضیلت، تقوی، حق و انصاف را تحلیل فلسفی کرد و موازینی برای اطلاق این

مفاهیم در فلسفه و اخلاق مدوّن ساخت، و ارسطو نیز نخستین کسی بود که مفاهیم اخلاقی را در قلمرو علوم زیست شناسی و روان شناسی و علم سیاست مورد تحلیل قرار داد. *از طالس تا سقراط و از سقراط تا ارسطو*، عناوین دو کتابی است که دکتر صدیقی در تاریخ فلسفه یونان تألیف کرده. از میان متفکران ایرانی، وی بیرونی و ابن سینا را که مبشران تحلیل علمی بودند، می ستود و دو کتاب در شرح حال و آراء و آثار آنان تألیف کرد و در تدارک برگزاری هزاره ابن سینا در سال ۱۳۳۰ مقالاتی شرکت جست.

با این زمینه فکری، صدیقی به مکتب تحصّلی در فلسفه علم و جامعه شناسی تعلق خاطر داشت. از این رو از میان انواع دوگانه معرفت الادراک آدمی، یعنی علم حصولی و آفاقی و علم حضوری و انفسی، سخت پایبند علم حصولی بود. یعنی برای علمی قائل به اعتبار بود که قابل حصول و وصول به واسطه حواس پنجگانه انسان باشد. علمی که خواه در جامعه شناسی یا انسان شناسی و یا روان شناسی و خواه در علوم طبیعی یکسان عمل کند و از یک روش واحد پیروی نماید. دلمشغولی به علم حصولی سبب بی اعتنائی دکتر صدیقی به علم حضوری بود؛ علمی که با کشف و شهود و سیر و سلوک و همدلی و رازگشایی حاصل می شود. در واقع، علم حضوری و انفسی را، اگر نه بیپوده، یا ناشدنی می پنداشت و یا خارج از قلمرو تحقیق علمی.

دکتر صدیقی هم به علم قدیم و هم به علم جدید عالم بود. بر ادب فارسی و عربی احاطه داشت. متون تاریخی و اجتماعی را خوب می شناخت و در فقه و اصول و علم معقول تا حد اجتهاد درس خوانده بود. هم او بود که جامعه شناسی در ایران را بنیان نهاد و واژه جامعه شناسی را برای این رشته برگزید. تدریس جامعه شناسی را بایک درس در سال ۱۳۱۹ در دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی آغاز کرد و آنرا در اوایل دهه ۱۳۵۰ به درخت تنومند دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران، با گروههای آموزشی و بخش های پژوهشی متعدّد، گسترش داد. صدیقی جامعه شناسی نظری را که با تاریخ فلسفه پیوند دارد، خوب می دانست. تاریخ فلسفه هم درس می گفت و چنان که اشاره کردیم دو کتاب در باره تاریخ فلسفه یونان تألیف کرد.

* * *

اما کار اصلی و گرانقدر دکتر صدیقی، که سال های بسیار از عمر خود را به آن مشغول کرده بود، تحقیق و تتبع در تاریخ اجتماعی ایران بود. وی

این کار بزرگ را با تدوین رسالهٔ دکترای خویش در دانشگاه پاریس با عنوان: "Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et au IIIe siecle de l'hegire" جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری) آغاز کرد. این رساله، که در سال ۱۹۳۸ به چاپ رسید، از آثار ماندنی و گرانقدر در تاریخ اجتماعی ایران است که با اقبال دانشمندان تاریخ اجتماعی ایران روبرو شد و همچنان از منابع و مراجع ارزنده در زمینهٔ اوضاع اجتماعی و جنبش‌های دینی ایرانیان در نخستین سده‌های اسلامی است.

صدیقی پس از این کار به تحقیق و تتبع در تاریخ اجتماعی ایران ادامه داد و به خصوص در باب تاریخ مشروطیت و تاریخ احزاب سیاسی ایران به بررسی و تحقیق دامنه داری دست یازید و هزاران برگهٔ یادداشت از روزنامه‌ها و رساله‌های خطی و اعلامیه‌های چاپ شده و چاپ نشده و کتاب‌های گوناگون گرد آورد و آنها را برحسب موضوع منظم گردانید و بربرخی از آنها یادداشت‌هایی پُر معنی از استنباط‌های خویش افزود. اما به سبب آنکه مردی کمال طلب بود و وسواس علمی بسیار داشت آنها را مدوّن نکرد و به چاپ نسپرد. وسواس او تا بدان پایه بود که حتی برگردان فارسی رسالهٔ ارزشمند خویش را، که به زبانی استوار و منسجم فراهم کرده بود، در دوران حیات منتشر نکرد. پس از درگذشتش بود که کتاب به همت دوست فرزانه اش دکتر یحیی مهدوی به چاپ رسید. به گمان من، اگر تعهد اخلاقی به دولت، که هزینهٔ هشت سال تحصیل او را در فرنگ متحمل شده بود، و نیز فشار سرپرستی دانشجویان و استادانش نبود به اقرب احتمال از تدوین رسالهٔ دکترای نیز سرباز می زد و این اثر گرانقدر را در میان انبوه برگه‌ها و یادداشت‌های تحقیقی اش از نظر ها پنهان می کرد.

آثاری که صدیقی در دوران زندگی به فارسی تدوین یا منتشر کرده بود، همچون ترجمهٔ رسالهٔ سرگذشت ابن سینا، معراجنامهٔ ابن سینا، رسالهٔ تشریح اعضاء ابن سینا، رسالهٔ قواضة طبیعیات منسوب به ابن سینا و ظفرنامه منسوب به ابن سینا، «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری»، «حکیم نسوی»، و چند یادداشت در باب مباحث ادبی و تاریخی، جملگی از مراتب فضل و ارج علمی و وجدان پژوهشی او در مباحث فلسفی و ادبی و تاریخی حکایت می‌کنند. مقدمهٔ او بر کتاب اصول حکومت آتن نیز نمایانگر وجدان سیاسی او و پابندی‌اش به قانون و اخلاق سیاسی است. اما هیچ یک از این آثار، از منظر نقد و تحلیل و تفسیر پُر معنی تاریخ اجتماعی، قابل قیاس با رسالهٔ او در باب «جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری» نیستند. اما به سبب آنکه برگردان فارسی

این رساله در دسترس نبود مقام علمی صدیقی در تحلیل اجتماعی درمیان ایرانیان ناشناخته ماند و در نهایت وی در حد تلامیذ علامه قزوینی (که البته به نوبه خود مقام والایی است) دانسته شد. تنها معدودی از دانشمندان ایرانی، همچون سید حسن تقی زاده، که رساله او را به زبان فرانسه خوانده و به جایگاه علمی او در تاریخ اجتماعی آگاه شده بودند، بر او ارجح بسیار می نهادند.

صدیقی که به مبادی و نظریه های جامعه شناسی از یک سو و به تاریخ اجتماعی و تاریخ تفکر اجتماعی در ایران و جهان اسلام از دیگر سوی وقوف کامل داشت، عنوان "اجتماعیات" را برای تفکر اجتماعی، و شرح قدما از اوضاع اجتماعی از سده های میانه تا قرن نوزدهم، برگزیده بود و بارها می گفت: «ما در گذشته اجتماعیات داشته ایم، و از نیمه قرن حاضر است که با جامعه شناسی آشنایی پیدا کرده ایم.» رساله او، که بر اساس موازین امروزی تاریخ اجتماعی فراهم آمده، تلفیق بهینه ای است از شیوه تحلیل منابع در تاریخنگاری عالمانه و اصول تاریخ نگاری اجتماعی. ترجمه روان و منسجم این اثر نیز، که متأسفانه با بیش از نیم قرن فاصله زمانی منتشر شد، گویای توانایی کامل صدیقی در بیان و تشریح مفاهیم تاریخ اجتماعی به زبان فارسی است.

اگر صدیقی انبوه شگفت انگیز یادداشت ها و برگه هایش را به همان روال رساله اش مدوّن می ساخت گنجینه ای کم نظیر از تاریخ اجتماعی ایران و جامعه شناسی تاریخی آن از خود به یادگار می گذاشت.

* * *

قرن های نخستین اسلامی، که دوران گذار از فرهنگ و تمدن ساسانی به دوران اسلامی و شکل گیری مؤسسات تازه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است، از ادوار پُر اهمیت، اِثا کم شناخته تاریخ پر فراز و نشیب ایران به شمار می آید. رساله دکتر صدیقی از نخستین آثار معدودی است که به این قرون ساز پرداخته. با آنکه عنوان و موضوع اصلی آن جنبش های دینی در قرن های دوّم و سوّم است اما در مقدمه ممتّع و مفصّل رساله، که ۱۲۵ صفحه، یعنی نزدیک به نیمی از آن را دربر می گیرد، صدیقی با مروری بر تحولات دینی از دوران ساسانی تا عهد خلفای عباسی زمینه را برای درک و فهم جنبش های دینی در این دو قرن فراهم می سازد. از آنجا که این رساله هم کمتر شناخته شده و هم حاوی شرح و تحلیل رویدادها و دگرگونی های یکی از مهم ترین ادوار تاریخ ایران است، معرفی فشرده ای از آن در این نوشته، که به شرح حال و آثار وی اختصاص دارد، بجاست.

رساله با وضع دینی ایران پیش از تسلط عرب آغاز می شود، یعنی از هنگامی که با تأسیس دولت ساسانی تساهل دینی، که در عهد هخامنشی و پارت ها رواج داشت، از میان می رود و دین مزدیسنی به دین دولتی بدل می شود و دین و دولت در هم می آمیزد و پیشوایان مذهب زرتشت صاحب قدرت می شوند و به دفعات با اشراف برضد پادشاه تباری می کنند و در جامعه و بویژه در میان عوام نفوذ بسیار می یابند و تا بدان حد عرصه را بر مردم تنگ می کنند که زمینه برای گرویدن مردم به ادیان مانی و مزدک فراهم می شود. به گفته صدیقی:

یکی از نتایج این اختیار واسع تولید استبداد در میان مؤیدان بود و دیگر غلبه ظواهر و رسوم دینی و سست شدن عاطفه مذهبی و شیوع تزویر و تقدس دروغین. ظهور فرقه های مخالف سنت، بر شدت این استبداد افزود. . . . دین زرتشتی با سخت گیری و تعصب و نا موافقی با دین دیگر، پُر از عقاید مطلق و آداب سخت و مناهی آزار دهنده شد. . . . درست نمی دانیم که تا چه اندازه پیدایی دو دین ایرانی مانی و مزدک مربوط به رفتار استبدادی روحانیان زرتشتی و سرگشتگی و محرومی فرد در برابر سنت رایج بوده است، ولی از عکس العمل مؤیدان زرتشتی در برابر آنها به حد کافی آگاهی داریم.^{۱۰}

صدیقی گسترش دین مسیح در بین النهرین و ارمنستان و مقاومت سر سخته نصرانیان در برابر استبداد دین دولتی را از عوامل مؤثر در استقبال آنان از حمله اعراب می داند. وی در مجموع غلبه استبداد مذهبی و اشاعه خرافات و اعتقاد به بی وفائی و بدخوئی و بی مهری و بدگوهری جهان را سبب عمده افول باورهای دینی مردم و عامل اصلی سقوط امپراطوری ساسانی و غلبه عرب می شمارد.

از نظر صدیقی مسئله اصلی پس از حمله عرب آنست که رفتار والیان عرب با ایرانیان، به خصوص در امور دینی، چگونه بوده است. ظواهر امر نشان می دهد که رفتار فاتحان با مغلوبان برحسب مقتضیات زمان و مکان فرق می کرد. صدیقی این موضوع را در سه دوره متمایز خلفای راشدین، دوره اموی و دوره عباسی تا مرگ معتصم در سال ۲۲۷ قمری بررسی می کند.

آنچه صدیقی در بیان تحول حکومت اسلامی در سده های نخستین تأسیس آن می گوید یادآور دیدگاه ابن خلدون از تحول و تبدیل حکومت دینی یا خلافت به سلطنت مطلقه در تاریخ حکومت اسلامی است. ابن خلدون در تحلیل این تحول

سه دوره را تمیز می دهد: در دوره اول یعنی در عهد پیامبر اکرم و خلفای راشدین اقتدار دینی (بدون اثر پذیری از اقتدار سلطنتی) تأسیس می شود. در دوره دوم که از اوایل بنی امیه آغاز می شود، آثار حکومت سلطنتی در اسلام ظاهر می شود و اقتدار دینی و اقتدار سلطنتی درهم می آمیزد و با نشیب و فرازهایی تا اوایل قرن سوم در عهد بنی عباس ادامه می یابد. تا آنکه از اواسط دوران عباسی اقتدار دینی بکلی از میان می رود و اقتدار مطلقه سلطنتی برجای آن می نشیند.^{۱۱} همین تحول از دوره اول به دوره دوم است که صدیقی آنرا بدین گونه توصیف می کند:

هرچه زمان بر دین اسلام می گذشت، خلوص نیت و شور و شوق دینی و سادگی عرب نقصان می یافت و عجب و نخوت و جاه طلبی و طمع و شهوات دیگر غلبه می نمود. . . . در این وقت سه دسته مردم در ایران موجود بود: دسته ای که به دل خواه و ایمان کامل مفاهیم اسلامی را پذیرفته به دین اسلام گرویده بودند؛ دسته دیگر که به سبب فرار از جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش خود را مسلمان نشان می دادند. . . و بخشی دیگر که در این دوره بسیار بود به دین نیاکان خود مانده بودند.^{۱۲}

دکتر صدیقی آنگاه به عکس العمل هر گروه در برابر حُکام عرب می پردازد و می گوید دسته اول از عدم اجرای تعالیم دینی دلتنگ و ناخشنود بودند. دسته دوم که بیشتر از طبقات حاکمه ایرانی و به خصوص از امیران و دهقانان بودند از عجب و نخوت عرب و نا برابری خود با حاکمان عرب ناراضی بودند و دسته سوم که بیشتر از روستائیان و پیشه وران بودند مُنتمز فرصت برای استخلاص و رهایی از حکم غالبان.

پس از این مقدمه، صدیقی رفتار حُکام عرب با ایرانیان را به تفصیل بررسی می کند و پس از تحلیل زمینه های اجتماعی و اقتصادی و دینی جنبش های دینی در قرن های دوم و سوم، به تشریح تفصیلی جنبشهای به آفرید، سنباد، اسحاق، استاد سیس، مقتع، خرّم دینان و بابک خرّم دین به شیوه تاریخ نگاری عالمانه می پردازد.

در دوره دوم، یعنی دوران استقرار حکومت بنی امیه، ایران پناهگاه مخالفان حکومت رسمی عرب می شود. چنان که بیشتر سپاهیان بیست هزار نفری مختار که به خوانخواهی شهیدان کربلا قیام کردند و عراق را به تصرف آوردند ایرانی بودند. خوانرج نیز، که بیشتر مساوات و عدالت اجتماعی بودند، تا قرن

سوم پایگاههایی در نواحی دور دست ایران داشتند. در نیمهٔ دوم قرن نخستین اسلامی، با تسلط حجاج ابن یوسف بر عراق و خراسان مظالم و بیداد عمّال عرب بر ایرانیان فزونی گرفت و به شورش‌های پیاپی انجامید. در این بخش صدیقی با استفاده از متون تاریخی تصویری گویا از نمونه‌های برجستهٔ مظالم والیان عرب در کشتار و غارت و تخریب سمرقند و بخارا و نخشب و فرغانه و خوارزم و قیام‌های مردم بدست می‌دهد.^{۱۳}

عامل اساسی در گیری والیان عرب و عمّال آنان با ایرانیان تفاوت زیادی بود که میان مالیات عرب و عجم برقرار کرده بودند و غالباً در این مورد میان مالیات مسلمان غیر عرب با مالیات اهل ذمه تمایز چندانی قائل نمی‌شدند. بدین معنی که به طور کلی اراضی اعراب مسلمان مشمول مالیات عشر بود و خراج جزیه که به اهل ذمه تعلق می‌گرفت از یک سوّم تا نیمی از محصول و حتی گاه تا دو سوّم آن نیز می‌رسید. اما اگر عجم اسلام هم می‌آورد در میزان مالیات او تغییر چندانی حاصل نمی‌شد و هم چنان مشمول خراج جزیه بود و بنابراین انگیزه‌ای برای اسلام آوردن نداشت. از سوی دیگر، هم عاملان عرب و هم دهقانان و دیوران ایرانی که اسلام آورده و با آنان همکاری می‌کردند تمایل چندانی به اسلام آوردن روستائیان نداشتند چون احتمال آنکه زبان درازی و سرکشی کنند و به خصوص دست به مهاجرت زنند بیشتر می‌شد و این خود مغایر با منافع آنان بود. از این رو به طور کلی در قرن‌های اولیهٔ دوران اسلامی اکثر روستائیان ایران به دین نیاکان خود باقی مانده بودند و دین اسلام بیشتر در میان مردم شهرنشین رایج بود. والیان عرب و دهقانان ایرانی در موارد گوناگون اسلام آوردن نومسلمانان را به رسمیت نمی‌شناختند و بر آنان ظلم و جوری عظیم روا می‌داشتند. در اینجا صدیقی موارد متعدد از متون تاریخی شاهد می‌آورد که مردم نواحی مختلف خراسان چند بار اسلام آوردند اما حکام عرب هم چنان آنان را ذمی می‌شناختند تا دستشان به ظلم و ستم بر آنان بازتر باشد.^{۱۴}

دورهٔ سوم فرمانروایی عرب با قیام ابومسلم خراسانی و ظهور خلافت عباسی آغاز می‌شود. تحولی که بسیاری از مورخان آنرا به عنوان انقلاب ایرانی می‌خوانند. در این دوره است که ایرانیان در رشد و بالندگی فرهنگی و تمدن اسلامی به گونه‌ای فزاینده مشارکت می‌کنند. تشکیلات دیوانی از تشکیلات ساسانی تقلید می‌کند و دربار خلفای عباسی از دربار ساسانی. برخی از قضات و کاتبان و ندیمان و حاجبان و وزیران خلیفه از میان ایرانیان برگزیده می‌شوند و هنرمندان در موسیقی و شعر و آواز به دربار خلفا راه می‌یابند و

منجّمان و طبیبان ایرانی مورد عنایت خلفا قرار می گیرند. مورخان و نویان و روایات حدیث از مردم ایران، که در دوره اموی وارد میدان شده بودند، درین عهد فزونی می یابند و مقرب خلفا می شوند. نفوذ عنصر ایرانی تا بدان حد می رسد که خلفا حتی در لباس به ایرانیان تشبّه می کنند.^{۱۵}

هم در این عهد است که شعوبیه، جماعتی از اشراف موالی که به استناد آیات قرآن و احادیث و اعمال خلفای راشدین، بر اصل برابری و تساوی میان مسلمانان یعنی عرب و عجم پا می فشردند و در عهد اموی مورد غضب بودند، بال و پر می گیرند و تا بدانجا پیش می روند که ایرانیان را برتر از عرب می شمردند و جمعی از آنان هرچه منسوب به عرب بود، حتی دین اسلام را نفی می کنند. با این همه، تداوم نهضت شعوبی در این دوران نشان آن بود که هنوز اشراف عرب خود را برتر از اشراف ایرانی تبار می پنداشتند و گذشته از آن بسیاری از ولایان عرب در ولایات ایران به ظلم و جور ادامه می دادند. چنانکه صدیقی می گوید: «شورش های دینی و سیاسی پی در پی در ایالات ایران نشان می دهد که بخش بزرگی از مردم ایران به صورت تغییر ناپذیری با فاتحان عرب مخالف ماندند».^{۱۶} در همین بخش صدیقی از شورش خراسان بزرگ بر ضد ولایان و عاملان هارون الرشید در سال ۱۹۰هـ و قیام آذرک، که عقیده خوارج داشت و در سال های ۱۸۱ تا ۲۱۳هـ در خراسان و سجستان و کرمان و فارس فرمانروایی کرد و شورش ها و کشاکش های اسپهبدان طبرستان و گیلان و دیلمان و یاری دادن آنان به علویان و شیعیان و اشاعه اسلام از سوی اینان در آن نواحی سخن می گوید.

اما از آنجا که هدف کتاب شرح و تحلیل جنبش هایی است که ریشه در افکار و اعتقادات دینی ایرانی دارد صدیقی به دو موضوع اصلی می پردازد: یکی وضع ادیان ایرانی و دیگر علقه محبت میان این اعتقادات و طبقات اجتماعی در آن دوران. در مورد اینکه کدام یک از طبقات اجتماعی در قرن های دوم و سوم هنوز به آئین های ایرانی مهر می ورزیده اند چنین می گوید:

ایرانیانی که در دربار خلفای عباسی مقرب شدند و به مصادر امور گماشته شدند. . . از طبقه اول و دوم بودند. در احوال طبقه سوم خاصه آنان که به دین اسلام در نیامده بودند چندان تغییری روی نداده بود. . . جنبش های دینی که . . . مورد تحقیق قرار خواهد گرفت، بیشتر از جانب این طبقه محروم وقوع یافت. نشر و نفوذ دین اسلام به علل روانی و اجتماعی در میان این دسته کمتر بود و هنوز جمع کثیری از مردم ولایات ایران دین اسلام را

نپذیرفته بودند و حتی در بعضی نواحی این دین به علت های مختلف، در دوره عباسی نفوذ کرد.^{۱۷}

در این میان دهقانان نقش دوگانه ای داشتند: از یکسو برای حفظ منافع خود اسلام آورده بودند و در استثمار روستائیان با والیان عرب و عمال خراج خلفا همگامی داشتند و از دیگر سوی در حفظ مآثر ایرانی و آداب و رسوم قومی و انتقال میراث فرهنگی عهد ساسانی کوشا بودند.^{۱۸}

در مورد وضع و موقع ادیان ایرانی در این دوران، صدیقی به شرح وضع مؤبدان زرتشتی و آداب و رسوم ایرانی و افکار دینی مانویان و زندقه و دین مزدکی، که منشاء مهم ترین جنبش های دینی ایرانی در این دوران بوده است، می پردازد. در بیان اهمیت مقام مؤبدان وی تألیفات مهم آنان در قرن سوم را شاهد می آورد، همچون دینکرت، دادستان دینیک، شکند گمانیک و یچار، اختبارات زادسپرم و مادیکان گوژستک ابالیسی. گذشته از آن بر احیای میراث فرهنگ ایرانی با ترجمه کتب ایرانی پهلوی به عربی، که در اوایل قرن دوم به همت ابن مقفع، از متفکران بزرگ ایرانی، آغاز شد و ادامه یافت تأکید می کند مانند ترجمه های خدای نامه یا آیین نامه، کلیله و دمنه، کارنامه انوشیروان، کتاب التاج و نامه تسر. صدیقی آنگاه به رواج رسوم ایرانی در جشن های نوروز و مهرگان و سده و نیز روشنایی سه آتشکده بزرگ آذرفرنبغ که آتش مؤبدان بود و آذرگشنسب، که آتش جنگیان بود، و آذربرزین، که آتش برزگران بود می پردازد و همه اینها را نشانه تداوم نفوذ فرهنگ ایرانی در قرون نخستین اسلامی می داند.

آنگاه نوبت به بررسی وضع مانویت و کیش مزدکی می رسد. در این بخش صدیقی تا حدی به معرفی افکار مانویان و وضع آنان پس از ظهور اسلام می پردازد و دشواری استنباط وضع مانویان از مصادر اسلامی را، به سبب اینکه "زندیق" معنای خاص خود را از دست داده و به معنای عالم بی دین، یا رافضی و یا مخالف دین رسمی درآمده بود، برمی شمرد. افزون بر این، صدیقی شرح کوتاهی نیز از وضع مزدکیان ارائه می دهد و تفصیل آنرا به بخش اصلی کتاب که عمدتاً در باره نومزدکیان است محول می کند.

بخش اصلی کتاب یعنی جنبش های دینی در هفت فصل بررسی شده است: به آفرید، فیروز اسپهبد معروف به سنباد، اسحاق، استاد سیس، مقتع، خرّم دینان، بابک خرّم دین. هر فصل با بررسی و معرفی مصادر و مراجع آغاز و با طرح سؤال های اساسی و امکان پاسخ گفتن به آنها براساس اطلاعات موجود

پرداخته می‌شود. از همان ابتدا صدیقی مسئله اساسی تحقیق را نقصان اطلاعات ضروری می‌داند و اینکه پس از مطالعات بسیار تنها می‌توان جسته جسته مطالبی درباره این رویدادها در متون تاریخی و ادبی یافت، به خصوص در باب آراء دینی و ظهور مدعیان پیغمبری. این مطالب بسیار مختصر و گاه مخلوط باخط‌های عجیب و غالباً آمیخته با تعصب‌های دینی است. از آن گذشته، بیشتر کتاب‌های معروف به "ملل و نحل" که در باب مذاهب و فرقه‌های دینی است متأسفانه به مرور از میان رفته و تنها چند اثر از میان آنها باقی مانده است.^{۱۱} صدیقی پس از بررسی و سنجش و ارزیابی مطالب مندرج در مصادر و مآخذ موجود درباره به‌آفرید، که در سال ۱۳۱۱ هجری کشته شده است، روایاتی را که درباره او رواج داشته بر می‌شمرد.

به آفرید، که به آئین زرتشت بود در سال ۱۲۹ هجری در زمان انتقال دولت امویان به عباسیان در روستای خواف ظهور کرد و کتابی آورد و در مدت زمانی کوتاه پیروان بسیار یافت تا آنکه در سال ۱۳۱ ابومسلم او را از میان برد. اما دین او قرن‌ها پس از آن پیروانی داشت و نام او و خاطره اش در میان مردم خراسان بر جای مانده بود. با آنکه از عقاید او آگاهی زیادی در دست نیست، صدیقی پرسش‌های گوناگونی طرح می‌کند و براساس اوضاع زمانه و اصول عقاید زرتشتی و آنچه در منابع آمده است می‌کوشد تا نوری بر تاریکی بتاباند، بر آگاهی ما از اعتقادات و شرایع به آفرید و تعالیم دینی وی بیفزاید و همسانی و ناهمسانی آنها را با آئین زرتشت بنمایاند.

فصل دوم کتاب به فیروز اسپهبد معروف به سنباد می‌پردازد که دو ماه پس از کشته شدن ابومسلم به خونخواهی او در نیشابور خروج می‌کند و پیروان بسیار گرد او را می‌گیرند و از نیشابور به کومش می‌آید و به ری می‌تازد و آن را به تصرف می‌آورد. آنگاه است که جمعی از مزدانیان طبرستان به وی می‌گروند و به روایت‌های گوناگون از ۶۰ هزار تا ۱۰۰ هزار مرد بر او گرد می‌آیند تا آنکه عزم همدان می‌کند و در جنگی با سپاه خلیفه شکستی بزرگ می‌خورد و به طبرستان می‌گریزد و در آنجا کشته می‌شود. به نظر صدیقی «جنبش وی از شورش به آفرید ازین حیث ممتاز است که به آفرید پس از مرگ خود فرقه‌ای بر فرقه‌های دین مزدائی افزود و بی‌آنکه در کار خود توفیق یابد وسیله بل سبب کشمکش در میان ایرانیان که در این وقت حاجت مبرمی به وحدت فکر و عقیده داشتند، فراهم کرد. ولی سنباد، به نام ابومسلم، در جمع‌آوری و تألیف آرای متشخت کوشید.»^{۱۲} گروهی از پیروان سنباد پس از

نابودی وی به او وفادار ماندند و در برخی از ولایات جبال بنام سنباده نامی از آنان برجا ماند.

سومین جنبش دینی را اسحق نامی درمیان سال های ۱۳۷ تا ۱۴۰ به نام ابومسلم در خراسان برپا می کند اما دیری نمی پاید که در جنگ با عامل خلیفه از میان می رود اما اصحاب او به شورش برجا می مانند و مدت زمانی مقاومت می کنند. عقاید اسحق شباهت زیاد با آراء پیروان سنباد داشت. او نیز برآن بود که ابومسلم زنده است و در کوههای ری مقیم و در وقت معین خروج خواهد کرد. اما وجه تمایز اسحق آن بود که ابومسلم را پیامبری فرستاده زرتشت می پنداشت و برآن بود که زرتشت زنده است و برای برقراری دین خود ظهور خواهد کرد.^{۲۱}

جنبش استاد سیس فصل چهارم کتاب را به خود اختصاص داده است. استاد سیس در حدود سال ۱۵۰هـ بر ضد خلفای عباسی در بادغیس قیام کرد و بخشی از خراسان و سیستان را فرا گرفت و چند بار برلشکریان خلیفه پیروز شد اما سر انجام شکست خورد و در اسارت کشته شد. مصادر موجود عقاید دینی استاد سیس را، همانند کیش به آفریدیه، از انواع مزدائیان دانسته اند.^{۲۲} مُقَنِع، که جنبش او، به سپید جامگان معروف است، در هنگامه شورش هایی که پس از مرگ ابومسلم در خراسان رویداد به سال ۱۵۹هـ در مرو ظاهر شد و ادعای نبوت کرد و به خونخواهی ابومسلم برخاست. مقنع قائل به تناسخ و برآن بود که «خدا آدم را خلق کرد و به صورت وی درآمد بعد در صورت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) مجسم شد تا به پیکر ابومسلم درآمد و اکنون در صورت وی تجسم کرده است. و می گفت ابومسلم از پیامبر عرب افضل بود.»^{۲۳} سپید جامگان در خراسان با اعراب و مسلمانان جنگ ها کردند تا آنکه در حوالی سال ۱۶۶ مقنع کشته شد و جنبش آنان فرو پاشید اما در برخی دیه ها برجا ماندند.^{۲۴}

خرم دینان و بابک خرم دین موضوع دو فصل آخر کتاب و مهم ترین بخش رساله از نظر تاریخ ادیان ایرانی در این دوران و حاوی برخی آراء قابل ملاحظه صدیقی در این باب است. این جنبش دینی از دوجبهت اهمیتی خاص داشت و از جنبش های دیگر متمایز بود. یکی اینکه از لحاظ طول زمان و شمار بزرگ شورشیان و ایجاد گرفتاری و نگرانی برای خلفا و عمال ایشان سرآمد جنبش های دیگر بود. از این گذشته، این جنبش به طور مشخص ریشه در جنبش های دینی پیش از اسلام داشت. ولی به نظر صدیقی غالب مورخان

اسلامی دربارهٔ این جنبش دچار اشتباه شده، گاهی آنان را گروهی از زرتشتیان دانسته، گاه از رافضیان پنداشته و گاه حتی به فرقه‌هایی منسوب کرده‌اند که پس از آنان برآمده‌اند. «پس از جستجو تقریباً مطمئن شده‌ایم که این فرقه اصلاً به مزدکیان عهد ساسانیان پیوستگی دارند و چنانکه در تاریخ سایر ادیان و فرق دیده می‌شود به مرور زمان آراء این فرقه دینی نیز تطوراتی یافته و موافق مقتضیات زمان و مکان درآمده است.»^{۲۵}

نخستین کس که بنا بر مصادر اسلامی در سال ۱۱۸ در خراسان دین خرمی ظاهر کرد عقارین یزید بود که خود را خداهش می‌خواند و بنام محمّدین علی دعوت می‌کرد. آرائی که به او نسبت می‌دهند به آراء خرم دینان نزدیک است. اما صدیقی ظهور خرم دینان را همزمان با قیام ابومسلم می‌داند. وی پس از بررسی رابطهٔ آنان با ابومسلم و اینکه جمعی از هواداران او هنگام قیام برعلیه امویان خرم دینی بودند، اشاره به شورش‌هایی می‌کند که پس از قتل وی به یاری خرم دینان پدید آمد، از جمله قیام سنباد در سال ۱۳۷هـ از یاران ابومسلم بود و جمعی از پیروانش خرم دینی بودند و نیز شورش ابومسلمیه در سال‌های ۱۳۷ تا ۱۴۲هـ به پیشوایی اسحق و شورش مقنن از ۱۵۸ تا ۱۶۶هـ در خراسان به یاری سپیدجامگان خرم دینی، و شورش سرخ علّمان خرم دینی در جرجان به پیشوایی عبدالقهار در سال ۱۶۲هـ و نیز در همین سال خروج خرم دینان اصفهان و شورش دوبارهٔ سرخ علّمان جرجان در سال ۱۸۰هـ و جنبش خرم دینان آذربایجان در سال ۱۹۳هـ.

صدیقی آنگاه به تفصیل به شرح اعتقادات خرم دینان، که با عقاید مزدکیان همانند است، می‌پردازد: همچون اعتقاد به دو اصل تاریکی و روشنی در جهان، تناسخ، پرهیز از خونریزی، نیکویی بامردمان، لذت جویی، اباحت زنان به شرط رضایت ایشان (که البته با شایعهٔ اشتراک زنان که مزدکیان و خرم دینان به آن متهم می‌شده‌اند تفاوت دارد) و اعتقاد به عدالت اجتماعی و نیز برخی شباهت‌ها در عقاید مزدکیان و خرم دینان با مانویان دربارهٔ کیهان‌شناسی و صورسماوی.^{۲۶}

ظهور بابک خرم دین موضوع آخرین فصل کتاب است. با آنکه مصادر و مراجع جنبش بابک بیشتر و مفصل‌تر و دقیق‌تر از دیگر جنبش‌هاست اما دو نقص عمده دارد. یکی اینکه محدود به شرح وقایع ظهور و رزم‌های بابک است و کمتر به شرح عقاید و افکار و مراسم و مناسک بابکیه خرمی می‌پردازد و دیگر اینکه آنچه بجا مانده منحصر به نوشته‌های دشمنان بابک و عقاید اوست:

جنبشی که هزاران کس در آن دخیل بوده اند و دینی که در چندین ولایت ایران پیرو داشته، اکنون در نوشته های موجود بی جان به نظر می رسد. عقاید صادق و زنده این مردم ساده، جای خود را به نظریه مفرضانه آراء طرفداران دین دیگر داده است. به این جهت برای ما دشوار است که از اسناد موجود، رفتار این مردم را که سالها در برابر حکومت عرب ایستادگی کرده اند و دست از عقاید دینی خود نکشیدند و جان خود را در راه دین خود فدا کردند، درست بفهمیم.^{۲۷}

صدیقی پس از بررسی و سنجش دقیق بیست و یک متن عمده تاریخی که درباره ظهور بابک خرمی مطالبی آورده اند به شرح اوضاع سیاسی خلافت و کشاکش های اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، که زمینه ساز قیام خرم دینان است، می پردازد. آنگاه به شرح حال بابک و ظهور وی در سال ۲۰۰هـ و تسلط وی بر غالب ایالات جبال و جنگ های طولانی وی با لشکریان خلیفه که تا سال ۲۲۳هـ به درازا کشید رو می آورد. سپس افکار و عقاید بابک خرمی را، که همان عقاید خرم دینان است، بررسی می کند و در باب بدعت بابک در پیکارجویی و کشتار و غضب و مثله کردن که مورّخین بدو نسبت داده اند می گوید:

بابک در محیطی پرورش یافته بود که فکر و طبع بیشتر مردم آن متوجه پیدایش شخصی که می توانند به ایشان آزادی دینی و اجتماعی بخشد بود، در میان اطرافیان او عواطف کینه توزی و خشم و آراء ضد عربی رواج داشت. این بغض و عداوت نسبت به عرب در مزاج وی که دارای روحی قوی و ادراک عملی بود به درجه ای تندتر و اندازه ای بیشتر تولید شد و نتیجه ظهورات آن همانست که در ماخذ ما دیده می شود.^{۲۸}

بابک را در سال ۲۲۳هـ به بند کشیدند و در بارگاه معتصم به گونه ای فجیع مثله کردند: «بفرمود تا چهار دست و پایش ببریدند پس بابک چون یک دستش بریدند دست دیگر از خون کرد و در روی خویش بمالید.»^{۲۹} تا رویش سرخ باشد. با آنکه با مرگ بابک ستاره خرم دینان افول کرد اما تا چند قرن پس از آن دستجات کوچکی از آنان در دیه های جبال برجای ماندند.

نگاهی کلی به جنبش های دینی، که مؤلف آنها را در هفت فصل بررسی و نقد کرده است، نشان می دهد که غالب آنها از نوع جنبش نومزدکیان بوده اند، حال آنکه در متون اسلامی غالباً خرم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات می شمردند. صدیقی این پدیده را ناشی از پراکندگی خرم دینان در گروههای

کوچک که از حال و عقاید یکدیگر بی خبر بودند، اجبار در پنهان داشتن عقایدشان، و نفوذ دین اسلام و آمیزش اعقاب آنان با مسلمانان می‌داند و می‌گوید این عوامل همراه با نداشتن بهره‌کافی از قوه تمیز و تشخیص در میان عوام سبب شد تا نزدیکی دو دین به جایی رسد که «در قرون بعد مؤلفانی که زحمت تتبع به خود نمی‌دادند به ظاهر حکم کرده و خرّم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات شمردند.»^{۳۰} این نظر صدیقی، که جنبش های غلات شیعه را از جنبش های نومزدکی متمایز دانسته ناشی از تاکید است که همواره نسبت به باورهای اجتماعی مزدکیان دارد و تنها جنبشی را خرّم دینی یا نومزدکی می‌شناسد که این باورها را تبلیغ کنند. حال آنکه روی دیگر وجوه تشابه میان نومزدکیان و غلات شیعه را شاید بتوان در اعتقاد آنان به تناسخ و حلول ذات خدا در امامان و پیغمبران و غیبت و رجعت امام و تمسک به باطن قرآن دانست که به نظر غالب نویسندگان مسلمان جملگی برآمده از آئین مزدکی بوده اند. نظر دکتر یارشاطر، که در جنبش های نومزدکی تحقیقی ممتّع کرده است، مکمل آراء دکتر صدیقی در این باب به نظر می‌رسد:

از توجه به همانندی واقعی اعتقادات غلات شیعه و خرّم دیان (نومزدکیان) از یک سو و یکی شمردن صریح ایشان در منابع اسلامی از سوی دیگر طبعاً این نتیجه حاصل می‌شود که مزدکیان که اکنون تظاهر به مسلمانی می‌کردند بنیانگذاران اصلی گروههایی بودند که به نام غلات شهرت یافته اند و عقاید غلات از ایشان الهام گرفته است. از طریق غلات بود که مزدکیان بار دیگر محلی برای بیان عقاید انقلابی و اعتقادات باطنی خود پیدا کردند.^{۳۱}

* * *

این بررسی کوتاه از رساله صدیقی نشان می‌دهد که کار او از چند جهت در تاریخ نگاری اجتماعی ایران اهمیت داشته است. یکی اینکه صدیقی از نخستین کسان در میان مورخان ایرانی است که با استفاده از اصول جدید تاریخ نگاری اجتماعی به تحلیل و تشریح و توصیف موضوع مورد بررسی پرداخته است. دو دیگر اینکه وی تمام منابع موجود دست اول و منابع عمده دست دوم به فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی و آلمانی را مورد بررسی نقادانه قرار داده است. سه دیگر اینکه، گذشته از نقد و تحلیل جنبش های دینی، که اخبار و روایات گوناگون و متناقض در باره آنها درمصادر و مراجع آمده است، تا آنجا که اطلاعات تاریخی اجازه می‌داده به شرح علل و نتایج جنبش نیز پرداخته است.

چهارم اینکه، با همه دلمشغولی به منابع و مآخذ و نسخ آثار گذشتگان و تتبع و تفحص در آنها، صدیقی از تحولات وسیع تاریخی در جامعه و دستگاه حکومت و دستگاه دین و اعتقادات دینی مردم غافل نمانده و تا حد امکان در تحلیل خود بدین مهم نیز پرداخته است. پنجم اینکه، صدیقی در این کار با بررسی و تحقیق دقیق در باره جنبش خرم دینان و بابک خرم دین، که آنرا ادامه جنبش مزدکی در اواخر عهد ساسانی می دانست، به تاریخ نگاری جنبش پُراهمیت اخیر نیز خدمتی شایان کرده است. احسان یارشاطر، در بررسی مصادر و مراجع عمده کیش مزدکی بعد از معرفی آثار نولدکه، فن وزنثک و کریستن سن در این باب می گوید:

تحقیق عمده بعد از استاد غلامحسین صدیقی است که پیوند خرمیان با مزدکیان را دقیقاً مطالعه کرد و غیرمستقیم پاره ای از جنبه های کیش مزدکی را روشن ساخت.^{۳۲}

سرانجام اینکه، از نظر جامعه شناسی معرفتی، صدیقی رابطه دوسویه ای میان اوضاع و احوال اجتماعی و منافع گروهی، از یک سو، و اندیشه های دینی، از دیگری سوی، می بیند. اندیشه های دینی که ریشه های کهن در فرهنگ ایرانی دارند آراء و باورهایی درباره مهدویت، حلول و تناسخ، نور و ظلمت، نیکی و بدی، یزدان و اهریمن و عدالت اجتماعی عرضه می کنند، از سوی دیگر، روستائیان، که هم مقهور نیروهای سرکش طبیعت اند و هم قربانی مطامع عمال خراج و جزیه، آماده پذیرش دعوت نومزدکیان و جانبازی برای پیامبران و امامان و دعوات آنان اند. نگاهی به جنبش های دینی-ایرانی در سده های نخستین اسلامی نشان می دهد که بررسی تطبیقی میان سه جنبش بزرگ خرم دینیه، غلات شیعه و خوارج که دکتر صدیقی و دکتر یارشاطر از جمله پیشگامان آن بوده اند برای شناخت وجوه تشابه و تمایز میان آنان بسیار سودمند است. ادامه و گسترش چنین بررسی هم از نظر الهیات و مباحث کلامی و هم از نظر اصول عقاید اجتماعی و سیاسی و نیز از بابت علقه محبت میان اصول عقاید و باورهای هرکدام با منافع مادی و معنوی گروههای گوناگون اجتماعی و قومی از موضوعات ضروری و کم شناخته در تاریخ اجتماعی ایران و اسلام در سده های نخستین ظهور اسلام است و جا دارد که در دستور کار محققان تاریخ اجتماعی سده های میانه قرار گیرد.

پانوشت ها:

۱. دکتر صدیقی شرح حال خویش را تا سال ۱۳۲۷ در کتاب *سودمند زیر آورده است*: عباس شایان، *مازندران (شرح حال رجال معاصر)* ج ۲، تهران، ۱۳۲۷، صص ۱۲۶-۱۲۹.
۲. وزارت کشور در آن زمان، بنا بر تصویبنامه ۷ اسفند هیئت وزیران، کلیه امور مربوط به امنیت کشور را زیر نظر داشت. اما دکتر صدیقی در این مقام نیز همچون یک عالم عادل و دیوانسالار صدیق و معتقد به سلسله مراتب اداری و حافظ قانون عمل می کرد. با آنکه با رفتارندم مخالف بود و حتی بی سرو صدا تقاضای کناره گیری کرده بود گوش به فرمان مصدق داد و آنرا به انجام رساند و به همین سبب تا پای اعدام هم رفت. خاطرات دکتر صدیقی از رویدادهای ۲۸ مرداد خود گواه آن است که در آن لحظات بحرانی نیز ذره ای از اصول اخلاقی و حفظ قانون و مقررات عدول نکرد. برای خاطرات او درباره این رویدادها ن. ک. به: «کودتای ۲۸ مرداد به روایت دکتر صدیقی» در *یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، فزانه ایران زمین، گردآوری و تنظیم دکتر پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۳، صص ۱۱۹-۱۴۰.*
۳. برای شرح بیانات دکتر صدیقی در دادگاه نظامی در دفاع از دکتر مصدق ن. ک. به: *جلیل بزرگمهر، مصدق در محکمه نظامی، پیدمونت کالیفرنیا، ۱۹۸۶.*
۴. مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی به ریاست دکتر صدیقی و به مدیریت دکتر نراقی در سال ۱۳۳۷ تأسیس شد. در آن زمان وجود هر دوی آنها برای بنیاد نهادن این مؤسسه پژوهشی ضروری بود. صدیقی از اساتید مورد احترام و پرنفوذ دانشکده ادبیات و علوم انسانی و از دوستان و نزدیکان دکتر سیاسی رئیس مقتدر دانشکده بود و بدون وجود او تأسیس دستگاه پژوهشی علوم اجتماعی که در عین حال دوره فوق لیسانس را هم ارائه کند، از محالات می نمود. اما به دو سبب به تنهایی از عهده این کار بر نمی آمد. یکی اینکه با سابقه سیاسی که داشت مورد اعتماد دستگاه نبود. دو دیگر آنکه حال و حوصله سر و کله زدن با دستگاههای گوناگون برای تهیه بودجه و اعطای طرح های پژوهشی و آزادی فعالیت های تحقیقی و نیز مدیریت امور روزمره مؤسسه را نداشت. بنابراین بدون مدیری که بتواند همه این امور را به کفایت انجام بدهد، تأسیس چنین مؤسسه ای امکان پذیر نبود. در تمام دوران ریاست مؤسسه نیز دکتر صدیقی به ندرت نامه ای مربوط به امور مؤسسه را امضاء می کرد. اما مدیریت دوره فوق لیسانس و سپس مدیریت گروه آموزشی علوم اجتماعی و انجام کلیه امور علمی آن البته با وی بود.
- دکتر صدیقی با اقتدار، اما با سعه صدر و فروتنی علمی، گروه آموزشی علوم اجتماعی را اداره می کرد، مشوق دانشجویانش در کارهای پژوهشی بود و به آنها بال و پر می داد. نگارنده در سال های ۱۳۳۷-۱۳۳۹، در نخستین دوره فوق لیسانس علوم اجتماعی، افتخار شاگردی وی را داشتم. هنگامی که پس از ادامه تحصیل در آمریکا به قصد تحقیق بیشتر برای تدوین رساله دکتری به ایران بازگشتم، دکتر صدیقی تکلیف کرد تا در کلاس "نظریه های جامعه شناسی" که درس اصلی ایشان بود، شرکت کنم و به طرح نظریه های جامعه شناسی در آمریکا بپردازم و در پایان کار نیز از دانشجویان امتحان کنم. پس از آن که در چند جلسه مقدمات پیدایش و تحول نظریه های جامعه شناسی در اروپا را درس گفتند، نگارنده را به مجلس درس فراخواندند. این که در هر جلسه

به تکلیف ایشان، باید پیشاپیش در معیتشان به کلاس وارد شوم و در حضورشان درس بگویم. افتخاری بزرگ اما کاری بس دشوار بود. دکتر صدیقی در همه جلسات تا پایان هر جلسه به حوصله می نشست، به این قصد که هم یکی از شاگردان دیرین خود را بیازماید و هم با نظریه های تازه جامعه شناسی در آمریکا، گرچه از زبان یک دانشجو، آشنا شود. چنین سعه صدر و تواضع و کنجکاو بی کران علمی در میان استادان ما کمتر نظیر داشته است.

۵. ورود دکتر صدیقی به میدان مبارزات حزبی از زمان برآمدن جبهه ملی دوم در سال های ۱۳۳۹-۴۲ بود. وی که در این دوران فرد شاخص در میان هواداران مصدق بود در رده بالای رهبری جا گرفت، اما نه به خاطر وسوسه نفس بلکه به خاطر احساس وظیفه و اصرار هواداران.

۶. صدیقی برای بار سوم در اواخر سال ۱۳۵۷ به میدان سیاست آمد اما این بار نه وسوسه نفسی درکار بود و نه اصرار هواداران. در این زمان صدیقی عملاً خودش را از جبهه ملی کنار کشیده بود. اما به خاطر اعتقادش به لزوم توسل به عقل و خرد و مبانی علمی در تمشیت امور جامعه براین باور بود که در دوران معاصر نمی توان به گونه ای جز آن جامعه پیچیده امروزی را اداره کرد. از همین رو، بر خلاف دیگر رهبران و غالب روشنفکران که مسحور و افسون و مجذوب و مرعوب سیر حوادث و مشی وقایع شدند، دکتر صدیقی به سائقه اصول اعتقادی خودش قد برافراشت و آماده کاری شد که امکان توفیق در آن محتمل نبود و چه بسا نام نیک او را خدشه دار می کرد. اما صدیقی می گفت «نام نیک را برای چه می خواهیم؟ من که نمی خواهم نام نیک را با خود به گور ببرم!» برای آگاهی بیشتر از جریان نامزدی دکتر صدیقی برای تشکیل کابینه در آستانه انقلاب و شرایط او برای احراز این مقام، ن. ک. به: «سخنی چند در باره دعوت شاه از دکتر صدیقی برای قبول نخست وزیری و تشکیل دولت ائتلاف ملی» در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، صص ۱۹۳-۲۰۷.

۷. برای متن خطابه دکتر صدیقی ن. ک. به: «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی در ایران» در نامه علوم اجتماعی، دوره اول، شماره ۴، سال ۱۳۵۳، صص ۳-۶.

۸. برای متن شعری که دکتر صدیقی برای دکتر نیکو صدیقی، که نهایت علاقه و احترام را برای او داشت، سروده بود ن. ک. به: یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، صص ۱۱۵-۱۱۷.

۹. ن. ک. به «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی در ایران» ص ۴.

۱۰. جنبش های دینی. . . ص ۱۹-۲۰.

۱۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ۱۳۴۵، فصل بیست و هفتم «در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی» صص ۳۸۷-۴۰۰.

۱۲. جنبش های دینی، صص ۴۰-۴۱.

۱۳. همان صص ۴۲-۶۰.

۱۴. همان، صص ۵۴-۶۸.

۱۵. همان، صص ۶۹-۷۱.

۱۶. همان، ص ۷۳.

۱۷. همان، ص ۷۷.
۱۸. ن. ک. احمد تفضلی، "دهقانان" همین شماره.
۱۹. جنبش های دینی، همان، ص ۱۴۶.
۲۰. همان، ص ۱۸۵.
۲۱. همان، صص ۱۸۶-۱۹۰.
۲۲. همان، صص ۱۹۱-۲۰۶.
۲۳. همان، ص ۲۱۵.
۲۴. همان، صص ۲۰۷-۲۳۱.
۲۵. همان، ص ۲۳۲.
۲۶. همان، صص ۲۴۳-۲۵۰.
۲۷. همان، ص ۳۱۶.
۲۸. همان، ص ۳۱۶.
۲۹. همان، صص ۳۲۰-۳۲۱.
۳۰. همان، ص ۲۴۳.
۳۱. احسان یارشاطر، "گیش مزدکی"؛ ترجمه م. کاشف، در ایران نامه، سال دوم، ش ۱، پائیز ۱۳۶۲، ص ۱۶.
۳۲. همان، صص ۶-۷.

فهرست

سال پانزدهم، پاییز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله‌ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر

۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی

۵۷۹ نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی احمد تفضلی

۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی

۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن ففوری

گزیده:

۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی

۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه

۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری

۶۷۰ ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان

۶۷۴ کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر

۶۷۹ نامه‌ها

۶۸۱ کتاب‌ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. Box 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

به دوست خوب خراسانییم

در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان*

پرسی در جستجوی پاسخ

گزاویه دوپلانول (Xavier de Planhol) دانشمند نامدار فرانسوی در اثر اساسی خود، *Les nations du Prophète. Manuel de géographie politique musulmane* (ملت‌های پیامبر: راهنمای جغرافیایی سیاست مسلمانان) پرسشی را مطرح نموده که دیری است پژوهندگان تاریخ ایران را به خود مشغول داشته، و آن اینکه چرا در ایران که، با یک استثناء، نزدیک به هزار سال از سده پنجم تا پانزدهم (یازدهم تا بیستم میلادی) زیر فرمانروایی امرا و پادشاهان ترک یا ترک زبان به سر برده و زیستگاه قبائل گوناگون ترک و ترکمن بوده، زبان ترکی- آن گونه که در ترکیه پای گرفت- زبان ملی نشد؟ آنگاه پلانول می‌پرسد: «این مقاومت فرهنگ ایران را در برابر هجوم ترکان چگونه می‌توان توجیه کرد، به ویژه هنگامی که در نظر بیاوریم که تمدن بیزانس در مسافتی دورتر در برابر آنان تاب مقاومت نیاورد؟»

این نوشته ترجمه سخنرانی دکتر احسان یارشاطر به زبان انگلیسی است با عنوان: *In Search of the Secret of Survival. The Case of Cultural Resurgence in Khurasan*. با برخی اضافات توسط مؤلف، که در ۲۴ مارس ۱۹۹۷ در برنامه سخنرانی‌های نروزی استادان ممتاز ایران‌شناسی- که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می‌شود- ایراد شد.

این پرسش را می توان به طریق اولی در مورد حکومت اعراب بر ایران نیز مطرح نمود. چه، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در نیمه قرن هفتم میلادی، اعراب بیش از دویست سال متوالی بلامنازع بر ایران حکومت راندند. از این گذشته، مردم ایران نه تنها سرانجام اسلام آوردند و مذهبی را پذیرفتند که آداب نیایش و کتاب مقدسش به عربی بود بلکه در گسترش و قوام تمدن اسلامی نیز نقشی به سزا ایفا کردند. حال این پرسش پیش می آید که چرا ایرانیان، همانند مردم عراق و سوریه و مصر که هر سه از تمدنی کهن و پیشرفته نیز بهره داشتند، زبان عربی را جانشین زبان خود نساختند و هویت تازی را برنگزیدند؟ این هر دو پرسش را به ویژه درباره خراسان بزرگ (که شامل ماوراء النهر و سیستان نیز می شود)^۲ باید پاسخ گفت. چه، پس از فتح ایران، قبایل عرب بیش از هر ایالت دیگر در خراسان اقامت گزیدند. هم چنین، خراسان نخستین خطه ایران بود که آماج هجوم ترکان بادیه نشین و ماوای سکونت ممتد آنان شد. با این همه و با وجود هجوم پی در پی قبائل ترک آسیای مرکزی به خراسان و، مهم تر، تسلط دیرپای سلسله های ترک زبان بر ایران، این سرزمین نه تنها زبان فارسی را رها نکرد بلکه سنگرگاه زبان فارسی و سنت های بومی و مهد رستاخیز ادبی ایران شد. حتی در دوران پادشاهی صفویان ترک زبان، که قبائل ترک قزلباش را دستکم برای یک سده بر سراسر ایران مسلط کردند و تجاوز سیاسی خود را به جامعه مشروعیت مذهبی آراستند، زبان ترکی بر فارسی چیره نشد و برجای آن ننشست. امروز فارسی نه تنها زبان رایج در تاجیکستان و بیشتر نواحی افغانستان است بلکه تا حدودی در سمرقند و بخارا و نواحی اطراف آن ها در ازبکستان نیز است. و این با وجود فشار متمدنی است که از طرف حاکمان محلی برای ترک هویت تاجیکی و زبان فارسی به کار برده شده است.

به این ترتیب وضع خراسان با آناتولی، که در زمانی کوتاه آن هم به دست تعدادی نسبتاً اندک از قبائل ترک که در آنجا ساکن شدند زبان و هویتی ترکی یافت، تفاوتی آشکار دارد. پلانول درین باره می نویسد:

در پی شکست سپاهیان دیوژن، امپراطور بیزانس، در نبرد ملازگرت (۱۰۷۱/۴۴۴)، سرزمین آناتولی به روی ایلات ترک گشوده شد و ماوای شمار کثیری از آنان گردید. سده ای نگذشت که در نوشته هایی که غربیان درباره سومین دوره از جنگ های صلیبی به سرداری فردریک بارباروسا به جای گذاشته اند (۱۱۸۹/۵۸۵)، آناتولی به نام "ترکیه" خوانده می شود، نامی که تا امروز بر آن مانده است.^۳

توانائی و پویائی مردم خراسان

جلوه دیگری از نیروی درونی و معنوی مردم خراسان را در قدرت هضم و تحلیل اقوام بیگانه می‌توان یافت. خراسانیان نه تنها زبان و فرهنگ قبایل مهاجم را مورد اعتناء قرار ندادند، بلکه زبان و فرهنگ خود را نیز به آنان پذیراندند. جاحظ، مؤلف نام‌آور عرب (۲۵۴-۱۶۰هـ.) در رساله‌ای که در باره مناقب ترکان پرداخته است می‌گوید که مردم خراسان آداب و رسوم و ویژگی‌های نژادی خود را بر ساکنان این سرزمین، چه ترک و چه تازی، تحمیل کردند و بدین سان مرزهای نژادی را کمرنگ ساختند. هم او درباره تازیانی که در خراسان ساکن شدند می‌نویسد: «هنگامی که به اولاد اعراب و بادیه‌نشینانی که خراسان را مسکن خود ساختند بنگرید و آنان را با مردم بومی فرغانه مقایسه کنید تفاوتی بین آنان نمی‌بینید.»^۱

آنچه در بیان جاحظ مستتر است، به گفته لسنر (Jacob Lessner) اینست که «ویژگی‌های دیرپای فرهنگی هر سرزمینی را می‌توان به مردمانی که در آن رحل اقامت افکنده اند منتقل ساخت. از همین رو تازیانی که در خراسان اقامت گزیدند خود به رنگ بومیان آن سرزمین درآمدند.»^۲ موشه شارون (Moshe Sharon) در کتابش به نام *Black Banners from the East* (عَلَم‌های سیاه از جانب شرق) به تأثیر خراسان بر مهاجران و مهاجمانی که در آن ساکن شدند با صراحت بیشتری اشاره می‌کند:

نسل دومی تازیانی که در خراسان به دنیا آمده بودند زبان روزمره عربی را به تدریج فراموش کردند. گویش فارسی-عربی یا آنچه در برخی از منابع «لغت اهل خراسان» و «لسان اهل خراسان» نامیده شده بر جای عربی نشست نه تنها زبان عربی به عنوان وسیله محاوره و ارتباط روزمره از یادها رفت، نه تنها از میراث آداب و سنن تازی در میان نسل دوم و سوم اعرابی که در خراسان، و بیشتر از مادران ایرانی، زاده شده بودند نشانی نماند، بلکه صورت و سیمای تازی نیز به تدریج ناپدید شد.»

تجلی این توانائی بر جذب و تحلیل اقوام بیگانه را در این واقعیت مسلم نیز می‌توان دید که همه سلسله‌های ترک زبان که بر خراسان فرمان راندند، از غزنویان و سلجوقیان در سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی گرفته تا تیموریان در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم و قاجاریان در سده نوزدهم و اوائل سده بیستم، همه بی‌استثنا مسخر و مجذوب فرهنگ ایرانی شدند و به حمایت از فرهنگ و هنر ایرانی، به

ویژه زبان و ادب فارسی، و تبلیغ و ترویج آن‌ها همت گماشتند. نخستین نشان عمده دوام پویندگی و توانمندی مردم خراسان و ماوراء النهر و نیروی درونی آنان را در جریان دو رویداد تاریخی و به غایت مهم می‌توان دید. رویداد نخست شورش و جنبش انقلابی خراسان، به رهبری ابومسلم است که بنام "انقلاب عبّاسی" خوانده می‌شود. در این قیام پیروزمند سپاهیان خراسان به انجام آنچه ناشدنی می‌نمود موفق شدند: لشکر امویان را درهم شکستند و عبّاسیان را برجای سلسله مقتدر اموی به تخت خلافت نشانند. سلسله‌ای که از پی آمدهای مسلمان شدن بخشی بزرگ از مردم ایران (به ویژه در سرزمین‌های شرقی و شمال شرقی آن) و بهم خوردن توازن قوا در سرزمین‌های خلافت اسلامی غفلت ورزیده بود. هرچه درباره اهمیت این رویداد و دگرگونی‌های ژرفی که در جهان اسلام به بار آورد گفته شود گزاف نیست، چه در پی این رویداد بود که مسلمانان غیر عرب، به ویژه ایرانیان، در اداره حکومت اسلامی و استوار ساختن و توسعه تمدن اسلامی مانند اعراب صاحب دست شدند.

از آنجا که شماری از سپاهیان خراسانی ابومسلم که انقلاب عبّاسی را به پیروزی رساندند از قبائل عرب ساکن آن خطّه بودند، برخی از مؤلفان معاصر که داعیه تجدید نظر و بازنگری در عقاید دانشمندان سلف دارند^۱ به تازگی به تفسیری عرب‌گرا از قیام عبّاسی و سپاهیان خراسانی دست زده‌اند. من درجای دیگری به نقد این تفسیر تازه پرداخته‌ام.^۲ در این جا کافی است به این نکته اشاره کنم که مؤلفان اسلامی نه تنها "خراسانی" بودن قیام ابومسلم و سپاهیان او بلکه بخصوص نقش "ایرانیان" را در استقرار خلافت عبّاسیان تأکید کرده‌اند. برای نمونه، جاحظ، مؤلف ضدّ شعوبی، حکومت عبّاسی را "ایرانی و خراسانی" اما خلافت امویان را "عرب" و لشکریان آنان را "شامی" می‌خواند.^۳ هم‌چنین مقریزی، مورّخ مشهور عرب (قرن‌های ۱۴ و ۱۵)، در کتاب *النزاع و التخاصم* سلب قدرت از امویان و به خلافت رساندن عبّاسیان را کار ایرانیان و توسط مردم خراسان می‌شمارد.^۴ افزون بر این، پی آمدهای این قیام و شرکت مؤثر و گسترده ایرانیان را در زندگی اداری، اجتماعی و عقلانی نخستین دوران خلافت عبّاسی از سویی و ضعف عنصر عرب و بی‌اعتمادی خلفای اولیه عبّاسی به اعراب قبیله‌ای و روی آوردن آنان به موالی را از سوی دیگر به هیچ روی نشان پیروزی سپاهیان یا عناصر "تازی" نمی‌توان شمرد.

رویداد مهمّ دوم مربوط به اختلافی است که بین امین، جانشین هارون الرشید، و برادرش مأمون، که از مادری ایرانی و هنگام مرگ هارون والی خراسان بود،

پدیدار شد چه امین کوشید تا برادر را از امتیازاتی که پدرش به او عطا کرده بود محروم کند. سپاهسانی که از میان مردم خراسان و ماوراءالنهر بسیج شده بودند به فرماندهی طاهر بن حسین، مشهور به ذوالیمینین، در چند جبهه بر لشکریان امین تاختند و پس از پیروزی برآنان مأمون را به خلافت نشانند و آغازگر دورانی شدند که هرچند به علت اصرار مأمون در تحمیل عقاید معتزلی، بخصوص عقیده به خلق قرآن و قدیم نبودن آن، نمی توان آنرا دوره آزاداندیشی شمرد، ولی بی شک از حیث گرم بودن بازار بحث و تحقیق در مسائل دیگر و برخورد آراء متفاوت نظیری در دوران خلافت عباسی نیافت.

کامیابی خراسانیان در این دو رویداد مهم تاریخی نشان وجود نیرویی هنوز پویا و طبعی چالشگر در مردم خراسان بود که آنان را از مردم سایر خطه ها ممتاز می کرد. هم چنین هیچ یک از دیگر نواحی ایران مانند خراسان پذیرای آراء و اعتقادات بدیع و بدعت‌گرا نبود و این نیز خود نشانی از دل‌زندگی و دوری از خمودفکری و رکود عاطفی در مردم خراسان است. تصادفی نیست که در انقلاب عتاسی پیشوایان شیعه و سپس رهبران عتاسی به مردم خراسان بود که توسل جستند و آنان را پنهانی به خیزش علیه امویان و علیه غصب و کفری که به آنان منسوب می داشتند خواندند و از میان همه مردم مسلمان، مردم خراسان را در خور اعتماد خود شمردند. اینکه برخی دلیل اختیار خراسان را از طرف عباسیان دوری خراسان از مرکز خلافت اموی و ضعف قدرت امویان در خراسان دور دست دانسته اند، به دلیلی نارسا و سطحی توسل بسته اند. اقتدار و نفوذ امویان در خراسان، که عده کثیری از قبایل مضر و خزرج در آن توطن گزیده بودند و از پایگاه های حمله به سفد و خوارزم و فرغانه و سرزمین ترکان به شمار می رفت، نیرومند بود و فتوحات امویان در آسیای مرکزی به یاری مقاتلان عرب و هم‌زمان خراسانی آنها به دست می آمد. دلیل عمده پیروزی قیام را در عامل انسانی یعنی در مردم خراسان و خلیقات آنان جستجو باید کرد.

زمانی هم که عتاسیان به ابومسلم خیانت ورزیدند و منصور خلیفه او را به نیرنگ به قتل آورد، مردم خراسان همان واکنشی را از خود نشان دادند که از آنان انتظار می رفت: پس از کشته شدن ابومسلم، شماری جنبش های سیاسی-مذهبی، از جمله جنبش مقتع، استاد سپس، به آفرید، و سنباد در خراسان ظهور یافت؛ پیش از آن نیز جنبش ابوخالد^{۱۲} و هم جنبش "سپیدجامگان" و "سرخ جامگان" روی داده بود که همگی جنبش هایی عرب ستیز بودند و به کیش مزدکیان، که ریشه ای دیرینه در آن منطقه داشت، گرایش داشتند.

از این ها مهمتر، در خراسان بود که در سده نهم میلادی ادب فارسی تولدی تازه یافت و دوران شکوهمند شعر فارسی آغاز گردید. در آنجا بود که رودکی، پدر شعر فارسی، غزل ها و قصیده های خود را سرود و در خراسان بود که شاعران بزرگ دوران غزنوی - عنصری و فرّخی و منوچهری - شعر فارسی را به اوج تازه ای از فصاحت و شیوایی رساندند. بالاتر از همه، در خراسان بود که نخستین گام ها برای تدوین "تاریخ ملی" و گردآوری داستان های کهن ایرانی، به نثر و نظم، برداشته شد، و سرانجام در خراسان بود که شاهنامه فردوسی، این اثر شکوهمند زبان فارسی و استوارترین ستون هویت ملی ایرانیان، پا به عرصه وجود نهاد.

اما پویندگی و همت خراسانیان منحصر به پهنه زبان و ادبیات نبود، بلکه در زمینه دانش و اندیشه و تدبیر ملک نیز جلوه کرد. برگ های تاریخ خراسان آکنده از نام دانشمندان پرآوازه و دولتمردان تواناست. در خراسان بود که وزرا و دبیران دانشمندی چون فضل بن سهل و حسن بن سهل پیدا شدند و در دوران کشمکش امین و مأمون و سپس در خلافت مأمون منشاء خدمات ارزنده گردیدند. ابو عبدالله جیهانی، ابوالفضل و ابوعلی بلعمی، ابوالعباس اسفراینی، أحمد بن حسن میمندی، حسنک وزیر، ابوالحسن عثبی و نیز شخصیت نامداری چون نظام الملک طوسی از جمله این دولتمردان بودند. خراسان هم چنین زادگاه تاریخ نگارانی چون گردیزی و ابوالفضل بیهقی و مؤلف ناشناخته تاریخ سیستان بود. از دانشمندان بنام، ابوجعفر محمد ابن موسی خوارزمی، ریاضی دان و اخترشناس و جغرافی دان و مخترع علم جبر^{۱۲} ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مؤلف *مفتاح العلوم*؛ ابومعشر بلخی، منجم؛ ابوالوفا بوزجانی و عمر خیّام نیشابوری، منجم و فیلسوف و ریاضی دان؛ ابوریحان بیرونی، جامع علوم زمان خود؛ فارابی، بنیان گذار واقعی فلسفه اسلامی؛ ابوسلیمان سجستانی، منطق شناسی که در قرن دهم میلادی آرائش بر محافل علمی و فلسفی بغداد چیره بود؛ ابن سینا، فیلسوف و پزشک شهیر؛ ابوزید بلخی، متکلم و فیلسوف؛ و ابن قتیبه دینوری، ادیب، مورخ و متکلم مشهور و متفکران اسماعیلی چون ابو یعقوب سجستانی و ناصر خسرو؛ همه از جمله فرزندان نامدار خراسان بزرگانند.

در زمینه علوم اسلامی نیز بزرگانی چون غزالی، زَمخشری و شهرستانی (که در تاریخ ادیان نیز دست داشت) زاده خراسان بودند. در عرصه تصوف و عرفان اسلامی نیز کسانی چون ابویزید بسطامی، ابوسعید ابی الخیر، ابوالحسن خرقانی، عبدالله انصاری، احمد غزالی، و نجم الدین کبری که سر سلسله بسیاری از طریقه های صوفیه به شمار می رود، خراسان را پرآوازه کردند. به فهرست

نام بزرگان خراسان بیش از این نیز می توان افزود اما همین بس که در گستره دانش و اندیشه، به کسانی چون فارابی، خوارزمی، ابن قتیبه، بیرونی، ابن سینا و غزالی و در عرصه های سیاسی و نظامی به ابومسلم، طاهر بن حسین، یعقوب لیث و اسماعیل ساسانی بیندیشیم تا به همت سازنده و نیروی کوشنده ای که، در سده های نخستین اسلام و در بجنوبه رستاخیز خراسان در این سرزمین فعال بوده پی ببریم.

تلاش های خراسانیان برای بازیابی و احراز هویت خود پس از هجوم تازیان سرانجام با ایجاد حکومت های محلی و نیمه مستقل شکل گرفت. طاهریان به نرمی، صفاریان به ستیز و سامانیان به مدارا به برپاساختن چنین حکومت هایی دست زدند و هرکدام به سهم خود به جنبش سیاسی و فرهنگی خراسان، و به تبع آن ایران، یاری رساندند.

باز در خراسان بود که نظامی مالی و اداری، برگرده نظام "دیوانی" عیاسیان، که خود کمابیش اقتباسی از ساختار اداری ساسانیان بود، شکل گرفت که سده ها، و دستکم تا حمله مغول و حتی پس از آن، بدون تغییر عمده ای برجای ماند. هیچ یک از این رویدادها و دگرگونی ها در دیگر ایالات، به ویژه ایالات ماد قدیم که خاستگاه نخستین شهریاری ایرانیان بود و ایالات جنوبی ایران که زادگاه شاهنشاهی هخامنشی و ساسانی و پایگاه استوار کیش زردشتی بود، رخ نداد. تنها استثنا قیام بابک خرمدین در آذربایجان و شروان بود. وی در برابر حملات خلیفه بغداد شانزده سال پایداری کرد تا سرانجام در زمان مأمون به دست افشین از نامداران آسروشنه در ماوراء النهر، که سرداری ایرانی در خدمت عیاسیان بود، شکست خورد و اسیر شد و به شکنجه درگذشت.

پایداری و نیرومندی خراسانیان، که در پیروزی های نظامی، در خلاقیت چشم گیر علمی و ادبی، در سیاست و تدبیر ملوک و نیز در قبول عقاید پُرشور مذهبی و بدعت های دینی تجلی یافت، برای تاریخ جهان اسلام اهمیتی ویژه دارد، چه رستاخیز فرهنگی ایران، که مآلاً بر همه سرزمین های شرقی اسلام از کشور عثمانی تا هندوستان پرتو افکند و به فرهنگ و ادب آن ها جانی تازه بخشید، در همین نیروی درونی خراسانیان نطفه بست و ریشه گرفت. اما گسترش و تأثیر این فرهنگ باززاده را، که فارسی زبان رسمی و ادبی آن بود، تنها مدیون ویژگی ها و توانایی های اصیل این فرهنگ نیستیم، بلکه حمایت امرا و سرداران ترکی که بر ایران و آسیای صغیر و آسیای میانه و هندوستان فرمان راندند و شیفته و پشتیبان این فرهنگ شدند نیز در گسترش نفوذ آن نقشی اساسی داشت.

مرحله ایرانی تمدن اسلامی

این نکته را باید بخصوص به خاطر داشت که فرهنگ ایرانی زمانی به شکوفائی و باروری رسید که "مرحله عربی" تمدن اسلامی، که از آغاز نیمه سده هشتم میلادی کانونش به بغداد انتقال یافته بود، پویائیش رو به کاستن گذاشت و در آستان رکود قرار گرفت، تا آنکه پس از حمله مغول در سده سیزدهم و سقوط بغداد، سرزمین های خلافت عباسی در امپراطوری عثمانی، که خود عرصه نفوذ فرهنگ ایرانی بود، مستحیل گردید. بدین گونه کشورهای عربی و سرزمین های غربی اسلام نیز از راه اندراج در امپراطوری عثمانی در معرض نفوذ فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و بسیاری از برگزیدگان آنها با شعر و ادب و نقاشی و دیگر صنایع ایران آشنا شدند. نسخ نفیس شاهنامه و گلستان و مجموعه کتب خطی فارسی در قاهره و برخی دیگر از شهرهای تازی یادگار این دوره از آشنائی با آثار ایرانی و شیفتگی نسبت به آنهاست (ایرانیکا، جلد هشتم، ذیل Egypt دیده شود). دوره یا مرحله دوم شکوفائی و باروری تمدن اسلامی که پس از ضعف و انحطاط دوره عربی پیش آمد و پی آمد جنبش و رستاخیز خراسان بود مرحله ای است که باید آنرا "مرحله ایرانی" تمدن اسلامی نامید. آرنولد توین بی (Arnold Toynbee)، مورخ نامی، در باره قلمرو این دوران می گوید:

در این امپراطوری پهناور فرهنگی [از سواحل بسفر تا خلیج بنگال] زبان فارسی را باید وامدار اسلحه سرداران و جنگاوران ترک زبان دانست. این سرداران، که در دامن سنت های ایرانی پرورده شده و مسحور ادب فارسی بودند، از یک سو امپراطوری عثمانی را درجای کانون کلیسای ارتدکس پایه گذاری کردند و از سوی دیگر سلسله سلاطین گورکانی را در هندوستان بنا نهادند. این دو امپراطوری که با شالوده فرهنگ ایرانی بر دو پستر مسیحیت و آئین هندوئی بنا شده بودند در همان مسیری افتادند که گرایش فرهنگی بنانمندگان آنها را نشان می داد و در فلات ایران و حوزه رده های سیحون و جیحون، یعنی در مهد زبان فارسی و تمدن ایرانی به هم می پیوستند. در اوج قدرت سلسله های گورکانی و صفویه و عثمانی، حاکمان و نخبگان سیاسی این خطه پهناور حامی و پشتیبان زبان فارسی به عنوان زبان همگانی ادب بودند و در دو سوم این پهنه گسترده که صفویان و سلاطین گورکانی برآن حکومت می راندند، فارسی زبان رسمی اداری نیز بود.^{۱۴}

فرضیه دوپلانول

دو پلانول سبب اختلاف بارزی را که در واکنش آسیای صغیر و فلات ایران در برخورد با هجوم ترکان مشهود است، چنانکه گذشت، بیشتر در عوامل کشاورزی

و اقلیمی می بیند. به اعتقاد او ایرانیان در نخستین مراحل تاریخ خود به روش‌های پیشرفته‌ای در کشاورزی و آبیاری دست یافتند. و از آنجا که سرزمین آنان بیشتر خشک و کم آب بود، به تجربه آموختند که چگونه از آب رودخانه‌ها برای آبیاری کشتزارها درکوهپایه‌ها و تپه‌ها بهره‌جویند. مهمتر این که ایرانیان توانستند با حفر چاه و نقب قنات آب‌های زیرزمینی را به مزارع خود بردشت‌ها برسانند. با استثنای اندک، همه شهرهای عمده ایران از این دونوع شیوه آبیاری بهره می‌جستند. استدلال پلانول این است که گرچه مهاجمان صحرانورد شهرها را ویران کردند و بسیاری از چاه‌ها و قنات‌ها را از میان بردند، اما به انهدام کامل نظام آبیاری در ایران موفق نشدند. از همین رو، ریشه‌های فرهنگ ایرانی، که اصولاً فرهنگی مبنی برنظام کشاورزی بود، همچنان به قوت خود باقی ماند.

برعکس در آناتولی که از آب و هوایی مساعد برخوردار است و ریزش سالانه باران در آن هرگز کم‌تر از ۲۰۰ میلیمتر نیست، کشاورزی عمدتاً کشاورزی دیم است و به آب باران متکی است و نه چندان به قنات و در نتیجه کشاورزان آن دستخوش قهر و آشتی طبیعت‌اند و اگر بهاری خشک یا زمستانی سخت به سراغ آنان بیاید از نظائر خود در فلات ایران درمانده‌تر می‌شوند. به سخن دیگر، کشاورزی در آناتولی دستخوش هوس طبیعت است، گرچه کشاورز آناتولی از هم‌تای خویش در ایران سرنوشتی بهتر دارد. افزون بر این، هنگامی که آناتولی به تدریج، و به ویژه پس از دوران هلنیسم جذب حوزه مدیترانه شد، تولید محصولات سردرختی چون زیتون و انگور و انجیر رایج‌تر شد و کشت غلات را به نوبه خود تضعیف کرد. به این ترتیب، غلبه فرهنگ و شیوه زندگی قبیله‌های مهاجم ترک بر سرزمینی که به سبب نداشتن سنت ریشه‌داری در کشاورزی توان مقابله و پایداری درخود نمی‌دید آسان‌تر بود.

در این گفتار من نمی‌توانم آن چنان که باید حق نظریه بدیع و هوشمندانه پلانول را در جزئیات آن ادا کنم. با این همه معتقدم مشکل می‌توان دو واکنش مختلف در برابر تسلط ترکان را در فلات ایران و آناتولی تنها و یا حتی عمدتاً به عوامل اقلیمی و شیوه‌های آبیاری و بهره‌جویی از آب‌های زیرزمینی نسبت داد. شیوه‌های کشاورزی ایرانیان، به ویژه نظام آبیاری و کشاورزی آنان، در آذربایجان و نواحی مرکزی و جنوبی ایران نیز رواج داشت. اما آذربایجان، برخلاف خراسان، نه چنانکه باید در برابر عوامل فرهنگی و عناصر بیگانه پایداری نشان داد و نه در دوران رستاخیز فرهنگی ایران پیشگام و پویا شد، چنان‌که در سده

هشتم هجری (چهاردهم میلادی) مردم شهرهای عمده آذربایجان بیشتر ترک زبان شده بودند. و اگر هم این وضع را بیشتر نتیجهٔ سکنی گرفتن عدهٔ زیادی از ایلات ترک توسط مغولان در سرزمین حاصلخیز و علوفه زای آذربایجان بدانیم، باز این نکته باقی است که مردم مغرب و شمال غربی ایران سهم عمده ای در رستاخیز فرهنگی و سیاسی سده های نهم و دهم ایران نداشتند. هم چنین با این که قنات رایج ترین شیوهٔ آبیاری در ایالات مرکزی و جنوبی ایران هم بود عوامل دیگری که خراسان را پرچمدار رستاخیز سیاسی ایران کرد در آنها فراهم نبود و این ایالات نقش شایسته ای در آغاز شکوفائی ادبیات فارسی ایفا نکردند. در دوران های بعدی بود که آذربایجان و فارس و کرمان نقشی مهم در عرصهٔ سیاست و ادب ایران به عهده گرفتند و فرهنگ ایرانی را رونق بخشیدند.

فروپاشی جامعهٔ ساسانی در برابر یورش تازیان یا شکست هخامنشیان به دست یونانیان یا زوال شتابان سنن فرهنگی ایران در برابر نیروی روز افزون فرهنگ غربی از قرن نوزدهم به بعد را نیز مشکل بتوان با توسل به شیوه های آبیاری در ایران توجیه کرد. ناچار باید گفت که هم ضعف جامعهٔ ایران ساسانی و شکستش از اعراب و هم سر برداشتن ایرانیان پس از این شکست که با رستاخیز فرهنگی خراسان شروع شد هر دو همچنان نیازمند توضیح و سبب یابی است.

اما توضیح اینگونه رویدادها، جدا از رویدادهای مشابه، مشکل می تواند ما را به نتیجهٔ مطلوب برساند، زیرا با محدود ساختن خود به یکی دو مورد مجال مقایسه و به محک زدن نتایج خود را نخواهیم یافت. ولی اگر افق دید خود را بگستریم و این پدیده ها را در منظری وسیع تر قرار بدهیم و به عنوان مواردی از یک نظام کلی (که در آن پدیده های مشابه توجیهی مشابه می یابند) در آنها نظر کنیم، شاید بتوانیم به الگویی دست یابیم که نیاز ذهنی ما را به یافتن نظمی و قانونی و منطقی در امور برآورد و ارتباط میان موارد مشابه را روشن سازد.

در تاریخ بشر نه جامعهٔ ساسانی تنها جامعه ای است که پس از شکستی نظامی فرو پاشیده و نه خراسان تنها نمونهٔ رستاخیز فرهنگی است. توضیح و سبب یابی ما هنگامی درخور اعتماد کافی خواهد بود که از نظر کردن در حوادث ایران به صورت وقایعی منفرد و یکتا بپرهیزیم، تا اگر توضیحی به دست آوردیم نه تنها توالی شکست و رستاخیز خراسان را روشن سازد، بلکه مثلاً روشنگر شکست نهائی عیلامی ها از آشوریان و سپس غلبهٔ مادها بر اینان در

۶۱۲ ق. م. و یا توالی شکست و قیام آلمان پس از دو جنگ جهانی اخیر نیز باشد. در نظر آوردن موارد مشابه معلول علت های مشابه اند. حال اگر با توجه به این معنی به تاریخ بشر در منظری گسترده بنگریم بی درنگ به این واقعیت بر می خوریم که همه فرهنگ های پیشرفته بشری با یک استثناء از میان رفته یا به سستی گرایده اند. امروز، از فرهنگ های کهن و درخشان سومر و مصر جز یادی کم رنگ در خاطره ها نمانده. از میان دیگر فرهنگ های مشهور باستانی، فرهنگ بابل، آشور، هیتی، عیلام، اورارتو، اوگاریت، فینیقیه، آناتولی باستان، سوریه باستان، افریطس (کرت)، میسنه، مایا، آزتک، سلت، و روم باستان همگی مرده و رفته اند؛ و در برخی دیگر، چون فرهنگ های هندی و یونانی و اسلامی، که دوام آورده اند از پویندگی و خلاقیت و شکوه گذشته آنان خبری نیست.

زادن و فرسودن فرهنگ ها

اگر اصل علت را حاکم بر رویدادهای تاریخی بشمریم ناگزیر باید بپذیریم که پدیده های مشابه معلول علت های مشابه اند. حال اگر با توجه به این معنی به تاریخ بشر در منظری گسترده بنگریم بی درنگ به این واقعیت بر می خوریم که همه فرهنگ های پیشرفته بشری با یک استثناء از میان رفته یا به سستی گرایده اند. امروز، از فرهنگ های کهن و درخشان سومر و مصر جز یادی کم رنگ در خاطره ها نمانده. از میان دیگر فرهنگ های مشهور باستانی، فرهنگ بابل، آشور، هیتی، عیلام، اورارتو، اوگاریت، فینیقیه، آناتولی باستان، سوریه باستان، افریطس (کرت)، میسنه، مایا، آزتک، سلت، و روم باستان همگی مرده و رفته اند؛ و در برخی دیگر، چون فرهنگ های هندی و یونانی و اسلامی، که دوام آورده اند از پویندگی و خلاقیت و شکوه گذشته آنان خبری نیست.

استثنائی که نام بردم تمدن و فرهنگ کنونی غرب است که جوان ترین تمدن پیشرفته بشری است و به رغم پیشگویی بدبینانی چون اژوالد اشپنگلر هنوز کوشنده و پویاست و بر دیگر فرهنگ ها می تازد و آنها را به زیر سلطه یا نفوذ خود در می آورد. اگر ظهور و زوال دیگر فرهنگ ها را ملاک داوری خود قرار دهیم ناگزیر به این نتیجه محتوم می رسیم که فرهنگ غربی نیز سرانجام از نفس خواهد افتاد و چون فرهنگ های بابلی و مصری و فینیقی و یونانی و رومی محکوم به ضعف و زوال خواهد شد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که فرهنگ غربی که آغاز شکوفایش در قرن چهاردهم مسیحی در "رنسانس" ایتالیا رخ نمود هنگامی رو به بالیدن گذاشت که فرهنگ عربی اسلامی مدت ها قبل در مسیر انحطاط افتاده بود و فرهنگ ایرانی اسلامی نیز که ریشه در نهضت فرهنگی خراسان داشت فاصله چندانی با دوران رکود و فرسودگی نداشت و اینک تمدن اسلامی که قرن ها در خاورمیانه و شمال آفریقا و اسپانیا تمدن فاتح و تازنده به شمار می رفت، کم کم جای به تمدن نوخاسته غربی می سپرد. در یک سخن، فرهنگ ها نیز مانند هر موجود زنده ای روزی زاده می شوند، در طول

زمان می بالند و شکوفا می شوند، اما سرانجام نیروی آنها به پایان می رسد و به سرایشب انحطاط می افتند و آنگاه یا مثل عیلام و کارتاز از میان می روند و یا در سایه تمدن جوان تری لنگ لنگان به زندگی کم نور و حیات فرسوده خود ادامه می دهند، چنانکه در کشورهای "جنوبی" و در میان بومیان کانادا و بومیان آمریکای جنوبی مشهود است.

عامل جغرافیائی یا عامل انسانی؟

در بررسی زایش و فرسایش فرهنگ ها و توضیح و تفسیر خصوصیات آنها، طبعاً دیده ها نخست به اوضاع و احوال جغرافیائی و اقلیمی آنها معطوف می شود. پیوند بین ویژگی های فرهنگی هر جامعه و محیط طبیعی و جغرافیای آن توجه مردم شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی را دیری است به خود جلب کرده و به ارائه نظریه های گوناگون انجامیده است. از جمله نظریه ای است که عامل جغرافیائی را در تکوین فرهنگ و کیفیت آن عامل قطعی و اساسی می شمارد. دیگر نظریه ای است که برعکس عامل انسانی و رفتار آدمی را در واکنش به طبیعت و سایر عوامل اصل و اساس خصوصیات جامعه می داند. البته مشکل بتوان انکار کرد که شیوه و نحوه زندگی، به ویژه در مراحل آغازین هر فرهنگی، متأثر از اوضاع و احوال جغرافیائی و اقلیمی محیط آن است. آرنولد توین بی اقلیمی را مساعد رشد و شکوفایی فرهنگ های برتر می داند که حد معتدلی از دشواری را در برداشته باشد. حتی که وی آنرا "میانگین زرین" (golden mean) می خواند. به اعتقاد او استفاده از طبیعت و یا مبارزه با آن نباید چنان دشوار باشد که کوشش مردم یکسره صرف برآوردن نیازهای نخستین شود (مانند نواحی قطبی) و نه چنان آسان که زندگی روزمره با اندک تلاشی میسر گردد (مانند سواحل آمزون). مثلاً وی بین النهرین و یونان و مسیر رود یانگ تسه در چین را در زمره سرزمین هایی که برای رشد فرهنگ بشری از میانگین زرین بهره داشته اند می شمارد. هم چنین براساس نظریه هواداران "محیط فرهنگی" (Kulturkreis) عناصر اصلی فرهنگ هند و اروپایی در آغاز در دشت های مغرب آسیا و مشرق اروپا (Eurasian steppes) نشأت گرفت و از آن رنگ پذیرفت و اساس شیوه ای از زندگی مبتنی بر کوچ و صحرا گردی گردید که به تدریج به سایر نقاط اروپا سرایت کرد و در دوره های پیش از شهرنشینی در این قاره مرسوم شد. تأثیر محیط زیست را در برخی نقاط دیگر نیز به آسانی می توان دید. مثلاً شیوه زندگی اسکیموها در نواحی قطبی و بوشمن ها در قلب آفریقا

را با محیط طبیعی آنها می‌توان توضیح داد. هم چنین زندگی در سواحل دریای اژه طبعاً با آنچه در تیت در مغولستان می‌گذرد تفاوتی اساسی دارد. با این همه باید گفت که پس از آن که فرهنگی ریشه گرفت رشد و تکاملش بیش از آن که تابعی از عوامل جغرافیائی باشد متأثر از تلاش و رفتار و ویژگی‌های مردم آن است. در واقع، در بارهٔ اثر عوامل طبیعی اغلب راه گزاف گرفته‌اند و به گمان من از توجه کافی به خصوصیات عامل انسانی بازمانده‌اند. کافی است توجه کنیم که طبیعت و محیط جغرافیائی یونان از دوران پریکلس و فیدیاس در سدهٔ پنجم پیش از میلاد، یعنی هنگامی که فرهنگ یونان در اوج اعتلای خود بود، تاکنون تغییری نیافته است، اما فرهنگ جامعهٔ یونان امروز به فرهنگ جوامع کنونی خاورمیانه شباهت بیشتری دارد تا به فرهنگ باستانی آن کشور. نکتهٔ مشهود دیگری که اصالت عامل انسانی را نشان می‌دهد این است که برخی فرهنگ‌ها با آنکه در اقلیم‌های جغرافیائی مختلف به بار آمده‌اند در بسیاری وجوه با یکدیگر همسانند، مثل شباهتی که میان فرهنگ بسیاری از کشورهای امریکای لاتین و خاورمیانه و پرتغال و جزیرهٔ سیسیل و قفقاز می‌بینیم. از سوی دیگر گاه تفاوت‌های فاحشی میان دو قوم که محیط جغرافیائی واحدی داشته‌اند مشاهده می‌کنیم، مانند تفاوتی که میان فرهنگ و شیوهٔ زندگی بومیان امریکای شمالی و تمدن کنونی این سرزمین دیده می‌شود. به این ترتیب، باید برای پی بردن به دلائل اختلاف یا شباهت میان فرهنگ‌ها به جستجوی عواملی غیر از عوامل جغرافیائی برآمد.

برای پی بردن به دلائل اختلاف، مثلاً میان فرهنگ باستانی و امروزی مردم یونان یا مصر، در بادی امر عوامل گوناگونی از جمله هجوم بیگانگان یا تن دادن به کیشی تازه به ذهن می‌آید. اما چون نیک بنگریم آشکار می‌شود که هجوم بیگانه همیشه فرهنگ بومی را نابود نمی‌کند و یا مانع بالیدن آن نمی‌شود. به ویژه اگر توش و توان فرهنگ بومی یکسره از میان نرفته باشد. بلکه حتی ممکن است هجوم بیگانه عاملی تازه در حرکت جامعه‌ای به سوی مراحل برتر شود. در دنیای معاصر، آلمان و ژاپن که از ویرانه‌های شکست کامل خود در جنگ دوم جهانی سر برکشیدند و به پیروزی‌های تازهٔ صنعتی و اقتصادی دست یافتند، نمونه‌های بارز امکان تأثیر مثبت تهاجم‌اند. نمونهٔ دیگر بالندگی فرهنگی خراسان در دوران سامانی است. اما هنگامی که جامعه‌ای به سرایش انحطاط افتاد یا توان خویش را یکسره از دست داد، هجوم خارجی بر شتاب زوالش می‌افزاید، همان گونه که آشور بانیپال عیلام را متلاشی کرد، و کورش

بابِل را از نیرو انداخت و رومیان تمدن اتروریا را مضمحل نمودند و گت‌ها تمدن روم را درهم نوردیدند و تازیان هویت مصر و سوریه را دگرگون کردند و اسپانیائی‌ها و پرتغالی‌ها تمدن‌های بومی امریکای مرکزی و جنوبی را محو نمودند.

درمورد تحمیل یا پذیرفتن کیشی تازه نیز دلیلی در دست نیست که چنین تغییری لزوماً به انحطاط و زوال فرهنگی بینجامد. برعکس، چنین به نظر می‌رسد که تغییر کیش و آئین اغلب موجب تحرّکی تازه می‌شود. اسلام آوردن تازیان بت پرست، بودائی شدن سکاها، ختن، یهودی شدن ترکان خزر و مسیحی شدن ارمنه را از موارد آن می‌توان شمرد. اگر گسترش مسیحیت به سوی غرب دوران تاریک قرون وسطا را با خود به اروپا آورد، باید به خاطر آورد که درین زمان نیروی درونی رومیان و متصرفات سلطنت نشین آن‌ها خود نقصان گرفته بود و بطوریکه گیون مورخ انگلیسی نیز یادآور شده است هنگامی که کنستانتین (م. ۳۳۷) به کیش مسیحی گروید و کوشید تا دین مسیحی و دولت روم را به هم بپیوندد، فرهنگ رومی خود به مرحله انحطاط رسیده بود، و باید گفت که اقوام ژرمنی هم هنوز آماده جنبش فرهنگی نبودند.

به هر حال اگر به پرسش نخستین بازگردیم و بپرسیم که عامل ضعف و فتور فرهنگی در بین‌النهرین و مصر و یونان و روم و ایران چه بود و فرهنگ چین و هند و مایا و اینکا و آزتک و سلطنت را چه عاملی از نیرو انداخت و طعمه فرهنگ‌های جوان‌تر و مهاجم ساخت، به شگفتی در خواهیم یافت که از شدت سادگی است که پاسخ از نظر ما دور مانده است. و این عامل جز عامل سالخوردگی نیست.

اصل اول: عمر محدود فرهنگ‌ها

اگر راهنمایی تاریخ را بپذیریم، ازین نتیجه گریز نیست که هیچ فرهنگی پیوسته در اوج بالندگی نمی‌ماند. فرهنگ‌ها نیز، مانند همه موجودات زنده، عمری محدود دارند که در طی آن از دوران شباب، که با شور و نیروئی خروشنده قرین است، به دوران میانسالی و شکفتگی می‌رسند و سرانجام به تدریج راه انحطاط می‌پیمایند و جای خویش را به فرهنگی تازه وامی‌گذارند و سپس خود عموماً به صورت پیرو و تابعی از تمدن تازه درمی‌آیند و یا در آن مستحیل می‌شوند. نه تنها فرهنگ جوامع بشری، بلکه دولت‌ها و سلسله‌ها و نهادها نیز راه پیری و کهنسالی می‌سپزند و با عبور از دوران نیرومندی و بالندگی و

رکود فرتوت می شوند و از درون می کاهند. تاریخ بین النهرین گواه بارزی بر این مدعاست. فرهنگ ها و سلسله های سومریان، اکدیان، کاسیان، آشوریان، بابلیان، پارسیان، سلوکیان، اشکانیان، ساسانیان، اعراب و عثمانی ها هر یک به نوبت دوره ای بر این خطه مسلط شدند و حکم راندند؛ اما هیچیک ابد مدت نبودند و جز نوبت پنج روزه ای نداشتند و آخر منزل به دیگری پرداختند.

این که سالخوردگی عامل اساسی در فراماندگی جوامع بشری است با نگاهی بر دیگر نواحی جهان روشن تر می شود. به عنوان نمونه می توان فرهنگ هائی را که در یونان و ایتالیا ظهور کردند در نظر آورد. در یونان می توان به ترتیب از فرهنگ مینوآ در کرت، فرهنگ میسنه (پایتخت آگامنون) در پلوپونز و سپس فرهنگ کلاسیک یونان نام برد که یکی پس از دیگری بارور شدند. در سرزمین ایتالیا از فرهنگ اتروسک در اتروریا و فرهنگ رومی و سپس فرهنگ رنسانس یاد می توان کرد. هر یک از این تمدن ها زاده شدند، به مرحله بلوغ و باروری رسیدند و سرانجام راه زوال گرفتند، مگر تمدن رنسانس که هنوز به صورت تمدن غربی پویاست.

البته این اصل که جوامع نیز چون موجود زنده ای دیر یا زود از نیرو می افتند و از میان می روند اصل تازه ای نیست. برخی از فلاسفه تاریخ از جمله ابن خلدون (قرن هشتم هجری، ۱۴۰۶-۱۳۳۳ م.)، جانباتیستا ویکو (۱۷۴۴-۱۶۶۵)، ازوالد اشنپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) و آرنولد توین بی (۱۹۷۵-۱۸۸۹) به سیر تمدن ها و جامعه ها اشاره کرده اند. همه آنانی نیز که به "نظریه ادواری" تاریخ معتقدند تلویحاً از معتقدان این اصل شمرده می شوند. آنچه در اعتقاد صاحبان این نظریه مستتر است اینست که با پژوهش در تاریخ و مطالعه گذشته بشری می توان به الگوئی و قاعده ای از بروز حوادث تاریخی دست یافت که به نوبه خود فهمیدن و شناختن رویدادهای منفرد را که به ظاهر غیرعادی و بی ارتباط و نامفهوم می نمایند ممکن می سازد.

عنوان اثر مشهور گیبون، *تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم*، خود بر نظریه ادواری تمدن ها دلالت می کند، همانگونه که طعنه طنزآمیز و معروف اسکار وایلد بر امریکائیان: «امریکا از مرحله توخس به مرحله انحطاط رسیده است بی آن که از مراحل میانی گذشته باشد». اما واضح نظریه ادواری قدرت همان مورخ نامی سده هشتم هجری ابن خلدون است که پیدایش و زوال دولت ها و سلسله ها را به تفصیل بر رسیده است. به نظر وی منشاء قدرت در جامعه های بشری چیزی است که او "عصبیت" نامیده و آن همبستگی و پشتیبانی استوار از یکدیگر و از

رئیس گروه است، مثل همبستگی که در قبایل دیده می شود و در ایران منشاء تشکیل دولت ماد و هخامنشی و اشکانی و سلجوقی و صفوی و قاجار و برخی سلسله های دیگر گردید و در جامعه های غربی اکنون عصبیت حزبی جانشین آن شده است. ابن خلدون مراحل را که خاندانی یا قومی که به قدرت دست می یابد و می تواند از خامی و خشونت و جنگ آزمائی، که مخصوص اقوام بدوی یا صحراگرد است، بگذرد و به مرحله سازندگی و تمدن برسد و توجه به حرفه و صنعت و دانش پیدا کند دقیقاً از نظر می گذرانند. مرحله اخیر که با پیشرفت اقتصادی و کسب ثروت ملازمه دارد سرانجام به تن آسائی طبقه حاکم و عشرت جوئی و غفلت از مصالح زیردستان می انجامد و این وضع به اعتقاد ابن خلدون به سست شدن ملاط همبستگی اجتماعی (عصبیت) از سوئی، و توسل حاکمان به زور و خشونت برای سرکوب مخالفان و معاندان، از سوی دیگر، منتهی می شود؛ قدرت پایه و جوهر باطنی خود را از دست می دهد و سرانجام دولت و سلسله تازه ای که از "عصبیت" بهره مند است جانشین قدرتی که درون مایه خود را باخته است می شود.^{۱۵} از میان مورخان معاصر شاید کسی بهتر از آرنولد توین بی عوارض و پی آمدهای فرسودگی و فروپاشی جوامع را بررسی و تشریح نکرده باشد.^{۱۶}

شگفت آور این است که گرچه نظریه فرسوده شدن فرهنگ ها و نهادها قرن هاست که مطرح و معلوم شده، باز هنگام بحث درباره احوال جوامع سالخورده امروزی و انتظاری که از آنان می توان داشت کمتر سخن از مرحله سنی آنها به میان می آید. در چنین بحث هایی از هر عاملی و سببی، از اوضاع اقلیمی و جغرافیائی گرفته تا وضع آموزشی و ترکیب نژادی و عوامل موروثی و ژنتیک تا رویدادهای ناسازگار تاریخی و مطامع و توطئه های استعماری سخن می رود جز عاملی که از همه مؤثرتر و اساسی تر است: عامل طول عمر فرهنگی. حتی ساموئل هانتینگتون در نظریه خود در باره "نبرد تمدن ها" و کشمکش های آینده میان ملل، که در سال های اخیر بحث های پُرشوری را برانگیخته است، به مسئله عمر تمدن ها توجهی نشان نداده است. به اعتقاد او نبرد مرام های مذهب مانند سیاسی و اقتصادی که تا چندی پیش در رویارویی میان اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای عضو ناتو منعکس بود، حال به پایان رسیده و از این پس، و در دهه های آینده ریشه اختلاف و ستیز نه سیاسی و اقتصادی بلکه فرهنگی خواهد بود. به گمان او تضاد اصلی در عرصه سیاست جهانی میان کشورهای زیانه خواهد کشید که تمدن هایی متفاوت و ناسازگار دارند. به

گفته او «جبهه نبردهای آینده در امتداد شکاف میان تمدن‌ها شکل خواهد گرفت».^{۱۷} هانتینگتون در این نظریه به تمدن‌های گوناگون غربی، چینی، اسلامی، هندی، امریکای لاتینی، مسیحی ارتدوکس و افریقائی چنان نگریسته که گوئی همه عمری برابر و توانی یکسان دارند. به اعتقاد من در این مورد او از توجه به نکته ای اساسی غفلت کرده است. نبردهای سده آینده اگر هم چنانکه او می‌گوید میان گروه‌هایی از ملت‌ها روی دهد که فرهنگی مشترک دارند (مثل مسلمانان یا چینیان یا اروپائیان) چنین نبردی بی شک میان گروه‌های هم قوه نخواهد بود، بلکه میان دسته‌هایی از ملل خواهد بود که طول عمر فرهنگی آنها متفاوت است. نتیجه این نبردهای احتمالی را به گمان نگارنده میانگین عمر ملت‌های متخاصم تعیین خواهد کرد.

به طور کلی، جوامعی که پیشتر از دیگران به مرحله برتر فرهنگی یا توان سیاسی و اجتماعی خود رسیده‌اند زودتر از دیگران نیز از نفس افتاده و رو به انحطاط گذاشته‌اند (هرچند این سخن البته به این معنا نیست که عمر فرهنگی جوامع گوناگون برابر است). برای نمونه، می‌توان جامعه سومر را، به عنوان یک واحد سیاسی مستقل و کهن‌ترین جامعه متمدنی که تاریخ می‌شناسد، در نظر آورد. سومر از حدود ۵,۰۰۰ پیش از میلاد ده‌نشین را آغاز کرده بود. با قدرت یافتن سامیان آکدی که به پیشوائی سارگن همه بین‌النهرین را در ۲۳۴۰ ق. م. به زیر سیطره خود درآوردند عمر سیاسی سومر عملاً به پایان رسید و پس از تجدید حیات کوتاهی اقوام عموری و گوتی مقاومت آن را در هم شکستند و سرانجام جامعه سومری در ۱۹۵۰ ق. م. پس از حدود دوهزار سال تلاش فرهنگی و سیاسی از تاب و توان افتاد، هرچند تمدن پیشتاز آن قرن‌ها در فرهنگ فاتحان سومر تجلی داشت، چنانکه تمدن یونان نیز در دل تمدن رومیان که دولت یونان را بر انداخته بودند تا فرا رسیدن اقوام ژرمنی و آغاز قرون وسطی پاینده ماند، و همانطور که تمدن ایرانی و تمدن هلنی (این یکی به وسیله مترجمان و ناقلان سریانی) در بطن تمدن اسلامی به حیات خود ادامه دادند.

عیلام نیز هنگامی که دیگر توانی برایش نمانده بود در سده هفتم پیش از میلاد در حمله آشور بانی پال ویران شد و دیگر برنخاست و دیری نپایید که منقاد قوم پارس گردید. هنگامی که کورش در ۵۳۹ ق. م. وارد بابل شد جامعه سامی بین‌النهرین نیز پس از قرن‌ها باروری از توان افتاده بود و دیگر هرگز به عنوان یک واحد مشخص و مستقل سیاسی کمر راست نکرد و سرانجام نیز جذب جامعه عرب شد و هویت تازی به خودگرفت. بر سر مصر نیز همین

ماجرا گذشت، زیرا هنگامی که ایرانیان در سال ۵۲۵ پیش از میلاد بر آن چیره شدند جامعه ای فرسوده بیش نبود. از آن پس مصر نیز هرگز به اعتلایی که در خور تمدن درخشان دیرینه اش بود دست نیافت و پس از دورانی که بطالسه فرهنگ هلنی را بر آن پیروز کردند اسلام آورد و هویت تازی پذیرفت. شکست و سقوط دولت های بومی در امریکای مرکزی و جنوبی به دست مستی مهاجمان اسپانیائی نیز بیش از آن که نتیجه استفاده مهاجمان از معدودی اسب و تفنگ باشد نتیجه از رمق افتادن این جوامع و فتور فرهنگی آنان بود. ازین مثال ها امیدوارم این قاعده روشن شده باشد که اولاً به نوبت اند "دول" اندرین سپنج سرای و دیگر اینکه عموماً آنان که زودتر رسیده اند زودتر نیز بدرو می گویند.

اگر این نمونه ها برای اثبات این نکته کفایت نکند که تلاش مستمر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی پس از چندی سرانجام نیروی خلاقه و توان ذهنی جوامع پیشرو را می ساید و آنان را به فتور سالخوردگی می کشاند، شاید بررسی جامعه های معاصر خاورمیانه به عنوان مثال دیگری از عهده این مقصود برآید. نخستین نکته ای که در این بررسی به چشم می خورد آن است که این جوامع از آن جمله جوامع بین النهرین و مصر (که از نظر فرهنگی متعلق به خاورمیانه است) و آناتولی و سوریه و ایران همه کمابیش کهنسال اند. شاید شکی نباشد که هیچ یک از این جوامع کهنسال که همه در گذشته صاحب تمدن های درخشان و فرهنگ های بارور بوده اند نتوانسته اند خود را دوباره به سطح خلاقیت فرهنگی و حتی خودکفائی اقتصادی دیرینه برسانند. امروز اینان با همه انکارها برای بقای خویش نیازمند فرهنگ پویا و چیره غربی اند. پانزده سده پیش، اعراب و اسلام جان تازه ای در کالبد جامعه های خاور میانه دمیدند. جامعه اسلامی، که در طی تاریخ خود مسیری طبیعی پیموده است، در دوران خلافت امویان و آغاز حکومت عباسیان در سده دوم هجری (قرن هشتم میلادی) به بالاترین حد اقتدار سیاسی دست یافت؛ در سده های چهارم و پنجم (دهم و یازدهم میلادی) با خوارزمی و فارابی و رازی و ابن قتیبه و بیرونی و ابن سینا در زمینه دانش و اندیشه به اوج رسید^{۱۸} و در پهنه ادب در قرن هشتم (چهاردهم میلادی) با حافظ، و در عرصه هنر در سده نهم (پانزدهم میلادی) با بهزاد، به برترین درجه ارتقاء یافت. حال اگر اوضاع امروز خاورمیانه را، در مقایسه با سابقه درخشان آن، چندان غرور آفرین و امید بخش نمی یابیم، سبب را باید در ضعف نیروی درونی و رکود قوای خلاقه ای بدانیم که با طول عمر عارض جوامع خاورمیانه شده و نه آن چنان که برخی منتقدان گمان برده اند در

گرویدن به کیش اسلام و یا در توطئه‌ها و دسیسه‌های پنهانی غربیان. سخن برخی نقّادان شرقی را که در فرار از مسئولیت‌های فردی و ملی و انداختن هر تقصیری به گردن "دیگری" تخصص‌یافته‌اند و مدّعی شده‌اند که توطئه غرب مانع پیشرفت و موجب رکود جامعه‌های خاورمیانه شده نمی‌توان جدّی گرفت. اگر این جوامع خود فرسوده نشده بودند در برخورد با غرب و دول استعماری شکست نمی‌دیدند. ناموجه‌تر از این شکوة واهی و سخن فریبنده اما بی اساس دیگری است که این ایام با انتشار کتاب *Orientalism* (شرق‌شناسی) ادوارد سعید رواج یافته و حربه‌ای به دست ملت‌گرایانی داده‌است که هیچ تقصیری را به گردن نمی‌گیرند و "دیگری" را که غرب باشد مسئول همه مصائب و عقب‌ماندگی‌ها و کوتاهی‌هایی که محصول سالخورده‌گی است می‌شمارند. در دید آنان، این همه جرم شرق‌شناسان غربی است که با تحقیقات خود در آگاهی از احوال و سابقه ملل شرقی و زبان‌ها و مذاهب آنان کوشیده‌اند و آنگاه علم خود را وسیله تضعیف و بهره‌برداری ازین ملل کرده‌اند. بیش از یک قرن است که مردم خاورمیانه در مدارس به فراگرفتن تاریخ و جغرافیا و زبان‌ها و نیز علم غربی مشغول‌اند، اما این علم و آگاهی از غرب موجب تفوّقی برای جامعه‌های خاورمیانه نشده‌است. نه تنها احوال خاورمیانه، بلکه تاریخ تمدن و فرهنگ در آفریقا و اروپا نیز نظریه‌ای را که گذشت، اگر مثال‌های دیگری لازم باشد، تأیید می‌کند. بنا بر نظریه گروهی از باستان‌شناسان به پیشوائی باستان‌شناس مشهور L. S. B. Leakey (۱۹۷۳-۱۹۰۳ م.) کاشف آثار باستانی درّه‌الدوای در تانزانیا که امروز قبول عامّ یافته‌است،^{۱۱} بشر نخستین گام‌ها را در راه تمدن، که ساختن ابزار و اشیاء ساده از استخوان و چوب و سنگ بود، در آفریقا برداشته‌است. کاویلی اسفرزا (Cavilli-Sforza) نیز در کتاب *History and Geography of Human Genes* (تاریخ و جغرافیای ژن بشر) در تأیید نظریه لیکی استدلال می‌کند که آفریقا زادگاه نخستین جامعه انسانی بوده‌است. اگر این نظریه را بپذیریم (و دلیلی بر ردّ آن در دست نیست) باید در برابر تلاش سازنده و نیروی خلاقه آفریقائیان، این کهن‌ترین جامعه انسانی جهان، سر تحسین فرود آوریم که با اختراعات خود راه را برای پیشرفت و ترقی سایر جامعه‌های انسانی گشودند و اجتماعات بشری را وامدار خود کردند.

اما شاید اروپاست که بارزترین دلایل درستی این نظریه - نظریه اعتبار سنتی فرهنگ‌ها - را به دست می‌دهد. حتی در مروری گذرا می‌توان دید که تواناترین عناصر تمدن غرب - که تمدن چیره‌دوران ماست - جوان‌ترین عناصر این تمدن‌اند،

یعنی آن گروه از مردم اروپا که دیرتر از ساکنان دیگر این قاره در عرصه این تمدن فعال شدند. مردم اروپا در دوران های جدیدتر به ترتیب سن فرهنگی‌شان یعنی فعال شدنشان در صحنه تمدن عبارت اند از سلت ها، ایتالیک ها و ژرمن ها که کمابیش با طبقه بندی دیگری از مردم اروپا، یعنی تقسیم آنها به آلپی، مدیترانه ای و شمالی (نوردیک) برابر می افتد.

مردم بیشتر نواحی اروپا آمیزه ای از لایه های مختلف اند، اما ترکیب آنها یکسان نیست. از اینرو رفتاری متفاوت دارند و در نیروی باطنی و آفرینندگی و واکنش های اجتماعی یکسان نیستند. چون درست دقت کنیم می بینیم که این تفاوت رفتار - مثلاً تفاوت رفتار میان مردم پرتغال و دانمارک - بیشتر بسته به این است که هر یک تا چه حد از لایه های کهن تر و لایه های جوانتر دربر داشته باشد. هرچه نسبت لایه های جوان به لایه های کهن بیشتر باشد مردم آن جامعه کوشاتر و سازنده ترند. برای نمونه، می توان مردم سیسیل و جنوب ایتالیا را با ساکنان نواحی شمالی این کشور، که بیشتر در معرض هجوم قبائل جوان تر یعنی قبایل ژرمنی بوده اند و بیشتر امور صنعتی و اقتصادی ایتالیا را در دست دارند مقایسه کرد. تفاوت مشابهی بین ایرلند، که بخش بزرگی از جمعیتش از تبار مردم سلِت اند، و انگلستان که در آن عنصر شمالی (نوردیک) بر عنصر سلِتی و رومی می چربد، محسوس است. در مقایسه میان اطریش و آلمان، یا میان پرتغال و کاتالونیا در شمال اسپانیا نیز که عده بیشتری از قبایل تازه نفس ژرمنی در آن سکنی گرفتند باز چنین تفاوتی به چشم می خورد. حتی تفاوت میان مردم باواریا در جنوب آلمان، که لایه سلِتی در آن مثل اطریش قوی است، با ناحیه صنعتی راین در شمال آلمان را می توان براین اساس توضیح داد.

در اروپا باز متوجه می شویم که مذهب غالب جوامعی که میانگین سنی شان بیشتر است، یعنی کم و بیش اروپای جنوبی و ایرلند، مذهب کاتولیک است که ولیّ و مرجع معصوم و بری از خطائی چون پاپ دارد؛ تصمیم خیر و شر و روا و ناروا با اوست و با توکل بر او و تکیه بر دستگاه کلیسا مؤمنان از خارخار اندیشه و لزوم اخذ تصمیم های فردی فارغ اند و به شکوه بارگاه کلیسا دلخوش. برعکس، در شمال اروپا مذهب غالب یکی از مذاهب پروتستان است که مرجع تقلید و اتکائی ندارد و مؤمنان آن عموماً به واسطه میان خلق و خدا کمتر باور دارند و به ظواهر و زرق و برق کلیسا چندان پای بند نیستند و مصرّتند که آئین ها و ادعیه مذهبی به زبان رایج آنها باشد تا معنی آنها دریابند؛ به قبایس های

کمتری معتقدند و کشیش‌ها را در طلب اعتراف و بخشودن گناه و تخصیص قسمتی از اختیارات خداوند به خود مجاز نمی‌دانند.

با اندک دقتی باز متوجه می‌شویم که جامعه‌های جنوبی اروپا و ایرلند بیشتر اهل شعر و موسیقی و دلدادۀ سرخوشی و اهل احساس‌اند و در ابراز غم و شادی کمتر خودداری نشان می‌دهند و آئین‌های سوگواری و عروسی و جشن‌ها و عزاداری‌های مذهبی میان آنان رواجی بسزا دارد. طبعاً می‌توان به تفاوت‌های دیگری نیز از قبیل تفاوت در مراعات مصالح جامعه در برابر مصالح فردی و یا دقت و وقت‌شناسی و تشکیل نهاد‌های مدنی و شیوۀ تربیت فرزندان و رفتار با مجرمین اشاره کرد. در حقیقت می‌بینیم که هرچه مردم این جوامع کهن‌تر باشند در شیوۀ زندگی و رفتار بیشتر شبیه مردم خاورمیانه و مردم امریکای مرکزی و جنوبی‌اند. در جزیرهٔ کُرت که لایه‌ای از مردم بسیار کهن دارد برخی ازین خصوصیات پُر رنگ‌تر از نقاط دیگر اروپاست. مقایسهٔ میان ایرلند شمالی و جنوبی نیز آموزنده است.

همانگونه که در مورد افراد آدمی مشاهده می‌شود، فرسودگی و رکود و سپس انحطاط تدریجی سلسله‌ها، دولت‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌ها را باید تابعی از طول عمر آن‌ها دانست.^{۲۰} بنابراین جای شگفتی نیست اگر جامعهٔ ایرانی پس از اقلأ هزار و پانصد سال کوشش سیاسی و تلاش فرهنگی، که پس از آمدن اقوام آریائی به ایران و غلبۀ آنها بر مردمان کهن‌تر این سرزمین آغاز شد، فرسوده شده باشد و تاب و توان مقاومت در برابر موج خیزندۀ تازیان نومسلمان را در خود نیافته باشد. درین هزار و پانصد سال ایرانیان به تشکیل اقلأ پنج سلسلهٔ مقتدر، یعنی سلسله‌های مادی و هخامنشی و اشکانی و ساسانی و کوشانی و چند سلسلهٔ کوچکتر مثل سلسلهٔ پارسی (۳۵۰ ق.م. تا ۳۳۴ میلادی) و خاندان‌های سکائی در مشرق و شمال هند کامیاب شدند، و مهم‌تر آنکه کیش جامعی مشتمل بر اصول اخلاقی و آئین‌های عبادی در جامعهٔ کیش زردشتی به جهان آوردند که قرن‌ها ستون استوار حیات معنوی و پایهٔ قوانین قضائی و اصول تربیتی و ضابطهٔ روابط اجتماعی ایرانیان بود. این کوشش مستمر در ادارهٔ کشوری پهناور و دفاع از مرزهای آن و نبرد با اقوام مهاجم و مجاهدت در حفظ متصرفات و مبارزه با مدعیان داخلی و بدعت‌های مذهبی و منع گرایش به کیش‌های بیگانه طبعاً مستلزم صرف نیروئی درونی است که در طول زمان به کندی و ناتوانی می‌گراید.

اصل دوم: فرسودگی های موقت

حال پرسش اینست که آیا سستی و ضعفی که در سده هفتم میلادی موجب سقوط دولت ساسانی و زوال قدرت کیش زردشتی شد فتوری گذرا و علاج پذیر بود، مثل شکست ایرانیان از اسکندر و فروپاشیدن دولت هخامنشی، و یا ناتوانی و ماندگی پایداری چون سقوط بابل و مصر در رویارویی با سپاهیان ایران و پریشیدگی جوامع اینکا و مایا به دست مهاجمان اسپانیولی؟

پاسخ این پرسش را باید در پی آمد مصاف با اعراب جستجو کرد. همانگونه که اشاره شد فروماندگی جامعه ایرانی پس از تهاجم تازیان دیر نپائید و هنگامی که دهشت و آشفتگی نخستینی که از شکست حاصل شده بود از میان رفت ایران چون سمندر از درون خاکستر شکست سر برآورد و در جهان نوپای اسلامی هویتی تازه برای خویش رقم زد. رستاخیز فرهنگی و سیاسی ایران، چنانکه گذشت برای جهان اسلام پی آمدهایی اساسی در برداشت زیرا سنگ بنای دوّمین دوران شکوفائی تمدّن اسلامی، یعنی "دوران ایرانی" این تمدّن را فراهم آورد و عالم اسلام را در پایان "دوران عربی" آن نیروئی و حیاتی تازه بخشید و از خطر ادامه رکود و فتور فرهنگی رهانید.

آنچه در باره برخاستن و قدهلم کردن مجدد ایران پس از شکست از یونانیان و تازیان گفته شد و درمورد شکست از مغولان نیز مصداق دارد اصل دوّمی از نظریه بقا و زوال فرهنگ‌ها را روشن می‌سازد، و آن اینکه هر فروپاشی و شکستی دلیل ضعف کلی و نهائی و نشان به پایان رسیدن نیروی پویندگی جامعه نیست. بلکه در زندگی هر ملّتی گاه شکست هائی روی می‌دهد که نتیجه خستگی و فتور دولتی یا سلسله ای یا نحوه ای از حکومت یا حیات دینی است، ولی گذرنده است و پایدار نیست، بلکه جامعه پس از مدتی، مانند رهنوردی که از طول راه و دشواری آن فرسوده شده و به زمین می‌نشیند و نفس می‌گیرد و پس از مدتی استراحت و خستگی از تن بدرکردن به پا می‌خیزد و چون هنوز نیروی جوانی در او باقی است باز به راه می‌افتد، به مسیر خود ادامه می‌دهد (هرچند با اثری از فرسودگی پیشین).

اینگونه توالی فروپاشی و باز پیوستگی، یعنی برخاستن دولتی یا سلسله ای یا آیینی و رونق کار آن و آبادی قلمروش، و سپس رواج تن پروری و فساد و غفلت از حال مردم، و آنگاه طغیان داخلی و یا حمله اقوام مجاور که موقع را برای هجوم و غلبه و تشکیل دولتی تازه مناسب می‌یابند، در زندگی طولانی بیشتر جامعه ها دیده می‌شود. مثلاً در هند، پس از استیلای هخامنشیان برشمال غربی

این سرزمین و سپس غلبه اسکندر بر آن، چاندراگوپتا بنیان گذار سلسله مائوریا (Maurya ۲۲۵-۱۷۲ ق. م.)، دوره بسیار درخشانی را در تاریخ هند آغاز کرد که در پادشاهی نواده اش آشوکا به اوج رسید. پس از سقوط این خاندان، هند نزدیک دو قرن دستخوش هجوم اقوام آسیای مرکزی مثل سکاها و اشکانی ها و کوشانی ها و مغلوب آنان بود تا آنکه خاندان گوتیا (۵۵۰-۳۲۵ م.)، که شاهان آن معاصر ساسانیان بودند، برخاست و دوره شکوفا و درخشان دیگری در ایام حکومت آنان برای هند پیش آمد که به آثار مهم هنری و ادبی و فلسفی و علمی (بویژه در ریاضیات و نجوم) ممتاز است و عصر زرین تمدن هند بشمار می رود، و باز پس از آنکه خاندان گوتیا دچار سستی شد و هون ها بر قسمت عمده شمال هند مستولی شدند، این جامعه توانست در نیمه اول قرن هفتم دوره ای از رونق فرهنگی را تجدید نماید.

از این همه برمی آید که همه شکست ها نهائی نیستند و فراز و نشیب تاریخ را با تحلیل رفتن تدریجی نیروی اجتماعی و فرهنگی نباید اشتباه کرد. تاریخ ایران نمونه های روشنی از این آفت و خیزها به دست می دهد. از بارزترین آنها فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی به دست اسکندر مقدونی است که ۱۵۰ سال حکومت سلوکیان را در پی داشت. ائنا با برخاستن اشکانیان تازه نفس در سده سوم پیش از میلاد و گسترش فرمانروائی آنان به سوی غرب، تا حدود فرات و سوریه، حکومت بیگانه از ایران رخت بر بست و دولتی مقتدر در ایران پا گرفت که با سرسختی و جنگ آزمائی خود توسعه دولت توانای روم را در خاور عملاً محدود و متوقف ساخت. این دولت نیز پس از چند قرن دچار سستی شد و چند بار از رومیان شکست خورد و آشفتگی در کشور پدید آمد و نارضائی بالا گرفت و ناتوانی در ارکان حکومت افتاد و خان خانی رواج یافت. ائنا اگر اشکانیان از نفس افتاده بودند ایرانیان هنوز نیرو داشتند. اردشیر بابکان در اوایل سده سوم میلادی از فارس پیاخاست و آخرین شاهنشاه اشکانی را در ۲۲۴ م. برانداخت و به پنجه قدرت و تدبیر همه ایران را مستخر و متحد ساخت و دوباره سلسله ای نیرومند پی افکند و مدعی میراث پدران خود از رومیان شد و فرزندش شاپور اول رومیان را شکست داد و بین النهرین و قسمتی از سوریه را از آنان باز گرفت.

پس از چهار قرن، حکومت ساسانی نیز به سرایشیب ضعف و انحطاط افتاد و تجمل پرستی و تن آسانی و مال اندوزی و رعیت آزاری بالا گرفت و کشور آشفته و مهتایی شکست شد و شاهنشاهی ساسانی که از درون کاسته بود به

دست معدودی از تازیان تهیدست و پیکارجو که همتشان از نیروی کیشی نخواست و امید غنائمی ناشنیده الهام گرفته بود فرو ریخت و کشور باری دیگر خواری شکست و کوتاهدستی را آزمون کرد. اما این شکست عمیق نیز، به خلاف آنچه در برخی کشورهای دیگر روی داد، حکایت از پایان نیروی درونی ایرانیان نمی‌کرد. جنبش تازه‌ای از خراسان آغاز شد و دوران پرفروغی از فرهنگ و ادب و هنر پیش آورد. این نیرو تا قرن هفدهم و زمان شاه عباس به صورت‌های مختلف و با وجود بحران‌های سخت، بخصوص بحران‌هایی که در نتیجه هجوم مغولان و تاتارهای تیموری روی داد، جلوه گر بود.

از وفات شاه عباس به بعد است که ضعف واقعی ایران، نخست با حکومت آخرین شاهان صفوی و شکست از افغانان، سپس در حکومت قاجاریان و شکست از روسیه و انگلیس و مداخلات اینان در امور داخلی ایران و ناتوانی ایران در رفع این مداخلات و از همه مهمتر سپرانداختن ایران در برابر علم و صنعت غرب و تقلید و اقتباس ظواهر آن آشکار می‌شود.

مختصر آن‌که تمدن و فرهنگ ایرانی دیرتر از تمدن و فرهنگ بین‌النهرین و مصر و آناتولی و فینیقیه و فلسطین باستان در صحنه تاریخ ظاهر شد و ایرانیان دیرتر از مردم آن جامعه‌ها تلاش تاریخی خود را آغاز کردند و به همان ترتیب تمدن آنان نیز دیرتر زیست و هنگامی که آنان، غیر از آناتولی که هویت ترکی یافت، همه هویت تازی پذیرفتند، ایران که نیرویش پایان نیافته بود هویت و زبان خود را به پیشوایی خراسانیان نگاه داشت و منشاء فرهنگی زاینده و فرزوزان شد.

اصل سوّم: اثر پیوند نو بر ساق کهن

حال با بینشی که از مطالعه جامعه‌های دیگر بدست می‌آید می‌توانیم به مسئله خراسان بازگردیم و سبب پیشوایی آنرا جويا بشویم. در اینجا اصل سوّم نظریه‌ای که در این گفتار مطرح شده کارساز می‌شود و آن اینکه وارد شدن خون تازه در بدن جامعه‌ای کهن آنرا نیرو می‌بخشد و موجب تحرک و پویندگی تازه‌ای در آن می‌شود. به عبارت دیگر پیوند قوم تازه نفس‌تر و جوانتری با قوم کهن‌تری می‌تواند از لحاظ فرهنگی اثری مثبت و سازنده داشته باشد و قومی را که نیرویش نقصان گرفته تقویت نماید.

این معنی را در تاریخ اروپا و آمریکای لاتین به روشنی می‌توان دید. هجوم اقوام جوانتر ژرمنی به ولایات رم و سکونت جستن در آنها خونی تازه در

جامعه‌های آنها وارد کرد و با وجود ویرانگری‌های نخستین مآلاً موجب نیروئی تازه در آنها شد که در کشورهای مثل ایتالیا و فرانسه و انگلیس و اسپانیا در طی رنسانس فرصت بروز یافت. می‌توان تصور کرد که اگر سرزمین گُل سلت نشین (فرانسه بعدی) نخست مورد هجوم رومیان و سپس اقوام ژرمنی فرانک و ویزیگت و بورگندی قرار نگرفته و از آنها کسب نیرو نکرده بود، امروز جامعه‌ای فرسوده و بی رمق در آن می‌زیست؛ و یا اگر اسپانیا، هرچند به اکراه، میزبان واندالهای ژرمنی و سپس پذیرای اقوام عرب و بربر که در ۷۱۱م. از جبل طارق گذشتند و جنوب اسپانیا را متصرف گردیدند نشده بود امروز اثری از نیروی زاینده در ساکنان آن دیده نمی‌شد. امروز که به جامعه‌های اروپائی می‌نگریم می‌بینیم که هرکدام که بیشتر در معرض هجوم اقوام شمالی (نوردیک) قرار داشته و بیشتر با آنها اختلاط یافته‌اند به همان نسبت از پویندگی و سازندگی بیشتری برخوردارند و هرکدام کمتر به این آمیزش دست یافته‌اند عوارض کهولت و فرسودگی در زندگی‌شان نمایان‌تر و سهمشان در بالندگی تمدن غرب کمتر بوده است.

در آمریکای لاتین نیز آنچه از تحرک و پویایی در کشورهای چون آرژانتین، شیلی و برزیل به چشم می‌خورد بیشتر از آن که دستاورد ساکنان بومی آنها باشد ارمغان جمعیت نسبتاً جوان‌تر اروپایی (به ویژه اسپانیولی) است که به این کشورها کوچ کرده‌اند.

حال اگر به پرسش نخستین باز گردیم و درصدد توضیح تفاوت میان خراسان و ایران غربی برآئیم، باید به یادآوریم که آذربایجان و ایران غربی و مرکزی جزئی از سرزمین مادها بودند و مادها پیش از دیگر اقوام ایرانی به اقتدار سیاسی و تشخص فرهنگی دست یافتند و به عرصه تاریخ گام نهادند و دوران درازی توان خود را صرف مقابله و کشمکش با آشور و دیگر همسایگان خود کردند و در نتیجه زودتر از دیگر اقوامی که در سایر نقاط فلات ایران اقامت گزیده بودند فرسوده شدند. اگر مردم این نواحی در نهضت ادبی و سیاسی ایران کمتر شرکت چشم‌گیری داشتند و اگر زبان مردم شمال غربی ایران به تدریج جای به زبان ترکی سپرد باید گفت این نتیجه قدمت کوشش‌های سازنده آنان بود که زودتر نیز آنها را نیازمند استراحت و سهل‌گیری نمود. اما جنوب ایران نیز، که زادگاه دو سلسله بزرگ هخامنشی و ساسانی بود و قرن‌ها کانون کوشش‌های سازنده به شمار می‌رفت، هنگامی که سپاهیان اسلام به ایران سرازیر شدند چندان توش و توانی برای مقاومت و خلاقیت نداشت. از

سوی دیگر خراسان نقش رهبری سیاسی و مسئولیت تأسیس دولت و دفاع از مرزهای ایران را تا سده سوم پیش از میلاد، یعنی تا هنگامی که قبیله ای از ایرانیان،^{۲۲} به نام داهه،^{۲۳} که در نواحی مرزی شمال شرق شهریارای ایران می زیستند وارد صحنه شدند و حکومت اشکانیان را تأسیس کردند، بردوش نگرفته بود.

اما تاخیر نسبی ورود اشکانیان به صحنه فعالیت تاریخی و جوانی نسبی آنان را نمی توان تنها عامل پویایی خراسان در سده های نخستین اسلامی شمرد. عامل مهم تر را باید در اصل سوم نظریه ای که در اینجا مطرح شده، یعنی پیوند عناصر تازه نفس با اقوام کهن تر جستجو کرد، چه خراسان پیوسته در معرض هجوم اقوام صحراگرد قرار داشت و امواج متوالی مهاجمان که از آسیای مرکزی و دیگر نقاط به طرف خراسان سرازیر می شدند و در آن سکنی می گرفتند و سپس در آن مستحیل می شدند هر بار مردم خراسان را نیرو و توان تازه می بخشیدند. از آن جمله، نخست یونانیان و مقدونیان بودند که، در پی پیروزی اسکندر، در شمال شرقی ایران اسکندریه های چند بنانهادند و چندی پس از آن نیز پادشاهی یونانی-ایرانی باختر را برپا کردند، سپس اقوام گوناگونی چون سکائی ها، تخاری ها، هون ها، هیاطله، کیدرها، ترک ها، و سرانجام تازی ها^{۲۴} که پس از پیروزی اسلام شماری انبوه از آنان در خراسان اقامت گزیدند به این خطه روی آوردند و خونی تازه در رگ های آن وارد نمودند.^{۲۵} به این ترتیب خراسان مکرر به منبعی سرشار از نیروی انسانی، که تا این حد در دسترس ساکنان دیگر بخش های فلات ایران نبود، دست می یافت و از آن نیرو می گرفت و جان تازه ای که از این رهگذر به کالبد خراسانیان می دمید سرچشمه نیروی فزاینده این خطه می شد و به جذب و حل عناصر تازه توانا می گردید. پس جای شگفتی نیست اگر خراسان رهبری انقلاب عیاسی را برعهده گرفت و جایگاه نخستین سلسله های ایرانی پس از فتح اعراب و مهد تجدید حیات ادبی و هنری و علمی ایران در سده های نهم و دهم و اوائل سده یازدهم میلادی شد.

نظریه زادن و بالیدن و فرسودن تمدن ها و جامعه ها هرچند تازه نیست، نتایجی که از آن حاصل می شود، بخصوص در نقد احوال مللی که روزگار برنائی آنان سپری شده، کمتر مورد توجه قرار گرفته، و در توضیح وجوه تاریخ ایران در سده های اخیر به کار نرفته است. در اینجا البته فرصت پرداختن به همه پرسش هایی که طرح این نظریه بر می انگیزد نیست. با این همه بجاست که اقلأ به یک پرسش عمده پاسخ داده شود. یکی در مورد قوم اوستائی است و آن

اینکه این قوم که کیش زردشتی از میان آنان برخاست در خراسان و به احتمال قوی در ناحیه ای از توابع مرو یا بلخ یا هرات می زیستند. سابقه کهن آنان با جوانی نسبی مردم خراسان چگونه سازگار می تواند بود؟ در جواب باید گفت که آئین زردشت در میان قومی روی نمود که همه نیروی خود را در کشمکش با "بددینان" و مبارزه با مخالفان و استوار کردن کیش تازه صرف کرد. آنگاه رسالت این آئین به اقوام دیگر ایرانی منتقل شد (محتماً مادها و شاهان اخیر هخامنشی) و با قدرت سیاسی آنان رواج گرفت. قوم اوستائی از تحرک افتاد، چنانکه زبان آن هم به تدریج متروک شد و حتی به دوران ساسانی نکشید. آنچه در خراسان بعدها روی داد در حقیقت دستاورد اقوام تازه نفسی بود، بخصوص سکاها، که پس از دوره اوستائی به خراسان روی آوردند و در آن ساکن شدند و مآلاً کیش اوستائی را نیز پذیرفتند.

اینکه کیشی در میان قومی ظهور کند و سپس رسالت دین به دست قومی دیگر و خارج از حیطه اصلی آن بیفتد نظائر تاریخی دارد. مثلاً اسلام در حجاز و در میان مردمی نسبتاً بدوی (نظیر قوم اوستائی؟) برخاست، اما توسعه و ترویج آن پس از اندک زمانی بدست مردم عراق و سوریه و ایران افتاد و مآلاً ترک ها و تاتارهای تازه نفس بودند که آنرا در آسیای صغیر و قاره هندوستان و ترکستان چین و برخی نقاط دیگر پراکندند. هم چنین آئین بودائی که در هندوستان آغاز شد از میان هندوان رخت بر بست و رسالتش آخر در چین و ژاپن و هند و چین و تبت بود که فرصت گسترش یافت. مذهب مسیح نیز هرچند از فلسطین برخاست در دست رومیان قوام گرفت و در اروپا منتشر شد و در فلسطین جز سایه کوتاهی از آن نماند. حتی شاید بتوان این معنی را در مورد کیش یهود ساری دانست که در مصر و به تاثیر مذهب مصری آغاز شد ابناً در فلسطین و میان اقوام آن پا گرفت. کیش زردشت نیز کانون قدرت و توسعه اش ظاهراً دیرزمانی در زادگاه آن نیاید و مثل اسلام که زادگاهش، حجاز، جز نیم قرنی کانون اصلی اسلام نماند، در شمال غربی و مغرب و جنوب ایران بار افکند.

و این از طنزهای شگفت تاریخ است که خراسانی که، پس از اسلام، پرچمدار نهضت ادبی و سیاسی ایران و به همت و نیروی خود پیشوای رستاخیز فرهنگی ایران گردید این نیرو را به برکت هجوم اقوام خودی و بیگانه و شکست از آنان و جای دادن آنها در دامان خود به دست آورد. چه، خراسان پیوسته بیش از دیگر نواحی ایران در معرض هجوم و حمله و اشغال مردم تازه نفس و پرتوان بیگانه بوده و در هر موج تهاجمی که از آسیای میانه برخاسته همواره در

صف اول آتش قرار داشته است. این مهاجمان در خراسان اقامت گزیدند، با ساکنانش درآمیختند، به زندگی اش جان و نیروی تازه بخشیدند، و چنان توانایش ساختند که توانست در تاریخ جهان اسلام سهمی اساسی بردوش گیرد.^{۲۱}

پانویست ها:

۱. استثنای مذکور دورانی بود که، بیش از یک سده از ۶۲۵ تا ۷۵۵ ه. ق. برابر با ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۳ م. و در ماوراء النهر تا ۷۷۲ ه. ق. مغولان در ایران فرمانروا بودند. اما حتی در این دوران نیز سپاهیان مغول بیشتر ترک و ترک زبان بودند. چه، مغول ها طبق رسم معمولشان قبایلی را که در مسیر خود مغلوب می نمودند موالی خود می ساختند و در سپاه خود مندرج می کردند. بیشتر سپاهیان مغول در خاور میانه ترکان آسیای مرکزی بودند که به خدمت مغولان درآمده بودند. حکومت خاندان زند میان نادر شاه و قاجاریه کوتاهتر از آن بود که استثنای عمده ای محسوب شود.
۲. درباره گسترش دامنه خراسان به ماوراء النهر و سیستان ن. ک. به: مقبّسی، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۸۷۷، چاپ سوم، ۱۹۶۷، ص ۲۶۰. همینطور ن. ک. به: *Turkistan*، اثر بارتولد، طبع سوّم، لندن، ۱۹۶۸، ص ۱۹۷، که به تسلط خراسان بر ماوراء النهر اشاره می کند.
۳. ن. ک. به: *Les nations du prophete*، ص ۴۸۰.
۴. رساله فتح بن خاقان فی مناقب التّرك، طبع فان فلوتن، لیدن، ۱۹۰۳، ص ۴۰.
۵. ن. ک. به: *The Shaping of Abbasid Rule*، پرینستون، ۱۹۸۰، ص ۱۱۷.
۶. *Black Banners from the East*، لیدن، ۱۹۸۳، ص ۶۷.
۷. ن. ک. به: *Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge University Press, 1988 (در دست انتشار)
۸. ن. ک. به: *Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge University Press, 1988 (در دست انتشار)
۹. «انّ دولتہم عجمیہ خراسانیہ و دولتہ بنی مروان عربیہ و فی اجناد شامیہ» *البیان والتبیین*، طبع محمد هارون، بیروت، ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۳۶۶.
۱۰. ن. ک. به:
- C. E. Bosworth, *Al-Magrizi's 'Book of Contention and Strife Concerning the Relation between the Banu Umayya and Banu Hashim*، منچستر، ۱۹۸۰، ص ۸۸ و مقاله التّن دانیل:
- "Arabs, Persians and the Advent of Abbasids Reconsidered," *Jour. Amer. Orient. Soc.*, CXVII/3, 1997, ص ۴۸-۴۴۲
۱۱. درباره این شخصیت ها و آراءشان ن. ک. به: *Les mouvements religieux*، غلامحسین صدیقی، و احسان یارشاطر، *Mazdakism* در *Camb. Hist. of Iran*، جلد سوّم، جزء دوّم، ۱۹۸۳، ص ۱۰۰۱ به بعد.

۱۲. پیرو خداهش، از نخستین داعیان بنیادگرای هاشمی در خراسان. او رهبر فرقه ای به نام خالدیه بود که پس از مرگ ابراهیم امام حمایتش را از علویان ادامه داد و در نیشابور سر به شورش برداشت. اَبَا در نبرد با اَبوسلم شکست خورد. همین فرقه بود که در دوران خلافت منصور فاطمیه نام گرفت. در این باره ن. ک. به: *اخبار الدولة العباسیه*، طبع دوری و مُطَلَبی، بیروت ۱۹۷۳، ص ۴۰۴-۴۰۳؛ نیز ن. ک. به:

Sharon, *Encyclopaedia Iranica*, 2, V, P. 2b و E. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan*, Chicago, 1979, p. 747-820.

۱۳. ن. ک. به: L. Gardet در *Cambridge History of Islam*، جلد دوم، ص ۵۹۶ و S. Pines، همان اثر، ص ۷۵۹ و *Encyc. of Islam*، طبع دوم، جلد چهارم، ص ۷۱-۱۰۷.

۱۴. ن. ک. به: *A Study of History*، جلد پنجم، ص ۵۱۵

۱۵. ن. ک. به: *المقدمه*، ترجمه Franz Rosenthal، پرنسین، طبع دوم، ۱۹۶۷، جلد اول، ص ۲۷۸ به بعد. ابن خلدون در بخش های گوناگون این اثر نظریه خود را درباره ادواری بودن تاریخ و زایش و فرسایش دولت ها و سلسله ها و مراحل که هر قدرت سیاسی، از پیدایش و توسعه و باروری، تجمل خواهی و تن آسانی و سرانجام انحطاط و شکست می پیماید تشریح کرده است. از جمله در ترجمه فارسی محمد پروین گنابادی، طبع دوم، تهران ۱۳۵۲، می توان به جلد اول صفحات ۳۱۷ به بعد و بخصوص صفحات ۳۴۴-۳۳۳ و ۷۹-۵۶۶ رجوع نمود، و در ترجمه انگلیسی بخصوص به صفحات ۹۹-۲۸۰ و ۴۵-۳۴۴ و ۵۵-۳۵۳. صفحات متن عربی طبع کاترمر را رزنتال در ترجمه خود منظمأ به دست می دهد.

۱۶. ن. ک. به: *A Study of History*، جلد پنجم، ص ۱۱ به بعد.

۱۷. ن. ک. به:

Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*، شماره تابستان ۱۹۹۳، ص ۲۲.

۱۸. ظهور ابن خلدون را که در قرن چهاردهم می زیست و از نام آوران اندیشه اسلامی است باید به گفته رنولد نیکلسون استثنائی بر این قاعده دانست. ن. ک. به: *A Literary History of the Arabs*، طبع دوم، کمبریج، ۱۹۲۹، ص ۴۳-۴۴۲.

۱۹. ن. ک. به:

UNESCO History of Humanity, Vol. I: *Prehistory and the Beginning of Civilization*, ed. S. J. Last et al، لندن و نیویورک، ۱۹۴۴، ص ۳۱-۴۳.

۲۰. به اعتقاد ابن خلدون نیروی سلسله ها یا خاندان هایی که به مسند قدرت می رسند عموماً بیش از سه نسل، یا ۱۲۰ سال، نمی پاید و در نسل چهارم آثار فتور در آن ها نمایان می شود (ن. ک. به ترجمه فارسی، ص ۲۶-۴۲۴ و ترجمه انگلیسی رزنتال، ص ۲۷۸ و بعد و ص ۳۴۵. در حقیقت این اصل غالباً مصداق دارد، حتی در مورد سلسله هایی که عمر بیشتری داشته اند مانند سلسله های ایرانی پیش از اسلام و خلفای اموی و عباسی و امویان اسپانیا. چنین به نظر می آید که نیروی واقعی سلسله ها عموماً درین حدود و گاه حتی زودتر (مثلاً در مورد صفاریان و تیموریان

و زندیه و افشاریه) رو به کاهش می‌گذارد. پس از آن سلسله‌ها یا در ضعف فزاینده به حکومت ادامه می‌دهند - آن گونه که در مورد عباسیان پس از مأمون، و سلسلهٔ ما توریان پس از آشوکا یا صفویان پس از شاه عباس اتفاق افتاد. یا، در پی یک انقلاب درباری، نیرویی تازه ای در سلسله دمیده می‌شود، چنان که در مورد هخامنشیان پس از تسلط داریوش به مسند پادشاهی و در مورد امویان با تسلط مروان بن حکم پس از وفات معاویه دوم روی داد.

۲۱. ن. ک. به: B. Henning, "Mitteliranische", ص ۹۳، در *Iranistik* که در جزء "زبان‌شناسی" *Handbuch der Orientalistik*، لیدن، ۱۹۵۸، به طبع رسیده.

۲۲. نام این قوم برای نخستین بار در یشت ۱۳، بند ۱۴۴ آمده است و در کتیبهٔ معروف به Daiva از خشایار شاه در تخت جمشید، ن. ک. به: R. Kent, *Old Persian, Xph*، ص ۱۵۱. این قوم در همسایگی دو قوم از سکاها، که نامشان در کتیبهٔ بیستون داریوش آمده است، یعنی Haumavarga و Tigraxauda، می‌زیست. ن. ک. به: Bivar, *Cambridge History of Iran*، ص ۵۲-۵۱.

۲۳. ن. ک. به: W. Vogelsang, *Encyclopaedia Iranica*، جلد چهارم، ص ۸۲-۵۸۱.

۲۴. دربارهٔ این اقوام ن. ک. به: *The Cambridge History of Iran*، جلد سوم، جزء اول، ص ۸۴-۱۴۶، ۱۵۶، ۱۹۱ و بعد؛ و جزء دوم، ص ۷۷۰، ۵۲-۸۵۱. باید توجه داشت که نخستین هجوم قبائل ترک به نواحی شمال خاوری ایران در سدهٔ ششم میلادی بود و هرمزد چهارم (۹۰-۵۷۹ م)، که خود از مادری ترک زاده بود (ن. ک. به: طبری، ج ۲، ص ۹۹۰؛ و H. Schaeder, *Iranica*، ص ۴۱) با آنان به نبرد پرداخت.

۲۵. Julius Wellhausen فصلی از کتاب خویش *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلین، ۱۹۰۲، ص ۳۰۶-۲۴۷ (ترجمهٔ انگلیسی آن: *Arab Kingdom and its Fall*، کلکته، ۱۹۲۷) را به بحث و بررسی قبائل تازی در خراسان اختصاص داده است. به تخمین او شمار افراد این قبائل به دوست هزار بالغ می‌شده است. این رقم با رقم ربع میلیون موشه شارون (*Black Banners*)، ص ۶۵ و بعد)، و رقم مشابهی که E. Daniel در: (*Arabe Settlements in Persia*," *Encyclopaedia Iranica*)، جلد دوم، ص ۲۱۳ ب ارائه می‌کند کم و بیش برابر است.

۲۶. موضوعی که در سال‌های اخیر نظر برخی از محققان را به خود معطوف کرده نقش خراسان در قیام عباسیان است. متأسفانه در این بحث‌ها به سنتن فرهنگی و صفات ذهنی و نیروی درونی خراسانیان کمتر توجه شده و این گرچه عینی و قابل اثبات نیست ولی قرائن آن را نمی‌توان از یاد برد. به حقیقت نزدیکتر خواهیم شد اگر در این گونه بحث‌ها و پژوهش‌ها نقش خراسان را در گسترهٔ وسیع تری بررسی نمائیم.

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله ها:

۵۳۹ احسان یارشاطر بازجستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان
۵۶۹ عباس میلانی بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو
۵۷۹ احمد تقضلی نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی
۵۹۱ شیرین مهدوی حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران
۶۱۳ محمدحسن ففوری جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی
گزیده:

۶۲۵ غلامحسین صدیقی جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری
۶۳۰ ماشاءالله آجودانی در معنای تاریخی «دولت» و «ملت»

گذری و نظری:

۶۳۵ مهدی نفیسی جای پای مولانا در قونیه

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ جلیل دوستخواه پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی
۶۶۵ علی قیصری گزارشی از سفرنامه شاردن
۶۷۰ منصور بنگداریان ریشه های مردمی انقلاب مشروطه
۶۷۴ سیدولی رضا نصر کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه
۶۷۹ نامه ها

۶۸۱ کتاب ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو

اندر بلای سخت پدید آید
فضل و بزرگواری و سالاری

دکتر غلامحسین صدیقی از نوادر روزگار بود. در میان نسلی از دانشگاہیان ایران شهرتی اسطوره وار داشت. استاد ممتاز دانشگاه تهران بود و آوازه فضلش، و حکایات مربوط به دقت و وسواس علمی اش، همه گیر. می گفتند «بنیانگذار جامعه شناسی در ایران» است.^۱ می گفتند پُر می داند و کم می نویسد چون «کمال طلب» است.^۲ می گفتند فضل و خرد را، حتی نزد آنان که در صف مخالفان سیاسی اش بودند، قدر و ارج می شناسد و نزدش «آفتی نبود بتر از ناشناخت.»^۳ می گفتند کار استادی خویش را سخت به جدّ می گیرد آن چنان که در روزهای وزارتش در کابینه دکتر مصدّق حتی یک بار هم از جلسه درس غایب نشد.^۴ می گفتند با دوستان فروتن و با قدرتمندان بی پروا و در همه حال

* استاد و رئیس گروه علوم سیاسی و تاریخ کالج نتردام، کالیفرنیا. چاپ دوم آخرین اثر عباس میلانی، *Tales of Two Cities; A Persian Memoir*، اخیراً از سوی انتشارات میج منتشر شده است.

ثباتی آداب است. می گفتند ارسطو را صدرنشین مصطبه تفکر می داند و نه تنها جریان های نظری غرب را خوب می شناسد بلکه تاریخ و ادب ایران و اسلام را هم نیک می داند. بازخوانی "مقدمه" او بر ترجمه آقای باستانی پاریزی از اصول حکومت آتن^۱ آشکارا نشان می دهد که هرآنچه درباره اش می گفتند همه عین حقیقت بود، بی ذره ای اغراق. در واقع، به رغم آن که او اغلب در آثارش، از سر فروتنی، اهمیت نوشته ها و درس هایش را کم جلوه می داد،^۲ اما فاضلی بی بدیل، ادیبی ایران دوست، محققى به غایت تیزبین و نکته دان و ارسطوشناسی ممتاز بود. هدف من در اینجا بررسی همه آثار و اندیشه های او نیست. به کارنامه سیاسی او هم کاری ندارم. تنها می خواهم با بازخوانی "مقدمه" اصول حکمت آتن جوانبی از سبک کار ستودنی و اندیشه های سیاسی او را بررسی کنم. این "مقدمه" به راستی مصداق بارز این قول بیهمتی است که: «بباید دانست که فضل هرچند پنهان دارند، آخر آشکار شود چون بوی مشک.»^۳

* * *

تاریخ اندیشه سیاسی را می توان، با اندکی اغماض، به دو نوع مکتب تقسیم پذیر دانست. برخی سودای ناکجا آباد در سردارند؛ کاستی های انسان را بر نمی تابند؛ طالب بازسازی روح و روان انسان اند؛ حقیقت را یکی می پندارند و رستگاری سیاسی را در گروی آن می دانند که اقلیت عالم به این حقیقت باید قدرت مطلق را درکف گیرد. در این مکتب، خگام قیّم و چوپان مردم اند. نزد آنها فرد نه غایت سیاست که ابزار آن است. شهروند مطلوب هم کسی است که سوداها و خواست های فردی را یکسره فدای مصالح جمعی کند. جمهور افلاطون را نخستین تجلی صیقل یافته این مکتب دانسته اند و نه تنها گرفته ای از حکومت مطلق مذهبی، بلکه شجره همه حکومت های توتالیتر سده بیستم را نیز در همانجا سراغ کرده اند.^۴

برخی دیگر، نه جامعه ای کامل که حکومتی مطلوب و میسر می طلبند. "انسان کامل" را تخیلی بیش نمی دانند و بازسازی روح انسان را گره بریاد زدن می شمرند. نزد آنها حقیقت یکی نیست و انسان ها نه ابزار که هدف سیاست اند. دولت مطلوب هم نه قیّم که خادم شهروندان است. در این مکتب، معضل اساسی اندیشه سیاسی یافتن توازنی میان خواست های فردی و مصالح جمعی است. عدالت سیاسی و اجتماعی هم تنها از طریق حکومت قانون یافتنی است. ارسطو را از نخستین منادیان این مکتب دانسته اند. "مقدمه" دکتر

صدیقی نه تنها وصفی درخشان از اجزاء اندیشه ارسطو است، بلکه در عین حال نشان می دهد که اندیشه های سیاسی وی، دست کم آن چنان که در "مقدمه" رخ نموده، ترکیبی است از همین سنت ارسطویی، اجزایی از روش شناسی اثبات گرایی و اصول اندیشه دمکراتیک عصر تجدد.

نخستین نکته ای که در مورد "مقدمه" جلب توجه می کند زمان نگارش آن است. اصول حکومت آتن اول بار در سال ۱۳۴۲، به همت مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که در آن زمان دکتر صدیقی ریاستش را به عهده داشت، به چاپ رسید. چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۸ صورت گرفت. اگر این واقعیت را به یاد آوریم که اصول حکومت آتن شرحی است در فضایل و ریشه های تاریخی حکومت یکسره عرفی آتن و سرشت قانون اساسی پیش و کم دمکراتیک آن، آیا می توان گمان برد که دکتر صدیقی، که به سختی دست به قلم می بُرد، صرفاً از سر تصادف، در آن زمان نگارش چنین مقدمه ای را تقبل کرد؟

می گویند باز اندیشی در آثار قدمایی چون افلاطون و ارسطو درست در لحظات بحران اجتماعی ضرورت پیدا می کند.^{۱۱} ایران هم در سال ۱۳۴۲ و هم در ۱۳۵۸ دوره هایی سخت بحرانی را پشت سر می گذاشت. از سویی، الهیات علم چیرگی بر سیاست را برافراشته بود و، از سویی دیگر، ایدئولوژی های مطلق اندیش جانشین تفکر می شد و اقتدار فردی پایه های قدرت قانون را تضعیف می کرد. آیا نباید "مقدمه" را نوعی هشدار سیاسی یا مداخله زیرکانه در بحث تاریخی ای دانست که در آن زمان در ایران آغاز شده بود؟ گرچه می دانیم که دکتر صدیقی در مورد همه رخدادهای زمان خود یادداشت هایی دقیق می نوشت^{۱۲} و لاجرم ارزیابی دقیق نیتات سیاسی او در نوشتن این "مقدمه" تنها زمانی شدنی است که این گنجینه سخت مهم به چاپ سپرده شود، ولی آیا نمی توان گمان برد که او می خواست با بازخوانی ارسطو در سال ۱۳۴۲، ندای اعتدال سر دهد و به تاسی از "معلم اول"، عقل سلیم و نقاد را جانشین اندیشه های استبدادی، تعبدی و افراطی کند؟ آیا همانطور که جریان ۱۵ خرداد پیش پرده انقلاب اسلامی بود، بازخوانی دکتر صدیقی از ارسطو هم پیش درآمد مواضع دلیرانه او در اوج تحولات انقلابی نبود؟ آیا وقتی از سویی می گفت «ارسطو قانون اساسی را برای تأمین آزادی می داند نه تحدید آن و تغییر مکرر قانون را زیان بخش می خواند»، (ص که)* و می افزود که «قدرت را تا ممکن است باید به

* هرچادرتن به شماره صفحه ای اشاره شده مراد صفحات "مقدمه" کتاب اصول حکومت آتن است.

قانون سپرد نه به افراد»، (ص کز) و از سویی دیگر هشدار می‌داد که «علم سیاست نزد ارسطو اساسی‌تر از علم اخلاق است»، (ص یب) اوضاع زمان و دو قطب سیاسی قدرتمند آن روزگار، یعنی قدر قدرتی فردی و مکتبی، را مراد نداشت؟

در همان چند صفحه نخست، نکته مهم دیگری نیز جلب توجه می‌کند. اگر به نمای صفحه دوم مقاله نظری بیفکنیم، می‌بینیم که از هفت سطر متن نسبتاً درشت و ۱۷ سطر یادداشت نسبتاً ریز تشکیل شده. کل "مقدمه" هم ترکیبی است از حدود ۳۸۰ سطر متن و ۳۲۰ سطر یادداشت. این ترکیب، به گمان من، هم بنیادی معرفت شناختی دارد و هم نشانه‌ای است از سبک کار ویژه دکتر صدیقی. نزد او نه تنها به راستی «از حدیث حدیث شکفت»^{۱۳}، بلکه ترکیب تصویری صفحه، و رابطه متن و حاشیه، به ظاهر تأکیدی است بر این باور که آنچه راوی در این "مقدمه"، و راویان منقول در یادداشت‌ها، نوشته‌اند، جملگی حاشیه‌ای است بر ارسطو که تألیفاتش «بیشتر از زاده‌های فکر هر متفکر دانای تیزبین ژرف اندیشی بر عقل و ذهن بشر حکمفرما بوده است.» (ص ط).

نکته مهم دیگر این حواشی را در مضمونشان سراغ باید کرد. دکتر یحیی مهدوی، در مقدمه‌ای که بر کتاب جنبش‌های دینی ایرانی در قرن دوم و سوم هجری دکتر صدیقی نوشته، به این نکته اشاره کرده که «دکتر صدیقی رفت و از خود انبوهی شگفت‌انگیز یادداشت-مخصوصاً راجع به مسائل فرهنگی و اجتماعی ایران- به جا گذاشت»^{۱۴} ثمره و نشان آن یادداشت‌های انبوه را در همین حاشیه‌های پربار می‌توان یافت. گاه، نزد برخی از اهل تحقیق ایرانی و فرنگی، یادداشت‌های متن نوعی سیاهی لشکر فکری‌اند، بیشتر به کار فضل‌فروشی به خواننده یا ارباب و تخطئه رقیب می‌آیند و ربطی چندان به موضوع بحث و روایت ندارند. اما حاشیه‌های دکتر صدیقی در "مقدمه" جزئی اساسی و اجتناب‌ناپذیر از اسطقس روایت‌اند و شجره و تطور واژه‌ها و مفاهیم گونه‌گون ارسطویی را در «کتاب‌های دوره اسلامی» (ص ی) باز می‌جویند. در واقع، از لحاظ سبک، نکته جالب دیگر روایت متن و حواشی "مقدمه" ایجاز آنست. در غرب، «اقتصاد کلام و اندیشه» را یکی از شرایط مقدماتی تفکر و روایت علمی دانسته‌اند. همزمان با تجدید بود که طمطراق و تفصیل و اطناب کلام رایج در متون قرون وسطی جای خود را به ایجاز و سادگی رویی داد. "مقدمه" دکتر صدیقی مصداق بارز و نوعی سرمشق ایجاز علمی و اقتصاد کلامی است. گمان نکنم در آن کلمه‌ای را بتوان زاید شمرد و بود و نبودش در

متن را علی السویه دانست.

با استفاده از همین ایجاز، دکتر صدیقی در نوشته ای کمتر از ۲۷ صفحه، مدخلی سخت دقیق و پُر بار بر اندیشه های سیاسی ارسطو تدوین کرده است. در عین حال، از میان انبوه آراء ارسطو، تأکید را بیشتر بر نکاتی گذاشته که به مسائل تاریخی آن روز ایران ربطی مستقیم پیدا می کرد.

به گمان دکتر صدیقی یکی از وجوه اساسی تمایز میان ارسطو و افلاطون، نظرات گونه گونشان در باره رابطه سیاست و اخلاق بود. این اختلافات دو محور عمده داشت: یکی ریشه شناسی اخلاق و دیگری رابطه سیاست و اخلاق. بنیاد این اختلافات، برداشت متفاوت ارسطو و افلاطون از حقیقت بود. به عبارت دقیق تر، «مخالفت ارسطو با استاد مبنی بر مخالفت اصولی او با نظریه مُثُل و حکومت افلاطون است.» (ص یا) حاصل اجتناب ناپذیر نظریه مُثُل افلاطون تقسیم جامعه به اقلیتی فیلسوف منش و مستحق حکمرانی و اکثریتی در بند شهوات جسمانی و نیازمند قیّم و حکم برداری است. تنها فلاسفه اند که مرارت دست یافتن به عالم مُثُل را بر خود هموار می کنند و به اعتبار همین تقوا و معرفت، حق حکمفرمایی می یابند و در مدینه فاضله شان اخلاق همواره بر سیاست رجحان دارد. در مقابل عالم مُثُل افلاطونی، ارسطو، به گفته دکتر صدیقی "روش تاریخی" را به کار می گرفت و «بدون پیروی از مذهب جزمی» به «آثار و احوال اقوام» توجه داشت (ص کو) و «امور اخلاقی را قابل دقّت و صراحت و قطعیت ریاضیات» نمی دانست. (ص ی) به سخن دیگر، ارسطو «فضیلت را برخلاف افلاطون ثابت نمی داند و معتقد است که اخلاق و سیاست مبتنی بر حکم هایی است که از وجدان مردان با فضیلت، یعنی آنان که عقل را راهنمون و رهبر خویش کرده اند ناشی می شود.» (ص پا) به همین خاطر، برخلاف سقراط و افلاطون که "اخلاقیات را بر سیاست" ترجیح می دادند و «امور سیاسی و اجتماعی را بر علم اخلاق قایم و پایدار می دانستند.» (ص یب)، ارسطو سیاست را مقدم بر همه امور می داند و به علاوه «در مسأله رابطه فرد با جامعه و حدود قدرت دولت بیش از افلاطون معتقد به حقوق فرد است.» (ص یب) در واقع، ارسطو، آن چنان که دکتر صدیقی به تأکید می نویسد، به نوعی کثرت گرایی اخلاقی باور داشت. می گفت «رای افلاطون . . . راجع به خیر» درست نیست و در عوض استدلال می کرد که رأی مردم درباره اخلاق «مختلف است و خیر، مانند وجوه فعالیت انسانی، تنوع پیدا می کند.» (ص یا) دکتر صدیقی نیک می دانست که این «رای در حدّ و مقام خود، چنانکه پوشیده نیست، از

نظر علم جدید اعتبار و وزنی دارد.» (ص یا) گویا او می دانست که اساس دموکراسی، و پادزهر توتالیتراریسم، همین باور به کثرت حقیقت و تنوع اخلاق است. شالوده کثرت گرایی سیاسی همین کثرت گرایی اخلاقی است و شالوده انواع حکومت های مطلق مذهبی، باور متقن به احکام اخلاقی الهی ابدی و ازلی.^{۱۵}

ارسطو تنها در زمینه عالم مثل با افلاطون اختلاف نداشت. نوع حکومتی که در طلبش بود نیز با جمهور ناکجا آبادی افلاطون، که زیر نگین فیلسوف شاه جای داشت، تفاوت هایی اساسی پیدا می کرد. دکتر صدیقی، در حالی که به ظاهر گوشه چشمی به مارکسیست های زمان داشت، معتقد بود که از نظر ارسطو، دولت، برخلاف آنچه دیگران گفته اند، پدیده ای عارضی و تاریخی نیست. به عبارت دیگر، انسان بدون وجود دولت تصور پذیر نیست. می گفت «ارسطو. . . معتقد است که آدمی فقط در جامعه می تواند استعدادات و قوای خود را به ظهور و عمل رساند. . . دولت در نظر وی محصول تقلید و مواضعات و زد و بندهای سیاسی نیست بلکه ثمره و نتیجه طبیعی زندگی و نیازمندی های اجتماعی است.» (ص کد) رسالت این دولت نه تحقق کمال فلسفی است، نه اجرای اراده الهی. در عوض ارسطو «برای هر حکومت که بتواند دو اصل نظم و آزادی نسبی را محفوظ و ملحوظ دارد و با حاجت های زمانی و مکانی اجتماع سازگار باشد ارزش قایل» بود. (ص که)

در میان انواع حکومت، ارسطو حکومت شاهی را، بالقوه، بهترین و بدترین انواع حکومت ها می دانست. می گفت زمانی بهترین نوع حکومت است که «در آن قدرت از جانب یک تن. . . به نفع همگان» به کار می رود. (ص که) در عین حال می گفت این نوع حکومت ها «دیریاب» اند و نظام شاهی اغلب به «جباری» می گردد. بالمالک بهترین حکومت را «حکومت طبقه متوسط» می دانست که در آن «همه مردان آزاد شرکت می جویند و طبقات متوسط در آن صاحب نفوذ و موجب حفظ اعتدال میان وضع و شریف اند و هرکس به نوبه خود فرمانده و فرمانبردار است.» (ص کو) حکومت طبقه متوسط بیش از هر چیز حکومت قانون است. به گفته ارسطو، «قانون حاکم و دادرسان و حاکمان خادمان قوانین اند. . . او می گوید فرد فرد مردم ممکن است نالایق و اشتباه کار باشند. اما جمع مردم بهر حال از حیث نیروی جسمی و عقلی و قوت تمیز بر فرد فرد برتری دارند.» (ص کز) در عین حال، در حکومت طبقه متوسط «از افراط و تفریط میان اشراف و زیردستان» (ص ل) خبری نیست. برابری مطلق هم محلی از اعراب ندارد چرا که «در رعایت برابری هم باید هنر و شایستگی افراد ملحوظ

باشد. چه برابر داشتن لایق و نالایق محروم کردن مردم لایق است و این خود ایجاد نوعی نابرابری است.» (ص ل) روایت دکتر صدیقی در این باب، و نظراتش در دفاع از مالکیت خصوصی (ص له) همه شباهتی تام به آرای برخی از فصیح ترین نظریه پردازان مدافع نظام دمکراسی پارلمانی دارد.^{۱۶}

در واقع، رعایت همین نوع عدالت و حکومت قانون را ارسطو تنها راه جلوگیری از انقلاب می داند. دکتر صدیقی تاکید دارد که ارسطو «نشر عدالت را در جلوگیری از انقلاب بسیار مؤثر می داند. . . راه رفع انقلاب را باید پیش از وقوع، با فکر و مطالعه و تدبیر جست و دانست که علل انقلابات هیچ گاه خرد و حقیر نیستند هرچند بهانه انقلابات ممکن است حقیر و ناچیز باشند.» (ص لا) گرچه دکتر صدیقی این عبارات را در سال ۱۳۴۲ از قول ارسطو نوشت، اما مطالبی که در اردیبهشت ۱۳۴۰ در میتینگ جنبه ملی در جلالیه مطرح کرد،^{۱۷} گفته هایش در زندان در نوروز سال ۱۳۴۲^{۱۸} مخالفتش با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲ و بالاخره آنچه گویا در سال ۱۳۵۷ در جریان تشکیل مذاکرات مربوط به کابینه به شاه گفت^{۱۹} همه ریشه در این نقطه نظر اساسی ارسطو دارند.

اگر اجزاء گوناگون روایت دکتر صدیقی از اندیشه سیاسی ارسطو را کنار هم بگذاریم، به گمان من، تصویری سخت شبیه حکومت دمکراتیک قانون می یابیم. از این بابت می توان گفت که قرائت او از ارسطو یکسره متفاوت از برداشت آن دسته از متفکران عالم اسلام است که پیش از او از ارسطو تاثیر پذیرفته اند. آنان جملگی ارسطو را در خدمت اثبات احکام اسلامی می گرفتند، اما دکتر صدیقی، گرچه در خلوت اعتقادات مذهبی خویش، مسلمانان مؤمن بود،^{۲۰} از ارسطو روایتی یکسره عرفی مراد می کرد. انگار خود او نیز به این تفاوت واقف بود، چون در یکی از یادداشت های "مقدمه" می نویسد: «طماس اکوینی (۱۲۷۴-۱۲۲۶م) ایتالیایی و دانته دانشمند و شاعر ایتالیایی (۱۳۲۱-۱۲۶۵م) در مذهب سیاسی از پیروان [ارسطو] یند و در فرهنگ اسلامی جماعتی از صاحب نظران و متفکران مانند کندی و فارابی و عامری و مسکویه و ابن سینا و ابن رشد و نصیرالدین طوسی و جلال الدین دوانی در حکمت عملی از او متأثرند.» (ص له) بی گمان دکتر صدیقی، مانند طماس اکوینی، در "مذهب سیاسی" پیرو ارسطو بود.

البته این پیروی به هیچ روی به آن معنی نبود که از ارسطو بتی عاری از عیب بسازد. برعکس، یکی از علل ارجمندی کار ارسطو را احترازش از

«مطلق‌پسندی و خیال‌پردازی‌های حوزه علمی افلاطون» (ص یج) می‌دانست و در این زمینه ارسطو را سرمشق کار خود قرار داد و ایراداتی مهم بر "حکیم مطلق" و "معلم اول" وارد دانست. این ایرادات هم در عرصه روش‌شناسی‌اند، هم در سطح آرای سیاسی. از سویی، دکتر صدیقی، که گویا همواره گوشه‌چشمی به عقاید اثبات‌گرایی (positivism) داشت،^{۲۲} احکام هنجاری را یکسره از احکام وصفی متمایز و مجزاً می‌دانست و می‌خواست. یادداشت‌هایی که او خود در جایی دیگر در وصف رخدادهای روزهای ۲۸ و ۲۹ مرداد به قلم آورده نمونه حیرت‌آوری است از نحوه کاربرد زبان صرفاً وصفی. با آنکه دکتر صدیقی ارادتی خاص به دکتر مصدق داشت، و به رغم آنکه پس از کودتای ۲۸ مرداد به زندان افتاد، لحن یادداشت‌هایش در این باب لحن جراحی را می‌ماند که فارغ از هرگونه هیجان، واقعیت حال مریضی را به زبانی دقیق و موشکاف بیان می‌کند.^{۲۳} در "مقدمه" هم تأکید دارد که داوری‌های ارزشی را نباید با مشاهدات عینی مخلوط کرد و از همین زاویه بر ارسطو ایراد می‌گیرد که «گاه مطالعه او . . . از صورت عینی و خبری بیرون آمده نتیجه‌اش به قاعده‌گذاری و دستور دهی و صدور حکم‌های ارزشی و تکلیفی رسیده است.» (ص کط)

به‌علاوه، به زعم دکتر صدیقی، تألیفات ارسطو در «اجتماعیات . . . خالی از نقایص نیست.» (ص کد) در این مورد وی ارسطو را هم به خاطر بی‌اطلاعی‌اش از تاریخ و تحولات «تشکیل شاهنشاهی ایران» (ص له) می‌نکوهد و هم از این لحاظ که او به «فرضیه‌هایی موهومی چون مقابل هم قرار دادن یونانی و غیر یونانی، پست شمردن جمعی از مردم، . . . تقسیم نوع بشر به دو دسته آزاد و بنده، و برحق دانستن اصل بردگی. . . و قول به عدم تساوی زن و مرد و پست شمردن زنان و عدم عنایت کامل به حقوق آنان» باور داشت. (ص له)

شاید بتوان همین روش دکتر صدیقی را سرمشق قرارداد و گفت‌ایرادی هم بر "مقدمه" درخشان ایشان وارد است. به رغم استقصایی که رسم‌کارش بود، و به رغم آنکه مثلاً در مقدمه قواضة طبیعیات منسوب به ابن‌سینا^{۲۴} به تفصیل نشان می‌دهد که شاید آن کتاب در اساس کار أبوعلی سینا نبوده، اما در مقدمه اصول حکومت آن به نکته نسبتاً مهمی در باب چند و چون تألیف این کتاب اشاره نمی‌کند. از همان زمانی که در سال ۱۸۹۱ نسخه نیاب متن اصلی اصول حکومت آن یافته شد، برخی از محققان برآن بودند که شاید این نوشته کار ارسطو نیست و از سوی یکی از شاگردان او فراهم آمده است.^{۲۵} بهر حال "مقدمه" دکتر صدیقی بیش از هرچیز مدخلی است پُر بار بر اندیشه‌های ارسطو و چنین

نقصان ناچیزی از ارج و اعتبارش هیچ نمی‌کاهد. به علاوه، آنچه که بیبتهی درباب استاد خود گفته بود به راستی دربارهٔ استاد نسل ما دکتر صدیقی هم صدق می‌کند که «مردی بزرگ بود این استاد» و باید قلم‌ها را لختی بر وی بگریانیم.

هفتم دسامبر ۱۹۹۷

یاد داشت‌ها:

۱. برای سخنرانی دکتر صدیقی در مراسم بزرگداشت ارتقاء او به مقام استادی ممتاز در هجدهم بهمن ۱۳۵۲، ن. ک. به: صدیقی، دکتر غلامحسین. «بزرگداشت بنیانگذار جامعه‌شناسی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۴، تیرماه ۱۳۵۳، ص ۶-۳.
۲. یحیی مهدوی، «پیشگفتار» در غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲، ص دوازده.
۳. برای مثال، دکتر صدیقی گویا دربارهٔ تقی زاده گفته بود: «از زمان خواجه نصیرالدین طوسی، یا به تحقیق در این دو سه قرن اخیر به وسعت معلومات مرحوم تقی زاده کسی در ایران به عرصهٔ وجود نیامده است». ن. ک. به: علی اصغر سعیدی، «ساعتی با استاد» در *یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی: فزانه ایران زمین*، گرد آوری دکتر پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱. در جایی دیگر، دکتر صدیقی گفته بود، «بزرگ‌ترین عیب ما (ایرانی‌ها) بی‌انصافی است. بی‌انصافی در داوری دربارهٔ دیگران» همان، ص ۳۱۲. اما دکتر صدیقی خود به غایت منصف بود.
۴. عین عبارت را دکتر صدیقی در نوشته‌ای به نام «حسن و خسین هر سه دختران مغاویه: پاسخی به روزنامه جمهوری اسلامی» آمده است همان، ص ۱۸۱.
۵. برای بحث جالبی در بارهٔ چگونگی شکل گرفتن مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، و سلوک استادی دکتر صدیقی، ن. ک. به: «گفتگو با دکتر احسان نراقی»، *سک*، شماره ۷۲-۷۱، بهمن ۱۳۷۴، ص ۴۹۹-۵۶۹.
۶. ارسطو، *اصول حکومت آتن*، ترجمه و تحشیه باستانی پاریزی. مقدمهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۵۸.
۷. به عنوان نمونه ن. ک. به: دکتر صدیقی، *نامه علوم اجتماعی*، تیر ۱۳۵۳، ص ۶-۳.
۸. خواجه ابوالفضل بیبتهی، *تاریخ بیبتهی*، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵.
۹. برای بحث درخشانی در این باب، ن. ک. به:

Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960. PP. 34-51.

برای بحث مهم دیگری در این زمینه، ن. ک. به:

Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. by Henry Hardy, New York, 1991 PP. 1-48.

۱۰. مهم ترین بحث در این زمینه از سوی پوپر طرح شد. ن. ک. به:
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemy*, Vol. I, New York, 1979.
۱۱. ن. ک. به:
- Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1978, PP. 1-13.
۱۲. داریوش آشوری، «صدیقی مرد اخلاق، مرد علم، مرد سیاست»، در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۵۷-۲۵۱.
۱۳. بیبقی، همان، ص ۱۷۰.
۱۴. مهدوی، همان، ص یازده.
۱۵. برای بحثی در این باره، ن. ک. به: Berlin, *op. cit.*, pp. 49-90 و نیز:
Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York, 1980, PP. 3-96.
۱۶. برای مثال، جیمز مدیسن (Madison) یکی از این مدافعان است. برای نظراتش، ن. ک. به:
James Madison, "Federalist Paper 10," *Federalist Papers*, New York, 1948.
۱۷. یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۱۶۳-۱۵۷.
۱۸. همان، ص ۲۶۴.
۱۹. همان، ص ۲۲۰. در مورد مخالفت دکتر صدیقی با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲، ن. ک. به: همان، ص ۱۸۱.
۲۱. شواهد در این باب فراوان اند، مثلاً همان، ص ۸۳-۱۷۷.
۲۲. آقای یحیی مهدوی که از قدیمی ترین و نزدیک ترین دوستان دکتر صدیقی بود، در این زمینه، به قید احتیاط فراوان می نویسد: «تا آنجا که گاهی از فحوی کلامش چنان استنباط می شد که با تحصیلیان و اصحاب مذهب اصالت علم چندان بی میانه نیست.» ن. ک. به: مهدوی، همان، ص دوازده.
- آقای داریوش آشوری در این باب با قاطعیت بیشتری می نویسند: «صدیقی در علم پوزیتیویست بود.» یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۲۵۱.
۲۳. «کودتای ۲۸ مرداد به روایت دکتر صدیقی» در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۱۱۹-۱۴۱.
۲۴. این مقبئه خود آیتی است دیگر از دقت و وسعت اطلاعات دکتر صدیقی و او آن را «به فرخی و پیروزی در روز دوشنبه بیست و چهارم اسفند ماه . . . در زندان لشکر دو زرهی حومه تهران» به پایان رساند. غلامحسین صدیقی، «مقبئه» در *قراضة طبیعیات* منسوب به شیخ رئیس ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹.
۲۵. برای شرح مفصل این مبحث، ن. ک. به:
- Aristotle, *The Athenian Constitution*, tr. by R. J. Rhodes, New York, 1986. PP. 9-372.

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان گذار جامعه شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله ها:

۵۳۹ احسان یارشاطر راجستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان
۵۶۹ عباس میلانی بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو
۵۷۹ احمد تقضی نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی
۵۹۱ شیرین مهدوی حاج محمدحسن امین الضرب، از پیشگامان تجتد ایران
۶۱۳ محمدحسن ففوری جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی
گزیده:

۶۲۵ غلامحسین صدیقی جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری
۶۳۰ ماشاء الله آجودانی در معنای تاریخی «دولت» و «ملت»

گذری و نظری:

۶۳۵ مهدی نفیسی جای پای مولانا در قونیه

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ جلیل دوستخواه پویه ای دیگر در پژوهشهای ایرانی-یهودی
۶۶۵ علی قیصری گزارشی از سفرنامه شاردن
۶۷۰ منصور بنکداریان ریشه های مردمی انقلاب مشروطه
۶۷۴ سیدولی رضا نصر کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه
۶۷۹ نامه ها

۶۸۱ کتاب ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

نقش سیاسی-اجتماعی و فرهنگی دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی

دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی نقش سیاسی، اجتماعی-فرهنگی مهمی در ایران داشته اند. فداکاری ها و از خودگذشتگی های آنان از سویی و تدابیر خردمندانه آنان، از سوی دیگر، موجب جلوگیری از خونریزی ها و تخریب های تازیان در بسیاری از نقاط ایران شد. وطن دوستی و علاقه مندی آنان به آداب و رسوم و زبان ایران بود که فرهنگ این سرزمین پایدار و مستقل ماند و زبان فارسی جای خود را به زبان عربی نسپرد و تعهد آنان به حفظ روایات کتبی و شفاهی ایران باستان بود که ضامن دوام و بقای داستان های حماسی، تاریخی و عشقی ایران باستان شد. تاریخ ایران دین فراوانی به این مردان غالباً ناشناخته یا کم شناخته شده دارد. این مقاله فشرده که خلاصه کتابی است که نگارنده در دست تدوین دارد، به روان بزرگواری تقدیم می شود که میهن دوستی خردمندانه و خدمت به فرهنگ ایران با وجود او عجین بود.

این مقاله را زنده یاد دکتر احمد تفضلی دو سالی پیش از مرگ نابهنگام خویش برای درج در شماره ویژه *ایران نامه* به یاد دکتر غلامحسین صدیقی نگاشته بود.

دهقان صورت عربی شده کلمه پهلوی دهگان (dehgan) یا صورت قدیم تر دهیگان (dehigan) به معنی «منسوب به ده یا زمین»، «زمین دار»، است که از طریق سریانی^۱ به عربی و از آنجا به فارسی راه یافته. دهقان در اواخر دوره ساسانی به طبقه ای از نجبای زمین دار درجه دوم اطلاق می شده است^۲ که از نظر اهمیت پایین تر از طبقه آزادان و بزرگان^۳ و کدخدایان^۴ قرار داشته اند. به روایت مسعودی^۵ دهقانان در دوره ساسانی از نظر مقام پس از شهریگان (شهریج) قرار داشته اند. اداره امور محلی ارثاً به آنان می رسیده و در این کار نقش مهمی برعهده داشته اند و روستاییان موظف به اطاعت از آنان بودند.^۶ اثناً املاک زراعی آنان، در مقایسه با املاک نجبای درجه اول زمین دار، چندان وسعت نداشت. این طبقه در حقیقت نماینده دولت در میان روستاییان بودند و به نظر می رسید که وظیفه اصلی شان جمع آوری مالیات بوده است.^۷ دهقانان بنا بر اهمیت مرتبه اجتماعی شان خود به پنج گروه تقسیم می شدند و لباس های آنان براین اساس متفاوت بود.^۸ عنوان دهقان را در اسناد رسمی اوائل دوره ساسانی نمی بینیم بلکه آن را گاهگاه در کتاب های پهلوی زردشتی، که تدوین نهایی آنها در قرون نخستین دوران اسلامی است، می یابیم و نیز در منابع دوران اسلامی، که وضع اجتماعی و سیاسی دوران متأخر ساسانی را منعکس می سازند، مکرراً بدان برمی خوریم. بنابراین می توان احتمال داد که این کلمه به صورت «عنوان» یک طبقه اجتماعی از ابداعات دوره خسرو انوشروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ م) و پیدایی آن نتیجه اصلاحات ارضی او باشد.^۹ این پادشاه به شاهان دیگر توصیه می کرد که به همان اندازه که از شاهی پاسبانی می کنند، از طبقه دهقانان نیز پاسداری کنند، زیرا این دو به منزله برادرند.^{۱۰} اثناً در منابع پهلوی^{۱۱} و آثار دوران اسلامی^{۱۲} که بیشتر بر خدای نامه پهلوی و ترجمه های عربی آن متکی هستند، برای اهمیت دادن به طبقه دهقانان، اصل آنان به ویکرد یا ویکرت^{۱۳}، برادر هوشنگ شاه افسانه ای بازمی گردد، گرچه در بعضی روایت ها خود هوشنگ^{۱۴} یا منوچهر^{۱۵} را مبدع این طبقه دانسته اند، همان گونه که مبدع طبقات چهارگانه ساسانی جمشید شاه پیشدادی به شمار آمده است.^{۱۶} در دوره ساسانی دهقانان و اهل البیوتات^{۱۷} در روز دوم نوروژ به حضور شاه بار می یافتند^{۱۸} و جشن خرم روز یا خرّه روز یا نوک روز، که در نخستین روز از ماه دی برگزار می شد، جشن خاص دهقانان بود. در این روز شاه متواضعانه با دهقانان و کشاورزان می نشست و می خورد و می نوشید.^{۱۹}

اعراب در نخستین تجاوزهای پراکنده خود به ایران در زمان ابوبکر

(۱۱ تا ۱۳ هـ ق) قلمرو دهقانان نواحی مرزی را که از ثروت برخوردار بودند غارت می‌کردند.^{۲۰} بعد در زمان عمر (۱۳ تا ۲۳ هـ ق) و جانشینانش، که به حمله‌های شدیدتری دست زدند و نواحی گوناگون را فتح کردند، و با پاشیده شدن قشون و از میان رفتن نجبای طراز اول ساسانی، دهقانان نقش سیاسی و اجتماعی عمده‌ای در تعیین سرنوشت ناحیه یا شهر و روستای خود داشتند. بعضی از آنان با تسلیم و پرداخت جزیه به سرداران مسلمان، قلمرو خود را از تهاجم اعراب و خونریزی و غارت حفظ می‌کردند مانند دهقان زوایی (در عراق) که با عروۀ بن زید سردار عرب مصالحه کرد که به وی در ازای هریک از افراد خویش چهار درهم پردازد،^{۲۱} یا بسطام دهقان بؤرس که با زهره پیمان بست و برای او پل‌ها زد.^{۲۲} هم چنین هنگامی که سپاه اعراب به ناحیه مَهرود نزدیک بغداد رسید، دهقان این ناحیه با هاشم بن عتبۀ قرار گذاشت که در برابر پرداخت یک جریب درهم، وی کسی را از اهالی نکشد.^{۲۳} به روایت طبری،^{۲۴} شیرزاد دهقان ساباط (قریه‌ای نزدیک مداین) توانست جان یک صد هزار کشاورز را که در محاصره اعراب افتاده بودند، نجات دهد. در نواحی دیگر ایران نیز وضع به همین گونه بود. ربیع بن زیاد در سال ۳۰ هـ ق از سوی عبدالله بن عامر روانه سیستان شد و به ناحیه زالق که در پی استوار بود، رسید و دهقان آن را اسیر کرد. دهقان در برابر مقداری زر و سیم جان خود را خرید و ربیع عهد کرد که خون او را نریزد.^{۲۵} هم چنین عبدالله عامر با دهقان هرات به پنجاه کیسه درم صلح کرد.^{۲۶} چون قتیبه بن مسلم باهلی از طرف حجاج بن یوسف امارت خراسان یافت، دهقانان بلخ در طالقان به خدمت وی رفتند و در رکاب او از رود گذشتند.^{۲۷}

اما دهقانانی نیز بودند که تن به مصالحه نمی‌دادند و مقاومت می‌کردند و مرگ را بر زندگی مذلت‌بار ترجیح می‌دادند و کشته می‌شدند یا فرار می‌کردند، مانند شهریار یکی از دهقانان ناحیه تیسفون که جنگید و سرانجام کشته شد،^{۲۸} یا دهقان دسکره (شهرکی نزدیک دجله) که مَثَم به خیانت شد و به فرمان هاشم بن عتبۀ به قتل رسید.^{۲۹} عتبۀ بن غزوان چون به دشت میشان رسید و دریافت که اهالی آنجا قصد مقابله با اعراب را دارند، به جنگ پرداخت و دهقانان آنجا را کشت.^{۳۰} بعدها نیز دهقان میسان (میشان) که از اسلام روی برگردانیده و کافر شده بود، به فرمان بُغیره بن شُعَیبه والی بصره کشته شد.^{۳۱} در آخر سال ۱۵ و آغاز سال ۱۶ هجری هنگامی که عتبۀ بن غزوان از بصره به سوق‌الاهواز حمله برد، دهقان آنجا به جنگ او آمد. سپس در برابر مالی با او

آشتی کرد. اما پس از چندی دهقان عهد شکنی کرد و ابوموسی که از جانب عمر به جای مغیره والی بصره شد، در سال ۱۷ هجری سوق الاهواز و نواحی نهر تیری را به جنگ فتح کرد.^{۳۲} ابوموسی با مردم شوش جنگ کرد و سرانجام دهقان آنان طلب صلح کرد و برآن شد که دروازه شهر را بگشاید بدین شرط که ابوموسی صدتن از اهل وی را امان دهد. ابوموسی پذیرفت و عهدی بسته شد. ابوموسی آن صد تن را رها کرد، اما خود دهقان را کشت.^{۳۳} موسی بن عبدالله خازم سلمی به ترمذ که دژی استوار بود، رفت. نخست دهقان او را پذیرفت و بعد که با او به توافق رسید، دهقان به ترکستان گریخت.^{۳۴} از این روایات و روایات مشابه چنین برمی آید که، در آن دوران دشوار جنگ و خونریزی، دهقانان ایراندوست ایرانی توانسته اند با تدبیر و صلاحدید جان بسیاری از مردم خود را از مرگ برهانند و قلمرو خود را از غارت و ویرانی به دور نگاه دارند. حتی برای یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی دهقانان تنها ملجاء و پناه بودند. وی پس از گریختن از تیسفون و پس از جنگ نهاوند، به اصفهان رفت و دهقان آنجا به نام مطیار^{۳۵} که به سبب مبارزه با اعراب اعتباری به دست آورده بود، نخست به شاه وعده کمک داد، اما به عللی به این وعده وفا نکرد. آنگاه یزدگرد به کرمان گریخت و از دهقان آنجا کمک خواست، اما نتیجه ای نگرفت سپس به مرو رفت و از ماهویه دهقان آنجا یاری طلبید و سرانجام در همانجا کشته شد.^{۳۶}

همچون دوره ساسانی، در دوران اسلامی نیز وظیفه دهقانان جمع آوری مالیات از رعایای خویش بود. علاوه برآن، پرداختن به کار آبادانی و راهنمایی ابن سیلان را برعهده داشتند و ضیافت کسانی که بهره ور از فئی (غنائم جنگی) بودند، خصوصاً در میان آنان موروثی بود.^{۳۷} اما زمین های دهقانانی که در حمله اعراب به نواحی سواد (عراق) اسلام می آوردند، به فرمان عمر خلیفه به آنان واگذار می شد و از جزیه معاف می شدند. بلاذری^{۳۸} نام تنی چند از این دهقانان را ذکر کرده است.

از روایات مختلف بر می آید که در اوائل دوره اسلامی، خصوصاً در شرق ایران، بعضی از دهقانان، در عمل، امرای کوچک محلی بوده اند و گاه هر شخص با ثروت و مکننت و اعتبار اجتماعی دهقان نامیده می شد. گاهی دهقان معادل عنوان مرزبان به کار رفته است به گونه ای که در یک منبع شخصی دهقان به شمار آمده و در منبع دیگر همو مرزبان خوانده شده است. مثلاً در روایتی از طبری^{۳۹} اشخاصی به عنوان مرزبان کرمان و مرزبان مرو یاد شده و در روایتی

دیگر از همین تاریخ‌نویس همان اشخاص با عنوان دهقان ذکر گردیده‌اند. بلاذری^{۴۰} از دهقان شوش یاد کرده، در حالی که دینوری^{۴۱} بدو عنوان مرزبان داده است. در روایتی از تاریخ سیستان^{۴۲} ابرویز پسر رستم یک بار با عنوان شاه سیستان و بار دیگر با عنوان دهقان ذکر شده و همین شخص در روایت بلاذری^{۴۳} مرزبان سیستان به شمار آمده است. دیواستیج (Dewastic)، آخرین فرمانروای پنجکنت که در اسناد سفدی کوه مغ با لقب سرور یا شاه همراه است، در تاریخ طبری^{۴۴} لقب دهقان دارد. نویسنده حدود العالم^{۴۵} تعدادی از دهقان‌های نواحی ماوراءالنهر را یاد می‌کند و در اشعار فارسی تا قرن ششم هجری نیز دهقان در مفهوم حاکم و امیر و سرور، خصوصاً در شرق ایران (خراسان و ماوراءالنهر)، به کار رفته است.^{۴۶} سوزنی چندین تن از امرای محلی را با عنوان دهقان مدح گفته است و یکی از آنان لقب عین‌الدهاقین داشته است.^{۴۷} هم‌چنین دهقانان گاه همراه با "ملک زادگان" "بزرگ زادگان"، و "سهران"^{۴۸} گاه همراه با "ملوک و دانشمندان"^{۴۹} و گاه همراه با "ملوک و مرزبانان"^{۴۹} و گاه همراه با "آسواران و جندسالاران" یاد شده‌اند.^{۵۰}

اهمیت و نفوذ محلی دهقانان سبب می‌شد که اینان گاه در حوادث سیاسی و اجتماعی طرف شور فرمانروایان عرب نواحی قرار می‌گرفتند^{۵۱} و گاه خود در اختلافات میان حکام عرب به طرفداری یکی از متخاصمان برمی‌خاستند، مانند جانب‌داری دهقانان فاریاب و مرو و غیره از حارث بن سُرَیج در برابر عاصم بن عبدالله در سال ۱۱۶ هجری.^{۵۲} سهل بن سنباط که بابک خرّم دین را در قلعه خویش پناه داد و سپس او را به حيله تحویل افشین داد، از دهقانان بود.^{۵۳} هم‌چنین، ابن شروین طبری، که مأموریت بردن عبدالله برادر بابک را به بغداد برعهده داشت، دهقان بود و عبدالله در راه از وی خواست که به روش دهقانان با او رفتار کند و ابن شروین بدو شراب داد.^{۵۴} دهقانان در دربار سامانیان از اهمیت و احترام برخوردار بودند. رودکی (متوفی ۳۲۹/۳۳۰) در قصیده‌ای در توصیف مجلس بار نصرین احمد امیر سامانی (۳۰۱ تا ۳۳۱ هـ ق) مکان پیر صالح دهقان را در صف آزادان در مقابل صف امیران و بلعمی وزیر ذکر کرده است.^{۵۵} بسیاری از رجال سیاسی مهم قرون نخستین اسلامی در شرق ایران از زمره دهقانان بوده یا نسب آنان به خاندان‌های دهقانان می‌رسیده است مانند احمد بن سهل بن هاشم از امیران معروف عهد سامانی که از دهقانان جیرنج (مرو) و از نوادگان یزدگرد سوّم ساسانی به‌شمار می‌رفته است.^{۵۶} هم‌چنین، پدر نظام‌الملک وزیر معروف سلجوقی از دهقانان متمول ناحیه بیسوق به‌شمار آمده است.^{۵۷}

دهقانان با نقل روایاتی می کوشیدند که حتی بعضی از پادشاهان ساسانی را نیز از نسل دهقانان بدانند مانند داستانی که برطبق آن مادر خسرو دوم دختر دهقانی از تخمه فریدون به شمار آمده است.^{۵۸}

دهقانان که بازمانده طبقات اشراف دوره ساسانی بودند، در دوره اسلامی نیز می کوشیدند به همان روش زندگی کنند. جاحظ^{۵۹} در مورد آداب غذا خوردن دهقانان مطالبی می آورد که خود بازتابی از ذوق اشرافی زمان ساسانی در این مورد است. وی می نویسد که دهقانان بلعیدن یک باره غذا و به دندان کشیدن استخوان را برای جدا کردن گوشت آن و مکیدن استخوان را برای بیرون آوردن مغز آن ناپسند می دانند. غذا را با چنگال^{۶۰} می خورند و گوشت را با کارد می برند و زیر لب زمزمه می کنند.^{۶۱} در مورد پوشش و آرایش زنان دهقان (دهقانه) ماوراء النهر بلاذری^{۶۲} آورده است که سعیدبن عبدالعزیز والی خراسان در زمان یزید دوم (۱۰۱ تا ۱۰۵ هـ ق) ملقب به خذینه^{۶۳} بود، زیرا همانند زنان دهقان جامه ای رنگین به تن می کرد و موی خود را فرو می هشت. هم چنین وی کمربند داشت و کاردی برآن می بست و در اطراف خود بالش های رنگین داشت. دهقانان در جشن های نوروز و مهرگان همچون دوره ساسانی برای خلفا یا امرای محلی پیشکش می آوردند. طبری^{۶۴} از هدایایی که دهقانان در سال ۱۲۰ هـ ق به مناسبت مهرگان در شهر بلخ برای اسدبن عبدالله قسری حاکم خراسان آوردند به تفصیل یاد می کند.

در کتاب های عربی و فارسی قرون نخستین اسلامی داستان های کوتاه لطیفه آمیزی درباره دهقانان نقل شده که همه حکایت از ظرافت طبع و لطافت ذوق آنان دارد. مثلاً آمده است که دو مرد عرب از قبیله بنی اسد به سوی اصفهان روانه شدند و در راوند، شهرکی میان اصفهان و کاشان، دهقانی با آنان دوست و همراه شد. یکی از آن دو مرد عرب درگذشت و مرد دیگر به همراه دهقان بر سر گور او می رفت و هردو جامی شراب می نوشیدند و جامی برگور او می افشانند و سرانجام دهقان نیز درگذشت و آن مرد عرب برگور آن دو تن حاضر می شد و شعر می خواند.^{۶۵} ابن فندق^{۶۶} روایتی را می آورد که بر طبق آن هارون خلیفه عباسی (۱۷۰ تا ۱۹۳ هـ ق) بر سر راه خود به طوس در دهی از دهات بیمق بیمار شد و در آنجا چهار ماه میهمان دهقانی بود که از خلیفه به خوبی پذیرائی کرد و خلیفه با هدایای گرانبهایی از آنجا خارج شد. این روایت مانند بعضی روایات دیگر دلالت بر ثروتمندی بعضی از دهقانان دارد.

دهقانان، علاوه بر نقش سیاسی-اجتماعی، نقش فرهنگی مهمتی نیز داشته‌اند. اینان از همان قرن اول هجری و استقرار حکومت عرب در مناطق مختلف ایران، به دارالخلافه‌ها و دارالاماره‌ها و بعداً به دربارهای شاهان سلسله‌های ایرانی شرق ایران به عنوان دانشمندان و خردمندانی که از تاریخ و فرهنگ ایران قدیم آگاه بودند، راه یافتند. بیهقی^{۶۷} می‌آورد که زیادبن ابیه (متوفی ۵۶ هـ ق) والی اموی عراق، در بصره سه تن از دهقانان کسری (خسرو پادشاه ساسانی) را در خدمت خود داشت که برای او از دولت ساسانی و عظمت و شکوه آن سخن می‌گفتند به گونه‌ای که وی از این جهت حکومت عرب را کمتر و کوچکتر از حکومت ساسانیان می‌یافت. در *تاریخ سیستان*^{۶۸} سخنان حکمت آمیزی، همانند اندرزهای پهلوی، از قول رستم بن هرمزد زردشتی که با عنوان دهقان یاد شده، نقل گردیده است. وی این سخنان را به خواست عبدالعزیز بن عبدالله، والی سیستان، از سوی عبدالله بن زبیر، بیان کرده است. فردوسی غالباً این گونه سخنان را از دهقانان نقل کرده است.^{۶۹} جاحظ بعضی اطلاعات عمومی عصر خود را که گاه جنبه فرهنگ مردم (فولکلور) دارد، از دهقانان نقل می‌کند.^{۷۰} در کتاب‌های عربی و فارسی دوران اسلامی به نام‌های دانشمندان و ادبای بسیاری برمی‌خوریم که از قرن سوم و چهارم با عنوان دهقان یاد شده‌اند یا از خانواده دهقانان بوده‌اند و در میان آنان به دانشمندان علوم دینی اسلامی نیز برمی‌خوریم.^{۷۱} بعضی از آنان نیز حامی علوم دینی بوده‌اند. ابن فندق^{۷۲} از دهقان ثروتمندی از اهالی قصبه سبزوار یاد می‌کند که در سال ۴۱۸ هـ ق برای ابن ابی الطیب که از زاهدان و مفسران بود، مدرسه‌ای بنا کرد. بسیاری از آنان مشوق فرهنگ و ادب ایرانی و زبان فارسی بوده‌اند. رودکی در قصیده‌ای آورده است که دهقانان نامور بدو سیم و مرکب می‌داده‌اند.^{۷۳} فرّخی در خدمت دهقانی از دهاقین سیستان بود و هر ساله از او مستمری دریافت می‌کرد.^{۷۴} فردوسی نیز به روایتی خود از دهاقین طوس بود.^{۷۵}

دهقانان حافظ روایات حماسی و تاریخی و داستان‌های عشقی ایران پیش از اسلام بوده‌اند. ابو منصور معمری گردآورنده *شاهنامه ابومنصوری* (تألیف شده به سال ۳۴۶ هـ ق) در مقدمه‌ای که اکنون از آن در دست است، آورده که برای تألیف اثر خویش دهقانان شهرهای گوناگون را پیش خودخواند.^{۷۶} در همین مقدمه گفتار دهقانان که بازماندگان شاهان قدیم به شمار آمده‌اند، مأخذ معتبر این شاهنامه ذکر شده است.^{۷۷} فردوسی در موارد مختلف مأخذ روایت خود را دهقان ذکر کرده است،^{۷۸} و احتمالاً منظور او روایات شفاهی آنان بوده

است. شاعران دیگر نیز به روایت های دهقانان اشاره کرده اند مانند اسدی طوسی،^{۷۹} ایرانشاه^{۸۰} و نظامی.^{۸۱} از این رو، یکی از معانی دهقان در فرهنگ های فارسی "تاریخ دان" است. علاقه دهقانان به فرهنگ ایران و ایران دوستی آنان موجب تحول کلمه دهقان در مفهوم "ایرانی" خصوصاً "ایرانی اصیل" در تقابل با "عرب" یا با "ترک" و "رومی" و غیره و عموماً "خارجی" و "غیرایرانی" شده است. طبری^{۸۲} در مورد مروزان حاکم یمن در زمان خسرو انوشروان می نویسد که وی دو پسر داشت یکی به نام خَرّه خسرو که زبان عربی را دوست داشت و شعر عربی می خواند و دیگر که آسوار بود، به فارسی سخن می گفت و بر روش دهقانان می زیست (یتدهقن).^{۸۳} فردوسی و دیگر شاعران قرن چهارم و پنجم مکرراً این کلمه را در این مفهوم به کار برده اند.^{۸۴} گاهی نیز دهقان در مفهوم "زردشتی" در تقابل با "مسلمان" به کار می رفته است.^{۸۵} به سبب شناختی که دهقانان از شراب و انواع آن داشتند و به تهیه و فروش آن نیز می پرداختند، دهقان در ادب عربی^{۸۶} و اشعارفارسی^{۸۷} به معنای تشخیص دهنده شراب و تهیه کننده آن به کار رفته است.

با گسترش سیستم اقطاع از قرن پنجم هجری و انحطاط طبقات زمین دار، به تدریج اهمیت و اعتبار دهقانان کاستی گرفت و واژه دهقان به تدریج از معنی "خرده مالک و مالک" به معنی «روستایی، زارع و کشاورز» یعنی معنایی که در اصل داشته بود تحول یافت.^{۸۸} گرچه در قرن ششم و هفتم هنوز این کلمه در معنی "مالک" به کار می رفت.^{۸۹}

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

J. P. Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, S. T. P., Oxford, 1927, P. 84a.

اگر کلمه مستقیماً از پهلوی به فارسی رسیده بود، بایستی به صورت دهگان می بود. معنای اصلی کلمه ظاهراً «منسوب به ده، روستایی» بوده است یعنی ترکیب ده + گان (نسبت) مانند بازرگان.

۲. *مجموعه التواریخ*، به کوشش بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۴۲۰.

۳. *زند و همن ینسن*، به کوشش انکلساریا (B. T. Anklesaria)، بمبئی، ۱۹۵۷، فصل ۴، بند ۷ و

۵۴، ص ۱۸ و ۳۳.

۴. *ارداویرافنامه (ارداویرافنامه)* به کوشش هوگ و وست (M. Haug and E. W. West)، بمبئی و

لندن، ۱۸۷۲، فصل ۱۵، بند ۱۰، ص ۴۰؛ به کوشش ژینیو (Ph. Gignoux)، پاریس، ۱۹۸۴، فصل ۱۵،

- بند ۵، ص ۶۶ و ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵؛ به کوشش فریدون وهمن، لندن، برگ ۱۹ س ۶، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۵. مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش پلا (Ch. Pellat)، ج ۱، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۳۲۷، بند ۶۶۲. یعقوبی شهریح را رئیس ناحیه (رئیس الکور) معنی کرده است. ن. ک. به: نعقوبی، تاریخ، به کوشش هوتسما (M. Th. Houtsma)، لیدن، ۱۸۸۳، ج ۱، ص ۲۰۳. نیز ن. ک. به:
- A. Christensen, *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, P. 140.
۶. طبری، تاریخ، به کوشش دوخویه (De Goeje)، یکم، لیدن، ۱۹۰۱-۱۸۷۹، ص ۴۳۴؛ بلعمی، تاریخ، به کوشش بهار و گنابادی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۳۴۵؛ ابن البلخی، *فارسنامه*، به کوشش گای لیسترانج و نیکلسون (G. Le Strange, R. N. Nicholson)، لندن، ۱۹۲۱، ص ۳۷.
۷. کریستن سن، همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۸. مسعودی، همان جا.
۹. در کتیبه های اوایل دوران ساسانی مانند کتیبه شاپور در کعبه زردشت یا کتیبه های کرتیر (کردیر) و کتیبه نرسی در پایکلی و نیز در منابع خارجی همزمان با این کتیبه ها چنین عنوانی نیامده است.
۱۰. ثعالبی، بصره، به کوشش زوتنبرگ (Zotenberg)، پاریس، ۱۹۰۰، ص ۶.
۱۱. دیتکود، به کوشش مدن (D. M. Madan)، بمبئی، ۱۹۲۸-۱۸۷۴، ص ۴۳۸، ۵۹۴، ۶۸۸.
۱۲. بیرونی، *آثارالباقیه*، به کوشش زاخو (E. Sachau)، لایپزیگ، ۱۸۷۸، ص ۲۲۰ و ۲۲۱، ۲۲۵؛ ثعالبی، همان جا. نیز ن. ک. به:
- A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l' histoire légendaire des Iraniens*, I, Stockholm, 1917, PP. 68, 134, 151, 156.
- و ترجمه فارسی آن: احمد تفضلی، ژاله آموزگار، نخستین انسان و نخستین شهروار در تاریخ افسانه ای ایرانیان، ج ۱، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹، ۱۶۵ و غیره.
۱۳. Wēkard/t, Waykard/t.
۱۴. ثعالبی، همان جا.
۱۵. طبری، همانجا؛ ابن البلخی، همان جا.
۱۶. ن. ک. به: کتاب مذکور از کریستن سن، ترجمه فارسی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۳۴ و ۴۳۵ و مراجع مذکور در آنجا.
۱۷. در پهلوی واسپوهرگان (Wáspuhragān).
۱۸. بیرونی، همان، ص ۲۱۸.
۱۹. بیرونی، همان، ص ۲۲۵؛ مقایسه کنید با *قانون مسعودی*، ج ۱، حیدرآباد، ۱۹۵۴، ص ۲۶۴؛ گردیزی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۳۹ و ۲۴۵؛ قزوینی، *عجائب المخلوقات*، به کوشش وستنفلد (F. Wüstenfeld)، لایپزیگ، ۱۸۴۸، ص ۸۳.
۲۰. دینوری، *اخبار الطوال*، به کوشش گیرگاس (V. Guirgass)، لیدن، ۱۸۸۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
۲۱. بلاذری، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶-۶۱، ص ۳۰۷.

۲۲. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۴۲۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۱۸.
۲۳. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۴۶۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۲۴.
۲۴. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۴۲۶.
۲۵. فتوح البلدان، ص ۴۸۴.
۲۶. زین الاخبار، ص ۱۰۲.
۲۷. فتوح البلدان، ص ۵۱۶.
۲۸. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۴۲۱ تا ۲۴۲۳.
۲۹. فتوح البلدان، ص ۳۲۴.
۳۰. فتوح البلدان، ص ۴۲۰.
۳۱. فتوح البلدان، ص ۴۲۲.
۳۲. بلاذری، همان، ص ۴۶۴.
۳۳. فتوح البلدان، ص ۴۶۶، مقایسه کنید با اخبار الطوال، ص ۱۴۰.
۳۴. فتوح البلدان، ص ۵۱۴.
۳۵. اصل ایرانی آن احتمالاً مهریار بوده است.
۳۶. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۸۷۵ تا ۲۸۷۷.
۳۷. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۴۷۰.
۳۸. فتوح البلدان، ص ۳۲۵.
۳۹. تاریخ طبّی، یکم، ص ۲۸۷۲ تا ۲۸۷۷؛ مقایسه کنید با اخبار الطوال، ص ۱۴۸؛ عامل مرو؛ زین الاخبار، ص ۱۰۲؛ سالار و دهقان مرو.
۴۰. فتوح البلدان، ص ۴۶۶.
۴۱. اخبار الطوال، ص ۱۴۰.
۴۲. تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴، ص ۸۱.
۴۳. اخبار الطوال، ص ۴۸۵.
۴۴. تاریخ طبّی، دوم، ص ۱۴۴۶.
۴۵. حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰، ص ۸۲، ۸۳، ۱۰۰ و ۱۱۴.
۴۶. مسعود سعد، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸، ص ۳۷۴؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۰۷.
۴۷. سوزنی، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، ص ۲۰۰، ۲۲۴، ۴۳۶، ۴۸۵، ۳۱۱ و ۳۲۶.
۴۸. نرشخی، تاریخ بخارا، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۱، ص ۹ تا ۱۳، ۵۴، ۸۴ و ۸۵.
۴۹. مجمل التواریخ، ص ۳۲۸.
۵۰. تاریخ طبّی، یکم، ص ۳۲۴۹؛ فتوح البلدان، ص ۵۰۵ که در آنجا به جای چند سالاران، ده سالاران (روسای ده ها) آمده است.

۵۱. مثلاً ن. ک. به: تاریخ طبری، دوم، ص ۱۴۲۰.
۵۲. تاریخ طبری، دوم، ص ۱۵۶۹.
۵۳. مجمل التواریخ، ص ۳۵۷.
۵۴. تاریخ طبری، سوم، ص ۱۲۳۱.
۵۵. تاریخ سیستان، ص ۳۱۹.
۵۶. زمین الاخبار، ص ۱۵۱.
۵۷. ابن فندق، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷، ص ۷۳ و ۷۸.
۵۸. مجمل التواریخ، ص ۷۳.
۵۹. جاحظ، البخلاء، به کوشش فان فلوتن (Van Vloten)، لیدن، ۱۹۰۰، ص ۷۱. نظیر همین روایت در مورد غذاخوردن اشراف ایرانی در کتاب العرب ابن قتیبه دینوری، چاپ در رسائل البلغاء، به کوشش محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۳۷۴هـ./۱۹۵۴م، ص ۳۶۳ نیز آمده است. نیز ن. ک. به: جلال همایی، "شعوبیه"، مهر، سال ۲، شماره ۱۲، ۱۳۱۴، ص ۱۲۹۷.
۶۰. در متن عربی بارجین شاید به معنی "قاشق" نیز باشد.
۶۱. اشاره به زیرلب خواندن یاچ یا دعای سفره زردشتیان.
۶۲. فتوح البلدان، ص ۵۲۴، مقایسه کنید با تاریخ طبری، دوم، ص ۱۴۱۷ و ۱۴۱۸.
۶۳. خزینه به معنی خاتون یا بانوست.
۶۴. تاریخ طبری، دوم، ۱۶۳۵ تا ۱۶۳۸.
۶۵. یاقوت حموی، معجم البلدان، به کوشش وستنفلد (F. Wüstenfeld)، لایپزیک، ۱۸۷۳-۱۸۶۶، ج ۲، ص ۷۴۰؛ ابرتمام، دیوان الحماسه با شرح تبریزی، ج ۱، قاهره ۱۳۳۱ هـ ق/۱۹۱۳م، ص ۳۶۲. مقایسه کنید با فتوح البلدان، ص ۳۹۸ و ۳۹۹. نیز ن. ک. به: مجتبی مینوی، "دهقانان"، سیمرخ، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۱۱ و ۱۲.
۶۶. تاریخ بیهق، ص ۴۷ و ۴۸.
۶۷. ابراهیم بن مجتهد بیهقی، المحاسن و المساوی، به کوشش شوالی (F. Schwally) و گیسن (Giessen)، ۱۹۰۲، ص ۲۹۹.
۶۸. تاریخ سیستان، ص ۱۰۶.
۶۹. مثلاً شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۹، ص ۲۱۱ بیت ۳۳۸۰.
۷۰. جاحظ، کتاب الحيوان، به کوشش عبدالستلام هارون، ج ۱-۲، قاهره، ۱۳۸۵ هـ ق/۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ج ۲، ص ۱۲۵.
۷۱. تاریخ بیهق، ص ۱۱۶ و ۱۴۹.
۷۲. همان، ص ۱۸۵.
۷۳. رودکی، آثار منظوم، به کوشش عبدالغنی میرزایف، دوشنبه، ۱۹۵۸، ص ۴۵۸.
۷۴. نظامی عروضی، چهارمقاله، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۳۳، ص ۵۸.
۷۵. همان، ص ۷۵.
۷۶. «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» به کوشش محمد قزوینی، در هزاره فردوسی، تهران ۱۳۲۲،

- ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
۷۷. همان، ص ۱۷۰؛ نیز بلعمی، تاریخ، ص ۷ و ۸.
۷۸. مثلاً شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۸ بیت ۱؛ ج ۲، ص ۱۷۰ بیت ۱۵؛ ج ۳، ص ۶ و ۷ بیت ۸ و ۱۹؛ ج ۴، ص ۳۰۲ بیت ۱۹ و ۲۰؛ ج ۶، ص ۱۶۷ بیت ۲۵.
۷۹. گوشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۲۱، بیت ۱.
۸۰. ایرانشاه، بهمن نامه، به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۷.
۸۱. نظامی گنجوی، شرفنامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۴۳۶ و ۵۰۸.
۸۲. تاریخ طبری، یکم، ص ۱۰۴۰.
۸۳. همان، سوم، ص ۱۲۲۷.
۸۴. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱، بیت ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۳۰۷، بیت ۷، ج ۹، ص ۳۱۹، بیت ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۳، ۱۵۶ و ۲۸۸؛ فرخی، دیوان، ص ۲۷۴، ۲۸۲ و ۳۱۴؛ ابوحنیفه اسکانی به نقل تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۵۶؛ عنصری، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۳۷ و ۲۳۹.
۸۵. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۹، ص ۹۷، بیت ۱۴۸۳، ج ۹، ص ۱۳۴، بیت ۲۱۰۶؛ فرخی، دیوان، به کوشش مجتهد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۳، ص ۲۹۴؛ نظامی، شرف نامه، ص ۲۳۸؛ خاقانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجّادی، تهران، [۱۳۳۸]، ص ۴۱۱؛ امیر معزی، دیوان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸، ص ۶۰۴ و ۶۱۲؛ قطران، دیوان، به کوشش محمد نجوانی، تبریز، ۱۳۳۳، ص ۲۵۴؛ تاریخ سیستان، ص ۹۳، همراه باگیرکان.
۸۶. جاحظ، البیان و التبیین، به کوشش عبدالسلام هارون، ج ۳، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۳۴۵؛ راغب اصفهانی، محاضرات الادب، چاپ بیروت، ج ۱، ۱۹۶۱، ص ۶۸۴ و ۶۸۵.
۸۷. بشار مرغزی، به نقل محمدبن بدرالجاجرمی، مونس الاحوار، ج ۲، به کوشش میرزا صالح طبیب، تهران، ۱۳۵۰، ص ۴۷۰؛ خاقانی، دیوان، ص ۳۲۳ و ۳۵۹.
۸۸. ن. ک. به: لمبتن (A. K. S. Lambton)، دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، ذیل dihqān.
۸۹. نجم الدین دایه رازی، مرصادالعباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۵۱۴. در باره «دهقان» علاوه بر کتاب ها و مقالات مذکور، ن. ک. به: محمّد آبادی، «پیشینه دهقان در ادب پارسی»، هنر و مردم، سال ۱۵، شماره ۱۷۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۶۴ تا ۷۰؛ اسماعیل حاکمی، «معانی دهقان در زبان و ادب فارسی»، سخن، سال ۲۶، شماره ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۵۷، ص ۱۲۳۱ تا ۱۲۳۷؛ ذبیح الله صفا، «دهقانان»، آموزش و پرورش، سال ۲۲، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۶، ص ۳۹ تا ۴۳؛ —، حماسه سوانی در ایران، تهران، ۱۳۳۳، ص ۶۴-۶۲؛ گیتی فلاح‌رستگار، «دهقان قدیم خراسان»، خراسان و شاهنشاهی ایران، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۱۲۵ تا ۱۶۰؛ مجتبی مینوی، «دهقانان»، سیمغ، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۸ تا ۱۳.

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه شناسی در ایران احمد اشرف

مقاله ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر

۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی

۵۷۹ نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی احمد تفضلی

۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی

۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن قفوری

گزیده:

۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی

۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه

۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری

۶۷۰ ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان

۶۷۴ کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر

۶۷۹ نامه‌ها

۶۸۱ کتاب‌ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگ‌دوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

حاج محمدحسن امین‌الضرب:

از پیشگامان تجدد ایران

حاج محمد امین‌الضرب معتبرترین بازرگان عصر خویش و نخستین کارآفرین عمده ایرانی بود که زندگی را در تنگدستی و گمنامی آغاز کرد و در اوج دولت و شهرت درگذشت. از داستان صعود برق آسای او به بالاترین منزلت اقتصادی و اجتماعی ایران افسانه‌ها ساخته شده و با واقعیت‌ها درآمیخته. هدف اساسی این نوشته که برپایه اسناد و یادداشت‌های شخصی و خانوادگی منتشر نشده‌ای او تهیه شده آن است که واقعیت‌زندگی او از شایعه‌ها و افسانه‌ها جدا شود.

زندگی امین‌الضرب با سلطنت سه پادشاه قاجار مقارن بود. در دوران پادشاهی محمدشاه زاده شد، در سلطنت ناصرالدین شاه به تهران آمد و به اوج شهرت رسید و در عصر پادشاهی مظفرالدین شاه قاجار درگذشت. زندگی او را به سه دوران عمده می‌توان بخش کرد: دوران کودکی و جوانی در اصفهان و کرمان؛ دوران آغاز موفقیت در تهران و دوران اوج ثروت و نفوذ.

* کتاب شیرین مهدوی، به انگلیسی، در باره آشنایی و روابط سیدجمال‌الدین افغانی و حاج محمدحسن امین‌الضرب، در دست انتشار است.

دوران کودکی و جوانی

حاج محمدحسن امین‌الضرب در خانواده ای صراف به دنیا آمد. صرافان، در روزگار پیش از بانک و بانکداری در ایران کار نقل و انتقال پول را برعهده داشتند. اهمیت و اعتبار هر صراف بیشتر بسته به شهر محل اقامت او و به مقدار نقدینه ای بود که در اختیارش قرار داشت.^۱

براساس زندگی‌نامه امین‌الضرب که به قلم پسر او حاج حسین آقا امین‌الضرب نوشته شده، پدر حاج محمد حسن اصفهان را به قصد انجام کاری در کرمان ترک کرد و مدت‌ها خانواده خویش را بی‌خبر از خود گذاشت.^۲ هنگامی که خانواده‌اش از بیماری او در کرمان آگاه شدند گرفتار تنگنای مالی سخت بودند، آن‌چنان که مادر محمدحسن، برای تهیه هزینه سفر او به کرمان، ناچار به فروش برخی از اثاث خانه شد. وقتی محمدحسن جوان پس از تحمل سختی‌های بسیار به کرمان رسید نه تنها از خبر مرگ پدر بلکه از ورشکستگی و بدهی‌های سنگین او آگاه گردید. اما گروهی از بازرگانان اصفهانی در کرمان او را یاری دادند که با دادن سفته بدهی‌های پدر را به طلبکاران تأدیه کند و نیز هزینه بازگشت او به اصفهان را نیز برعهده گرفتند. پس از بازگشت محمد حسن به اصفهان همه اعضای خانواده برای امرار معاش به کاری مشغول شدند. محمدحسن خود در حجره یکی از بازرگانان اصفهان که در کرمان از سردوستی با او در آمده بود استخدام شد. دو برادر او به استنساخ و فروش قرآن مشغول شدند و مادرش به کار قلابدوزی و ساختن و فروش اشیاء دستی پرداخت. سرانجام پس از چندی محمد حسن باچند معامله سودآور در حجره‌ای که در آن کار می‌کرد سرمایه مختصری پس انداز کرد، بدهی‌های خود و هزینه زندگی خانواده اش را پرداخت و راهی تهران شد.

دوران آغاز موفقیت در تهران

از آنجا که پیشرفت برق آسا و ثروت بیکران امین‌الضرب ریشه داستان‌های بی‌شمار شده جدا کردن واقعیت از افسانه در مورد دوران نخستین اقامت او در تهران آسان نیست. در واقع، در اسناد و نامه‌های خصوصی خانواده مهدوی اطلاعات و داده‌های چندانی در باره این سال‌ها نمی‌توان یافت.^۳ آنچه می‌دانیم این است که هنگام ورودش به تهران بهره محمد حسن جوان از مال دنیا یک عبا، یک ترازو و یکصد ریال بود.^۴ در زندگی نامه اش آمده است که به محض ورودش به تهران محمدحسن دکانی را اجاره کرد و به کسب مشغول شد. این با

توجه به سرمایه‌ناچیزش بعید به نظر می‌رسد که به سرعت به اجاره محل کسب موفق شده باشد زیرا به هر حال به احتمالی ناچار بوده از سرمایه خود برای خرید کالا استفاده کند. از سوی دیگر، از آنجا که، طبق روال سنتی، صرافان و بازرگانان هر شهر در کاروانسرای مخصوص به خود در تهران به کار و کسب می‌پرداختند، محمد حسن نیز احتمالاً در کاروانسرای حاج حسن که محل تجمع بازرگانان اصفهانی، و از آن جمله برخی از بستگان او، بود به کار مشغول بوده است. اسناد و مدارک خانوادگی نیز تا حدی این نکته را تأیید می‌کنند. براساس بسیاری اسناد دیگر، محمد حسن در آغاز کار در تهران فروشنده دوره گرد بود اما برسر نوع کالاهایی که می‌فروخت اتفاق نظر نیست. بسته به این که راوی دوست او بوده است یا دشمنش، محمد حسن یا صراف دوره گرد بود یا دوره گردی که پارچه های ارزان نخی و بند تنبان می‌فروخت. طبق روایت یک منبع موثق، محمد حسن در ماه‌های نخستین اقامتش در تهران به کار صرافانه پرداخت، به کاری که در آن تبحر داشت و از نیاکانش آموخته بود. پیاده در بازارهای تهران به راه می‌افتاد و از کسبه و بازرگانان سفارش خرید طلا و سکه‌های خارجی می‌پذیرفت و آنچه را براین اساس از حجره های گوناگون می‌خرید به سودی به مشتریان می‌فروخت. محمد حسن به احتمالی در کنار صرافانه به خرید و فروش کالاهای دیگر نیز اشتغال داشته، چه در زندگی نامه‌اش آمده است که: «از خرید و فروش هر رقم اجناس خودداری نداشتیم.»^۷

سرنوشت محمد حسن هنگامی دگرگون شد که برای بازرگانی به نام پانایوتی (Panayotti) که نماینده یک شرکت یونانی در تهران بود به کار مشغول شد. مقر اصلی کار این شرکت بزرگ یونانی (Ralli & Angelasto)، که منسوجات ساخت منچستر انگلیس را به ایران وارد می‌کرد، تبریز بود.^۸ این شرکت طرح‌های طراحان ایرانی را به کارخانجات نساجی انگلستان می‌فرستاد و محصولات آن‌ها را به ایران می‌آورد و در مقابل ابریشم و ابریشم خام صادر می‌کرد.^۹ براساس زندگی نامه حاج امین‌الضرب و برخی اسناد دیگر، محمد حسن فوت و فن بازرگانی داخلی و خارجی را از پانایوتی آموخت اما این که چگونه و در چه اوضاع و احوالی به کار با او پرداخت روشن نیست. اندک زمانی پس از ورود به تهران، محمد حسن به آن اندازه ثروت اندوخته بود که بتواند نه تنها هزینه آوردن مادر و برادران خود را به تهران برعهده گیرد، بلکه چهارصد مثقال طلا بخرد و آن را، با کمک پانایوتی، در کار صادرات پشم به اروپا به کار اندازد. موفقیتی که او از این راه به دست آورد سبب شد که مستقل شود و خود

شرکتی با همکاری یک بازرگان تبریزی، یک صراف اصفهانی، که اندکی بعد دخترش را به همسری گرفت، و برادرش حاج ابوالقاسم، تأسیس کند. کار این شرکت تازه پا تجارت میان تهران، تبریز و استانبول بود. در این زمان تبریز مهمترین مرکز بازرگانی در ایران و استانبول بزرگترین کانون تجارت در خاورمیانه به شمار می‌رفت. در سال ۱۲۸۷ ق (۱۸۶۲م)، امین‌الضرب در کاروانسرای امیر، یعنی در معتبرترین کاروانسرای تجاری تهران، مستقر شد. سال بعد برای امین‌الضرب سال سرنوشت بود زیرا کارش رونقی فراوان یافت، به سفر حج رفت و ازدواج کرد.

برپایه قرارداد شرکتی که محمدحسن و سه شریکش تأسیس کردند، یکی از شرکا باید در استانبول اقامت می‌کرد. نخستین نامه ای که حاج ابوالقاسم از استانبول برای برادرش فرستاده به تاریخ ۱۸۷۰م است. کپی این نامه و دیگر نامه‌هایی که در سال‌های ۱۸۷۰-۱۸۷۱ بین استانبول و تهران مبادله شده - و معرفت تنوع فعالیت‌های تجاری حاج محمدحسن امین‌الضرب در این سال‌هاست. در آرشپوخانوآدگی مهدوی برجای مانده. این فعالیت‌ها، از جمله، شامل واردات و صادرات عمده بین شهرها و بنادر مهم ایران، و بنادر ساحل دریای خزر (باکو و استرخان)، مسکو، استانبول، طرابوزان، مارسو و منچستر، به کمک نمایندگان تجاری و دفاتر دائمی، بود. گذشته از اخبار مربوط به زایش و مرگ خویشان و آشنایان خبر شخصی و خصوصی دیگری در این نامه‌ها نیامده است. برای نمونه، از همسر حاج ابوالقاسم که در دوران اقامت او در استانبول در تهران مانده بود نشانی در این نامه‌ها نیست. آشکارا، مؤلف این نامه‌ها بازرگان تیزهوشی است که در پی سود و گرد کردن مال مصمم است هرگز اغفال نشود و از هر فرصتی برای دستیابی به مقاصد تجاری خود بهره جوید، از سفر شاه به اماکن متبرکه گرفته تا ماه‌های عزاداری مذهبی و ایام نوروزی. او بازرگان محتاطی است که به نیکی می‌داند هیچ معامله‌ای بی خطر نیست و هر آن عواملی خارج از اختیار او می‌توانند در فرجام آن اثر گذارند.

با این همه، او می‌داند که سودآورترین کار همانا تجارت کالاهای تجملی در تهران است، و بهترین مشتریان اعضای خانواده‌های سلطنتی و اشرافی و درباریان که به امتعه و اجناس نوظهور میل فراوان و برای خریدشان بضاعتی کلان دارند. به این ترتیب، حاج امین‌الضرب برای فروش کالاهای وارداتی خود به همین بازار روی آورد و به آوردن اجناس کریستال از اتریش، اشیاء چینی از انگلستان، شیشه از بوهیم، سنگ‌های قیمتی، جواهر آلات و پارچه از فرانسه و

انواع پارچه های نخ و پشمی از آلمان و انگلیس مشغول شد. در همان حال، از وارد کردن کالاهای مورد نیاز مردم عادی از قبیله چای، شکر، صابون و انواع دارو نیز غافل نبود. ابا، هرگز فعالیت خود را به کالا یا بازاری خاص محدود و منحصر نمی کرد. در برابر واردات کالا، پشم و ابریشم را به مارسی، ابریشم را به مصر، شال کرمان را به اروپا و پنبه و پشم و تنباکو و تریاک و گندم و فرش را به روسیه و عثمانی، و از آنجا برای توزیع به نقاط دیگر، صادر می کرد. اگر آگاه می شد که تقاضا برای کالائی خاص در بازار دیگری غیر از بازار محل کالا بیشتر است بی درنگ و تردید آن را به بازار تشنه تر می فرستاد و برای نمونه به برادرش دستور می داد که تمامی محموله را به مصر یا به فرانسه ببرد. امین‌الضرب، این بازرگان قرن نوزدهم، درباره نقل و انتقال کالا به بازارهای گوناگون جهان آن روز چنان به آگاهی و راحتی سخن می گوید که گویی در قرن بیستم می زیسته است.

در کنار خرید و فروش کالاهای مورد نیاز عموم، اسلحه و مهمات برای حکومت، و کالاهای تجملی برای درباریان و اشراف، امین‌الضرب به واردکردن ماشین آلات تازه نیز، که یا خود در سفر به عربستان دیده یا در باره آن‌ها از دیگران شنیده بود، علاقه ای وافر داشت. در نامه مورّخ ۵ رجب ۱۲۸۷ (اول اکتبر ۱۸۷۰) به برادرش، حاج ابوالقاسم، چنین می نویسد:

مطلب دیگر آنکه اگر ممکن شود یک واپور [vapor]^{۱۱} که زمین شخم می کند بخرید ایران بفرستید خیلی خوب است. بفرض اینکه مایه کاری هم آدم بفرودش ضرر ندارد. به کار مسلمانان می آید. مردم می بینند طالب می شوند. جان ده هزار حیوانات خریده می شود. البته، الف البته، در فکر این کار باشید، لیکن اسباب های خرده او را همه چیزش را یدکی هم بگیرید. اگر ممکن شود یک نفر عمله فرنگی یا مصری که سررشته تمامی داشته باشد همراه بفرستید خیلی خوب است. مواجب یک سال با او قطع کنید که به ایران بیاید و برود. همینقدر که در ایران متداول شد. . . جور او را خواهند خواست. شرطش این است که آدم با سر رشته همراه او باشد، نشان بدهد چه جور پیاده می کنند و به چه نوع بخار حبس می کنند و بچه نحو راه می برند. البته کوتاهی نکنید. اگر بیاید غیر از مواجب نوکر هزار تومان کمتر نخواهم فروخت. ویکی دیگر آنکه یک چاه در خانه حفر شده به جهت بی آبی با دلو آب می کشند، بسیار صعوبت دارد. اگر ممکن شود اسبابی که مثل تلمبه باشد که از سی و پنج ذرع چاه آب را به سهولت بالا بیاورد از خرید و ارسال نمودنش مسامحه و مضایفه نکنید.

این نامه نشان شیفتگی حاج محمد حسن به آشنایی با ایده ها و اختراعات تازه و دستیابی به آن هاست. او در همان حال آگاه به این واقعیت بود که از ماشین تازه بدون وجود کسی که راه استفاده از آن را بداند و یا بی ابزار و تکه های یدکی بهره ای نمی توان برد. از همین رو، در استخدام متخصص بیگانه ای که همراه ماشین به ایران بیاید و آن را به راه اندازد لحظه ای درنگ نمی کرد.

دوران اوج ثروت و نفوذ

گرچه تا سال ۱۸۷۱ حاج محمدحسن بازرگانی معتبر شده بود، در دههٔ پس از این تاریخ بود که به اوج موفقیت رسید. در این دهه او نه تنها دامنهٔ فعالیت های بازرگانی خود را گسترش داد بلکه به دریافت القاب و نشان های گوناگون از سوی شاه موفق شد، به کار ضرب سکه پرداخت و مقام دولتی و عنوان صراف رسمی یافت.

از جمله کارهای صرافان و بازرگانان این دوره یکی نوشتن و نقدکردن برات بود. حاج محمدحسن از آغاز کار تجاری خویش در این کار دست داشت و به تدریج کار بانکداری و تجارت را به هم آمیخت و مسؤل جمع آوری بدهی های دولت از مقاطعه کاران گمرک و گاه از والیان ایالات شد.^{۱۲} در همان حال برات های دولت به کارمندان ایالات را در ازای سودی که می برد نقد می کرد و برای این کار عثمانی در همه شهرهای بزرگ ایران داشت. از رهگذر این گونه فعالیت های بانکی در ایالات وی بر منابع مالی گوناگون خارج از تهران نیز دسترسی یافته بود و از این منابع در مواقع لازم برای پیشبرد کارهای تجاری خود بهره می جست. در عین حال، امین الضرب به وکالت از سوی برخی حکام و نایبانشان بر کارهای مالی آنان در تهران رسیدگی و نظارت می کرد. دفتر دیگری از کپی نامه های سال های ۱۲۸۹ق (۱۸۷۲-۱۸۷۳م) حاوی نامه هایی است که از سوی حاج محمدحسن به رکن الدوله، حاکم زنجان، و به میرزا محمدحسین، حاکم اصفهان، نوشته شده. نکتهٔ جالب در این نامه ها این است که حاج محمد حسن خود را به امور صرفاً مالی محدود نکرده، وارد مسائل سیاسی هم شده و گاه به خود اجازه داده که در بارهٔ کارهای سیاسی یا مالی به اندرز و راهنمایی مخاطبش بپردازد.^{۱۳} اعتبار حاج محمدحسن در نظر سرآمدان شهر هم به خاطر تبحر او و موفقیت هایش در کار تجارت بود و هم ناشی از نزدیکی روابطش با یک شرکت اروپایی.

برآوردن نیازهای روز افزون خانواده های اشرافی تهران، از جمله به مواد

غذایی و پوشاک و اثاث خانه و اشیاء تجملی، نیز برعهده بازرگانان این دوره بود. گاه می شد که بازرگانان مسئولیت پرداخت حقوق و مواجب خدمه اشراف را نیز برعهده می گرفتند. برای نمونه، امین الضرب چنین مسئولیتی را، از جمله در مورد خدمه و مباشران میرزا حسینخان مشیرالدوله سپهسالار، امین الدوله، رکن الدوله و هردو امین السلطان، پدر و پسر، پذیرفته بود.^{۱۴} شاید بتوان چنین روابط مالی را به داشتن اعتبار خرید از یک فروشگاه بزرگ و یا کارت های اعتباری تشبیه کرد.

این نامه ها همچنین گویای تماس کمابیش روزانه امین الضرب با شخصیت های متنفذی چون میرزا عبدالوهاب ناصرالدوله، وزیر تجارت، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، وزیر عدلیه، و میرزا یوسف خان مستوفی الممالک، وزیر داخله و خزانه، حاکم تهران و رئیس دارالشورای کبری است. باید توجه داشت که در این زمان هیچ بازرگان دیگری در ایران چون او نماینده یا عامل منحصر به خود را در اروپا نداشت. او تنها ایرانی صادر کننده کالاهای عمده به فرانسه، آلمان و انگلستان بود. هرگاه دولت نیاز به وارد کردن اسلحه یا کالاهای تجملی از اروپا داشت به او متوسل می شد. سفرای خارجی ارز مورد احتیاج خود را از طریق او از اروپا وارد می کردند.

یکی از سودآورترین فعالیت های بازرگانی حاج محمد حسن خرید و فروش تریاک بود. درست در زمانی که تریاک در هنگ کنگ و نیز در ایران بهای چندانی نداشت، او با پول شخصی و وام هایی که از سراسر ایران گرفته بود هر چه توانست تریاک خرید و هزار و دویست جعبه تریاک به هنگ کنگ فرستاد. این محموله در راه بود که بهای تریاک افزایشی روزافزون یافت و در نتیجه سودی در حدود سیصد هزار تومان به او رسید.^{۱۵} سود چنان چشم گیر بود که سفیر ایران در لندن خبر آن را به تهران فرستاد و شاه امین الضرب را خلعت بخشید. افزون بر این، بر اساس اسناد خانواده مهدوی، شاه، احتمالاً به پاس این موفقیت تجاری حاج محمدحسن، نشان درجه دوم شیر و خورشید را نیز به او اعطا کرد.^{۱۶}

میرزا علی اصغرخان امین السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه نزدیک ترین مشتری و شریک حاج محمد حسن بود.^{۱۷} به یاری امین السلطان بود که حاج محمدحسن کارهای دولتی را به فعالیت های اقتصادی و تجاری خود افزود. کار اداره ضربخانه و حقوق انحصاری آن و در نتیجه لقب امین الضرب به او داده شد. در مورد نحوه کار او در ضربخانه بحث بسیار است که در

حوزه محدود این نوشته نمی گنجد.

به اعتقاد امین‌الضرب، گسترش و بهره‌برداری از منابع کشور بدون توسل به شیوه‌های مدرن بانکداری ممکن نبود. در نامه‌ای که در سال ۱۳۰۴ ق (۱۸۷۸ م)، یعنی ده سال پیش از تأسیس بانک شاهنشاهی ایران، خطاب به ناصرالدین شاه نوشت همین نکته را یادآور شد و تأکید کرد که توسعه صنعتی ایران در گرو ایجاد یک بانک ملی است.^{۱۸} در واقع، خود او در زمینه رشد صنعت در ایران از پیشگامان بود و به ایجاد چند کارخانه، از جمله یک کارخانه ابریشم ریزی در رشت، در سال ۱۳۰۲ ق (۱۸۸۵ م) همت گماشت. همه ابزار و تکه‌های این کارخانه را از فرانسه وارد کرد و برای راه انداختن و بهره‌برداری از آن به استخدام متخصصان فرانسوی دست زد. چندی بعد، با وارد کردن ماشین‌ها و ابزار لازم از اروپا، یک کارخانه شیشه‌سازی و یک کارخانه چینی‌سازی را در تهران و سه کارخانه ریسندگی و پشم‌بافی را در قم، رفسنجان و کرمانشاه، به راه انداخت.

پس از کسب امتیاز استخراج فیروزه در خراسان حق بهره‌برداری از معادن سنگ آهن در مازندران را به دست آورد. برای تسهیل حمل و نقل و صدور محصول معدن به ساختن نخستین راه آهن ایران از آمل به ساحل دریای خزر همت کرد و به خاطر آن برای اولین بار راهی اروپا شد و از راه روسیه به بلژیک و فرانسه رفت. نامه‌های او در این سفر نشان می‌دهد که چگونه در جستجوی وسائل حمل و نقل بی‌اختیار گذارش از شهری به شهری دیگر می‌افتاده است. در نخستین نامه‌اش از باکو (پنجم رمضان ۱۳۰۴ هـ ق/ ۲۸ مه ۱۸۸۷) شرح می‌دهد که قصدش از سفر به آن شهر خریدن یک واگون یک اسبه راه آهن بوده است اما در همانجا متوجه می‌شود که برای این کار باید به تفلیس برود و این که امیدوار است بیش از پایان ماه به تهران بازگردد. اما در تفلیس نیز آگاه می‌شود که آنچه می‌جوید در آن شهر نیز یافت نمی‌شود و باید به مسکو برود. در مسکو هنگام بازدید از کارخانه‌ای با شماری از بازرگان بلژیکی روبرو و آشنا می‌شود که او را از خرید وسائل در روسیه منصرف می‌کنند با این پیشنهاد که با آنان در کشیدن راه آهنی از محمودآباد به تهران، با ابزار و ماشین‌های ساخت بلژیک و نظارت و همکاری متخصصان و مهندسان بلژیکی، شریک شود.

امین‌الضرب به هر جا که می‌رفت نخستین هدفش یافتن امکانات تجاری بود. در سفر به مسکو هم از این هدف دست برد نداشت. در نامه‌ای به پسر و مباشرانش نوشت که اگر انسان بداند چه کالاهایی را بخرد و چگونه آن‌ها را به

ایران بفرستد واردات و صادرات پنبه، پشم و دیگر کالاها در مسکو بسیار آسان است. وی مسکو را شهری ثروتمند می‌بیند که مردم لذت طلبش چون ریگ پول خرج می‌کنند. می‌گوید منسوجاتی چون چیت سفید بروجردی، فرش‌های بافت خراسان، فراهان و اراک، گلیم‌های کرمان که طبق سفارش بافته شوند خریدار فراوان دارند. به نظر او، در ازای این کالاها می‌توان از روسیه قند و شمع‌های مرغوب وارد کرد. و خود وی به محض ورود به فرستادن این کالاها به ایران دست زد.

روسیه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، در مقایسه با کشورهای اروپایی، جامعه‌ای عقب مانده و استبدادی شمرده می‌شد. اما، در دیدگان امین‌الضرب، که به خودکامگی قدرت‌مندان و دامنهٔ بی‌عدالتی و فساد و اخاذی در ایران واقف بود، این کشور مهد حکومت قانون و نظم به نظر می‌آمد. او از این که زنان و مردان به آزادی و بدون بیم از مزاحمت کسی می‌توانند در خیابان‌های مسکو رفت و آمد کنند شگفت زده بود:

زن و مرد بی‌حجاب عبور می‌کنند کسی را قدرت اینکه بتواند بگوید فلان شخص تند گذشت یا فلان شخص مسلمان روس یا یهودی است نیست. همه ترتیب مدنی تمام آداب انسانی را فهمیده‌اند.^{۱۹}

در شرح کاخ‌ها و موزه‌های شهر، امین‌الضرب، ضمن توصیف اشیاء نفیسی که در آن‌ها جای دارند به این نکته نیز می‌پردازد که راهنمایان موزه‌ها و کاخ‌ها به زبان‌هایی غیر از زبان روسی نیز همه چیز را برای بینندگان تشریح می‌کنند. اما، آن چه بیشتر از هرچیز او را مجذوب و محسور می‌کند امنیت شهروندان است:

صاحب منصب نظامی و سرباز و وزرا و حکام هریک ذره‌ای از حد خود نمی‌توانند خارج شوند. . . اگر بخواهم شرح نظم و ترتیب این مملکت را بدهم ۵۰ ورق هم تمام نمی‌شود. باوجود اینکه می‌گویند این ولایت روسیه اقلیم جور و عدوان است و مردم [او] حیوان شده‌اند. . . عدالت را می‌گویند در فرنگ است. . . مردم می‌دانند مال دارند یا ملک دارند. کسی را قدرت این‌که مال کسی را بگیرد و تعطیل نماید یا اینکه طمع نماید [نیست]. قانون را طوری قرار داده‌اند که امکان ندارد کسی بتواند به مال و املاک [کسی] نگاه کند. حکم هر [تقصیری] معلوم است لازم به حکم‌ثانی نیست. واسطه و وسیله درکار نیست. کسی حق معافیت ندارد ولو برادر امپراطور باشد.

در ۲۵ ژوئن ۱۸۸۷، امین‌الضرب همراه با محمّد جواد، عموزاده و نماینده‌اش در مسکو، این شهر را به قصد بلژیک و خرید راه آهن از سازندگان بلژیکی ترک می‌کند و در اوائل ماه ژوئیه پس از عبور از ورشو و برلن به بروکسل می‌رسد. در آنجا برادرش، حاج محمّد رحیم، نیز که مقیم گنجه بود به او می‌پیوندد و دو برادر، به همراهی وزیر راه آهن بلژیک، به شهر لیژ می‌روند و پس از دیدن کارخانه معروف بلژیکی کاکریل (Cockerill) قراردادی با این کارخانه برای خریدن وسائل کشیدن راه آهن از آمل به محمودآباد امضاء می‌کنند. همزمان، امین‌الضرب دو مهندس بلژیکی را برای بررسی مقدماتی راه و نظارت بر ساختمان خط آهن استخدام می‌کند. همه این کارهای پیچیده در ظرف یک هفته انجام می‌شود آن هم در کشوری با زبان و رسوم ناآشنا.

امین‌الضرب در این سفر نه تنها برای پسر و مباشرانش در تهران نامه می‌نوشت بلکه مرثّب و به تفصیل امین‌السلطان را در جریان فعالیت های خود می‌گذاشت و برداشتش را درباره اوضاع کشورهایی که در اروپا می‌دید به او می‌نوشت. منشی امین‌الضرب در حجره او در تهران از این نامه های سرگشاده نسخه برداری می‌کرد و آنگاه نسخه اصلی را در پاکتی برای مخاطبان می‌فرستاد. در این نامه ها امین‌الضرب خود را به شرح واقعه و یا مشاهده خاصی محدود نمی‌کرد و ظاهراً به عنوان یک ایرانی وطن دوست خود را مقید و موظف می‌دانست که در باره هر پدیده و یا جریانی که به گونه ای با ایران و مردم و حکومت ایران ارتباطی، ولو غیرمستقیم، دارد گزارش دهد. در این گزارش ها او پیوسته وضع اروپا را با کشور خود مقایسه می‌کند، تأسف می‌خورد و به حسرت می‌افتد. به ویژه، پیشرفت صنعتی و سطح و کیفیت اشتغال در اروپا او را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد. در نامه ای به امین‌السلطان می‌نویسد:

در فرنگستان، آدم، مرد و زن و بچه و دختر و پسر، حیوانات و سگ ها تماماً بالاتفاق مشغول کار هستند، کشتی و شبن دوئر [می‌سازند] . . . درکارخانجات رتم، ملاحظه نمودم [که] از شصدزرع زیر زمین [ذغال سنگ] بیرون می‌آورند . . . مردم ایران تمام بیکارمانده، همدیگر را می‌پایند چه کس گوشت خرید و چه خورد. . . تقصیر از اولیای دولت است.^{۲۱}

در نامه دیگری به امین‌السلطان که دو روز بعد از نامه بالا نوشته شده است، امین‌الضرب می‌گوید:

از برلن الی آخر خاک بلژیک از بس کارخانه متصل کارخانه است مثل این می‌ماند که یک کارخانه یک پارچه است. می‌گویند پیش فرنگستان هیچ است. دیروز مخصوصاً درکارخانه بلورسازی و تفنگ سازی رفته می‌بوی و مدهوش برگشتم. درکارخانه شمن دوفرسازی رفته یک کارخانه پانزده هزار نفر عمله دارد. هیچکس مجال این را ندارد نگاه آن طرف کند. نظم کار اینطور قرار داده. . آنچه ملاحظه کردم تمام این‌ها در ایران از فرنگستان موجود تر است. لکن علم نیست و تمام مردم ایران بیکار مانده از گرسنگی و فقر مرده [اند] و خواهند مرد. . منافع زراعت و صناعت ایران بقدر [منافع] کارخانه شمن دوفرسازی بلجیک نمی‌شود.^{۲۲}

با این همه ذهن او یک لحظه نیز از فکر تجارت غافل نمی‌شود. پس از دیداری از کارخانه تفنگ سازی در تلگرافی به امین‌السلطان اجازه می‌خواهد مقداری تفنگ برای دولت خریداری کند. در نامه ای که پس از این تلگراف می‌فرستد توضیح می‌دهد که متصدیان کارخانه تفنگ سازی آخرین مدل تفنگ ساخت کارخانه را به او نشان داده اند و آنگاه به شرح مشخصات این تفنگ می‌پردازد. می‌گوید گلوله‌های این تفنگ، که از آلیاژ فولاد و مس ساخته شده‌اند، ۴۰۰۰ زَر بُرد دارند و هریک از آن‌ها می‌تواند درمسیر خود هفت نفر را از پای در آورد. امین‌الضرب در همین نامه اعلام می‌کند که حتی اگر در باره پیشنهاد خود پاسخی از امین‌السلطان به او نرسد، به هر حال یک قبضه از این تفنگ را برای خود و دو قبضه دیگر را برای عزیزالسلطان (ملیجک)، که به بازی با تفنگ علاقه ای مفرط داشت، خواهد خرید. از فحواي همین نامه چنین به نظر می‌رسد که امین‌الضرب از کارخانه های اسلحه سازی کروپ نیز دیدن کرده است زیرا می‌گوید توپ هایی که دولت ایران خریداری کرده است از لحاظ کیفیت به توپ های ساخت کروپ نمی‌رسد.

ظاهراً دیدن پاریس، که آن زمان هم ستاره شهرهای اروپایی بود، برای امین‌الضرب تجربه ای بی سابقه بوده است. گرچه او در سفر حج خود به مکه و گذر از شهرهای امپراطوری عثمانی و همینطور در مسکو، ورشو، برلن و بلژیک صحنه ها و منظره های تازه و عجیب دیده بود، بناها و خیابان های باشکوه شهر پاریس که به همت هاسمن (Haussmann) در دوران لویی ناپلئون ایجاد شده بود، او را یکسره مسحور و مجذوب کرد. با این همه، نامه های او از این شهر حاکی از آن است که امین‌الضرب بیشتر از آن که دلباخته زیبایی پاریس و روش زندگی فرانسویان شود مجذوب نهادهایی شده بود که در آن جامعه امکان خلق آن زیبایی و گذران چنان زندگی را فراهم می‌آورد. به اعتقاد او کارایی این

نهادهای مدیون وجود دموکراسی از یک سو و امنیت مالکیت از سوی دیگر بود که توأمان مشوق ابتکار و کارآفرینی در افراد می شدند. مقایسه جامعه پویا و بالنده فرانسه با اجتماع راکد و ایستای ایران او را به شدت آفسرده می کرد. در نامه ای که به تاریخ ۱۱ ذی القعدة ۱۳۰۵ (۲۰ ژوئیه ۱۸۸۷) به امین السلطان فرستاد شکوه می کند که:

در این پاریس که جای هیچ گونه غصه نیست از چشم‌هایم خون بیرون می آید. والله اعظم شب و روزی نیست که در وقت نماز بی اختیار گریه و زاری و توبه و انابه نکنم. وضع این مملکت و مردم را می بینم و وضع آنجا را می بینم، دیوانه می شوم.

در نامه دیگری از همین شهر می نویسد:

علم این‌ها را به کار [وا] داشته است و علم آنها از روی توجه است. و مجلس وزرا و عقلا آنها را بطوری مجبور کرده اند که احدی نمی‌تواند غرض به‌خرج بدهد یا مداخله کند یا حمایت کند. طوری حد و حدود خود را دارند که به شهادت یک پلیس آدم را حبس می‌کنند یا اینکه از کشتن نجات می‌دهند]. نوشتجات تاجر و بقال و کفش دوز و وزیر و . . . تماماً بدون تعلل و تعطیل اجرا می‌شود. هرکس راه خود را و فکر خود را می‌داند. کسی را زهره دزدی و تقلب و خیال بد نیست. . . . یکصد ده هزار درشکه کرایه در این مملکت توی کوچه‌ها و بازارها حرکت می‌کند، غیراز مخصوص مردم و غیر از راه آهن کوچه‌ها. از لندن و ینگه دنیا و حتی . . . برلین و روسیه و اطیش هر ساعت راه‌آهن وارد می‌شود و مسافر و مال‌التجاره او را از آن طرف می‌برد. صدا از احدی بلند نیست. کسی نمی‌فهمد چه آمد و چه رفت و چه شد. نمی‌دانم چه قانون و قواعد گذاشته شده. تمام ایران بقدر پاریس جمعیت ندارد و همه دولت‌پرست هستند. حکمات دولت را به گوش و جان می‌کنند و مطیع هستند. سبب اینکه کارها اینطورها شده [این] است [که] همه در فکر این هستند که از همدیگر بیرون بیاورند، ملک خوب و مال خوب هرکس دارد مال آنها باشد.

امین‌الضرب در همین نامه به برتری اسکناس بر سکه در پیشرفت اقتصاد کشور می‌پردازد و شرح می‌دهد که چگونه هزینه‌ها، اعتبارات و سرمایه‌گذاری‌های خصوصی و دولتی در فرانسه از طریق اسکناس و اوراق بهاداری که با ضمانت دولت از سوی بانک مرکزی منتشر می‌شود تأمین می‌شود. همانگونه که قبلاً اشاره شد، مدت‌ها پیش از سفرش به اروپا، در سال ۱۲۹۶ هـ.ق. (۱۸۷۸ م)، امین‌الضرب پیشنهادی برای تأسیس یک بانک مرکزی به شاه ارائه کرده بود.^{۳۴}

اما، آنچه در این سفر ذهن امین‌الضرب را بیشتر از هرچیز به خود مشغول کرده نظم و روحیه تعاون و کار و سازندگی مدامی است که در دید او زندگی مردم آن سامان را رقم می‌زند. می‌گوید:

تمام مردم اروپا گویا یک پارچه اند و متحد بیکدیگر هستند اعلی، ادنی، فقیر و غنی . . . آدم‌ها و حیوانات، حتی سگ‌ها، متحداً مشغول کار هستند و کار می‌کنند و هرکس صبح و روز و شب در هرساعت تکلیف معین و مشخصی دارد.^{۲۴}

آشکارا جوامع و نهادهای اروپا در آن دوران آن چنان هم که امین‌الضرب ترسیم می‌کند نبودند. اما، تصویر مثبتی که او از این جوامع به دست می‌دهد زوایای منفی نهادهای حاکم بر جامعه ایران آن روز را نمایان تر می‌سازد. به این ترتیب، در اشاره به یک‌پارچگی اروپائیان، ذهن وی معطوف به دسیسه‌ها و رقابت‌های حاکم بر عرصه دولت و دربار ایران بوده است. و نیز هنگامی که از تحرک و جنب و جوش مردم اروپا سخن می‌گوید سکون و بی‌کاری و کم‌کاری مردم دیار خود را به یاد داشته است. و یا زمانی که امنیت مالکیت در آن دیار را تشریح می‌کند مصادره و غصب خودسرانهٔ املاک مردم در دوران قاجار در نظر اوست. امین‌الضرب به دلایل روشن سخنی در انتقاد از شاه و صدراعظم او به میان نمی‌آورد و آنان را مسئول ناامنی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها نمی‌شمرد و از همین رو ملاحظاته‌اش همواره با مدح آنان آغاز و پایان می‌یابد. مسئول کاستی‌های مملکت، به این ترتیب عوام الناس اند، که از زیر بار انجام تکالیف خود شانه خالی می‌کنند.

پس از آن که وسائل و ماشین آلات کشیدن راه آهن آمادهٔ ارسال به ایران گردید و ترتیب عبور آن‌ها از مرزهای روسیه و تشریفات گمرکی لازم داده شد، امین‌الضرب پس از یک سفر شش ماهه از راه محمودآباد به ایران بازگشت. اندکی بعد با کمک مهندسان بلژیکی خط راه آهن کشیده شد. اما به دلایل گوناگون سیاسی، از آن جمله دسائس درباریان و رقابت میان دولت‌های بزرگ، که بحث دیگری می‌طلبد، این خط راه آهن دوام نیافت و متروک گردید.^{۲۵}

طبقهٔ تجار نیز اگرچه از لحاظ اقتصادی نیرومند بود و از نفوذ و قدرت سیاسی نیز بهره‌ای داشت، چون دیگر طبقات کمابیش قربانی تبعیض و بی‌عدالتی‌های داخلی از یک سو و آماج استثمار بیگانگان، از سوی دیگر، می‌شد. ارتباط امین‌الضرب با شاه و دربار و دولت هم به‌عنوان بانکدار و تاجر بود و

هم به عنوان مشاور مالی. بنابراین، وی در موقعی بود که می‌توانست هم شکایات و اعتراضات تجار را نسبت به تعدیات عمال حکومت مطرح کند و هم به هنگام ضرورت به دفاع از حقوق آنان برخیزد. در واقع، وی نظراتش را در باره اوضاع اقتصادی کشور، دخالت های بیگانگان و اهمیت نقش تجار نه تنها ضمن گفتگوهایش با شاه و صدراعظم با آنان در میان می‌گذاشت بلکه در نامه هایش نیز مطرح می‌کرد.^{۲۶} در سال ۱۸۸۴م در باره اهمیت طبقه تجار به شاه چنین نوشت:

عمده امور به تجارت بسته است. اگر تجارت قوت داشته [باشد] می‌تواند رفع احتیاجات ممالک محروسه را از ولایات خارجه بنماید، کارخانه جات احداث نماید، معادن مفتوح کند، امتعه ممالک محروسه را رواج دهد. . . . عمده امورات ممالک محروسه با تجار است. این طایفه همه جور قوه در آنها متصوّر است. اسباب آبادی مملکت هستند.^{۲۷}

از جمله تبعیضاتی که برتجار ایرانی می‌رفت تبعیض درمورد عوارض و مالیات‌های گمرکی بود. تجار خارجی تنها ۵ درصد حق گمرکی نسبت به کالاهای وارداتی خود می‌پرداختند و از پرداخت عوارض داخلی معاف بودند. اما، کالای وارداتی تجار ایرانی نه تنها هنگام ورود به کشور مشمول عوارض گمرکی می‌شد بلکه از دروازه هر شهری که می‌گذشت مالیات یا عوارضی به آن تعلق می‌گرفت که اغلب خودسرانه بود. به این ترتیب، گاه می‌شد که یک بازرگان ایرانی در مجموع مبلغی معادل ۱۴ تا ۲۲ درصد ارزش کالای وارداتی خود مالیات و عوارض می‌پرداخت در حالی که به یک تاجر خارجی تنها گمرکی معادل ۵ درصد ارزش کالای او تعلق می‌گرفت. در تلگرافی که امین‌الضرب در سال ۱۸۸۴م به شاه فرستاد در باره این تبعیض چنین نوشت:

مال التجاره از امتعه ایران [از] بندر [کُز] عبور می‌کند، بعضی راصدی ده و صدی بیست و پنج می‌گیرند، می‌گویند معمول معمول سابق است. جدیداً حکم شده است صدی سه از آنچه وارد می‌شود گمرک گرفته شود. . . . چون می‌دانیم اولیای دولت. . . راضی به ظلم نیستند عرضحال خود را می‌کنم. چنانچه مقرر است صدی سه بدهیم، از ورود و خروج هردو مقرر شود صدی سه بگیرند. نه این که هرکدام صرفه به حالت آنهاست معمول سابق [باشد] و هرگاه نیست صدی سه بگیرند.^{۲۸}

اخاذی‌هایی که در کشور صورت می‌گرفت از این واقعیت سرچشمه می‌گرفت

که مقامات و مناصب دولتی عملاً در دوران قاجار به بالاترین قیمت پیشنهادی فروخته می‌شد. حاکمان ولایات اغلب با گرفتن وام بهای مقامی را که به آن منصوب شده بودند می‌پرداختند.^{۲۹} از همین رو هر والی جدیدی ناچار بود به هر راهی که شده درآمد خود را در دورانی که مصدر کار بود افزایش دهد، به ویژه از آن جا که هیچ اطمینانی نسبت به مدت حکومت خود نداشت. از جمله راه‌های افزایش درآمد بالابردن نرخ مالیات‌های جاری و یا وضع مالیات‌های تازه بود که که طبیعتاً بار طبقه بازرگان و مردم عادی هردو را سنگین‌تر می‌کرد.^{۳۰} امین‌الضرب در نامه‌های شکوه آمیزی، که به تشکیل انجمن مشورتی تجار منجر شد، از مأموران دولتی در ولایات که برای اخذ پول تجار را در فشار قرار می‌دادند انتقاد می‌کرد حتی از فرزند ارشد و مقتدر ناصرالدین‌شاه، مسعود میرزا ظل‌السلطان که والی اصفهان بود.^{۳۱} در باره رفتار خودسرانه و نامنصفانه حکام کشور، امین‌الضرب در نامه‌ای به شاه، در سال ۱۸۸۵، مسئله را ناشی از آن دانست که این:

(حکام) چند ترتیب درستی دارند که نمی‌گذارند مساله منکشف شود. آنچه می‌خواهند از رعیت بیچاره می‌گیرند و بی حسابی می‌کنند. با وزرای دولت ساخته اند . . . مردم همان فریاد می‌کنند لیکن معلوم نیست که از چه جهت است. . . به اقسام مختلف پول مردم را می‌گیرند، املاک مردم را می‌گیرند.^{۳۲}

در همین نامه امین‌الضرب پیشنهاد می‌کند که در هر ایالت ناظران بیطرفی از میان تجار انتخاب شوند تا بتوانند بدون بیم از انتقام جویی در باره کارها و مشکلات ایالت خود گزارشی تهیه کنند.^{۳۳}

در همین اوان، دولت که گرفتار مسائل مالی عمده بود به منظور افزایش درآمد خود به اعطای امتیازاتی به کشورهای بزرگی که در ایران به رقابت تجاری و سیاسی با یکدیگر مشغول بودند دست زد که مضّر به منافع کشور بود و امکان سوء استفاده این کشورها را از وضع موجود بیشتر می‌کرد. اما، به سبب مخالفت و اعتراض عمومی، دو امتیاز تجاری که به انگلستان داده شده بود، یعنی امتیاز بهره برداری از معادن به رویتر و امتیاز انحصاری خرید و فروش تنباکو به ماژور تالبوت لغوگردید.^{۳۴} اعطای امتیاز تنباکو به خارجی‌ان تولیدکنندگان و تجار ایرانی تنباکو را که تا آن تاریخ تنها با یکدیگر سرو کار داشتند مجبور به قبول تصمیمات خارجی‌ان می‌کرد و منافع اقتصادی آنان را، به ویژه در زمینه

صادرات تنباکو، به خطر می انداخت. امین الضرب یکی از همین تجّار بود و با اِعمال سیستم رژی او نیز مانند همتایان خود از ادامه تجارت تنباکو محروم می شد. گرچه در مرحله نهایی تحریم استعمال تنباکو از سوی علما باعث لغو قرارداد شد اما نقش تجّار، از آن جمله امین الضرب، را نیز در این جریان نمی توان اندک دانست. به عنوان یکی از تجّار متنفذ کشور که با شاه و امین السلطان نیز روابطی نزدیک داشت، امین الضرب رابط میان جامعه بازرگانان از سویی و دربار و دولت، از سوی دیگر، بود. تجّار کشور، به ویژه تجّار اصفهان، موطن امین الضرب، در نامه هایی که به او می نوشتند از مضار امتیاز رژی برای مردم سخن می گفتند و او را تشویق می کردند که با کمک به لغو این امتیاز خدمتی فراموش نشدنی به ملک و ملت انجام دهد.^{۳۵}

حتی پس از لغو قرارداد انحصار تنباکو در سال ۱۸۹۲م، دولت ایران همچنان گرفتار طرح قراردادی میان کمپانی تنباکوی ایران و انجمن تنباکوی استانبول بود که بر طبق آن کمپانی متعهد می شد کلیه تنباکوی صادراتی ایران را در اختیار انجمن قرار دهد. امین الضرب در مذاکراتی که برای تدوین نهایی قرارداد بین دو طرف صورت گرفت نقشی اساسی ایفا کرد و در نامه ای به امین السلطان نوشت که انجمن تنها از طریق تجّار ایرانی، و نه عوامل خود در ایران، به خرید تنباکو اقدام کند،^{۳۶} شرطی که در قرارداد نهایی نیز آمده است.

امین الضرب تنها به گسترش عرصه فعالیت های تجاری و صنعتی خود و ارائه پیشنهادهای کتبی به شاه و صدراعظم، درباره نحوه بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشور، مشغول نبود. وی در زمینه کارهای خیریه، آموزشی و عام المنفعه نیز فعالیتی قابل ملاحظه داشت. به عنوان نمونه، در دو سالی که کشور دچار قحطی شده بود، ۱۲۸۸-۱۲۸۷ق (۱۸۷۰-۷۱م)، امین الضرب چنان بخشی بزرگ از سرمایه خود را صرف خرید و وارد کردن غلات و آرد از خارج کرد که به شایعه ورشکستگی او انجامید. این کار خیر او از نظر معاصرانش دور نماند.^{۳۷} از این مهم تر و بی باکانه تر، کارهای او در قحطی سال های ۱۸۹۸-۹۹م بود. هنگامی که به علت کاهش محصول غله کشور تجّار دست به احتکار گندم زدند و بهای نان چنان بالا رفت که بسیاری از مردم از خرید آن عاجز شدند، مظفرالدین شاه برای حل مشکل درصدد برآمد که از بودجه دولت گندم احتکار شده را خریداری کند و به قیمت نازل به نانویان بفروشد. دولت، که برای نظارت در کار به فرد قابل اعتمادی نیاز داشت که در پی سود خویش منافع عمومی را پایمال نکند، به امین الضرب روی آورد. برای موفقیت این

طرح، اقناع تجار محتکر و متنفذ کشور به فروش گندم به بهای منصفانه‌اهمیتی ویژه داشت. به همین منظور، امین‌الضرب نخست به قدرتمندترین این محتکران که همانا امام جمعه تهران بود روی آورد و او را به هر ترتیب بود قانع کرد که گندم خود را به نرخی که امین‌الضرب پیشنهاد کرده بود بفروشد. به این ترتیب، دیگر محتکران نیز به راه آمدند و بهای نان کاهش یافت.^{۳۸} شاه که از توفیق این برنامه بسیار خشنود شده بود لبتاده ای مرصع به امین‌الضرب عطا کرد و برای برادر او حاج ابوالقاسم، ملک‌التجار مشهد، نیز قطعه پارچه ای همانند پارچه عبای خود فرستاد.^{۳۹}

در ایام جشن‌ها یا سوگواری‌های مذهبی، امین‌الضرب خانه خویش را بر مستمندان باز می‌کرد و به بذل و بخشش مشغول می‌شد. به خصوص در ماه محرم و در ده روزه عاشورا، مراسم روضه خوانی و پذیرایی از همگان در خانه او برقرار بود. به روایت پسرش در این ایام هرروز با طبخ دو تا سه خروار برنج نزدیک به سه‌هزار زن و مرد تغذیه می‌شدند.^{۴۰} در ایام عادی نیز خانه امین‌الضرب محل رفت و آمد علما و شخصیت‌های مذهبی بود. در دوسفر خود به ایران، سید جمال‌الدین افغانی در خانه امین‌الضرب اقامت گزید و او را شیفته و مرید خویش کرد. در نامه‌هایی به برادرانش، امین‌الضرب اقامت افغانی در خانه خود را موهبتی دانست که هیچگاه نصیب احدی نشده است.^{۴۱} آشنایی با سید جمال‌الدین اثری ژرف بر او گذاشت. در این باره حاج سیاح می‌نویسد: «به تهران آمدم و ایشان را ملاقات کردم. دیدم واقعاً ملاقات آقا (سید جمال‌الدین) حاجی امین‌الضرب را تغییر داده، اخلاقش عوض شده یکی از حق‌طلبان گردیده.»^{۴۲} به سبب همین ارادت، امین‌الضرب از کمک مالی به افغانی هنگام اقامت او در روسیه، و حتی پس از آن که به خواری از ایران رانده شد، کوتاهی نکرد.^{۴۳} دوستی او با سید جمال‌الدین و حمایتش از او ناشی از این باور بود که افغانی مردی به راستی روحانی و مرشدی مذهبی است که هدفی جز پیشبرد اسلام ندارد. هردو در اعتقاد به ضرورت اصلاحات در جوامع اسلامی به ویژه در ایران هم‌رأی بودند. در دید امین‌الضرب، جمال‌الدین افغانی رهبر مؤثری برای انجام این گونه اصلاحات در جهان اسلام بود. همسانی نظر این دو در باره مسئله اصلاحات و تجدید در قالب اسلام، امین‌الضرب را به چشم پوشی از تضادهای درونی آراء سیاسی سید جمال‌الدین کشید؛ همان آرائی که سرانجام به تبعید سید از ایران انجامید. از مظاهر اعتقادات عمیق مذهبی امین‌الضرب و اشتیاقش به افزایش سطح آموزش عمومی اقدام او به تکثیر بحار الانوار در ۲۲ جلد به هزینه شخصی و توزیع

رایگان آن بود. وی به احداث بناها و نهادهای عام‌المنفعه و ساختن حجره برای طلاب در اماکن مذهبی نیز علاقه ای مخصوص داشت.^{۴۴}

زندگی اجتماعی و شبکه روابط امین‌الضرب نیز به موازات موفقیت‌های تجاری‌اش، که او را به یکی از ثروتمندترین بازرگانان ایران تبدیل کرده بود، دگرگونی اساسی یافت. وی که در آغاز کار به حمایت خرده‌بازرگانی در اصفهان متکی بود مورد توجه و عنایت خاص امین‌السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه، قرار گرفت. گرچه در جوانی به تنگدستی و مشقت از اصفهان به کرمان سفر کرده بود در دوران پسین زندگی به کشورهای گوناگون اروپا به تجمل سفر می‌کرد و صاحب مستغلات در روسیه و فرانسه شده بود. خرده‌فروش دوره گرد سابق نه تنها در سراسر ایران که در بسیاری از کشورهای اروپا نماینده داشت و با هم‌تایانش در آمریکا و آسیا مراوده می‌کرد. خود تنها در مکتب خانۀ محل آموخته بود، ایتا پسرش را مرتبان و معلّمان سرخانه به سبک روزتعلیم می‌دادند و تربیت می‌کردند. در جوانی نخست در خانه ای محقر در اصفهان می‌زیست و سپس در خانه ای اجاره ای در یکی از محلات فرودست تهران سکونت گزید. ایتا هنگامی که به ثروت رسید یکی از مشهورترین خانه‌های آن روز تهران را خرید و در آن پذیرای شاه شد که خبر زیبایی باغ و بناهای آن به گوشش رسیده بود.^{۴۵} به وقت بیماری پزشک فرانسوی مخصوص شاه به مداوایش می‌پرداخت. و هنگامی که شاه به جست‌وجوی کسی برآمد که غرفه ایران را در نمایشگاه بین‌المللی پاریس (۱۸۸۷-۱۸۸۹) ترتیب دهد به سراغ او رفت. زمانی هم که شخصیت سیاسی نام‌آوری چون سید جمال‌الدین افغانی به تهران رسید امین‌الضرب بود که به درخواست شاه میزبانش شد.^{۴۶} به گفته شاه:

حاج محمدحسن امین‌الضرب در حقیقت تاجر مخصوص ماست [و در ایجاد] کارخانجات و خواستن بعضی امتعه و غیره از فرنگستان [که به عهده او مقرر گشته] باید با کمال آسودگی مشغول امر تجارت [باشد].^{۴۷}

حاج محمد حسن در سال ۱۲۷۷ش در شصت و سه سالگی درگذشت و در آرامگاه شخصی در شهر نجف به خاک سپرده شد.^{۴۸} نام امین‌الضرب و ثروت هنگفت او حتی در زمان حیاتش باشایعات بسیار در آمیخته بود و از همین رو تخمین میزان واقعی ثروت او هرگز آسان نبوده است. منابع روسی ثروت خانواده او را به ۲۵ میلیون تومان،^{۴۹} یک منبع ایرانی به یک میلیون و هفتصد و هفتاد هزار تومان،^{۵۰} و

نوه اش، اصغر مهدوی، به هشتصد هزار تومان تخمین زده اند. با توجه به اوضاع آشفته و نابسامان دوران اخیر قاجار، نه میزان ثروت امین‌الضرب بلکه این واقعیت را باید مهم شمرد که او توانست ثروتی قابل ملاحظه برای اعقابش به ارث گذارد. در آن دوران، اتهامات واهی، اخذ جریمه‌های هنگفت و مصادره خودسرانه اموال، به هنگام نیاز سران حکومت، گریبان زنده و مرده هردو را یکسان می‌گرفت. در واقع، امین‌الضرب خود از شمول این قاعده مستثنی نشد و به اتهام سوء اداره ضرابخانه که دشمنان بر او وارد کرده بودند به پرداخت ۷۶۵،۰۰۰ تومان جریمه محکوم گردید.^{۵۱} اگر زیرکی و دوربینی او در رفتار با شاه و سرآمدان حکومت نبود چه بسا به پرداخت جریمه ای بسیار بیش از این مجبور می‌شد و در حفظ بخش عمده ثروتش ناتوان می‌ماند. سوای امپراطوری مالی و ثروت هنگفتی که این خرده صراف از خود برجای گذاشت، خاندانش نیز جزئی از "هزار فامیل" ایران شد و برادران، فرزندان و نوادگانش در عرصه سیاست و در تحولات اجتماعی و اقتصادی کشور، تا آستانه انقلاب اسلامی نقشی قابل ملاحظه ایفا کردند.^{۵۲}

حاج محمد حسن امین‌الضرب نه تنها سوداگر و کار آفرینی لایق و هوشمند بود بلکه نسبت به تحولات شتابانی که در عصر او اروپا را دگرگون کرده بود و می‌رفت که ایران را نیز فرا گیرد بصیرتی کم نظیر داشت و سخت کوشید تا هم میهنان خود را نیز با دستاوردهای اروپای صنعتی آشنا کند. اما، اوضاع و احوال حاکم بر ایران بر سر راه او موانع بسیار گذاشت. عصر او عصر امتیازات خارجی، رقابت های روس و انگلیس و سلطنت پادشاهان خوش طینت اما ندانم کار قاجار بود که حریفان توانایی در برابر هم‌تایان اروپایی خود نبودند. به این ترتیب، دسائس درباریان از سویی و دخالت خارجیان از سوی دیگر اجازه نداد که بسیاری از طرح های بلندپروازانه او تحقق یابد. چه بسا اگر امین‌الضرب و دیگر کارآفرینان ایرانی نظیر او با چنین موانعی روبرو نمی شدند ایران راه تجدد و صنعتی شدن را زودتر آغاز می‌کرد و سریع تر می‌پیمود.*

* این نوشته از متن انگلیسی برگردانده شده است.

پانویس ها:

۱. ن. ک. به:

W. M. Floor, "The Bankers (sarrafs) in Qajar Iran," *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*, 129 (2), 1979, pp. 263-81

۲. این زندگی نامه را پسرش، حاج محمدحسین امین الضرب، نوشته است. ن. ک. به: «یادگار زندگانی حاج محمدحسین امین الضرب»، یغما، مرداد ۱۳۴۱؛ حاج حسین آقا امین الضرب، «یادگار زندگانی»، در ایرج افشار، سواد و بیاض، دو جلد، تهران، دهخدا، ۱۳۵۹، جلد دوم، صص ۱۸۷-۲۳۲. همه نقل قول های آمده در این نوشته از این منبع است.
۳. برای آگاهی از تاریخ، محتوا و طبقه بندی آرشیو مهدوی ن. ک. به:
- Asghar Mahdavi, "Les archives Aminozzarb: Source pour l'histoire economique et social de l'Iran (fin XIXe-debut XXe siecle), *Le Monde Iranien et l'Islam*, IV, 1976-977, pp. 195-222: _____, "The Significance of Private Archives for the Study of the Economic and Social History of Iran in the Late Qajar Period," *Iranian Studies*, 16 (1983), pp. 243-78.
۴. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص ۱۹۷.
۵. منبع این آگاهی دکتر اصغر مهدوی، نواده حاج محمدحسن امین الضرب است که بخشی بزرگ از آرشیو فامیلی را طبقه بندی و آن را به دقت بررسی کرده است. از او به خاطر راهنمایی ها و پیشنهادهایش در انجام بررسی حاضر بی نهایت سپاسگزارم. نامه های نقل شده در این نوشته همه از آرشیو وی در تهران گرفته شده است.
۶. ن. ک. به: مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران، قرون ۱۲، ۱۳، ۱۴، تهران، ظفر، ۱۳۴۷. و نیز
- ن. ک. به: میرزا مهدی خان متحن الدوله، خاطرات، به کوشش حسین قلی خان شقاقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸.
۷. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص ۱۹۷.
۸. Ralli & Angelasto شعبه شرکت بین المللی Ralli بود. شعبه این شرکت در تهران که در آغاز در حمایت روسیه قرار داشت در سال ۱۸۶۰ (۱۲۳۹ش) تحت حمایت انگلستان قرار گرفت زیرا دو تن از پنج برادر مؤسس شرکت از اتباع این کشور بودند.
۹. ن. ک. به:
- Charles Issawi, ed. *The Economic History of Iran 800-1914*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 348-356.
۱۰. این کاروانسرا که به خاطر میرزا تقی خان امیر کبیر کاروانسرای امیر نام گرفت دارای ۳۳۶ حجره در دو طبقه بود.
۱۱. ظاهراً مقصود امین الضرب از "واپور" (vapor) همان ماشین بخار است.
۱۲. در دوران قاجار، گمرک نیز مانند بسیاری از منابع درآمد عمومی دیگر در ازای مبلغی سالانه به اشخاص حقیقی اجاره داده می شد. ن. ک. به:
- W. M. Floor, "The Customs in Qajar Iran," *op. cit.*, pp. 281-311.
۱۳. در این زمان والی زنجان محبتدقی میرزا رکن الدوله، پسر چهارم محبتدشاه و برادر کوچک ناصرالدین شاه، بود که چهار بار نیز به حکمرانی خراسان رسید. به احتمالی هم او بود که حاج ابوالقاسم، برادر امین الضرب، را ملک التجار مشهدکرد. برای آگاهی های بیشتر در باره او ن. ک. به: بامداد، همان، جلد سوم، صص ۳۱۲-۳۱۹.
۱۴. برای اطلاعات بیشتر در باره میرزا حسین خان ن. ک. به:
- Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran 1870-1880*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- میرزا علی خان امین الدوله وزیر پست و زمانی نیز رئیس ضربخانه و صدراعظم مظفرالدین

- شاه بود. برای اطلاعات بیشتر در باره وی ن. ک. به: بامداد، همان، جلد دوم، سس ۳۵۴-۳۶۶.
۱۵. برای اطلاعات بیشتر در باره تجارت تریاک در ایران و خلیج فارس ن. ک. به:
- A. R. Nelligan, *The Opium Question with Special Reference to Persia*, London, 1927.
- همچنین ن. ک. به: Issawi, *op. cit.*, pp. 238-41. و به:
- Roger Olson, "Persian Gulf Trade and the Agricultural Economy of Southern Iran in the Nineteenth Century," in Michael E. Bonine and Nikki Keddie, eds., *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981.
۱۶. در باره نشان‌ها و درجه‌های دربار قاجار ن. ک. به:
- Angello M. Piemontese, "The Status of the Qajar Order of Knighthood," *East and West*, September-December 1969, pp. 437-71.
۱۷. برای اطلاعات بیشتر در باره امین‌السلطان ن. ک. به: بامداد، همان، جلد دوم، صص ۳۸۷-۴۲۶؛ به: خان‌ملک ساسانی، *سیاست‌گون دوره قاجار*، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۳۸؛ و به:
- N. R. Keddie, "The Assassination of Amin-al Sultan (Atabak-i Azam) 31 August of 1907," C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam*, Edinburgh University Press, 1971, pp. 315-329.
۱۸. *تاریخ سی ساله بانک ملی ایران*، تهران، بانک ملی ایران، ۱۳۳۸، صص ۶۵-۷۴.
۱۹. نامه امین‌الضرب، از مسکو، به امین‌السلطان به تاریخ ۲۱ رمضان ۱۳۰۴ق.
۲۰. همانجا.
۲۱. نامه امین‌الضرب، از بروکسل، به امین‌السلطان، مورخ ۱۷ شوال ۱۳۰۴ق.
۲۲. نامه امین‌الضرب، از بروکسل، به امین‌السلطان، به تاریخ ۱۹ شوال ۱۳۰۴ق.
۲۳. نامه امین‌الضرب، از پاریس، به امین‌السلطان، که ظاهراً در ذی‌القعدة ۱۳۰۵ق نوشته شده است.
۲۴. همانجا.
۲۵. ن. ک. به:
- William J. Olson, "The Mazanderan Development Project and Haj Muhammad Hassan: A Study in Persian Entrepreneurship, 1884-1898," in Elie Kedourie and Sylvia G. Haim eds., *Towards A Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London, Frank Cass & Co, 1980, pp. 38-155.
۲۶. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *روزنامه خاطرات*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰، ص ۳۵۱.
۲۷. فریدون آدمیت و هما ناطق، *افکار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشده قاجار*، تهران، آگاه، ۱۳۵۷، ص ۳۰۴.
۲۸. همان، ص ۳۰۸.
۲۹. طرفه این جا است که این سنت برای امین‌الضرب شمشیری دولبه بود زیرا به عنوان ثروتمندترین تاجر ایرانی پول را به متقاضی مقام قرض می‌داد و او رامدیون خود می‌کرد ولی در همان حال آماج حمله مخالفینش می‌شد. ن. ک. به: عباس میرزا ملک‌آراء، *شرح حال*، به کوشش حسین نوائی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۲۵، صص ۱۹۱-۱۹۲.
۳۰. فرخ خان امین‌الدوله، *مجموعه اسناد و مدارک*، به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸، جلد اول، ص ۳۵۵؛ و نیز به: کلنل کوسوگوسکی، *خاطرات*، ترجمه عباسقلی جلیلی، تهران، سیمرغ، ۱۳۵۵، ص ۱۰۱.
۳۱. آدمیت و ناطق، همان، صص ۲۹۹-۳۷۱.

۳۲. همان، صص ۳۶۶-۶۷.
۳۳. همان، صص ۳۶۷-۶۸.
۳۴. برای آگاهی های بیشتر در باره امتیازنامه رویتر ن. ک. به:
- L. E. Frechtling, "The Reuter Concession in Persia," *Asiatic Review*, 34, 1938;
- و همچنین به: ابراهیم تیموری، عصر بی خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، آقبال، ۱۳۳۲، صص ۹۷-۱۵۰؛ و فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، صص ۳۳۵-۶۹.
۳۵. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵، صص ۳۶-۳۷ و ۳۶-۵۰. همچنین ن. ک. به:
- Nikkie R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, London, I. B. Tauris, 1987, pp. 224-76.
۳۶. آدمیت، ایدئولوژی، ص ۴۴.
۳۷. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، صص ۲۰۳-۲۰۴.
۳۸. غلامحسین افضل‌الملک، افضل اتواریخ، به کوشش منصوره نظام مافی و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، صص ۲۸۸-۹۰.
۳۹. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدن جدید در ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷، جلد دوم، ص ۶۵.
۴۰. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص ۲۲۶.
۴۱. همان، ۱۱۷.
۴۲. سیاح، همان، ص ۲۹۳.
۴۳. ن. ک. به: ایرج افشار و اصغر مهدوی، مجموعه اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین مشهور به افغانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۴۴. اعتمادالسلطنه، همان، ص ۵۵۴؛ و افضل‌الملک، همان، ص ۳۷۵.
۴۵. بامداد، همان، جلد چهارم، صص ۳۱۶-۳۱۷؛ و عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من: تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوآر، ۱۳۲۱، جلد اول، ص ۵۲۲.
۴۶. اعتمادالسلطنه، همان، ص ۵۹۲.
۴۷. نامه ناصرالدین شاه به برادر و وزیر تجارتش، عباس میرزا ملک آرا: ن. ک. به: آدمیت و ناطق، همان، ص ۳۶۹.
۴۸. یکی از معاصرانش در باره او نوشت که کسی نیست به او رحمت نفرستد و از مرگش تأسف نخورد: افضل‌الملک، همان، ص ۲۹۰.
۴۹. ن. ک. به: Issawi, op. cit., p. 478.
۵۰. ن. ک. به: مهدیقلی هدایت، بحاطرات و خطرات، تهران، زوآر، ۱۳۴۴، ص ۱۰۰.
۵۱. همانجا. آبا به گفته عبدالله مستوفی این ثروت ۴۰۰,۰۰۰ تومان بوده است: مستوفی، همان، جلد دوم، ص ۱۱.
۵۲. ن. ک. به:
- James Alban Bill, *The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization*, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1972, pp. 9-10.
- و همچنین به: آدمیت، ایدئولوژی، صص ۳۶۳، ۳۶۹ و ۴۰۸.

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یادواره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر

۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی

۵۷۹ نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی احمد تقضلی

۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی

۶۱۳ جواهرالاحیاء، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن ففوری

گزیده:

۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی

۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه

۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری

۶۷۰ ریشه های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان

۶۷۴ کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر

۶۷۹ نامه ها

۶۸۱ کتاب ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینهٔ تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامهٔ ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

محمد حسن فغفوری*

جواهر الاخبار

نگاهی به یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفویه

تحقیق و مطالعه دربارهٔ جامعهٔ ایران در دوران صفویه و ویژگی‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی این دوران تا چند دههٔ اخیر در غرب از اقبال چندانی برخوردار نبود. تنها پس از آن که ولادیمیر مینورسکی در سال ۱۹۳۹ به ترجمه و شرح *تذکره الملوک همت گماشت*، تنی چند از مورخان غربی تحقیقات خود را بر این عصر متمرکز ساختند. برجسته‌ترین آنان راجر سیوری (Roger Savory) است که استاد ایرج افشار، وی را به حق شیخ الشیوخ اساتید عصر صفوی نامیده است. برخی دیگر مانند کلوس مایکل (Klaus Michael) و روبرن (Roehborn) پس از مدتی تحقیق دربارهٔ عصر صفوی به مسائل دیگری روی آوردند و اساتیدی همچون ژان اوبن (Jean Aubin) و مایکل مزوئی (Michael Mazzaoui) تنها بخشی از تتبعات خود را به دوران صفویه اختصاص دادند.

* محمد حسن فغفوری، با همکاری ویلم فلور، ویراستاری و چاپ کتاب *جواهر الاخبار* را در دست دارد.

در سال های اخیر در غرب، سعید امیرارجمند در زمینه مسائل مذهبی و سیاسی این دوره و ویلهلم فلور در باره نظام اقتصادی و مالی آن به تحقیقات ارزنده ای دست زده اند. خوشبختانه پس از برگزاری دوگردد همائی در لندن در سال های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۳ درباره دوران صفویه، یک بار دیگر توجه مورتخان و متخصصان مسائل ایران به مطالعه این دوران مهم تاریخی جلب شد. همایش دیگری نیز که قرار است در سال ۱۹۹۸ در لندن برگزار شود احتمالاً گوشه های ناشناخته دیگری از تحولات این دوران را روشن خواهد ساخت.

در ایران نیز طی سال های اخیر مطالعه دوران صفویه بار دیگر رونق تازه ای یافته است و این تحول پس از رکودی که چند سال بعد از انقلاب دامنگیر مطالعات تاریخی و به خصوص تحقیق در دوران صفویه شده بود بسیار نوید بخش است.^۱ از مهم ترین قدم هائی که در این باره برداشته شده تصحیح، نقد و چاپ برخی از نسخ خطی مربوط به این دوران و به ویژه چاپ *صفوة الصفا*، اثر این بزرگ، و انتشار مطالعات دیگری مانند *شاه اسمعیل اول*، نوشته منوچهر پارسادوست و *دین و سیاست در دوره صفوی* از رسول جعفریان و نیز کتاب *دین و مذهب در عصر صفوی*، نگارش مریم امیر احمدی است.^۲ با این همه، شمار بسیاری از منابع مهم دوران صفوی هنوز به زیور طبع آراسته نشده و بصورت نسخ خطی در کتابخانه های مختلف از نظرها دور مانده اند. این واقعیت به خصوص درباره بسیاری از منابع دوران تکوینی سلسله صفویه صدق دارد که هنوز در دسترس علاقمندان قرار نگرفته و در تحقیقات اخیر از آن ها بهره جویی نشده است. از میان این آثار می توان به چند اثر ذیل اشاره کرد:

۱. کتاب *فتوحات شاهی*، نوشته ابراهیم هروی. این نویسنده از دیوانسالاران دربار سلطان حسین بایقراست که پس از فتح خراسان توسط شاه اسمعیل به خدمت او درآمد و در سال ۹۲۶هـ/ ۱۵۲۰م به نوشتن این اثر هفت گماشت. فصلی که در آن به دوران صفویه اختصاص دارد در ۱۲ بخش به بررسی ۱۲ سال آغازین سلطنت شاه اسمعیل پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده اطلاع دارد این اثر قدیمی ترین نسخه خطی از این دوران است و اصل آن گویا در مجموعه نسخ خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار دارد. نسخه هائی از آن نیز در موزه ایران باستان و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

۲. *تاریخ ایلچی نظام شاهی*، نوشته خورشاه ابن قباد حسینی. وی برای یک سال (۹۵۲هـ/ ۱۵۴۵م) در دربار شاه طهماسب اول مقام ایلچی (سفارت) داشت و پس از بازگشت به هند به نگارش این اثر پرداخت. نویسنده این کتاب به بسیاری از

آثار همزمانان خود دسترسی داشت و از استقلال رأی در فضایی نسبتاً آزاد برخوردار بود و از همین رو اثرش، به علت نظریات جالبی که در آن مطرح شده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یک نسخه از این منبع در کتابخانه موزه بریتانیا وجود دارد.

۳. *افضل التواریخ*، نوشته فاضل ابن زین العابدین خوزنی اصفهانی. این منبع در اوائل قرن یازدهم (۱۰۲۶هـ/۱۶۱۷م) نگارش یافته و از منابع مهم دوران شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول است. نویسنده این اثر نیز از دیوانسالاران اصفهان بود و خانواده اش نیز مناصب دیوانی مهمی در این شهر داشتند. به همین جهت، وی در نوشتن این کتاب نه تنها از مشاهدات شخصی و تجارب خانوادگی بهره جسته بلکه با دسترسی به بسیاری از اسناد دولتی نمونه‌هایی از آنها را نیز در کتاب خود آورده است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه موزه بریتانیا و نسخه دیگری در کتابخانه Eton در لندن وجود دارد.

از دیگر آثار خطی این دوران می‌توان از کتاب *خلد برین* اثر محمد یوسف و کتاب *تاریخ بیژن* که هر دو به بررسی وقایع دوران شاه صفی اول و شاه عباس دوم پرداخته‌اند. کتاب *تحفة العالم*، اثر میرابوالقاسم میرفندرسکی که دوران سلطنت شاه سلطان حسین را مورد مطالعه قرار داده، و بالاخره کتاب *زبدة التواریخ* که به دوران پایانی صفویه می‌پردازد، نام برد.^۳ نسخه‌هایی از این منابع به ترتیب در کتابخانه موزه بریتانیا، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه موزه بریتانیا یافت می‌شود.

و اما کتاب *جواهر الاخبار*، اثر بوداق منشی قزوینی را، که موضوع این نوشتار است، باید از مهم‌ترین منابع دوران شاه اسمعیل اول و شاه طهماسب اول دانست.^۴ نویسنده اثر از دیوانسالاران این عصر است که کتابش را در سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۶م و بعد از درگذشت شاه طهماسب نگاشته. از زندگی وی آگاهی‌های بسیار در دست است و افزون بر آن در بخشی از کتاب اطلاعات مفیدی درباره زندگی و مقامات اداری خود آورده است. از این اطلاعات چنین مستفاد می‌شود که وی از خاندانی دیوانسالار بود و تحصیلات خود را در مکتب در اصفهان به پایان رسانید. خطی خوش داشت و به همین جهت در چهارده سالگی که مصادف با اوائل سلطنت شاه طهماسب است وارد خدمات دولتی شد. در اواخر کتاب و هنگام بررسی حوادث سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۷م سن خود را ۶۸ سال ذکر کرده است. در نتیجه، تولدش می‌بایست در سال‌های ۹۱۶ و یا ۹۱۷ بوده باشد. بنابراین، کودکی وی همزمان با وقایع و تحولات ۱۴ سال از سلطنت شاه اسمعیل اول بوده

است. بر مبنای اطلاعات آمده در کتاب، بوداق منشی در ۱۶ سالگی مقام منشی‌گری (محرری) دفتر ارباب تحویل (از بخش‌های اداری صفویه) را داشته و ماهانه سه تومان مقرری دریافت می‌کرده است. وی ظاهراً چهار سال در این سمت باقی ماند تا شاه حسین کاشی مستوفی الممالک دستخط وی را دید و پسندید و او را به مقام سرمحرری (رئیس منشیان) دفتر مزبور گماشت و مقرری اش را به ۵ تومان افزایش داد.

بنا به گفته نویسنده، خالوی او امیر بیک شالکانی در دستگاه محمدخان تکلو شرف‌الدین اوغلی مقام وزارت و وکالت داشت و به همین جهت هنگامی که محمدخان به ولایت بغداد منصوب شد امیر بیک بوداق منشی را که در این موقع بیست ساله بود با خود همراه برد و وی را به مقام منشی دیوان عراق عرب منصوب و مبلغ ۲۰ تومان مقرری برای وی تعیین کرد. سه سال بعد، قزوینی، با حفظ مقام منشی، مسئولیت نویسندگی لشکر را نیز عهده دار شد و با ۳۰ تومان مقرری مدت ۷ سال در این مقام خدمت کرد. سپس به خدمت بهرام میرزا شاهزاده درآمد و طی ۴ سال خدمت با او دوستی و مراودت پیدا کرد تا جایی که به گفته خود: «شب و روز در منزل میرزا بسر می‌برد، روز در خدمت و همزبانی و شب در زیر پا خواب می‌کرد تا چهل روز و یکماه روی زن و فرزند نمی‌دید. . . .» صمیمیت وی با شاهزاده بهرام میرزا حسادت اطرافیان را بر ضد او برانگیخت و به سعایت خواجه عنایت‌الله وزیر از این مقام برکنار شد. برای شش سال از خدمات دولتی کناره گرفت و عزلت‌نشین شد و در این مدت به روی نویسی از قرآن و احتمالاً نگارش *جواهر الاخبار* روی آورد. مقام بعدی او منصب کلانتری ساوجبلاغ و شهریار بود. با ۵۰ تومان مقرری مدت سه سال در این منصب خدمت کرد تا آن که به دعوت محمدخان حاکم هرات به آن دیار عازم شد. اما در سبزواری وزیرکل خراسان، آقاکمالی، به وی اصرار کرد که منصب وزارت و میزبانی بسطام و بیرجند را عهده دارد گردد. بوداق منشی این پیشنهاد را پذیرفت و پس از چهار سال خدمت به وزارت و میزبانی تربت گماشته شد و از این مسئولیت بسیار خرسند بود و «فراغت و راحت خوب در این عشرت‌آباد» دید. آخرین منصبی که بوداق منشی از آن نام می‌برد انتصاب به میزبانی دامغان و بسطام است و در این مقام بود که ظاهراً کتاب *جواهر الاخبار* را با ذکر وقایع و تحولات سال ۹۸۴ به پایان برد.

جواهر الاخبار تاریخ عمومی عالم و ایران است که به شرح وقایع و تحولات ایران از دوران قبل از اسلام تا پایان سال ۹۸۴ هـ/ ۱۵۷۶ م اختصاص دارد و در همان

حال به بررسی تحولات دنیای اسلام و سلسله های محلی ایران بعد از اسلام نیز پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده آگاه است تا این زمان تنها یک نسخه به خط خود مؤلف از این کتاب یافت شده که در کتابخانه سنت پترزبورگ نگهداری می شود. مقاله حاضر براساس یک نسخه فتوکپی شده از روی میکروفیلم کتاب به رشته تحریر درآمده است.^۴

این کتاب با خط خوش نستعلیق و در ۵۵۶ صفحه نوشته شده و به گفته منشی بوداق، در ابتداء و انتهای کتاب، نسخه موجود به خط خود اوست. در صفحه اول کتاب وقف نامه ای به نام شاه عباس اول و نیز مَهری که احتمالاً مَهر شاهی است به چشم می خورد که برمبنای آن کتاب به کتابخانه شاه (شیخ) صفی اهداء شده است:

وقف نمود این کتاب را کلب آستان علی بن ابیطالب علیه السلام عباس الصفوی برآستانه متبرک شاه صفی علیه الرحمة که هرکه خواهد بخواند، مشروط برآنکه از این آستانه بیرون نبرند، و هرکه برون برد شریک خون امام حسین علیه السلام بوده باشد (هـ ۱۰۱۷)

بوداق منشی جواهر الاخبار را به دستور شاه اسمعیل اول آغاز کرد به همین جهت کتاب اساساً به نام اوست. به روال دیگر منابع این دوره، کتاب با حمد و ثنای خداوند و درود و تحیت به پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) آغاز می شود اما برخلاف برخی آثار دیگر فهرست مطالب و مندرجات آن دقیق و به تفصیل در مقدمه ذکر شده است. نویسنده کتاب را به یک دیباچه، دو مقدمه، متن و خاتمه تقسیم کرده است. خلاصه فهرست مندرجات کتاب به این شرح است:

قسمت اول: «در ذکر جمعی که قبل از دین سید المرسلین لوای فرماندهی در اقالیم سبعة برافراشته سال های دراز حکومت کرده منحصر به سه فصل است شامل شرح سلطنت پیشدادیان، کیانیان، و بالآخره ساسانیان تا آخر حال انوشیروان که طلوع طلعت پیغمبر صلی الله علیه وسلم بود.» قسمت دوم «در ذکر جمعی است که بعد از ظهور اسلام فرمان بر اهل جهان داشته اند. جمعی به شرف اسلام رسیده و جمعی دیگر محروم شده. این قسمت چهار قسم دارد. قسم اول در احوال رسول الله صلی الله علیه وسلم و ائمه هدی علیها السلام اجمعین و تتمه حال سلاطین ساسانی که بعد از تولد پیغمبر اندک زمانی بوده اند.» قسمت دوم در «احوال بنی امیه و بنی عباس و جمعی که معاصر بوده اند.» نویسنده در این قسمت به سلسله ها و حکمرانان ایرانی معاصر بنی امیه و بنی عباس، از

طاهریان تا اتابکان فارس، عراق و آذربایجان می پردازد. «قسمت سوم در احوال چنگیزخان و مغولان و تیموریان و اعقاب ایشانست.» و بالاخره بخش پایانی که در حدود ۱۲۴ صفحه آخر کتاب را در بردارد به مقدمات تأسیس سلسله صفویه و سلطنت شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول اختصاص دارد. (صص ۴-۵) بوداق منشی در ابتدای این قسمت انگیزه خود را در نگارش چنین می آورد:

غرض از این تالیف و مقصود از این تصنیف نشر مناقب سلاطین صفویه حیدریه است که چگونه از منبع ولایت و معدن هدایت بیرون آمده در این عالم نشو و نما کرده بر سریر سلطنت قرار گرفته اند و حکم بعالم و عالمیان کرده . . . (ص ۴۳۷)

نویسنده منشاء خاندان صفوی را با ۲۶ پشت به امام موسی کاظم منسوب می کند و تأکید دارد که اینان نخست نه به عنوان مدعیان قدرت سیاسی، بلکه در مقام رهبران معنوی و دینی به اردبیل آمدند. بویژه در باره شخصیت معنوی و کرامات شیخ صفی الدین و احترامی که وی از همه سو می دیده سخن می راند. دعاوی وی براساس *صفوة الصفاء* ابن بزّاز است. بنا به گفته بوداق منشی «درسال ۹۱۰هـ تاج و هّاج را به دوازده ترک ترتیب دادند و علامت به دوازده امام گفتند و استادپری تاجدوز اول بار دوخت و این کسوت در میان غزلباش [قزلباش] قرار یافت و برسر منابر خطبه به نام نامی ائمه اثنی عشر خواندند و مذهب شیعه شایع شد و لعن و طعن برملا عین که بعد از پیغمبر به جور و ظلم و خلاف رضای حق و رسول خلافت کرده بودند بر زبان رانده شد. . . .» (ص ۴۴۹) نویسنده نه فقط به ستایش این اقدام و رسمی شدن مذهب تشیع در سراسر ایران می پردازد، بلکه به ویژه از همین رو به شاه اسمعیل بسیار بهاء می دهد زیرا در اقدامی موفق شده بود که قبل از او دیگران سعی کردند ولی از عهده انجام آن برنیامدند:

فی الواقع عقلا از روی انصاف فکر نمایند که هیچ بنی آدمی را این دولت میسر نشده از جمله سلاطین سلف مثل عمر بن العزیز و معتضد خلیفه و آل بویه و سلطان مجتد خدا بنده این اراده کردند و از پیش نرفت. همین قدر می نوشتند که لعن الله الظالمین له آل مجتد من الاولین و الاخرین. . . (ص ۴۴۹)

اطلاعاتی که بوداق منشی در *جواهر الاخبار* ارائه داده بسیار دقیق و با ذکر جزئیات بسیار است که گاه موجب سردرگمی خواننده می شود. به ویژه

بخش‌هائی که به شرح اقدامات شاه اسمعیل در سرکوب مخالفان اختصاص دارد با ذکر اسامی افراد و شخصیت‌ها و نوع و ماهیت اختلافات همراه است. با این همه، از لابلای همین جزئیات است که می‌توان به اعتقادات، سیاست‌ها، و به‌ویژه نقش قدرت و بالاخره نوع روابط میان افراد و گروه‌های سیاسی پی برد و تصاویر زنده‌ای از تضادهای درونی نظام صفوی به دست آورد. به عنوان مثال، در ۷ صفحه آخر کتاب که به شرح جلوس شاه اسمعیل دوم به تخت سلطنت اختصاص دارد، نویسنده اظهار امیدواری می‌کند که ظلم و جور عصر شاه طهماسب خاتمه یابد و هر حقی که از کسی ضایع شده بود به حقدار باز گردانده شود. به گفته‌ی وی شاه اسمعیل دوم به محض جلوس به تخت:

روی تضرع آورد و در ضمیر منبر قرار داد که اول حاجت محتاجان برآورد و دفع ظلم را از مظلوم بنماید و هرکس در ایام پدر جفا دیده باشد و محنت کشیده به لطف و کرم دل شکسته او را درست سازد. از جمله این مولف بوداق منشی که در ایام پادشاه مرحوم بی گناه و بی جهت جفاها دیدم و شکنج‌ها کشیدم و به دفعات قریب ۷۰۰ تومان دادم. امید که حق تعالی و تقدس بر دل رحیم این پادشاه صاحب مروّت اندازد که تفصیل احوال این دردمند مستمند گوش کند. به حرمة محمد و آل محمد. (ص ۵۵۱)

البته روشن نیست که بوداق منشی به حق خود رسید و مورد نوازش شاه اسمعیل دوم قرار گرفت یا خیر، چه کتاب با وقایع سال ۹۸۴هـ/ ۱۵۷۶م، با شرح جلوس شاه اسمعیل دوم به تخت سلطنت، خاتمه می‌یابد:

درروز ۴ شنبه ۲۷ جمادی الاول که علمای نجوم و هیأت به طالع سال ساعت قرارداده بودند پادشاه جهان، فرمان فرمای دوران، به خاطر خوش و دل خرم بر سریر سلطنت و حکومت و عدالت و سیاست نشست و مجلسی آماده شد که در هیچ زمان و اوان واقع نشده مثل این مجلس. . . القیصه از این مجلس چه گویم از اطعمه و اشربه و تنقلات و خلعت‌های پادشاهانه از کمرهای مرصع و اتاق‌های مرصع و بالاپوش‌های طلا دوز و طلاجات که حد و حساب و قیاس نداشت و مردم عالم از سادات و علما و فضلا و اشراف و امرا و مقربان به پای بوس آمدند و زبان به تهنیت و مبارکبادی گشودند و گفتند: مبارکباد برخاقان عالم جشن سلطانی جهانبانی که زیبا شد بدو تاج جهانبانی امید که حق تعالی و تقدس دولت این پادشاه را به ظهور صاحب الامر متصل دارد و به عمر طبیعی رسد و مکروهی از زمانه بدو نرسد، بحرمة محمد و آل محمد. (ص ۵۵۵)

از ویژگی های *جواهر الاخبار* دقتی است که در تنظیم مطالب آن و به ویژه در گزارش حوادث عمده روز به کار رفته. این نکته به خصوص در قسمتی که به دوران تشکیل دولت صفویه مربوط می شود و خواننده را قدم به قدم در جریان تحولات روز قرار می دهد کاملاً مشهود است.

ویژگی دیگر این کتاب سادگی نثر و روانی شیوه نگارش آنست. به نظر می رسد که بوداق منشی علاوه بر تسلط به امور اداری با ادبیات فارسی و عرفان ایرانی نیز کاملاً آشنا بوده و در نوشتار خود این تسلط را به نحو بارزی منعکس ساخته است. وی در سراسر کتاب، و با توجه به مطلب مورد بحث، به کرات از اشعار فردوسی، سعدی، جامی و دیگر گویندگان و شعرای برجسته نمونه هائی آورده و از آن هادر توجیه اظهارات خود استفاده کرده است. هم چنین به آیات قرآنی، احادیث و روایات امامان شیعه و بویژه آن هائی که جنبه پند و موعظه دارند نیز روی آورده است. به همین جهت، *جواهر الاخبار* در مقایسه با آثار دیگر این دوره که توسط دیوانسالاران و کارمندان اداری به رشته تحریر درآمده، به ویژه آثاری چون *تذکره الملوک میرزا سمعی* و *دستورالملوک میرزا رفیعا جابری انصاری*، که نثری بسیار خشک، خسته کننده و ناهمگون دارند، از ارزش خاص ادبی نیز برخوردار است.

با نگاه مختصری به متن *جواهر الاخبار* می توان پی برد که بوداق منشی تنها با استفاده از تجربیات و یا یادداشت های شخصی خود کتاب را ننوشته بلکه برای تدوین آن از منابع دیگری نیز بهره فراوان برده است. وی غالباً خواننده را به ابن بزّاز و ابراهیم امینی هروی مؤلف *تاریخ فتوحات شاهی* که ذکر آن گذشت، ارجاع می دهد و نیز اشعار و گفته هائی از رجال و ادبای معاصر خویش که به مناسبت های سیاسی یا از سر پند و اندرز سروده یا انشاء شده شاهد می آورد. به عنوان مثال، از میر قوام الدین صدر، از رجال عصر شاه اسمعیل، که مدتی نیز شریک منصب وزارت بوده غزلی با مطلع زیر آورده آورده است:

چون خیالت نرود هرگز از پیش نظر صدرهت بینم و گویم که خیالست مگر
(ص ۴۷۴)

و در مقام نصیحت مؤمنان، به پیروی از اهل بیت، غزلی را با مطلع زیر از فضولی بغدادی نقل می کند (ص ۴۸۳):

گر خاک شود نمی شود قدرش پست
می گردانندش از شرف دست به دست

آسوده کربلا به هر حال که هست
برمی دارند و سبّه اش می سازند

شواهدی این چنین در سراسر کتاب فراوان است و به همین جهت می توان از این اثر به عنوان منبعی، هرچند مختصر، برای آشنائی با ادبیات این دوره نیز سود جست. نمونه های زیر از نثر جواهر الاخبار می تواند تاحدی معرفت شیوه نگارش، شوخ طبعی و اعتقادات بوداق منشی باشد:

در زمان این پادشاه مرحوم (شاه طهماسب) مردم قزوین به درگاه او رفتند که عرض حاجت نمایند و سرکرده و کلانتر قزوین خواجه جان تاجان نام داشت. یک روزی گفتند که پادشاه به سیر باغ عشرت آباد می رود که بادل خرم و خاطر شاد صحبت دارد. اصحاب و اعزّه قزوین سر راه برپادشاه گرفتند. خواجه جان کلانتر از رفقا جدا شد و بر سر راه مسجدی بود و در بزرگی داشت که ناظر به کوچه راه رو بود و حلقه ای بر آن در بود. در این وقت که پادشاه رسید بندگان خواجه انگشت وسطی را به حلقه فرو بردند که هرچه زور کرد بیرون نیامد و اصحاب ترّد کرده او را یافتند. در این وقت پادشاه رسید و خواجه را بدین حال دید و احوال پرسید که این چه کس است و اصحاب و امرا در خنده شدند. یکی از اهل قزوین فریاد برآورد که رحم کن برجماعتی که پیشوایش این باشد. پادشاه را خوش آمد همه را طلبید و مهتات ایشان را ساخت. . . (ص ۵۴۵)

مؤلف نسخه بوداق منشی شبی در خواب دیدم که غالباً روز قیامت است و جمعی بر سر شخصی جمعیت کرده اند و می پرسم که این کیست می گویند شمر ذی الجوشن است. متوجه دیدن او شدم دیدم که قونبجی اوغلی (قیانچی اوغلی) است (محمّد بیگ قونبجی اوغلی قاتل شاهزاده سام میرزا) و هرکس می رسد تف براو می اندازد و آن تف هماندم جراحتم می شود. . . . (ص ۵۴۸)

نقل زیر نیز از گزارشی است در باره عروسی اسمعیل میرزا (شاه اسمعیل دوم پسر شاه طهماسب اول ۵-۹۸۴هـ/۷۸-۱۵۷۶) که به سال ۹۶۱هـ/۴-۱۵۵۳ انجام گرفت:

چون خسرو زمان و پادشاه دوران به تخت سلطنت تبریز آمد جهان سر بسر به فرمان و خصم را زبون و پریشان دید شکر ایزد بجای آورد و بدین خرتمی به خاطر آورد که جشنی بسازد و صحبتی پردازد و فرزند سعادت مند را به دامادی برافرازد. رسولان به اطراف و اکناف رفتند و اعیان و اشراف را آوردند و همه روی عبودیت و خاکساری به قبه جاه و جلال پادشاهی نهاده گفتند:

شهریارا زمانه می گذرد بگذر و بگذران زمانه بکام
داد بستان تو از جهان بطرب که جهان برکسی نماند مدام

جشنی و صحبتی ترتیب شد که دیده زمانه هرگز ندیده و گوش دوران نشنیده. جوانان سیمین ساق به آبادهای رواق همه سر عبودیت پیش به غلامی کمر بستند و ارباب طرب با نعمات جانسوز و ترفیحات دل افروز هوش از مستمعان صوامع ملکوت بردند. بعد از زینت این صحبت شهزاده اسمعیل میرزا طلب کردند با هزاران خوبی و لطافت و کمال و با صد هزاران شوکت و جلال آمد. تعریف این پادشه زاده از حد بیرون و از غایت افزون است. آورده اند که سیادت پناه مرتضی ممالک اسلام را دختری بود از همشیره شاه عالم خانم نام که از مادر جدا بودند و او را دختری بود که در لطافت و عصمت طاق و در عفت و خوشخوئی یگانه آفاق. القصته (شعر):

به وقتی که طالع سزاوار بود قرآن مه و زهره درگاه بود
ببستند ساعت شناسان عهد به هم عقد آن هردو گوهر به جهد
چو تاریخ سالش درین بوستان نشانی همی جستم از دوستان
نوائی بگوش آمد از بلبلی که تاریخ عقدست شاخ گلی (۹۶۱)
(صص ۲۶-۵۲۵)

جواهر الاخبار با شرح درگذشت شاه طهماسب اول و آغاز سلطنت شاه اسمعیل دوم به سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۶م خاتمه می یابد. روشن نیست که بوداق منشی که درین زمان ۶۸ ساله بود در سلطنت شاه جدید نیز به خدمات خود ادامه داد یا خیر. از تاریخ فوت او نیز در پایان کتاب صحبتی نیست. بنابراین چه بسا که وی بعد از آن نیز چند سالی حیات داشته است. هم چنین روشن نیست که وی اثر دیگری غیر از **جواهر الاخبار** نیز از خود بجای گذاشته باشد. از **قرآن** ها و کتاب های دیگری هم که به گفته خود با خط خوش بازنویسی می کرده تاکنون اثری به دست نیامده است. این خدمتی که وی با نگاشتن **جواهر الاخبار** به مشتاقان شناخت دوران صفویه کرده خدمتی است درخور تقدیر بسیار.*

* به پاس الطاف و زحمات استادان ارجمند گروه آموزشی تاریخ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، که سال ها افتخار شاگردی و مدتی نیز موهبت همکاری خود را به این نگارنده ارزانی داشتند، این نوشته به شادروانان دکتر خانبابا بیانی، دکتر عباس زریاب خوئی و استاد محمّد تقی دانش پژوه و نیز به استادان ارجمند دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی و ایرج افشار تقدیم می شود. م. ح. ف.

پانوشت ها:

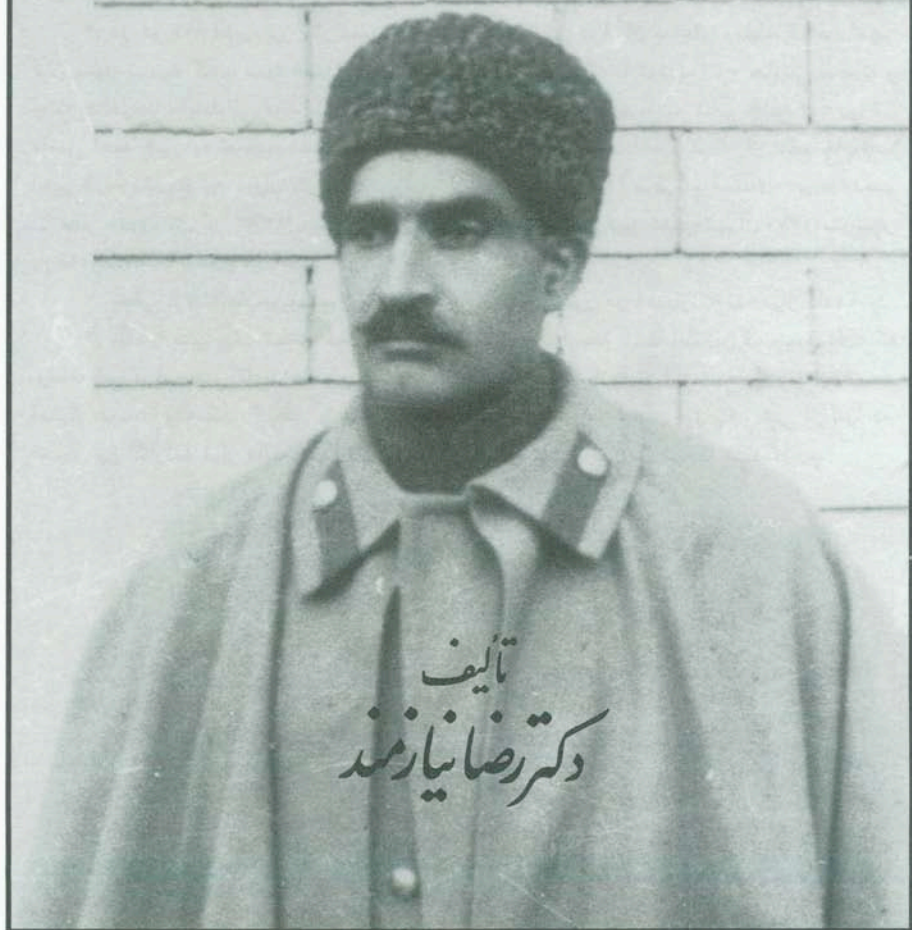
۱. در سال های قبل از انقلاب ۱۳۵۷ نسخ خطی بسیار مهمی به همت محققان ایرانی ویراستاری و چاپ شد. از میان آنان می توان به چند اثر زیر اشاره کرد: *عالم آرای عباسی*، اثر اسکندر بیگ منشی به کوشش ایرج افشار (۲جلد) تهران ۱۳۳۵؛ *نقاوة الآثار فی دموالایخاير*، اثر محمودبن هدایة الله نطنزی، به تصحیح احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰؛ *تحفه سامی*، اثر سام میرزا صفوی، به اهتمام حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۵۲؛ *تاریخ سلاطین صفویه*، به اهتمام امیرحسین عابدی، تهران ۱۳۵۱؛ *تدمرة الملوك*، اثر میرزا اسمعیل، به کوشش مجتهد دبیرسیاکی، تهران ۱۳۲۲؛ *دستورالملوک*، اثر میرزا رفیعا، به کوشش مجتهدتقی دانش پژوه، تهران ۸-۱۳۴۷. این کتاب توسط این نگارنده و دکتر ویلهلم فلور به زبان انگلیسی ترجمه شده و با حواشی و تعلیقات به زودی توسط دانشگاه کلمبیا، در مجموعه میراث ایران چاپ خواهد شد.

۲. در دو دهه اخیر نیز آثار مفیدی از میان نسخ خطی در ایران به چاپ رسیده که مهم ترین آنان بدون تردید کتاب *صفوة الصفا* اثر ابن بزآز اردبیلی است که با توضیحات و حواشی عالمانه و جامع غلامرضا طباطبائی مجد در سال ۱۳۷۳ در تهران به چاپ رسیده. به کتاب *خلاصة التواریخ*، اثر قاضی احمد قمی، به تصحیح احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ نیز باید اشاره کرد. از منابع چاپ شده اخیر درباره تاریخ این دوران در ایران می توان از آثار زیر نام برد: مریم امیراحمدی، *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران ۱۳۶۳؛ رسول جعفریان، *دین و سیاست در دوره صفوی*، تهران ۱۳۷۰؛ منوچهر پارسا دوست، *شاه اسمعیل اول*، تهران ۱۳۷۵.

۳. بخشی از اطلاعات مربوط به این منابع را دکتر ویلهلم فلور در اختیارنگارنده قرار داده است. ۴. ظاهراً تنها یک نسخه خطی از این اثر مهم در کتابخانه سنت پترزبورگ وجود دارد که بوسیله استاد ارجمند آقای *راجر سیوری* شناسائی شده است. میکروفیلم این نسخه توسط ایشان در اختیار دوست و همکار گرامی *ویلهلم فلور* قرار داده شده بود و ایشان نیز یک کپی از آنرا در اختیار این نگارنده قرار دادند. از لطف و عنایت این دوستان گرامی بی نهایت سپاسگزارم.

رضاشاه

از تولد تا سلطنت



تألیف
دکتر رضانیازمند

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله‌ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر

۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی

۵۷۹ نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی احمد تقضی

۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی

۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن فنپوری

گزیده:

۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی

۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه

۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری

۶۷۰ ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان

۶۷۴ کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر

۶۷۹ نامه‌ها

۶۸۱ کتاب‌ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

گزیده

غلامحسین صدیقی

جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری

«خاتمه»

فتح عرب در تاریخ ایران به منزله پیچ راهست. پس از این واقعه بزرگ به مرور همه نهادهای (موسسات) اجتماعی درکشور مزبور تغییر یافت و نظامات قضائی خانوادگی و سیاسی و اقتصادی و دینی و اخلاقی و ادبی تحوّل پذیرفت.

قرنهای اولی اسلامی دارای صفات ممیّز اوقات میان دو عهد است و می‌توان این قرن‌ها را عهد برزخی و بحرانی نامید. درین مدت اوضاع ایران نه چنانست که پیش از فتح عرب بود و نه به هیأت تقریباً ثابتی که در قرنهای بعد پیدا کرد. سعی ما تا اندازه‌ای نمایاندن صورت دینی این بحران بود. پیش از آنکه به حال و کار چند تن از عوطف و آراء شخصی ایشان نظر بیندازیم باید در اهمیت علل روانی و اجتماعی این جنبشها تدقیق کنیم. فهم جنبشهای دینی مذکور وقتی ممکن می‌گردد که به اعتبار این اسباب آگاهی یابیم.

از همان آغاز فتح عرب دسته‌ای از مردم ایران به میل و رغبت کیش باستانی خود را رها کردند و به دین اسلام درآمدند. دسته دیگر با منظور داشتن امتیازاتی که فاتحان از آنها نصیب می‌گرفتند به طمع جاه و آسایش، دین اسلام را پذیرفتند. پس از آنکه در بعض اوقات حکومت اموی و در دولت عباسی اعمال جابرانه نسبت به پیروان دینهای دیگر معمول گردید، جمعی از

ایرانیان به اجبار، برای حفظ جان و مال، مسلمان شدند. ولی هیچ یک از سه دسته مزبور نمی توانستند دستورهای دینی را که چندین قرن در ایران رواج داشت و در افکار و عواطف ایشان اثر بخشیده بود یک باره فراموش کنند و از تأثیر آنها در زندگانی تازه خود جلوگیری نمایند. خواه ناخواه با خبر، یا بی خبر، عقاید و اعمال ایشان تا اندازه ای محکوم تعلیمات گذشته بود.

ایرانیانی که مسلمان شده بودند همه یک مذهب نداشتند؛ در میان ایشان مسلمانان تابع سنت و شیعیان و خوارج وجود داشت، و دو دسته اخیر باز به دسته های جزء تقسیم می شد. بعلاوه، این نو مسلمانان همه جمعیت ایران را تشکیل نمی دادند بلکه بخشی مهم از ساکنان این کشور از بزرگان و کارگران به دین مزدائی که وحدتی نداشت ولی با اسلام معارضه می نمود، باقی مانده بودند. اگر در بعض آراء و رسوم، دین اسلام با کیش مزدائی چندان دور نبود، در بسیاری از موارد تفاوت بارزی در دو شریعت مزبور وجود داشت. کافی است برای نمونه به صفات خدای دین ایرانی و خدای دین اسلام دقت کنیم، همچنین شرایع زناشوئی و یا آداب راجع به اموات را درین دو کیش به نظر آوریم. روشن است که ترک این گونه مراسم مقدس به دلخواه و از روی میل به آسانی ممکن نمی شد و رهائی این عادات کهنه که محصول کار قرنها بود مدتی مدید لازم داشت. اگر از طرفی جبر و فشار و تحقیر به عمل می رسید، چنانکه درباره عقاید و رسوم دینی معمول است، احیاناً به پایداری و اصرار طرف مقابل می افزود. برای قبول واقعی شرایع اسلام واجب می نمود که مردم ایران عادات و میل هائی که تا هنگام فتح عرب نداشتند، به مرور پیدا کنند. به عبارت دیگر، لازم بود که طبع خود را دیگرگون سازند و این کاری آسان نبود.

شورش هائی که وصف کردیم غالباً از طرف طبقه عامه روی داده و این امر نیز نظریه مذکور را تأیید می کند. چون عوام کمتر از خواص قادر به تغییر عقاید و عادات خویشند و اگر عقیده تازه ای را برای این که قوه تقلیدشان بیشتر است زود می پذیرند، این امر همیشه موجب نمی شود که عقیده کهنه را دور اندازند، بلکه اغلب دو عقیده را که ممکن است مخالف و مناقض یکدیگر باشند، پهلوی پهلوی حفظ می کنند، و اختلاط ناموجه دینی بیشتر از همین سلسله اعمال تشکیل می یابد.

این نکته قابل ملاحظه است که بیشتر رؤسای مذهبی که ترجمه ایشان گذشت، چندان مبتکر و مبتدع دیده نمی شوند. عناصر فکری و عقیدتی ایشان متعلق به محیطی است که در آن پرورش یافته اند و ازین جهت مظهر و

مجمع خواهش‌های هم عصران خود به نظر می‌رسند. عناصر فکری مزبور از منابع گوناگون است و همه از سرچشمه عقاید دینی ایران منشعب نشده است، ولی این مبادله و معاوضه که اغلب بطور بی‌خبر صورت می‌گرفت، درین عصر که زمان برخورد عقاید و هجرت آراء دینی از جایی به جای دیگر است، حذر ناکردنی بود.

تشکیلات جامعه ایرانی با تشکیلاتی که در دین اسلام و عربها داشتند تباین داشت. تعالیم اسلامی اصلاً با اصول دموکراسی موافق بود، ولی نظام اجتماعی ایران نظام مراتب طبقاتی بود. هرچند اصول دموکراسی در میان مسلمانان عرب درست مراعات نشد، و امتیازات درکار آمد، باز نظام دو جامعه موافقت نداشت، و پس از آنکه عربها در ایران به حکمرانی پرداختند، نه تنها نتوانستند که رسم طبقات و مراتب را از میان بردارند، بلکه خود در برابر ملت مغلوب، طبقه ای تشکیل دادند و در استفاده از دسترنج ایرانیان، مخصوصاً طبقه سوم، با طبقات اول و دوم ایرانی سازگاری کردند.

انقراض دولت اموی و برقراری خاندان عباسی درین وضع تغییری نداد. تعدیات عاملان و امیران حکومت رسمی چنانکه دیدیم، رفع نگردید. در بادی نظر ممکن است این امر موجب تعجب شود که با وجود رفتار نسبتاً معتدل عباسیان به ایرانیان، حرکت‌های دینی مزبور با آغاز ریاست این خاندان ظهور کرده، تقریباً هر یک از خلفای عباسی با یکی از قائدان این جنبش‌ها سر و کار داشته‌اند. ولی پس از دقت به چند موضوع این مشکل تا حدی آسان می‌گردد:

- ۱- پس از فتح عرب و ختم جنگ‌ها مبتدی لازم بود تا ایرانیان بتوانند قوای از دست رفته خود را دوباره تحصیل کنند.
- ۲- سیاست دینی اموی با رفتار دینی عباسیان فرق داشت.
- ۳- تغییر حکومت، اگرچه برای جمعی از ایرانیان سودمند بود، برای حال اجتماعی عده بیشتری از مردم ایران فایده ای نداشت، بلکه از نظر دینی چنانکه گفتیم سخت‌گیری فزونی یافت.
- ۴- پس از برانداختن دولت اموی، مردم ناراضی جرأت یافتند و دانستند که حکومت عرب را می‌توان مضمحل کرد، خاصه که انقراض دولت پیشین مخصوصاً به کوشش ایرانیان حاصل گشت.
- ۵- رفتار بعضی خلفای عباسی با کسانی که برای نیروی این دولت کوشیده بودند جمعی از همراهان و هواخواهان این اشخاص را متغیّر و بددل ساخت.

ازین نوع است قتل ابومسلم به دستور ابوجعفر، و قتل و حبس برمکیان به امر هارون الرشید.

۶- نباید این شورش‌های دینی را مقدمه فرض کرد، بلکه این انقلاب‌ها خاتمه بحرانی است که از مدت‌ها پیش و تقریباً از همان آغاز فتح عرب شروع شد.

در ایران ساسانی، دین قوه معنوی مهمی بود که محور اعمال مردم شمرده می‌شد و تا حدی مشخص قومیت ایرانی بود. در دوره ای که منظور نظر ماست این امر از میان نرفت. بنابراین طبیعی است که صورت دینی جنبش‌های مذکور بر شکل سیاسی آنها فائق گردد، و اولین انقلاب‌های رسمی ایرانی دارای صفت دینی باشد خاصه که از لحاظ روحی در مردم متدین عقاید دینی فعال‌ترین عامل شمرده می‌شود و از لحاظ اجتماعی، نهادها و تشکیلات دینی محکم‌ترین نهادها را تشکیل می‌دهند.

هرچند قوت اسلام در ایران پیوسته بیشتر می‌شد، هنوز تألیفات دینی رواج داشت. مؤیدان به امور شرعی می‌پرداختند، آتشکده‌ها معمور و با رونق بود، پیروان دین زرتشی و فرقه‌های دیگر مزدائی کیش و آئین خود را حفظ می‌کردند، رسوم ایرانی به عمل می‌آمد.

فاتحان عرب، در همه جا به تساوی، فرمان روائی نداشتند. دین اسلام پس از یک قرن نتوانست خصوصیات محلی را از میان ببرد؛ و در بعض موارد نظامات تازه مواجه با منافع شخصی بزرگان محلی و طرفداران اصول قدیم می‌شد، و این رؤسا، یا خود به نافرمانی و سرکشی می‌پرداختند، یا به مدعیان حکومت مدد می‌کردند.

گذشته از اسباب عمومی مذکور که در ظهور مدعیان پیغمبری و سرفرقه‌ها مداخله مهم و مؤثر داشته است، عوامل و محرک‌های شخصی، چون حالت روحی و دینی و اخلاقی این اشخاص، در کار بوده چنانکه فکر تأیید یا تجدید یا اصلاح دین که بطور مبهم در میان جمعی وجود داشت، در یک تن تمرکز می‌یافت و از حال ابهام به صورت معین درمی‌آمد و با خواهش‌ها و عواطف و شهوات شخصی متحد می‌شد.

سهم علل عمومی را در مواردی که منظور نظر ماست، در سیر وقایع نمی‌توان انکار کرد. ولی منکر تأثیر سرشت و نهاد و آراء و میل‌های اشخاصی که مؤسس این جنبش‌ها بوده‌اند، نیز نمی‌توان شد. صورت دینی و صورت سیاسی و اجتماعی این انقلاب‌ها در تحت نفوذ شخصی عاملان اصلی آنها قرار

گرفت. این قاعده عمومی است که هر دینی رنگ و نشانی از پدید آرنده و مؤسس خود دارد، ولی لازم است که در میان اسباب اصلی واقعه ای با عوامل یا محرک‌های آن فرق نهاد. این جنبش‌های دینی که ذکرشان گذشت، یک سبب یا محرک نداشتند. بلکه در نتیجه اجتماع چندین سبب و عامل گوناگون به وقوع پیوستند، چنان که تشریح و تعریف آنها با یک علت، هرچه باشد، معرفت آسان‌گیری و آسان‌بینی است. اگر ایجاد این انقلاب‌ها بسته به چندین سبب بوده‌است پس نباید آنها را دارای یک صورت خاص دانست، بلکه باید صورت‌ها و وجوه مختلف آنها را به‌نظر آورد. موضوع‌های اجتماعی مشکل‌تر از آن‌است که بتوان درباره آنها به تصدیق‌های سخت و تأکیده‌های قاطع پرداخت. تنوع اسباب و عواملی که در این نوع از امور اثربخشی می‌کنند باید ما را از تعصب و استبداد تاریخی که با موجبات فحص و تحقیق منافی است، باز دارد.

هیچ یک از جنبش‌های دینی مزبور به نتیجه ای که قائدان و پیروان آنها می‌خواستند نرسید. خطی که به خامه قلمزن ایام بر صفحه تاریخ سیاسی و دینی ایران کشیده شد، پاک کردنی نبود. دین‌مزدائی همواره ضعیف گردید و اسلام نیرو گرفت. ولی این جنبش‌های دینی زمینه را برای پیشرفت حرکت‌های سیاسی آماده کرد. فرقه‌هایی که پیش‌ازین ذکرشان گذشت هر یک چیزی یا چیزهائی از دین اسلام اخذ کرده‌اند و خود نیز در تطوّر آراء فرقه‌های اسلامی مؤثر بوده‌اند. درباره تأثیر این فرقه‌ها ممکن است عقاید مختلف باشد، ولی وجود آن را انکار نتوان کرد. افکار و عادات و اخلاق و قواعد و حتی نهادهای (مؤسسات) ایرانی چنانکه طبیعی و عادی بنظر می‌رسد مدت‌ها در برابر رسوم و آئین‌های تازه، پایداری نشان دادند؛ با کندی تغییری صورت گرفت، ولی مبادله همیشه به ضرر یک طرف وقوع نیافت. درین بار نیز رسم عمومی که انفعال دینی بر ضدّ دین دیگر، در تطوّر این یک مؤثر است، مجری گردید. اگرچه تأویل شرایع اسلام که در قرن دوم و سوم و چهارم مطمح نظر جمعی از مردم قرار گرفت، علل متنوع داشته و منظور اصلی آن گویا متحرک ساختن قواعد ثابت اصول دینی ساکن و موافق ساختن آنها با نیازمندیها و مقتضیات عقلی و اجتماعی بوده‌است، دور نیست که این امر تا اندازه ای نتیجه دخول جمعی بسیار از مردم به دین اسلام و برای آشتی دادن عقاید و رسوم باستانی با دستورها و اعمال تازه بوده باشد. (صص ۳۲۷-۳۳۲)

ماشاء الله آجودانی

مشروطه ایرانی و پیش‌زمینه‌های نظریه ولایت فقیه

در معنای تاریخی "ملت" و "دولت"

تا پیش از نهضت مشروطیت، در دوران استبداد قاجار هیچ زمینه‌ای برای پیدایی و تشکّل احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیر روحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در معنای عام آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهده روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دوسو داشت، یا در حیطه اقتدار دین بود، یا در حیطه اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به "دولت" تعبیر می‌شد. . . به همین جهت از شاه و صدراعظم و وزرایش به رؤسای دولت و از مراجع و مجتهدان به رؤسای "ملت" تعبیر می‌شد. "ملت" در معنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین، و "دولت" در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن. دستگاه قضائی، ثبت املاک و قراردادهای رسیدگی به مرافعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار رؤسای ملت یعنی روحانیون بود و حکومت سیاسی از آن مربوط به محکمه‌های عرفی عملاً فاقد قدرت لازم بودند. نظام مالیاتی هم بر دو نوع بود. روحانیون مالیات شرعی را دریافت می‌کردند و دولتیان مالیات عرفی را. مداخله هریک در قلمرو قدرت دیگری باعث کشمکش‌ها، درگیری‌ها و اضطراب اجتماعی می‌شد.

اگر چنین ساختاری از تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی و مهم‌تر از آن اگر چنین مفهومی از "دولت" و "ملت" به درستی شناخته نگردد، در درک تحولات تاریخ این دوره و درک یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف بین "ملت"

(دین) و "دولت" (سلطنت) و سردمداران آن‌ها، دچار مشکل خواهیم شد. شیخ ابراهیم زنجانی در گزارش ارزنده اش درباره آغاز انقلاب مشروطه و در بحث انتقادی ای که از دولت و ملت در دوره استبداد قاجار به دست می‌دهد، به حد و حدود و کاربرد عام مفهوم تاریخی این دو "کلمه": "دولت و ملت"، چنین اشاره می‌کند: «بدبختانه دولت ایران به واسطه فاجعه استبداد، عبارت بود از دو نفر شاه و صدر اعظم، و نفوذ زنان و خلوتیان و چند نفر درباریان و ملت هم عبارت بود از رؤسا و آقایان علما که بهر وسیله اسم و شهرتی پیدا نموده و ملجاء شده بودند.» در تبیین این سخن می‌نویسد "عوام و عموم مردم" از "حقوق" خود آگاه نبودند. سرنوشت زندگانی آنها در دست دیگران بود. به نام "اعتقاد دینی" هرچه علما می‌گفتند و امر می‌نمودند، "بی چون و چرا، قبول" می‌کردند. می‌گوید: «کاش اختلاف دولت و ملت، یعنی درباریان و آخوندها، در سرترتیب اداره مملکت و نفع ملت و بقاء استقلال» آن بود. اختلاف برسر این است که یک «مشت رعیت بدبخت را... دولتیان بیشتر بخورند یا ملاها».

این مفهوم از "ملت" و ملازمت آن با معنای شریعت، دین و توسعاً پیروان دین، و این مفهوم از "دولت"، در کاربرد اصطلاحی آن، به معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مفهومی است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می‌شده است. . . حتی در جریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته‌ها مفهوم مسلط این دو واژه همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران از آن استنباط می‌شد. . . عدم توجه به استمرار این مفهوم . . . باعث بدفهمی و نوعی بدخوانی بسیاری از نوشته‌ها و اسناد این دوره و مهم‌تر از همه باعث بدفهمی اختلاف بین ملت و دولت هم شده است.

علت این بدفهمی، ظاهراً بی‌اطلاعی از مفاهیم اصلی و اصطلاحی این دو کلمه و شباهت در نوع کاربرد آنهاست. این شباهت به حدی است که خواننده عادی از تشخیص معانی اصلی آنها باز می‌ماند و می‌پندارد ملت و دولت در معانی امروزی آنها به مفهوم nation و state به کار رفته است. و خواننده متخصص هم اگر در درک آن معانی با متون کلاسیک مشکلی نداشته باشد، در بسیاری جاها، با متون متأخر یعنی متون اواخر دوره قاجار و تشخیص اینکه ملت و دولت در این نوشته‌ها به چه معنی به کار رفته است، دچار مشکل خواهد شد.

کاربرد ملت در معنای شریعت، آیین، دین و گاه پیروان دین و کاربرد دولت در معنای سلطنت، حکومت و نوبت سلطنت و حکومت، در متون تاریخ و ادب فارسی و منابع دینی، پیشینه ای بسیار طولانی دارد. . . .

در اندیشه سیاسی اهل سنت برای حکومت، شرطی برای معصوم بودن سلطان، خلیفه یا امام وجود ندارد. حتی بعضی از علمای اهل سنت امثال غزالی و ابن تیمیه، در نوشته های خود، حکومت سلطان جابر را بر اساس ضرورت، یا پذیرش واقعیت توجیه کرده اند. یکی از علمای برجسته اهل سنت، فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، که در آرزوی برپایی حکومت اسلامی کتاب *سلوک الملوك* را به تحریر درآورد، پا را تا بدانجا پیش نهاد که صریحاً نوشت: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد، به حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته اند: واجب است طاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جابر». جدا از تناقض هایی که در اندیشه سیاسی حکومت علمای اهل سنت می توان نشان داد، در واقعیت، دین و دولت جدایی ناپذیر تلقی می شد. سلطان ولی امر محسوب می شد. حال آنکه در تلقی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عملاً جور. به همین جهت در نظریه شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت. . . .

در هر دو نوع تلقی از حکومت، چه تلقی سنتی و چه تلقی شیعی، دین نقش بزرگی در امر حکومت داشت. . . دین و سلطنت دو پایه اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است و در تاریخ قاجار، اختلاف این دو بر سر تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی، داستان دراز دامنی دارد. . . .

ساختار سیاسی و اجتماعی این دو قدرت مهم در تاریخ ایران و ملازمت و ارتباط آن دو با هم به انحاء مختلف در متون ادب فارسی منعکس شده است. مضمون این روایت: الدین و الملک توأمان، دستمایه سخن سرایی بسیاری از شاعران شده است. نفوذ این اندیشه تا به جایی بوده است که در دوره مصدق، احمد قوام السلطنه در مواد برنامه دولتی که می خواست بر سر کار آورد، طرح سیاست داخلی خود را با این عبارت آغاز کرد: «سلطنت و دیانت دو مظهر بزرگ و حدت ملی ایران بوده و هستند».

اما مشروطیت، با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه برآن شده بود تا ساختار کلاسیک این دو قدرت سیاسی و اجتماعی

را بهم بزند و با محدود ساختن قدرت سلطنت و قدرت دین و روحانیون، به قدرت تازه ای دست یابد. قدرتی که می بایست در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همه مردم در برابر آن متساوی الحقوق باشند. اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه از لحاظ اجتماعی این بود که می خواست براساس همان ساختار دوگانه قدرت و اختلاف بین ملت یعنی دین، و دولت یعنی سلطنت، به چنین قدرتی: حکومت قانونی و عرفی دست یابد. اگر مشارکت روشنفکران غیر مذهبی و مذهبی در انقلاب مشروطه بدان جهت صورت گرفته بود که قدرت سلطنت و دیانت، هر دو را محدود کنند، مشارکت روحانیون در رهبری انقلاب، در اصل برای محدود کردن قدرت سلطنت و "حفظ بیضه اسلامی" بود و اگر به محدودیت قدرت روحانیون هم می اندیشیدند، منظورشان محدودیت قدرت "علما سوء" بود. (صص ۱۵۳-۱۶۲)

روزنامه اطلاعات - شماره ۵۸۲۱ - تاریخ ۱۳۰۲/۰۱/۰۱

نسخه فقهی و حقوقی - مطبع روزنامه اطلاعات

این کتاب در سال ۱۳۰۲ خورشیدی در تهران چاپ شد و در آن زمان در دسترس عموم قرار گرفت. این کتاب در سال ۱۳۰۲ خورشیدی در تهران چاپ شد و در آن زمان در دسترس عموم قرار گرفت.

For Monthly Journal
P.O. Box 703
Falls Church, Virginia 22040
Tel.: 703/523-1727

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

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

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد واره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله‌ها:

۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر
۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی
۵۷۹ نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی احمد تقضلی
۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی
۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن ففوری
گزیده:

۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی
۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی

گذری و نظری:

۶۳۵ مهدی نفیسی
جای پای مولانا در قونیه
نقد و بررسی کتاب:

۶۵۱ پویه ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه
۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری
۶۷۰ ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان
۶۷۴ کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر
۶۷۹ نامه‌ها

۶۸۱ کتاب‌ها و نشریات رسیده

۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603
COSTA MESA, CA 92626
Tel: (714) 751-5252
Tel: (714) 751-4805

گذری و نظری

مهدی نفیسی*

در جستجوی جای پای مولانا در قونیه

نمی دانم چه احساسی بود که مرا به طرف خودش می کشاند. نمی دانم، ولی احساسی بود گنگ، پُر از جذبۀ و شوق دیدار یار. آمده بودم به جنوب ترکیه، به کنار ساحل دریای مدیترانه، به نزدیکی شهر سیده (Side)، که خستگی ناشی از کار مداوم و زندگی روزمره پُر از فشار در آلمان را از تن و روح بیرون کنم. آمده بودم برای گذراندن تعطیلات دو هفته ای تابستانه، که در کنار روشنائی، در حاشیه این ساحل زیبا و بی انتهای مدیترانه، و خورشیدی که همیشه می درخشد، یخ های ناشی از زندگی در آن دیار را در گرمای شتابخش آفتاب این دیار آب کنم. ولی هنگامی که رسیدم، آن احساس گنگ نیز با من همراه بود: اینکه قونیه، شهری که مولانای ما مدت چهل و پنج سال از زندگی پُر بار خود را در آن گذرانده بود، اکنون در کمتر از ۳۰۰ کیلومتری من قرار داشت.

به گفتهٔ راویان تاریخ مولانا جلال الدین در ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی در شهر

* محقق و مدرس در دانشگاه هایلدبرگ.

بلخ به دنیا می آید و بیش از سیزده سال از عمرش نگذشته است، که مجبور می شود همراه پدرش سلطان ولد و جمع معدودی از یاران بلخ را ترک کند و به قصد حج و یا به بهانه‌ی حج راهی غرب شود. این مسافرت حدود دوازده سال به طول می انجامد. نخست به بغداد و سپس به حجاز و برای حج به مکه می رود. پس از اقامتی طولانی در شام به دیار روم سلجوقی پای می نهد، همانجا که اکنون آناتولی می نامندش. به دعوت سلطان وقت آن زمان، علاءالدین کیقباد (وفات ۱۲۳۶م) به شهر قونیه می رود و ۴۵ سال بقیه عمر را در همین شهر به سر می برد و در سن ۷۳ سالگی در ۱۷ دسامبر ۱۲۷۳ میلادی در همانجا چشم از جهان فرو می بندد.

من نیز سال ها پیش به قصد مهاجرت ترک موطن خویش کردم، از برخی از سرزمین هائی که او گذشته است، گذشتم، تا خود را به غرب برسانم. آیا نفس مهاجر بودن مرا به سمت او می کشاند؟ یا آن "نی" درمندی که از "نیستان" بریده بودندش و اکنون غریب در سرزمینی بیگانه نوای غم آلود زندگی خویش را شرح می داد؟ یا اینکه چون او شاعر و فیلسوفی ایرانی بود و به زبان فارسی تکلم می کرد و به این زبان می نوشت، این بود که مرا به خود جلب می کرد؟ در آن زمانه ای که مولانا می زیست، گروه های بی شماری از خراسانیان و ساکنین شرق ایران در وحشت از حمله مغول، ترک دیار و سرزمین خویش می کردند و به "غرب" که از این حمله موقتاً در امان بود روی می آوردند. در ناحیه روم سلجوقی نیز تعدادی از فارسی زبانان و تاجیک زبانان بودند که در شهرهای مختلف آن دیار از جمله در قونیه می زیستند. سلطان علاءالدین کیقباد که مردی روشن و آشنا با فرهنگ غرب بود از آن زمان که خیالش از جنگ با دشمنان خارجی راحت شد و توانست حکومت خویش را استوار سازد، قونیه را پایتخت خود قرار داد. در این شهر اگرچه مردم به زبان ترکی محاوره می کردند، ولی زبان فارسی زبان ادب و تحصیل بود و بسیاری از ادیبان و علمای فارسی زبان به دعوت سلطان کیقباد به این شهر آمدند، از جمله سلطان ولد و پسرش. از این رو عجیب نیست که فردی پارسی گوی چون مولانا در این دیار غریب با فارسی گوئی خود هم صحبت های بسیاری می یابد.

* * *

شاید تنها پدیده ای که از زمان مولانا تاکنون در شهر قونیه نسبتاً ثابت مانده است، موقعیت جغرافیائی و طبیعت زیبای اطراف آن باشد. این شهر از نظر وسعت یکی از پهناورترین شهرهای ترکیه است که برکناره سلسله کوههای

تاروس (Taurus)، در ارتفاع ۱۰۱۶ متری سطح دریا، جای گرفته. جمعیت این شهر، که اکنون یکی از مهم ترین شهرهای صنعتی ترکیه به شمار می رود، در سال ۱۹۹۳ حدود ۵۰۹ هزار نفر بوده است.

از شهر جنوبی ماناواگات (Manavgat)، که در حدود ۱۰۰ کیلومتری شهر آنتالیا، مرکز ناحیه جنوبی ترکیه واقع شده است، تا قونیه دو راه وجود دارد. در هر راه باید از گردنه های بلند سلسله کوههای تاروس که منطقه ساحلی جنوب را از منطقه آناتولی مرکزی جدا می کند، عبور کرد. اولی راهی است طولانی تر، که با اتوبوس حدود ۸ ساعت طول می کشد و در حدود ۴۲۰ کیلومتر است. سفر ما به سوی آنتالیا از شهر ماناواگات شروع می شود. از آنجا گردنه های رفیع تاروس را می پیماید تا به شهر اسپارتا (Isparta)، که در داخل دشت آناتولی قرار دارد، برسد. از کوههای متوالی که رد می شوی و به پیچ آخرین گردنه که می رسی، ناگهان شهر قونیه بر پهنه دشتی زیر پایت عرض اندام می کند. شاید شباهتی به رویت شهر اصفهان داشته باشد، هنگامی که از شیراز به این شهر می آئی. وقتی که از نزدیکی کوه صفا اصفهان عبور می کنی و آخرین پیچ را رد می کنی به ناگهان پهنه دشتی روی می نماید که شهر اصفهان بر آن پنجه خود را زهرسو گشوده است.

راه دیگر رسیدن به قونیه حدود نصف راه اولی، یعنی حدود ۲۷۰ کیلومتر است که پیمودن آن با اتوبوس حدود ۴ ساعت طول می کشد. این راه به مراتب از راه اولی کوتاه تر و راحت تر است. البته برای کسانی که می خواهند از شمال ترکیه کشور به قونیه برسند نزدیک ترین راه از آنکارا به قونیه است. هنگام عبور از هر دو راه، به خصوص از راه اولی، از میان دشت های حاصل خیز آناتولی عبور می کنی. مزارع گندم به نظر بی انتها می آیند و باغات میوه مانند زیتون و سیب زیر بار میوه سرخم کرده اند. رودخانه پرآبی مارپیچ وار از درون دشت می گذرد و در کنار آن درختان سر به فلک کشیده سرو خودنمایی می کنند. مردان و زنان دهاتی بالباس های رنگینشان و ماشین های دروکنی و یا خرمن کوبی مشغول کاراند. هنگامی که باد در درختان سرو کنار رودخانه می پیچد، سر و صدائی از آنان بر می خیزد شبیه صدای موج دریا بر پیشانی ساحل. اطراف قونیه سرزمین حاصل خیزی است که مردمان آن بطور عمده به کشاورزی اشتغال دارند و تعداد کمتری از آنان به دامداری. در این دشت بلند زمین بایری که در آن کشاورزی نشده باشد به ندرت به چشم می خورد.

شهر قونیه، که درگذشته ایکونیوم (Iconium) نام داشته و یکی از استان‌های امپراطوری روم بوده، دارای سابقه تاریخی دیرینه ای است و نیز یکی از اولین شهرهای این منطقه بوده که ساکنین آن با آمدن مسیحیت دین جدید را پذیرفتند و از پیروان آن شدند. به گفته آنامری شیمیل مولوی شناس مشهور آلمانی، حتی در زمان مولانا نیز اکثریت مردم قونیه مسیحی مذهب بوده اند. صد سال قبل از اینکه مولانا همراه پدرش به این شهر برسد، قونیه که به دست سلجوق‌های ترک‌زبان اشغال شده بود، به پایتختی حکومت سلجوقی برگزیده شد. قونیه و مناطق اطراف آن هیچگاه زیر بار حکومت بیزانس نرفتند و همواره استقلال خود را در برابر حکومت مرکزی در قسطنطنیه حفظ کردند. سلجوقیان ترک زبان که در قرن نهم میلادی از محل دریاچه آرال واقع در آسیای مرکزی به آسیای صغیر کوچ کرده بودند به تدریج قدرت خود را در منطقه آناتولی تثبیت کردند. این شهر در طول دوران سه گانه جنگ‌های صلیبی نیز از آثار این جنگ‌ها برکنار نماند. در سومین دوره جنگ، فردریک بارباروزا این شهر را در ۲۶ ماه مه ۱۱۹۰ میلادی فتح کرد و پسرش تا تسخیر محل اصلی شهر یعنی تپه غربی آن پیش رفت و حکمران سلجوقی را منزوی ساخت.

قونیه در زمان سلطان سلجوقی علاء الدین کیقباد (۱۲۳۷-۱۲۱۹) اعتلای فرهنگی خود را باز یافت. در سال ۱۲۲۱ شهر بازسازی شد و دیوارهای آن مرمت گردید و برای مراقبت از شهر ۱۰۸ برج دیده بانی در طول دیوارهای محاط بر آن بنا شد. در طول حکمرانی کیقباد، مدارس و مساجد و کاروانسراهای بزرگ و با شکوهی در شهر و منطقه اطراف آن ساخته شد که بسیاری از آنان هنوز پا برجاست. دربار علاء الدین به تدریج مرکز علم و هنر بیزانسی و ایرانی گردید. ولی این اعتلاء دیری نپایید و علاء الدین به دست پسرش مسموم شد و درگذشت. در سال ۱۳۰۷ آخرین سلطان سلجوقی علاء الدین سوم توسط مغول‌ها که اینک آسیای صغیر را تحت اشغال خود درآورده بودند، به قتل رسید و بدین ترتیب حکومت سلجوقیان به تدریج قدرت خود را در منطقه از دست داد.

زمانی که مولانا همراه پدرش در یک مهاجرت طولانی ۱۲ ساله به شهر قونیه رسید، جوانی بود ۲۴ ساله. ساکنین شهر ترکیبی از ترک‌زبانان سلجوقی تازه‌وارد، تاجیکان فارسی زبان و یونانیان بودند. گروه‌های ارمنی نیز در این شهر زندگی می‌کردند. علاوه بر اینان، برخی از فرق دراویش، صوفیان صاحب خانقاه و اخیان اهل فتوت و فقها و طلاب نیز از گروه‌های اجتماعی موجود در شهر بودند. بدین ترتیب و درست به خاطر این تنوع فرهنگی است که مولانا در قونیه

به درجات والای رشد و معرفت می رسد. او در ارتباط مدام با گروههای متفاوت دینی و قومی است. از همین رو، هنگامی که در سال ۱۲۷۳ در همین شهر دیده از جهان می بندد، علاوه بر خیل عظیم شاگردان و یارانش، گروههای دیگر اجتماعی، از مسیحیان و یهودیان گرفته تا اهل فتوت، صوفیان، درویش، طلاب و عمال دیوانی، در مراسم تدفینش شرکت می کنند.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که بسیاری از مردم نواحی شرق ایران و از جمله خراسان که خود را در معرض حمله مغول می دیدند، در همین دوران از موطن و دیار خویش گسستند و رهسپار غرب شدند. بسیاری از آنان در منطقه‌ای که تحت نظارت و حکمرانی سلجوقیان بود سکنا گزیدند و همین امر ترکیب اجتماعی شهرهای این دیار را دگرگون کرد و به ناآرامی هائی در قلمرو حکومت سلجوقیان انجامید. از یک طرف مهاجرین که مورد تبعیض قرار می گرفتند به دنبال تغییر وضع بودند و دست به ایجاد خیزش هائی برضد حکمرانان می زدند. از طرف دیگر، ساکنان اصلی این نواحی حضور تازه‌واردین را در میان خود تحمل نمی کردند و خواهان سرکوب آنان بودند. چنین تنش ها و ناسازگاری هائی باعث تضعیف قدرت حکومت مرکزی شد و به تدریج زمینه را برای حمله مغول آماده کرد؛ حمله ای که به تدریج به سقوط شهرهای گوناگون این خطه انجامید. با مرگ جلال الدین کیقباد، شهر قونیه اعتلای فرهنگی خویش را از دست داد و رو به زوال رفت و به تدریج به دست مغول ها افتاد. پس از آن تا قرن نوزده میلادی دوران نسبتاً آرام زندگی در قونیه آغاز شد. در سال ۱۸۳۲م، محمدعلی، ولیعهد مصر، برای مدت کوتاهی این شهر را اشغال کرد. با برچیده شدن بساط عثمانیان و اعلام جمهوری در ترکیه، شهر قونیه نیز به مثابه یکی از شهرهای آناتولی مرکزی محسوب و بخشی از ترکیه مدرن فعلی شد.

* * *

اتوبوس ساعت هشت و ربع صبح از شهر به راه افتاد. اغلب مسافران ترک‌زبان بودند و از اهالی دهات و یا شهرهای کوچک اطراف. برخی از آنان نیز به شهر اسپارتا و یا قونیه می رفتند. تنها چند مسافر بودند که مثل ما غریبه می نمودند. قسمت اول سفر، پس از عبور از شهر آنتالیا، گذشتن از گردنه های پرپیچ و خم تاروس بود. اتوبوس از سطح دریا به ارتفاعات بلند تاروس به جلو می رفت. شهر اسپارتا در دشت بلند نهفته در سلسله کوههای تاروس قرار دارد، و اولین شهر بزرگی است که به آن رسیدیم. اندکی بعد برای ناهار

درکنار شهری در نزدیکی اسپار تا توقف کردیم که گویا گلاب اش چون گلاب قمصر خودمان معروف است و در پشت ویتترین مغازه هایش در ترمینال، جعبه‌ها و شیشه‌های صورتی رنگی از عصاره گل سرخ دیده می‌شود. ناهار را در یکی از قهوه‌خانه‌های ترمینال می‌خوریم، چیزی شبیه طاس کباب خودمان و به همین نام. کم بود و کم قیمت هم بود، در مقایسه با ناحیه جنوبی ترکیه که قیمت‌ها به علت وجود توریست‌های اروپائی سرسام‌آوراند. تا انتهای این دشت که پیش روی و از دو دریاچه بزرگ آن بگذری دوباره بلندی‌ها شروع می‌شوند. اتوبوس از گردنه‌های بی‌شمار می‌گذرد و در آخرین پیچ ناگهان شهر قونیه نمایان می‌شود. اتوبوس در نزدیک شهر به سرازیری می‌افتد و از کوه پائین می‌آید. در اینجا است که اولین نشانه‌های یک شهر مدرن و گسترده ظاهر می‌شود، با دکل‌های بزرگ برق فشار قوی بر بلندی کوه‌های مسلط بر شهر. پس از آن که اتوبوس راه پریپچ و خم را طی می‌کند و به دشتی که شهر در آن واقع است می‌رسد، ساختمان‌های بلند زشت بتونی و اغلب نیمه‌تمام عرض اندام می‌کنند. از بلندی‌های مرتفع اطراف شهر می‌توان مناره‌های مساجد بی‌شمار شهر را نیز مشاهده کرد. برفراز این بلندی‌ها قونیه مخلوطی است از بافت‌های سنتی و مدرن: از یک طرف، مساجد و گنبد‌ها و مناره‌ها که اکثر در قسمت میانی شهر جای دارند، و، از طرف دیگر، ساختمان‌های هیولای بتونی که اغلب برحاشیه این شهر بزرگ قرار گرفته‌اند. در واقع شهر از دو قسمت متمایز ساخته شده است. قسمت میانی و مرکزی آن، بخش قدیم شهر است که یک طرف آن به مقبره جلال الدین مولوی رومی ختم می‌شود و طرف غربی اش به تپه مشرف بر شهر که ارک دولتی در آن بوده است و اکنون مسجد علاء الدین در آن قرار دارد.

میان این دو انتهای شهر دو خیابان اصلی واقع شده‌اند، خیابان مولانا و خیابان علاء الدین که این دو ناحیه را به یکدیگر وصل می‌کنند. بنابراین قونیه قدیم نبایستی بیش از پنج یا شش کیلومتر طول داشته باشد و حدود سه یا چهار کیلومتر عرض. بین این دو محل و در قسمت میانی جنوبی آن بازار بزرگ و جالب شهر قرار دارد. درکناره این دو خیابان اصلی که به یکدیگر متصل‌اند، مدارس و مساجد و حتماً شهر واقع شده‌اند. دورتا دور این ناحیه بافت جدید شهر است با خیابان‌هایی که از بنای برخی از آنها آشکارا بیش از بیست سال نمی‌گذرد. تنها دانشگاه شهر به نام "دانشگاه سلجوق" نیز برحاشیه شهر قرار دارد.

اتوبوس ما ساعت ۴ و نیم به ترمینال مسافرتی قونیه وارد می شود. ۸ ساعت در راه بوده ایم بی آن که چندان گذر زمان را تجربه کرده باشیم. به قونیه، محل تربت مولانا جلال الدین رومی خوش آمدید! تاکسی می گیریم و می گوئیم که به نزدیک ترین هتلی برود که مقابل مقبره مولانا است. به هتلی می رویم بنام "هتل درگاه" که درست در کنار مقبره جای دارد. از تاکسی که پیاده می شویم ناگهان گنبد بلند و زیبای سبز رنگ مقبره مولانا خودنمایی می کند. این گنبد زیبا برآستی چه ابهتی دارد! هتل پُر از مهمان های تازه وارد جور واجور است: برخی زنان و مردان میانه سال و مسن اروپائی هستند که معلوم است به صورت فردی و برای دیدار از مقبره مولانا آمده اند، زیرا توریست هائی که به صورت دسته جمعی به این شهر می آیند تنها چند ساعتی در قونیه می پایند و سپس به راه خود با اتوبوس ادامه می دهند. به آنان گفته می شود که این شهر برای آنان جای ماندن نیست. برخی دیگر از میهمانان خود اهل ترکیه اند و در میان آنان همه جور آدمی پیدا می شود. مردان خانواده اغلب ته ریشی دارند و زنان روبنده و یا روسری و یا چادر مشکی و معلوم است که برای زیارت امامزاده مولانا آمده اند.

* * *

وقتی می خواستیم از محل اقامت مان در نزدیکی سیده به دیدار مولانا در قونیه بیائیم، مردم محلی از ما می پرسیدند: مگر شما مسلمانید؟ از این سؤال تعجب می کردیم، چه آن ها می دانستند که ایرانی هستیم. معنای این سؤال را به خوبی درک نمی کردیم، تا اینکه به قونیه رسیدیم و متوجه شدیم. منظور آنان از "مسلمان" نوع مسلمانان قونیه است، یعنی مسلمانان متعصبی که تحقّ دگراندیشان را ندارند و تنها یک صراط مستقیم در زندگی شان وجود دارد.

شهر قونیه با دو پدیده مشخص می شود: با گستردگی بی قاعده و لجام گسیخته ساختمان های آسمانخراش بتونی اش و با زنان به اصطلاح محجّبه اش. در همان گردش شبانه روز اول پدیده دوّم را به کمال شناختیم. هرچه در طول چند روز اقامت مان در قونیه گردش ها و خیابان گردی های ما بیشتر می شد به این واقعیت بیشتر پی می بردیم که بسیاری از زنان قونیه، شاید بیش از ۹۰ درصد آنان، در خیابان ها با چادر و یا روسری ظاهر می شوند: یا با چادر مشکی به صورت دو تکه و یا یک تکه، یا با روسری و مانتو به سبک زنان بعد از انقلاب اسلامی ایران و یا با روسری ولی بدون مانتو و با لباس عادی زنان یعنی با بلوز و دامن. مردان بالاتر از ۵۰ سال اغلب ته ریشی اسلامی بر صورت

دارند و تسبیحی در دست. اولین احساس یک ایرانی در این شهر این است که قونیه از نظر فضا و فرهنگ تا اندازه زیادی شبیه شهر قم است. فضا شدیداً مذهبی است و سنگینی نگاه مردم را وقتی حس می کنی که خانمت و یا دخترت بدون روسری در شهر بگردند. شهر شهر زائران است و دکان‌هایی که در بازار کتب مذهبی یا تسبیح می فروشند فراوان اند. نوار فروشی‌ها پُر از نوارهای مذهبی و فولکلوریک است. انگار به زیارت "امامی" یا "حضرتی" آمده‌ای. ولی از نظر دیگر، یعنی تکلم مردم به زبان ترکی، قونیه شبیه یکی از شهرهای آذربایجان است. بدین ترتیب، در اولین برخورد با این شهر من چه احساس آشنائی دارم، و چقدر راحت ام. انگار در وطن خودم، در یکی از شهرهای مذهبی آذربایجان قدم می زنم.

البته این اولین برخورد با فضای مذهبی و فرهنگی شهر است و شاید سال‌ها دوری از وطن و در غربت زندگی کردن چنین احساس آشنا و راحتی را در انسان برمی انگیزاند. چندان که در این شهر می پایم، فشار را بر خودم و به خصوص زخم و دختر چهارده ساله ام بیشتر حس می کنم. به نظرم می رسد که شهر قونیه بدون گذار از انقلاب اسلامی واقعاً شبیه ایران اسلامی خودمان است و کسانی هم که واقعاً در این شهر حکومت می کنند مذهبی‌های متعصب آن هستند. در مکالمه با مردم کوچه و بازار در می یابیم که حزب رفاه ترکیه در اینجا بیشترین رأی را آورده است. اسلامبول و قونیه دو شهر بزرگ و مرکزی‌ای هستند که ارباکان در آن‌ها به بیشترین رأی انتخاباتی خود دست یافت. در حجره‌ها و دکان‌های بازار و در مغازه‌های خیابان‌های اصلی شهر عکس دختری ۱۳ یا ۱۴ ساله را به پشت ویتترین مغازه‌ها زده اند: دختری که روسری به سر دارد و مانتوی درازی به بر و قرآنی در دست و به نماز ایستاده است.

نمی دانم، ولی دلم می خواست برای فرار از این فشارهای سنگینی که هر لحظه بیشتر می شد، راه گریزی پیدا کنم و خود را هرچه زودتر به مأوای دنجی برسانم. آرزو داشتم که به سر تربت مولانا روم و خود را در اتاق سماع آن پنهان کنم. برای من در این وقت شب چه ماوائی آسوده تر و تسکین دهنده تر از تربت پاک او بود؟ به سر در مقبره او که رسیدم با در بسته روبرو شدم. ساعات کار این "موزه" یا این "زیارتگاه" از ساعت ۹ صبح تا ۶ و نیم عصر بود. با خود قرار گذاشتم که هرطور شده فردا صبح سر ساعت ۹ درکنار او باشم. به رستورانی رفتم و شب را "فرین کبابی" (Firin Kebabi) خوردم، غذای محلی شهر قونیه. یک تکه گوشت بره که در تنور پخته شده بود، به اضافه تکه‌ای نان

بربری که ملاقه ای از آب روغن روی آن داده بودند، به همراه یک دانه پیاز پوست‌کنده. پیش خود فکر کردم به مولانا و غذائی که او در آن زمان می‌خورد: لابد او نیز مثل من اشتهايش را با خوردن این غذای محلی قونیه فرو می‌نشانند.

* * *

صبح زود در حالی که در خواب خوش بودم با صدای بلند اذان که از مسجد روبروی مقبره مولانا پخش می‌شد، از خواب پریدم. صدا از مسجد "سلیمیه" می‌آمد. بعد از اتمام اذان از این مسجد، مساجد دیگر نیز شروع کردند، همه به ترتیب و به صورت متوالی. شاید صدای اذان بیش از نیم ساعت و یا سه ربع ساعت در فضا پخش بود.

مقبره مولانا بر قطعه زمین نسبتاً وسیعی قرار دارد که دور تا دور آنرا نرده‌های بلند و زمخت سیمانی کشیده‌اند. این مقبره دارای یک گنبد سبز رنگ زیبا و شکل و شمایل جالب است که شاید در تمام قونیه هم‌تا نداشته باشد. چرا که گنبد‌های دیگر، حتی گنبد مسجد علاء الدین صورت نیمه دایره دارند و روی آن با حلبی پوشیده شده است. بجز این گنبد، یک گنبد نیم دایره بزرگ نیز وجود دارد که به همراه دو گنبد کوچک‌تر، سقف مقبره را تشکیل می‌دهد. مقبره دارای یک مناره نسبتاً بلند نیز هست. این مقبره که محلی‌ها به آن تربت مولانا (Mevlana Tuerbesi) می‌گویند، به شکل فعلی‌اش، چندان قدیمی نیست. می‌گویند مقبره در همان جایی ساخته شد که سلطان ولد، پدر مولانا، زندگی می‌کرد، در همان باغی که از سلطان وقت گرفته بود. پس از مرگش او را در همان باغ به خاک می‌سپارند. هنگامی که مولانا نیز دارفانی را وداع می‌کند مقبره کوچکی می‌سازند و آنان را هر دو در آن دفن می‌کنند. مقبره فعلی در طول قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی و توسط سلاطین عثمانی، که برخی از آنان حامی فرقه مولویه بودند، ساخته می‌شود و رفته رفته پیروان مولویه در آن جای می‌گیرند و آن را به محلی برای رقص و موسیقی و اسکان دراویش مولویه تبدیل می‌کنند. مدتی بعد از فوت مولانا، (در سال ۱۲۸۴م) پسر مولانا، بهاء الدین ولد، مبادرت به تأسیس فرقه مولویه می‌کند، که راه پدر را ادامه دهد. این فرقه مانند هر فرقه درویشی دیگر با روی کار آمدن آتاتورک ممنوع اعلام شد. بدین ترتیب، از سال ۱۹۲۵ به بعد "زیارتگاه مولانا"، تبدیل به "موزه مولانا" شد. به کتاب‌های راهنمایی رسمی مسافرتی که نگاه کنی همه جا از آن به عنوان موزه مولانا (Mevlana Muesesi) یاد شده است و نه زیارتگاه مولانا (Mevlana Tuerbesi). ولی با یک نگاه نخست به در ورودی مقبره در می‌یابی که این تضاد بین "موزه"

و "تربت" هنوز وجود دارد. به تن توریست های اروپائی که شلوار کوتاه پوشیده اند، خواه مرد باشند و خواه زن، دامن های بلند کش دار بلند می کنند. زنان توریست نیز حتماً باید سرخود را با روسری هائی که برای آنان آماده کرده اند پوشانند. دیدارکنندگان همه باید کفش های خود را هنگام دیدار از مقبره درآورند. بنابراین شاید این تنها موزه ای باشد که باید این آداب زیارتگاهی را پیش از ورود به آن انجام داد.

در ورودی مقبره به طرف غرب قرار دارد. پس از ورود، از دالان باریک و تاریکی که گیشه بلیط فروشی در آن قرار دارد، عبور می کنی. از دالان که رد می شوی به حیاط خلوت نسبتاً بزرگ مقبره می رسی که در میان آن حوض آبی چند ضلعی با شیرهای آب قرار دارد. در اینجا مردمان مؤمن و معتقد دست نماز می گیرند و یا دست و پا و صورت خود را می شویند. طرف دست چپ حیاط اتاق هائی به شکل [L] درکنار یکدیگراند که ظاهراً محل اطراق دروایش بوده است، هم محل خواب و هم محل کار آن ها. در یکی از این اتاق ها مجسمه بزرگ درویشی به چشم می خورد که روی قالی، کنار منقلی از آتش، نشسته و درحال خواندن **مثنوی** است. در سراسرای متصل به این اتاق ها، مینیاتورهای قرار دارند که زندگی مولانا، دیدار او با شمس، و میانجی شدن اورانزد سرداران مغول ترسیم کرده اند. به در دوم ورودی مقبره که می رسی، وارد صحن اصلی مقبره می شوی. دری است چوبی و منبت کاری شده که بر سر در آن با خط نستعلیق خوش نوشته شده است: "یاحضرت مولانا" (محمد صادق ۱۲۹۱). کمی پائین تر این شعر زیبای مولانا که جوهر کلام و معرف روح مسالمت جوی اوست نقش شده:

بازآ، بازآ، هر آنچه هستی بازآ
گر کافر و کبر و بت پرستی بازآ
این درگه ما درگه نومیدی نیست
صد بار اگر توبه شکستی بازآ

در مقابل همین در دوم مأموری به نظارت ایستاده تا مطمئن شود بازدیدکنندگان با کفش، شلوار یا دامن کوتاه، و موهای نپوشیده وارد مقبره نمی شوند. به اتاق درگاه، یعنی اولین اتاق کوچک بعد از در ورودی، که پا می گذاری، خود را در محاصره تابلوهای خوش نویسی بسیار زیبائی، از دوره های مختلف امپراطوری عثمانی، می یابی که به زبان عربی، ترکی یا فارسی نوشته شده اند. علاوه بر آن تصویری از کعبه و محیط پیرامونی آن، و در مشبک کاری چوبین بسیار زیبا و نفیسی در این اتاق قرار دارد. چیزی که جلب توجه مرا کرد این عبارت فارسی

بود که با خط خوش در درون قابی نقش بسته بود: «کعبه عشاق باشد این مقام / هرکه ناقص آمد اینجا شد تمام». در کنار این اتاق دری وجود دارد که به سالن بزرگی راه می‌گشاید: اتاق "حضور پیر". سالنی که در آن بسیاری از سران اولیه فرقه مولانا، افراد خاندان چلبی و هم چنین خود مولانا و خانواده‌اش خاک شده‌اند. این سالن بزرگ که حدود ۲۰ متر طول و ۵ متر عرض دارد محل اصلی مقبره مولانا به‌شمار می‌رود. در سمت چپ آن شش‌تن از یاران خراسانی که بنام "سربازان خراسان" مشهورند و در واقع همراه سلطان ولد و پسرش شهر بلخ را ترک کردند و به قونیه آمدند، دفن شده‌اند. در کنار قبر آنان ظرف برنجی بزرگی است که به آن "نيسان تاسی" (Nisantasi) می‌گویند. این ظرف در سال ۱۳۳۳م برای سلاطین ایلخانی در موصل ساخته و سپس به درگاه مولانا هدیه شد، یعنی درست در زمانی که اندیشه مولانا در فرقه مولویه متبلور شده بود. این ظرف را جلوی درگاه آویزان می‌کردند که آب باران در آن جمع شود. آب باران ماه اردیبهشت (آوریل) مقدس شمرده می‌شد و بومیان این ناحیه به آن اهمیت می‌دادند. پس از اینکه ظرف پُر از آب می‌شد نوک عمامه مولانا را در آن فرو می‌بردند تا به اصطلاح تبرک شود و سپس به جمع مریدان می‌دادند تا از آن بنوشند، از آبی که شفا بخش و متبرک شده بود. در قسمت میانی سمت راست، قبور خاندان چلبی قرار دارد و کمی بالاتر از آنان قبر دختر مولانا، ملک خاتون و زن او و در کنار قبر خود مولانا قبر بهاء الدین ولد پسر او قرار دارد. سپس قبر خود مولانا است که پارچه‌ای سفید رنگ نقره فام روی آن انداخته‌اند. قبر او بالاتر از سایر قبور است، البته به استثنای قبر پدرش، که ضریحی مشبک کاری شده و چوبین دارد، و حدود نیم متر از قبر خود مولانا بلندتر است. روی قبور مردان دستار متوفی قرار دارد. در فرقه مولویه زنان راه به رقص سماع و حق‌شرکت در فعالیت‌های آنان را نداشتند، و نمی‌توانستند درویش و یا صوفی به حساب بیایند و صاحب مقام و منزلتی شوند. از همین رو، قبر ملک خاتون و یا کراخاتون فقط با یک پرده پوشیده شده است. مبتدیان فرقه، دارای کلاه نمدی کوتاهی هستند که در دور آن خبری از عمامه پُر پیچ و خم نیست. ولی دستار سبزرنگ خود مولانا بسیار پُر پیچ و خم و دارای کلاه نمدی بلندی است که شاید طول آن به ۴۰ سانتی متر برسد. ظاهراً این کلاه خود مولانا نیست. کلاه حقیقی او که در ویتترین دیگری جای دارد بسیار ساده‌تر و کوچک‌تر از این کلاه تشریفاتی است. در سمت چپ سالن آخر اتاق سماع قرار دارد. دو طرف این اتاق چند ضلعی ایوان‌های کوچکی است بلندتر

از صحن خود اتاق که توسط نرده هائی چوبین از صحنه جدا شده و ظاهراً محل اجتماع نوازشگران نی و تمبک و ساز بوده است. در قسمت بالائی دیوار این اتاق، شعر اول مثنوی، دفتر اول، به خطی خوش زینت بخش است: «بشنو از نی چون حکایت می کند. . .» برخی اشعار دیگر که بر دیوار نوشته شده در فضیلت سماع و ریاضت کشی است مانند:

سماع آرام جان زندگانی است کسی داند که او را جان جانست
 خصوصاً حلقه‌ای کاندرا سماعند همی گردند و کعبه در میان است

در چند ویتترین درون این اتاق نسخ خطی از دواوین مولانا، پسرش بهاء الدین، نظامی و حافظ به چشم می خوردند. گویا در همین اتاق سجاده و لبادۀ مولانا نیز نگهداری می شود اما هنگام دیدار ما موجود نبودند. اتاق دیگری که توسط دالان کوتاهی به اتاق سماع وصل می شود، اتاق نیایش است. این اتاق پُر از کتب خطی قدیمی است که داخل ویتترین ها قرار دارند، و هم چنین قالی های قدیمی و درهای چوبین نفیس مشبک کاری شده که به دیوارها آویخته شده اند. در میان قوآن های موجود در این اتاق نسخه بسیار کوچکی وجود دارد که گویا کاتب که زن بوده با تازی از موی سر استنساخ کرده است. افزون بر این ها، در این اتاق ظرف عودی که در خانقاه می سوزانده اند و نیز ساعت گرانبهای اهدائی به درگاه دیده می شود. هم چنین قطعه چوبی به شکل "T" که به آن "متکا" (Muetteka) می گویند و ظاهراً مولانا هنگامی که به فراق شمس مبتلاء بوده است و چله نشینی و ریاضت کشی می کرده زیر چانه می گذاشته تا خواب بر او فائق نیاید و بتواند به خواندن کتب و تزکیه نفس ادامه دهد. پس از گذشتن از این اتاق به در خروجی مقبره می رسیم. در پشت ساختمان باغ نسبتاً بزرگی قرار دارد که بخشی از دیوار قدیم آن مورد توجه و کاوش باستان شناسان بوده است. در این باغ هنوز دیواری کاهگلی مزین به موزائیک های کوچک آبی رنگی پا بر جاست. درون حفره جلو این دیوار چهار قبر که روی آنها را سیمان کشیده اند، کمی بلند تر از سطح زمین به چشم می خورد. در پشت دیوار نرده ای و در قسمت شرقی باغ، خانه های گلی نیمه خراب، وجود دارد که مسکن اهالی محل است. شاید بتوان تصور کرد که در زمان مولانا خانه ها از این جنس و قماش بوده اند، خانه های دو طبقه گلی با درهای چوبی. از نشانه های تنگدستی مردمان این بخش از شهر، و پنهان از چشم کنجکاو جهانگردان و زائرین، وجود

این محله نیمه خراب و فقیر در پشت چنین مقبره عظیم است.

* * *

"زائرینی" را که برای دیدن قبر مولانا به قونیه می آیند می توان به سه گروه تقسیم کرد:

۱. گروه اول کسانی هستند که برای انجام فرایض مذهبی و زیارت مولانا، به عنوان یک "امام" یا شخصیتی روحانی، به دیدن مقبره او می آیند. برای آنان مولانا صاحب کتاب است، شریعت را به خوبی می داند، و احتمالاً دارای معجزاتی است. بدین ترتیب آمدن و زیارت کردن چنین فردی ثواب دارد. این تعبیر غالب کسانی است که از خود ترکیه به سر تربت مولانا می آیند. زنان و مردان اغلب از دهات و یا شهرهای کوچک اطراف قونیه آمده اند. زنان اکثراً لباس اسلامی پوشیده و خود را با روسری و یا مقنعه و یا چادر پوشانیده اند. اکثریت این دسته از زائرین با آثار مهم مولانا چون کلیات کبیر و مثنوی آشنائی ندارند، چرا که بسیاری از آنان بیسواداند. بخش بزرگی از زائرینی که از ۹ صبح تا پاسی از شب گذشته به مقبره هجوم می آورند، از این گروه اند. هنگام ورود درهای ورودی را می بوسند، کفش ها را از پا در می آورند و وقتی که به صحن اصلی مقبره می رسند، جایی که قبور درویش جای دارد، روی به طرف آنان می کنند، دودست را به طرف آسمان می گیرند و به دعا و نیایش می ایستند. در قسمت آخر سالن که قبر مولانا قرار دارد، ازدحام بیش از حد ممکن می شود. مردم با شوق و ذوق بسیار دعا می کنند و نماز می گزارند. آشنائی این دسته از زائرین با مولانای مجتهد است نه با مولانای شیدا کما این که دیوان کبیر مولانا که شرح شیدائی او با شمس است به آسانی در قونیه بدست نمی آید.

۲. گروه دوم شامل جهانگردان است، اغلب از کشورهای اروپائی، و یا برخی از خود ترکیه، که بیشتر برای فرونشاندن حس کنجکاوای خود به دیدار مقبره مولانا می آیند زیرا تقریباً در هر همه کتابچه های راهنما مقبره مولانا به عنوان نخستین جای دیدنی آمده است. اقامت توریست های اروپائی، که به صورت سازمان یافته و دسته جمعی به این شهر می آیند، کوتاه است، اغلب آنان چند ساعتی از قبرمولانا دیدن می کنند و سپس به جاهای دیدنی دیگر می روند. برای آنان مهم نیست که با چه شکل و شمایلی به این درگاه نزدیک شوند. ولی وقتی به مقبره می رسند خود را کاملاً با اوضاع تطبیق می دهند و پس از ساعتی از آن خارج می شوند. مأموران نیز چندان در مورد حجاب اسلامی زنان جهانگرد سخت گیری نمی کنند و حتی به نظر می رسد همانقدر که سرپوشی

داشته باشند برای ورود به صحن کافی است. این دسته از توریست‌ها اغلب با دوربین عکاسی یا فیلم برداری وارد مقبره می شوند و برای آن‌ها مقبره مولانا به عنوان یک "جای دیدنی" ترکیه اهمیت دارد و تربت او بیشتر "موزه" ای است از اشیاء دیدنی.

۳. گروه سوّم افرادی هستند از همین توریست‌ها، چه بومی و چه خارجی، که تا اندازه‌ای با آراء و اندیشه های مولانا آشنا هستند و به انگیزه درک کردن بهتر محیط زندگی وی بر سر تربت‌ش می آیند و چند روزی در هتل‌های اطراف مقبره به سر می برند. برای این دسته از "زائرین"، که در اقلیت‌اند، مقبره مولانا هم نوعی "زیارت" است و هم نوعی "مکاشفه". به نظر می‌رسد که آنان کمابیش با مثنوی آشنایی دارند، دیوان شمس را خوانده‌اند و عشق مولانا، آنان را به درگاه او کشانده است.

در کیوسک کوچک کنار مقبره تنها نسخه هایی از مثنوی به فروش می‌رفت و از دیوان غزلیات شمس، که به دوره دوم تکامل فکری مولانا بر می‌گردد خبری نبود. کتب توریستی به زبان فرانسه، انگلیسی، ژاپنی، و آلمانی در مورد قونیه و تربت مولانا، نوارهای موسیقی نی و ساز و تنبک مربوط به فرقه درویش مولویه، و کارت پستال‌های جور و واجور از صحن داخلی مقبره، و چند کار خوش نویسی، مجموعه کالاهای این کیوسک بود.

در دهه ۱۹۶۰ میلادی فرقه مولویه، که از زمان آتاتورک از فعالیت محروم و ممنوع شده بود، اجازه یافت که فعالیت‌هایش را از سر گیرد. اما این بار فرقه بر رقص سماع و نوعی موسیقی روحانی و خلسه آور تکیه می‌کرد که خود مبتکرش بود. به تدریج، با دخالت و نظارت وزارت فرهنگ و هنر ترکیه، فعالیت‌های فرقه به قلمرو "هنرهای نمایشی" وارد شد و درویش مولویه با عرضه نوع خاصی از هنرهای نمایشی حقوق بگیر دولت شدند. بدین ترتیب این مراسم به تدریج جنبه‌های عرفانی و روحانی خویش را از دست داده است. هر سال یک بار، در هفدهم دسامبر، که مصادف با روز مرگ مولانا است، این درویش دو فستیوال بزرگ در ترکیه برگزار می‌کنند، یکی در اسلامبول و دیگری در قونیه. اما کارها و برنامه های هنری این فرقه، به نمایش‌های آنان در ترکیه محدود نمی‌شود. هر سال شماری از این فرقه به کشورهای اروپائی می‌آیند و نمایش رقص‌های سماع را برصحنه می‌آورند. در آلمان این گروه از درویش به "درویش رقصنده" (Tanzende Derwischen) مشهوراند.

* * *

در قونیه دو مکان مهم دیگر وجود دارد که می توان جای پای مولانا را در آن ها دید: یکی مدرسه ای است در امتداد خیابان علاء الدین و دیگری مسجدی است که مقبره شمس تبریزی در آن قرار دارد. مدرسه، به نام "اپلیکچی کولی سی" (Iplikci Kuellizesi) در نزدیکی ارک حکومتی است. زمانی که جلال الدین به همراه پدرش به این شهر رسید، سلطان ولد تدریس خود را در این مدرسه شروع کرد و تا زنده بود در همانجا به کار خود ادامه داد. سپس پسرش جای او را گرفت و به وعظ و ارشاد مردم همت گماشت. این مدرسه در سال ۱۲۰۱م با حمایت سلطان رکن الدین سلیمان شاه بنا شده و دارای مناره ای است با رگه هایی از کاشی آبی رنگ. صحن داخلی مدرسه بسیار بزرگ است و شاید گنجایش ۱،۰۰۰ نفر را داشته باشد. در داخل آن محرابی است سنگی و سفید رنگ که در کنارش منبری چوبین زیبایی که منبت کاری شده قرار دارد.

به فاصله ۵۰۰ متری و درست روبروی مدرسه، آن سوی خیابان علاء الدین مسجد شمس تبریزی است که در میان پارک سبز کوچکی جای گرفته. وقتی به مسجد رسیدیم از بلند گوی مسجد صدای اذان ظهر تمام شده بود. در پارک نمازگزاران دست وضو می گرفتند تا خود را برای نماز جماعت آماده کنند. در جلوی در ورودی مسجد منبع آبی با دو شیر آب قرار داشت. اما برای دیدن مقبره، باید در انتظار پایان نماز منتظر می ماندیم.

مسجد دارای گنبد چند ضلعی و حقیری است که روی آن را با حلبی پوشانده اند. مناره ای دارد که به سبک سایر مناره های مساجد سنتی مذهب از آجر و سنگ است و بر بالای آن کلاهک تیزی قرار دارد. در درون مسجد، پشت در ورودی، کفش کن واقع شده و در قسمت راست، پله هایی چوبین است که به بالکن یا طبقه بالاتر می رود که دور تا دور آن توسط پرده ای پوشیده شده زیرا محل نمازگزاری زنان است. روبروی در ورودی، محراب است و منبر، و در کناره راست نزدیک محراب، قبری است منسوب به شمس تبریزی. این قبر بر بالای صحن بلندی قرار دارد و به سبک همان قبوری بنا شده است که در مقبره مولانا دیده بودیم. پرده ای که بر آن کلماتی به عربی نوشته شده و نیز دستاری که منسوب به شمس تبریزی است قبر را پوشانده اند. همانجا نشستیم و به مولانا فکر کردم: به عشق عجیب او و شیفتگی و شیدائی او، و به اینکه این عشق پاک سرچشمه لایزال خلاقیت و پویائی و مبنای یکی از شاهکارهای ادب پارسی بود. دیدار ما از شهر قونیه به پایان می رسد. آمده بودم به قونیه، در جستجوی خانه و کاشانه ای آشنا، در جستجوی حالی و صفائی، که با آن غم مداوم غربت

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یادواره

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

۵۱۹ غلامحسین صدیقی: بنیان‌گذار جامعه‌شناسی در ایران احمد اشرف
مقاله‌ها:

- ۵۳۹ در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان احسان یارشاطر
۵۶۹ بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو عباس میلانی
۵۷۹ نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی احمد تفضلی
۵۹۱ حاج محمدحسن امین‌الضرب، از پیشگامان تجدید ایران شیرین مهدوی
۶۱۳ جواهر الاخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی محمدحسن قفوری
گزیده:

- ۶۲۵ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری غلامحسین صدیقی
۶۳۰ در معنای تاریخی «دولت» و «ملت» ماشاءالله آجودانی
گذری و نظری:

- ۶۳۵ جای پای مولانا در قونیه مهدی نفیسی
نقد و بررسی کتاب:

- ۶۵۱ پویه‌ای دیگر در پژوهش‌های ایرانی-یهودی جلیل دوستخواه
۶۶۵ گزارشی از سفرنامه شاردن علی قیصری
۶۷۰ ریشه‌های مردمی انقلاب مشروطه منصور بنکداریان
۶۷۴ کتاب‌های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه سیدولی رضا نصر
۶۷۹ نامه‌ها

- ۶۸۱ کتاب‌ها و نشریات رسیده
۶۸۳ فهرست مطالب سال پانزدهم

خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر دوم از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 2, Volume VIII

ECONOMY - EDUCATION XX

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

نقد و بررسی کتاب

جلیل دوستخواه*

پویه بی دیگر در پژوهش های ایرانی - یهودی

Irano-Judaica III

Studies Relating to Jewish Contacts

with Persian Culture Throughout the Ages

Edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer

Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1994

ISBN 965-235-050-8

دفتر کنونی، سومین جُنگِ گفتارهای پژوهشی در زمینه‌ی پیوند و داد و ستد میان فرهنگ‌های ایرانی و یهودی درگذشت روزگاران است که از سوی «انجمن بن-زوی/ ویژه‌ی پژوهش درباره‌ی جامعه‌های یهودی در خاورمیانه» و «دانشگاه عبری اورشلیم» چاپ‌ش می‌شود. دفترهای یکم و دوم این مجموعه، به ترتیب در سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۹۰ نشریافته‌اند.

تصویر روی جلد، سفالینه‌ی بی‌یافته در مرو را نشان می‌دهد با سفال نوشته‌ی پارتی که در نهمین گفتار کتاب، از آن سخن به میان آمده است. ویرایش این دفتر را شائول شاکد و آمنون نتصر برعهده داشته‌اند و پس از پیشگفتار شاکد، که برداشت فشرده‌ی اوست از درونمایه‌ی گفتارهای فراهم آورده در این مجموعه، چهارده گفتار در دو بخش آمده است. بخش یکم «دین ایرانی و یهودیگری: پژوهش‌های سنجشی» نام دارد و شامل هشت گفتار است. بخش دوم «زندگی یهودیان در ایران از دوران پارتیان تا روزگار نو» نامیده شده و شش گفتار را

* نویسنده و پژوهشگر مقیم تانزویل استرالیا.

در بر دارد. همه‌ی گفتارها- بجز دوتا که به زبان فرانسه نگاشته شده- به زبان انگلیسی است و درونمایه‌ی آنها، عرصه‌ی گسترده‌یی از پژوهش و بررسی درباره‌ی جنبه‌های بنیادین دینهای زرتشتی، یهودی و اسلام، آیینهای دینی، سنتها، اسطوره‌ها، باستان‌شناسی، هنر، زبان‌شناسی، تاریخ، ادبیات و فرهنگ توده‌ها را در برمی‌گیرد که نکته‌های سودمند فراوان از آنها می‌توان آموخت.

- نخستین گفتار «خاستگاه زرتشتی سفیروت؟»^۳ از «گ. گ. سترومسا» است که نویسنده در طی آن، به جستار درباره‌ی خاستگاه "سفیروت" و جنبه‌های آن پرداخته و با دقتی ستودنی و رویکردی علمی، به دستاورد بسیاری از پژوهشهای دانشوران در این راستا اشاره کرده و بدانها بازبُرد داده است. وی برآن است که ثَمادگونی‌ی شماره‌های شش و هفت را درکلید واژه‌های ویژه‌ی یزدان‌شناخت یهودی در زمینه‌ی فروزه‌های آفریدگار بررسد و فراتر از همه‌ی خاستگاههایی که در پژوهشهای پیشین برای آنها بر شمرده شده است، به ناشناخته‌ترین لایه که همانا یزدان‌شناخت زرتشتی است، دست یابد. پژوهنده در بخش پایانی‌ی گفتار خود، آموزه‌ی ایرانی (زرتشتی)‌ی "هفت امشاسپندان" را (البته باقید احتیاط که از پرسش‌وارگی‌ی عنوان مقاله نیز پیداست) سرچشمه‌ی نگرش یهودی در حوزه‌ی کلیدواژه‌های یاد شده می‌شناسد و دراین باره به بحث می‌پردازد. اما جای پاره‌یی روشنگریها و یادآوریهای ضروری در این گفتار خالی است. برای نمونه، نویسنده هیچ‌گونه اشاره‌یی به دوگونگی‌ی بینش نسبت به نامها یا ثَمادهایی که "امشاسپندان" خوانده می‌شوند در *ماهان* و *اوستای نو* نمی‌کند و به پژوهشهای مهمتی چون «امشاسپندان» نوشته‌ی گایگر^۴، «بنیاد دین ایرانی» اثر گری و «دایره‌ی کمال» نگارش تارا پوروالا^۵ بازبُرد نمی‌دهد.

دریک سخن، می‌توان گفت که پژوهش سترومسا در این گفتار، طرح جستاری بنیادی در زمینه‌ی تأثیرگذاری‌ی بینش دینی‌ی کهن ایرانی در یزدان‌شناخت یهودی است و نگرشها و کوششهای بیشتر و فراگیر تری دراین راستا از سوی خود او و دیگر پژوهندگان بایسته می‌نماید.

- دومین گفتار «روایت‌های یونانی و عبری‌ی کتاب اِستِر و پیشینه‌ی ایرانی‌ی آن» از هینتز (Almut Hintze) است. وی کتاب بلند آوازه‌ی «اِستِر» را که یکی از داستانهای کهن یهودی است و تاکنون پژوهشهای فراوان و گوناگون درباره‌ی آن صورت پذیرفته است، باردیگر برمی‌رسد و با سنجش دو روایت یونانی و عبری‌ی آن- که به باور او، یکمین ترجمه‌یی از دومین نیست و خاستگاهی جداگانه دارد- و نقد برداشتهای پژوهشگران درباره‌ی پیشینه‌ی این متن و

ژرفکاوی در جنبه‌ی زبان شناختی‌ی پاره‌ی‌ی از نامها و کلیدواژه‌های آن، بدین برآیند می‌رسد که طومار یا کتاب‌ِ اِسْتِر، پیشینه‌ی ایرانی دارد و در ساختار آن می‌توانیم الگوی نمونه‌وارِ فراهم‌آمدن یک سنتتِ مردمی‌ی ایرانی در چهارچوبی یهودی را ببینیم.

پژوهنده برای رسیدن بدین نتیجه، نخست نام شهریارِ یادشده در داستان اِسْتِر را که در روایت عبری اَحْشورُش آمده و بر بنیاد پژوهشهای زبان شناختی در سنگنوشته‌ی "بَغِستان" (بِیستون) و گردیسه‌ی "خَشَبَه-اَرشَن" (خَشیارشا) در فارسی‌ی باستان است و در یونانی آن را به گونه‌ی xerxes می‌بینیم، با Artaxerxes^۱ در روایت یونانی می‌سنجد و گرچه یادآوری می‌کند که نمی‌توان برای این داستان ساختار تاریخی‌ی درستی در نظر گرفت و یکی از دونام آمده در روایتهای دوگانه را بر دیگری برتری داد، چنین می‌انگارد که روایت یونانی پذیرفتنی‌تر و درست‌تر باشد.

آنگاه نام "هامان" را ردیابی می‌کند که در روایت عبری، لقب ha'a gagi دارد و با رویکرد به گونه‌ی یونانی‌ی همین لقب، نتیجه می‌گیرد که این لقب، دگردیسه‌ی бага (بَغ) ایرانی به معنی‌ی خداوند و آفریدگارست که از راه گویش آرامی‌ی جنوب‌خاوری به زبان عبری راه یافته.

سپس از جشنی سخن می‌گوید که در روایت عبری‌ی کتاب، پوریم و در روایت یونانی فَرُوْرَت نام دارد و با دقت و باریک بینی در همه‌ی ریشه‌جویی‌های پیشین برای این نام و دگردیسه‌های گوناگون آن، بدین برآیند می‌رسد که این همان جشن فَروردگان (فروردین یا فَرَوَشی‌ها یا فَرَوَهَرهای) ایرانی است و زمان برگزاری‌ی آن به روایت کتاب اِسْتِر نیز با هنگام جشن فروردین و نوروز ایرانیان هماهنگی دارد.

نویسنده در بخش پایانی‌ی گفتار خود برای نشان دادن دیگر نمونه‌های تأثیرگذاری‌ی نهادها و آیینهای دینی در یکدیگر، به سراغ سنتهای ویژه‌ی زاد روز مسیح می‌رود و آنها را برگرفته یا تأثیر پذیرفته از جشن رُمی‌ی «خورشید چیرگی‌ناپذیر» (Sol Invictus) می‌داند. چنین برداشتی که در میان پژوهندگان باختری رواج دارد، با آنچه در واقع روی داده است، همخوان نیست. مجموع پژوهشهای دوسده‌ی اخیر در شناخت جنبه‌های گوناگون «مهرآیینی» (Mithraism) و تأثیرگذاری‌ی گسترده‌ی آن در شکل‌گیری‌ی نهادها و آیینهای مسیحی، نشان می‌دهد که سنتها و یادگارهای کهن هند و ایرانی‌ی "دین مهر"، از جمله در تعیین زاد روزی برای مسیح و جشن ویژه‌ی آن، تا چه اندازه کارساز

بوده اند. "سئل اینویکتوس" در واقع لقبی برای "میترا" (ایزدمهر) بوده است. - گفتار سوّم، پژوهش ساندرمن (Werner Sundermann) است زیرعنوان کتاب *عولان مانی* و کتابهای یهودی *ی Enoch*. کتاب *عولان* یکی از نوشتارهای مانی است به زبانهای فارسی میانه (پارسیک یا پهلوی) و سغدی که در میان ورقهای بازیافته از "تورفان" شناخته شده است و دانشوران و پژوهشگران نامداری چون و. ب. هنینگ آن را بر رسیده اند تا برداشت مانی را از غولانی که از آنها سخن می گوید، دریابند و خاستگاههای اندیشه‌ی او را باز شناسند.

نویسنده برخلاف چشمداشت خواننده‌ی جویا، در همان نخستین سطرهای مقاله‌ی خود با گونه‌ی پیشداوری یادآور می‌شود که سرچشمه‌ی اصلی اندیشه‌ی مانی در کتاب *عولان*، کتابهای برساخته‌ی یهودی نامبردار به *Enoch* است که به زبان آرامی نوشته شده و از غار شماره‌ی ۴ در ناحیه قفران به دست آمده است. وی در تحلیل واژه‌های "مَزَن"، "مَزَنَدَر" و "مَزَنَدَران" در کتاب مانی، آنها را به درستی به بزرگ و عظیم تعبیر می‌کند و به اشاره‌ی در *مزارش گمان شکن* بازگرد می‌دهد که "مازندران" آمده در نوشتارهای مانی را «دیوان به زنجیر کشیده شده در آسمانها» می‌شمارد. اما در دنباله‌ی این جستار، رویکرد چندانی به اسطوره‌های هند و ایرانی ندارد که می‌دانیم در کنار پاره‌ی تأثیر پذیرها از مأخذهای سامی، نقش عمده را در ساختار اندیشه‌ی مانی داشته‌اند؛ بلکه با در میان نهادن برخی گمان ورزها و انگاشتها، بدین برآیند خودخواسته می‌رسد که مانی در هنگام نگارش کتاب *عولان*، روایتی از کتابهای یهودی *Enoch* را در جامعه‌ی یهودی- مسیحی زادگاه خود (بابل) در دسترس داشته و از کودکی با آن آشنا و دمساز بوده و از آن و نیز پاره‌ی افسانه‌های "گنوستیک" (یا گنوستیک شده‌ی) یهودی بهره گرفته است.

- گفتار ششم: «صعود (عروج/ معراج) اَشعیاء و ایران» نگارش راسل (James R. Russell) است. پژوهنده به بررسی و شناخت متنی یهودی درباره‌ی صعود اشعیاء می‌پردازد که بخش یکم آن، توصیف شهادت آن پیامبرست. نویسنده به بینش دوگرایانه و رویکرد به جنبه‌های ناهمگون "نیک" و "بد" زندگی در این متن اشاره می‌کند و هرچند آن را دارای پیشینه‌ی در میان اسرائیلیان می‌داند، از تأثیرگذاری اندیشه‌های زرتشتی در این بینش نیز سخن می‌گوید و یادآور می‌شود که اگر چه بُنمایه‌ی چیرگی *ی گناهکاری* در اورشلیم و نابود کردن "نیکوکاری" در این متن، ریشه در سنت پیامبری در اسرائیل دارد، اما جای گرفتن آن در مرکز توجه، امری است نمونه وار و وابسته

به باورهای فرقه‌ی دینی‌ی "دریای مرده" که عنصرهای ایرانی درنهادهای اندیشگی‌ی آن شناخته شده است و نخستین بخش متن "صعود اشعیاء" را گاه مربوط به برداشتهای آن فرقه دانسته اند.

راسل آنگاه به بررسی‌ی روایت‌های کشته شدن اشعیاء در نوشتارهای تلمودی و دیگر اثرهای یهودی می‌پردازد و سپس به برداشت پاره‌یی از پژوهندگان اشاره می‌کند که بر بنیاد آن، میان داستان شهادت اشعیاء و افسانه‌های ایرانی‌ی مرگ "ییمه" (جمشید) - که روایت‌های گوناگون و گاه ناهمخوانی از آن در گسترده‌ی زمانی‌ی از عصر اوستا تا روزگار شاهنامه برجای مانده است - همانندی‌ی چشمگیری دیده می‌شود. "ییمه" در اوستا و "یمه" در سنسکریت، نخستین "آدمی"، نخستین "شاه" و نخستین "میرا" (فانی) است. او شهریار جهان مردگان می‌شود و به سبب آن که داروی فرا آورده‌ی او آدمیان را جاودانگی می‌بخشد، او را ایزدینه می‌انگارند. در واقع وصف دوران او در یسنه ۹/ بند‌های ۳-۵، یعنی روزگاری که در آن « نه سرمای بود نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده، پدر و پسر هریک [به چشم دیگری] پانزده ساله می‌نمود»،^۱ بسیار همانند توصیف‌های اشعیاء از دوران مسیحایی‌ی خویش است. بخشی از این جنبه‌ی مسیحایی را در سرگذشت جمشید هم می‌بینیم. او به زیرزمین می‌رود تا در کاخی درخشان به نام "وَر" بر جامعه‌ی جاودانه شهریاری کند که همه‌ی ساکنانش در پایان جهان از آن "وَر" بیرون خواهند آمد و پدیدار خواهند شد. نویسنده با سنجش روایت‌های گوناگون سرگذشت اشعیاء با افسانه‌های جمشید، می‌نویسد در متن‌های زرتشتی از اوستا تا بندهشن، جمشید به دست شاه خودکامه‌ی غول‌آسایی به نام "اژی دهاک" از شهریاری برکنار می‌شود و برادرش، سنپتیوره، او را با اژه به دو نیم می‌کند. (بست ۱۹، بند ۴۶). در شاهنامه، ضحاک (دگردیسه‌ی تازی شده‌ی "اژی دهاک") به فریب ابلیس به کشتن جمشید برانگیخته می‌شود. جمشید می‌گریزد و در تنه‌ی درختی پنهان می‌شود؛ اما کارگزاران ضحاک او را می‌یابند و با اژه به دو نیمه می‌برند. در این روایت، سخنی از برادر جمشید در میان نیست و برخی از پژوهندگان برآنند که همین دوگونگی‌ی جزئی می‌تواند نشانی از تأثیر پذیرفتگی‌ی آن از داستان شهادت اشعیاء باشد.

راسل کار سنجش را پی می‌گیرد و فراتر از داستان جمشید، به همانندی‌ی درونمایه‌ی دو روایت شهود آسمانی‌ی اشعیاء پیامبر و پدیداری «دومینوی نیک و بد» بر زرتشت در یسنه ۳۰ بازبرد می‌دهد. جدا از آن در وَنِدِ وَهُومَن یسن

نیز زرتشت در دیداری گیهبانی به بایستگی ی مرگ خویش پرخاش و اعتراض می کند. این برخورد وی با رویکرد بدین آموزه ی زرتشتی که مرگ را دستکار اهریمن می داند، دریافتنی است. چنین اعتراضی را در دیدار آسمانی ی ابراهیم در "عهد ابراهیم" نیز می بینیم که بی گمان وامی است از فرهنگ ایرانی. این دیدارهای گیهبانی، همه ریشه در آموزه ی دینی ی ایرانی دارد و در یهودیگری جز در سرگذشت حزقیال^۱ و اشعیاء شناخته نیست. در ادبیات پهلوی، شخصیت ابراهیم با زرتشت در آمیخته است و در سنت زرتشتی ی پسین و نیز در روایت های اسلامی، این دو اینهمانی یافته اند.^۲

تاکید جیمز راسل بر تأثیرگذاری ی اسطوره ها و اندیشه های دینی ی ایرانی بر سرگذشت اشعیاء پیامبر اسرائیلی که جستاری دانشی و پژوهشی و رویکردی گسترده به مأخذها و مدرک های رهنمون، پشتوانه ی آن است، نمونه ی سزاواری از یک کار تحقیقی و دانشگاهی ی امروزی را در پیش چشم خواننده می گذارد.

- «قاعده های پاکی ی زرتشتی و یهودی» هفتمین گفتار مجموعه است از ویلیامز (A. V. Williams). نویسنده براین باور است که به رغم در دسترس بودن این قاعده ها، جای تحلیلی جامعه شناختی از آنها و دریافت حوزه ی کارکردشان تا اندازه ی زیادی خالی می نماید و او می خواهد در این پژوهش، بدین کار بپردازد. وی می نویسد که "قاعده های پاکی" بر همه ی کردارهای دینی ی زرتشتیان فرمانرواست و بخش اصلی ی سامان دینی ی آنان را تشکیل می دهد. درونمایه ی "پاکی" همه ی جنبه های اندیشه ی زرتشتی را در برمی گیرد و استعاره ی غالب و ارزش مینوی ی آن است. از دیدگاه پیروان این دین، تن آدمی ثَماد همه ی جهان هستی است و خویشکاری ی بخشهای گوناگون آن و پیوند آنها با یکدیگر، تمثیل ساختار پیچیده ی گیهبان به شمار می آید. بنابراین، پاکداری ی تن که این همه بر آن تأکید می رود، تنها نگاهداشت آن از آلودگی به مفهوم عادی و رایج واژه نیست؛ بلکه حفظ جهان نیکی و پاکی (جهان آفریده ی اهوره مزدا) ست در برابر تازش و پتیارگی ی مینوی ناپاک و ستیهنده (انگزه مینوی/ اهریمن). به دیگر سخن، مرزهای تن، همان مرزهای جهان هستی است. تن آدمی (همان گونه که همه ی جهان) می تواند لانه ی اهریمن و دیوان و ذروجان باشد و یا خانه ی مینویان و ایزدان. بر بنیاد رهنمودی در دینکرد، هرگاه کسی ایزدان را به تن خود راه دهد، آنان را به همه ی جهان فرود آورده است.

پژوهنده پس از تجزیه و تحلیل همه ی آموزه ی دینی ی زرتشتی و قاعده ها و رمزگانهای پاکی و نا پاکی در این دین، می خواهد دریابد که آیا این آموزه و

قاعده‌ها تا چه پایه با همتهای یهودی خود سنجیدنی و انطباق پذیر است. اما سرانجام احتمال می‌دهد که نتوان نظام دومینویی زرتشتی و اسطوره‌شناسی و یزدان‌شناخت آن را که در آن همه‌ی مرزهای نیکی و بدی و گستره‌های فرمانروایی اهورایی و تازش و ستیهندگی اهریمنی به روشنی باز شناسانده شده است، با آموزه‌ی یگانه‌گرای یهودی سنجید و انطباق داد که در آن "تابو"های پاکی و آلودگی، چیزی جز جنبه‌هایی از اراده‌ی خداوند یگانه‌ی قادر متعال نیست.

- کیخسرو دینشاه ایرانی در گفتار خویش «مفهوم بنیادی ی‌کنش و واکنش میان سنتهای کهن یهودی و ایرانی» (آخرین گفتار بخش یکم مجموعه)، نخست شیوه‌های گوناگون داد و ستد میان سنتها را برمی‌رسد و از آن میان به روشی اشاره می‌کند که هرچند بیشتر نادیده گرفته شده، فراگیرتر از دیگر شیوه‌هاست و بر پایه‌ی آن جنبه‌های یک سنت از سوی سنت دیگر، نه پذیرفته و نه ردّ و انکار می‌شود؛ بلکه در طرح پیشرفت خود آن، نوعی دیگرگونی پدید می‌آورد. ایرانی‌انگاز یادآوری می‌کند که با تمرکز بینش بر این گونه از کنش و واکنش، می‌خواهد داد و ستد برخی از باورها و مفهومی‌ها را در میان یهودیان و ایرانیان روزگاران کهن بپژوهد و ثمایه‌ی این پژوهش را در سه مقوله پیش می‌نهد:

۱. یزدان‌شناخت استدلالی: دریافت دادگری‌ی خداوند، بویژه از دیدگاه رنج‌برداری‌ی ناسزاوار آدمی؛

۲. برداشتهای یزدان‌شناختی از "نیک" و "بد"؛ و

۳. فرجام‌شناسی: آموزه‌ی رستگاری‌ی فردی و همگانی.

پژوهنده سپس سه گونه از دین‌آگاهی (بینش دینی) را می‌شناساند: یکمین را "دین‌آگاهی‌ی کهن‌گرای (باستانی)" می‌نامد و در آن "شمن" یا جادوگر-پزشک قبیله را شخصیت کارآمد می‌شمارد و کارکرد آن را همان چیزی می‌داند که ما امروز جادو می‌خوانیم؛ دومین را "دین‌آگاهی‌ی کهن‌سامان" نام می‌دهد و آموزه‌ی آن را استوار بر پایه‌ی باور به دو قلمرو طبیعت و فراطبیعت و کارکرد آن را کوشش برای شناخت این دو قلمرو و برقراری‌ی پیوند میان بخش فرودین و بخش برین و دست اندرکاران عمده‌ی آن را پرستاران (دین‌ورزان/پیشوایان دینی) می‌داند؛ سومین را "دین‌آگاهی‌ی اندیشه‌گرای" می‌خواند که باورمند بدان، خود را خویشکار و رزیدن بینش دینی‌ی خویشان می‌داند. در این گونه از دین‌آگاهی، جهان واقعی‌ی شناخته‌می‌شود ژرف‌تر از هستی‌ی مینوی و برپایه‌ی

این آگاهی و شناخت، شیوه‌ی بی از زندگی آرمانی تلقی می‌گردد که روش اخلاقی نام دارد و آن را به نیکوکاران سفارش می‌کنند.

* * *

- نخستین گفتار بخش دوم این دفتر، «سفال نوشته‌های نو [یافته] از مرو کهن» نام دارد که پژوهش مشترک و. ا. لیوشیتز و ز. ای. عثمانوواست. در بخش یکم، عثمانووا گزارشی جزء به جزء و علمی از کاوشهایی که در سال ۱۹۸۶ به وسیله‌ی «هیأت مجتمع باستان شناسی جنوب ترکمنستان» در ارک قلعه، دژ شهر کهن مرو انجام پذیرفته است، به دست می‌دهد. در این کاوشها بازمانده‌هایی از ساختمانها و پازه‌ی ابزارهای زندگی و سکه‌ها و آوندهای سفالین دارای سفال نوشته به دست آمده است که پژوهنده، پس از بررسی‌ی جنبه‌های گوناگون هریک، پیشینه‌ی آنها را بنا برقرینه‌های موجود، از یکی دو سده پیش از میلاد تا سده‌ی سوم میلادی برآورد می‌کند.

در بخش دوم، "لیوشیتز" می‌گوید تا سفال نوشته‌های نو یافته را بخواند و ریشه‌یابی کند. یکی از آنها چهار واژه به زبان پارسی (پهلویک یا فارسی میانه‌ی شمالی) را در برمی‌گیرد که گزارش آن می‌شود: «مال Pakūr پسر 'Yōsā'». نویسنده واژه‌ی Pakūr را ایرانی می‌داند و دگردیسه‌های آن را هم می‌شناساند، اما 'Yōsā' را نامی سامی می‌شمارد و احتمال می‌دهد که شکل ساده‌ی Yōsēp (یوسف) باشد و بنابراین دارنده‌ی آن یهودی بوده است. این استدلال برای یهودی شناختن دارنده‌ی نام یوسف (که شناخت آن نیز پایه در احتمال دارد) چندان قوی نیست. اما در پاسخ بدین پرسش که چگونه پدری یهودی نامی پارسی بر پسر خود نهاده بوده است، به برآیند روشنی نمی‌رسد و تنهایی انگارد که چه بسا چنین فرزندی از یک زناشویی دوتیرگی (یهودی-پارسی) پدید آمده باشد.

دومین سفال نوشته، تنها واژه‌ی Mylk را دارد که پژوهنده بی هیچ بحث روشنگری، آن را هم عبری می‌انگارد و برآن است که بایست نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و معنای آن را هم «صورت فلکی‌ی تو» (سرنوشت تو) می‌نویسد. از سومین سفال نوشته نیز تنها واژه‌ی Rōxšpat برجا مانده است به معنی «آن که درپناه روشنایی است» و ناگزیر باید نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و در ایرانی بودن آن هم جای گفت و گویی نیست.

- دومین گفتار این بخش به «وامواژه‌های ایرانی در زبان آرامی‌ی یهودی-بابلی» پرداخته و نوشته‌ی شاتول شاکد است. نویسنده، تلمود را که این گونه واژه‌ها

در آن دیده می شود، گذشته از جنبه های دیگرش، گنجینه یی از وامواژه های ایرانی می خوانند و بودن این واژه ها را در آن، برآیند تأثیرگذاری ژرف ایرانیان و بویژه لایه ی اداری آنان در برخورد با ساکنان بومی ی بابل، اعم از یهودی و جز یهودی، می شمارد.

پژوهنده در جستار خود، شماری از این وامواژه ها را به بحث می گذارد و جنبه های گوناگون ساختاری و معنا شناختی آنها را بر می رسد که آموزنده و خواندنی است. یکی از دریافتهای باریک بینانه ی نویسنده، درباره ی پاره یی از جمعهای شکسته ی عربی از وامواژه های ایرانی است که شکل این گونه جمعها در واقع همان پیکره ی آوایی ی یکان واژه را در زبانهای کهن ایرانی باز می تاباند و ساخت یکان تازه ی آن در عربی را از آن برگرفته اند. برای نمونه از "أسوار" یا "اسوار" در عربی یاد می کند که جمع شکسته ی آن "أساوره" نمایشگر یکان آن در زبانهای ایرانی است (فارسی باستان asābara / فارسی میانه asāwar).

- سومین گفتار در بخش دوم، «رشیدالدین فضل الله و پیشینه ی یهودی او» از امنون نتصر است. نویسنده بررسی و ردیابی گسترده یی دارد در پژوهشهای ادیبان و تاریخ نگاران و تذکره نویسان قدیم و جدید ایرانی و جزایرانی که در نوشتارهایشان اشاره ها یا گزارشهایی آمده است در باره ی زمان و زندگی و سرگذشت و شخصیت رشیدالدین فضل الله، پزشک و دولتمرد عصر ایلخانان مغول در ایران، به قصد اثبات یهودی تبار بودن وی و این که او در میان سالی به اسلام گروید.

شاید بتوان گفت که برآیند همه ی گفتاوردهای نویسنده و سنجش و ارزیابی ی قوت و ضعف آنها، به سود اثبات نظریه ی او باشد؛ اما جای این پرسش بنیادی درباره ی طرح اصل این جستار باقی است که پژوهشهایی از این دست، چه سودی برای دانش دارد و کدام گره کوری را از نادانسته های دانش پژوهان می گشاید؟

- «مناظره میان خدا و شیطان در پرشیت نامه ی شاهین» نوشته ی ورا باش مورین چهارمین مقاله ی بخش دوم است. شاهین شیرازی شاعری یهودی بوده که در سده ی هشتم هجری (سده ی چهاردهم میلادی) می زیسته و منظومه هایی به زبان فارسی و به خط عبری از وی برجا مانده است. از جمله ی این سروده ها می توان پرشیت نامه، موسانامه، اردشیر نامه و عزرا (آزرا) نامه را نام برد.

نویسنده ی گفتار، یادآوری می کند که کار اصلی شاهین به نظم درآوردن بخشهای داستانی ی پنج کتاب نخستین عهد عتیق است. وی برآیند کار سراینده

را «حماسه‌ی شاهین» و «حماسه‌ی توراتی» می‌نامد و می‌گوید شک نیست که شاهین قصد داشته است با الهام‌گیری از شاهنامه حماسه‌ی شکوهمند فردوسی و پنج گنج، منظومه‌های حماسی-غنائی‌ی نظامی، حماسه‌ی دیگری بر بنیاد پنج "سفر" (کتاب) نخست کتاب دینی‌ی یهودیان پدید آورد و آن را به همان پایگاه والای شاهنامه و پنج گنج برساند.

پژوهنده در بررسی‌ی سروده‌های شاهین دوجنبه‌ی درونمایه و ساختار آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند و در این گفتار، تنها به تحلیلی از درونمایه‌ی یکی از میانوردهای (episode) پرشیت نامه به نام «داستان سقوط شیطان» می‌پردازد و پس از پژوهشی ژرف در سرچشمه‌های توراتی و یهودی و قرآنی و اسلامی‌ی داستان، بدین برآیند می‌رسد که سراینده بیشترین تأثیرپذیری را از خاستگاههای اسلامی و از همه برتر قصص الانبیاء اثر ابواسحق النیسابوری داشته است. نویسنده بحث گسترده درباره‌ی ساختار سروده‌های شاهین را به یکی دیگر از پژوهشهای خود بازگرد می‌دهد و درگفتار کنونی، سخنی در این زمینه نمی‌گوید.

نویسنده در ضمن بحث از پرشیت نامه، از نام دیگر آن "یوسف و زلیخا" یاد می‌کند و آن را «وام گرفته از نام حماسه‌ی دیگری به همین نام از سروده‌های فردوسی» (!؟) می‌شمارد. جای شگفتی است که وی، اثر تقلیدی و ناشیانه و بی‌مایه‌ی چون "یوسف و زلیخا" را حماسه می‌شناسد و پس از چند دهه که از بحثهای انتقادی و روشنگر زنده‌یادان استاد مجتبی مینوی و استاد عبدالعظیم قریب گرکانی و دیگران^{۱۱} درباره‌ی بی‌پایگی‌ی انتساب آن به فردوسی می‌گذرد، هنوز هم آن را امری قطعی به شمار می‌آورد.

- سرور سرودی گفتار بلند و سودمند خود (پنجمین گفتار بخش دوم) را «مفهوم ناپاکی‌ی یهودی و بازتاب آن در سنتهای ایرانی و یهودی-ایرانی» نام داده است. نویسنده با دقتی پژوهشی به تأثیرگذاری‌ی دیدگاههای زرتشتی نسبت به بی‌باوران در تلقی‌ی اسلام شیعی از همین امر، اشاره می‌کند و برداشت‌های باورمندان به هر دو دین را در دو بخش جداگانه برمی‌رسد تا با سنجش آنها ریشه‌های کهن مسئله را بشناسد و زمینه‌ی بحث اصلی‌ی خود را آماده کند. وی یادآور می‌شود که جدا از پژوهش در مأخذهای نوشتاری برای جستار بیشتر، به مردم عادی نیز روی آورده و از گزارش گفتار و شرح آزمونهای آنان در باره‌ی جنبه‌های گوناگون پیوند میان پیروان دینهای مختلف (بویژه مسلمانان شیعی و یهودیان) در ایران نیز بهره برده است. از این دیدگاه،

تحقیق او رنگ جامعه‌شناسی تجربی و یا بهتر بگوییم استقرایی می‌یابد و کاوش در ژرفای فرهنگ توده، چهره‌ها و ویژگی‌های ناشناخته‌ی بی‌ازجامعه‌ی ایران در سده‌های پیشین و در عصر حاضر را به خواننده معرفی می‌کند تا بتواند پاره‌ی بی‌ازگنشها و برخوردهای کنونی را در پرتو این چراغ رهنمون بازشناسد. پژوهش نویسنده‌ی این گفتار با همه‌ی سودمندی‌اش، مشت‌ی از خروار است و موضوع بحث او را می‌توان در سرتاسر ادبیات پیش و پس از اسلام ایران پی گرفت و کاوید و به برآیندی بسیار گسترده‌تر رسید. برای نمونه، هنگامی که خاقانی در سده‌ی ششم هجری می‌گوید: «گردون یهودیانه به کتفِ کبودِ خویش / آن زردپاره بین که به عمدا برافکند»، برای دریافت مفهوم "زردپاره" و پیوند آن با "یهودیانه" ناگزیر باید نقبی به درون تاریخ زد و دانست که این "زردپاره" همان تکه پارچه‌ی زردنگ یا عسلی رنگی است که از زمان متوکل خلیفه‌ی عباسی، اهل زنه (بویژه یهودیان) ناگزیر بودند به منظور باز شناخته شدن از مسلمانان برجامه‌ی خود (در نزدیک کتف) بدوزند و آن را غیار یا عسلی می‌نامیدند.

از این نمونه‌ها و نشانه‌ها در همه‌ی اثرهای ادبی‌ی فارسی بسیار می‌توان جست. جدا از آن در زبانزد و مثلها و تعبیرهای روزمره در زبان مردم عادی و بویژه در گویشهای محلی نیز فراتر از آنچه در گفتاوردهای نویسنده‌ی مقاله می‌بینیم، به شاهدهای زیادی در این راستا بر می‌خوریم که هنوز چنان که باید و شاید به ثبت و ضبط نرسیده و به بحث و بررسی گذاشته نشده است.

- «گویش یهودیان همدان» پژوهش‌هایده سهیم ششمین گفتار بخش دوم و پایان بخش همه‌ی مجموعه است. نویسنده، این گفتار را به خاطره‌ی استاد زنده‌یاد بهرام فره‌وشی پیشکش کرده که کاری است در راستای بزرگداشت فرزندان و بسیار ستودنی.

سهیم که بنا بر اشاره‌ی خود، بیش از دو دهه درگیر پژوهش و بررسی‌ی موضوع این تحقیق بوده و پایان‌نامه‌ی دانشگاهی‌ی خود را نیز درباره‌ی آن نوشته، گزیده‌ی بی‌ازدست‌آورد مطالعه‌ی خویش را در این جا آورده و کوشیده است تا بنیادی‌ترین جنبه‌های ساختاری‌ی گویشی را که - بنا بر نوشته‌ی او - امروز دیگر گوینده‌ی بی‌ندارد و در واقع آن را باید شاخه‌ی خشکیده‌ی بی‌ازدرخت زبانهای ایرانی شمرد، به خواننده عرضه بدارد.

این یادآوری‌ی پژوهنده که در گویش موضوع بحث او کمتر از یک درصد از واژگان عبری است و هرچه هست در چهارچوب زبان‌شناسی‌ی ایرانی جای

می‌گیرد و نیز این برداشت او که گویش یهودیان پیشین همدان در اطلس زبان‌شناسی ایرانی در زمره‌ی گویشهای ناحیه‌ی مرکزی رده بندی می‌شود و با گویشهای یهودیان کاشان و اصفهان و نیز گویشهای کهن سیده، گز، نطنز، خوانسار و نائین و نیز گویش زرتشتیان خویشاوندی نزدیک دارد، گویای این واقعیت است که در این پژوهش، سخن برسریک گویش ایرانی است که گویندگان آن، یهودیان ساکن همدان بوده‌اند.

آشکارست که در یک گفتار چند صفحگی، نمی‌توان همه‌ی جنبه‌ها و ریزه‌کاریهای یک گویش را به نمایش گذاشت؛ اما کوشش نویسنده برای تشریح ویژگیهای آواشناختی و دستور زبانی و نیز ساختارهای صرفی گویش موضوع سخن، که نمونه‌های دقیقی را همراه دارد، در همین تنگنای کنونی نیز سودمند است و دستمایه‌ی برای پژوهشهای بیشتر در شناخت زنجیره‌ی گویشهای مرده و زنده‌ی ایرانی و سنجش آنها با یکدیگر به شمار می‌آید و سزاوار قدردانی است.

پاره‌ی بی از ویژگیهای این گویش که پژوهنده آنها را منحصر بدان شمرده است، در دیگر گویشها نیز همانندهایی دارد. برای نمونه *gōw joft* را در گویشهای مرکزی دیگر و از جمله در منطقه‌ی اصفهان به گونه‌ی *joft gow* می‌بینیم و یا *šāam* و *laal* (با واکه‌ی کشیده‌ی *a* و جابجایی‌ی دو همخوان "م" و "ع" در یکمین) و یا *ja'de* (با همخوان "ء" به جای واکه‌ی *a*) درست به همین گونه در اصفهانی هم دیده می‌شود. *béber* و *béberīd* و *bōxor* نیز با همین آوانگاری و تکیه در اصفهانی کار بُرد دارد.

نویسنده در یادکرد از سرزمین ما، *Iran* را به کار برده است؛ اما سزاوار بود که *Persia* را به جای آن می‌آورد که نام شناخته شده‌ی بی است در زبان انگلیسی و در اشاره به "بغستان" (بیستون) *Behistun* را آورده است که یکی از گونه‌های نگارش این نام در زبان انگلیسی است و بهتر و برتر این بود که *Bisotun* می‌نوشت که در دانشنامه‌ی ایران هم آمده است.

پی‌نوشتها و بازبردها:

۱. Iranian Religion and Judaism: Comparative Studies

۲. Jewish Life in Iran from the Parthian Period to Modern Times

۳. نویسنده *Sefirot* را این گونه معرفی کرده است: «سفیروت شاید مشهورترین و شناخته‌ترین شرح کابالای سده‌های میانه و نمادگرایی درونمایه‌ی آن باشد.» نگارنده‌ی این گفتار می‌افزاید:

"کابالا" در عبری qabbālāh خوانده می‌شود و در عربی و فارسی "قباله" را از آن داریم. این کلیدواژه در بنیاد خود، نام نظامی رازگونه و عرفانی برپایه‌ی گزارشی صوفیانه از عهد عتیق و دیگر نوشتارهای مقدس یهود بوده در میان گروهی از پرستاران یهودی و مسیحی در سده‌های میانه رواج داشته است.

۴. Gedaliahu G. Stroumsa

۵. B. Geiger, *Die Amesha Spentas, Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1916

۶. ن. ک. به:

L. H. Gray, "Foundation of the Iranian Religion," *The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, No. 15, Bombay 1929.

۷. ن. ک. به:

Irach J. S. Taraporewala, *The Circle of Perfection, Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay 1943

۸. برابر است با "اردشیر" در فارسی نو که نام سه تن از شهریانان هخامنشی بوده است.

۹. گفتارهای چهارم و پنجم این دفتر به زبان فرانسه نگاشته شده و کتابشناخت آنها به ترتیب به شرح زیر است:

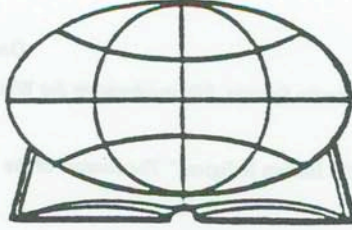
Jean Kellens, *L'Eschatologie mazdecne ancienne*; Philippe Gignoux, *Sur la realite d'une sibylle persane*.

۱۰. اوستا، کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۱. راسل در پی نوشت به گفتاورده از چکسن می‌نویسد: «طبری زرتشت را یک خواروی "آرمیا" و بومی اسرائیل می‌داند که به آذربایجان کوچید و از آن جا به بلخ رفت.» آنگاه در گفتاوردهایی دیگر، می‌نگارد: «در روایت‌های سنتی ایرانی نیز رویکردی به پیوستگی با جهان عهد عتیق دیده می‌شود. برپایه‌ی "یتکرد، دهاک (اژی دهاک) یهودیگری را بر ساخت و بنا بر اشاره بی در دبستان ساختن معبد را که "گندز هوخت" نامیده شده، به ضحاک نسبت داده اند، راسل اضافه می‌کند که این نام باید از "کنگ دز" (دژی شگفت در فرهنگ ایرانی گرفته شده باشد. نگارنده‌ی این نقد می‌افزاید: در شاهنامه کاخ ضحاک که در بیت المقدس (اورشلیم) بوده است و فریدون پس از چیرگی بر ضحاک آن را می‌گشاید، "کنگ دزهوخت" نام دارد: «به خشکی رسیدند سرکینه‌جوی (سپاهیان ایرانی به سپاهیدی فریدون) / به بیت المقدس نهادند روی / که بر پهلوانی زبان راندند / همی کنگ دزهوخت ش خواندند» (شاهنامه، ویرایش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۷۴)

۱۲. مجتبی مینوی، «کتاب هزاره فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی» مجله‌ی روزگارنو، ج ۵، لندن، ۱۹۴۵؛ و عبدالعظیم قریب، «یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی» مجله‌ی آموزش و پرورش، ج ۹، شماره‌ی ۱۰ و ۱۱، ۱۳۱۸ و ج ۱۴، سال ۱۳۲۳. نیز ن. ک. به «پشیمانی فردوسی از شاهنامه سربایی»، نقدی بر چاپ تازه بی از یوسف و زلیخا از نگارنده‌ی این گفتار در فصل کتاب، شماره‌ی ۹، پاییز ۱۳۷۰.

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

علی قیصری*

گزارشی از سفرنامه شاردن

Ronald W. Ferrier

A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire
London & New York: I. B. Tauris, 1996

ISBN I 85043 564 2

ژان شاردن جواهر ساز، بازرگان و سیاح فرانسوی (متولد پاریس ۱۶۴۳، متوفی لندن ۱۷۱۳) در نیمه دوم قرن هفدهم میلادی در خلال سال های ۱۶۶۵ تا ۱۶۷۷ جمعاً دو بار به ایران عصر صفوی مسافرت کرد و شرح مشاهدات خود را در سال های آخر عمر که در انگلستان بسر می برد در سال ۱۷۱۱ در هشت مجلد به چاپ رسانید. سفرنامه شاردن از همان ابتدا شهرت و محبوبیت زیادی در میان اروپائیان پیدا کرد، چه در میان عابثه کتابخوان که اینک مایل به خواندن عجایب سرزمین های دور دست و افسانه ای مشرق زمین بودند و چه آنها که نسبت به ویژگی های اقلیمی و اوضاع اقتصادی و روابط اجتماعی ممالک دیگر کنجکاوی و دقت نظر بیشتری داشتند.

مشاهدات شاردن از بدو انتشار جالب نظر نویسندگانی چون منتسکیو، گیبون، ولتر و رسو گردید. مثلاً نظریه مشهور منتسکیو درمورد تأثیر شرایط اقلیمی بر طرز فکر و روابط اجتماعی جوامع، مطرح در آثاری مانند نامه های ایرانی و روح القوانین، به گزارشات شاردن از ایران و هندوستان ارجاع دارد. گیبون نیز او را کنجکاو ترین سیاح دنیای جدید می دانست. شاردن خود برخی متون قدیمی یونانی و رومی درباره ایران از جمله آثار هرودوت و استرابو را

* استاد تاریخ و ادیان در دانشگاه سان دیاگو. *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* آخرین اثر علی قیصری است که به تازگی از سوی انتشارات دانشگاه تکراس منتشر شده.

را خوانده بود و نیز با آثار سیاحان اروپائی پیش از خود هم آشنا بود و با دیدی انتقادی به نوشته های آنان در باره ایران می نگریست.

کتاب حاضر به قلم رونالد فریر ترجمه و تلخیصی است از سفرنامه شاردن (نسخه چاپ آمستردام، ۱۷۱۱)، و اگرچه پژوهندگان تاریخ صفویه را از ارجاع به اصل سفرنامه بی نیاز نمی کند ولی خلاصه مفیدی است از سفرها و مشاهدات شاردن و در بردارنده اطلاعات و نکاتی درباره ایران زمان صفوی، به طور کلی، و درباره شاه عیثاس دوم (۱۶۶۶-۱۶۴۲) و شاه سلیمان صفوی (یا شاه صفی دوم، ۱۶۹۴-۱۶۶۶) و شهر اصفهان، به طور اخص. کتاب دارای یک پیشگفتار، یک مقدمه، یازده فصل و یک بخش پایانی است. در ابتدای کتاب اسامی و تواریخ شاهان صفوی و نیز جدولی برای مقایسه ارزی مسکوکات ایران، فرانسه و انگلستان در زمان شاردن آمده است؛ بعلاوه سی و هشت تصویر برگرفته از سفرنامه شاردن (نسخه چاپ پاریس، ۱۸۱۱)، دو نقشه از سفرنامه کمپفر (نویسنده و ستیاح سوئدی که چندی پس از شاردن به ایران مسافرت کرده بود) و نقشه دیگری از اصفهان، زینت بخش چاپ نفیس کتاب است. اگر از معدود اغلاط مطبعی در ثبت برخی اسامی (مانند یعقوب کندی، صص ۱۳۰ و ۱۹۰) و سهوهای دیگر (مانند اشاره به "سلسله جبال الوند" به جای البرز، ص ۱۶۶) و کمبودهای فهرست انتهای کتاب که بعضی اعلام مهم وارده در متن را از قلم انداخته بگذریم، مطالب خواندنی در کتاب فراوان است.

همانطور که نویسنده نشان می دهد گزارشات شاردن درباره راه و رسم زندگی مردم، آئین دربار، وضعیت اصناف، معماری و فضای درونی منازل، محوطه سازی باغ ها، درختکاری و گیاه شناسی (حتی ثبت شیوه های پیوند زدن درختان میوه در ایران) و غیره سوای اینکه از دقت حرفه ای او در جواهرسازی که پرداختن و توجه به جزئیات را ایجاب می کرد سرچشمه می گرفت، بیانگر جهان بینی عصر او نیز بود. شاردن به تبع روحیه جستجوگر زمانه در پی کشف روابط مکنون در واقعیت پیرامون بود و هم از همین دیدگاه راه و روش ایرانیان را می سنجد و نقد می کرد. مثلاً هرچند از طرفی ستایشگر ارجگزاری ایرانیان به علوم و دانش ها و به فضلا و دانشمندان بود ولی از سوی دیگر از گرایش آنها به کلیات و عدم پیروی از ضابطه مشخص علمی خرده می گرفت. به زعم شاردن ایرانیان به جای آنکه شاخه ای از علمی را گرفته و آنرا گسترش بخشند به دور باطل کلی نگری و کلی گوئی درباب دانش ها افتاده بودند، و یا اینکه آنها به خلق و خوی شخص دانشمند اهمیت بیشتری می دادند تا به ثمره

واقعی دانش او. بر همین منوال شاردن از یکسو ایرانیان را دارای روحیه ای معتدل می داند و آنها را به خاطر اینکه اهل مدارا و تساهل هستند تحسین می کند ولی از سوی دیگر کم تجربگی و محافظه کاری و عدم رغبت آنان را به مسافرت ناشی از عدم دسترسی آنان به نقشه می داند و از همین رو به نظر او ایرانیان تصور درستی از دنیای خارج در ذهن نداشتند و بطور کلی در جغرافیا بی سررشته بودند. علمی که ایرانیان در آن دستی داشتند به زعم وی عبارت بود از ریاضیات و موسیقی (که شاردن آنها را جزو ریاضیات به حساب می آورد) و به خصوص نجوم. هر چند که از اسطرلاب های ساخت ایران که نوع مرغوبش ساخته خود ریاضی دانان و منجمین بود بسیار تعریف می کند ولی به اعتبار علمی استفاده از اسطرلاب اعتقادی ندارد. شاردن هم چنین متذکر می گردد که در ایران، در قیاس با دسته ای که به علوم نظری و طبیعی می پردازند، آن دسته که به علوم دینی مشغولند ارج و اعتبار بیشتری دارند. تازه دسته اخیر هم مبنای کار خود را بر این گذاشته بودند که هر چه باید گفته شود تابه حال توسط علمای سابق گفته شده و کار علمای کنونی باید همان تکرار گفته های پیشینیان باشد و نه کوشش در ارائه تفاسیر یا آراء جدید.

گذشته از نخستین فصل کتاب که به سرگذشت شاردن اختصاص دارد، فصول بعدی هریک به بررسی وجهی از مشاهدات او در خصوص اوضاع اقلیمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی، آموزشی و هنری ایران عهد صفوی می پردازد. به نظر شاردن سرزمین ایران به دلیل پهناور بودنش شرایط اقلیمی متنوعی دارد و این امر در تنوع آداب و رسوم آن مستقیماً مؤثر بوده است. در مقایسه با اروپا در ایران فعالیت مسافرتی کمتر به چشم می خورد، به خصوص در زمستان ها که بسیاری از راه ها به علت برف و سرما مسدود می شوند. مسافرت غالباً به صورت گروهی و با کاروان انجام می گیرد و از این رو کاروانسراها که تعدادشان هم زیاد است بسیار اهمیت دارند. شاردن علاوه بر اصفهان از تبریز و قم و کاشان و شیراز و بندرعباس هم یاد می کند و اطلاعات گوناگونی در باب هریک می آورد. مثلاً اشاره می کند که قم حدوداً شامل ۱۵,۰۰۰ باب خانه است و هر چند از نظر تجاری دارای اهمیت زیادی نیست ولی صادرکننده صابون های مرغوب و ظروف سفالی و تیغه شمشیر است. کاشان با وجودی که با داشتن «حدود ۶۵۰,۰۰۰ خانه [؟] و ۴۰ مسجد و ۳ مدرسه» به مراتب از قم بزرگ تر بود، زیاد چشم شاردن را نگرفت. تنها منبع تأمین آب آشامیدنی و مصرفی کاشان را یک قنات می داند. از نظر او بازارها و حمام ها خوب ساخته

شده بودند و یک کاروانسرای بسیار خوب هم در آنجا وجود داشت. وی از پارچه‌های خوش بافت و صنعت نساجی کاشان نیز با تحسین یاد می‌کند (ص ۳۵).

فصل چهارم کتاب به ذکر مشاهدات شاردن از شهر اصفهان اختصاص دارد. اصفهان برای شاردن جذابیت زیادی داشت و او آنجا را زیباترین شهر مشرق زمین محسوب می‌کرد و آب و هوایش را به دلیل اعتدال از همه جای دنیا سالم تر می‌دانست. در واقع آن اصفهانی را که شاردن می‌دید شهری بود در اوج ترقی خود. او نیز از آنرو که اعتماد و دوستی برخی افراد متنفذ شهر از تجار و علما و اهل دربار را جلب کرده بود می‌توانست با بخش‌های متنوع جامعه ارتباط یابد. به گزارش وی اصفهان ۱۶۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۲۷۳ حمام، ۱۲ گورستان، و متجاوز از ۱,۸۰۲ کاروانسرا داشت (ص ۴۴). بیشتر ارزاق شهر از مزارع اطراف به شعاع حدود یازده کیلومتری شهر تأمین می‌گردید. در اطراف شهر حدود ۳,۰۰۰ برج کبوتر وجود داشت که از آنها برای جمع‌آوری کود جهت تقویت محصولات صیفی، مخصوصاً خربزه و طالبی، استفاده می‌شد. شاه حدود ۸۰۰ باز و قرقی نگه‌میداشت که هرکدام هم دارای نگهبان مخصوص خود بود. اعیان و اشراف هم دارای پرندگان شکاری بودند. شکار شامل شیر و ببر و پلنگ بود. ماهی غالباً از بحر خزر به صورت خشک و نمک سود به اصفهان و چند شهر دیگر برده می‌شد. ماهی خلیج فارس هم، که به زعم وی لذیذترین ماهی جهان بود، به بازار می‌رسید.

شاردن طرفدار نظم حکومتی و کارآئی اداری و نکوهنده استبداد سیاسی است. از این نظر دربار صفوی را استوار بر بنیادی می‌داند که شاه عباس اول گذاشته بود و هرچند که پس از او سلاطین نالایق بر سر کار آمدند ولی نظام سیاسی و اداری ایران دارای عوامل نیرومندی از جمله قدرت سلطنت و قدرت روحانیت بود که از درون متضمن ادامه و بقای آن بودند. امور عرفی مشروعیت خود را به میزان زیادی از تأیید روحانیت کسب می‌کردند. خدا حاکم کل آفرینندگان دانسته می‌شد که مردم را بوسیله پیامبران هدایت می‌کرد و سلاطین نیز تاجائی که به امر رهبری جامعه مربوط می‌شد جانشین پیامبران بودند، از این رو نوعی قدرت الهی در قدرت و نهاد سلطنت متجلی می‌شد. به نظر شاردن این گونه اطاعت کامل از اوامر شاه مختص تمدن‌های قدیم آسیا مانند ژاپن و چین بود که دارای حکومت‌های مطلقه و الهی بودند و هیچ‌یک از این قبیل حکومت‌ها به راه تکامل سیاسی آن‌طور که اروپا افتاده بود نیفتاده بودند. دیگر اینکه در ایران خزانه داری و اداره حسابداری کل ساختی متمرکز

و واحد داشتند اما نظام حقوقی کشور دارای یک مرکزیت سازمانی نبود و هرکس بنا به میل خود می توانست به محکمه ای که می خواست رجوع کند. شغل متولیان اوقاف هم یک کار اداری و عرفی شمرده می شد و نه یک مسند روحانی. وضع مدارس ایران به نظر شاردن به همان روال گذشته شان بود. بیشتر بر دروسی مانند صرف و نحو، کلام، فلسفه، ریاضیات، نجوم، طب قدیم و ادب عرب تمرکز می کردند و در آنها از دانش های معاصر مغرب زمین خبری نبود. شاردن بدون اینکه صریحاً داوری کند می نویسد که در مدارس علمی ایران طلاب در آن واحد می کوشیدند تا چند موضوع جداگانه را فرا گیرند. مدرّسین نیز معمولاً انواع دانش های رایج در نظام فکری و آموزشی قدیم را تدریس می کردند و گاه حتی یک مدرّس همزمان «چهار تا پنج موضوع جداگانه» را به شاگردان می آموخت؛ شیوه ای که به گفته شاردن هرچند در دنیای قدیم مرسوم بود در دنیای جدید جایی نداشت. بیشترین کتاب هائی که در مدارس تدریس می شد از جمله شامل آثار خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه اخلاق، نوشته های آلف بیگ و غیاث الدین کاشانی در نجوم و ریاضیات، و متون یعقوب ابن اسحاق کندی بود. درعین حال، آثار موجود در هر یک از بزرگ ترین کتابخانه ها از «چهارصد جلد» تجاوز نمی کرد. به علت گرانی کار استنساخ نسخ چندانی از آثار موجود در دسترس نبود و تحقیق کم صورت می گرفت. منشیان و رونویسان به کرات نسخ مخدوشی از کتب و مراجع قدیمی تهیه می کردند و این خود از تعجیل و از عدم اشراف و آگاهی آنها به موضوع سرچشمه می گرفت. چاپخانه در آن زمان در ایران پا نگرفت، یکی به خاطر پای بندی ایرانیان به سنت و دیگر به خاطر اینکه شاه سلیمان صفوی به آن رغبتی نداشت. پیداست که مجموع این عوامل، در زمانی کوتاه، راه آموزش و گسترش دانش های جدید در ایران را از راهی که اروپا به تازگی در آن گام گذاشته بود جدا ساخت. همانطور که فریر نشان می دهد یکی از نخستین جلوه های این جدائی را می توان در جهان بینی کلی شاردن و برداشت او از طرز فکر و نگرش ایرانیان در نیمه دوم قرن هفدهم سراغ نمود.

پانوشت ها:

۱. برای اطلاعات بیشتر در باره شاردن ن. ک. به:

John Emerson, "Sir John Chardin," in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 5, pp. 369-377.

۲. برای نقد دیگری بر کتاب فریر ن. ک. به:

Robert Irwin, "The Persian Version," in *Times Literary Supplement*, July 26, 1996, pp. 8-9.

منصور بنکداریان*

ریشه های مردمی انقلاب مشروطه

Janet Afary

The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism.

New York, Columbia University Press, 1996, 448 PP.

انقلاب ۱۳۵۷ و برقراری جمهوری اسلامی به تشدید علاقه و تجدید نظرهای اساسی در باره انقلاب مشروطه انجامید. در سال های پس از برقراری رژیم اسلامی در ایران کتاب ها و مقالات فراوانی درمورد اهداف، فعالیت ها، اندیشه ها، و دستاوردهای گروه ها و افراد هوادار و یا مخالف نهضت مشروطه به زبان های مختلف منتشر شده اند، که در بسیاری از آنان جنبه هایی از انقلاب مشروطه از دیدگاه وقایع انقلاب اخیر و یا درچارچوب مسائلی که پس از پیدایش حکومت اسلامی مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته اند. برای مثال، برخی از این مطالعات به نقش روحانیون شیعه در حمایت و یا مخالفت با نهضت مشروطه، و یا دلایل عدم انحصار قدرت سیاسی توسط روحانیون در انقلاب مشروطه، تمرکز کرده اند.

ژانت آفاری نیز در اثر ارزنده خود به برخی از جنبه های ویژه انقلاب مشروطه کمابیش از چشم انداز تحولات پس از انقلاب می نگرد. به گفته وی، تضادهای اساسی اجتماعی (طبقاتی، جنسی، فرهنگی، و مذهبی) که در پیدایش و پی آمدهای انقلاب مشروطه نقشی عمده داشتند، نه تنها هنوز به شکل های مختلف در جامعه امروزی ایران ادامه دارند، بلکه برخی از آن ها پس از استقرار رژیم اسلامی شدت بیشتری یافته اند. (صص ۲-۱) گذشته از بررسی این تضادها،

* استاد مدعو، دانشکده تاریخ، دانشگاه ایالتی آریزونا.

کتاب هم چنین به بررسی جنبه های دیگری از انقلاب مشروطه می پردازد که در مطالعات دیگر اکثراً یا نادیده گرفته شده و یا فقط به صورت سطحی مطرح گشته اند. آفاری، با استفاده از مدارک و اسناد تاریخی گوناگون، مشخصاً به بررسی گرایش های دنیوی/مذهبی، مبارزات علیه امپریالیسم و استبداد سلطنتی در طول انقلاب پرداخته و ضمن تحلیل ابعاد طبقاتی، جنسی و فرهنگی انقلاب مشروطه، به حمایت های گسترده افراد و گروه های انقلابی و پیشرو در سایر نقاط جهان از جنبش مشروطه ایران نیز به تفصیل اشاره کرده است.

در توضیح سبک تاریخ نگاری خود، آفاری از توسل به نظریه های کلی و یک بعدی در تفسیر رویدادهای انقلابی انتقاد می کند؛ چه در این تئوری ها منحصراً به یکی از جنبه های اقتصادی، یا ایدئولوژیکی، و یا سیاسی به عنوان عامل اصلی انقلاب ها تأکید می شود. اما به گفته آفاری، انقلاب مشروطه تحولی بسیار پیچیده تر از آن بود که با چنین نظریه هایی قابل تبیین باشد. درین زمینه، آفاری خود را مدیون روش پژوهشی آن گروه از تئوریسین ها و مورخین چپ - مانند آنتونیو گرامسکی (Antonio Gramsci)، فرانز فنون (Franz Fanon)، ادوارد تامپسون (E. P. Thompson)، و کریستوفر هیل (Christopher Hill) - می داند که با درنظر گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آنها در عرصه های متغیر سیاسی و اقتصادی، هم قبل و هم پس از وقوع انقلاب ها، تحلیلاتی پیچیده و چند بعدی از جوامع و جنبش های انقلابی ارائه کرده اند.

پس از تعریف انگیزه ها و توقعات خاصی که، سواى تمایلات ضداستبدادی و ضدامپریالیستی، گروه های مختلف جامعه را به حمایت از نهضت مشروطه واداشته بود، آفاری به شرح ناتوانی یا اکراه برخی از رهبران مشروطه خواه در انجام بعضی از اساسی ترین خواست های این گروه ها می پردازد. به نظر آفاری این عدم توانایی و یا عدم تمایل برای بهبود شرایط گروه های محروم جامعه یکی از دلایل مهم شکست نهایی انقلاب مشروطه بود.

آفاری معتقد است که نه تنها انقلاب مشروطه به شرکت گسترده مردم نقاط مختلف کشور در عرصه سیاسی انجامید بلکه فضا را برای نضج گرایش ها و ایدئولوژی های گوناگون سیاسی و فرهنگی و ادبی شد. به عنوان مثال در طول انقلاب سبک های جدید روزنامه نگاری و طنز نویسی پدیدار شدند و نویسندگان به انتقاد از شرایط طبقاتی و تبعیض جنسی در جامعه پرداختند. آفاری تأکید می کند که این بخش از ابعاد انقلاب بی اهمیت و فرعی نبود بلکه از برخی از اساسی ترین خواست های گروه های مختلف اجتماعی حکایت

ادوارد تامپسون (E. P. Thompson)، و کریستوفر هیل (Christopher Hill) می‌داند که با در نظر گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آنها در عرصه‌های متغیر سیاسی و اقتصادی، هم قبل و هم پس از وقوع انقلاب‌ها، تحلیلاتی پیچیده و چند بعدی از جوامع و جنبش‌های انقلابی ارائه کرده‌اند پس از تعریف انگیزه‌ها و توقعات خاصی که، سوای تمایلات ضد استبدادی و ضد امپریالیستی، گروه‌های مختلف جامعه را به حمایت از نهضت مشروطه واداشته بود، آفاری به شرح ناتوانی یا اکراه برخی از رهبران مشروطه خواه در انجام بعضی از اساسی‌ترین خواست‌های این گروه‌ها می‌پردازد. به نظر آفاری این عدم توانایی و یا عدم تمایل برای بهبود شرایط گروه‌های محروم جامعه یکی از دلایل مهم شکست نهایی انقلاب مشروطه بود.

آفاری معتقد است که نه تنها انقلاب مشروطه به شرکت گسترده مردم نقاط مختلف کشور در عرصه سیاسی انجامید بلکه فضا را برای نضج‌گرایش‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون سیاسی و فرهنگی و ادبی شد. به عنوان مثال در طول انقلاب سبک‌های جدید روزنامه‌نگاری و طنز نویسی پدیدار شدند و نویسندگان به انتقاد از شرایط طبقاتی و تبعیض جنسی در جامعه پرداختند. آفاری تأکید می‌کند که این بخش از ابعاد انقلاب بی‌اهمیت و فرعی نبود بلکه از برخی از اساسی‌ترین خواست‌های گروه‌های مختلف اجتماعی حکایت می‌کرد. (ص ۳) بنابراین نمی‌توان انقلاب مشروطه را فقط به عنوان انقلابی منحصرأضد امپریالیستی تلقی کرد که در آن یک ایدئولوژی سیاسی جانشین ایدئولوژی حاکم شد.

به همین دلیل است که آفاری شکست نهایی انقلاب را حاصل عواملی گسترده‌تر از رقابت‌های میان جناح‌های سیاسی داخل و یا خارج مجلس، دخالت‌های انگلیس و روسیه، و یا کودتای بختیاری می‌داند. افزون بر همه این عوامل، عدم تحقق آرمان‌های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی گروه‌های سیاسی و برنامه‌های مجلس و کابینه‌ها نیز در نتیجه انقلاب تأثیری قابل ملاحظه داشت. به سخن دیگر، برای درک بهتر این رویداد تاریخی ضروری است که تضادهای موجود در جامعه پیش از انقلاب و دگرگونی‌های روابط اجتماعی و فرهنگی در طول انقلاب در نظر گرفته شود. (ص ۱۱). به گفته آفاری، تفاوت چشمگیری در میزان حمایت مردم از جنبش مشروطه در دوره‌های اول و دوم مجلس مشهود است. در دوره مجلس اول و در طول جنگ داخلی میان قوای مشروطه طلب و نیروهای طرفدار محمدعلی شاه، پس از بستن مجلس، بخشی از افراد محروم

پیدایش و تحول جنبش بَدْرِن فمینیسم در ایران در طول این سال ها است. (ص ۱۷۸) به اعتقاد آفاری، زنان در انقلاب مشروطه حضوری قابل ملاحظه داشتند. زنان هوادار این انقلاب از جمله در تظاهرات و درگیری های مسلحانه، تحریم آجناس روسی و انگلیسی، و فعالیت های تبلیغاتی شرکت می کردند. افزون بر این نوع فعالیت ها، برخی از زنان هم چنین خواستار بهبود شرایط کلی زنان در جامعه از جمله توسعه امکانات تحصیلی برای زنان، اصلاحات شرایط اجتماعی زنان، و حتی کسب حق رأی نیز، بودند. اما تلاش های آنان با مخالفت سرسختانه روحانیون سنتی شیعه و اکثر نمایندگان مجلس روبرو شد. آفاری مخالفت با خواست ها و فعالیت های انجمن های زنان را دلیل دیگری برای ضعف پایگاه مردمی دولت مشروطه می داند.

نویسنده در بررسی ناکامی گروه های گوناگون هوادار مشروطه و ناتوانی دولت در انجام خواست های اقتصادی و اجتماعی آنان تصویری روشن ارائه کرده است. در مورد این ناکامی ها شاید بتوان این پرسش اساسی را نیز مطرح کرد که گروه های مختلف اجتماع هریک تا چه حد آماده یا خواهان بهبود شرایط بخش ها و گروه های دیگر جامعه بودند؟ آیا اگر مقامات دولتی هم حاضر به انجام خواست های برخی از گروه های محروم می شدند اقدام آن ها در این راستا، با توجه به تضادهای اجتماعی و فرهنگی که آفاری به آنان اشاره کرده، محتملاً موجب نارضایتی گروه های دیگر و در نتیجه تضعیف سریع تر پایگاه "ملی" انقلاب نمی شد؟ به عنوان مثال، آیا نمی توان فرض کرد که مخالفت اکثر نمایندگان مجلس با اعطاء حق رأی به زنان و یا اصلاحات اساسی شرایط زنان در جامعه خود معرفت طرز تفکر بخش عظیمی از جامعه از جمله اکثر دهقانان بود؟ کتاب ژانت آفاری را باید مآخذ تازه و ارزنده ای در زمینه بررسی ابعاد فرهنگی- اجتماعی انقلاب مشروطه و نقش گروه های گوناگون اجتماعی در پیروزی و شکست آن دانست.

سید ولی رضا نصر*

کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه

Augustus Richrad Norton, ed.
Civil Society in the Middle East
 Leiden, E. J. Brill, 1995 and 1996
 2 Vols.

علوم سیاسی در بررسی دلایل تغییر و تحول حکومت‌ها و نظام های سیاسی بر ساختار قدرت حاکم از یکسو و عملکرد گروه‌ها و نیروهای چالشگر و مخالف از سوی دیگر، تمرکز کرده است. استنباط این بوده که تغییر هر نظام سیاسی ناشی از ضعف درونی نظام و افزایش نیروی مخالفین آن است. اما با سقوط دیوار برلن بحث جدیدی در این باب آغاز گردید. در اروپای شرقی سقوط حکومت های کمونیستی و بالندگی نهضت های آزادیخواهی مانند "نهضت همبستگی" (Solidarity) در لهستان در پی رشد جوامع مدنی در این کشورها روی داد. تغییر و تحول سیاسی در این جوامع زائیده پدیداری ساختارهای خاص اجتماعی بود که در عمل از تنش های میان حکومت و مخالفین آن - که از دهه ۱۹۵۰ به بعد در جریان بود - مهم تر می نمود.

بیشتر براساس آراء هابرماس، متفکر و فیلسوف آلمانی، بسیاری از محققان علوم سیاسی به بررسی نقش جامعه مدنی در عرصه مبارزات سیاسی پرداختند. یکی از مشخصات عمده نظام های توتالیتار یا تمام خواه، دخالت و حضور گسترده عوامل حکومت در همه ابعاد زندگی شهروند و در نتیجه از میان رفتن فضای زندگی خصوصی اوست. از همین رو پدیدارشدن فضا و یا عرصه ای مستقل از کنترل حکومت، می تواند پایه گزار حرکت و جنبش سیاسی علیه نظام حاکم شود. در سراسر اروپای شرقی جوامع و انجمن های کوچک، حرفه ای

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیگو.

و غیر رسمی، با حمایت کلیسای کاتولیک نضج گرفتند و به تدریج دست عوامل دولتی را در عرصه زندگی خصوصی، حرفه ای و اجتماعی خود کوتاه کردند. رشد جوامع مدنی در اروپای شرقی و نقشی که در سرنگونی نهایی نظام های کمونیست و تمام خواه ایفا کرد، به این پرسش انجامید که آیا جوامع مدنی در دیگر جوامع غیر دموکراتیک جهان نیز می توانند نضج گیرند و منشاء تحولات اساسی شوند؟

اهمیت جوامع مدنی برای آینده خاورمیانه شایان توجه خاص است زیرا در مجموع جوامع این منطقه از نظر تحول به سوی دموکراسی از جوامع امریکای جنوبی و آسیای شرقی عقب مانده تر اند. اگوستوس ریچارد نورتن در دو جلد کتاب حاضر به این مهم پرداخته است. این اثر حاوی بررسی های جامعی درباره جوامع مدنی در خاورمیانه است و پرسش های مطرح شده در آن هم برای محققین علوم اجتماعی جالب توجه اند و هم برای اهل سیاست و حکومت. نوشته های کتاب در مجموع بر این واقعیت تأکید می کنند که جامعه مدنی، گرچه پدیده ای غربی است، در آینده خاور میانه نقشی اساسی خواهد داشت. به اعتقاد بیشتر نویسندگان این مجموعه، با توجه به نقش گسترده حکومت های منطقه در زندگی اقتصادی شهروندان، آینده دموکراسی در خاورمیانه به باز شدن فضای اقتصادی، گسترش بخش خصوصی و خروج حکومت از بسیاری از فعالیت های اقتصادی بسته است.

مقالات آمده در این مجموعه بر دو دسته اند. برخی از آن ها مبانی جوامع مدنی را در تاریخ اسلام و خاورمیانه و یا در عقائد فرهنگی و مذهبی مردمان خاورمیانه جستجو می کنند. در حالی که توجه دیگر مقالات به روابط حکومت ها با شهروندان خود معطوف است. جامعه مدنی در ایران نیز، که زمینه دو شماره ویژه *ایران نامه* (پائیز و زمستان ۱۳۷۴) بود در نوشته فرهاد کاظمی در این اثر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی معتقد است که علی رغم قدرت سیاسی فائده رژیم و سرکوبی گسترده مخالفان، آثار رشد جامعه مدنی در ایران امروز به چشم می خورد. نهادهای رو به رشد این جامعه می توانند نهایتاً از جمله مهم ترین منابع مخالفت با جمهوری اسلامی و تضعیف موقعیت سیاسی و ایدئولوژیکی آن شوند. برای علاقمندان به آینده دموکراسی در خاورمیانه و نقش حکومت و جامعه در این منطقه کتاب حاضر منبعی ارزنده است.

Asghar Schirazi

The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic.

London, I. B. Tauris, 1997.

کتاب که از آلمانی ترجمه شده حاوی بحث جامعی درباره قانون گذاری و تحولات سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی است. با آنکه توجه کتاب بیشتر معطوف به زیر و بم قانون اساسی جمهوری اسلامی است به مباحث دیگری از جمله کارنامه نظام سیاسی جمهوری اسلامی و تناقض های درونی آن نیز می پردازد. نویسندگان پس از بررسی فلسفه نویسندگان و طراحان قانون اساسی، نقش گروه های مذهبی، چپ و دموکراتیک در شکل گیری آن را مورد بررسی قرار می دهد. در این زمینه دکتر شیرازی به بحث های گوناگون در باره نقش و اقتدارات ولی فقیه توجهی خاص دارد.

بخش دوم کتاب به تأثیر قانون اساسی بر ساختار سیاسی ایران اختصاص دارد. مؤلف بر این نظر است که قانون اساسی جمهوری اسلامی با متمرکز کردن قدرت سیاسی در حکومت، و به ویژه در نهاد ولایت فقیه، اسباب جدایی میان دستگاه رهبری سیاسی و مردم را فراهم کرده است. همین جدایی به تدریج عاملی در تضعیف جمهوری اسلامی از یکسو و گرایش آن به سوی سرکوبی مخالفان از سوی دیگر بوده است. نویسندگان بخشی از کتاب را نیز به بررسی آراء محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش به عنوان منتقدان نظام سیاسی ایران اختصاص داده است.

* * *

Michael Eisenstadt

Iranian Military Power: Capabilities and Intentions

Washington, D. C. , the Washington Institute for Near East Policy, 1996.

کتاب حاصل پروژه تحقیقاتی است که مؤسسه مطالعات شرق نزدیک در واشنگتن درباره توانایی های ارتش ایران و نقش آن در منطقه انجام داده است. هدف اصلی نویسندگان ارزیابی این توانایی ها به ویژه پس از جنگ ایران و عراق و نیز

بازسازی نیروهای ارتش است. نویسنده این بازسازی را اساساً تهاجمی می‌شمرد و آن را مقدمه‌ای بر سلطه جوئی ایران در خلیج فارس و تهدید موقعیت نظامی امریکا می‌داند. دو مسئله دیگر نیز مورد توجه نویسنده است: یکی نقش ایران در حمایت از تروریسم و دیگری پیشرفت ایران در راه دستیابی به سلاح های هسته‌ای. اما در بررسی این دو مسئله، نویسنده اطلاعات جدیدی ارائه نمی‌دهد و تحلیل‌هایش براساس داده‌های ناقص و تأیید نشده است. از همین رو تردید در باره برخی از نتیجه‌گیری‌های وی رواست. با این همه، برخی از آراء و بحث‌های نویسنده می‌تواند سرآغازی برای بررسی‌های جامع‌تر از نقش نظامی ایران در منطقه باشد. بررسی وی در باره تنش میان ارتش، پاسداران، نیروهای گوناگون انتظامی و سازمان‌ها و نهادهای دولتی، گرچه حاوی اطلاعات چندان تازه‌ای نیست برای کسانی که علاقمند به این جنبه از صحنه سیاسی ایران هستند خالی از فایده نیست.

* * *

Ahmad Kazemi Moussavi

Religious Authority in Shi' ite Islam: From the Office & Mufti to the Institution & Marja

Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.

کتاب شامل یک بحث تحلیلی و تاریخی از چگونگی پیدایش و تحول مرجعیت در تشیع است. مؤلف با تکیه بر منابع اولیه انسجام فقه شیعه را مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس به ارزیابی موازین و قوالبی می‌پردازد که مبنای کار تفسیر فقه شیعی است. وی با تشریح مقام و نقش "مفتی" به عنوان قاضی و مفسر قانون به تحولاتی اشاره می‌کند که در نهایت مقام "مرجع" را بر جای مفتی می‌نشانند. با انسجام اصول فقه است که مرجعیت با تأیید علمایی چون کلینی نهادی می‌شود. پس از تحلیل چگونگی پدیداری مرجعیت در تشیع، نویسنده بحث‌های میان مکاتب اصولی و اخباری را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی معتقد است که چنین بحث‌ها و مناظره‌ها به تحکیم موضع مرجعیت انجامید، گرچه هنوز از سوی اهل تصوف و مکتب شیخیه مورد تردید قرار می‌گرفت. در بخش آخرین کتاب، نویسنده به چگونگی رشد اقتدار و سلطه مرجعیت

تقلید در دوران قاجار و پس از آن می پردازد و نقش اجتماعی و پایه های مالی آن را مورد بررسی قرار می دهد. این کتاب هم از نظر گستره منابع و مآخذی که در آن مورد استفاده قرار گرفته اند و هم از بابت روشن کردن مبانی تاریخی فقه شیعه کتابی ارزنده و سودمند است.

* * *

Bahman Bakhtiari

Paliamentary Politics in Revolutionary Iran:

The Institutionalization & Factional Politics

Gainsville, F1, University Press of Florida, 1996

این کتاب حاصل تحقیقات مفصل نویسنده پیرامون عملکرد مجلس شورای اسلامی است. انتخابات و مجلس در نظام سیاسی کنونی ایران همچنان از مقوله های بحث‌انگیزند، چه این هردو به اعتباری با نظام بسته جمهوری اسلامی ناسازگار به نظر می رسند. نویسنده این اثر کوشیده است تا با یک بررسی نزدیک و جامع هم عملکرد مجلس و هم نقش آن را در روند تصمیم گیری و برنامه ریزی در جمهوری اسلامی مشخص سازد و در عین حال تأثیر انتخابات و مذاکرات و بحث های مجلس را در شکل گیری نظام سیاسی ایران نشان دهد. در همین راستا، بختیاری اطلاعات جامعی در این باره و به ویژه در باره شخصیت های متنقد دوره های چهارگانه مجلس فراهم آورده است.

به نظر نویسنده کتاب تشکیل جناح های مختلف در مجلس مهم ترین تحول سیاسی در این نهاد بوده است. این جناح ها هم در موضع گیری سیاسی و عقیدتی جمهوری اسلامی تأثیر داشته اند و هم به نوعی نقش احزاب سیاسی را ایفا کرده اند. مؤلف بر گسترش قدرت مجلس به عنوان یک سازمان سیاسی نیز توجه خاص معطوف کرده است. به اعتقاد وی، در ظرف ده سال گذشته مجلس شورای اسلامی، به ویژه در برابر نهاد ریاست جمهوری به قدرت بیشتری رسیده است که برای آن در حکومت های مشابه جهان نوم مترادفی نمی توان یافت.

این کتاب برای علاقمندان به مسائل سیاسی معاصر ایران کتابی در خور توجه است.