

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
- ۵ عباس امانت
۵۵ جواد طباطبائی
۸۹ هوشنگ ا. شهابی
۱۱۵ جلیل دوستخواه

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
پاسخی به یک نقد
- ۱۲۷ سید ولی رضا نصر
۱۳۵ محمدحسن فقوری
۱۴۹ منصور بنکداریان
۱۵۷ احمد کریمی حکاک

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی
- ۱۶۳
۱۶۵
۱۶۹

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

عباس امانت*

به یاد غلامحسین صدیقی که سه دهه
پیش در دانشگاه تهران مرا استاد بود

پورخاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران:

جلال الدین میرزا و نامهٔ خسروان**

در میان چند تن از شاهزادگان دانش دوست قاجاری، جلال‌الدین میرزا پسر فتحعلی‌شاه از برخی جهات کم نظیر و شاید یگانه بود. وی "پارسی سره" می‌نگاشت و به تاریخ و کیش باستانی ایران دلبستگی داشت، در حلقه اهل فراموشخانه درآمده بود و از این راه گویا سودای پادشاهی نیز چندی در سر می‌پرورد. آئین و راه فرنگیان را آموخته بود و زبان و فرهنگ فرانسه را ارج می‌نهاد، و از همه خطیر تر از اعتقادات مذهبی رایج یکسره گسیخته و به کیش زردشتی گرویده بود. نامه خسروان او شاید نخستین کوشش در عهد قاجار در تدوین یک دوره موجز و مصوّر از تاریخ ایران برای عاقله مردمان بود که بر پیوستگی تاریخی ایران از عهد باستان تا دورهٔ جدید تأکید می‌ورزید و شاید که اولین نمونه برای نگارش تاریخ های دبستانی در دورهٔ بعد از مشروطه و در آغاز عهد پهلوی بود. اگرچه نامه خسروان از دیدگاه فن تاریخ نگاری و بهره‌وری از منابع نوین چندان اصالتی نداشت اما شاید نخستین نشانه گرایش های ملی در زمینه بازسازی گذشته بود و این خود نه تنها در نگرش تاریخی نویسنده بلکه در

* استاد تاریخ در دانشگاه ییل (Yale).

** این مقاله بخشی از پژوهشی گسترده تر در بارهٔ تاریخ نگاری در ایران دورهٔ جدید است. آخرین اثر عباس امانت: *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*، در سال ۱۹۹۷ منتشر شد.

شیوه پارتی‌نگاری او نیز به خوبی آشکار است. از همین رو، هم‌سرگذشت نویسنده و هم متن تاریخ او برای شناسائی ریشه های تاریخ نگاری جدید و اندیشه ملیت گرائی (nationalism) سزاوار پژوهش ژرفتری است.

جلال الدین میرزا: از حرم خاقان تا دارالفنون

از سرگذشت جلال الدین میرزا تنها آگاهی های پراکنده ای در دست است. نبودن شرح احوال درستی از او در منابع قاجاری را نیاستی تنها ناشی از سهل انگاری های متعارف وقایع نگاران عهد او شمرد بلکه بی شک شهرت وی به لامذهبی و مغضوب بودنش در درگاه ناصرالدین شاه هردو در سکوت وقایع نگارانی چون محمدحسن اعتماد السلطنه موثر بوده است.^۱

سلطان جلال الدین میرزا («جلال پورفتحعلی شاه قاجار» چنان که خود آورده)، پنجاه و پنجمین پسر فتحعلی شاه، به سال ۱۲۴۲ هـ ق (۱۸۲۶-۲۷) در تهران از همای خانم، دختر جمشید بیگ گرد جهاننگلو که نائب میر آخور شاه بود، زاده شد.^۲ وی را شاید به نام سلطان جلال الدین منکبرنی خوارزم شاه نامیده بودند (چنانکه پسران دیگر خاقان بنام شهریاران گذشته در شاهنامه و یا سلسله های ایرانی، عثمانی و یا گورکانیان هند نامیده شده بودند).^۳ هنگام مرگ پدرش در ۱۲۵۰ هـ ق (۱۸۳۴)، جلال الدین هشت ساله بود و، چون دیگر شاهزادگان در سال های نخست زندگی، بیشتر از پرورش و فرهنگ مادرش بهره برده بود. تیره جهاننگلو از گردان اسکان یافته در مازندران بودند که در آغاز کار آقا محمدخان بدو پیوستند و چندی حکومت بار فروش را داشتند و تا زمان فتحعلی شاه در دستگاه قاجاریه برقرار ماندند. دور نیست که جهاننگلو نیز چون دیگر تیره های گُردی که در دوره صفویه به شمال و شرق ایران کوچ داده شدند پیرو کیش علوی (یا اهل حق) بودند که پاره ای از اعتقادات زرتشتی (یا یزدانی) در آئین شان دوام یافته بود و این پیشینه خود شاید انگیزه ای برای گرایش های زرتشتی جلال الدین در سال های آینده بود.^۴ علاوه بر این همای خانم گویا خود دلبستگی به راه و رسم فرنگیان داشته و به گفته احمد میرزا از جمله چهار زنی بوده که در حرم «غالباً لباس فرنگی می پوشیدند».^۵ شوق مادر به روش غربیان نیز سائقه دیگری در زندگی جلال الدین شد.

در دوره بعد از مرگ پدر و رانده شدن زنان فتحعلی شاه از حرم شاهی در عهد محمدشاه (۱۲۶۴-۱۲۵۰ هـ ق)، جلال الدین اندک اندک به تحصیل پرداخت و در حلقه شاهزادگان قاجاری و حاشیه نشینان درباری شناخته شد. به گفته

رضاقلی خان هدایت، جلال‌الدین در آغاز جوانی «در عهد شهرداری محمد شاه به تحصیل پرداخته رشد تمام کرد. سرو بالایش غیرت سرو کشمیر و بدر عارضش رشک ماه نخشب گشت. جلال و جمالی با هم آمیخت و کلام و کمالی جلوه کرد. در حُسن و شمایل و خصایل فرید زمان شد و وحید اوان»^۷ این وصف زیبایی ظاهری را دیگر تذکره نگاران عهد قاجار نیز تأیید کرده اند. سخن سید احمد دیوان بیگی شیرازی که «صباحِ منظر و حلاوت گفتار و طراوت رخسار» جلال‌الدین «مطبوع و مطلوب عامهٔ خلق خاصه شعرا و ادبا» افتاده بود «و از هر طرف اهل ذوق به تربیتش می‌کوشیدند»، شاید اشارهٔ خفیفی به نظر بازی هم نشینان و پرورندگان او دارد.^۸ دیوان بیگی این نکته را نیز می‌افزاید که جلال‌الدین «با استعداد بود [و] به اندک زمانی در خط و ربط و شعر و ادب و تاریخ مسلط شد»^۹

همنشینی جلال‌الدین با فرنگیان و آموختن فرانسه گویا اندکی پس از این دوران آغاز شد. اینکه او در «تحصیل زبان اهل اروپا» ساعی شده و «خوب از عهده برآمده، یکی از زبان‌دانان اروپائی گردید»^{۱۰} را جلال‌الدین میرزا خود در جلد اول نخستین نامه از *نامهٔ خسروان* تأیید کرده است: «این بنده چندی در این دبستان (یعنی دارالفنون) به آموختن زبان فرانسه که شیرین‌ترین زبان‌های فرنگستان و کلید هرگونه دانشی است پرداخت و چندین نامه خواند»^{۱۱} باید دانست که در هنگام گشایش دارالفنون در ۱۲۶۹ هـ ق (۵۳-۱۸۵۲) جلال‌الدین میرزا بیست و هفت سال داشته است و لذا دور نیست که وی پیش از آغاز دارالفنون نیز در آموزش فرانسه و هم‌نشینی با فرنگیان کوشا بوده است. در زمان پادشاهی محمد شاه تنی چند از مردم فرنگستان و بویژه فرانسویان به محافل زبندگان قاجاری راه داشتند ولی نمی‌دانیم کدام یک از ایشان با جلال‌الدین میرزا آشنائی داشته است. همچنین نمی‌دانیم در سال‌های نخستین دارالفنون وی با کدام یک از معلمان فرنگی محشور بوده و زبان فرانسه و افکار فرنگیان را از چه کسی و چگونه آموخته است. چون در اواخر دهه ۱۲۶۰ و اوائل دههٔ ۱۲۷۰ قمری (برابر اوائل دههٔ ۱۸۵۰) وی در آستانهٔ سی سالگی بوده، به سختی توان پذیرفت که او شاگرد دارالفنون بوده باشد. نه تنها نام او در زمرهٔ هیچ یک از فهرست‌های شاگردان نخستین سال‌های دارالفنون نیست، بلکه فرزند او، عزیز‌الدین میرزا، از جمله شاگردان مهندسی دارالفنون به شمار آمده است.^{۱۲}

با این حال سخن جلال‌الدین میرزا مبنی بر تحصیل در دارالفنون را نباید یکسره نادرست شمرد چرا که محمد جعفر خورموجی نیز او را «مدتی در

مدرسه دارالفنون مشغول تحصیل علوم، به خصوص علم لغات مختلفه، و علوم حربیه» گزارش کرده است.^{۱۴} شاید چنین توان گمان بُرد که وی در نزد معلمین فرنگی دارالفنون به صورت غیررسمی آموختن زبان فرانسه و شاید دیگر زبان های اروپائی را به پیش برده است. سوای ستایش از دارالفنون در آغاز جلد یکم نامه خسروان، جلال الدین میرزا جلد دوم و سوم را نیز «بدید دوستان خردمند بویژه استادان دارالفنون» تقدیم داشته است.

با این همه از میان معلمین دارالفنون به قرائن شاید بتوان ژول ریشار (Jules Richard) مشهور به ریشارخان (و بعد از اسلام آوردن اجباری، میرزا رضاخان)، فرانسوی ماجراجو و عاشق پیشه، را از آموزگاران جلال الدین میرزا شمرد. وی که از ۱۲۶۰هـ ق (۱۸۴۴) در تهران بسر می برد، افزون بر پزشکی که اندکی آموخته بود و عکاسی و بادبادک سازی و بالون سازی، به صورت خصوصی نیز تدریس فرانسه می کرد. در چند برگی از خاطرات سال های نخست اقامت ریشارخان، که به صورت دست و پا شکسته و پراکنده به چاپ رسیده، یادی از جلال الدین میرزا نیست. انا ریشار که از سال ۱۲۶۸هـ ق تا پایان عمر (۱۳۰۸هـ ق) همچنان به سمت معلم زبان فرانسه در دارالفنون تدریس می کرد، بعید نیست که چه پیش و چه در آغاز تدریس در دارالفنون به جلال الدین میرزا فرانسه و دیگر زبان های اروپائی آموخته باشد.^{۱۵}

این همنشینی جلال الدین میرزا و «معاشرت با اقسام مردم» در دیده مردمان سبب پیدایش "وسعت مشربی" شد که بواسطه آن، چنانکه دیوان بیگی اشاره می کند، «بعضی کلمات که با خاطر شریعت مطهره منافات داشت» از او آشکار شد و «در نزد مردم به سوء اعتقاد موسوم شد.»^{۱۵} به گفته برادرش، ملک ایرج میرزا، جلال الدین «از علم قرآن و حدیث بکلی بیگانه بود و زود از جاده شریعت منحرف گشت و یکباره دین و آئین و شریعت از دست داده رفته رفته خود را از نظر کیمیا اثر پادشاه [یعنی ناصرالدین شاه] انداخت.»^{۱۶}

زمان آغاز و چگونگی این گرایش های کیش ستیزانه به درستی روشن نیست ولی به نظر می آید که جلال الدین میرزا حتی پیش از ایام تشکیل فراموشخانه در ۱۲۷۸هـ ق (۱۸۶۱-۶۲) چنین اندیشه هائی در سر می پرورده و حتی شهرتی به بی دینی نیز داشته است. چنین افکاری تواند از راه هم صحبتی با برخی فرنگیان و فرنگ رفتگان از جمله معلمین دارالفنون، و خواندن کتاب های اروپائی ریشه گرفته باشد. می دانیم که گزارش انقلاب های ۱۸۴۸ اروپا زود به ایران می رسید و بعید نیست برخی کتب انتقادی فلاسفه مکتب "روشن رانی"

(Enlightenment) نظیر ولتر و روسو نیز در دسترس بوده است. ترجمهٔ دو اثر تاریخی ولتر به فارسی، *تاریخ پطرس کبیر و تاریخ شاول دوازدهم*، در یک مجلد در ۱۲۶۳ هـ ق (۱۸۴۷) در تهران به چاپ رسید. این دو اثر تاریخی، که موسی جبرئیل یونانی، از اعضای دستگاه عباس میرزا، به فارسی برگردانده بود، بیشتر جنبهٔ تاریخی داشت و از نکوش‌های متعارف ولتر از ارباب کلیسیا و مذهب کاتولیک ببری بود. معذک اثری چون «فرهنگ فلسفی» ولتر (*Dictionaire philosophic*) که آکنده از طنز و طعنه به مسیحیت و ارباب مذهب و کلیسیا بود، شاید در میان کتب فرنگی به تهران رسیده و جلال‌الدین میرزا نیز آنرا در زمرهٔ کتب درسی فرانسه خویش خوانده باشد.^{۱۷} این همه اما جز گمان و قرینه بیش نیست.

افزون بر این، معلوم نیست اندیشه‌های جلال‌الدین میرزا در آغاز الزاماً ریشهٔ اروپائی داشته‌است. در ایران عهد قاجار، علی‌رغم سلطهٔ علمای شریعت‌مدار، و یا شاید به خاطر سیطرهٔ ایشان، همواره یک جریان ضد شرعی چه در درون حلقه‌های صوفیه و یا در آراء باطنی به صورت منتشر و مزمّن وجود داشت که دامنهٔ آن در سال‌های پایانی نهضت بایبه اوج گرفت و منجر به جدائی آگاهانه از اسلام و پیدایش مذهب بیانی شد.^{۱۸} در سال‌های دههٔ ۱۸۵۰ این اندیشه‌ها در محیط فکری آن روز ایران امر ناشناخته‌ای نبود و چه بسا که جلال‌الدین میرزا به نحوی با این افکار آشنائی یافته بود و این زمینه‌ای برای گرایش‌هایی گشت که در انجمن نهانی فراموشخانه و در پی همنشینی با میرزا ملکم خان شکل نهائی گرفت.

در فراموشخانه با ملکم خان

فراموشخانه پروردهٔ خیالات سیاسی ملکم خان بود. آرمان او از بنیاد این انجمن سیاسی نیمه نهانی در وحلهٔ اول تشویق ناصرالدین شاه به پرداختن به کار اصلاحات سیاسی و پشتیبانی از برنامهٔ اصلاحاتی بود که خود طرح آنرا در سال‌های پیشتر در رساله‌های چندریخته بود. این انجمن، که به راستی می‌بایست آنرا نمونهٔ نخستین حزب سیاسی در ایران دانست، همزمان با دگرگونی‌هایی در دستگاه حکومت عهد ناصری پدید آمد که با حذف مقام صدارت در ۱۲۷۴ هـ ق (۱۸۵۸) و تشکیل هیئت دولت زیر نظر و ادارهٔ شخص شاه آغاز شد و با انعقاد مجلس مشورت (یا مشورت‌خانه) برای نخستین بار در ایران در ۱۲۷۷ هـ ق (۱۸۶۰) به اوج رسید. از آغاز کار فراموشخانه در ۱۲۷۸ هـ ق (۱۸۶۱)، ملکم خان و پدرش یعقوب خان همواره کوشیدند تا طیف وسیعی از نخبگان و روشنفکران دوران خود را، بویژه از طبقهٔ دیوانی و از میان علماء و همچنین از میان شاگردان

دارالفنون، در زیر لوای سلطنت قانونی و "منتظم" و استقرار حکومت ترقی و تمدن، گرد آورند. اندیشه فراموشخانه، چنانکه از بررسی مجموعه آگاهی های نسبتاً محدود ما برمی آید، ظاهراً به دوران اقامت چندساله ملکم خان جوان در فرانسه در سال های قبل از ۱۸۴۹ و پس از آن به سفر دوباره او در ۱۸۵۷ برمی گردد. وی که انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه و تشکیل گُمون پاریس را خود دیده بود و تاریخ نوین فرانسه را می دانست، به سهم انجمن های نهانی اصلاح طلب، از جمله انجمن های ماسونی، در شکل گیری انقلاب کبیر ۱۷۸۹ و سپس وقایع انقلابی ۱۸۴۸ واقف بود. در دیدار ۱۸۵۷ به فرانسه، ملکم خان خود به عضویت لژ فراماسون شرق (Orient) درآمد و شاید فراموشخانه را نیز برچنین طرح ماسونی بنیاد نهاد اگرچه هیچ مدرکی در دست نیست که انجمن او به جز تشابه عمدی در نام هیچ پیوند دیگری با حلقه های ماسونی داشته است.^{۱۱}

سرآمد پیوستگان به فراموشخانه جلال الدین میرزا بود و این را بی تردید باید ناشی از کوشش ملکم خان دانست. جلال الدین میرزا هم به خاطر تعلقش به طبقه شاهزادگان قاجار تا اندازه ای در برابر تعرض احتمالی حکومت ایمنی داشت و هم دیدگاه اش به آراء نوگرایانه ملکم خان نزدیک بود. پس جای تعجب نبود که وی به ریاست فراموشخانه برگزیده شود و جلسات انجمن در خانه او در محله مسجد حوض برپا گردد. آنچه می دانیم در این دیدارها در آغاز کار نام گروهی از اهل قلم و منبر در زمره اصحاب فراموشخانه آمده است از جمله: رضاعلی هدایت، محمدتقی سپهر، میرزا جعفر خورموجی، هرسه از موّرخان اوائل عهد ناصری؛ مجدالملک سینکی صاحب رساله انتقادی؛ میرزا محمودخان ملک الشعراء، شاعر و نقاش چیره دست و پیشرو؛ میرزا جعفر حکیم الهی و میرزا حسن جلوه، هر دو از حکماء اوائل عهد ناصری؛ میرزا هادی نجم آبادی، مجتهد آزاد فکر و گراینده به آراء باییه؛ حتی علماء محافظه کاری چون میرزا زین العابدین امام جمعه تهران و سید صادق طباطبائی (پدر سید محمد طباطبائی از رهبران عهد مشروطه) و شاهزادگانی چون سیف الله میرزا پسرعلیشاه ظل السلطان و سلطان اویس میرزا احتشام الدوله (پسر عموی ناصرالدین شاه). گرد آمدن چنین گروهی از اهل درگاه در فراموشخانه نمی توانست بدون آگاهی و خشنودی شاه صورت پذیرد. همزمان با پای گرفتن فراموشخانه و یا اندکی پیش از آن در ۱۲۷۷ هـ ق (۱۸۶۰-۶۱) جلال الدین میرزا به گفته خورموجی «محض تشویق دیگران و ظهور اشفاق بیکران از حضرت جم مرتبت [یعنی ناصرالدین شاه]، به علاوه دویست تومان مواجب سابق و [به؟] خدمت آجودانی حضور قرین افتخار و جبور گردید»^{۱۲}

برکشیدن این شاهزاده در دورانی روی داد که شاه پس از عزل میرزا آقاخان نوری صدر اعظم، بسوی آراء ملکم خان و دیگر تجددخواهان گرایش یافته بود و شاید فراموشخانه را جایگاهی برای گسترش اندیشه های نوخواهانه می دانست. اما این خوشبینی شاهانه چندان دوامی نیافت و بزودی پادشاه ترسان و کژگمان که از سوی دیوانیان کهنه گرای و درباریان سخن چین همواره از گزندهای نوگرایان و فرنگی مسلکان و بددینان برحذر داشته می شد، فراموشخانه را آشیان گروهی بد اندیش و باطنی مذهب دانست که زیردست ملکم و همدانش چون جلال الدین میرزا برآنند که بنیاد پادشاهی او و نظام حاکم را یکسره براندازند. نا ایمنی ناصرالدین شاه از هواداران اصلاحات سیاسی و اندیشه های نوین، بیش از پیش به خاطر آشوب های شهری و شایعات پی در پی در دارالخلافه نیز، که خبر از گشته شدن شاه و آغاز یک بلوای بزرگ ضد قاجاری می داد، تقویت می شد.^{۲۱}

در ابتدای دههٔ ۱۸۶۰، محنت روز افزون مردمان و مصائبی چون قحطی و ناخوشی و سوء حکومت عمال دولت بدین شایعات و نارضائی ها بیش از پیش دامن می زد. دولت مرکزی، که زیر نظر شخص شاه اداره می شد و سخت دچار درگیری های جناح های دیوانی بود، آشکارا برای این مشکلات راه حلی نداشت. در چشم مردمان خشمگین و گرسنه و ویا زده بی لیاقتی شاه و خودکامگی او بیش از پیش نمودار شده بود. دور نیست که پاره ای از این شکایت ها به راستی از فراموشخانه سرچشمه می گرفت. شناخت درستی از سخن منابع قاجار دربارهٔ خیالات ملکم و جلال الدین میرزا بس دشوار است و توان که ادعای مبنی بر خواست جلال الدین میرزا در براندازی تاج و تخت ناصرالدین شاه را اندکی گزافه به شمار آورد. جلال الدین میرزا که شاهزاده ای از تبار فتحعلی شاه بود شاید چون دیگر شاهزادگان این تیره از روی کار آمدن خاندان عباس میرزا و کنار زده شدن شاهزادگان فتحعلی شاهی دلخوش نبود و این نیز شاید زمینهٔ شخصی دیگری برای پایداری او در فراموشخانه بود. با این حال شاید سخنان اهل فراموشخانه دربارهٔ دولت مُنْتَظَم، مجلس مشورت، تفکیک قوا، و اشاعهٔ تمدن و ترقی اروپا به زمینه های دیگری نیز کشیده شده و سخن از برقراری نظام قانونی و حتی استقرار دولت جمهوری و رهائی وطن از سلطهٔ استبداد دولتی و دینی نیز به میان آمده بود. بی شک خفیه نویسان دستگاه ناصری و خبرنگاران حاشیه نشین در محضر علمای عالی رتبه می بایست سخنانی بس نامتعارف در حلقه فراموشخانه شنیده باشند تا شاه را به صدور اعلامیه ای تند در *روزنامه دولت علیه*

ایران مبنی بر تعطیل فراموشخانه واداشته و مجتهدان را به فتوای تکفیر و تفسیق اهل فراموشخانه تشویق کرده باشند. به اضافه، آنچه شاه را به بستن فوری "بساط" فراموشخانه واداشت اندیشه ملکم و شاید جلال الدین میرزا برای توسعه دامنه عضویت نهانی فراموشخانه در میانه عاتمه مردمان بود. جای تردید است که دامنه فعالیت فراموشخانه هیچ گاه از حیطة زبندگان دیوانی و یا حداکثر از میان شاگردان دارالفنون فراتر رفته باشد ولی صرف ادعای ملکم خان مبنی بر اینکه وی گروه بس بزرگی از عاتمه مردمان را به سلک فراموشخانه درآورده، کافی بود تا بر بدگمانی شاه بیش از پیش بیفزاید و او را برآن دارد که ریشه ملحدان و بدسگالان وابسته به انجمن را برگند و بنیادش را براندازد. پس از آغاز سردشدن روز افزون روابط شاه با ملکم و حتی پس از صدور اعلامیه بستن فراموشخانه، حلقه ملکم و یارانش در خانه جلال الدین میرزا نهانی ادامه یافت و این بر واهمه شاه تا به آنجا افزود که فرمان دستگیری و تبعید، و حتی سر به نیست کردن، ملکم و یارانش را به وزیر جنگ پرخاش جو و دژم کردار خویش، محمدخان قاجار نیز داد. محمدخان که از منصب سرکشیکچی باشی شاه به وزارت جنگ و اندکی بعد به کفالت صدارت برکشیده شد، مردی سپاهی با خون قاجاری بود که شدت عمل را چاره کار توطئه گران و بددینان فراموشخانه می دانست.

در حوالی ماه ذیقعد ۱۲۷۸ (برابر ماه مه سال ۱۸۶۲)، یعنی شش ماهی بعد از تعطیل فراموشخانه، انتشار شب نامه ای در تهران که سراسر انتقاد از شاه و جناح محافظه کار دیوانی بود، بحران را به نهایت رسانید. این شب نامه که شاید نخستین نمونه انتقاد در عهد ناصری از شاه و حکومت او بود (سواى آنچه که بابیان در دهه های قبل در نوشته هاشان در نکوهش از قاجاریه آورده بودند)، شاه را به خاطر گشتن میرزا تقی خان امیرکبیر، عزل میرزا آقاخان نوری، خودکامگی و خوشگذرانی و سوء استفاده های شاه و اعیان قاجاری، خرج های گزاف و ساختمان های مجلل سرزنش می کرد:

چرا میرزا تقی خان [امیرکبیر] بیگناه را گشتی؟ حتماً می گویی که او هم بابی بود. چرا میرزا آقاخان [نوری] را به خاک سیاه نشاندی؟ حتماً می گویی که او هم جزء فراموشخانه بود. چرا یک روز میرزا صادق [نوری] را مقام دادی و روز دیگر او را عزل کردی؟ اشتباه کاری های تو ایران را ویران کرده است. بی اعتقادی و وعده های پوچ تو ایران را خفیف کرده است. معنی این منصب بخشیدن های صبحگاهی و عزل های شامگاهی

چیست؟ از این وضعیت شرم نمی کنی؟ میرزا تقی خان علی رغم همه قدرتی که داشت معذک بتو آنقدر اقتدار داده بود که وقتی که گفתי بعیر، مُرد. حالا حتی آنقدر قدرت برایت نمانده است که بتوانی به آن کسی که می خواهی التفاتی بروزد دهی.^{۲۲}

پاسخ شاه به سرزنش های شب نامه و تهدید به اینکه پانصد نسخه از آن چاپ شده و آمادهٔ پخش است، پافشاری در قلع و قمع یاران فراموشخانه بود. بلواییان که به فتوا و پشتیبانی علما مجهز بودند به مقر فراموشخانه در خانه جلال الدین میرزا هجوم بردند و آنرا با خاک یکسان کردند. ملکم خان با موافقت شاه جان بدر برد و تبعید به استانبول شد. پدرش، یعقوب خان، بعد از نامه نگاری با شاه و دلسردی از حمایت دولتین روسیه و انگلستان راهی آسیای میانه گردید. جلال الدین میرزا که در زمرهٔ متهمین اصلی بود از ترس جان به بقعهٔ شاه عبدالعظیم پناه برده و بست نشست. دیگران، از جمله میرزا حبیب اصفهانی که از جمله بازداشت شدگان محمدخان قاجار بود، به جانب استانبول فراری شدند. با گرفتن و شاید کشتن چند تن دیگر، محتملا به اتهام بابی بودن و لامذهبی و توطئه، بحران فرونشست. جلال الدین میرزا که چندی در تحصن بسرآورد عاقبت «به شفاعت شفعا و حفظ مراتب که از خانواده سلطنت است، معفو گردید.»^{۲۳} اگرچه شاهزاده از شاه امان گرفته بیرون آمد ولی همچنان تا پایان عمر نیمه مفضوب باقی ماند.

اندر نگارش نامه خسروان

در سالهای واپسین زندگی کوتاه خود، کوشش جلال الدین بیشتر به سوی نگارش تاریخ و اندیشهٔ او به جانب بزرگداشت ملت ایران سوق یافت، اگرچه هیچ گاه نکوهش دستگاه حکومت و شریعت را یکسره کنار نگذاشت. همین گرایش های ملی وی را به تنی چند از روشنفکران همساز چون میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی نزدیک کرد و نیز با کسانی چون مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا، نمایندهٔ بس کوشای پارسیان هند در ایران، و گروهی از فرنگیان دارالفنون و دیگر اروپائیان مقیم ایران پیوند داد.^{۲۴} رگه هایی از این اندیشه انتقادی را می توان در نامه های او به میرزافتحعلی آخوندزاده دید. در نامه ای که حوالی ۱۲۸۷هـ ق (۱۸۷۰) نوشته است، در نکوهش از روزگار ایران و ایرانیان با آخوندزاده هم آواز است:

من بیچاره چنین می دانستم که شماها که بیرون از این کشور ویران هستید، جانی بدر برده آسوده زندگانی می کنید و از کردارهای بد ما آگاهی ندارید و دل خوشید، اگرچه باز چنین است، دستی از دور برآتش دارید. . . . من بیچاره هزار چیز در دل ناگفته دارم. . . من در شهریم که در میان کوچه با فرنگی‌ها که می گذرم کسانی که مرا می شناسند سخنان بد به زبانی که آنها ندانند به ایشان می گویند و کسانی که مرا نمی شناسند بهر دو بد می گویند و چاره جز لب بر روی هم نهادن و از بسیاری اندوه جان دادن نیست. . . پس ببینید شرمساری من تا چه پایه است که در اینجا اوباش شهر در کوچه به ریش وزیر مختار انگلیس آب دهان می اندازند.^{۲۵}

جلال الدین سپس شرحی از داستان گروستن دولوطی تهرانی برای انجام این کار گستاخانه آورده است. رسوائی حاصل از این ماجرا میرزا یوسف مستوفی الممالک (صدر اعظم بی عنوان) را واداشت تا از چارلز آلیسون (Charles Alison) وزیر مختار غریب کردار انگلستان رسماً پوزش خواهد و مستببان را شکنجه کرده به سزا رساند. «آب دهان در آن ریش و شرمساری جاوید برای بنده و کسانی که خواهان فرنگیانند ماند»^{۲۶}

علاوه بر شرمساری، شکوه‌های آشنای آخوند زاده از حکومت و مردم ایران که هنوز از «سیولیزاسیون» و «بورقره» (progress) بی‌خبرند و ناامیدی او از ایرانیان دل‌شاهزاده را به درد می‌آورد. در همان نامه می‌نویسد: «خدا گواه است که نوشته شما چنان مرا از سوزش درون شما آگاهی داد که هر دم که نامه را خواندم گریستم و بر این شدم که داستان خود را از روز جهان آمدن تا کنون که چهل و پنج سال می‌گذرد بنگارم و برای شما بفرستم.» نمی‌دانیم که آیا سرانجام جلال الدین این داستان زندگی را برای آخوندزاده فرستاد یا نه.^{۲۷}

آنچه که می‌دانیم آنست که همه عواطفی که در این نامه و نامه‌های دیگر از آن سخن گفته در گرایش او به تاریخ ایران و هم در نگرش او محسوس است. آغاز دلبستگی او به تاریخ ایران باستان و پژوهشی که به نگارش *نامه خسروان* انجامید روشن نیست ولی در نخستین نامه اش به آخوندزاده، که حوالی ۱۲۸۷ هـ ق نوشته، انگیزه خویش را به روشنی بیان داشته است:

چون بنده به اندیشه این اقدام که زبان نیاگان ما که چون دیگر دانشمندان به تاراج تازیان رفته و اکنون جز نامی از و نمانده، به زبانی [ساده] بگویم و به روش چیز نویسی فرنگیان که اکنون دانایان روی زمینند نامه بنگارم که شاید مردمان زاد و بوم را سودی بخشد، سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس که با همه بزرگواری ناشان

از دست‌درازی تازیان از میان رفته، ندیدیم. به نوشتن این نام پرداختم و نام
خسروان^{۲۸} نامش گذاشتم و او [چنین آمده] را به چهار بخش کردم.

همین سخن را در اندکی لفافه در دیباچهٔ جلد یکم *نامه خسروان* نیز آورده است:

روزی در اندیشه افتاد [م] که از چیست ما ایرانیان زبان نیاگان خویش را فراموش کرده‌ایم
و با اینکه پارسیان در نام‌سرایی و چکامه‌گویی به گیتی فسانه‌اند، نام [ای] در دست
نداریم که به پارسی نگاشته شده باشد. اندکی برنابودی زبان ایرانیان دریغ خوردم و پس
از آن خواستم آغاز نامهٔ پارسی کنم. سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس نیافتم. از این
روی این نگارش را نام‌خسروان نام نهادم و کوشیدم که سخنان روان به گوش آشنا نگارش
رود تا برخوانندگان دشوار نباشد.^{۲۹}

طرح چهار بخشی *نامه خسروان*، چنانکه جلال‌الدین میرزا خود پیشگفته بود، تنها
تا بخش سوم انجام پذیرفت. بخش یکم از افسانه مه‌آبادیان، که وی می‌پنداشت
آغاز تاریخ باستان ایران است، آغاز می‌شد و تا انجام ساسانیان پایان می‌گرفت.
بخش دوم از «طاهریان که اندیشه شهریارای این کشور کردند تا پایان روزگار
خوارزمیان» را دربرمی‌گرفت. بخش سوم از زمان چنگیز خان تا زندیه بود.
ولی نوشتن چهارمین نام «که باید از این روزگار و از نژاد خود نگارش رود»
بس خطرناک جلوه می‌کرد. از این روست که می‌نویسد: «در اندیشه ام که چه
نگارم، امیدوارم یا کارها دگرگون شود، یا روزگار از ایران ویرانم بیرون افکند
که این نام چهارمین را نیز به راستی و دلخواه بنگارم.»^{۳۰} این آرزوی
شاهزاده هرگز برآورده نشد و نامهٔ چهارمین نانوشته باقی ماند.^{۳۱} انا تنها در نوشتن
و چاپ سه‌نامه اول جلال‌الدین میرزا در مقایسه با همگان خویش کامکار بود.
بخش اول بار نخست در تهران، در ۱۲۸۵ هـ.ق (۶۹-۱۸۶۸) و بار دیگر در وین
به همت هانری بارب مستشرق اطریشی و به خط نستعلیق میرزا حسن خداداد
تبریزی منشی ایلچی گری ایران در ۱۲۹۷ هـ.ق (۱۸۸۰) در ۴۱۸ صفحه به چاپ
رسید.^{۳۲} در عنوان دومین نام نویسنده *نامه خسروان* را «داستان پادشاهان پارس به
زبان پارسی که سودمند مردمان و بویژه کودکان است» نامیده و جلد دوم را «از
آغاز طاهریان تا انجام خوارزمیان» در تهران «درکارخانه استاد محمدتقی نگارش
جلوهٔ یزدی در تیرماه سال ۷۹۳ جلالی برابر ۱۸۷۰ عیسوی و ۱۲۸۷ تازی» به
انجام آورده است. جای فروش کتاب را «در سبزه‌میدان نزد ملا ابوالقاسم و حاجی

سید رضای چینی فروش» قرار داده و بهای آنرا «هفت هزار دینار» معین کرده است.^{۳۳} سومین نامه در ۱۲۸۸ هـ ق (۷۲-۱۸۷۱) در تهران به چاپ رسیده است.

سازمان و دوره بندی *نامه خسروان* بسی درخور تأمل است. اگرچه نویسنده بخش یکم را با پایان ساسانیان به انجام برده و بخش دوم را با پیدایش اسلام و طاهریان آغاز نهاده ولی در این سازمان خواست اصلی اش نمایش تداوم تاریخ ایران بوده است. و ظهور اسلام تنها حادثه جنبی است ولی یورش تازیان به ایران فاجعه سهمگین جلوه داده شده است. به همین گونه نیز ایلغار مغول نقطه شکست دیگری در تاریخ ایران و سرآغاز بخش سوم است. این چنین طرحی به گونه ای که جلال الدین میرزا نقش آنرا افکنده بود در تاریخ نویسی قاجار کم سابقه بود. دونمونه مهم تاریخ نگاری در دهه های میانه سیزدهم، *تاریخ قاجاریه* محمدتقی سپهر، که بخشی از طرح بزرگتر او برای نگارش *ناسخ التواریخ* اش بود، و *روضه الصفاء ناصری* به قلم رضاقلی خان هدایت که در واقع ذیلی بر *روضه الصفای* خواندمیر بود و دوره پس از صفویه را تا عهد موزخ در بر می گرفت، هر دو از نظر نگرش تاریخی و سازمان دهی پیرو تاریخ نگاری سنتی بودند. سپهر، علی رغم پاره ای نوآوری ها در شیوه نگارش، هم چنان سیر تاریخ را با ظهور اسلام، محمد پیمبر و عهد خلفای راشدین آغاز می نمود و اگرچه در آغاز *ناسخ التواریخ* اش مرده داده بود که روش تاریخ نگاری او با گذشتگان متفاوت است، ولی در عمل همان سیاق وقایع نگاری را دنبال کرده بود (و به اضافه حقایق را وارونه جلوه داده و راه نهانکاری و موجه نمایاندن ارباب قدرت و چاپلوسی نیز پیموده بود). در این راه رضاقلی خان هدایت نیز به او تأسی می کرد و اگرچه دائرمدار *روضه الصفاء ناصری* او کارنامه قدرتمندان و پادشاهان پس از صفویه بود ولی او نیز چون سپهر آغاز مسیر تاریخ را از صدر اسلام می دانست. دیگر موزخان اوائل قاجاریه (و بسیاری دیگر تا پایان این دوره) نیز بر همین شیوه سالک بودند. اینان پیشینه رویدادهای تاریخی ایران را چنین ژرف از پیشینه اسلامی جدا نکرده و آنرا به گذشته پادشاهی افسانه ای-تاریخی پیش از اسلام پیوند نزده بود.

افزون براین، جلال الدین میرزا *نامه خسروان* را چنانکه خود آورده به شیوه پارسی «سودمند مردمان، بویژه برای کودکان» نوشته بود. آگاهی او به آموزش تاریخ و نیاز به نگارش متن تاریخی درسی را توان که از آشنائی او با کتاب های درسی تاریخ فرانسه دانست. اشاره اش به «سخنان روان به گوش آشنا»، و «روش چیزنویسی فرنگیان» نیز از همین روست. دور نیست که او *نامه خسروان* را برای شاگردان دارالفنون و برای تدریس در آن "دبستان" نوشته بود. نه تنها شیوه

تاریخ‌نگاری و پارسی‌نگاری بلکه خط خوش نستعلیق با فاصله کافی بین سطور و چهره‌های پادشاهان، که وی برخی از آنان را از نقوش سکه‌های ساسانی گرفته بود و برخی زاده تخیل خود او و یا مضمون کتاب بود، حکایت از کوشش او برای بدست دادن یک متن درسی می‌کرد که هر بخشی از آن برای آموختن در یک سال تحصیلی آماده شده بود. در نیمهٔ قرن نوزدهم پژوهش‌های تاریخی دربارهٔ ساسانیان و بویژه سکه‌شناسی این دوره تا بدان اندازه پیش‌رفته بود که طبقه‌بندی مرتبی از پادشاهان ساسانی را با بهره‌وری از منابع فارسی و عربی و هم چنین اروپائی برای نویسنده‌ای چون جلال‌الدین میرزا ممکن سازد. در پیوست بخش یکم *نامه خسروان*، اونقوش سکه‌های اشکانیان را به ترتیب تاریخی آورده و در دیباچه یادآور شده بود که «چهره پادشاهان را که نزد فرنگیان است گرفته [و] از روی آن کشیده شده.»^{۲۴}

در سال‌های پیش از نگارش *نامه خسروان* دست کم دو کتاب دربارهٔ سکه‌ها و مهرهای دورهٔ ساسانی انتشار یافته بود. در ۱۸۴۰، سگت شناس فرانسوی، Adrien de Longperier، مجموعهٔ کاملی از سکه‌های ساسانی را در کتاب نفیسی با عنوان *Essai sur les medailles des rois perses de la dynastie sassanide* در پاریس به چاپ رسانید. هجده سال بعد Edward Thomas نیز مجموعه‌ای از چهره‌های پادشاهان ساسانی را با عنوان *Early Sassanian Inscriptions: Seals and Coins* در پاریس انتشار داد. می‌توان گمان برد که جلال‌الدین میرزا دست کم به تحقیق لوئیجیه آشنائی داشته و از همین رو طرح چهره‌های پادشاهان ساسانی که در *نامه خسروان* آمده ملهم از این کتاب فرانسوی است. به عنوان نمونه، چهرهٔ اردشیر اول در *نامه خسروان* شباهت کامل به صورت او در شش سکه چاپ شده در *Essai* دارد.^{۲۵}

علی‌رغم این آشنائی با سکه‌های ساسانی، اما جلال‌الدین گویا از کشفیات جدید در بارهٔ تاریخ هخامنشی بی‌اطلاع ماند و حتی دانسته‌های منابع شناخته شده‌ای چون هرودوت را دربارهٔ ایشان به درستی نمی‌شناخت. در سال ۱۸۴۷، هنری رالینسون (Henry Rawlinson)، باستان‌شناس نامی انگلیسی، ترجمهٔ فارسی متن سنگ‌نبشتهٔ بیستون را که خود برای نخستین بار خوانده بود، به محمّدشاه تقدیم داشت. اما، این آگاهی تاریخی برای جلال‌الدین ناشناخته باقی ماند و او همچنان تاریخ خود را با مه‌آبادیان و پیشدادیان آغاز کرد و به کیانیان رسانید. به این ترتیب، کیانیان در ترتیب تاریخی *نامه خسروان* برابر با هخامنشیان آمده و دورهٔ ایشان با حملهٔ اسکندر و مقدونیان به پایان رسیده و دورهٔ اشکانیان آغاز

شده است.

چهره های پادشاهان که در بخش یکم *نامه خسروان* آمده شاید کاریک نقاش فرنگی و یا یک نقاش ایرانی است که با شیوه فرنگی آشنا بوده زیرا هیچ جا اشاره ای به توانائی جلال الدین در هنر نقاشی نیامده است. از این میان، کنستان (Constant)، معلم فرانسوی نقاشی در دارالفنون که هم‌دوره نویسنده است، توان که شاهزاده را یاری داده باشد. تاج، زیور و جامه پادشاهان با الهام از نقوش سکه‌های ساسانی ساخته شده ولی نقش و نگار زمینه و گاهی تختگاه ایشان از رقم تزئیناتی بود که در کتاب های درسی و یا مردم پسند اروپائی در سده نوزدهم پیدا می‌شد. سرآغاز کتاب با نقش شیر و خورشید و تاج زیور یافته بود (تصویر ۱)، چهره‌های خیالی پادشاهان پیشدادی و کیانی غالباً از تصاویر ساسانی متأثر بود و گاه نیز یکسره پرورده اندیشه نقاش می‌نمود. تصویر جمشید، نشسته بر کرسی، از نقش داریوش در تخت جمشید برگرفته شده بود، ولی چهره اسکندر بی گمان مآخذی فرنگی داشت. نقش گشتاسب بی شباهت به نقش اردشیر اول و شاپور در نقش رستم نبود (تصویرهای ۲ و ۳). آذرمیدخت و دیگر شاه بانوان در *نامه خسروان*، اما، شباهتی با نقش شان بر سکه های ساسانی نداشتند.^{۲۶}

بخش های دوم و سوم *نامه خسروان* صورت پادشاهان را نداشت. در دیباچه بخش دوم جلال الدین میرزا یادآور شده بود که در جستجوی چهره پادشاهان پس از اسلام وی از پاریس و لندن جويا شده و به مقصود نرسیده و سپس افزوده بود که «در اندیشه چنین می‌نماید که چون پس از دست یافتن تازیان به ایران کشیدن چهره را مانند بت پرستی و درآئین خود گناه می‌دانستند، از آن روی چهره شان را به روی پول نکنند.»^{۲۷} به این ترتیب، جلال الدین نه چهره پادشاه بلکه طرحی از خویش را، نشسته بر صندلی، در آغاز جلد دوم آورده بود: کلاه و جامه فرنگی، صورت تراشیده و "پژ" اروپائی همگی نشانی از خواست او در ارائه یک نمونه نوین از حضور نویسنده می‌داد (تصویر ۴). چهره های پادشاهان در *نامه خسروان* از دیدگاه هنری تحسین چندان برنمی‌انگیخت؛ فریدون اش نشانی از فرخی نداشت و ماری بر دوش ضحاک نروئیده بود. با این حال همین چهره‌ها در دهه های بعد گرتة جدیدی برای پرده های نقاشی شاهنامه ای شد که غالباً از آن به "نقاشی قهوه خانه" ای یاد می‌شود. از راه این پرده های مردم پسند که پرده خوانان دوره گرد در اواخر قاجاریه و ابتدای عصر پهلوی به نمایش می‌گذاشتند، مردم کوچه و بازار ایران سیمائی از پهلوانان و پادشاهان *شاهنامه* را تماشا می‌کردند.^{۲۸}

افغانها

۱۰ تارو و آمویدار در فرس مان آورده و از کلا
 دیگر که آن خیمه ها را ساخت و تا که در ایران را
 و زبان نمودند اگر چه در برخی از کوشب که پور
 مانند بختستان و کستان و کرمان و جاهای دیگر
 پیدا شده که کسی نمونند نخبان بود که یک کوفه
 برابر می کنند که کوشوبان بزرگی از دست نیان
 توان پذیرد و آن آورد تارو کار نامون



نام خدای ب ان فرین
 خدای ب ان فرین

پس از حرکت یزید در دست خفتن زیان مبارک

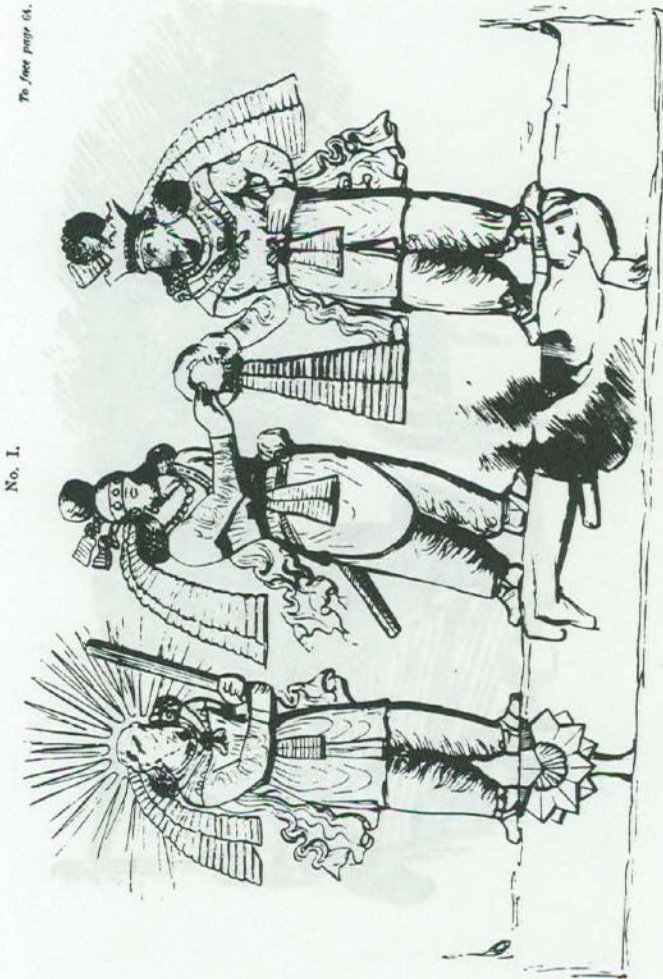
پوستین کوشور از سوب و در هم بود و یکسان

جای نشیمان و اسپین پیران که خلفا میباشند

بهترین پسر زمین دست یافته از بغداد

تصویر ۱





No. 1.

The first page of.

۱

نمازنده این اسپان جلال پورفتلی شاه قاجار



تصویر ۴

سازمان و منابع نامه خسروان

اگرچه نگارش یک دورهٔ مجمل از تاریخ ایران به شیوهٔ نامه خسروان در دورهٔ قاجار بکلی تازگی داشت اما پرداختن به گذشتهٔ باستانی در تاریخ نگاری ایرانی بی سابقه نبود. بارز ترین نمونهٔ فارسی از این دست بخش مفصلی است از تاریخ گزیده نوشتهٔ مورخ و جغرافی دان بنام قرن هشتم هج (چهاردهم) ایران، حمدالله مستوفی که در آثارش نشانه‌هایی آشکار از آگاهی او به میراث ایرانی به چشم می خورد. حمدالله، که باید او را دانشوری شایسته و درستکار شمرد، در بخش بزرگی از تاریخ گزیده روایت همگون و پیوسته ای از سلسله های ایرانی پیش از اسلام به دست داده و در آغاز پس از یادکردن از منابع مورد استفاده در تدوین این اثر، کمابیش همانند شاهنامه و تاریخ طبری و دیگر متون تاریخی قرون اولیه اسلامی، پادشاهی پیشدادیان تا ساسانیان را یک به یک آورده است.^{۱۰} از کتابخانه جلال الدین میرزا و منابع او، جدای آنچه خود در نامه خسروان گفته، چیزی نمی دانیم ولی بعید است که وی به تاریخ گزیده یا منابع متقدم بر آن (بجز شاهنامه) دسترسی داشته زیرا تنها معدودی دست نوشته ها از این آثار در ایران موجود بود. اگرچه وی بارها در کتابش به "نویسندگان" و "داستانسرایان" (که از آن مقصودش بیشتر مورخان است) اشاره دارد، ولی مگر در معدودی جاها هیچ گاه هویت این داستانسرایان را به درستی روشن نکرده است. تنها یکبار در آغاز داستان کیقباد آشکارا به فردوسی ارجاع داده می گوید: «چنانکه فردوسی در شاهنامه رزم های او را نگاشته» است.^{۱۱} حتی عنوان کتاب، نامه خسروان، نیز مانند شاهنامه برگزیده شده و حکایت از تاریخ دودمانی ایرانیان داشت. فردوسی خود ترکیب "نامه خسروان" یا "خسروان نامه" را بارها در شاهنامه آورده است.^{۱۲}

ولی اهمیت حضور شاهنامه در نامه خسروان را تنها در یادکردن وقایع و یا ترتیب سازمانی کتاب نباید دانست. بلکه براستی اثر جلال الدین میرزا فصل مشترکی بین تاریخ افسانه ای ایران، چنانکه در شاهنامه آمده، و تاریخ نگاری نوین است. به عنوان مثال، درست پس از آنکه وی از رزم های کیقباد (یا، چنانکه خود نوشته، کیغباد) در شاهنامه یاد کرده، به "کارهای آئین" که آن را منقول از "داستانسرایان فرنگ" می داند،^{۱۳} پرداخته است. با این حال، دانش او از پژوهش های جدید اروپائیان درباره دورهٔ هخامنشی و اشکانی بسیار ناچیز بود.

فراتر از تاریخ های عمومی و یا شاهنامه، جلال الدین میرزا در نگارش نامه خسروان پاره ای از کتاب های متأثر از مکتب آذر کیوانی را دیده و از آنان بهره برده بود. در آغاز بخش یکم وی از "همداستانی پارسیان" یاد کرده و بویژه

دبستان مذاهب را به عنوان منبع اساسی برای آغاز تاریخ باستان به کار برده است. دبستان مذاهب، متن مشهوری در ملل و نحل متعلق به قرن یازدهم (هفدهم میلادی) از نویسنده ای ناشناس است که جلال الدین او را کیخسروپور آذرکیوان پارسی می شناخت.^{۴۳} صرف نظر از اینکه نویسنده دبستان برآستی چه کسی بوده، این کتاب شگرف نفوذ فراوانی در تنی چند از جویندگان گذشته باستانی و هم چنین آنان که در جستجوی تجربه های دینی فراتر از اسلام بودند، داشت. دبستان را که ملقمه ای از افسانه و واقعیت بود، می توان کارنامه ای از آراء آذرکیوانی در محیط فکری هند دوره تیموری (گورکانی) در قرن هفدهم و معرّف جریانات آزاداندیشانه آن عهد و کوششی آرزومندانه برای بازایابی یک گذشته پیش اسلامی شمرد.^{۴۴} این گونه بازسازی نیمه افسانه ای از گذشته شبه زردشتی، که در واقع جوهر مکتب آذرکیوانی بود، برای جوینده ای چون جلال الدین میرزا بس نافذ و دلپسند به نظر می آمد. فصول نخستین آن که از نیاکان باستانی پیش تر از پیشدادیان سخن می گفت افسانه ای بود که فراتر از شاهنامه می رفت و به دیده شاهزاده ایران گرای و زردشت دوست ریشه های ژرف تری از ایران باستان را می نمایانید.

افزون براین، وی از نامه آسمانی مساتیر که آن را در بنیاد حاصل تعالیم مه آباد یعنی نخستین پیامبر افسانه ای آذرکیوانیان می دانست، نیز آگاه بود و شاید بدان نیز دسترسی داشت.^{۴۵} در جای جای نیز از دیگر متن های آذرکیوانی یاد کرده است. در داستان جمشید به نقل از چارچمن شارستان پادشاه پیشدادی را همان سلیمان پسر داود در تورات می داند.^{۴۶} بسیاری جایها، بویژه در ریشه شناسی های یکسره جعلی که نام های پادشاهان افسانه ای را به دست می دهد، مأخذ جلال الدین آئینه آئین از "جاماسب دانشور" است، منبعی ناشناخته که شاید همان جاماسب نامه باشد.^{۴۷} در جای دیگر در احوال بهمن از متن ناشناخته دیگری به نام آئین خسروی یاد کرده است.

روی آوردن به این نوشته های نوزردشتی، چنان که یاد شد، نشانه دل بستگی ژرف جلال الدین به بازشناسی گذشته باستان و دوری جستن از فرهنگ غالب اسلامی بود. پیش از آگاهی به پژوهش های غربی در باره ایران باستان، این گونه کاوش در نوشته های پارسی و بویژه آذرکیوانی از تنها راه های رسیدن به نوعی آگاهی ملی نوین بود. برخی پژوهندگان دوره معاصر، نظیر ابراهیم پورداود و ملک الشعراء بهار و دیگر همگنان غربی و ایرانی شان، به این نوشته ها، به ویژه مساتیر، به خاطر بی اعتباری تاریخی و معمول بودن واژه هاشان سخت تاخته اند

و در دفاع از گذشته راستین باستانی ایران، کسانی چون ملا فیروز پارسى و نظائرش را، بخاطر واژه سازی های بی پایه سرزنش کرده اند. اما هیچ یک از این دانشمندان به انگیزه این واژه سازی ها و افسانه پردازی ها نپرداخته و صرفاً از نقطه نظر متبّعانه و از سر ملاحظات علمى این آثار را مردود شمرده اند. اما آنچه بیش از "اعتبار تاریخی و اصالت علمى" این آثار اهمیت دارد همانا انگیزه و کوشش برای بازیافتن گذشته و هویتى ایرانی است که پیوسته، از ابتدای دوره اسلامى تا زمانهٔ آذرکیوان و در واقع تا سدهٔ نوزدهم در اندیشهٔ فراكیش ایرانی جریان داشته است. به سخن دیگر، جلال الدین میرزا و نامه خسروان او را باید جزئی از جریانی دانست که در عمل کوشیده تا پایه های "تاریخ ملی" را بر دوش همین افسانه ها و واژه ها و اندیشه ها نهد. برخی از محققان نامدار ایرانی، با همه انگیزه های وطن پرستانه و با همه دل بستگی عمیق خویش به فرهنگ ایرانی، به خاطر ارجحی که بر سنت شرق شناسانه و موازین علمى و ضوابط پژوهشى آن نهاده اند از پذیرفتن اعتبار این رشته هویت دینى ایرانی پرهیز کرده و ارزش تاریخی این پدیدهٔ فرهنگی را نادیده انگاشته اند.^{۴۸}

آنچه جلال الدین میرزا را به این سلسله نوشته های آذرکیوانی رهنمون شد، شاید آشنائی و همسخنى او با مانکجی لیمجی بود که یاد او پیشتر گذشت. مانکجی پارسى ای روشن اندیش و کوشا در زنده نمودن کیش و جامعه زردشتى بود که به نمایندگی از سوی پارسیان بمبئی در سال ۱۸۵۰ به ایران آمد. کوشش های او در بهبود روزگار زردشتیان ایران، که چون دیگر اقلیت های دینى ایران در عهد قاجار، بویژه با قدرت یافتن علماء شیعه، دچار ستم های دینى و دنیوی بسیار بودند، بى نتیجه نماند. برداشتن جزیه به فرمان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۸۲ و بنیاد نهادن مدرسه ای برای کودکان زردشتى از جمله دست آوردهای او بود.^{۴۹} اما دامنه کوشش های مانکجی فراتر از دائره زردشتیان می رفت. در دورهٔ بیست و هشت سالهٔ اقامتش در ایران، وی، که زبان فارسى را نیز می دانست، با گروه بزرگی از نخبگان ایرانی هم نشین شد و اندیشه های نوگرایانه و نو پارسى او در تنی چند از ایشان مؤثر افتاد. از جمله کوشش های پایدارش یکی تشویق دیگران در نگارش تک نگاری های جغرافیائی و یا متون تاریخی بود. شماری از بهترین تک نگاری های شهرهای ایران در دوره ناصرى، از جمله *مروء القاسان* نوشتهٔ سپیل کلانتر ضرابی کاشانى، به درخواست مانکجی تدوین شد. پرسش های جامع و دقیق او در باره جوانب گوناگون جغرافى و جامعه و زندگى مردم کاشان، که برای شاهزاده جلال الدین احتشام الملک (متفاوت

با نویسنده *نامه خسروان* فرستاده بود، بنیاد روایت پُر ارزش کاشانی شده است.^{۵۰}

اگر چه جلال‌الدین میرزا در بخش یکم از *نامه خسروان* نامی از مانکجی نیاورده است، ولی دور نیست که در راه پژوهش و نگارش نامه تاریخ‌اش به تشویق این پارسی‌کوشا و ایران‌دوست پشتگرم شده و از آگاهی‌های او بهره برده باشد. مانکجی، که در زمان اقامتش در ایران مجموعه ارزنده‌ای از کتاب‌های کمیاب درباره جنبش‌ها و جریان‌ات مذهبی ایرانی بویژه در دوره جدید فراهم آورده بود، به نگارش این گونه نوشته‌ها دلبستگی داشت. همو بود که در همین ایام میرزااحسین همدانی را، که ظاهراً منشی او بود، برآن داشت تا تاریخ نهضت‌باییه را، که *تاریخ جمعی* نام یافت، بازنویسی کند.^{۵۱} حاصل گفت و شنود بین مانکجی و جلال‌الدین میرزا شرح نسبتاً مفصّلی بود که مانکجی به درخواست شاهزاده و به پیشنهاد میرزا فتحعلی آخوندزاده درباره کیش زردشتی و داستان زردشتیان و پارسیان نگاشت و این شرح در آغاز جلد دوم *نامه خسروان* چون تقریظی، همراه با دو تقریظ دیگر از آخوندزاده و میرزا کاظم بیگ، به چاپ رسید.^{۵۲} جلال‌الدین میرزا در نامه‌ای به آخوندزاده شرحی از احوال مانکجی آورده و او را به خاطر کوشش‌اش در عرب‌زدائی از فرهنگ ایران ستوده است و از اینکه مدرسه زردشتیان پس از چندی مخالفت (ظاهراً از طرف علماء) دوباره باز شده، اظهار خشنودی کرده است. وی در همین نامه یادآور شده که از مانکجی خواسته است که نقدی نیز بر جلد نخستین *نامه خسروان* بنویسد.^{۵۳}

مانکجی نیز در نامه‌ای به آخوندزاده به‌نوبه خود جلال‌الدین را برای تیت خیرش در زنده کردن تاریخ ایران باستان سپاس گزارده و آخوندزاده را هشدار داده است که در *مکتوبات* خود (نام اصلی این اثر *کمال‌الدوله* است)، که بین دو شخصیت خیالی یعنی شاهزاده جلال‌الدوله و شاهزاده کمال‌الدوله رد و بدل شده است، نام جلال‌الدوله را به خاطر قرابت آن با نام جلال‌الدین میرزا به اقبال‌الدوله تغییر دهد. این هشدار از آن رو بود که *مکتوبات*، اگرچه هیچ‌گاه در زمان آخوندزاده به چاپ نرسید (و تا این اواخر هم)، به خاطر لحن انتقادی بسیار تند ضداسلامی‌اش شاهزاده را در نظر ارباب شرع و دولت قاجاری بار دیگر در مظان اتهام بی‌دینی قرار می‌داد زیرا آخوندزاده نسخه‌های متعددی از آن را برای نزدیکان و همفکران خویش می‌فرستاد.^{۵۴} آخوندزاده ظاهراً به این گوشزد مانکجی وقعی ننهاد و حتی در نامه دیگری به جلال‌الدین میرزا برای مانکجی پیغام فرستاد که «راه جلال‌الدین باز است ولی [راه] کمال‌الدوله

مسدود است» یعنی جلال‌الدین میرزا می‌تواند نامه خسروان خویش را به چاپ برساند ولی *مکتوبات* (یا *کمال الدوله*) کماکان چاپ نشده باقی مانده است. با اندکی رشک و یکدندگی اینجا هم آخوندزاده نام جلال‌الدین را گویا عمداً مرادف شخصیت گُفرپرداز خود یعنی کمال الدوله پور اورنگ زیب آورده و این هردورا وسیله "کشف حقائق ایران" دانسته بود. با این همه، اگر بخواهیم جلال‌الدوله *مکتوبات* را (یا کمال الدوله را) شخصیتی براساس جلال‌الدین میرزا بدانیم یکسره به خطا رفته ایم زیرا سوای دلائل دیگر، اصولاً آخوندزاده در هنگام نگارش *مکتوبات* از احوال جلال‌الدین میرزا آگاه نبود.^{۵۵}

هرآن‌چه جلال‌الدین میرزا در بخش یکم نامه خسروان در برافتادن ایران باستان و یورش تازیان آه حسرت برآورده بود، مانکجی در تقریظی که، به درخواست نویسنده، در احوال زردشتیان در ابتدای بخش دوم نوشته بود، این حسرت‌بر گذشتهٔ درخشان‌را با اندوه ستم بر پارسیان در دورهٔ اسلامی دوچندان ساخته بود.^{۵۶} فراتر از *شاهنامه* و منابع نوزردشتی، جلال‌الدین میرزا جسته و گریخته اشاره‌هایی به منابع اروپائی نیز داشته است. دربارهٔ کشتن طهمورث به دست هوشنگ نوشته که «فرنگیان برآند» که پس از مرگ طهمورث، طهمورث دروغین به تخت نشست که بی شک اشاره به رویداد کشته شدن بردیا بدست کمبوجیه و پادشاهی بردیای "غاصب" داشت و شاید از هرودوت نقل شده بود.^{۵۷} در احوال جمشید از «جهانگردان فرنگی» که «از پارس گذر کرده» و تخت جمشید را دیده بودند یاد کرده که شاید اشاره خفیفی باشد به چند تنی چون گوراوزلی (Gore Ouseley) و همراهانش که در حوالی ۱۸۱۰ تخت جمشید را دیدند و ویلیام اوزلی (William Ouseley) شرح آنرا در سفرنامهٔ مصوّر مشهورش به تفصیل آورده است.^{۵۸} اندکی پس از او نقّاش و ستیاح دیگر انگلیسی رابرت کِر پورتر (Robert Ker Porter)، که در سال‌های ۱۸۱۷-۱۸۲۰ در ایران بود، تصاویر متعدّد از تخت جمشید و دیگر بناهای باستانی ایران را در دو جلد در لندن منتشر کرد. در جای دیگری، در داستان گُشتاسب، جلال‌الدین از «دانشوران یونان» یاد کرده زیرا شاید روی به هرودوت داشته، و به دنبال آن براساس همان روایت یونانیان بهمین (پسر اسفندیار) راهمان اردشیر دراز دست (یعنی شاهنشاه هخامنشی) دانسته است. در بخش پادشاهان ساسانی بهره‌وری او از منابع اروپائی روشن تر است زیرا همه جا تاریخ‌های ساسانیان را بر مبداء میلادی آورده و گاهی نیز از حوادثی سخن گفته که تنها برای «داستانسرایان فرنگ» شناخته بود و از این میان است داستانی از انوشیروان که به نقل «یکی از فرنگیان» آمده است.

شناسائی ما از منابع بخش دوم و سوم *نامه خسروان* از سوئی آسانتر و از سوئی پیچیده تر است زیرا از آنچه آورده می توان دریافت که نویسنده به تاریخ های عمومی متعارف و شناخته دوره اسلامی دسترسی داشته ولی در جایی اشاره مستقیمی به این منابع ندارد. در هنگام نگارش *نامه خسروان* یعنی اواخر دهه ۱۲۸۰هـ ق (برابر اواخر دهه ۱۸۶۰ میلادی) چاپ جدیدی از دو تاریخ عمومی بسیار رایج و مشهور ایران در اختیار نویسنده بود. *حبیب السیر* تألیف معروف غیاث الدین شیرازی معروف به خواندمیر در ۱۲۶۳هـ ق و مجدداً در ۱۲۷۶هـ ق در تهران به چاپ رسیده بود. *روضه الصفاء*، تألیف محمدبن خواند شاه معروف به میرخواند نیز (همراه با ذیل آن به قلم رضاقلی خان هدایت که از دوره صفویه تا قاجاریه را بدان افزوده بود) در تهران بین سال های ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۴هـ ق انتشار یافت. رد پای این هردو اثر در سراسر *نامه خسروان*، به ویژه در بخش دوم و سوم آن، مشهود است. اگرچه جلال الدین بی شک بر منابع دیگر نیز تکیه کرده و در بسیاری جاها ترتیب تقدم و تأخر مطالب را تغییر داده ولی عموماً در سازمان کتاب و بخش بندی آن و هم چنین در روال شرح وقایع و نحوه تاریخ پردازی از این دو اثر، و به ویژه از *روضه الصفاء*، بهره برده است. با این حال، همه جا زبان نگارش نسبتاً ثقیل و اندکی پیچیده این دو اثر را به نثر ساده پارسی درآورده و به علاوه، به خاطر آنکه خواننده جوان و مدرسه ای را در نظر داشته، همواره زه اختصار پیموده است. دست کم در یک جای این اثر بهره برداری جلال الدین را از *روضه الصفاء* به روشنی می توان دید. در شرح احوال حسن صبحاح و اسمعیلیان الموت، که نویسنده با تفصیل بیشتری بدان پرداخته است، روایتی از حکایت معروف، ولی جعلی، درباره دوستی حسن صبحاح با عمر خیام و خواجه نظام الملک و پیمان ایشان در دوران کودکی آمده که بی شک برگرفته از *وصایای جعلی خواجه نظام الملک* است. این روایت که از زبان نظام الملک گفته شده تنها در *روضه الصفاء* (و به تبع آن در *حبیب السیر*) آمده و جلال الدین میرزا کوتاه شده آنرا به شیوه پارسی ولی به همان صورت اصلی، یعنی به روایت اول شخص، آورده است.^{۵۹}

در پایان بخش سوم نیز که جلال الدین با تفصیل بیشتری به واژگونی دولت صفویان و دوران نادرشاه و کریم خان زند پرداخته گاهی نشانی از منابعی چون *تاریخ جهانگشای نادری*، نوشته میرزا محمد مهدی استرآبادی، می توان دید که نسخه های خطی آن در عهد نویسنده فراوان بوده است. در شرح خصال کریم خان زند نویسنده، برای نخستین بار، از روایت معاصران یعنی پدر خویش

فتحعلی شاه به نقل از برادران ارشدش- بهره جسته ولی در اینجا نیز شرح او به آنچه که هدایت در جلد نهم *روضه الصفاء* آورده بسیار نزدیک است.

دیدگاه تاریخی: دوره های شکوه و ویرانی

آنچه *نامه خسروان* را از دیگر تاریخ های عمومی فارسی متمایز می سازد کوشش نویسنده برای ایجاد پیوند تاریخی میان دوره باستان و دوره پس از اسلام است. پرداختن به "ملوک عجم" در تاریخ های ایرانی از *فارسنامه* ابن بلخی و تاریخ *بلعمی* گرفته تا *مجمعی التواریخ و القصص* از نویسنده ای ناشناس و *تاریخ گزیده* حمدالله مستوفی و یا *تاریخ المعجم فی ملوک العجم* فضل الله قزوینی و بعداً *روضه الصفاء* و *حبیب السیر* امر نادری نبوده است. همه این تاریخ ها و همتهای عربی آنان، چون *تاریخ الرسل و الملوک* جریر طبری و یا *الکامل* ابن اثیر، چنین شروحنی را غالباً به نقل غیرمستقیم از متون پهلوی آورده بودند. اما روایت های ملوک عجم در این آثار در کنار روایت های توراتی و شبه توراتی، قصص قرآنی و انبیاء سلف (از جمله عیسی ابن مریم) و حکایات عصر جاهلیت عرب و گاهی پراکنده روایاتی از یونان و بویژه حکماء یونان می آمد. اگرچه شکوه دربار و بنیة لشکری و فرزاندگی وزیران و دوراندیشی پادشاهان ایران همواره در این آثار تاکید می شد ولی هیچ گاه تنها بنیاد سیاسی و فرهنگی دنیای ایرانی- اسلامی به حساب نمی آمد. در پاره ای از این تاریخ ها چون *تاریخ گزیده* به راستی می شد رگه های شور وطنی را نیز احساس کرد و آگاهی نویسنده را از هم پیوندی با گذشته باستانی ایران دریافت ولی این هرگز به معنی نادیده انگاشتن و جدا شمردن دیگر جریان های تاریخی بازتاب یافته در قصص قرآنی و یا روایات مشهور به قصص الانبیاء نبود. گاه می شد که مؤرخ فی المثل درپیدایش عالم و خلقت آدمیان روایت توراتی- قرآنی را باروایت ایرانی (*شاهنامه* ای) در کنار یکدیگر می گذاشت و حتی نخستین را، به سبب اصالت اعتقادی آن، بر روایت دومین رجحان می داد. گاه نیز میکوشید تا این دو جریان را به هم نزدیک کند و فصل مشترکی بین شان بیابد.

نامه خسروان یک باره این سنت کهن را نادیده انگاشته و به سوی داستان سرایی ایرانی گرائید و اگرچه از افسانه پردازی بکلی نرهید و از سودای همسان شمردن داستان های ایرانی و اسلامی رهائی نیافت، اما یک سره ازپرداختن به قصص انبیاء و دیگر روایات اسلامی و نیمه اسلامی پرهیز کرد. سرگذشت آدم و نوح و ابراهیم دربخش مستقل و مشخصی نیامده بود بلکه مؤلف کوشیده بود تا

انبیاء توراتی را در زمان پادشاهان ایرانی بنماید: شعیب و موسی در عصر منوچهر بودند، داود و سلیمان و لقمان حکیم در عهد کیکاوس. بهمن، نوه گشتاسب (ظاهراً شبیحی از کوروش تاریخی) بر بابل استیلا یافت و مادرش وکتوش را که «دخت یکی از پیمبران نژاد اسرائیل بود» فرمود تا با کمک دانیال نبی «فرزندان یعقوب» (یعنی بنی اسرائیل) را به دژ هخت (یعنی اورشلیم) بازگرداند.^{۶۱}

این ایران مداری نویسنده بویژه در بی اعتنائی عمدی او به آغاز اسلام مشهود بود. بجای پرداختن به عرب جاهلیت، سیره نبوی، احوال خلفاء راشدین و سپس بنی امیه و بنی عباس که شیوه غالب همه تاریخ نگاران ایرانی بود، وی تنها به چند جمله مختصر در این باره ها بسنده کرد. در زندگی خسرو انوشیروان از زاده شدن «واپسین پیامبران» که مقصود خاتم النبیین یعنی محمد رسول الله بود، یاد کرده و در آغاز جلد دوم تنها گفته بود:

پس از مرگ یزدگرد و دست یافتن تازیان به پارس پیوسته این کشور پر آشوب و درهم بود و لشکریان جای نشینان واپسین پیامبران که خلفا می نامیدند بر همه این سرزمین دست یافته از بغداد تا رود آمویه را در زیر فرمان آوردند.^{۶۲}

«دست یافتن تازیان» و «واپسین پیامبران» اشاره های کلیدی به استیلای عرب و پیامبر اسلام است که گاه در نامه خسروان آمده بدون آنکه هیچ گاه نویسنده لفظ اسلام و محقق را در سراسر کتابش بکار برده باشد. «دست یابی تازیان» همه جا نقطه عطف و گشت تاریخی ای تلقی شده که سرنوشت ایران را دگرگون کرده و به ویرانی و بدبختی مردم آن انجامیده است. ترکان و مغولان نیز در این ویرانی اهریمنی با تازیان شریکند. پس از تازیان «ترکان نیز آغاز تاخت و تاز کرده ایران را ویران نمودند.»^{۶۳}

چنین تعبیری از ویرانی ایران به دست تازیان و یا استیلای مغول به عنوان سرآغاز دوره های جدید در تاریخ ایران پدیده نوینی بود که ریشه در تاریخ نگاری اروپا در قرن نوزدهم داشت. نماینده بزرگ این نوع تلقی تاریخی ملی، و بویژه نقش یورش بیگانگان در شکل گیری یک ملت، همانا مورخ لیبرال فرانسوی تیری (Thierry) بود که در آثارش به اهمیت این پدیده پرداخته و از جمله فتح نورمن ها را یک چنین عطفی در تاریخ انگلستان دانسته بود. اغلب مورخین

مکتب ژمانتیک اروپا در قرن نوزدهم در این دیدگاه با تیری شریک بودند و همواره تشکل هویت ملی را ناشی از ستیز و اصطکاک بین عنصر خودی و بیگانه می دانستند. در این دیدگاه، فکر آزادی و برابری که جوهر هویت ملی است تنها در نتیجه کوشش مردمان برای رهائی از سیطره جابرانه قدرت های بیگانه حاصل می شد و داستان این چنین چالش و جدال بود که مضمون اصلی تاریخ ملی را می ساخت و خمیر مایهٔ کار مورخ بود. مکتب رمانتیزم اروپائی می کوشید که در ترسیم این تحوّل تاریخی و حرکت به جانب یک رستاخیز ملی پیوسته به گذشته دور دست بپردازد، آن را پُر شکوه و افتخارآفرین جلوه دهد و سرمشقی برای اعتلای آینده بداند. گذشتهٔ نزدیک به زمان حال لاجرم همواره در چنین تعبیر تاریخی مذموم و بیدادگرانه جلوه می کرد و نتیجه و عاقبت سیطرهٔ جابرانه بیگانگان شناخته می شد.^{۱۴}

نمی دانیم جلال الدین میرزا تا چه پایه به چنین مباحث نظری تاریخی آگاهی داشته است. ولی جای شگفتی نیست که او نیز چون مورّخین رمانتیک اروپا در جستجوی این گذشته درخشان باستانی و بویژه نهاد پادشاهی باستانی باشد و دورهٔ افسانه ای و یا زمان ساسانیان را عصری درخشان در تضاد روشن با عهد سلطهٔ اسلام و یا دورهٔ مغول بشمارد. عهد خود نویسنده نیز، بر همین اساس، عاقبت و نتیجه این گذشتهٔ ترک و تازی بود. در باور او، تنها با نظر کردن و سرمشق گرفتن از دوره باستان توان که ایران را بازسازی کرد و انتظار یک رستاخیز ملی در آینده را داشت. این همه اگر در خیال جلال الدین مکتوم بود، هرگز بر صفحه تاریخ او نیامد و اصولاً *نامه خسروان* او هیچگاه جنبه تحلیل گرانه نیافت.

تحلیل گری و یا حتی دقت در ثبت وقایع در برابر چهره سازی ایده آلی از گذشته باستانی جنبه ثانوی داشت و از همین رو در سراسر *نامه خسروان* خطاهای تاریخی به چشم می خورد. نویسنده، نه تنها، علی رغم ادعای آشنائی با منابع فرنگی، هیچ گاه نکوشیده که از مرز افسانه های *شاهنامه* به ساحت تاریخی رسد بلکه در روایت وقایع عهد اسلامی و دوران نزدیک به زمان معاصر نیز چندان دقیق نیست و افزون بر آن روایتش از زندگی و زمانهٔ شاهان نیز غالباً تابع الگویی مشخص و قابل پیش بینی است.

داستان منوچهر در نامه یکم نمایندهٔ بارز این نمونهٔ قالبی است. در آغاز سرگذشت او، ریشه شناسی نام منوچهر را به خطا "بهشتی روی" دانسته و آن گاه تبار او را بیشتر بر پایه *شاهنامه* بر شمرده و سپس کردار و آبادانی و

پیکارهای وی را به اجمال آورده و پس از آن اندرزها و سخنان نیکوی منوچهر را، بیشتر از روی *شاهنامه* و متون دیگر، نقل کرده و در پایان پیامبران توراتی-قرآنی هم عهد او را شناسانیده است. بویژه در نامه یکم، جلال الدین همواره در مرز بین افسانه و تاریخ باقی مانده و در این راه از آوردن حکایت ها و باورهای افسانه ای دریغ نکرده است. نظیر *شاهنامه*، در اینجا نیز منوچهر "گویند" صد و بیست سال پادشاهی کرده است.^{۶۹} در جای دیگر، دوره گلشائیان را، که پیشدادیان و کیانیان و اشکانیان و ساسانیان همگی از آن تباراند و آغازشان به گلشاه (آدم خاکی) می رسد، ۶۰۲۴ سال دانسته است.^{۷۰} کیومرث را واژه ای سریانی دانسته است اگرچه معنای آنرا نسبتاً به درستی "زنده گویا" آورده است.^{۷۱} ضحاک را هم به خطا از ریشه ضحک عربی، و باز هم به خطا، به معنای "ده آک" به معنای صاحب ده کردار ناشایسته دانسته است.^{۷۲} فیلسوف یونانی، فیثاغورث (فیثاغورس، چنانکه جلال الدین نوشته) در روزگار جمشید می زیسته و ساز و آواز را برای سرخوشی این شهریار از نو پدید آورده است. در جای دیگری او را همزمان کیخسرو دانسته و گفته است که او «دبستانی در ایتالیا بنیاد کرده» است.^{۷۳} همچنین جلال الدین براین باور است که باده نیز در زمان جمشید تصادفاً به دست آمده و افسانه ای نیز به نقل از مأخذی نامعلوم آورده و نام نخستین آنرا نیز "شاه دارو" شناخته است.^{۷۴} موسی و شعیب هم عهد منوچهر بوده اند و داود و سلیمان و لقمان از همزمانان کیکاووس. رستم نیز که گاه در تاریخ جلال الدین خودنمایی می کند و آغاز خاندان او، همانگونه که در *شاهنامه* آمده، با روی کار آمدن کیانیان مرادف دانسته شده است. در داستان اسکندر نیز که جلال الدین می توانست به کتاب های تاریخی اروپائی دست یابد، چهره این جهانگیر مقدونی کماکان چون اسکندرنامه ها و دیگر منابع از این دست ترسیم شده است. برخلاف انتظار، غرور ملکی جلال الدین در این میان راهی نیافته و اسکندر را گجسته ای ویرانگر نمایانده است.^{۷۵}

در دیگر جای ها جلال الدین، بجز معدودی، هیچ یک از شاهان پیش از اسلام را برای رفتارشان نکوهش نکرده است. لهراسب از تنها مواردی است که نویسنده شهریار را «درشت خوی و کینه جوی» انگاشته.^{۷۶} ولی حتی کیکاوس نیز با همه زشتکاری ها و خطاهایش در *شاهنامه* مورد سرزنش قرار نگرفته است. این نگرش غیر انتقادی و تحسین آمیز جلال الدین میرزا نسبت به تاریخ ایران باستان آشکارا با نظر او در باره دستگاه حکومت ناصری و نیز با آرائی که در دوره عضویت در فراموشخانه داشت مغایر است. وی پادشاهان دوره ساسانی،

بوژه اردشیر و انوشیروان، را بسیار ستوده و بخش نسبتاً بزرگی را به اندرزهای ایشان درباره دادگستری و مدارا با مردمان اختصاص داده است. در بیان سخنان "بلند پایه" اردشیر، از جمله نظریه معروف "دائرة دادگری" را به نقل غیر مستقیم از عهد اردشیر آورده است: «پادشاهی نتوان کرد مگر با سپاه و سپاه گرد نیاید مگر به زر و سیم و زر و سیم اندوخته نشود مگر با زیردست پروری و زیردستان را نگاهداری نمی توان کرد مگر به داد.» مضمونی نظیر این دگر باره در اندرزهای انوشیروان نیز آمده است.^{۷۳} تکیه بر این نظریه قدیمی در باره قدرت دولت، که بنیاد اندیشه پادشاهی ایرانی و اسلامی بود، و یا دیگر اندرزهای شاهانه شاید حاکی از کوشش ظریف نویسنده برای هشدار دادن به پادشاه هم عصر خویش، یعنی ناصرالدین شاه، باشد. از این هشدار ظریف که بگذریم، هیچ جا حتی نشانه ضعیفی نیز از انتقاد نویسنده از نهاد پادشاهی به چشم نمی خورد. برعکس، وی اغلب به تصریح به نکوهش جنبش های ضد نظام حاکم در تاریخ ایران پرداخته است. از جمله، داستان گشتار مانی و پیروانش را در دوره پادشاهی بهرام اول بی هیچ دغدغه ای آورده و افزوده است که به دنبال گفتگوی مانی با «پیشوایان آئین»، یعنی مؤیدان زردشتی، «کجی اندیشه او بر همه کس آشکار شد».^{۷۴}

به همین منوال، در شرح جنبش مزدک نیشابوری (چنانکه جلال الدین آورده) نیز پشتیبانی از نظام پادشاهی ساسانی آشکار است. مزدک را به خاطر آنکه «زنان و خواسته مردمان را بر دیگران روا» داشته و ازدواج با محارم را نیکو شمرده، نکوهیده است و مزدکیان را به خاطر «دست درازی به زنان و اندوخته مردمان» و فریفتن غباد سرزنش کرده و سرانجام در شرح پادشاهی انوشیروان داستان کشتار مزدک و مزدکیان را بی هیچ خُرده گیری از انوشیروان آورده است.^{۷۵} این طرز برخورد با مخالف اندیشان را می توان مؤید تمایلات زردشت دوستانه شاهزاده قاجاری دانست. در دورهٔ اسلامی نیز اگرچه شرح او از جنبش اسماعیلیان الموت و رهبری حسن صَبَّاح و یا نهضت نقطویان در دوره صفویه، تفصیل بیشتری یافته ولی در مجموع نظر نویسنده هم چنان نسبت به جریانات فراکیشی منفی باقی مانده است.

هم چنین، نگاه نویسنده درباره زنان در تاریخ ایران غالباً در تأیید فرهنگ مردسالارانه زمانهٔ اوست. پادشاهی پوراندخت را از آن جهت نیک می داند که وی «مردانه به کارها رسیدگی می کرد.» آذرمیدخت را «دانشمند و دادپرور» می داند و در شرح داستان مهر ناخواسته سپهسالارش، فرخ هُرمز، که منجر به

کشته شدن سپهسالار و مرگ آذرمیدخت شد، از زبان این شاه بانوی ساسانی آورده است که: «پادشاهان را شوی نشاید.»^{۷۶} در احوال آل بویه نیز مادر مجدالدوله را «زنی خردمند و کاردیده»^{۷۷} شمرده است. جز اینها، اما، در دیگر جای ها زنان را تنها «همخواه گانی» دانسته که مستبب بدکارگی شوهران تاجدارشان اند. از جمله شاه سلطان حسین را به خاطر آنکه «گفتارهای ناشایسته زنان را باور می کرد»،^{۷۸} نکوهیده و زنان را به طور ضمنی مقصر در خرابی کار ایران شمرده است.

با این همه، جلال الدین بیش از همه «بیگانگان» را عنصر اصلی در خرابی و ویرانی ایران می دانست و دو عنصر تازی و ترک را در سراسر تاریخ اش اسباب شکست و زوال ایرانیان می شمرد. در پایان جلد یکم، و در پایان کار ساسانیان، وی گوئی به نوعی تقدیر محتوم گرویده و کوشش پادشاهان در پیش گیری از این سرنوشت دردناک را بی ثمر یافته است. خسرو پرویز که از زبان ستاره شناسان به راز از دست رفتن کشور به دست یکی از بازماندگانش آگاهی یافته است، اگرچه بسی می کوشد اما نمی تواند از سرنوشت شوم بپرهیزد.^{۷۹} به این سرنوشت محتوم در ابتدای جلد دوم تنها به اجمال اشاره شده است: «بعد از دست یافتن تازیان پیوسته این کشور پرآشوب و درهم بود.» نه تنها تازیان که «ترکان نیز آغاز تاخت و تاز کرده ایران را ویران نمودند.» ولی آنچه بیش از همه در دید نویسنده ارج یافته پایداری مردمان ایران در برابر این یورش هاست. در «تبرستان و سکستان و کرمان و جاهای دیگر گردنکشی [گردنکشانی] پیدا شده سرکشی می نمودند [ولی] نه چنان بود که با لشکر تازی برابری کند و کشور به این بزرگی را از دست اینان توانند بیرون آورد.»^{۸۰} از همین رو از یعقوب لیث چهره قهرمان گونه ای ساخته و با تکیه به آراء «بیشتر داستانسرایان» او را به پای انوشیروان دادگر رسانیده است. درعین حال اگرهای از ذکر این نکته نداشته که عمر لیث، برادر یعقوب، «در ریختن خون مردمان و به چنگ آوردن اندوخته نزدیکیان کوتاهی نمی کرد»، و یا خُلف بن احمد صفاری «دانش پرور» ولی «سخت دل و خونخوار» بود.^{۸۱} به همین ترتیب، اگرچه از سامانیان به تفصیل یاد کرده، هیچ کجا ستایش ویژه ای از ایشان نیست. از طرف دیگر، نویسنده محمود غزنوی یا چنگیز و یا تیمور، هیچ یک را، به خاطر کردارشان مذمت نکرده است. حتی اگر این نرمش رای در باره چنگیز را به خاطر آن بدانیم که «نژاد قاجار»، به گفته نویسنده (و به نقل از «داستانسرایان»)، به مغولان می رسید، نمی توانیم ستایش از تیمور را به هیچ امری جز غفلت نویسنده تعبیر کنیم. جلال الدین

تیمور را "خوشخو و دادگر" خوانده و او را، اگرچه مسبب سوختن و کشتن و ویرانی سکستان (سیستان) شمرده، به خاطر آن که «دست بیدادگران را از ستمکاری زیردستان کوتاه نموده» ستایش کرده است.^{۸۲}

طرفه آنکه از تنها مواردی که جلال الدین از ایلخانیان (که به نام هلاکوتیان می شناسد) انتقاد می کند انتساب "سعدالدوله جهود" به وزارت در دستگاه ارغون است. «این دستور نیز چنان در دل شاه جای کرد که دست همه بزرگان و سرداران را کوتاه کرد و خود و کسانش به کشورداری پرداختند و در این اندیشه افتاد که آئین تازیان (یعنی اسلام) و مغولان را از روی زمین برداشته، آئین پوسیدهٔ جهودان را روی کار آورد.»^{۸۳} این تعبیر ضد یهودی جلال الدین میرزا از این فصل از تاریخ ایلخانی شاید متأثر از افکار ضد یهود اروپائی باشد که به تدریج در ایران زمان قاجار رواج یافته بود.

روایت نویسنده از تاریخ صفویه و پس از آن بیش از پیش به ایجاز گزاشیده است و سلسله رویدادهای تاریخی به روالی خشک و تکراری آورده شده گوئی که جلال الدین به هیچ روی به اهمیت نهضت صفویان و روی کار آمدن اسماعیل و استقرار تشیع در ایران معرفت نداشته است. به اضافه، این بخش از *نامه خسروان* اگرچه نزدیک تر به زمان نویسنده است، بیش از پیش آکنده از خطاهای تاریخی است و رویهم رفته نگارش سهل انگارانه ای از روایات موجود چون *روضه الصفاء* و شاید *عالم آراء عباسی*. ستایش قابل پیش بینی او از شاه عباس اول که «کارهای بلند پایه ساخت که هنوز برپا و جای شگفتی جهانگردانست»^{۸۴} نشانه دیگری از فرنگی دوستی جلال الدین و ارجی است که ایشان در دیده او داشتند. به جز شاه عباس در بزرگداشت نادر شاه افشار نیز سخن گفته و او را در ابتدای کار «خردمندی با فروتنی بسیار» خوانده و در مقابل طهماسب دوم را به خاطر همنشینی با "کودکان ساده" و «کارهای ناشایسته که نه سزاوار پست ترین مردمان» است، سرزنش کرده است. هم چنین از کوشش نادر در برقراری اتحاد و دوستی بین شیعه و سنی به خوبی یاد کرده و علی رغم منازعات قدیمی با قاجاریه، رویهم رفته چهره درخشانی از این سپاهی ماجراجوی عرضه داشته است.^{۸۵}

اما آنچه بیشتر جای شگفتی است بزرگداشت جلال الدین از کریم خان زند، یعنی رقیب اصلی اجداد قاجاری اوست. نویسنده او را «پادشاهی پیروزمند و دلیر» می داند که «خوشخوتی و مهربانی او را به زیردستان همه مردمان می دانند.» جلال الدین هیچ جا در تاریخ اش از پادشاهان عهد اسلامی بدین لحن

سخن نگفته است: «گمان نمی‌کنم که از آغاز جهان که این همه شهریاران آمده اند هیچ یک را چنین خوی نیک بوده باشد.» شرح نسبتاً مفصل نویسنده از احوال و ایام کریم خان از جمله شامل اقامت آقا محمدخان در درگاه او و حکایت مشهور ریز ریز کردن زیراندازهای کاخ خان زند است.^{۸۶} این ستایش واقع بینانه نویسنده که دور از تعصبات قومی قاجاریه نگاشته شده شاید از زمره درخشان ترین موفقیت های نویسنده در تدوین *نامه خسروان* باشد.

پارسی سوره و تاریخ نگاری

از جنبه های درخشان دیگر *نامه خسروان* یکی به کار بردن ماهرانه پارسی سوره یا آن چنان که خود می‌گوید «سخنان روان به گوش آشنا» در تاریخ نگاری است. آشکارا، این دلبستگی نویسنده به پارسی گذشتگان بخشی جدائی ناپذیر از برنامه او برای زنده کردن میراث ایران پیش از اسلام است. ریشه این شیوه نگارش حداقل به متون پارسی مکتب آذر کیوانی باز می‌گردد و جای شبهه نیست که جلال الدین ابتدا با خواندن این متون و خاصه *مستزیر* به این روش از عربی زدائی در زبان علاقمند شده است. آنچه که از دیگر آثار او می‌دانیم هیچ یک نشانه ای از سوره نگاری ندارد. سه غزلی که میرزا طاهر اصفهانی در *کنج شایگان* از او در مدح صدر اعظم زمان میرزا آقاخان نوری نقل کرده، به زبان متعارف غزل سرائی دوران اوست:

عشق چون خیمه زند عقل برون خواهد شد	فتنه خیزد زدوسلطان به یکی ملک جلال
بدر صدر زمن راهنمون خواهد شد	آخر این جور پیاپی که تو داری ما را
همه بر ملک شهنشاه فزون خواهد شد. ^{۸۷}	صدر اعظم که ز تدبیر وی اطراف زمین

این چنین مدح گوئی و ابراز بندگی احتمالاً چند سالی پیش از چاپ *کنج شایگان* در ۱۲۹۲ قمری (۵۶-۱۸۵۵) و حداقل یک دهه قبل از نگارش *نامه خسروان* است. در طول سال های بعد پیوستن به اهل فراموشخانه ظاهراً او را از عالم مدح گوئی به در آورده است. افزون براین، همنشینی با شاهزاده زندی، امامقلی خان متخلص به غارت، او را به پارسی نگاری رهنمون شده است. غارت که زندی لابلالی و شاید همجنس دوست بود، به گفته ملک ایرج میرزا «جوانی بود تاریخ دان و شاعری با فهم» که در نگارش *نامه خسروان* جلال الدین میرزا را دستیار بود. صحت این گفته آخرین، یعنی دستیاری وی در نگارش *نامه خسروان*، محل

تردید است زیرا به گفته دیوان بیگی، وی در ۱۲۸۰، یعنی پنج سال قبل از چاپ جلد اول *نامه خسروان*، درگذشته است.^{۸۸}

آنچه روشن است سوی غارت از دیگر هم عصران جلال الدین بیش از هرکس شاعر مرثیه پرداز و هجو سرا، یغمای جندقی، در نگارش پارسی شهرتی داشته و پاره ای از نامه های دوستانه او، یا اخوانیات، از این سبک است. از جمله، در صدر نامه "بسیطه" به ناشناسی می نویسد:

روزنامه آن پیر پریشان و پور پشیمان در دیده و کامم روز روشن و آب شیرین تلخ و تار افکنند و از باغ دل و روان برجای لاله و گل و خار انگیخت. آری دراین سودا زیان سود انگاشت و بد افتاد بهبود شمرد.^{۸۹}

این شیوه نگارش، چنان که از نامه های فراوان یغما برمی آید، بخشی از جنبشی ادبی برای بازگشت به فارسی نگاری در عهد اوست که مقارن با ایام جلال الدین میرزابود. در نامه های دیگر، یغما دوستانش را نیز به پارسی نگاری تشویق کرده است. اما این سبک نگارش با پارسی ای که جلال الدین در تاریخ خود به کار گرفته متفاوت است. برخلاف یغما، کوشش جلال الدین به ساده نگاری و بهره وری از «سخنان روان به گوش آشناست» و در این راه باید وی را در میان همگنانش از پیشروان فارسی رایج در دوره جدید شمرد و سهم او را در یک دست سازی فارسی ارج نهاد. ولی، برخلاف متأخرین، از جمله احمد کسروی، جلال الدین هیچ جا به اختراع واژه ای جدید دست نیازیده است. زبان او، گرچه در پاره ای موارد بعضی کاستی های غیر قابل اجتناب دارد، ولی رویهم رفته پاکیزه و خالی از خطا است.

در این راه یکی دیگر از دستیاران او، میرزا اسماعیل خان تویسرگانی، که ابتدا در خدمت جلال الدین روزگار بسر می آورد، پس از درگذشت او خود در پارسی نگاری کوشید ولی نثر او نیز گرفتار همان کاستی های دیگر نگارندگان این شیوه است. وی نیز چون جلال الدین گرایش های آشکار به آئین زردشت داشته و به گفته محمد معصوم شیرازی «به لغت دری استاد و عالم به *زند* و *اوستا*» بوده است. صاحب *طرائق الحقایق* نمونه ای چند از پارسی نگاری او را آورده است و از آن میان چند جمله ای متضمن احوال خود اوست:

از راه بخشایش و مهر اگر پژوهش فرمایند که روزگار این پرستنده اورمزدا برچه گونه می گذرد، سپاس ایزد را که دلم بیشتر هنگام از راه پاک یزدان مهربان شاد و

از فرهی و والائی منش فریشته گنش یکتاشناسی از نوشدگان جهان وارسته و آزاد است.

پارسی نگاری تاریخی اما رواج چندانی نداشت. اندکی پیش از جلال الدین، محمدتقی سپهر، در *تاریخ قاجاریه* خود، اگرچه کوشیده بود تا تحولی در زبان تاریخ نگاری به وجود آورد، اما رویهم رفته نشر او فاصله چندانی از نشر متقدمانش نداشت. رضا قلی خان هدایت و یا دیگر وقایع نگاران قاجاریه نیز بر همان منوال پیشین قلم می زدند اگرچه نشر تاریخ نگاری نیمه قرن سیزدهم به مراتب بر نظائرش در ابتدای قاجاریه و یا پیش از آن رجحان داشت و از نشر مغلق و بسیار پیچیده اواخر قرن دوازدهم فاصله فراوان گرفته بود. این ساده نویسی نسبی وقایع نگاران قاجاری زمینه ای برای پیدایش پارسی سره در *نامه خسروان* بود. با این حال باید پذیرفت که موفقیت جلال الدین میرزا در این زمینه یگانه باقی مانده بویژه اگر شیوه او را با دیگر همعصرانش بسنجیم. چنان که گذشت، بیش از هر چیز خواندن *مساتیر*، جلال الدین را به این سبک نگارش رهنمون شد. ترتیب *نامه خسروان* شباهت کامل با «فهرست نامه های پیغمبران» در *دساتیر* دارد. نویسنده *مساتیر آسمانی* کتاب خویش را شانزده بخش کرده و از «نامه شت مه آباد» تا «نامه شت کیخسرو» ترتیب شاهان همان ترتیب مذکور در *نامه خسروان* است. معذک اندر زهای یاد شده در *مساتیر* با آنچه که جلال الدین آورده یکسان نیست و افزون بر این زبان *نامه خسروان* بسیار از *مساتیر* رساتر است.^{۹۱}

احتراز شاهزاده قاجار از آوردن واژه های بیگانه، اما، منجر به بیگانگی او از شعر و ادب فارسی و پشتیبانی او از شعرای همزمانش، که چون او گرایش های میهنی و اعتقادات ضد شرعی داشته اند، نشد. از جمله به همت او طبعی از *کلیات قالی* در ۱۲۷۲ قمری به چاپ رسید که در پایان مجموعه ای از اشعار فروغی بسطامی، شاعر هم عصر خود را همراه با شرح احوال این شاعر، که چون جلال الدین به لامذهبی شهرت داشت، برای نخستین بار به چاپ رسانید.^{۹۲} پژوهش دقیق در واژه ها و زبان *نامه خسروان* نیاز به فرصت دیگری دارد اما پاره ای اصطلاحات تازه را در نگارش با مهارت به کار برده و چنان که خود در ابتدای جلد دوم گفته، به تدریج بر چیره دستی او افزوده شده است: «زیرا بندگان [نگارنده] در نگارش پارسی زبردست تر شده. هرچه پیش می روم بتتر می نگارم.»^{۹۳} همه جا «داستان» را به جای تاریخ، «داستانسرا» را بجای مورخ و

"نامه" را به جای کتاب آورده است. "آئین" به جای دین، "پیمبر" به جای رسول، "کشور" به جای مُلک و مملکت، "زاد و بوم" به جای موطن، "کشورگشائی" و "کشورستانی" به جای فتح، "تنگدستان" به جای فقراء، "گماشته" یا "کارگزار" به جای حاکم و عامل، "پرستشگاه" به جای مسجد، "دستور" به جای وزیر، "دانشور" به جای حکیم، و "پیشوایان آئین" را به جای علمای دین آورده است. "پهنه" به جای میدان (که به خطا ظاهراً آن را واژه ای از اصل عربی می داند) "سپاهان" به جای اصفهان، "کنکاش" به جای مشورت، "ستیز" و "آویز" به جای منازعه و جدال، "پیکار" به جای حرب و جنگ، "دیپیم" به جای تاج، "چکامه" به جای قصیده و "چامه" به جای شعر آمده است.

میرزا اسکندر کاظم بیگ در نامه ای که در پاسخ جلال الدین نوشته و در ابتدای جلد دوم *نامه خسروان* آمده، شیوه پارسی نویسی شاهزاده را ارج گذارده و خواسته که به همان روال بنگارد:

سپاس یزدان را که سرکار خداوندگاری دراین کار بسیار پیش دستی کرده اید و پابرجائی که در آن شیوهٔ خود ساخته اید انجام به آنچه دلخواه است خواهید رساند. چون هرچه نگارش فرموده اید بسیار سفته و پخته و دل پسند است بنده نیز از سردست خواستم که این نامه را به همان شیوه نوشته به پیشگاه سرکار بفرستم، نشد. کار نیکو کردن از پرکردن است.^{۱۴}

آخوند زاده نیز که می کوشید تا فارسی را از روی *نامه خسروان* به یسرش بیاموزد، از چیره دستی جلال الدین در پارسی نویسی ستایش کرده است.^{۱۵} وی در پاسخ نخستین نامه جلال الدین میرزا به سال ۱۲۸۷/۱۸۷۰ چنین نوشت:

خصوصاً این کتاب ازین بابتی شایستهٔ تحسین است که نواب شما کلمات عربیه را از میان زبان فارسی بالکلیه برافکنده اید. کاش دیگران نیز متابعت شما را کردند و زبان ما را که شیرین ترین زبان های دنیاست، از اختلاط زبان گلغت و ناهموار عربی آزاد نمودندی. نواب اشرف شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد می فرمایند. من نیز در تلاش هستم که ملت خودمان را از دست خطّ عرب ها نجات دهم. کاش ثالثی نیز پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیهٔ این عرب ها که سلطنت هزارساله عدالت آئین مددوچهٔ بلند آوای ما را به زوال آوردند و وطن ما را که گلستان روی زمین است خراب اندر خراب کردند و ما را بدین ذلت و سرافکندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند، آزاد نمودی اما نه به رسم نبوت و یا امامت، که خلاف مشرب من است، بلکه به رسم حکمت و فیلسوفیت.^{۱۶}

پاسخ جلال الدین میرزا به این سرکشی های فکر پر خروش، گذشته پرداز، و عرب زدای و اسلام ستیز دوست تازه یافته اش، پاره ای پذیرفتن و تأیید گفته های او و پاره ای نکته سنجی ادبی در نوشته های آخوندزاده بود. وی از جمله چنین نوشت:

اگرچه مرا یارای خُرده گرفتن بر هیچ کس، به ویژه بر شما نیست. . . از جایی که دلم از دست تازیان پر خون است و در این دم هم کاری از دست من نمی آید، جز این که زبان خودمان را یادآوری مردمان نمایم، این نکته را برای دوستی نیز به شما می نگارم و نمی دانم چگونه شده است که برخی از سخنان فرانسه را به زبان تازی درآورده اید. مانند تلگراف [که] تلغرافیا، ژاکرافی [که] جغرافیا، پلتیک [که] پلتیقا، کلنل [که] قولنل و گرامر [که] قرامر شده است.

آنگاه جلال الدین از عربی پردازی شعرای هم عصر خویش سخت انتقاد کرده ولی در عین حال از آخوند زاده هم ایراد گرفته است که: «کریستف کلمب را خریستوفور قولومب و کرتیک را قرتیقا و متماتیک را ماتیماتیکا و کورسپندانس را قوریسپوندیس» نوشته است. وی سپس ادامه داده: «در ایران زبان فرانسه در این روزگار چنان پسندیده و فراوان است که بسیاری از مردم پاک گهر فرزندان خود را به آموزش این زبان گذارده و نام های فرانسه به گوش آنها از زبان تازی آشنا تر است و زبان آنها را به خوبی می دانند. خواهش دارم که هرچه پیش می رود نام های فرانسه و روس به همان جور زبان ایشان گفته شود.»^{۹۷}

این ساده انگاری های جلال الدین میرزا که چنین می اندیشید که فرانسه بیش از عربی در نزد ایرانیان هم عهدش رایج است، نشانه رهیدن او (و آیندگان او) از عرب زدگی ولی گرفتار شدنشان به درد غرب زدگی بود، اگرچه نظر او درباره آوردن همان واژه های اصلی اروپایی بجای مَعْرَب ساختن شان صائب می نمود.

در پاسخ، آخوند زاده کاستی خویش را در شیوه نگارش فارسی پذیرفته است:

افسوس می خورم که من مثل شما نمی توانم که نوشتجات خود را در زبان فارسی بی اختلاط الفاظ عربیه نوشته باشم چون که از طفولیت زبان فارسی را بدین طور یاد گرفته ام. حالا ترک عادت برای من غایت دشواری دارد. خانه تازیان خراب شود، تقصیر ندارم. . . اگرچه املاي بعض کلمات فرانسویه در نوشتجات من موافق واقع مرقوم نمی شود، نهایت سببش آنست که من خودم زبان فرانسه را نمی دانم و هم خط ما بواسطه قصورات کثیره، کلمات السنه خارجه را به درستی افاده نمی تواند کرد.^{۹۸}

دل مشغولی شاهزاده قاجار و گلنل آذربایجانی تبار به زبان و خط نشانه روشنی از بازسازی گونه ای از آگاهی ملی بود که گذشته اسلامی و بویژه عربی (و یا آنچه که در دیده ایشان عربی جلوه می کرد) در آن راهی نداشت. هردو جویای برافکندن این میراث اسلامی و بجای آن پیوند زدن گذشتهٔ دور به آینده ای نوین بودند و این خواست ایشان را در حلقه کوچک ولی جوشان روشنفکران نیمه دوم قرن سیزدهم ایران به یکدیگر نزدیک تر می ساخت. در جمعی که میرزا یوسف مستشارالدوله و میرزا ملکم خان سردمداران آن بودند، جلال الدین میرزا شاید بیش از هرکس این آینده آرمان گرای را با زبانی بازسازی شده به گذشته ای خیال انگیز و شکوه مند پیوند می داد. به آخوندزاده نوشت: «پُر هم از ایران نا امید نباشید. . . سپاس دارم یزدان پاک را که جوان ها را می بینم که اندک اندک برخی از سخنان می گویند که من نشنیده ام و مایه امیدواری می شود و شما را هم امیدوار می کنم.»^{۱۱۰} این چنین آرزوی قریب نیم قرنی پس از جلال الدین در انقلاب مشروطه به ثمر رسید.

پایان نا فرجام

ولی زندگانی جلال الدین میرزا زودتر از آن بسرآمد که سر انجام این سخنان و تأثیر انتشار نامه خسروان را در دوره انقلاب مشروطه و در جوانان نسل پس از خویش ببیند. هنگامی که جلد دوم نامه خسروان را به انجام می آورد در پایان آن نوشت: «چون از آغاز چاپ نامه دومین بیمار شده چشم نابینا گشت، نگارشش نیز به دستیاری نگارنده دیگر شد. اگرچه با رنجوری آنچه بایست در درستی کار این نامه کوشیدم . . .»^{۱۱۱}

در ۱۵ محرم ۱۲۸۷ (۱۸ آوریل ۱۸۷۰) آخوندزاده نیز در نامه ای به میرزا محمد جعفر قره چه داغی (مترجم تمثیلات او به فارسی) که در تهران اقامت داشت و در زمرهٔ دوستان شاهزاده قاجار بود از خبر ناخوشی «نواب اشرف و امجد کامکار شاهزادهٔ آزاده جلال الدین میرزا» ابراز نگرانی کرده و از مخاطب خواسته که او را از احوال نواب والا آگاهی دهد. «از کم طالعی منست که در گل صفحهٔ ایران برای خود هم رازی پیدا کردم، او نیز در اول مرحله آشنائی ناخوش شد.»^{۱۱۲} چندی بعد خود شاهزاده در پاسخ آخوندزاده از بهبودی نسبی خود چنین نوشته: «سپاس یزدان را بهبودی روی نموده چشم اندکی بینا شده اگرچه چنانچه بایست هنوز دیدگانم درست نمی بیند، باز جای سپاس دارد و امید نیکوتر شدن پس از این و مانند پیش گشتن است.»^{۱۱۳}

این امید شاهزاده، اما، به زودی به ناکامی انجامید. اندکی پس از این نامه‌نگاری، بیماری سفلیس ابتدا با عارضه کوری دفعی و سپس رنجوری و سرانجام مرگ در اوائل ۱۲۸۹ (۱۸۷۲) پایانی زود رس در سن ۴۶ سالگی برای او تدارک دیده بود. سفلیس یا کوفت، که حداقل از دوره صفویه از راه اروپا و عثمانی به ایران رسیده بود، تدریجاً در نیمه دوم قرن نوزدهم، بویژه در نزد اعیان و اشراف ایران، شیوع یافت. ابتلاء به این بیماری نکته تاریک دیگری در زندگی تاریخ‌نگار قاجاری است. نمی‌دانیم آیا سرایت آن از راه روسپیان فرنگی بود که تدریجاً در پایتخت ایران پیدا شده بودند و یا ناقل دیگری در کار بوده است. در این زمان تجویز بعضی داروها تنها برای جلوگیری از عوارض این بیماری بود که تقریباً همیشه بعد از یک دوره پنج تا ده ساله منجر به مرگ می‌شد.^{۱۰۳}

شگفت آن که در همین ایام شاهزاده بیمار به فکر سفر حج نیز افتاده بود. آخوندزاده در پاسخ به جلال‌الدین در اواسط ۱۸۷۱ بعد از ابراز خرسندی از این‌که وی بهبود یافته، نوشته: «مژده داده‌اید که اراده زیارت بیت الله را دارید»، و آن‌گاه از او دعوت کرده که در راه مدتی در خانه او اقامت کند.^{۱۰۴} اندکی بعد وی در نامه دیگری به جلال‌الدین دوباره یاد کرده است که «نامه که از وجود عزیز میرزا تقی طبیب به سرافرازی مخلص فرستاده بودید مطالعه کرده از سلامتی نواب مستطاب شما و از بهبودی زمد چشم فرح‌افزودم و از اخبار میرزا تقی که اجازت سفر مکه معظمه سرکار داده شده است آتش شوق دیدار شما تیز تر و شعله‌ور گردید.»^{۱۰۵}

این دگرگونی روحی که جلال‌الدین را به بازگشت به دامان اسلام و حتی سفر حج تشویق کرده بود به چه تعبیر توان کرد؟ می‌توان چنین گمان برد که امید به بهبودی و یا نزدیکی به مرگ در دل جلال‌الدین پرتو تازه‌ای از دینداری افکنده بود که از اندیشه‌های زردشت‌گرایی (و یا حتی لامذهبی) پیشین او فاصله بسیار داشت. اگر چنین بود، شاید این نشانه بارزی از اقتدار مذهب حاکم و دشواری گسستن از آن حتی برای شوریده‌میهن‌پرستی چون شاهزاده قاجار بود. شاید جلال‌الدین بهبودی مُعجزه‌آسا و یا رستگاری آخرت را در دینداری اسلامی و نه در باورهای زردشتی می‌یافت و لاجرم در لحظه بحرانی بدان بازگشته بود. این چیزی جز یکسره بیپرده انگاشتن همه آراء و آثار گذشته او نبود.

از جانب دیگر، شاید سفر مکه تنها دست‌آویزی برای کسب اجازه از ناصرالدین‌شاه و خروج از ایران بود. می‌دانیم که جلال‌الدین در دهه‌آخرین

زندگی‌اش، یعنی از زمان بسته شدن فراموشخانه، مغضوب شاه و حتی مرعوب و گوشه نشین بود. اشاره‌هایی چند در نامه نگاری با آخوند زاده را شاید بتوان براین آرزوی خروج از ایران تعبیر کرد. وی پس از پایان جلد سوم *نامه خسروان*، به یار تازه یافته خود، آخوندزاده، نوشت: «چه نگارم. امیدوارم یا کارها دگرگون شود، یا روزگار از ایران ویرانم بیرون افکند که تا نامه چهارمین را نیز به راستی و دلخواه بنگارم.»^{۱۰۶} آخوندزاده نیز پاسخ داد که: «فرموده اید که یارای لب جنبانیدن ندارید، پس به جهت تسلی خاطر شما شخصی را به شما نشان بدهم که گاه از صحبت او رفع اندوه نموده باشید.» وی آن گاه میرزا یوسف خان مستشارالدوله را که از ماموریت سفارت ایران در پاریس به تهران احضار شده بود و در همان ایام رساله انتقادی خود، *یک کلمه*، را به چاپ رسانید، به او شناسانید. «نواب شما با این میرزا یوسف خان آشنائی بکنید و رساله‌هایی را که او برای منفعت سلطنت ایران و ترقی ملت اسلام نوشته است، ملاحظه فرمائید.»^{۱۰۷}

همنشینی با میرزا یوسف خان (که خود سال‌ها بعد به جرم عقاید آزادیخواهانه و به امر ناصرالدین شاه به حبس افتاد)، و نظایر او، بی شک بر سوءظن شاه نسبت به جلال‌الدین و در نتیجه دشواری خروج او از ایران، می‌افزود. اشاره آخوندزاده در نامه دیگر و دعوت او از جلال‌الدین که در راه سفر حج مدتی در تفلیس نزد او بماند را نیز می‌توان حمل براین قصد شاهزاده برای سفر خارج به بهانهٔ زیارت مکه دانست. تنی چند از شاهدگان قاجاری، از جمله فرهاد میرزا، و نیز از اعیان این عهد، از جمله میرزا محمدحسین فراهانی، به همین منوال نه تنها به حج رفتند بلکه به سیاحت دیگر دیار نیز موفق شدند. شاید این تنها راهی بود که جلال‌الدین می‌توانست از شاه اجازهٔ سفر بگیرد.

این ایام، یعنی پایان سال ۱۸۷۱ و آغاز ۱۸۷۲، مقارن با دگرگونی‌های مهمی در دولت و دربار ایران و در پادشاهی ناصرالدین شاه بود. انتساب میرزا حسین خان مشیرالدوله به صدارت اعظم و آغاز دورهٔ جدید، ولی کوتاه، اصلاحات، و برخی آزادی‌ها در گفتار و نگارش، نه تنها اجازه می‌داد که جلال‌الدین میرزا *نامه خسروان* را به چاپ رساند بلکه شاید آرزوی سفر به خارج را نیز در سر بپروراند. اما مرگ مجال نداد. در تقویم وقایع سال ۱۲۸۹ قمری در پایان جلد دوم *مکاتب المبلغان*، محمد حسن خان اعتماد السلطنه (شاید ذیل رویدادهای ماه محرم) تنها به این اشاره اکتفا کرده است: «جلال‌الدین میرزا ولد خاقان مغفور فتحعلی شاه مرحوم شد.»^{۱۰۸} چهارسالی پس از این نیز آخوندزاده

درنامه ای به مانکجی نوشت: «ظلم به نهایت رسیده است. پاک یزدان باز متحمل است. به غیر از رضا به قضا چاره نداریم. افسوس، هزار افسوس از هم راز ما شاهزاده ناکام جلال الدین میرزا.»^{۱۱۱} اندوه از دست رفتن جلال الدین بر آخوندزاده آن قدرگران آمده بود که سال بعد، در پایان «بیاضرفیای یعنی سرگذشت» خود، از مرگ این «هم راز» خود افسوس خورد: «دیگر مرگ شاهزاده جوان جلال الدین میرزا ابن فتحعلی شاه قاجار بود که با من بنای دوستی و مکاتبت گذاشت و مرا الی غیرالنهاییه گرامی می داشت. افسوس که اجل امان نداد که دوستی من با این شاهزاده فاضل و مستجمع اوصاف حمیده و اخلاق جمیله چندی امتداد یابد.»^{۱۱۲}

از این پس، جلال الدین میرزا و اثر او کم و بیش از یادها رفتند. دو چاپ شناخته شده دیگر *نامه خسروان* هر دو در خارج از ایران انتشار یافت، یکی در بمبئی، در حوالی ۱۳۱۹ قمری (۱۹۰۱)، و دیگری در لکهنو در ۱۹۳۱ میلادی. ناشر چاپ بمبئی خان صاحب محمد ملک الکتاب شیرازی است که این اثر را در «دت پرساد پریس» بمبئی به چاپ رسانید. هم او چهارمین جلد *نامه خسروان* را که جلال الدین نانوشته گذارده بود، با همان نثر پارسی به شیوه جلال الدین نوشت و تاریخ سلسله قاجاریه را تا ۱۳۱۹ یعنی اواسط پادشاهی مظفرالدین شاه رساند. انگیزه ملک الکتاب شیرازی شاید پیش از هرچیز همانا فراهم آوردن یک دوره کامل از تاریخ ایران برای تدریس در هند بود. در پایان جلد چهارم (در چاپ بمبئی، هرچهار نامه در یک مجلد آمده است)، *نامه خسروان* از زمره کتاب‌هایی است که «در یونیورسیتی بمبئی برای امتحان فارسی سال ۱۹۰۱ الی سال ۱۹۰۴ معین شده.» باید به یاد داشت که آموختن فارسی بخشی از برنامه درسی همه مستخدمین دولت هند انگلستان بود.

میرزا محمّد بن محمّد رفیع شیرازی ملک الکتاب نه تنها به کار نشر کتاب‌های فارسی می پرداخت بلکه خود نیز پاره ای تألیفات داشت و گویا به ترجمه از انگلیسی به فارسی نیز دست یازیده بود. در *مؤلفین کتب چاپی، خانابا* مشار ۲۶ عنوان که وسیله ملک الکتاب چاپ یا ترجمه یا نوشته شده، آورده است. این مجموعه پراکنده و ناهمخوان از کتب شیعه چون *آثار الاحزان و ریاض البکاء* نوشته میرزا علی شیرازی، *تا تاریخ یورپ و انگلند، جهان آراء* نوشته کاپیتان جوناتن اسکات، *تا عورت النساء در سلوک زنان با شوهران* را در بر می گرفت. از نظر شیوه نگارش ملک الکتاب کوشید تا مانند جلال الدین قلم زند و در این راه نیز کم و بیش موفق بود. هم چنین، به شیوه نویسنده اصلی *نامه خسروان*،

در جلد چهارم محمّلی از رویدادهای تاریخی پادشاهان قاجار، و در احوال محمدشاه، بخشی "از سخنان او" را در هنگام مرگ به سبک اندرزهای شاهان باستان آورده بود. ولی رویهم رفته بخش قاجاریه، که از محمدحسن خان قاجار تا مظفّرالدین شاه بیش از ۲۸ صفحه را دربر نمی‌گرفت، یکسره از نظرگاه انتقاد خالی بود. فتحعلی شاه «بیشتر هنگام با رومیان یعنی عثمانی و روسیان و دیگر هم‌خانگان در جنگ بود. بهر سوی روی می‌آورد، دشمنان را زیردست کرده پیروزمند می‌شد.»^{۱۱۱} ناصرالدین شاه در ابتدای پادشاهی اش «به نگاهداری زیردستان و کشور پرداخت. نخست سرداران کار آزموده جابجا در کشور ایران برافراشت و دندان گرگان ستم پیشه را شکست و بیخ درخت بیداد را از بُن کند و نامی از بیداد و نشانی از ستم در مرزو بوم ایران نماند.»^{۱۱۲} شگفت آن که این گونه نادرستی‌های متداحانه از قلم کسی تراوش کرده که خود خارج از ایران و فارغ از تعدی قاجاریان می‌زیست. چهره‌های پادشاهان که وی در سراسر هر چهار جلد آورده نیز برتر از چهره‌های جلد چهارم نبود. چهره‌های جلد یکم را از روی چاپ جلال الدین میرزا دوباره پرداخته بودند و تصاویر سه جلد دیگر یا یکسره پرداخته ذهن نقاشی ناشناس بود و یا از روی تصاویر رایج ناشیانه ساخته شده بود. هم متن و هم چهره سازی ملک الکتاب در "ذیلی" که بر *نامه خسروان* نگاشت مفایر با آرمان شاهزاده تاریخ نگار بود.

میراث *نامه خسروان* را انا باید در تاریخ نگاری دوره مشروطه و ابتدای دوران پهلوی جست. اگرچه این اثر دیگر در ایران به چاپ نرسید،^{۱۱۳} توان که آنرا نمونه نخستین تاریخ‌های درسی مدارس جدید دانست. سازمان و ترتیب سلسله‌ها در این متون درسی بسیار به *نامه خسروان* نزدیک بود و شیوه خشک تاریخ نگاری دودمانی، که این چنین در دوره پهلوی دانش‌آموزان مدارس را از آموختن تاریخ دلزده می‌کرد، از شیوه جلال الدین بی‌بهره نبود. افزون بر این، *نامه خسروان* بود که ابتدا این زنجیره دودمانی را از تاریخ افسانه‌ای به ایران باستان و تا دوره جدید یک سره پیوند زده بود. اگرچه روایت جلال الدین ثقی از هر تغییر و تحلیل تاریخ نگارانه بود، اما همین پیوستگی رویدادها زمینه لازم را برای پیدایش تاریخ نگاری میهن پرستانه نوین در دورهٔ پهلوی فراهم آورد.

نگرش تاریخی عصر پهلوی نیز چون *نامه خسروان* نه تنها گذشته پیش از اسلام را دوران شکوه و سرفرازی و توانمندی ایران می‌دانست بلکه مانند آن بیگانگان را مسبب اصلی شکست و تباهی این گذشتهٔ درخشان می‌شمرد. در

مقابل، دوران اسلامی و به ویژه دوره قاجار دوران تباهی و تاریکی جلوه داده می‌شد. ظهور اسلام حادثه ای جنبی در تاریخ ایران بود و یورش عرب نیز چون هجوم ترک و تاتار رویدادی وحشیانه و ویرانگر نمایانده می‌شد. چون جلال‌الدین، تاریخ عصر پهلوی نیز راه و روش غربیان را می‌پسندید و آن را در برابر تاریخ نگاری سنتی نمونه کار خویش قرار می‌داد و، افزون بر این، می‌کوشید تا زبان فارسی را چون جلال‌الدین از سیطره عربی و ترکی بزداید. این همه پیامدهایی بود که پیش درآمدش در *نامه خسروان* به چشم می‌خورد.

زندگی جلال‌الدین میرزا، اما، خود نمونه ای از سستی نیروی روشنفکران آزادی‌گرا و متجدد در مقابله با دو پایه پادشاهی سنتی و مذهب حاکم بر نظام قاجاری بود. چون دیگر همفکرانش، جلال‌الدین با دست یازیدن به گذشته باستانی (و هم پیش از آن، عضویت در فراموشخانه) کوشید تا مشروعیت این هردو نهاد باستانی در نظام ایرانی را به زیر پرسش ببرد. انگیزه او در این چالش همانا باز یابی گذشته باستانی از راه فرهنگ غربی بود. اما در این میان هر آن قدر که وی تُرک و تازی را در ویرانی ایران گناهکار می‌شمرد، بیش از آن غرب را برای بازسازی ایران لازم و ناگزیر می‌دانست. چون دیگر، همفکرانش جلال‌الدین گوئی هیچ گاه استیلای قدرت های غربی را خطری برای ایران نمی‌انگاشت. آنچه که در دیدگاه او پایه های استواری در ساختن ایرانی نوین را نوید می‌داد همانا بازسازی فرهنگ و زبان از راه گذشته ای خیال انگیز بود.

آنچه که این گذشته خیال انگیز را جایگاه ویژه ای در تاریخ نگاری و هم چنین تحول زبان فارسی می‌بخشید زمانه ای بود که در آن جلال‌الدین به نوپردازی رو آورده بود. نگرش و شیوه نگارش *نامه خسروان* کاملاً مغایر با شیوه حاکم در میان بیشتر اهل قلم و اهل علم دورانش بود. وی در زمانی فارسی می‌نوشت و از ایران و تاریخ ایران یاد می‌کرد که علماء شرع کماکان به شیوه گذشتگان مدافع فرهنگ و افکاری یکسره شرع زده و معارض با هر نوآوری بودند. زبانشان بیشتر ترجمه عربی را می‌ماند و آنچه از آثارشان که جنبه تاریخی داشت یا شرح "رجال" شیعه و ستایش علمای پیشین و یا همزمان با خودشان بود و یا سلسله اسناد احادیث را مشخص می‌ساخت و یا کرامات و مقامات بزرگان شیعه و یا مصیبت شهیدان صدر اسلام را ارج می‌بخشید. اهل تصوف نیز همانند علماء در تجلیل از شیوخ سلسله های صوفیه و مکارم و مقامات ایشان می‌کوشیدند. وقایع نگاران، چنان که پیشتر آمد، از جمله خادمین بارگاه شاهی بودند و شاعران، مقامه نویسان، و دیگر اهل قلم از وابستگان و یا

خود از جمله دیوانیان و اهل درخانه بودند. این همه مجال و میدانی بس محدود برای تنی چند چون جلال‌الدین میرزا می‌گذاشت که مبشر و ناشر مبانی نوآوری تاریخی و ادبی باشند و در برابر مخالفت و دشمنی و حتی تکفیر اهل شرع کوره‌راهی بازیگ و ناهموار به سوی تجدد بیابند. جای شگفتی نیست که پایه‌های این تجدد تاریخی در دهه‌های بعدی همواره لرزان و نالایم باقی‌ماند و حتی نوانگاری عصر مشروطه و پنجاه سال تجدد گرایی دوره پهلوی نیز نتوانست این نهال خرد را بنیانی پایدار بخشد و آنرا از تند باد بازنگری تاریخی، که انقلاب اخیر به همراه آورد، رهائی بخشد.

پانوشت ها:

۱. از شاهزادگان قاجاری شاید تنها ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس، فرزند محمدتقی میرزا حسام‌السلطنه، از پاره‌ای جهات باجلال‌الدین میرزا قابل قیاس باشد. شیخ‌الرئیس شاعر و دانشمند بود، چندی بابی (هم بهائی و هم ازلی) و چندی پیرو اتحاد اسلام بود و گاهی با شاه قاجار و حُکام او کشمکش داشت. برای احوال او از جمله ن. ک. به: *منتخبه نفیس از آثار حضرت شیخ‌الرئیس*، بمبئی، ۱۳۱۲هـ. ق، صص ۲-۲۶. دیگر شاهزادگان بیشتر مدافع نظام موجود و فرهنگ غالب بودند. فرهاد میرزا معتمدالدوله که نویسنده و عربی‌دانی چیره دست بود و علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه که اهل علم جدید بود هر دو در جوانی برخی تمایلات ضد شرعی داشتند ولی بعدها هر دو "به راه راست" باز گشتند. طهماسب میرزا مؤیدالدوله از ابتدا دلبسته فقه و اصول فقه شیعه بود. برخی دیگر از شاهزادگان ادب دوست و ادب پرور بودند ولی سودای درگیری سیاسی نداشتند. در احوال اعتضادالسلطنه ن. ک. به:

Encyclopaedia Iranica, Vol. VII: E'tezad-al-Saltana (A. Amanat)

۲. در *المآثر و الآثار*، که تاریخ تقویمی چهل سال نخستین پادشاهی ناصرالدین شاه است، اعتمادالسلطنه و همکاران او شرحی از جلال‌الدین میرزا در زمره شاهزادگانی که هم دوره شاه بوده‌اند نیآورده‌اند. یاد او در دیگر تاریخ‌های دوره قاجار تنها به گونه‌ای گذرا آمده. تنها شرح مبسوط در دوره جدید از مهدی بامداد است که برخلاف بیشتر سرگذشت‌های پرداخته در این اثر از آفت داوری‌های دژم، نادرستی‌های تاریخی، و توطئه‌اندیشی‌های بامداد برکنار مانده است. ن. ک. به: مهدی بامداد، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳، ۱۴ هجری*، جلد یکم، تهران، ۱۳۴۷، صص ۵۵-۲۵۴. نیز ن. ک. به:

Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism*, Berkely, 1973, p. 37.

۳. رضاقلی هدایت، *روضه الصفاء* (ناصری)، جلد دهم، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۰۲. محمدتقی سپهر، لسان‌الملک، وی را پسر پنجاه و هشتمین می‌داند. ن. ک. به: *تاریخ قاجاریه* [ناسخ *التواریخ*]، به تصحیح محمد باقر بهبه‌بودی، تهران، ۱۳۸۵هـ. ق، جلد دوم، ص ۱۵۵. از آنجا که "خاقان مفروز" به حساب

سپهر (جلد دوم، ص ۱۴۰) دوست و شصت فرزند داشته که صدو پنجاه و نه تن از ایشان در هنگام مرگ پدر زنده بوده اند، چنین اختلافی در ترتیب شاهزادگان بعید نیست. نام و نسب مادر او را سپهر (قاجاریه، دوم، ص ۱۶۸) و احمد میرزا عضدالدوله (تاریخ عضدی، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۳۱۵) آورده اند. بعضی منابع سال تولد او را ۱۲۴۰ دانسته اند. ۴. گزارش نامه خسروان از جلال الدین خوارزم شاه همراه با ستایش از دلیری و کشورگیری اوست.

جلد دوم، تهران، ۱۲۸۷ هـ. ق، صص ۴۶-۲۳۸.

۵. برای ائتلاف سران جهاننگلو با آقا محمدخان ن. ک. به: هدایت، *روضه الصفاء*، نهم، صص ۱۲۹ و ۱۳۲. جهاننگلو یا جانبگلو از قدیم ترین تیره های کرد است که از حدود آناتولی تا حاشیه آسیای مرکزی سکنا داشت و نظیر دیگر اقوام چمش قزیک به آمیخته ای از اعتقادات علوی و یارسان (اهل حق) مایل بود. این تیره از جمله در مازندران از حوالی ساری تا استرآباد می نشست و مرکزش در فندرسک بود. از حوالی دوره آق قویونلو جهاننگلو با تیره های ترکمن چون قاجاریه درگیری داشت. در پایان قرن هجدهم اگرچه در ابتدا از آقا محمدخان پشتیبانی کرد، اما اندکی بعد تغییر جهت داد و با برادر یاغی وی، رضاقلی خان، ساخت و در نتیجه پس از پیروزی آقا محمد خان مغضوب افتاد. برای پاره ای آگاهی ها درباره جهاننگلو مدیون مهرداد ایزدی هستیم.

۶. *تاریخ عضدی*، ص ۷۷، ظاهراً به خاطر زیبایی چهره، همای خانم مأمور آوردن آئینه و بساط هنگام استهلال شاه (دیدن ماه نو) بوده است: همان، ص ۴۲.

۷. *مجمع النصاراء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۲۹، جلد اول، ص ۳۵.

۸. *حقیقه الشعراء*، با تصحیح و تکمیل عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۴، جلد یکم، ص ۳۷۰. آنچه در این متن آمده بیشتر به نقل از *کنج شاهکاران*، نگارش میرزا طاهر شعری اصفهانی است [تهران، ۱۳۷۲] ه ق ۱، ص ۷۴. ن. ک. به: حاشیه عبدالحسین نوائی در *حقیق*، یکم، صص ۷۲-۳۷۱، هیچ منبع دیگری این اشاره نویسنده حقیقه را تقویت نمی کند.

۹. *همانجا*. معذک تا اواخر عهد محمد شاه نامی از جلال الدین میرزا در آثار قاجاریه نیست ولی می دانیم که پیوند زناشویی او به اراده و هزینه شاه انجام پذیرفته بود (احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، ص ۱۷۱).

۱۰. *همانجا*، همچنین ن. ک. به: *کنج شاهکاران*، طهران، ۱۳۷۲ ه. ق. ص ۷۵.

۱۱. *نامه خسروان*، بخش یکم، چاپ دوم، به همت هانری بارب و میرزا حسن خداداد تبریزی، وین، ۱۲۹۷ ه. ق [۱۸۷۹-۸۰]، صص ۴-۵.

۱۲. برای فهرست شاگردان اولیه دارالفنون ن. ک. به: محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *مرآة البلدان*، چاپ دوم، به کوشش عبدالحسین نوائی و جلال محدث، ۴ جلد، تهران، ۱۳۶۷-۶۸، جلد دوم، صص ۱۰۹۶-۱۰۸۷. نام عزیز الدین میرزا ذیل ۱۲۶۹ در صفحه ۱۰۹۱ آمده است. نیز ن. ک. به: حسین محبوبی اردکانی، *تاریخ مؤسسات تصنفی جمعی در ایران*، جلد اول، تهران، ۱۳۵۴، صص ۳۰۰-۳۰۵.

۱۳. *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۵۸.

۱۴. ریشارخان انگلیسی، آلمانی، ایتالیائی و لاتین نیز می دانست. برای شرح مختصری از احوال

او که سزاوار پژوهش جداگانه است. از جمله ن. ک. به: محبوبی، *تاریخ مؤسسات*، یکم، صص ۲۴۴-۲۴۳. برای ترجمه پاره هائی از خاطرات ریشارخان ن. ک. به: خلیل ثقفی (اعلم الدوله)، *مقالات کوناکون*، [تهران، ۱۳۲۲]، بویژه صص ۱۰۱-۹۳ و ۱۸-۱۱۳. هم چنین ن. ک. به:

A. Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. Berkeley, 1997, pp. 77, 201, 388.

از دیگر معلمان دارالفنون کرزیز (Kriziz) اطریشی (که ایرانیان کرشیش می خواندند) علاوه بر جغرافی و نقشه برداری به تاریخ نیز علاقه مند بود و این رشته را در دارالفنون می آموزانید. (محبوبی، *تاریخ مؤسسات*، یکم، صص ۷۵-۲۷۴ و ۲۸۳).

۱۵. دیوان بیگی، *حقیقه*، یکم، ص ۳۷۰.

۱۶. همان، ص ۳۷۲. یادداشت نوائی به نقل از نسخه خطی *تاریخ ملک زادگان تخته خاقان* نوشته ملک ایرج میرزا است.

۱۷. برای روزنامه های فرنگی که در حوالی ۱۸۴۸ به ایران می رسیده ن. ک. به:

Amanat, *Pivot*, 75 .

علاوه بر دو اثر تاریخی ولتر، گزیده ای از *تاریخ نویی چهارم* او وسیله میرزا علیقلی ضربایی کاشانی در ۱۲۸۹ ه. ق (۱۸۷۲ م) به دستور و برای مطالعه ناصرالدین شاه به فارسی درآمد ولی به چاپ نرسید (چاپ اول، به اهتمام جمشید کیان فر و علیرضا ارفع زاده [تهران، ۱۳۶۶]). هیچ یک از آثار ژان ژاک روسو در عهد قاجار به فارسی درنیامد. هما ناطق در هیچ یک از دو پژوهش اخیرش - *ایران در راه بابی فرهنگی*، ۱۸۴۸-۱۸۳۴، لندن، ۱۹۸۸ و *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران*، پاریس، ۱۳۷۵ - اشاره ای به این نفوذ اولیه فکر فرانسوی از راه دارالفنون ندارد.

۱۸. برای تحول اندیشه باطنی و ضد شرعی دایران دوره قاجار ن. ک. به:

A. Amanat, *Resurrection and Renewal: Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, 1989, pp 48-105.

۱۹. برای جزئیات بیشتر درباره ملکم جوان، روابط او با ناصرالدین شاه در سال های نخست خدمت او در دهه های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰، تشکیل فراموشخانه و آگاهی هائی درباره هدف ها و اعضاء و پایان کار آن ن. ک. به: Amanat, *Pivot*، بویژه صص: 358-64, 383-94 و ارجاعات آنجا.

۲۰. *حقاتق*، ص ۲۵۸. هم چنین اعتماد السلطنه، *مراة الملکان*، ص (۱۳۷۱).

۲۱. برای نمونه های چند از این بلواهای شهری و شایعات ضد قاجاری در حوالی ۱۲۷۷ تا

۱۲۷۹ و واکنش شاه ن. ک. به: Amanat, *Pivot*, pp. 351-4, 58-83. نیز ن. ک. به: مکاتبات دیپلماتیک وزارت امور خارجه انگلستان که بدان اشاره رفته است.

۲۲. «شب نامه ناشناس که در ۱۸ می ۱۸۶۲ به شاه عرضه شد»، ترجمه از فارسی به انگلیسی از ادوارد ایستویک (Edward Eastwick)، پیوست نامه آلیسون به راسل، اسناد وزارت امور خارجه انگلستان، ردیف ۶۰، شماره ۶۸، محرمانه، تهران، ۲۸ می ۱۸۶۲. برای بحث مفصل تر در باره شب نامه مذکور و اهمیت آن ن. ک. به: Amanat, *Pivot*, pp. 389-391. ترجمه دوباره به فارسی از متن انگلیسی از نگارنده است.

۲۳. دیوان بیگی، حمیه، یکم، ص ۳۷۰.
۲۴. در این میان از دامنه ارتباط او با ملکم خان بی اطلاعیم، ولی همین قدر می توان گفت که چون ملکم اندک اندک به خدمت در دستگاه دولت گرایش یافت و مقامی بلند در وزارت مختاری ایران در پایتخت های اروپایی به دست آورد پیوند خویش را با یاران سابق فراموشخانه سست کرد ولی شاید که از راه میرزا یوسف از احوال جلال الدین آگاه بود.
۲۵. جلال الدین میرزا به میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، بی تاریخ (۱۲۸۷؟)، میرزا فتحعلی آخونداف (آخوندزاده)، *الفباهی جمیع و مکتوبات*، به کوشش حمید محتذزاده و حمید آراسلی، بادکوبه، ۱۹۶۳، چاپ دوم، تبریز، ۱۳۵۷ [با حذف نام آراسلی]، ص ۳۷۴.
۲۶. همان، ص ۳۷۵. برای احوال آلیسون وریش اش «که همه قوانین جاذبه را شکسته بود تا حجابی مه آلود در برابر صورتش بسازد»، ن. ک. از جمله به:
- Amamat, Pivot, 377-78; D. Wright, *The English Amongst the Persians*, London, 1964, pp 23-28.
۲۷. همان، ص ۳۷۷. شاید بتوان آنرا در آرشیو آخوند زاده در فرهنگستان علوم آذربایجان یافت.
۲۸. جلال الدین میرزا به میرزا فتحعلی آخوند زاده، تهران، بی تاریخ [۱۲۷۸؟]، *الفباهی*، ص ۳۷۳.
۲۹. *نامه خسروان*، بخش یکم، صص ۵-۶.
۳۰. جلال الدین میرزا به آخوند زاده، *الفباهی*، ص ۳۷۳.
۳۱. میرزا محمد ملک الکتاب جلد چهارم را نوشت چنانکه بیاید.
۳۲. برای چاپ افستی از چاپ دوم کتاب ن. ک. به: *مجموعه پنجاه کتاب چاپ نشده نایاب در باره ایران*، ویراستاران محمد مقدم و مصطفی انصاری، زیر نظر مجید رهنما، تهران، سازمان خدمات شاهنشاهی، ۱۳۵۵. پیش از آن نیز دو چاپ دیگر از *نامه خسروان* (در یک جلد) در دست است: یکی به سعی میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی، بی تاریخ [۱۳۱۸؟] چنانکه بیاید و دیگری چاپ لکنهو در ۱۹۳۱.
۳۳. در صفحه عنوان در نسخه متعلق به این نگارنده، جلال الدین میرزا چنین نوشته: «از جانب مصنف یادگار است برای مباشرین روزنامه مفرح القلوب». روزنامه یادشده در بندر کراچی به زبان فارسی و هفتگی منتشر می شد. آغاز انتشار آن ظاهراً ۱۲۷۲ هـ ق بود. ناشر آن درآغاز میرزا محمد شفیع خلف مرحوم میرزا مخلص علی. ن. ک. به: محمد صدر هاشمی، *تاریخ جواند و مجلات ایران*، جلد چهارم، اصفهان، ۱۳۲۹، صص ۳۵-۲۳۴.
۳۴. *نامه خسروان*، بخش یکم، ص ۶.
۳۵. برای شناسائی لونیپریه و اثر او از تورج دریائی سپاسگزارم.
۳۶. *نامه خسروان*، بخش یکم، به ترتیب صص ۵۹، ۱۴۳، ۱۶۴، ۳۹۳، ۳۹۵. تصویر نقش رستم برگرفته است از: G. Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy*, London, 1876, p. 64.
۳۷. همان، بخش دوم، صص ۸-۷.
۳۸. آگاهی یاد شده درباره تأثیر *نامه خسروان* در نقاشی های حماسی مکتب "قهوه خانه ای" را مدیون عباس بلوکی فر هستم که خود آنرا از راه استادش، برومند، از نقاش مشهور این مکتب،

ایشیک آقاسی، شنیده بود. مقایسه بین چنین پرده هائی با طرح‌های نامه خسروان مؤید این نکته است.

۳۹. حمدالله مستوفی، *تاریخ مزبده*، چاپ سؤم، تهران، ۱۳۶۴، صص ۱۲۷-۷۵.

۴۰. *نامه خسروان*، بخش یکم، ص ۱۱۲.

۴۱. از جمله: «شو این نامه خسروان بازگویی/بدین جوی نزد مهان آبروی» *شاهنامه*، مسکو، ۱۹۶۶ ج اول، «گفتار در بنیاد نهادن کتاب»، بیت ۱۶۰.

۴۲. *نامه خسروان*، بخش یکم، ص ۱۱۲.

۴۳. *نامه خسروان*، بخش یکم، ص ۸.

۴۴. برای آگاهی‌های بیشتر درباره آذر کیوان و دبستان ن. ک. به:

Encyclopaedia Iranica, Vol. III: Azar (adar) Keyvan (H. Corbin), Vol. VI: *Dabestan-e Mazaheb* (F. Mojtaba'i).

۴۵. *نامه خسروان*، بخش یکم، ص ۹. درباره *دساتیر* از جمله ن. ک. به:

Encyclopaedia Iranica, Vol. VII: *Dasatir* (F. Mojtaba'i),

و همچنین به ارجاعات بعدی در همین مقاله.

۴۶. *نامه خسروان*، ص ۷۰. این باور، یعنی یکی شمردن جمشید و سلیمان، سابقه‌ای بس کهن

دارد.

۴۷. همان، ص ۱۲۶.

۴۸. از جمله ن. ک. به: ابراهیم پورداود. «دساتیر» فرهنگ *ایران باستان*، تهران، ۱۳۲۶، صص

۱۷-۵۱؛ محمد تقی بهار (ملک الشعرا)، *سبک شناسی*، جلد سؤم، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۰، صص

۹۲-۲۹۰.

۴۹. درباره مانکجی از جمله ن. ک. به: رشید شهمردان، *فرزادگان زردشتی*، چاپ دوم، تهران،

۱۳۶۳، صص ۲۳-۶۱۷.

۵۰. *مرآة القاسان (تاریخ کاشان)*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱.

این جلال‌الدین میرزا احتشام‌الملک فرزند خانلر میرزا پسر عباس میرزا بود که در سال‌های ۸۸-۱۲۸۵ حاکم کاشان شد و در ۱۲۸۸ در جوانی درگذشت. برای احوال او ن. ک. به:

یادداشت‌های حسین محبوبی اردکانی بر *المنار و الآثار* اثر محمدحسن خان اعتماد السلطنه که آقای ایرج افشار در چاپ جدیدش آن را *چهل سال تاریخ ایران* نام نهاده است (سه جلد (تهران،

۱۳۶۳-۶۸). این هردو جلال‌الدین میرزا در جوانی و در یک زمان درگذشتند و مانکجی با هردو ایشان در یک زمان مراوده داشته است.

۵۱. برای آگاهی بیشتر در باره درخواست مانکجی و نگارش *تاریخ جمید* ن. ک. به:

E. G. Browne, *The New History of Mirza Ali Muhammad, the Bab*, Cambridge, 1893, pp. xxxvi-xxxviii, 318-19.

مجموعهٔ کتبی که مانکجی با خود به بمبئی بُرد بواسطه نادانی و کاهلی پارسیان هند بیشتر نابود

شد.

۵۲. نامه خسروان، بخش دوم، «داستان زردشتیان» پیش از آغاز دیباچه، بدون شماره صفحه.
۵۳. جلال الدین میرزا به آخوندزاده، بی تاریخ (۱۲۸۸ ه. ق.)، *الغیا*، صص ۷۶-۳۷۵.
۵۴. مانکجی به آخوندزاده، *الغیا*، صص ۷-۳۹۶. *مکتوبات* آخوندزاده اخیراً برای نخستین بار به اهتمام م. صبحدم (نام مستعار) به چاپ رسید (انتشارات مرد امروز، بی محل، ۱۳۶۴). جلال الدوله خیالی در این مکتوبات بیشتر پرسشگر و شنونده بود، و حتی گاهی مدافع اسلام در برابر حملات کمال الدوله، ولی آنگ زندقه بهرحال توانست که به آسانی برکسی چون جلال الدین میرزا وارد آید.
۵۵. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، تفلیس، ۲۰ می ۱۸۷۱ (تقسیم ژوسی)، *الغیا*، صص ۲۲۲. فریدون آدمیت بخوبی نادرستی چنین گمانی را نمایانده است: *اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، ۱۳۴۹، صص ۱۱۳-۱۰۹.
۵۶. پرداختن به محتوای تقریباً مانکجی نیازمند فرصت دیگری است.
۵۷. نامه خسروان، بخش یکم، صص ۵۵.
۵۸. ن. ک. به:

W. Ouseley, *Travels in Various Countries of the East, More Particularly Persia, etc.*, 3 vols., London, 1819.

- برای جزئیات سفر اوزلی ن. ک. به: عباس امانت، «همراه میرزا صالح از اصفهان به طهران» *آئینه*، جلد ۹، شماره ۱ (۱۳۶۲)، صص ۴۹-۳۶. این را نیز می دانیم که در اوائل دهه ۱۸۵۰ ژول ریشار از سوی ناصرالدین شاه برای طرح برداشتن از نقوش تخت جمشید مأمور شده بود ولی سفرش را در اصفهان شاید به سبب نرسیدن خرج سفر ناتمام گذاشت.
۵۹. مقایسه کنید میرخواند، *روضه الصفاء*، جلد چهارم، تهران، ۱۳۳۹، صص ۲۰۳-۱۹۹، را با نامه خسروان، (بخش دوم، صص ۹۷-۲۹۲). این روایت برگرفته از وصایای جعلی و با روایت سرکلست سینا متفاوت است. ن. ک. به:

F. Daftari, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990, p 337 and note 30.

۶۰. مقایسه کنید نامه خسروان (بخش سوم، صص ۱۵۲) را با *روضه الصفاء*، نهم، صص ۱۰۸-۱۰۷.
۶۱. نامه خسروان، بخش یکم، صص ۶۱-۱۶۰.
۶۲. همان، صص ۳۵۳ و دوم، صص ۹-۱۰.
۶۳. همان، صص ۱۰. همین سخن را درباره تاتار نیز گفته است: همان، بخش دوم، صص ۱۲.
۶۴. از جمله ن. ک. به:

Ceri Crossley, *French Historians & Romanticism*, London, New York and London, 1993, specially pp. 46-60.

۶۵. نامه خسروان، بخش یکم، صص ۹۴.
۶۶. همان، صص ۱۵.
۶۷. همان، صص ۲۵ معلوم نیست اشاره او به منبع سریانی از کجاست.
۶۸. همان، صص ۷۳-۷۲.
۶۹. همان، صص ۶۶ و ۱۳۰.

۷۰. همان، ص ۶۶.
۷۱. همانجا.
۷۲. همان، ص ۱۳۵.
۷۳. همان، صص ۲۲۷ و ۳۵۴.
۷۴. همان، ص ۲۵۱.
۷۵. همان، صص ۳۴۰-۳۱۸.
۷۶. همان، صص ۳۹۷-۳۹۳.
۷۷. همان، بخش دوم، ص ۲۶۷.
۷۸. همان، بخش سوم، ص ۱۰۹.
۷۹. همان، بخش یکم، صص ۴۰۷-۴۰۱.
۸۰. همان، بخش دوم، ص ۱۰.
۸۱. همان، ۲۱-۳۵.
۸۲. همان، بخش سوم، ص ۴۹.
۸۳. همان، صص ۳۶-۳۵.
۸۴. همان، ص ۹۹.
۸۵. همان، صص ۱۳۸-۱۱۷.
۸۶. همان، صص ۱۶۸-۱۳۹.
۸۷. کتب شاهکان، بخش یکم، ص ۷۶.
۸۸. جنبه، بخش یکم، ص ۳۷۲ و بخش دوم، صص ۴۵-۱۳۴۴.
۸۹. کلیات بهمنای جنبه، تهران، ۱۳۳۹ خورشیدی (آنست از روی طبع تهران، ۱۲۸۳ قمری به همت اعتضادالسلطنه)، ص ۱۲۶.
۹۰. محمد معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، طرائق الحقایق، با تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۴۵، جلد سؤم، صص ۸۲-۵۸۰.
۹۱. ن. ک. به: جلد اول کتاب زیر، مقدمهٔ فارسی، بدون شماره صفحه:
- The Desatir or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets*, ed. Mulla Firuze bin Kaus, (Bombay, 1818).
۹۲. دیوان بیگی، جنبه، بخش دوم، صص ۴۴-۱۳۴۳ و مشار، مهربست، جلد سؤم، ص ۶۶۹.
۹۳. نامه خسروان، بخش دوم، ص ۶.
۹۴. همان، دیباچه.
۹۵. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، ۲۰ مای ۱۸۷۲ (تقویم روسی)، القباء ص ۲۲۱.
۹۶. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، ۱۵ ماه ایون سنه ۱۸۷۰ (تقویم روسی)، القباء ص ۱۷۲.
۹۷. جلال الدین میرزا به آخوندزاده، بی تاریخ (۱۸۷۰)، القباء، صص ۷۷-۳۷۶.
۹۸. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، اواخر سنطبر سنه ۱۸۷۰ (تقویم روسی) در بیلاق قوجور، القباء ص ۱۷۴.

۹۹. جلال الدین میرزا به آخوندزاده، بی تاریخ (۱۸۷۰)، *القباء*، ص ۳۷۷
۱۰۰. *نامه خسروان*، بخش دوم، ص ۳۸۶.
۱۰۱. آخوندزاده به میرزا جعفر قرچه داغی، تفلیس، ۱۵ محرم سنه ۱۲۸۷ (۲۵ مارت ۱۸۷۱ روسی)، *القباء*، ص ۲۰۹.
۱۰۲. جلال الدین میرزا به آخوندزاده، تهران، ربیع الثانی ۱۲۸۸ (۲۰ ژوئن ۱۸۷۱)، *القباء*، ص ۳۹۴. هم چنین نگاه کنید به پاسخ آخوند زاده (همان، ص ۲۴۷).
۱۰۳. ابتلاء به سفلیس را عبدالحسین نوائی (شاید به نقل از ملک ایرج میرزا) در حاشیه احوال جلال الدین در حقیقه (بخش یکم، ۳۷۲) آورده است. هیچ مأخذ دیگری، اما، این نکته را باز نگفته است. در مورد عوارض سفلیس از آگاهی های اصغر رستگار سپاسگزارم. بامداد مرگ جلال الدین میرزا را اوائل سال ۱۲۸۹ می داند، ن. ک. به بامداد، *رجال*، جلد یکم، ص ۲۵۵.
۱۰۴. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، ۲۹ ایول سنه ۱۸۷۱ (تقویم روسی)، *القباء*، ص ۲۴۷.
۱۰۵. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، سنطبر، سنه ۱۸۷۱ (تقویم روسی)، *القباء*، ص ۲۵۲.
۱۰۶. جلال الدین میرزا به آخوندزاده، *القباء*، ص ۳۷۳.
۱۰۷. آخوندزاده به جلال الدین میرزا، *القباء*، ص ۱۷۵.
۱۰۸. *موت البلدان*، جلد دوم، ص ۱۶۸۲.
۱۰۹. آخوندزاده به مانکجی، تفلیس، ۱۸ مای سنه ۱۸۷۶ (تقویم روسی)، *القباء*، ص ۳۴۰.
۱۱۰. *القباء*، ص ۳۵۵. در پی این نقل قول جمله زیر در متن چاپی آمده: «شاهزاده والاتراد در سنه ۱۸۷۰ در عین جوانی جهان فانی را بدرود کرد.» این خطا شاید در خواندن صفر بجای ۹ روی داده است.
۱۱۱. *نامه خسروان*، بخش چهارم، بمبئی، حوالی ۱۳۱۹، صص ۱۶-۱۷. از آذر اشرف برای همراهی در بدست آوردن این چاپ از *نامه خسروان* سپاسگزارم.
۱۱۲. همان، ص ۲۲.
۱۱۳. سواى چاپ افست بنیاد پهلوی (تهران، ۱۳۵۵) که از روی چاپ وین در ۱۲۹۷ عکسبرداری شد.

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
۵ عباس امانت
- تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
۵۵ جواد طباطبائی
- مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
۸۹ هوشنگ ا. شهابی
- آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
۱۱۵ جلیل دوستخواه

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
۱۲۷ سید ولی رضا نصر
- اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
۱۳۵ محمدحسن فقفوری
- روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
۱۴۹ منصور بنکداریان
- پاسخی به یک نقد
۱۵۷ احمد کریمی حکاک

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
۱۶۳
- بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
۱۶۵
- کتاب ها و نشریات رسیده
۱۶۹
- خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان**

در دوران گذار ایرانیان هنوز علاقه چندانی به سفر به خارج از کشور نشان نمی‌دادند، و کنجکاوی آنان از محدوده تماشای ظاهر غربیانی که به ایران مسافرت می‌کردند، فراتر نمی‌رفت. همین امر موجب شد تا اروپاییان از راه سفرنامه های بازرگانان و سفیران، آگاهی های گرانبهایی در باره ایران پیدا کنند، در حالی که ایرانیان یکسره از دگرگونی های بنیادینی که در همه قلمروهای حیات کشورهای اروپایی روی می‌داد، بی خبر ماندند. وانگهی، به خلاف اروپاییان، و حتی سفیران عثمانی، که گزارش هایی ارزنده از سفر خود فراهم کردند و آگاهی های سودمندی در باره ایران به خوانندگان و دولت های خود دادند، شماراندک ایرانیانی که به سفارت عثمانی یا فرنگ رفتند، یا از بنیاد به دگرگونی هایی که در مغرب زمین رخ می‌داد، بی توجه ماندند و یا به طور

* استاد و معاون پژوهشی سابق دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و محقق ارشد

مرکز مطالعات عالی برلین.

** این مقاله تحریر اول بخشی از دفتر نخست کتابی است که نگارنده درباره «دوره های شکست تجدد در ایران» در دست تألیف دارد. جلد نخست این تحقیق که در سال آینده انتشار خواهد یافت به دوره گذار اختصاص یافته و منظور از آن دوره ای است که سده های میانه ایران را به آغاز دوره جدید آن پیوند می‌دهد. این دوره کمابیش با برآمدن صفویان آغاز می‌شود و با شکست ایران در جنگ های ایران و روس به پایان می‌رسد.

طور کلی، نوشته ای از خود به یادگار نگذاشتند. ژان شاردن درباره این دوره از تاریخ ایران، به درستی، یادآور شده است که ایرانیان علاقه چندانی به مسافرت به کشورهای بیگانه نداشتند و کنجکاوی آنان در باره سرزمین های دیگر بسیار اندک بود. شاردن در این باره می نویسد:

ایرانیان گردش و سفر را دوست نمی دارند و برآن اند که گردش یکی از کارهای بیبده ما (اروپاییان) است و پرمه زدن در خیابان ها را نیز یکی از کارهای مردمان فاقد شعور می دانند. آنان از خود می پرسند که چرا تا پایان خیابان می رویم و اگر رفتن ما دلیلی داشت، چرا در آن جا توقف نمی کنیم.

وی در دنباله همین مطلب و در بی توجهی ایرانیان به جهانگردی و سودمندی های آن می افزاید:

سفر برای صرف کنجکاوی در نظر ایرانیان از گردش نیز غیر قابل فهم تر است. آنان لذتی را که ما از دیدن رفتارهای متفاوت با رفتارمان و شنیدن زبانی که برآن آشنایی نداریم، می بریم، درک نمی کنند.

شاردن، آنگاه، به واکنش وزیران ایرانی به مسافرت دو نجیب زاده فرانسوی که همراه فرستاده کمپانی هند شرقی فرانسه برای جهانگردی به ایران آمده بودند، اشاره می کند و می نویسد:

وزیران از من می پرسیدند چگونه ممکن است که در میان ما کسانی باشند که رنج سفر دو سه هزار فرسنگی را با آن همه مشقت و خطر تنها برای دیدن این که ما چگونه هستیم و در ایران چه می کنند، بی هیچ هدف دیگری، برخورد هموار کنند. چنان که گفتم، این قوم برآن اند که نمی توان به فضیلت دست یافت و یا از زندگی لذت برد، مگر در استراحت و درخانه خود، و اگر سفر برای به دست آوردن خیری نباشد، روا نیست. نیز آنان برآن اند که هر بیگانه ای، اگر بازرگان یا صنعت گر نباشد، جاسوس است و بزرگان برآن باور بودند که با پذیرایی از بیگانگان درخانه خود یا در بازدید از آنان مرتکب خطایی سیاسی می شوند.

اشاره شاردن به دیدگاه کهن ایرانیان درباره خارجیانی که به ایران می آیند، شایان تأمل و مبین این است که ایرانیان از همان آغاز مسافرت های اروپاییان به

ایران زمین، نظر خوبی نسبت به جهانگردان و سوداگران نداشته اند. البته، از شاردن، سوداگر فرانسوی، انتظار نمی رود که بتواند از دیدگاه یک ایرانی زمان خود به چوَن و چرا درسرشت باورها و اندیشه ایرانیان پردازد، اما توضیحی که او از علت بیرونی این بی خبری می دهد، و نیز سخن او درباره بی خبری ایرانیان و حتی دولتمردان از اوضاع کلی مغرب زمین و تحولات در بنیادهای فرهنگ و تمدن آن، در حد خود جالب توجه است. به گفته وی:

این وضع در نظر کسانی که عمر خود را صرف پرسیدن خبر کرده و چندان به اخبار علاقه مند هستند که آرامش و جان خود را نیز فدای آن می کنند، و با آن همه دقت نقشه ها و سفرنامه ها را مطالعه می کنند، شگفت جلوه خواهد کرد. با این همه، این امر واقعیت دارد و به گونه ای که من ایرانیان را وصف کردم، آشکار است که همه چنین دانشی را نه برای آرامش روح و نه برای لذت بردن ضروری نمی دانند. به طور کلی، وزیران نیز در باره اوضاع اروپا چیزی بیشتر از ماه نمی دانند. حتی، اغلب، تنها تصور مبهمی از اروپا دارند و فکر می کنند که جزیره کوچکی در دریای شمال است و در آن جا هیچ چیز خوب و زیبایی به دست نمی آید و اروپاییان دنیا را زیرپای خود می گذارند تا چیزهای خوب و ضروری را که در دسترس آن نیست پیدا کنند.

بی آنکه بخواهیم درباره بی توجهی ایرانیان دوره گذار به سفر به کشورهای بیگانه و آشنایی با فرهنگ ها و مردم کشورهای دیگر، به تفصیل بحث کنیم، به اجمال، باید دو نکته را در مورد عوامل عینی و ذهنی این بی توجهی یادآور شویم. نخست این که در نظام استبدادی و سلطنت مطلقه ایران در این دوره، شاه در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشت و حوزه ای بیرون میدان قدرت سیاسی که بتوان آن را "حوزه عمومی" و "مصالح عمومی" نامید، وجود نداشت. کشور و همه شوون آن، ملک طلق شاه به حساب می آمد. به عنوان مثال، شاه صفوی، افزون بر تسلط انحصاری بر قدرت سیاسی، انحصار بازرگانی بیشتر کالاهای صادراتی ایران را نیز در اختیار داشت و همین امر موجب شد که نه طبقه بازرگان مستقلی تکوین پیدا کند تا، همراه با مبادله کالا برای تأمین سود خود، راه مبادله فرهنگی را نیز هموار سازد و نه سفیران و سیاست پیشگان آگاه به مصالح عمومی و "ملی" در عرصه پدیدار شوند. شاه به تنهایی همه امور کشور را اداره می کرد و سفیران انگشت شماری که در این دوره به سفارت رفتند، برحسب معمول، خدمتکاران ویژه شاه بودند و نه مردمان آگاه به مصالح "ملی" که به هرحال، با توجه به ساختار سیاسی و رشد فکری آن روز ایران پدیدار شدنی

نبودند. به همین دلیل، همانگونه که خواهد آمد، نتیجه مأموریت سفرای نخستین ایران، عرض خود بردنی بیش نبود. این سفیران، در خلأ ذهنی و بی خبری از عالم، در رویارویی با واقعیت دنیای نو یا به مسیحیت گرویدند و یا، بی اختیار، مجذوب ظواهر دنیای غرب شدند.

این بی توجهی ایرانیان به سفرهای خارج از کشور را، به طور عمده، باید ناشی از ساختار فکری ویژه ای دانست که با سیطره اندیشه عرفانی، به مثابه شالوده اندیشه ایرانی، بویژه در دوره انحطاط آن، ایجاد شده بود. این ساختار فکری، انسان را از سفر بیرونی به سیر درونی و از آفاق به انفس سوق می داد و همین امر موجب شد تا فرهنگ ایرانی با پایان عصر زرین آن، سرشتی بیش از پیش درون گرا پیدا کند. با یورش مغولان و پس از آن نیز سفرهای ایرانیان به خارج، بیشتر، مهاجرت‌هایی از بد حادثه بود و نه ماجراجویی و سوداگری به شیوه غربیان یا سفارتی در خدمت مصلحتی "ملی". ایرانیان مهاجر از وضعیت نامطلوب کشور خود و برای پناه‌جستن می گریختند و به خلاف ماجراجویان و سوداگران غربی در پی ثروت، شهرت و تجربه ای نو نبودند. در واقع، سفرهای ماجراجویان، سوداگران و فرستاده های سیاسی اروپایی، ریشه در اندیشه ای نو داشت که به دنبال دگرگونی بنیادینی در اندیشه غربی در باره عالم و آدم تدوین شده بود.

نخستین سفرنامه جالب توجه به اروپا که از آغاز دوره صفوی به جا مانده، سفرنامه معروف به «دون خوان ایرانی» یا «خاطرات سفر اروچ بیگ»، یکی از دبیران حسین علی بیگ بیات، نخستین سفیر شاه عباس و سر آنتونی شرلی است که در شوال ۱۰۰۷هـ.ق/مه ۱۵۹۹م از راه دریای خزر و مسکو به آلمان، بوهم، ایتالیا و اسپانیا رفت و در همانجا به مسیحیت گروید. در این سفر بود که اروچ بیگ یادداشت‌هایی فراهم آورد تا در بازگشت به نظر شاه عباس برساند، اما از آنجا که به سبب گرویدن به مسیحیت، بازگشت او به ایران ناممکن شد، یادداشت‌ها را به یاری کشیشی رمون نام به زبان کاستیلی درآورد و همین نوشته بعدها با عنوان «سفرنامه دون خوان ایرانی» به زبان انگلیسی درآمده است. «سفرنامه اروچ بیگ»، به طور کلی برای توضیح این نکته نوشته شده است که چگونه نویسنده پس از آنکه عمری را در دیار شرک و به کیش کفر سپری کرده بود، به نور ایمان راه یافته و به مسیحیت گرویده است. در این کتاب، نگارنده آن، برخلاف سفرنامه های اروپاییان به ایران، توجهی به نظام‌ها و نهادهای حکومتی کشورهایی که از آنها گذر کرده، ندارد و تنها گهگاه به نوآوری های فنی که مایه اعجاب او شده اشاره ای کرده است. به عنوان نمونه، هنگام دیدار از ایالت

ساکسن آلمان می‌نویسد:

در مسیر راه های دوک نشین ساکسنی، شمار بسیاری از آسیاب های بادی را دیدیم؛ رودخانه های این ناحیه پرآب و آلمانی ها مردمانی اهل ذوق و ابتکارند. من از دیدن شمار بسیار دستگاه های چوب بری آبی که همه جا تعبیه کرده بودند و چوبی را می‌برید که در معادن استفاده می‌شد و [از] این که آنان برای آرد کردن گندم نان خود تنها به باد وابسته‌اند وابسته‌اند که اطمینانی به آن نیست، دچار شگفتی شدم.

این سفارت که نتیجه ای برآن مترتب نبود، در مجموع، مایهٔ رسوایی سفیر ایران شد، زیرا برخی از همراهان او به کیش عیسی مسیح درآمدند و با تغییر نام خود، به شیوهٔ اهالی اسپانیا لباس برتن کردند. گزارش اروج بیگ از واقعهٔ تغییر کیش خود و دیگر همراهان سفیر ایران، بیشتر از آن که برای آگاهانیدن ایرانیان از دگرگونی های کشورهای اروپایی فراهم آمده باشد، برای تأکید بر معجزه ای نوشته شده است که به گفتهٔ او در اسپانیا به وقوع پیوست تا مردی را از دورترین نقاط آسیا به اروپا هدایت کند و او را با گرمای ایمان به دیانت مسیحی آشنا سازد. اروج بیگ در ذکر مسیحی شدن علی قلی بیگ، برادر زادهٔ سفیر و یکی از همراهان او، با اشاره ای به معجزهٔ الهی می‌نویسد:

... خداوند قادری که درگذشته با دست راست خود راهی از دریای سرخ برای فرزندان اسرائیل باز کرد تا از آن عبور کنند و سپس با دست دیگر آن راه را بست تا ولایات و امیران مصری را در خود غرق کند، بار دیگر در اسپانیا مردی را از دورترین نقطهٔ آسیا به نقطهٔ مقابل آن در اروپا می‌آورد تا قلب گنگاهکار و سخت آنان مانند مومی در برابر آتش در گرمای تعلیمات انجیل نرم شود. برکت و رحمت الهی براین نجیب زادهٔ پارسی باد که با امداد و لطف الهی به آیین مسیح درآمد.

اروج بیگ در دنبالهٔ سخن، ایمان خویش را نیز آشکار کرده و می‌نویسد:

مسئولیت وجدانی من آن است تا ایمان خویشتن را در همین مکان اعلام دارم و بگویم که ایمان حقیقی را خداوند در جلال و شکوه خود تنها و در تمامیت آن برای کلیسا و برای خیر و صلاح همهٔ مسیحیان حقیقی آشکار کرده و اینان باید از طریق تعلیمات کلیسا راه راست حقیقت و ایمان واقعی را بیاموزند.^۷

در زمان شاه عباس، سفیر دیگری نیز به هلند و برای مذاکره با کمپانی هند شرقی هلند، که مناسبات بازرگانی گسترده ای با ایران داشت، فرستاده شد. از این سفارت، نوشته ای بر جای نمانده است. اما، از نامه‌هایی که موسی بیگ به خط خود به شورای ایالات هلند نوشته، و بخش‌هایی از متن آن نامه‌ها در کتاب ویلم فلور آمده است، می‌توان دریافت که سفیر شاه عباس نه تنها زبان کشور میزبان را نمی‌دانسته، بلکه آشنایی او به زبان فارسی نیز بسیار اندک بوده است. به این ترتیب، اگر نوشته ای هم از او برجای مانده بود، با توجه به مرتبه پایین دانش او، به احتمال بسیار، نمی‌توانست ارزشی چندانی داشته باشد، به ویژه این‌که شرب مُدام و زینبارگی او مجالی برای تأمل در حیات جامعه هلند باقی نمی‌گذاشت. ویلم فلور، پس از اشاره ای به شکست مذاکرات سفیر با کمپانی هلندی، می‌نویسد:

اگر موسی بیگ بر طبق نقشه به سفارت خود ادامه می‌داد، مأموریتش چنین نقش بر آب نمی‌شد، ولی از آنجایی که مشروب خواری و بی بند و باری او با زنان و مزاحمت‌هایی که همه روزه برای هیأت رئیسه کمپانی ایجاد می‌کرد، غیر قابل تحمل شده و اقامت او در هلند بی فایده می‌نمود، کمپانی تصمیم به تهیه مقدمات بازگشت موسی بیگ و اعزام او به کشورش گرفت.

مورد محمدرضا بیگ، سفیر شاه سلطان حسین نیز که در ۲۵ محرم ۱۱۲۵هـ/ق/۱۹ فوریه ۱۷۱۳م به دربار لوئی چهاردهم به فرانسه اعزام شده بود، جالب توجه است. شاید، بتوان گفت که آنچه بیش از همه در فرانسه مورد توجه محمد رضا بیگ قرار گرفت، برخی از ظواهر زندگی فرانسویان زمان او بود و بزرگ‌ترین دستاورد سفر وی، رسوایی عشق دختر هفده ساله ای به او بود که پایانی نامیمون پیدا کرد. محمد رضا بیگ، با پایان یافتن مأموریتش، آن دختر را که از او آبه‌ستن شده بود، مخفیانه سوار کشتی کرد و در بندر دانتسیگ مجبور شد به خاطر وضع حمل او مدتی توقف کند. وی هنگام اقامت در این بندر، به سبب بی پولی، بخشی از هدایای لوئی چهاردهم به شاه سلطان حسین را فروخت. محمد رضا بیگ، وقتی به ایروان رسید و دریافت که دولت ایران از اقدامات او در فرانسه و از قراردادی که بسته ناخرسند است، به سال ۱۱۲۹هـ/۱۷۱۷م خود را مسموم کرد.

موریس هریت در رساله ای ماجراهای سفارت محمد رضا بیگ، نا آگاهی او

از آداب دیپلماسی و بی توجهی او را به شیوه های اداره و حکومت کشوری که مدتی طولانی در آن زندگی کرد، مورد بررسی قرار داده است. این پژوهش نه چندان معتبر، که بر پایه اسناد بایگانی های فرانسه نوشته شده، به هر حال، تنها منبعی است که آگاهی هایی در باره یکی از نخستین سفارت های دوره گذار به دست می دهد. بدیهی است که نویسنده کتاب تنها از دیدگاه مصالح دولت فرانسه به ارزیابی این سفارت پرداخته و احتمال دارد از دیدگاه تاریخ روابط خارجی ایران بتوان به ارزیابی دیگری رسید، اگرچه به نظر نمی رسد که در بایگانی های ایران بتوان اسنادی در این باره پیدا کرد. موریس هریت می نویسد:

در نظر جناب سفیر، هنگامی که وزیران ولی نعمت او، و شخص شاه، از اروپا اطلاعی بیشتر از کره ماه نداشتند، حکومت و اخلاقیات فرانسویان چه اهمیتی می توانست داشته باشد؟ برهم زدن عادات برای ارضای کنجکاوی بیموده و کسب آگاهی های که اهمیتی برای دربار ایران نداشت، به چه کار می آمد؟ آیا بهتر، یا عاقلانه تر، نبود که به آسودگی قلیان خود را بکشد، درباره همزن به تأمل پردازد و به خرید اشیا و منسوجاتی اقدام کند که در بازگشت باعث جلب محبت بزرگان به خود شود؟

این گونه ارزیابی از دربار ایران و کارگزاران بلند پایه آن به دوره ای مربوط می شود که در زمان لوئی چهاردهم، به دنبال تحولات عظیمی در اروپا، دگرگونی های بنیادین در آیین کشورداری رخ داد و به یاری رجالی مانند گُلپر، کشور فرانسه به قدرت سیاسی بزرگی تبدیل شد. این تحولات در خلاف مسیری بود که ایران در پایان دوره صفوی درسراشیبی آن رو به ضعف و فتور می رفت. عصر فرمانروایی لوئی چهاردهم به یمن اصلاحات گُلپر، دوره نفوذ فرانسویان به کشورهای شرقی بود. هلندیان و انگلیسیان، پیش از آنان با گسترش بازرگانی به امتیازهایی دست یافته بودند. از دیدگاه ما در این دفتر، یکی از عوامل موفقیت های هلندیان و انگلیسیان، چیرگی اندیشه سوداگرانه جدید و دگرگونی های اندیشه و برداشت آنان نسبت به بازرگانی و کسب ثروت بود، در حالی که فرانسویان در مناسبات خود با کشورهای شرقی، در وفاداری به باورهای کهن، هنوز برای تبلیغ مذهبی اهمیت ویژه ای قائل بودند. از همین رو، اصلاحات گُلپر در فرانسه اهمیتی شایان توجه داشت. همو بود که از پادشاه فرانسه خواست تا با گسترش بازرگانی و کسب ثروت بیشتر فرانسه را به کشوری قدرتمند تبدیل کند. مقارن با تأسیس کمپانی هند شرقی فرانسه به سال ۱۶۶۴، گُلپر

فرستادگانی را به ایران گسیل داشت. در این سفر، دو نجیب زاده ای که پیشتر واکنش ایرانیان به آنان را از زبان شاردن آوردیم، با آنان همراه بودند. پایه‌های مناسبات بازرگانی ایران و فرانسه در فرمانروایی شاه عباس و لوتی سیزدهم استوار شده بود و در عصر لوتی چهاردهم نیز دنبال شد.

در واقع، محمد رضا بیگ به پاریس فرستاده شده بود تا بافرانسویان برای راندن اعراب از خلیج فارس، در ازای تسخیر مسقط، به مذاکره پردازد و این در سال‌هایی بود که از سوی، با فرمانروایی شاه سلطان حسین، آفتاب دولت صفویان بر لب بام رسیده بود، و شاه در مقامی نبود که امنیت مرزهای کشور را تأمین کند، و از سوی دیگر، با سالخوردگی لوتی چهاردهم و وضع کشور و ناوگان آن پس از جنگ جانشینی در اسپانیا، به سخن هربرت «هیچ کس در فرانسه علاقه ای به درگیر شدن در ماجراجویی در مشرق و راندن عرب‌ها از خلیج فارس و فتح مسقط را نداشت.»^۱ در واقع، فرانسویان به گسترش بازرگانی خود در جهان توجه بیشتری نشان می‌دادند. محمد رضا بیگ که تمایلی به بازگشت به ایران نداشت، به بهانه‌های گوناگون مذاکرات را به تعویق می‌انداخت. در مذاکرات، نماینده فرانسویان با آشنایی که به وضعیت سیاسی و اقتصادی ایران داشت، امتیازات بسیاری از سفیر ایران گرفت و آنگاه که محمد رضا بیگ در مقابل، امتیازهایی را طلب کرد، نماینده فرانسه به او خاطر نشان ساخت که با اجرای قرارداد، کشور او از پولی که بازرگانان خارجی در ایران خرج خواهند کرد، از پایین آمدن قیمت کالاهای اروپایی و بالا رفتن قیمت فرآورده‌های داخلی سود خواهند برد. هربرت در این باره می‌نویسد:

سفیر، به درستی، پاسخ داد که این امور تنها به سود مردم خواهد بود و ولی نعمت من، اعلیحضرت، از درآمدهای گمرکی و مالیات فرآورده‌های فرانسوی محروم خواهد شد. با این همه، پایداری او در این مورد اندک بود و پس از رایزنی با ملا و برخی از افسران همراه خود . . . رضایت خود را اعلام داشت. فردای آن روز، در جریان مذاکره ای با سه نماینده دولت فرانسه، سفیر ایران بار دیگر موضوع امتیازهایی را که به فرانسویان داده شده بود مطرح ساخت و آنگاه سوگند یاد کرد که به بندهای دهگانه قرارداد وفادار بماند. دلاندیوزیو (de Landivisau)، [نماینده فرانسه]، که سرمست از شرایط قرارداد بود از جناب سفیر خواست تا او نیز درخواست‌های خود را عنوان کند. محمدرضا بیگ گفت: ۱. از خداوند بجا و طول عمر اعلی حضرت، امپراتور فرانسه را مسئلت می‌کند؛ ۲. از اعلی حضرت تقاضا دارد دستور فرمایند سفیر، کنسول‌ها و بازرگانان آماده باشند تا همراه او به ایران عزیمت کنند، زیرا از ولی نعمت خود دستور دارد تا جز با آنان به کشور باز نگردد؛ ۳. با

توجه به قولی که پیش از آن، میشل [فرستاده فرانسه] داده بود، کشتی هایی برای نابودی اعراب مسقط فرستاده شود و در این مورد، اعلی حضرت لطف فرموده و به ولی نعمت او پاسخ مثبت دهند. . . .

فرانسویان، ضمن رد تقاضای محمد رضا بیگ برای دریافت امتیازهای مشابه، همه کوشش خود را به کار بردند تا توجه محمد رضا بیگ را از مسقط به امور دیگری معطوف و به او چنین وانمود کنند که بسته شدن قرارداد برای شاه و کشور او متضمن منافع اساسی می تواند باشد. اما در واقع، آنچه فرانسویان پیشنهاد می کردند متضمن منافی گذرا و کم اهمیت بود.

قصد ما در این دفتر بررسی محتوا و کیفیت روابط خارجی ایران در این دوره نیست. اما اشاره به گوشه هایی از این روابط می تواند روشنگر دگرگونی های اندیشه سیاسی در مغرب زمین و بی خبری از تحولات جهانی در ایران، بویژه در نزد حکومت گران و کارگزاران بلند پایه دولتی، باشد. مورس هرپت که همه جا جانب مذاکره کنندگان فرانسوی و منافع دولت فرانسه را گرفته و بر پایه اسناد منتشر نشده کوشیده است، پرتوی بر زوایای روابط ایران و فرانسه در این دوره بیفکند، ارزیابی برخی از رجال فرانسوی را آورده است که از دیدگاهی که ما دنبال می کنیم، جالب توجه است. بارون دُ برتوی که به عنوان یکی از کارمندان بلند پایه دربار لوئی چهاردهم در مدت سفارت محمد رضا بیگ، او را از نزدیک شناخته و در خاطرات منتشر نشده خود به ارزیابی رفتار و کردار او پرداخته است، می نویسد:

مشکل می توان باور کرد که شخصی از کشوری چنان دور دست و متفاوت در همه امور مانند ایران به کشور ما بیاید و پنج ماه در پاریس سپری کند، بی آنکه برای دیدنی های کمیاب شهر و اطراف آن کنجاوی از خود نشان دهد، یا هوشمندی آموختن درباره حکومت و اخلاقیات فرانسویان را داشته باشد. محمد رضا بیگ هیچ عجله ای برای دیدن زیبایی های کاخ ورسای و سایر بیوتات سلطنتی و نیز شگفتی های دیگری که بسیاری از آنها باید کنجاوی خارجیان را به خود جلب کند، نداشت و گفتگویی نیز که بتواند در باره حکومت و اخلاقیات ما چیزی به او بیاموزد، نکرد. اگر دیگر ایرانیان، مانند سفیرشان در پاریس، زندگی تن آسان و توأم با تنبلی را پیشه کنند، سست عنصری و نادانی آنان باید بی مثال باشد. با این همه، او، چنان که پیش از این گفتم، اهل ذوق بود، اما فکر می کنم که خودخواهی او موجب شد تصور کند که کافی است تا چشم برکسانی که برای دیدن او کنجاو شده اند، بیندازد و گاهی نیز در کوچه های پاریس، سوار بر اسب، به گردش

بپردازد تا حکومت، اخلاقیات و شگفتی های کاخ ها و باغ های ما را بشناسد، زیرا چندین بار به من گفت که گوشه چشمی کافی است تا او آنچه را دیدنی است، ببیند.^{۱۲}

از این نخستین سفیران و فرستاده های رسمی دولتی که بگذریم و چنان که دیدیم از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی چندان سخنی در باره آنان نمی توان گفت. سفرنامه های ایرانیان به کشورهای بیگانه جالب توجه و شایان تأمل است. در میان سفرنامه هایی که ایرانیان پس از سفر به بیرون مرزهای ایران زمین نوشته اند، برخی از آنها گزارش سفر به کشورهای خاور دور است. پیش از دوره صفوی نیز سفیرانی به کشورهای خاور دور فرستاده شده بودند، اما نخستین سفرنامه جالب توجهی که از سفر به خاور دور به دست ما رسیده، *خطای نامه* اثر سیدعلی اکبر خطایی است که گویا سفرنامه خود را اواخر ربیع الاول سال ۹۲۲هـ/ آوریل ۱۵۱۶م به پایان رسانده است. در باره شرح حال سیدعلی اکبر خطایی آگاهی چندانی نداریم، اما با تکیه بر بخش پایانی کتاب که از آدم خواری «طایفه قزلباش بی دین، خذلهم الله» سخن به میان آورده، می توان دریافت که از ایرانیان اهل سنت و جماعت بوده و سفرنامه خود را نیز به سلطان سلیم عثمانی (۹۲۶-۹۱۸هـ/ ۱۵۲۰-۱۵۱۲م) تقدیم کرده و احتمال دارد که پس از استوار شدن پایه های فرمانروایی صفویان، ایران را ترک گفته باشد. اشاره سیدعلی اکبر خطایی به گذار از تبریز بر سر راه خود به امپراتوری عثمانی و نقل شورش صارم گرد^{۱۳} بر قزلباشان و اشاره به غزای سلطان سلیمان مبین آن است که به احتمال بسیار، نویسنده *خطای نامه* با تکتار خاطری که او را از برآمدن صفویان حاصل شده بود، جلای وطن کرده است. وی می نویسد: «و ممدوح النبی فی الآباء و الاجداد، یعنی سلطان سلیم خان غازی را حق تعالی نصرت و قوت دهد که آن بی دینان را قهر کند و نام و نشان ایشان را از روی زمین پاک کند و شریعت محمدیه را احیایی بدهد. اَللّٰهُمَّ انصر من نصر الدین، اَللّٰهُمَّ اخذل الله من خذل الدین. آنچه دعای یک فقیر کند، سپاه گرانی نتواند کرد.»^{۱۴}

این واپسین عبارت که اشاره ای به نویسنده *خطای نامه* است و نیز اشاره های دیگری به نابسامانی سرزمین های اسلامی، مبین این است که خطایی در جستجوی طرح مشکل «مملکت های اسلام» و «فوت قانون» در آنها بوده و «قانون خطای» را ضابطه ای برای نقادی نظام حکومتی کشورهای اسلامی می دانسته است، چنان که در «بیان قانون نگاه داشتن» خطاییان می نویسد:

[قانون نگاه داشتن ایشان] به مرتبه ای است که اگر پدر از پسر و پسر از پدر و مادر سر مویی خلاف قانون ببیند بلا توقف برود و غمز کند و خلعت و بخشش بیابد و به کشتن بدهد و باک ندارد. و از خُرد و بزرگ چنان مطیع یکدیگرند که یک کار دوبار فرمودن و یک سخن دوبار گفتن نبود. درینا این در مملکت های اسلام بایستی! اگر دو بار کاری را فرموده شود و یا گفته شود، در قانون، در خورد گناه او انتقام می کنند و رحم نمی کنند، از ترس قانون.^{۱۶}

و خطایی این «قانون نگاه داشتن ایشان» و «ضابطه قانون خطای» را سبب عمده بسامانی کشور آنان می داند و از قول خطاییان می نویسد: «و دیگر، خطاییان می گویند از ابتدا تا این زمان، ملک ما خرابی ندیده و طوفان نوح به ما نرسیده؛ و رای ممالک ما همه خراب است و مثل ضبط و ضابطه ما در امور ملک در روی زمین کس ندارد و نداند. حقا که در امور ملکی هیچ کس به ضبط ایشان ندیدیم و نشدیدیم و کس نشان نداد.»^{۱۷}

سید علی اکبر خطایی راز بقای خطاییان از فترات را «نگاه داشت قانون» می داند و می گوید که ضابطه قانون و حرمت آن تا به حدی است که حتی «خاقان چین نتواند یک سر موی از قانون تجاوز کردن»^{۱۸} زیرا گناه در نزد خطاییان ترک قانون است و هر خطایی به یک گناه مواخذه شود و خاقان به سه گناه، چنان که او اگر دوبار در ماه به دیوان حاضر نشود، از این گناه درگذرند، اما اگر سه بار دیوان را ترک کند، او را از پادشاهی عزل کنند و پادشاه زاده ای را پادشاه کنند، زیرا «قانون و قواعد را ایشان به غایت مضبوط گرفته اند»^{۱۹} و بدین سان، فرمان برداری از خاقان نیز در محدوده قانون و در نتیجه فرمان بردن از قانون است، «از برای آنکه امرا و لشکری و خلق تابع او می اند در آن احکامی که به طریق قانون باشد، و در خلاف قانون، فرمان نبرند.»^{۲۰} خطایی، در جای جای سفرنامه خود با تأکید بر قانون خواهی خطاییان می نویسد که «از هفت ساله تا هفتاد ساله، و از درویش و پادشاه، هیچ کس را سرمویی زهره ترک و تأخیر قانون نباشد»^{۲۱} و این نصیحت را از باب حسن ختام می افزاید که: «... در امور ملکی، اگر چه پسر تو بود، نباید روی او دیدن و رحم کردن تا مملکت توانی ضبط کردن.»^{۲۲}

سفرنامه دیگری نیز به خاور دور از اواخر دوره صفوی در دست است که محمد ربیع بن محمد ابراهیم نامی از همراهان سفیر شاه سلیمان به سیام نوشته. این سفارت در سال های ۱۰۹۸-۱۰۹۴ هـ ق/ ۱۶۸۳-۱۶۸۷ م به سیام صورت گرفت

و محمد ربیع، افزون بر این که آگاهی های گران بهایی از سفر خود به سیام و نظام معیشتی و حکومت آنان به دست می دهد، در باره ایرانیان ساکن سیام نیز - که برخی از آنان در زمره بزرگان و درباریان آن کشور درآمده بودند - اشاراتی می آورد که نمونه ای از خلیقات ایرانیان و رفتار آنان در دوره صفوی است. جالب توجه است که محمد ربیع، مانند همه گزارشگران نخستین ایرانی که سامان غریبان را دیده و آن را با نابسامانی های ایران سنجیده اند، در شگفت است و به مناسبت، به آن، اشاره ای دارد، هرچند که تأملی در علل و بنیاد آن سامان نمی کند. وی در اشاره به حاکم انگلیسی یکی از بندرهای هند و رفتار او می نویسد: «الحق، در حفظ و حراست قلاع و امصار خود، همه فرنگان، نهایت احتیاط و ضابطه دارند و همیشه بر بروج، توپچیان و تفنگچیان، مژگل و توپ ها پر کرده و فتیله ها روشن، شب و روز حاضر می باشند و ساعتی از کشیک و پاسبانی غافل نمی باشند.»^{۲۳}

محمد ربیع، به مناسبت دیگری، نکته پر اهمیتی در باره آداب سفارت و چگونگی آموزش سفیران و کارگزاران بلند مرتبه دولتی در نزد "سلاطین گفّره" می آورد که با توجه به تجربه ای که خود از سفارت داشته، و نیز با توجه به موضوع سفارت در دوره گذار، شایان توجه ویژه ای است. به نظر می رسد که نویسنده *سفینه سلیمانی*، به احتمال بسیار، به آنچه بر برخی از نخستین سفیران ایرانی در غرب گذشته بوده، آگاهی داشته و به خاطر وابستگی با درباریان با سهل انگاری و آسان گیری های شاهان و دستگاه حکومتی در امر سفارت آشنا بوده است. در متن زیر تعارض آشکار میان نخستین سفارت های ایرانیان و اهمیت آن در نزد "سلاطین گفّره" را می توان دید و چنین می نماید که محمد ربیع، در نوشتن این سطور نیز مانند جاهای دیگری از *سفینه سلیمانی* که به معایب اخلاق اجتماعی اشاره های اساسی دارد، نظری به رفتارهای سیاسی زمانه خود داشته است:

و چنانچه به استقرا معلوم شد، هیچ یک از سلاطین گفّره مانند پادشاهان نصارا در این ابواب جد و جهد نمی نمایند. چون احدی را خدمتی مرجوع دارند، اولاً او را خدمات سهل فرموده و همیشه جویای احوال او می باشند و هر دو سه سال که این خدمت را کماحقه به تقدیم رسانند او را رفته رفته ارتقا به مدارج علیا می دهند تا به حد محرّیت می رسانند. و دستور چنان است که امرا زادگان خود را در صغر سن به خواندن علم تاریخ و سیر و به خدمات شاقه مأمور می دارند و چند مرتبه به همراه سرداران و حکام و وزرا و ایلچیان کار آزموده به اطراف و اکناف، به جهت تحصیل تجربه می فرستند تا آنکه او را به حد کمال می رسانند تا اگر رجوعی افتد، چند مرد کار دیده داشته باشند و

محتاج به اینکه چنین مردم را به جای فرستند نباشد. و با این همه احتیاط، چون یکی از آن جماعت آزموده را به خدمتی و به جایی فرستند، کمال احتیاط کرده، خود متوجه شده، دستورالعملی که در آن قید جزئیات مراتب کرده و دستور ملک و طریق آداب در هر باب و اینکه اگر او را عارضه رو دهد، بعد از آن، چه کسی به تقدیم آن خدمت پردازد و سایر کارکنان به چه طریق با او سلوک نمایند و هم چنان اگر او را عارضه [رو] دهد، دیگری به تقدیم آن خدمت پردازد و اگر آن جماعت را احتیاجی افتد، امداد و اعانت از چه شخص باید به ایشان داده شود، روانه می سازند؛ و چون این مراتب منظور نباشد و این چنین مردمان بی مایه عاری از خدمت سلاطین که *أباً عن جدّ* به تقدیم امر زراعت و تجارت قیام داشته باشند، از طمع خویش به جهت اندک نفعی واقعی مراتب را معروض نداشته، بدون تجربه و آزمایش او را آورده، دخیل در امور سلطنت کنند، جز آنکه به آتش فتنه و فساد افروخته و جمعی در او سوخته، خود نیز خاشاک آسا... از خشک مغزی خس وجود خویش را سوزد، چاره نخواهد داشت، و آن سلطان نیز بدون آنکه به این سبب، مخرب بنیان سلطنت خویش گردد، بهره نخواهد برد.

سفر نامه های دیگری از ایرانیان به کشورهای خاور ایران زمین بویژه به هند در دست است که از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی اهمیتی ندارند. در اینجا سه رساله را مورد بررسی قرار می دهیم که با توصیف سامان نوآیین غربی و نهادهای آن، نقشی اساسی در انتقال اندیشه تجدد به ایران بازی کرده اند. سه رساله زیر را به احتمال بسیار، باید نخستین رساله هایی دانست که به شیوه فرمانروایی و نهادهای دوران جدید غربی اشاره کرده اند. کهن ترین این سه رساله *تحفة العالم* اثر سید عبداللطیف شوشتری است.

سید عبداللطیف به سال ۱۱۷۲هـ/ق ۱۷۵۹م در شوشتر، در خانواده ای که سال ها شیخ الاسلامی آن ولایت را داشتند، متولد شد. وی از نوادگان سید نعمت الله جزایری از فقهای پرآوازه دوره صفوی بود و پس از تحصیل علم، مدتی به سیاست و اختلاط با دانشمندان روزگار می گذراند سپس به هند رفت و در آن دیار به بازرگانی مشغول شد و به سال ۱۲۲۰هـ/ق ۱۸۰۵م در حیدرآباد دکن از دنیا رفت. *کتاب تحفة العالم* او به سال ۱۲۱۶هـ/ق ۱۸۰۱م به پایان رسید و سه سال پس از آن نیز نویسنده تکمله ای به نام "ذیل التحفة" بر آن افزود. لازم به یادآوری است که نویسنده *تحفة العالم* خود به فرنگ سفر نکرده بوده، بلکه در تماس با انگلیسیانی که در هندوستان به سر می بردند، با آداب و رسوم آنان آشنایی به هم رسانده و در کتاب خود در پی توصیف و توضیح آنها برآمده است. به احتمال بسیار، او نخستین نویسنده ای است که درباره برخی از اتفاقاتی که در مغرب زمین

روی داده بوده، مانند کشف امریکا، تحولات اروپا به دنبال دوران نوزایش، و بویژه انقلاب فرانسه، آگاهی هایی به دست داده است.

گرچه *تحفة العالم* بیش از یک سده پیش از فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی مردم ایران به رشته تحریر کشیده شد، برخی از مفاهیم اندیشه مشروطیت را در آن می توان یافت و احتمال دارد که این کتاب نخستین نوشته فارسی باشد که سخنی از اندیشه مشروطیت و نهادهای سلطنت مشروطه در آن آمده است. مؤلف با تأمل در نهادهایی که به دنبال استقرار انگلیسیان در هندوستان ایجاد شده بود و توصیفی که از نظام انگلستان و برخی از کشورهای اروپایی پس از دوره نوزایش شنیده بود، کوشیده است تا به برخی از ویژگی های تجدد که از سه سده پیش از او دگرگونی های بنیادینی را در مغرب زمین به دنبال آورده بود، اشاره کند. وی با اشاره ای به نوآوری های غربیان در همه زمینه های مادی و معنوی به افسوس می گوید که «سیصد سال است که به درستی امور دنیوی و تدبیر مژدن مشغول اند، در این یک دمه فرصت چقدر می توان نوشت؟»^{۲۰} شوشتری خاستگاه دگرگونی ها در سامان مغرب زمین را تحول رابطه دولت و کلیسا، و استقلال نهادهای آن از بند فرمانروایی دنیوی پاپ و دستگاه کلیسا در اروپا می داند و در اشاره ای به فرمانروایی دنیوی پاپ و پایگاه او در به سامان رساندن مسیحیت در اروپا می نویسد:

القضه، سیصد سال قبل از این، اعظم سلاطین، در تمام مملکت فرنگ، پاپا بود که در روم کهنه در دارالسلطنه طالیون که شهری وسیع و به غایت معمور است، به لباس خلافت، فرمانروایی داشت. فرق نصارا او را خلیفه و جانشین عیسی می دانستند. سلاطین عظام و پادشاهان با اقتدار، جبهه نیاز به خاک پای او می سودند و به او توسل می جستند. احدی را یارای مخالفت او نبود و اعتقاد نصارا این بود که اگر کسی در امری مخالفت او نماید، در دنیا به انواع بلایا مبتلا و در عقبی به عذاب ابدی معذب خواهد بود. وکلای او، پادریان، در هر سلطنتی به جهت مصالح سلطنت نزد پادشاهان بودند و هیچ امری از امور مالی و ملکی بدون استصواب وکیل او اجرا نمی یافت. رئیس سلاطین و اعظم خوانین به اعلی مرتبه شهنشاهی و در هریک از ممالک به اندازه آن مملکت، ضیاع و عقار به وظیفه او معین بود. وکلا نیز به جهت ضبط آن مالیات به هر شهری بودند. ثلث مداخل کل فرنگ که خزاین قارون، معادله با عشر عشیر آن نمی کرد، مخصوص او و پادریان بود. در خطبه و سکه اول نام او خوانده می شد، بعد از آن، نام سلاطین دیگر. و آنچه از مالیات به او می رسید، صرف تزئین و آیین بندی کلیسیاها می کرد و چیزی که زیاد آمده بود، اندوخته می ماند. سپاه و لشکری نداشت، مگر قلیلی به جهت تجمل جا به جا ساخلو بودند.^{۲۱}

دوره فرمانروایی دنیوی پاپ و چیرگی دستگاه کلیسا در اروپا تا حدود سال ۹۰۰ هـ.ق/۱۴۹۵ م ادامه یافت و با آغاز دوره نوزایش به پایان رسید. شوشتری بی آن که نامی از نوزایش آورده باشد، پایان فرمانروایی دنیوی کلیسا را آغاز دوره پیکار بین دولت ها از سویی و کلیسا از سوی دیگر می داند که، از دیدگاه او، با انشعابی که در انگلستان با فرمانروایی دستگاه کلیسا صورت گرفت، به اوج رسید و از آن پس، سامان امور بر پایه اندیشه عقلی استوار شد. شوشتری، انگلیسیان و فیلسوفان انگلیسی را آغازگران این نخواستی می داند و برآن است که اندیشه این سامان نوآیین از انگلستان به دیگر کشورهای اروپایی راه یافت:

و این سررشته منظم بود تا در سنه ۹۰۰ هجری حکما و دانشمندان در تمام یورپ و فرنگستان، خاصه در انگلستان، به وجود آمدند و حکمت رواج یافت. پادریان، حکما را مورد طعن و لعن [قرار دادند] و صرف اوقاتشان به استیصال آنان بود و به سبب قوانینی که گذاشته بودند، امری از پیش نمی رفت. حکمای انگلستان از سلوک پادریان به ستوه آمده، مزاج پادشاه را از پایا و پادریان منحرف و آن عظمتی که این فرقه را در نظر او بود، به ادله و برهین چکمی خوار و حقیر کردند. پادشاه وکلای پایا را مقید و محبوس و اموال و املاکی که داشتند همه را ضبط و به سه حصه مساوی تقسیم کرد. حصه ای خود گرفت و دو حصه دیگر را به روسا و لشکریان و پادریان مملکت خویش داد، فرمود که انجیل را به زبان انگریزی ترجمه کنند تا حاجت به پادریان پاپایی نماند و چنان کردند. آنگاه، پادریان را از حبس برآورده، اخراج البلد فرمود. این خبر جانگداز که به سمع پایا رسید، فوجی بی کران از رجاله و ایلجاری گسیل و از سلاطین دیگر نیز مدد خواسته، خود با افواج بی حد و مَر و جمعی از سلاطین که به مدد او برخاسته بودند، به شوکتی تمام رو به انگلستان آمدند و در تمامی فرنگ ولوله و غوغا در افتاد. . . روسای انگلیسیه به استظهار حکما پشت گرم و قویدل، به اطمینان عامه پرداخته به مقابله برآمدند. این قضیه سال ها به طول انجامید. . . سلاطین دیگر به ملاحظه این احوال که بر انگلستان و پادشاه ایشان آسیبی نرسید، بلکه روز به روز قوی تر گردید و پایا را نیز از غیب مدد نمی رسید، در اعتقادات آنان فتور [افتاد] و از اعانت و اسداد او قصور نمودند. هرکس، سر خویش گرفته، به ملک خود رفت و نخستین کاری که به مملکت خود کرد، سلوک پادشاه انگلستان بود با پادریان و وکلای پایا. حال، در تمامی ممالک نصارا پادریان و کشیشان درنهایت بی اعتباری و به کمال ذلت و خواری می باشند. وجود آن طبقه مخصوص مجالس مناکحات یا تجهیز و تدفین اموات است و از پایا تا حال هم در روم کهنه اسمی باقی است، با نوشتن ادعیه و بخشیدن بهشت و دوزخ به مردم اشتغال دارد و در زمره مستحقین است. بی اعتباری پادریان در افتادن پایا و فرونشستن آن همه قضایا و عُلُو مرتبه حکما و دانشمندان در تمام فرنگستان و بی پرده شدن مردم به طور طبیعیین در سنه

۱۹۴۰/۱۵۲۳ دست داد. و بادی در این کارها جماعت انگلیسیه شدند. اکنون تمامی
فرنگیان پیروی حکما کنند و در امر مذهب پرده ای دارند.^{۲۷}

شوشتری هیچ گونه آگاهی از مجادلات کلامی-سیاسی که در سده های میانه در
درون کلیسا جریان داشت و شالوده استواری برای اندیشه مشروطه خواهی فراهم
آورد، ندارد. آگاهی او برخاسته از تأملی در ظاهر نهادهای انگلیسیان در
هندوستان و توصیفی از نهادهای ویژه انگلستان است. اشاره گذرای او به
انقلاب فرانسه نیز که یک دهه پیش از نگارش *تحفة العالم* رخ داده بود، مبین این
نکته است که منشاء آگاهی نویسنده اندیشه سیاسی جدید نیست و بنابراین،
درباره انقلاب فرانسه سخن قابل اعتنایی نمی گوید.^{۲۸} با آگاهی اندک از
انقلاب فرانسه و در بی خبری از بنیاد نظری آن، شوشتری، به درستی، سامان
انگلیسی را که بر حکومت مشروطه استوار بود، برتر از انقلاب فرانسه می داند و
چنان می نماید که تفصیل سخن او در باره سامان نوآیین انگلستان و شیوه
فرمانروایی آن و برتری آن در سنجش با نظام دیگر کشورهای اروپایی، در
مجموع، بر پایه شنیده ها و ارزیابی دیگران استوار شده است. شوشتری شاه
انگلستان را به "رای و تدبیر" از دیگر شاهان اروپایی برتر می داند، هرچند که
«عدت و بسط مملکت» اینان بر او می چربد. هم چنین، سبب و ضرورت بسط
مقال در این باب را بی اطلاعی امت اسلام از سامان انگلستان می داند، زیرا «به
سبب مباینت تامه» آن با سامان کشورهای اسلامی، «احدی از فرقی اسلام متعرض
این قسم حکایات نگشته اند».^{۲۹} عبداللطیف در بیان سامان انگلستان، افزون
بر نمودهایی از زندگی روزمره انگلیسیان که با اخلاقیات و هنجارهای رفتاری امت
اسلام سازگار نمی بود، توجه خود را به نوآوری هایی معطوف کرده است که
زمینه های رشد فرهنگی و پیشرفت تمدن آن کشور را فراهم می کرد.

اساس سامان نوآیین انگلستان را چنانکه شوشتری از تجربه خود در هند
انگلیسی و توصیف های انگلستان دریافته بود، می توان در مفهوم حکومت قانون
خلاصه کرد. اشاره عبداللطیف به مضمون این مفهوم که در *تحفة العالم* نیامده، و
روند مشروطیت در انگلستان، بسیار گذرا و نا روشن است، اما به هر حال، چند
صفحه ای را که در باره نهاد سلطنت و "مسلوب الاختیار" کردن پادشاه می آورد،
در شمار نخستین اشاره هایی است که در یک نوشته فارسی به این امر شده است.
شایان توجه است که شوشتری مشروطیت را نیز از دستاوردهای حکما در «امر
انتظام سلطنت» می داند و می نویسد:

و حکما بعد از اجرای اکثری از قوانین مذکوره به فکر انتظام سلطنت افتادند، چه تا آن زمان حکمرانی بالاستقلال والانفراد بود. هر روزه یکی معزول و دیگری به غلبه مسلط می شد و بسی مفساد و خونریزی که از لوازم تغییر سلطنت است، به ظهور می رسید. و پادشاه آن عصر خود نیز حکیم دانشمند و در اکثری از آراء پسندیده با حکما شریک بود. سال ها به فکر این کار صرف اوقات نمودند. آخرالامر، همه را رأی بدین قرار گرفت که پادشاه را مسلوب اختیار کنند. . . پادشاه نیز راضی شده خود را مسلوب الاختیار کرد، اما در رعایت و نوازش هرکس مختار است، و به نحوی که گذشت، قتل نفس یا اضرار احدی، حتی زدن یکی از خدمه خود را قادر نیست. مادام که حکم قضات نشود، هیچ سیاستی اجرا نگردد. . . و بعد از سلب اختیار از پادشاه، قوائم سلطنت را به سه امر مضبوط ساختند: پادشاه و امرا و رعایا. بدین نحو که هرگاه امری از امور عظیمه اتفاق افتد، مادام که این سه فرقه یک رأی نزنند، آن کار صورت نگیرد. خانه ای بسیار عالی در پایتخت بنا نهادند و به شورا و خانه مشورت موسوم ساختند و به رعایای بلد و بلوک تمامی قلمرو پیغام دادند که رعایای هر شهر از جانب خود، هرکه را سزاوار دانند، وکیل کنند که در پایه سریر سلطنت حاضر باشد تا کارها به مشورت همگی انجام یابند. رعایا بدین گونه وکیل از جانب خود مقرر کنند که همه در یک جا مجتمع شوند. بزرگان شهر یا آن ده، اسامی جمعی را که لیاقت این کار را دارند، به هر واحد عرض نمایند. او هرکه را بپسندد، اسم او را در کاغذی نوشته، دهد. همه جمع نمایند و حکم برغالب کنند. کسی را که اغلب رعایا پسندیده اند، به آن کار مأمور سازند و به دارالسلطنه روانه کنند و زیاده بر هفت سال این خدمت را به کسی نگذارند. بعد از انقضای هفت سال، دیگری را معین کنند. و هرگاه امری اتفاق افتد از جنگ یا صلح با جماعتی یا امداد کسی به زر یا لشکر و امثال ذالک، وزیران مطلب را به پادشاه عرضه دارند. پادشاه در روزی معین به احضار سران و سرکردگان و تمامی امرای خرد و بزرگ و وکلای رعایای جمیع بلدان و قصبات در آن عالی خانه فرمان دهد و خود نیز در آن خانه رود و به جایی بلند که به جهت نشیمن او ساخته اند، قرار گیرد و آن امر را از همگی سؤال کند، امرا و وکلا را هرچه به خاطر رسد و صلاح مملکت را بدان داند، در کاغذی نویسد. پس، همه را ملاحظه نمایند و حکم بر غالب کنند. و اگر نصف آن مردم به یک رأی و نصفی دیگر رأیی علی حده اندیشند، پادشاه مختار است به هر طرف که میل کند، آن رأی پسندیده است، دیگر کسی را مجال تغییر و تبدیل نیست. و حکمت در این کار، این است که هرگاه امری منقح شد، هرچه خرج آن کار شود، رعایا از طیب خاطر دهند و عذر نیاورند. پادشاه و امرا نیز به قدر حصه خود در خرج آن کار مدد کنند. امری مختلف فیه نیست که کسی برآن ایستادگی نماید.^{۳۰}

این سامان نوآیین حکما بر شالوده یک نهاد اساسی استوار شده است که شوشتری آن را "خانه عدالت" یا "عدالتخانه"^{۳۱} و از «جمله قوانین عظیمه» ای می داند که

حکما برای بسامان کردن امور وضع کرده اند. شوشتری، پس از آنکه شرحی از دادگاههای انگلستان می آورد، بی آنکه اشاره ای به چگونگی اجرای عدالت کرده باشد، می نویسد: «خسرو عادل، کسری [انوشیروان] کو که از این سلسله گرده ای بردارد و از زنجیر عدل خویش شرمنده و منفعل گردد؟»^{۳۲} و سبب این شرمندگی و انفعال انوشیروان، در واقع، همان حکومت قانونی است که نویسنده تحفة العالم، بی عنایت بر مبانی نظری آن، شناخته و به تمایز بنیادینش با اجرای عدالت در شرق، که انوشیروان بارزترین نمونه آن به شمار می آمده، پی برده است:

از جمله قوانین عظیمه وضع عدالت خانه است که به جهت رفع مناقشات و مخاصمات بین الناس موضوع است. و آن چنان است که در بلدان عظیمه و قراہ معمور بزرگ، خانه ای بنا نهند و به عدالت خانه موسوم سازند و چهار کس از حکمای دانشمند خدا ترس را به جهت فتاوی و نوشتن سجلات و اجرای سیاسات پادشاه معین کنند و ایشان را جج [judge] خوانند به معنی قاضی. مواجب هر قدر خود بخواهند از سرکار شاهی مضاعف مرحمت شود تا از کسی رشوت نگیرند و مادام الحیات معزول نشوند، مگر اینکه از کسی رشوت گیرند یا به طرفداری درفتوی خیانت کنند، آن زمان بردار کشیده شوند. و در آن خانه مکانی برتر به طرز شاه نشین به جهت نشیمن ایشان سازند و چند کس از فضلی حکیم را که به زبان علمی آشنا باشند، در خدمت ایشان مقرر کنند و آن جماعت را کونسلی [counselor] گویند. و جمعی دیگر مردمان با هوش را که عالم به السنة اغلب فزق باشند، زیر دست کونسلیان بگذارند و آن مردم را وکلا خوانند.^{۳۳}

چنان که گفته شد، بحث در مبانی کلامی- سیاسی دگرگونی هایی که شالوده استواری برای اندیشه جدید غربی فراهم کرد، از کتاب تحفة العالم غایب است و البته، نیازی به گفتن نیست که عدالت خانه به عنوان نهادی عمده در حکومت قانون جز با تحولی در مبانی حقوق کهن کشور های اروپایی امکان پذیر نبود. شوشتری، از این مبانی سخنی به میان نمی آورد و تردیدی نیست که او در این باره آگاهی درستی نداشته، اما از برخی اشاره های گذرای او برمی آید که آشنایی اندکی با برخی از قواعد حقوق جدید به هم رسانده بود:

از جمله قوانین این فرقه است که کسی را بر کسی تسلطی نیست. پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادتی کنند، آن شخص در محکمه شکایت کند. هر دو را در محکمه ایستاده نگهدارند و امرشان را فصل دهند. و هم چنین، اگر از کوچکی به بزرگی آسیبی رسد، آن بزرگ شکوه کند و به حکم قضات حد بر او جاری شود. و به جهت پاس

آداب از جانب پادشاه و عظما در محکمه وکیل ایشان حاضر شود و با مدعی گفتگو کند. دزد را بعد از اثبات از حلق کشند یا در جزیره بد آب و هوا که به جهت این کار معین است، اخراج نمایند، و هم چنین، مفسدین و اشرار را در آن جزیره فرستند تا عمرشان در آنجا سپری شود. و از قتل نفس به غایت محترزند. قریب به کلکته جزیره ای برای این امر جسته اند.

این بی توجهی به مبانی اندیشه جدید غربی موجب شده است تا *تحفة العالم* شوشتری نیز مانند دیگر نخستین سفرنامه نویسان ایرانیان به خارج از کشور، به صورت جنگی از داستان های عجیب تبدیل شود، زیرا شوشتری نیز اگر چه بر پایه دیده های خود از شیوه فرمانروایی انگلیسیان در هند و شنیده های خود از سامان نوآیین انگلستان، توصیفی کمابیش سازگار با واقعیت به دست می دهد، اما از آنجا که نمی تواند شالوده نظری دگرگونی های غرب را توضیح دهد، لاجرم، نوشته او از محدوده این گونه جنگ ها فراتر نمی رود. با این همه، به نظر می رسد که عنایت شوشتری بر برخی از نهادهای سامان نوآیین انگلستان، با توجه به اینکه *تحفة العالم* نخستین نوشته ای است که از دگرگونی های بنیادین نظام حکومتی مغرب زمین بحث کرده، اثری قابل اعتناست زیرا برخی از مفاهیم مورد نظر او مانند "عدالت خانه" سده ای بعد در جریان جنبش مشروطه خواهی مردم ایران در کانون اندیشه و عمل تجدد خواهان قرار گرفت.

همزمان با انتشار *تحفة العالم*، میرزا ابوطالب خان که به انگلستان سفر کرده و مدتی در آنجا اقامت کرده بود، به سال ۱۲۱۸ هـ/ ۱۸۰۳ م در کلکته سفرنامه ای با عنوان *مسیر طالبی* نوشت. مؤلف این کتاب، به خلاف سید عبداللطیف، آنچه درباره انگلستان و دگرگونی های کشورهای غربی آورده، براساس مشاهدات عینی خود اوست و بنابراین، نخستین توصیف مستقیم غرب به قلم یک جهانگرد ایرانی است. این نویسنده در آغاز سفرنامه خود به دو نکته اساسی اشاره می کند. نخست این که *مسیر طالبی* برای آگاهی دادن به اهالی "ممالک اسلامی" نوشته شده است که بزرگان آن مست باده غفلت و غرورند و عامه مردم آن کشورها تخته بند جهل و تلاش معاش، هرچند که میرزا ابوطالب از پیش می داند که کوشش او در راه نتیجه ای نخواهد داشت و این بحث ها آب در هاون کوفتنی بیش نیست.

اگرچه به ملاحظه تصور همت ابنای روزگار و اخلاق رذیله و دستورات باطله که در ممالک اسلامی و میان مسلمانان در هرجا شیوع یافته، بزرگان و اغنیا از باده غفلت و غرور

سرشار و به آنچه دارند مشغوف، بلکه علم کل را منحصر در معلومات قاهره و مختار خود می دانند، و عامه و فقرا به سبب عدم امنیت و دشواری تحصیل معیشت، زیر بار کسب [قوت] روزمره درمانده، فرصت سرخاریدن ندارند تا به شوق استخبار و حصول تجربیات تازه که خدای در طبع انسانی به ودیعت نهاده و آن را مایه شرف او ساخته، چه رسد... و متیقن که این محنت من در این باب ثمری نخواهد داد، یعنی اثر فایده به ایشان نخواهد بخشید، بلکه به قدر کتب افسانه و حکایت که گاهی به جهت گذران وقت و سهولت عبارت، میل به خواندن آنها می نمایند، به مطالعه فقط این کتاب هم که ذکر اسماء غریبه و ثبت مضامین غیرمتداوله که در بادی النظر به فهم نیاید و اندک دقت خواهد و از بعضی رموز و ایما در آن ناچاری است، رغبت نخواهد کرد، بلکه تعصب دروغی اسلامی را بهانه ساخته، از خواندن و نوشتن آن اجتناب خواهند نمود، فتور بسیار در تحقیق و تدقیق بعضی چیزها و شرح و تفصیل آنها رو خواهد داد.^{۳۵}

نکته دوم در تلقی نویسنده مسیر طالبی بی توجهی به مبانی دگرگونی‌های مغرب زمین است؛ میرزا طالب نیز مانند شوشتری جز به نمودهای این دگرگونی‌ها عنایتی ندارد، و تنها آن بخش از آداب و رفتارهای اهالی فرنگ را می نمایاند که تعارضی با قوانین اسلام ندارد و "اهل اسلام" می توانند در این موارد از دستورات اعم ممالک فرنگ تبعیت کنند:

به خاطر فاتر رسیده که وقایع سفر فرنگ [را] ضبط کنم و هرچه مفید آن ملک را تحقیق و تدقیق نموده، داخل آن نمایم تا عجایب بحار و غرایب آن دیار و دستورات اعم مختلفه آن ممالک که به گوش اهل اسلام نرسیده، بر ایشان منکشف شود و به فحوای لُکُل جدید لذة موجب ذوق سامعین و سبب حرکت طالبین گردد و عامه خلائق تربیت اولاد و طریق زیستن ایشان در منزل و آداب تمدن و ریاست آن ملک و صنایع و بدایع آنها که اکثر مباین و متعارض قوانین اسلام نیست و اثر نیک آن در آن جماعت ظاهر و هویداست، مطلع شده، تتبع نمایند و فواید آن به روزگار خود بردارند.^{۳۶}

چنان که از این گفته بر می آید، هدف از توصیف دستورات اعم ممالک فرنگ تقلید آنهاست، البته، در جایی که تعارضی با قوانین اسلام نداشته باشد، و نه تتبع در مبانی و شالوده نظری آن دستورات. چنان که پیش از این درباره عبداللطیف شوشتری و بحث حکومت قانون در سفرنامه او گفته شد، حکومت قانون و نهادهای اجرای عدالت، از نخستین نهادهایی بود که توجه مسافران ایرانی به فرنگ را جلب می کرده است. میرزا ابوطالب نیز به ذکر قوانین آزادی انگلش^{۳۷}

توجهی خاص داشته و، به عنوان ناظری که در باره نهادهای مغرب زمین تأمل می کرده، تعارض آشکار میان فرمانروایی خودکامه و حکومت مبتنی بر قانون را دریافته است، هرچند که به تفصیل این تعارض در *مسیر طالبی* نپرداخته است:

جماعت انگلش را بی وقوع تقصیری از غضب حکام و اکابر خود، خوف [آبرو و مال] نیست چه جای جان. و حکام را بر ایشان هیچ گونه دسترسی نه. و اشراف، برخلاف هند، درکوچه ها هر وقت سیر توانند کرد و به دکان ها رفته به تحقیق نرخ اشیا و خرید آن توانند پرداخت. و کتاب یا چیزی سبک که در رومال گنجد، برداشته به خانه توانند آورد و به خانه زنان اویاش رفته شب توانند خوابید. و دست زن یا یار خود گرفت، هم زبانی کنان به سیر باغ توانند رفت. و معایب سلاطین و وزرا به زبان و تصویر و کتاب علی روس الاشهاد بیان توانند نمود. من که در تمام عمر به کوچه مشی نکرده بودم، و به دکانی نرفته بودم تا به خانه زنان چه رسد، از یافتن این آزادی آن قدر سبک دوش شدم که گویا هزاران من بار از دوش من برداشتنند. و مقید بودم، اکنون رهایی یافتم. و ایضاً هرکاری که موجب اضرار کسی یا شکستن قانونی نشود، مبادرت بر آن توانند کرد، نه اینکه هرکس هر کار که خواسته باشد، تواند کرد.^{۳۸}

در واقع، آنچه نظر میرزا ابوطالب را در نهادها و شیوه های فرمانروایی غربیان جلب می کرده، نتیجه عملی روزمره ای بود که از استقرار آن نهادها بر می خاست و میرزا می توانست آنها را به تجربه دریابد. وی جز به ظاهر سامان نوآیین غربی توجهی نداشت و چنانکه از نوشته بالا می توان دریافت، آزادی از قید و بندهای نظام بسته ایران و امکان هزینه گردی در لندن، اگر نه یگانه عامل، عاملی مهم بود که او را به هواداری از حکومت قانون سوق می داد. لازم به یاد آوری است که آنجا که میرزا بر پایه دریافت خود از سامان نوآیین غربی سخن می گوید، توضیح او از توصیف ظواهر سود عملی و روزمره حکومت قانون فراتر نمی رود، اما آنجا که نظر خود انگلیسیان را در این باره توضیح می دهد، سخن او شایان توجه است:

عموم انگلش، خصوص اکابر ایشان، رونق کار خود را که در این زمان به غایت است، نتیجه قوانین مرعیه خود می دانند و در تجاوز از آن - اگرچه در امور جزوی از اجزا که مبرهن بر بهتری آن جزو از سابق بوده باشد - چون بید لرزان و چنان هراسان اند که کسی برزوال سلطنت و ملت نبوده باشد. بنابراین، وزرا در اجرای احکام تبدیل ها، یا آنکه برهان خویتری آن در پرلمنت به تقریر عقلا ثابت شده است، به یکبارگی و بی محابا پیش نروند، بلکه به تدریج

بعد ملاحظه اطراف و جوانب، اندک اندک، قدم در آن گذارند، چه می‌ترسند که در آغاز، فعل ثانی از اول بهترنماید و درآخرنه. یا آنکه اگر برای جزو بهتر از اول بوده باشد، اما چون سلسله عالم‌کون و فساد به یکدیگر پیوسته است، برای امر کلی دیگر اثر بد می‌بخشد.^{۳۹}

میرزا ابوطالب، به خلاف شوشتری، در باره مشروطیت انگلستان سخنی نمی‌گوید و در فصل «اوضاع ریاست انگلش» به آوردن داستان‌هایی در باره شیوه فرمانروایی پادشاه انگلستان «کنگ‌جارج» (King George) و خصائل او اکتفا می‌کند:

... چنان مودب و مهذب به اخلاق است که بالطبع راغب به شر نیست، بلکه تمام اوقات او مصروف نیک‌خواهی خلق و تحریض ایشان بر کشت و کار و علوم و هنر است، و از امور نفسانی صد هزار مرحله دور. به ذات خود کشت کار زراعت می‌نماید و به مدرسه‌ها رفته، استفصار حال طلبه علوم کند. ... عمده دلیل بر محاسن او اینکه قوت عزل قضات را از خود سلب نمود و بیم و امید ایشان را از ارکان سلطنت دور کرد تا در اجرای احکام حق از کسی پروا نکنند. بنابراین، چهل و دو سال است که بر تخت دولت، به آرام تمام، تمکن دارد. کوچک و کلان این ملک از جان هواخواه اوی اند و در شادی و غم او متأثر.^{۴۰}

آنچه در فصل «اوضاع ریاست انگلش» در مسیر طالبی می‌آید، در سنجش با بحث اندیشه مشروطه‌خواهی در *تحفة العالم* اهمیت چندانی ندارد و در مجموع، گزارشی روزنامه‌نگارانه و عاری از تأمل نظری است. در این فصل، آگاهی‌هایی درباره دیوان ملکه و دولت‌خانه شاهزاده ولیعهد انگلستان و نیز «وزرای انگلند» و «اوضاع پرلمنت»^{۴۱} آورده شده و البته، بیشتر از ظاهر این نهادها سخنی به میان آمده است. اما میرزا ابوطالب در «ذکر فضایل انگلش»،^{۴۲} در توضیح برخی از معایب و محاسن انگلیسیان، به دو نکته اشاره می‌کند که از دیدگاه تاریخ‌اندیشه سیاسی جدید غربی و بازتاب آن در ایران شایان توجه است. نکته نخست آن که:

خوف ایشان از شکستن قانون و ایستاده ماندن هرکس بر حد خویش، و هوس بالاتر، آلا تالی مرتبه خویش، نکردن. فایده آن پایداری قوت ملت و دولت و اتفاق جماعت است که فواید مدنی است. تا این خصلت در قومی هست، از درجه خود هرگز نازل نشوند. فایده ثانی، آرام نفس است به سبب اکتفا و قناعت در طلب هواها و لذات به آنچه دسترس یا قریب الوصول است. چه مردمی که در هواهای بعیده کوشند، اگرچه بعضی بعد شدت سلوک به مراد رسند، اما در اکثر محروم مانند.^{۴۳}

دومین نکته ای که میرزا ابوطالب اشاره ای گذرا به آن دارد، مرتبط با مفهوم مصلحت عمومی است: «چهارم، رغبت عقلای ایشان بر فواید عام و تنفر از مضرات عام که در حقیقت موجب فایده ذاتی هرکس در مال است. و درعکس آن به جز ظن غلط و کوتاه اندیشی امری نیست.»^{۴۴} اهمیت این نکته در آن است که مفهوم مصلحت عمومی، و در پیوند با آن حوزه عمومی، در نظریه سلطنت مطلقه دوره اسلامی جایگاهی نداشت. زیرا قدرت سیاسی و لوازم آن ملک طلق پادشاه خودکامه به شمار می آمد و نیز حوزه عمومی جامعه به دارایی خصوصی شاه و مصلحت عمومی، به نفع خصوصی شاه و خانواده های انگشت شمار حکومت گرو فرو کاسته می شده است. سفرنامه نویسان ایرانی بودند، که برای نخستین بار، در غیاب اندیشه ای که بتواند مفهوم مصلحت عمومی را در کانون نظریه ای سیاسی قرار دهد و به تعریف و توضیح الزامات آن بپردازد، نقش اندیشه سیاسی جدید و مفاهیم بنیادین آن، از جمله «مصلحت عمومی»، را در انسجام اجتماعی و سیاسی کشورهای غربی به میان آوردند.

در دوره گذار تاریخ ایران زمین، سفرنامه مهم دیگری از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، جز آن چه تا کنون مورد بررسی قرار دادیم، نمی شناسیم. *سفرنامه میرزا صالح* را، در واقع، بیشتر می توان آغازگر دوره بعدی تاریخ اندیشه یا «مکتب تبریز» دانست. هرچند میرزا صالح پرورش یافته دوره گذار است و با پشتوانه اندیشه آن دوره به سفر فرنگ رفته بود، به نظر ما او و سفرنامه اش به سال های میانی دوره گذار و «مکتب تبریز» تعلق دارند. وانگهی، براساس آگاهی های کنونی ما از نخستین سفرنامه های ایرانیان، به نظر می رسد که میرزا صالح، نخستین ایرانی است که با ذهنی خردگرا به سفر غرب رفته و از این حیث، جایگاه ویژه ای دارد چه، در کار شناختن غرب نه دیدی تفنن آمیز که نگاهی جدی و اندیشمندانه داشت و از همین رو بی هیچ تردیدی او را باید از پیشگامان این شناخت به شمار آورد. لازم به یادآوری است که میرزا صالح را میرزا عیسی قایم مقام برای تحصیل به انگلستان فرستاد و او در ۱۰ جمادی الثانی ۱۲۳۰هـ/ ۱۹ آوریل ۱۸۱۵م از تبریز از راه سن پترزبورگ به سوی انگلستان روانه شد و پس از اقامتی پر بار در ۲ شوال ۱۲۳۴هـ/ ۲۴ ژوئیه ۱۸۱۹م به تبریز بازگشت. میرزا صالح، به خلاف سفرنامه نویسان ایرانی پیش از خود، که در مجموع اهل ادب از نوع متأخر و منحط آن بودند، به تعبیری که خود به کار برده، «دولتخواهی»^{۴۵} خردمند بود، آگاهی ژرف به طبیعت دوران جدید و الزامات آن داشت و نیز می دانست که زمان تنگ و شتاب دگرگونی و نوآوری ها بیش از آن

است که درد مزمّن انحطاط ایران زمین را به آسانی بتوان درمان کرد. دو خاطره ای که در *سفرنامه* آورده در واقع مسیر آتی زندگی او را رقم زده است. به خلاف *مسیر طالبی* که سرشار از ابیاتی سست و سخیف است و نیز بخشی از *تحفة العالم* که تذکره شعراست، در *سفرنامه* میرزا صالح به شعری برنمی‌خوریم. این *سفرنامه* شامل بحثی خردمندانه در باره نظام سیاسی رو به تثبیت در اروپا است و به نظر می‌آید که میرزا صالح به فراست دریافته بود که وضعیت جدید نیازمند زبانی نو و اندیشه ای "روشن و متمایز"، است و زبان مصنوع، پر تکلف و تهی از اندیشه فارسی زمان او توانا به توصیف وضعیت جدید نیست. از این حیث، خاطره ای که از میرزا عیسی قایم مقام نقل می‌کند، شایان تأمل است. چنان که از فحوای سخن میرزا برمی‌آید، گویا او در آغاز شعر نیز می‌سروده است، اما به مناسبت اشاره قایم مقام درباره بیسوده بودن نظم بافی، میرزا صالح اندیشه شعرگویی را به فراموشی می‌سپرد و به فکر دانش اندوزی می‌افتد:

روزی در خدمت بندگان خداوندگار، قایم مقام دولت علیه ایران، نشسته بودم. شخصی از نجبای اهالی تبریز پسر خود را به جهت تحصیل به اصفهان فرستاده بود. بعد از مدتی پسر مزبور تحصیلی کرده، برخی اشعار از زاده طبع خود در نزد پدر خود فرستاده، و مشارالیه اشعار او را به نظر بندگان قایم مقام گذرانیده. معظم الیه، بعد از مطالعه صفحات مزبور فرمودند که کلامی است موزون، لیکن حیف و افسوس است که طالب، سعی در ازدیاد و افزونی ماده و استعداد خود نمی‌نمایند و به همین هرزه درآبی و بادپیمایی، خود را مشغول به شعرنویسی و شعر خوانی می‌دارند. بعد از استماع الفاظ مزبور، لب از شعرگویی بستم و پای به عرصه پیمایی گشودم و همیشه منتظر فرصتی بودم که بلکه سعی در ازدیاد ماده^{۴۶} نمایم، تا این که به اینجا آمده‌ام، اگرچه تا به حال تحصیلی نکرده‌ام، لیکن طالب هستم.

میرزا در همین مقام به خاطره جالب توجه دیگری نیز از دیداری با سرجان ملکم در آغاز اقامت در انگلستان اشاره می‌کند. در این دیدار ملکم، در اهمیت دانش‌اندوزی و دوری از تن‌آسانی و خوش‌باشی، به میرزا جعفرخان-میرزا جعفر مهندس بعدی که به سفارت عثمانی رفت و مشیرالدوله لقب یافت- و هم‌سفر میرزا صالح به فرنگ بود، چنین می‌گوید:

شما تازه به این ولایت آمده‌اید و از اطوار این ولا اطلاع ندارید، چنانچه مایل به صحبت با مردم و دخول مجالس باشید، مردم ولایت ما مردمانی عیاش می‌باشند و مایل به دیدن عجایب هستند و همه شب، اوقات خود را به مصاحبت و مهمانی یکدیگر و رقاصی می‌گذرانند، در

هرشب‌شمارا به مهمانی طلبیده، اوقات‌شما شب‌ها به مهمانی و روزها به بازدید صاحبان مصروف می‌شود. یک دفعه اطلاع به هم می‌رسانید که چهار پنج سال عمر شما بدین منوال گذشته است و آنچه تحصیل باید کنید مقدور نشده. به علاوه اینکه در نزد دولت خود منفعلی خواهید شد که خدمات مرجوعه به خود را به انجام نرسانیده‌اید. مادام حیات افسوس می‌خورید که فرصت را از دست داده‌اید و تحصیلی که باید و شاید ننموده‌اید که همیشه از آن محظوظ شوید. بعد از این گونه مکالمات و استماع این نصایح سرجان ملکم، اگرچه روی او به میرزا جعفر بود ولیکن خود را خارج از نصایح او ندانسته، پند او را به گوش جان شنوده، اینکه مُتَمَد به این هستم که من بعد دقیقه و آنی را از دست نداده باشم.^{۴۷}

میرزا با نقل این دوخاطره یادآور می‌شود که این دو نصیحت که در آغاز جوانی از این «دو شخص بزرگ» شنیده بوده، «کالنقش فی الحجر»^{۴۸} در دل او نقش بسته و چنانکه از سفرنامه بر می‌آید، همه کوشش خود را به کار برده است تا در «سه سال و نه ماه و بیست روز»^{۴۹} اقامت خود در انگلستان، آنی از آموختن غافل نباشد. میرزا، در جاهایی از *سفرنامه*، به کوشش‌های خود برای آموختن زبان‌های انگلیسی، فرانسه و لاتینی و نیز «حکمت طبیعی» و تاریخ اشاره‌ای دارد و از سوانح احوال او نیز می‌دانیم که میرزا چندان با فنون چاپ‌گری آشنایی به هم رسانده بود که بتواند یکی از نخستین چاپخانه‌ها را در ایران دایر کند و نخستین روزنامه را نیز انتشار دهد. خود او در اشاره‌ای به این نکته می‌نویسد: «بینی و بین الله هرچه توانسته سعی در آن نمودم که داخل مجالس انگریزی نشوم، محض از برای آنکه با مردم آشنا نشوم که مانع تحصیل من می‌شود».^{۵۰}

میرزا صالح از همان آغاز ورود به انگلستان به این نکته اساسی پی برده بود که نیل به درکی جدی از سامان نوآیینی که در کشورهای غربی در حال تثبیت بود، نیازمند کوششی اساسی است، زیرا، با آغاز دوران جدید، دگرگونی‌هایی بنیادین در همه عرصه‌های حیات مغرب زمین صورت گرفته و این دگرگونی‌ها را نمی‌توان با توسل به مقولات اندیشه کهن دریافت. بدین سان، میرزا با رویکردی تاریخی به این دگرگونی‌ها کوشش می‌کند تا بنیان تحولات را توضیح دهد و از این حیث، *سفرنامه* او با نوشته‌هایی که پیش از این به آنها اشاره شد، و در مجموع بر پایه شنیده‌ها و دیده‌ها فراهم آمده‌اند، متفاوت است. توجه به تاریخ در *سفرنامه* میرزا صالح برای تبیین دگرگونی‌های مغرب‌زمین ناشی از موضعی اساسی است و میرزا کوشش می‌کند تا تحول انگلستان از توحش به تمدن و «ولایت آزادی» را با توجه به دگرگونی‌هایی که در بنیاد شیوه فرمانروایی و «طریقه شرع» آن ایجاد شده، توضیح دهد. توجه اساسی میرزا نیز مانند دیگر

سفرنامه نویسان این دوره ناظر به حکومت قانون است و در واقع، بی آنکه بحثی در بنیاد آن کرده باشد، بر پایه شرح تفصیلی تاریخ انگلستان، دگرگونی های نظام آن را توضیح می دهد:

به خاطر می رسد . . . که اگر توانم برخی از اوضاع انگلند و ولایت و انتظام ولایت اینجا را به طریقی که در روسیه نوشتیم، شاید بدنباشد. ولیکن اوضاع این ولایت را نوشتن موقوف به شرح و بسطی است، و در صورتی که مفصلاً شرحی ننویسم، مطلبی دستگیر نمی شود. که می تواند تصور کند که پرنس ریجنت (prince regent) که پادشاه این شهر بالفعل است، یعنی به جز تاج پادشاهی که بر سر اوست، همه افعال و احکام ملوکانه او به طریق پادشاه جاری است، کوچه [ای] در اکسفرده استریت بنیاد کرده، به نام نامی خود. یک نفر استاد صنعتکار، مرد فقیری، دگانی دارد، در میانه کوچه واقع است، مدت شش ماه است، که هرچه سعی می کنند که دکان او را داخل به کوچه اندازند، قبول نمی کند. اگر فرضاً، بالفعل همه سپاه بر سر او جمع شوند، نمی توانند به جبر از دست او گیرند. و طرفه این که پرنس خود نمی تواند ذره [ای] به او ضرر مالی و جانی رساند. ولایتی به این امنیت و آزادی که آن را ولایت آزادی می نامند، و در عین آزادی، به نوعی انتظام پذیرفته که از پادشاه الی گدای کوچه، کلاً موافق نظام ولایتی [و به آن] مقید هستند و هرکدام اندک اختلاف و انحراف از طریق و نظام ولایتی نموده، مورد تنبیه [واقع] می شوند؛ نه احدی را یارای انحراف است. و در عین آزادی، به نوعی مردم، صغیراً و کبیراً، مقید به نظام ولایتی هستند که احدی را یاری مخالفت نیست، . . . و چون تاریخ انگلند را مفصلاً خوانده و طریقه شرع و آیین ولایت داری این ولایت را خواندم، و آنچه استنباط نمودم، این ولایت هم مثل سایر ولایات عربستان و غیره، مردم شیریر و مفسد و خون ریز بوده. از چهارصد [سال] قبل الی حال مردم روی به طریقی نموده اند، بالفعل این را بهتر از همه ممالک ساخته اند. و هریک از پادشاهان، به وسیله [ای] از وسایل در صدد تربیت و ترقی مردم برآمده اند، و دیگری بعد از آن در انجام و اتمام بنیادی که پادشاه سابق گذرانده بود.

در واقع، سفرنامه میرزا صالح را می توان بیشتر نخستین تاریخ انگلستان به زبان فارسی دانست. به نظر می رسد که میرزا که به هر حال برآن بوده است تا سفرنامه فرنگ بنویسد و نه تاریخ انگلستان. مجبور شده است تا برای تبیین دگرگونی های بنیادین آن به تاریخ این کشور باز گردد. از این حیث، سفرنامه میرزا صالح به عنوان نوشته ای تاریخی و تجربه ای در تاریخ نویسی جدید نیز اثری ارزنده است. اگرچه وی عمده مواد تاریخی سفرنامه خود را از نوشته های تاریخی انگلیسی که در دسترس داشته، برگرفته و به فارسی برگردانده است اما شیوه نگارش او را، در مقایسه با نوشته های تاریخی مصنوع و تهی از اندیشه آن

زمان، می توان گسستی با سنت تاریخ نویسی دوره انحطاط تلقی کرد. در چنین تجربه ای در تاریخ نویسی نو، میرزا صالح به جنبه های حیات مدنی، پیشرفت های علمی، فرهنگی، سیاسی و نو آوری های فنی و صنعتی غربیان توجهی خاص دارد. به سخن دیگر، *سفرنامه* میرزا صالح، از زبانی نو برای بیان مضمونی نو سود جسته، و این کوشش، نخستین گام به سوی تاریخ نویسی جدید است که در آن غایت نوشته تاریخی، نقل قصه شاهان نیست، شرح بسط تمدن و رشد فرهنگی ملل است. میرزا هنگام بحث در باره پادشاهی جرج سوم با اشاره ای به شیوه تاریخ نویسی خود که برای خوانندگان *سفرنامه* او نا مانوس بوده، می نویسد:

چون در این عصر که سلطنت پادشاهی این عصر به او متعلق است، ترقی عظیمی در دولت و عظمت و شوکت دولت انگریز، خواه در انگلند و خواه در انگلستان و فرنگستان روی داده، و هم چنین، علوم و صنایع و بدایع این ولا به اعلی مرتبه رسیده، علی الخصوص، علم کمستری که از اول دنیا الی حال، کیمیا و یا دواسازی به این نوع ترقی نکرده. و غرض بنده از نگارش تاریخ سلاطین، طریق ترقی این ولا بوده، نه تاریخ پادشاهان، به این سبب، آنچه در این عصر روی داده، مفصلاً می نویسد و از اشخاصی که مطالعه کنند، امید عفو تقصیرات به تفصیل این رساله است.^{۵۲}

چنان که گفته شد، غایت تاریخ نویسی میرزا آگاهی به دگرگونی های اقوام و ملل در تحول تاریخی است و از همین رو پس از بیان وقایع تاریخی هر دوره، شرحی از دگرگونی های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و نیز نوآوری ها در قلمرو علوم و صنایع را می آورد و جالب این که گاه این دگرگونی ها و نوآوری ها را در افق گسترده تاریخ جهانی قرار می دهد تا اهمیت آنها را برجسته کرده باشد. به عنوان مثال، در توضیح تحولات پادشاهی الیزابت اول می نویسد:

بالجمله، به تدریج، روز به روز، علوم و صنایع و بدایع، انتشار در آن ولا نموده و علی الدوام، اهالی انگلند در صدد تحصیل علوم و کسب هنر و ترقی خود بوده، چنان که به اندک وقتی از حالت جهالت به مرتبه کمال آمده. آن عهد را موازنه به وقتی نموده اند که دولت روم به اعلی مرتبه ترقی کرده، خواه در فنون ملک داری و جنگ و خواه در انتشار علوم و صنایع و بدایع، در تحت پادشاه روم. و این عهد را موازنه به همان عهد کرده، در تواریخ نوشته اند که آن، گشتن انگلند بوده.^{۵۳}

چنین می نماید که آنچه در میان دگرگونی ها و نو آوری های تاریخ انگلستان، بیشتر از همه نظر میرزا را به خود جلب کرده بود، تحولات سیاسی این کشور است که موجب شد تا انگلستان "از حالت جهالت"، چنان که «ولایات عربستان و غیره» در زمان او می بوده اند، به "ولایت آزادی" تبدیل شود. با توجه به اهمیت نقش تحولات سیاسی انگلستان در «انقلاب دموکراتیکی» این کشور - که میرزا از آن به "گشتن انگلند" تعبیر کرده است - ایفا کرده بود، میرزا صالح، پس از فراغت از شرح تاریخ پادشاهان، توضیحی را نیز در نهادهای دموکراتیک جدید می آورد تا تعارض نهادهای رشد و ترقی را با مبانی استبداد روشن تر کرده باشد. وی، در توضیحی که در باره نهادهای سیاسی می آورد، توجه ویژه ای به نهاد قانون گذاری و عملکرد آن، به عنوان بنیادی ترین نهاد سلطنت مشروطه و حکومت قانون، به ویژه توازن قوا میان پادشاه و مجالس عوام و اعیان، دارد:

و هیچ حکمی و امری نمی شود، اعم از جزوی و کلی، مگر به رضای هر سه فرقه. فرضاً اگر پادشاه، حکمی کند که موافق مصلحت ولایتی نباشد، وکیل رعایا مقاومت و ممانعت در جریان حکم مزبور نموده، مطلقاً تأثیری نمی بخشد و جاری نخواهد شد. و هم چنین، اگر خوانین و پادشاه متفق شوند و وکیل رعایا راضی نبوده، ایضاً حکم آنها، اگرچه مقرون به مصلحت بوده، جاری نخواهد شد. و اگر پادشاه و وکیل رعایا اراده در انتظام مهمی نمایند و خوانین قبول نکنند، مهم مزبور بدون تأثیر می ماند. بالجمله، دولت انگریز را مثل دستگاهی قیاس کرده اند، سه گوشه. در صورتی که هر سه گوشه منتظم بوده، امور دستگاه برقرار و الا مختل می ماند. فرضاً پادشاه می تواند جدال با سایر قراء فرنگ نماید، لیکن اخراجات سپاه را کابین [House of Commons] و یا وکیل رعایا حواله می کنند و در صورتی که آنها راضی به جدال نبوده، وجوه اخراجات جنگی را حواله نمی دهند و به آن سبب، امور جنگ مختل می ماند. مختصراً وکیل رعایا مطلقاً در حواله کردن وجوه دیوانی پادشاه و خوانین، مداخلت به وجه نمی دهند و هر امری از جزوی و کلی که در جزیره مزبور روی دهد و یا امری که تازه رو دهد که باید فیصل دهند، مراتب را به مشورت خانه رسانیده.^{۵۶}

این تأکید بر نهادهای نظام مشروطه و دولت خواهی جدید را میرزا صالح در تعارض با نظام استبدادی ایران - که البته، در *سفرنامه* اشاره ای به آن نمی توانسته بیاورد - و نیز خلافت عثمانی می بیند. از همین رو، وی در بخشی از *سفرنامه* که در باره تاریخ خلافت عثمانی بحث می کند، از هر فرصتی برای برجسته کردن مفاسد آن نظام سود می جوید. به نظر می رسد که قصد او از این تأکید مکرر بر مفاسد دستگاه خلافت و سلاطین عثمانی اشاره به نظام سلطنتی ایران و پلیدی های شاهان قاجار بوده است.

سفرنامه میرزا صالح، اثری پر اهمیت در تاریخ اندیشه مشروطه خواهی ایران و نخستین نوشته ای است که دریافتی کمابیش منسجم از تجدد خواهی سیاسی را عرضه می کند و، از این حیث، آغازگر مرحله ای است که دوره گذار را به جنبش مشروطه خواهی مردم ایران پیوند می زند. البته، این سفرنامه، اگرچه از بسیاری جهات در مقایسه با سفرنامه های دیگری که در این نوشته بررسی شده، اثری بدیع و قابل تأمل است، اما میرزا صالح، با همه آگاهی به بی سابقه بودن سامان نوآیین مشروطه خواهی، از شرح عملکرد نهادهای آن فراتر نرفته و به این نکته اساسی توجه نکرده که اندیشه مشروطه خواهی و "گشتن انگلند" بر شالوده ای از اندیشه فلسفی و کلامی استوار شده است و از همین رو دریافتی راستین از اندیشه مشروطه خواهی و، به طریق اولی، کوشش برای استقرار نهادهای آن جز از مجرای درک مبانی امکان پذیر نخواهد شد. میرزا صالح، فارغ از اهمیت مبانی و شالوده های فکری، براین تصور است که تنها با جان فشانی می توان به چنین دگرگونی ها و دستاوردهایی رسید: «قواعد دولرداری و قوانین مملکت انگلند مخصوص است به خود انگلند. به این معنی که هیچ کدام از ممالک دنیا نه به این نحو منتظم است و نه به این قسم مرتب. سال ها جان ها کنده و خون ها ریخته اند تا این که به این پایه رسیده است.»^{۵۰}

در بررسی اندیشه سیاسی دوره گذار، تأمل در نخستین سفرنامه های ایرانیانی که در این دوره به جوامع اروپایی راه یافتند حایز اهمیت بسیار است. چنان که گذشت، در این دوره، اندیشه سیاسی در هاویه تکرار بی سابقه ای فرو غلتید و اندیشه سنتی تصلبی پیدا کرد که بیرون آمدن از آن با امکانات و ابزارهای اندیشه سنتی ناممکن بود. در این دوره، نمایندگان اندیشه سنتی، بی توجه به الزامات و منطقی دورانی که آغاز می شد، هم چنان راه هموار تعلیقه و تحشیه را پیمودند، در حالی که حاصل تأمل آنان در اندیشه سنتی از بنیاد با مبانی اندیشه دوران جدید بیگانه بود و بدیهی است که این تداوم سنت، برای اهل نظری که توجهی به الزامات دوران جدید و مبانی و منطقی مناسبات نو آیین آن داشتند، نمی توانست اعتباری داشته باشد. ایجاد تحولی بنیادین در اندیشه سنتی نیازمند بحثی در مبانی و تغییر موضعی اساسی در مبانی معرفت و آگاهی بود و این امر، به یکسان برای نمایندگان اندیشه سنتی و نیز سفرنامه نویسان که در واقع، اهل نظری از سنخ نوینی بودند، نا ممکن شد. نمایندگان اندیشه سنتی یکسره از الزامات و منطقی دوران جدید و نیز پرسش از مبانی اندیشه سنتی بر پایه موضع نویی در آگاهی بیگانه بودند و سفرنامه نویسان نیز به نوبه خود،

آشنایی چندانی با مبانی نظری اندیشه سنتی نداشتند و آگاهی آنان از الزامات و منطق دوران جدید بر شالوده مبانی نظری آن استوار نبود. بدین سان، در دوره گذار، در برزخ میان دو امتناع، امتناع تجدید نظری در مبانی نظری اندیشه سنتی و امتناع رویکردی جدی به مبانی نظری اندیشه تجدد، سفرنامه نویسان به اندیشمندان سیاسی قوم تبدیل شدند، هم چنان که در سده‌های میانه تاریخ ایران زمین، صوفیان به کسوت متفکران درآمدند. این سفرنامه نویسان توانستند در بهترین حالت، از توصیف ظاهر دگرگونی‌های تمدنی فراتر روند و مبانی نظری اندیشه ای را که شالوده آن دگرگونی‌ها بود، مورد توجه قرار دهند. در این دوره، تأملی در منطق مناسبات جدید از دیدگاه اندیشه تجدد نا ممکن شد، هم چنان که در سده‌های پیشین با تبدیل شدن صوفیان به متفکران قوم، تفکر از بنیاد به بن بست تعطیل رانده شده بود.

با این همه، در تاریخ اندیشه سیاسی دوره گذار نمی توان نقشی را که سفرنامه نویسان در دگرگونی اندیشه بازی کردند، نادیده گرفت. با کنار هم قراردادن سه سفرنامه ای که در پایان این دوره نوشته شده اند، و بررسی آنها به عنوان کوششی بی سابقه برای باز کردن راهی نو به سوی دگرگونی‌هایی که در عمل و نظر در مغرب زمین صورت می گرفت، می توان به دو نکته اساسی در باره این دوره رسید. نخست اینکه اندیشه سیاسی سنتی بویژه با برآمدن صوفیان به پایان رسیده بود و امکان تجدید بی تجدد آن وجود نداشت. از این حیث، به نظر نمی رسد که با تکرار شیوه‌های سنتی اندیشیدن که اساس آن بر بازپرداخت مواد و مفردات کهن نوشته‌های پیشینیان در ترکیب التقاطی نو، اما، در نهایت، تهی از هرگونه اندیشه نو، بود بتوان شالوده ای تازه برای دگرگونی‌های بنیادین ایران زمین فراهم آورد. نویسندگان سیاست نامه‌های سنتی پای در گِل سنتی متصلب، نمی توانستند تصویری از الزامات دنیای جدید پیدا کنند و در نتیجه با نوشته‌های خود و با تکرار بی تأمل در مبانی اندیشه سنتی و مبادی دوران جدید، در حالی که با جهانی شدن مناسبات سیاسی ایران زمین در میدان جاذبه منطق اندیشه و مناسبات نوین قرار گرفته بود، بیش از پیش، اندیشه سیاسی سنتی را به بن بست تحجر و تصلب راندند. در این دوره، از سویی، در عمل، منطق مناسبات نو که در مغرب زمین شالوده نظری آن استوار شده بود، به کشورهای غیر اروپایی نیز تحمیل می شد، اما از سوی دیگر، در قلمرو اندیشه تحولی صورت نمی گرفت تا بتواند پاسخ گوی الزامات عمل باشد. بدین سان، انحطاط ایران زمین با صوفیان که گاه با توجه به نوآوری‌هایی که در قلمرو

برخی از هنرها صورت گرفت، نسنجیده دوره "تجدید حیات" یا "نوزایش ایران" خوانده شده است. آغازشد.

از سوی دیگر، نویسندگان سفرنامه به کشورهای غربی با مشاهدات خویش دریافتی کمابیش سطحی از دگرگونی‌های بنیادین کشورهای غربی پیدا کردند اما در بی عنایتی به مبانی آن دگرگونی‌ها نتوانستند در برابر خلأ اندیشه سیاسی که به دنبال تصلب آن ایجاد شده بود، طرحی از اندیشه نو عرضه کنند. از آنجا که نویسندگان سفرنامه اهل اندیشه نبودند و به زبان اهل اندیشه نیز سخن نمی‌گفتند، نفس گرم توصیف‌های آنان در آهن سرد اندیشه ورزان در نگرفت و از همان زمان، فاصله ای میان تجدد طلبان بی توجه به اندیشه و اهل اندیشه بی خبر از دنیا، که مانند حاج ملاهای سبزواری، فیلسوف دوره ناصری، به یاری دستگاه مقولات اندیشه خود، به نفعی هرگونه تحول مشهود و محسوس می‌پرداختند، ایجاد شد. این فاصله تا فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی و در جریان انقلاب مشروطه نیز بیشتر و شکاف حاصل از آن ژرف تر گردید. به سخن دیگر، این فاصله و شکاف میان دو گونه دیدن، اندیشیدن و لاجرم، کنش، با دوره گذار آغاز شد و سرنوشت آتی ایران زمین را رقم زد. این دوگانگی که باید آن را دوگانگی بنیادین تاریخ جدید ایران زمین خواند، با گذشت زمان، ژرفای بیشتری پیدا کرد به گونه ای که نمودهای آن را در همه عرصه های عمل و اندیشه ایرانی در دوران معاصر می‌توان دید. همه کوشش های مشروطه خواهان و نیز دگرگونی های سده گذشته، ناظر به جستجوی راهی برای خارج شدن از این دوگانگی بنیادین بوده است. اما شگفت اینکه این مشکل، حتی به صورت پرسشی نیز در حوزه نظر طرح نشده است.

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Jean Chardin, *Voyages du chevalier Jean Chardin en Perse*, paris, lenarmand, 1811, p. 426

۲. همان، ص ۴۲۷.

۳. همان، ص ۴۲۸.

۴. همان، صص ۳۰-۳۱.

۵. ن. ک. به:

Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic, 1560-1600, New York, Arno Press, 1973, p. 271.

۶. همان، ص ۲۹۲.

۷. همان، ص، ۲۹۳.
۸. ویلم فلور، *اولین سفرای ایران و هند، تهران، توس، ص ۴۹.*
۹. ن.ک. به:
- Maurice Herbette, *Une ambassade persane sous Louis XIV*, Paris, Perrin, 1907, p 204.
۱۰. همان، ص ۲۵۷.
۱۱. همان، ص ۲۷۱.
۱۲. همان، صص ۲-۲۰۱.
۱۳. سید علی اکبر خطایی، *خطای نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا ۱۳۷۲، ص. ۱۶۷.
۱۴. «و چون گذرما بر تبریز افتاد و در آن حین، صارم کرد با قزلباشان در غزات بود که برادر او و پسر او، اسیر آن بی دینان شدند و پسر صارم کرد را گفتند که در مجلس کباب فرمودند او را زنده. اول لقمه ای از او خود خورد و به تبعیت او توابع و لواحق او خوردند و برادر او را زنده در دیگ جوشانیدند و پختند و فرزندان مسلمانان را و سگ و گربه را تول و رمه کرده، خوردند. حسابش را خدای داد،» همان، ص. ۱۶۷.
۱۵. همانجا.
۱۶. همان، ص. ۱۵۹.
۱۷. همان، ص. ۱۳۷؛ نیز ن. ک. به: صص. ۹۴، ۹۷ و ۱۰۷.
۱۸. همان، ص. ۳۲.
۱۹. همان، ص. ۹۴.
۲۰. همان، ص. ۹۳. «و شب و روز را از برای خاقان چین به سه قسم ساخته اند: در یک قسم عیش و نوش کند و در یک قسم خواب رود و در قسم سیم خط نشان کند. و در قسم عیش و نوش و خواب اختیاری دارد. آن مقدار که مقسوم است، اما در قسم خط نشان کردن، هیچ قدرت تقصیر و تأخیر ندارد. اگر زیاده خواب کند، بیدار کنند از برای خط نشان کردن. از برای آنکه تجاوز از وقت معین ترک قانون است. و به ترک آن چنان خاقان و دختران که آن روز نوبت خدمت از ایشان بود، خود خادمان نوبت چی جمله گناهکار شوند و اگر خاقان چین سه از آن گناه کند، در قانون ایشان از پادشاهی معزول است و امرای چین به یک گناه مؤاخذ و معاقب شوند و از مرتبه و منصب خود بیفتند و در بند و حبس بروند و اگر امرا از پادشاه، یکان گناه عفو کنند، جایز و اگر پادشاه از امرا نیز عفو گناه کند، جایز، و آن نادر الوقوع است. و جایی که از خاقان چین و امرای او نگاه داشت قانون آن چنان بود، دیگر که را زهره ترک قانون است. از جهت نگاه داشت قانون است که مملکت ایشان چندین هزار سال است خرابی ندیده است و هر روز در زیاده شدن است.» (همان، صص. ۷-۹۶).
- تاکید بر این نکته که اوقات شاه باید برابر برنامه ای منظم تقسیم شده باشد، در کشوری که بویژه در دوره صفویان، گاهی شاه، چنان که پیش از این گذشت، چندین سال در زاویه امن حرم اعتکاف می کرد، شایان توجه است. میرزا صالح نیز در سفرنامه خود با اشاره ای به الفرد بزرگ،

پادشاه انگستان در سده نهم میلادی، و آداب دانی او در فرمانروایی می نویسد که او «هرگز اوقات خود را بی مصرف، صرف نکرده. چنانچه اوقات خود را منقسم به سه قسم نموده؛ قسمی خواب و استراحت و خوراک، قسمی تحصیل علوم و قسمی به انتظام امور ممالکت پرداخته. و چون ساعت در آن عصر نساخته بودند که ساعات عصر او منقسم شود، شش شمع ساخته که هرکدام چهار ساعت بسوزد و آدم ها معین کرده که علی الدوام متوجه شمع مذکور بوده و چون هنگام وزیدن باد، شمع های مزبور بیشتر سوخته، سبب اختلاف ساعات می شد، فانوسی اختراع کرده که محفوظ از باد وزیدن گردیده.» میرزا صالح شیرازی، *مجموعه سفرنامه ها*، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴، ص. ۱۹۹.

۲۱. همان، ص. ۱۰۷.

۲۲. همان، ص. ۱۴۱.

۲۳. محمد ربیع بن محمد ابراهیم، *سینه سلیمانی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶. ص. ۲۴. محمد ربیع، در اشاره ای به رفتارهای زشت ایرانیان خارج از کشور، می نویسد: «از ابتداء سلطنت این شاه تا چند وقت قبل از این، تمام امور مملکت و مهام آنجا به دست مردم ایران و منشأ اقتدار پادشاه معظم الله در سلطنت ایشان بوده اند و در این اوان بنا بر فوت آقا محمد استرآبادی که وزیر و مشیر او بوده. . . و عدم رشد ایرانیان و جود نفاق و کمی اتفاق ایشان، بی انتظامی تمام در بنیان سلطنت و قواعد آن مملکت راه یافته،» همان، ص. ۵۳. برای تفصیل این داستان، جایگاه مهاجران ایرانی در حکومت سیام ن. ک. به: همان، ص. ۹۵ و بعد.

۲۴. همان، صص ۷-۱۰۶. محمد ربیع با تکرار سخنان سیاستنامه نویسان در باره آداب سفارت، در اشاره ای به صفات ندیمان و سفیران شاه می نویسد: «و باید که سلاطین، اندازه گفتار و کردار و مقدار هریک از ملازمان را شناسند و آغاز تربیت و تقویت او را دانند، خصوصاً در باب کسی که او را به خدمت رسالت فرستند، چه باید رسول این کس، مرد عاقل کامل، صاحب رأی مستقیم، کار دیده روزگار گذرانیده، کار آزموده فهیم، صادق القول صاحب اعتبار که مکرر او را به رجوع خدمات آزموده باشند که بر مصلحت و کردار او اعتماد و اعتبار توان کرد. چنانچه حکما و ارباب نقل و دانش گفته اند که رسول پادشاه، زبان اوست و هرکه خواهد که عنوان نامه، ضمیر و لسان و ترجمان. برطبق کلام وصی رسول امین، جناب امیرالمؤمنین که فرمود: رسولک ترجمانک و ستر عقلمک - دل این کس داند، باید از گفتار و کردار فرستاده او معلوم کنند، چه اگر از وی هنری و فضیلتی ظاهر شود و اثر پسندیده و عمل ستوده مشاهده افتد، بر حسن اختیار و کمال مردشناسی آن شخص دلیل باشد، چنانچه در بعضی از تواریخ مسطور است که چون اسکندر ذوالقمرین خواستی که رسولی به جایی فرستد، خود تغییر لباس کرده، به رسم رسالت می رفت.» همان، صص ۶-۱۰۵.

۲۵. سید عبداللطیف خان شوشتری، *تحفة العالم*، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۳، ص ۳۱۵.

۲۶. همان، ص ۲۵۱.

۲۷. همان، ص. ۲۵۳.

۲۸. همان، ص. ۲۵۵.

- ۲۹. همان، ص. ۲۶۹.
- ۳۰. همان، ص. ۲۷۶.
- ۳۱. همان، ص. ۲۸۱.
- ۳۲. همان، ص. ۲۸۳.
- ۳۳. همان، ص. ۲۷۹.
- ۳۴. همان، ص. ۲۷۵.
- ۳۵. میرزا ابوطالب خان، میر طالبی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص. ۵.
- ۳۶. همان، ص. ۴.
- ۳۷. همان، ص. ۲۳۱ و بعد.
- ۳۸. همان، ص. ۲۳۱.
- ۳۹. همان، ص. ۲۳۲.
- ۴۰. همان، ص. ۲۳۹.
- ۴۱. همان، ص. ۲۴۰ و بعد.
- ۴۲. همان، ص. ۲۶۳ و بعد.
- ۴۳. همان، ص. ۲۶۳.
- ۴۴. همانجا.
- ۴۵. میرزا صالح شیرازی، مجموعه سفرنامه ها، همان، ص. ۱۳۲.
- ۴۶. همان، ص. ۱۶۴.
- ۴۷. همان، ص. ۴-۱۶۳.
- ۴۸. همانجا.
- ۴۹. همان، ص. ۳۵۷.
- ۵۰. همان، ص. ۳۵۶.
- ۵۱. همان، ص. ۱۹۳.
- ۵۲. همان، ص. ۲۴۲.
- ۵۳. همان، ص. ۲۹۹.
- ۵۴. همان، ص. ۲۹۸.
- ۵۵. همان، ص. ۲۹۹.

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
عباس امانت ۵
- تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
جواد طباطبائی ۵۵
- مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
هوشنگ ا. شهابی ۸۹
- آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
جلیل دوستخواه ۱۱۵

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
سید ولی رضا نصر ۱۲۷
- اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
محمدحسن فقہوری ۱۳۵
- روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
منصور بندگانریان ۱۴۹
- پاسخی به یک نقد
احمد کریمی حکاک ۱۵۷

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
۱۶۳
- بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
۱۶۵
- کتاب ها و نشریات رسیده
۱۶۹
- خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مروری بر

تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران**

از اواخر سال ۱۳۷۶ (۱۹۹۷م) تا تابستان ۱۳۷۷ اخبار فوتبال ایران توجه جهان را به خود جلب کرده بود. پیامدهای سیاسی درون ایران نسبت به نتیجه مساوی مسابقه تیم ملی ایران با تیم استرالیا در ملبورن که به شرکت ایران در مسابقات جام جهانی انجامید بر گسترش این توجه افزود. واکنش پرشور عمومی در تهران نسبت به نتیجه این مسابقه در واقع نوعی اعتراض به جناح محافظه کار رژیم جمهوری اسلامی بود و همان غرور و امیدی را در مردم برانگیخت که انتخابات محمد خاتمی به ریاست جمهور در خرداد ۱۳۷۷. هنگامی که ایران و ایالات متحده آمریکا (همراه با آلمان و یوگوسلاوی) در یک گروه قرار گرفتند، مسابقه بین این دو عرصه آزمون تلاش‌های احتیاط آمیزی شد که رئیس جمهور تازه

* استاد روابط بین الملل و تاریخ در دانشگاه بوستن.

** اصل انگلیسی این نوشته در بهار ۱۹۹۸ در کنفرانس انجمن مطالعات ایرانی (SIS) در بتزدا

(میرلند) ارائه شد.

برای بهبود روابط میان دو کشور آغاز کرده بود. پیروزی دو بر یک تیم ایران بر تیم ایالات متحده بار دیگر به جشن‌ها و پایکوبی‌های گسترده در ایران منجر شد. ازدیدی کلی، شور و هیجان مردم ایران نسبت به فوتبال چندان شگفت‌آور نیست. در مسابقه فوتبال اعضای هر یک از دو تیم می‌کوشند تا، به همکاری، بخش هرچه وسیع‌تری از "زمین" حریف را در اختیار بگیرند و با وارد کردن گل به دروازه اش بر او چیره شوند. در حقیقت، می‌توان، به‌استعاره، زمین بازی فوتبال را عرصه رقابت میان دو "جامعه"، دو شهر، یا دو کشور دانست، چه، این بازی هویت گروهی و تیمی را برجسته می‌کند. هیجان و تعصبی که این ورزش در مردم اروپا و آمریکای لاتین بر می‌انگیزد زبان زد است و گاه به رویدادهای خونین و خشونت بار در میان تماشاگران می‌انجامد. غلیان همین احساسات بود که در سال ۱۹۶۹ دو کشور آل سالوادور و هندوراس را به "جنگ فوتبال" کشاند. اما اگر از یک ایرانی پرسیم که ورزش ملی ایران چیست به احتمال قوی خواهد گفت: «گشتی»، چه این ورزش در ایران گذشته ای بس کهن دارد،^۲ در حالی که از عمر فوتبال در آن بیش از یک قرن نمی‌گذرد.

پیش از آن که ورزش و تربیت بدنی غربی به ایران راه یابد، ورزش در ایران محدود بود به بازی‌های محلی بخش‌های مختلف ایران و به تمرین‌های زورخانه‌ای که هدف نهایی آن تا نیم قرن پیش آموزش فنون کشتی بود.^۳ تنها ورزش تیمی نسبتاً مهم چوگان بود که آن هم از دوران صفویه رو به فراموشی رفت و تنها در نیمه دوم دوران پهلوی به شکل فرنگی و امروزی اش احیاء شد. به این ترتیب، کار ورزش و تربیت بدنی در ایران بیشتر کاری فردی بود تا گروهی و از همین روست که تجددخواهان ایرانی خصلت تکروی و فقدان روحیه همکاری در "منش ملی" ایرانیان را، از جمله، ناشی از چنین سنت‌هایی می‌شمردند. این داوری درباره نقش ورزش‌های زورخانه‌ای سبب شد که تجددخواهان، به قصد اصلاح وضع ایران، ترویج ورزش‌های تیمی را در شمار اهداف و دستور کار خود قرار دهند. با این‌همه، تا نیمه دهه ۱۳۴۰ کشتی آزاد، که به کشتی زورخانه‌ای ایرانی بی‌شبهت نیست، مهم‌ترین ورزش ایران به شمار می‌رفت. قهرمان محبوب ورزش معاصر ایران، غلامرضا تختی، از نام‌آوران این ورزش بود و از همین رو امروز بسیاری از سالن‌ها و میدان‌های ورزشی به نام اوست.^۴ از هنگام شرکت ایران در بازی‌های المپیک (لندن، ۱۹۴۸)، کشتی، و تا مدتی وزنه برداری، تنها رشته‌ای بود که ایران همواره در آن به دریافت مدال موفق می‌شد. با این‌همه، هیجانی که هنگام رسیدن تیم ایران به مقام اول در مسابقات جهانی کشتی در

شهریور ۱۳۷۷ در تهران نمایان شد هرگز به پای شور و هیجان عمومی ناشی از صرف حضور تیم ایران در مسابقات جام جهانی فوتبال سال گذشته نرسید. با توجه به تلاش پیوسته جمهوری اسلامی برای پیش گیری از تهاجم فرهنگی غرب به کشور، محبوبیت بیشتر فوتبال - که در انگلستان زاده شده - در مقابل کشتی، پدیده ای است شایسته تأمل و بررسی.

هدف این مقاله نه بررسی تاریخی و مردم شناسانه فوتبال در ایران بلکه تجزیه و تحلیل ارتباط متقابل میان محبوبیت این ورزش، دگرگونی های اجتماعی و سیاست دولت ها است. چه پیش و چه پس از انقلاب، سرپرستان و مدیران عمده سازمان های ورزشی، به ویژه فوتبال، از سوی دولت انتخاب می شدند که خود نشان اهمیت فراز و نشیب های سیاسی ناشی از فعالیت ها و مسابقات ورزشی بود.

ورود فوتبال به ایران

تاریخ و نحوه ورود ورزش های اروپایی به ایران چندان روشن و مستند نیست. شاید نخستین بار که ورزش نوین به ایرانیان آموخته شد از سوی افسران عضو هیئت مربیان فرنگی بود که پس از تأسیس دارالفنون در سال ۱۲۶۸ هـ ق شاگردان خود را به تمرین های منظم ورزشی وا می داشتند. در همین سال ها بود که واژه "ژیمناستیک" نیز که به ورزش های نظامی آن روز اطلاق می شد و بخشی از برنامه های ورزشی دارالفنون بود به فرهنگ ایران راه یافت.

فوتبال از سه مجرای مختلف تجدد به ایران رسید: مدارس مبلغین مسیحی، صنعت نفت و ارتش. مانند دیگر نقاط جهان، اتباع انگلیس در معرفی و تعلیم این ورزش در ایران نقشی اساسی داشتند. در عثمانی، نخستین مسابقه های فوتبال بین انگلیسی های مقیم این امپراطوری و اتباع غیرمسلمان آن برگزار شد و در ایران نیز، بر اساس مدارکی که یافته ام، نخستین بازی فوتبال در سال ۱۲۷۷ ش در اصفهان بین اتباع انگلیس مقیم این شهر و تیمی از ارامنه اصفهان صورت گرفت. پسران حاکم اصفهان، ظل السلطان، پس از تماشای فوتبال آن را از ورزش کریکت جالب تر یافتند و به آن بازی پرداختند. در تهران، تیم های فوتبال کارمندان سفارت انگلیس، بانک شاهنشاهی، و اداره تلگراف هند و اروپا با یکدیگر مسابقه می دادند.

تربیت بدنی از مواد مهم برنامه تحصیلی کالج آمریکایی- دبیرستان البرز

بعدی بود. دکتر ساموئل جوردن، مدیر کالج، برای تقویت روحیه همکاری دستجمعی، که در ورزش های سنتی جای چندانی نداشت، انواع توپ بازی ها را معمول کرد و شاگردان را واداشت که با بیل و کلنگ در ساختن زمین فوتبال در محوطه دبیرستان کمک کنند. جوردن در این باره چنین نوشت:

سال هاست که سیاست پیشه گان ایرانی از این می نالند که ما ایرانی ها همکاری با یکدیگر را بلد نیستیم. انا همکاری را چگونه می توان به مردم آموخت؟ آن ها چگونه می توانند بازی کردن را یاد بگیرند؟ با بازی کردن. از همین رو بود که ما آن ها [شاگردان کالج] را با فوتبال، بیسبال، والی بال و بسکتبال آشنا کردیم، یعنی با بازی هایی که در این جا، در ایالات متحده، رایج است. طبیعتاً ایرانی ها هم مانند مردم دیگر دنیا از این رشته های ورزشی استقبال کردند. نتیجه این است که تربیت بدنی توسط این بازی های دستجمعی جزئی از برنامه همه مدارس ایران شده. در واقع، سال گذشته وزیر فرهنگ ایران شخصی را که از دانشگاه کلمبیا در رشته تربیت بدنی درجه دکترا گرفته است به مقام سرپرستی سازمان تربیت بدنی کشور منصوب کرد. در سراسر کشور شاهنشاهی "ملت جوان" به بازی زندگی پرداخته است.^۱

در مناطق جنوبی ایران، ایرانیان از راه تماشای بازی های فوتبال میان تیم های کارمندان و کارگران انگلیسی شرکت نفت ایران و انگلیس در آبادان و مسجد سلیمان با این رشته ورزشی آشنا شدند. دیری نگذشت که ایرانی ها به عنوان بازی کن به این تیم ها راه یافتند و اندکی بعد تیم های خود را تشکیل دادند. اما، شرکت در ورزش ها و مسابقات "کفار" بازیکنان جوان ایرانی را آماج واکنش خصمانه برخی از هموطنانی ساخت که گاه حتی از پرتاب سنگ و کتک زدن آنان هم ابا نمی کردند.^۲ حضور صنعت نفت باعث شد که تا امروز خوزستان یکی از مراکز فوتبال در کشور باشد. افسران "پلیس جنوب" (۱۲۹۴-۱۳۰۰ش) نیز فوتبال را به سربازان ایرانی تحت فرماندهی خود شناساندند و اینان نیز به نوبه خود معرف این ورزش به دیگران شدند.^۳

در سال ۱۲۹۸ش، دوتن از اتباع انگلیس در تهران، مک موری (James McMurray)، رئیس بانک شاهنشاهی ایران، و نلیگن (A.R. Neligan)، پزشک سفارت انگلیس، "مجمع فوتبال ایران" را تأسیس کردند که به زودی به ایرانیان واگذار شد. در همین اوان بود که فوتبال به عنوان نماد و مظهری از تجدد مورد حمایت دولت قرار گرفت. در سال ۱۳۰۰ش، با پشتیبانی رضاخان، مجمع ترویج و ترقی فوتبال تأسیس شد و نخستین انجمنی بود که در اداره ثبت اسناد به ثبت رسید. در سال

۱۳۰۱، یکی از افسران ارتش، غلامحسین افخمی، مسابقه ای بین تیم فوتبال ایرانیان و تیم فوتبال کارکنان انگلیسی شرکت نفت ترتیب داد. اولین تجربه بین‌المللی فوتبال ایران در سال ۱۳۰۴ رخ داد، هنگامی که تیمی از ایران در چند مسابقه دوستانه در باکو شرکت جست. ارتش نیز در برپا کردن مسابقات فوتبال در برخی از شهرها و استان‌های کشور نقش داشت.^{۱۳}

برخی از سنت‌گرایان به دلایل گوناگون به فوتبال نظر خوشی نداشتند، از جمله به این دلیل که اونیفورم بازی کنان با شئون سنتی لباس در تضاد بود. مهم‌تر این که پوشیدن شلوار کوتاه نیز با حکم شرعی در مورد لزوم استتار بدن مرد از کمر به زانو تناقض داشت. سرپوش مردان نیز کار زدن توپ با سر را برای بازی کنان مشکل می‌ساخت. به گزارش یک جهانگرد انگلیسی، که در اواسط دهه ۱۳۰۰ در ایران به تماشای یک مسابقه فوتبال رفته بود، بازی کنان «در زمین بازی با کلاه می‌دویدند و تنها هنگامی که امکان زدن توپ با سر نصیبشان می‌شد کلاهشان را بر می‌داشتند»^{۱۴}

فوتبال در عصر پهلوی

در بهار ۱۳۱۳، شماری از دولت‌مردان و متخصصان ایرانی به تشکیل انجمن ملی تربیت‌بدنی هفت گماشتند.^{۱۵} از همان آغاز، انجمن تحت "توجهات عالی" ولی‌عهد که در سوئیس مشغول تحصیل بود قرار گرفت. اندکی بعد، آمرکایی‌ای به نام توماس گیبسون (Thomas R. Gibson)، از فارغ‌التحصیلان دانشگاه کلمبیای نیویورک، برای بهبود وضع سازمان‌های ورزشی و پیشاهنگی ایران استخدام شد و تا سال ۱۳۱۷ در ایران ماند. وی توانست مسابقات ورزشی، به ویژه مسابقات فوتبال، را بین مدارس رایج کند آن‌گونه که تنها چند ماه پس از ورودش ۲۴ تیم فوتبال وابسته به مراکز آموزشی مختلف تشکیل شده بود. وی برای معرفی و ترویج ورزش‌های مدرن مرییان ورزشی را به استان‌های کشور نیز فرستاد.^{۱۶} برای نمونه، در سال ۱۳۱۷، هنگامی که شرق شناس آلمانی، والتر هینتس، به اردبیل رفته بود رئیس اداره فرهنگ شهر عکس تیم فوتبالی را که تشکیل داده بود با غروری خاص به او نشان داد.^{۱۷}

در تهران، برخی از مقامات بلند پایه دولتی به تماشای مسابقات می‌رفتند.^{۱۸} اما، به نوشته عیسی صدیق، در آغاز کار مردم چنان به تماشای مسابقه‌های فوتبال

بی رغبت بودند که انجمن ملی تربیت بدنی، برای تشویق و جلب آنان به این مسابقات، به تماشاگران چای و شیرینی رایگان می داد.^{۱۹} با بازگشت ولیعهد به کشور در بهار سال ۱۳۱۵، ورزش ایران جان تازه‌ای یافت. او که در کودکی به بازی فوتبال علاقه داشت و در دوران ۵ سال تحصیل خود در مدرسه رژه سوئیس به کاپیتانی تیم های فوتبال و تنیس مدرسه رسیده بود، پس از ورود به ایران به فعالیت های ورزشی اشتیاقی ویژه نشان داد و در دوران خدمت نظام در دانشکده افسری به تیم فوتبال آن پیوست. طبق گزارش نشریه رسمی وزارت فرهنگ، در دوران شرکت ولیعهد در مسابقات، تیم فوتبال دانشکده افسری به هیچ تیم دیگری نباخت و به مقام قهرمانی تیم های فوتبال دانشکده ها و دبیرستان های تهران رسید. این گزارش، ضمن اشاره به اشتیاق مردم برای تماشای مسابقه هایی که ولیعهد در آن ها شرکت داشت، درباره شیوه بازی وی چنین نوشته است:

والاحضرت همایون ولایتعهد در دسته فوتبال دانشکده افسری همیشه در مرکز بازی و خط حمله (سنتر فاروارد) که از مشکل ترین و فنی ترین قسمت های بازی است جای دارند. کسانی که از این بازی قهرمانی آگاهی دارند و درجه دشواری وظیفه ای را که به عهده رئیس خط حمله یا سنتر فاروارد محول است می دانند و افتخار تماشای بازی شاهنشاهزاده جوان بخت ایران را داشته اند، با نهایت شغف تصدیق می کنند که والاحضرت همایون ولایتعهد در مهارت و چابکی و طرز مغلوب کردن حریف به وسیله تغییر دادن خط حرکت و توزیع توپ به اطراف و یاران خود به طوری که همه را به کار انداخته و خط حمله را که از پنج نفر تشکیل می شود مجتمعاً عامل و مؤثر قرار بدهد استاد و به واقع قهرمان این بازی هستند.

نکته دیگر که تمام اشخاص را که در دسته های مختلف بر خلاف دانشکده افسری مسابقه داده و کسانی که به شوق و علاقه در اطراف میدان تماشاگر هنرمندی شاهنشاهزاده جوان بخت هستند تصدیق کرده و زبان به آفرین و ستایش ایشان می گشایند مسئله عدالت محض و نجابت و بردباری بزرگی است که در موقع بازی ابراز می فرمایند. . . .^{۲۱}

چند هفته بیشتر از خروج رضاشاه از ایران، در شهریور ۱۳۲۰، نگذشته بود که آیت الله کاشانی، در نامه ای به نخست وزیر وقت شکایت کرد که دولت در نهایت جسارت مسجدی را به میدان فوتبال مبدل ساخته و در آن کلاس های ورزشی دائر کرده است.^{۲۲} در دو دهه نخست سلطنت محمدرضاشاه، دولت کم تر از دوران رضاشاه به اجرای اصلاحات و دگرگونی های اجتماعی گرایش داشت و از

همین رو در گسترش فوتبال نقش مهمی ایفا نمی کرد. در دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ قهرمانان ایران در کشتی آزاد و وزنه برداری در صحنه رقابت های جهانی می درخشیدند و در مسابقات جهانی سال ۱۳۴۰ در یوکوهامای ژاپن به مقام نخست رسیدند. این پیروزی های چشم گیر بین المللی محبوبیت این ورزش سنتی را در این سالها دو چندان کرد. تنها از اواخر دهه ۱۳۴۰ بود که فوتبال به حد رقابت با کشتی رسید و محبوبیتی عامه یافت. در این سالها، به موازات جابجایی میلیونها ایرانی از مناطق روستایی به شهرهای بزرگ، به ویژه تهران، جامعه ایران دچار دگرگونی هائی گردید و به یک جامعه انبوه شهری که در آن ورزشی چون فوتبال جاذبه ای خاص دارد تبدیل شد. برخلاف کشتی، که ظرائف آن را تنها در محیطی نسبتاً کوچک می توان دید و از آن لذت برد، فوتبال در ورزشگاه های بزرگ و برای ده ها هزار تماشاگر نیز دیدنی و هیجان آور است به ویژه از آن رو که هر تیم می تواند، در دورانی که پیوندها و آیین های سنتی رنگ باخته اند، معترف هویت جمعی تماشاگران و کانونی برای جلب وفاداری آنان شود.

سال ۱۳۴۷ نقطه عطفی در تاریخ فوتبال ایران بود. در این سال، از یک سو مرگ تختی کشتی ایران را از جذاب ترین قهرمان خود محروم کرده بود و از سوی دیگر تیم های فوتبال ایران و اسرائیل به مرحله نهایی مسابقات "قهرمانی آسیا" رسیده بودند. این مسابقات، که از مسابقات قهرمانی کشورهای اروپایی قدیمی تر است هر چهار سال در فاصله بین مسابقات جام جهانی صورت می گیرد. در این سال محل مسابقه نهایی تهران بود. با شکست و عقب نشینی اعراب در جنگ شش روزه، که سال قبل از این مسابقه رخ داده بود، احساسات مردم ایران به شدت به سود اعراب و علیه اسرائیل برانگیخته شده بود. گرچه مسلمانان متدین ایران همواره جانب فلسطینیان را می گرفتند، برخی از روشنفکران نسبت به اسرائیل سوسیالیست و ضد عرب چندان بی عنایت نبودند. انا جنگ ۱۹۶۷ آنان را بر ضد اسرائیل برانگیخت. به عنوان نمونه، جلال آل احمد، که در سال ۱۳۴۲ مدتی به عنوان مهمان دولت اسرائیل در آن کشور به سر برده بود، اسرائیل را در جنگ شش روزه با اعراب طرف متجاوز شمرد و نظر خود را در باره آن تغییر داد.^{۲۳} در همین اوان، هنگامی که کشورهای عربی مسابقه های ورزشی با اسرائیل را تحریم کرده بودند، ایران که همواره مشتاق آن بود که در سیاست خارجی تابعی از اختلافات بین اعراب و اسرائیل نباشد، میزبان مسابقه قهرمانی کشورهای آسیا شد.

در روز مسابقه تهران لبریز از تنش و شایعه بود از جمله این که حبیب القانین، از سرمایه داران یهودی و آماج خشم رهبران مسلمان،^{۲۴} تعداد قابل ملاحظه ای بلیط مسابقه را برای یهودیان تهران خریده است تا در مسابقه به نفع تیم اسرائیل ابراز احساسات کنند.^{۲۵} در طول مسابقه، تماشاگران به شدت هیجان زده بودند و گاه شعارهای ضدیهودی نیز سر می دادند که خود شاهد دیگری بر ارتباط بین پیدایش دولت اسرائیل و یهودستیزی مدرن بود.^{۲۶} مسابقه دو بر یک به سود تیم میزبان تمام شد و دستیابی تیم فوتبال ایران به عنوان قهرمانی آسیا ورزشگاه را در شورو هیجانی بسیار فروبرد. تماشاگران همه جا را نقل باران کردند و تا ساعت ها پس از پایان مسابقه در همان حال که نیروهای انتظامی نگران امنیت سفارت آمریکا در همسایگی امجدیه بودند شعارهای ملی و میهنی سر دادند. پیروزی تیم ملی ایران در این مسابقه خود منشأ شایعه های دیگر شد. یکی این که دولت با دادن رشوه به داور مسابقه او را تطمیع کرده بود تا با دوری یک جانبه بازی را به سود ایران به پایان رساند. دیگر این که اسرائیلی ها به عمد بازی را به ایران باخته بودند تا متحدشان، که شاه باشد، به هدفی رسد که اعراب هرگز به آن نرسیده بودند: شکست دادن اسرائیل. با این همه، در دید بسیاری از تماشاگران این مسابقه بیش از آن که رقابتی بین دو کشور باشد ستیزی میان دو گروه مذهبی بود.^{۲۷}

به هر تقدیر، پیروزی تیم ایران فوتبال را به یک پدیده عام اجتماعی تبدیل کرد. دو خواننده محبوب آن زمان، ویگن و دلکش، تصنیف هایی به افتخار تیم ایران خواندند. اعضای تیم در نمایش های رادیویی حضور می یافتند و عکس های آنان بر سر هرکوچه و خیابانی خرید و فروش می شد. اشتیاق نوجوانان ایرانی به بازی فوتبال، حتی با توپ های پلاستیکی، روزافزون شد و این خود شایعه ای تازه را بر سر زبان ها انداخت و آن این که محبوبیت فوتبال به سود شرکت پلاسکوی حبیب القانین تمام شده که تولیدکننده توپ های پلاستیکی بود.^{۲۸}

در سال ۱۳۵۳، یعنی یک سال پس از جنگ اکتبر اعراب و اسرائیل، بار دیگر ایران و اسرائیل، به عنوان بازیکنان دور نهایی بازی های آسیایی، در تهران با یکدیگر روبرو شدند. یکسال پس از چهار برابر شدن بهای نفت، دولت ایران مصمم بود که با برگزار کردن بازی های آسیایی در تهران بر اعتبار بین المللی کشور بیفزاید، اعتباری که با چهار برابر شدن بهای نفت نسبت به سال های پیش بالا رفته بود. اگر این مسابقات با موفقیت انجام می شد، امکان برگزاری بازی های المپیک در ایران هم فزونی می گرفت و در چنان صورتی ایران نیز

مانند ژاپن، میزبان بازی های المپیک ۱۹۶۴، می توانست مدعی عضویت در جامعه کشورهای پیشرفته و ثروتمند شود. هدف دولت در بازی های آسیایی این بود که ایران در مجموع امتیازات به مقام دوم، پس از ژاپن، دست یابد. مانع اصلی برای رسیدن به این هدف چین کمونیست بود که خود با میانجی گری ایران، و پیش از آن که به عضویت کمیته بین المللی المپیک درآید، برای اولین بار به این بازی ها راه می یافت. برای افزودن بخت پیروزی ایران، مقامات ایرانی برگزارکنندگان مسابقات را قانع کرده بودند که، بر خلاف روش معمول که در ورزش های تیمی تنها یک مدال برای تیم برنده به حساب می آید، تعداد مدال های اعضای هر تیم برنده را به طور انفرادی حساب کنند. به این ترتیب، در صورت پیروزی بر تیم فوتبال اسرائیل، ایران به مقام دوم می رسید. تنها گل این بازی را تیم اسرائیل وارد کرد اما به دروازه خود و در نتیجه تیم ایران برنده شد. شایعه این بود که اسرائیل عمداً به ایران باخت.^{۲۹}

در صحنه داخلی نیز فوتبال در این سال ها بار سیاسی قابل توجهی داشت. زیرا از دید تماشاگران هر باشگاه دارای هویتی خاص خود بود. در دهه نخست گسترش فوتبال در ایران موفق ترین تیم توفان تهران بود. اما در دهه ۱۳۲۰ تیم های دارائی و شاهین جای آن را گرفتند. تیم دارائی را وزارت دارائی تشکیل داده بود و تیم شاهین را، در سال ۱۳۲۰، عباس اکرامی. اکرامی اصرار داشت که بازیکنان تیمش از ادامه درس و تحصیل غفلت نکنند و از همین رو بسیاری از آن ها بعدها در بخش دولتی و خصوصی به مقام های بلند رسیدند.^{۳۰}

در سال ۱۳۲۵ باشگاه دوچرخه سواران تهران، به مدیریت سروان پرویز خسروانی، که بعدها از افسران مورد اعتماد شاه شد، تیم فوتبالی تشکیل داد که در سال ۱۳۲۸ تاج نام گرفت و به جای توفان یکی از بهترین سه تیم تهران شد. شاهین از توفان و تاج هواداران بیشتری داشت زیرا در میان سه تیم برجسته تنها تیمی بود که با دولت و شخصیت های دولتی پیوندی نداشت و از همین رو تیمی "مردمی" شمرده می شد. به این ترتیب، رقابت میان تاج و شاهین به تدریج ابعادی سیاسی یافت به این معنا که مخالفان رژیم در مسابقات بیشتر جانب شاهین را می گرفتند. هنگامی که در سال ۱۳۴۶ سپهبد خسروانی، پس از رسیدن به ریاست سازمان تربیت بدنی کشور، شاهین را، ظاهراً به دلیل همین محبوبیت، منحل کرد دامن این احساسات بالا گرفت. در این زمان شاهین سازمانی مستقل با ۴۰۲ تیم و شبکه ای مرکب از ۶۲ باشگاه شده بود. بازیکنان شاهین به تیم پرسپولیس که شهرت چندانی نداشت پیوستند و آن را بی فاصله به رقیب تازه تاج مبدل

کردند. تیم دارائی هم چندی بعد، در سال ۱۳۴۷، منحل شد.

ازاین هنگام به بعد، به ویژه از سال ۱۳۴۷ که مسابقات جام تخت جمشید آغاز شد،^{۳۱} رقابت میان تاج و پرسپولیس، آبی پوش‌ها و قرمز پوش‌ها، صحنه فوتبال ایران را تحت الشعاع خود قرار داد.^{۳۲} در دهه ۱۳۵۰ خسروانی نزدیک به سیصد شعبه باشگاه تاج را در سراسر کشور دائر کرد. در همین سال‌ها، تاج به انتشار یک نشریه ورزشی دست زد و برای بالا بردن تیراژ فروش تصویر ورزشکاران را در کنار خوانندگان و هنرپیشه‌گان معروف زن در صفحات آن چاپ می‌کرد. این دو کار دستاویز دیگری برای مخالفان مذهبی فراهم آورد تا فوتبال دولتی، فساد اخلاقی و رژیم شاه همگی را در کنار یکدیگر قرار دهند.

در سال‌های پایانی دوران پهلوی، مخالفان، به ویژه برخی از رهبران مذهبی، گاه مدعی می‌شدند که رژیم، در یک توطئه شیطانی، می‌کوشد تا با ترویج فوتبال اذهان جوانان را از سیاست و مسائل جدی کشور منحرف کند. در واقع، گاه می‌شد که مبارزان تندرو مذهبی مسابقات فوتبال را به هم می‌زدند.^{۳۳} بسیاری از مردمان انقلابی سویکردی زاهدانه به زندگی دارند و از همین رو بسیاری از آنان، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، معتقدند که بازی و تفریح انسان را از توجه به مسائل اساسی زندگی باز می‌دارد. اما، در دهه ۱۳۵۰ فوتبال در ایران ریشه دوانده بود. از اعضای خانواده سلطنتی گرفته تا ساکنان زاغه‌های جنوب تهران همه به این ورزش عشق می‌ورزیدند، حتی سیداحمد خمینی، پسر کوچک آیت‌الله خمینی، در جوانی از بازی کنان تیم شاهین قم بود.

با این همه، تب فوتبال کشتی را از عرصه نراند ولی این ورزش دیگر ایرانیان متجدد را چندان به خود جلب نمی‌کرد. نتیجه آن که امروزه کشتی بیشتر مورد توجه جوانان جنوب شهر تهران و اهالی شهرستان هاست، در حالی که طبقه متوسط ایران ورزش‌های رزمی آسیای شرقی را، که در آغاز دهه ۱۳۵۰ با تشویق و پشتیبانی شهریار شفیق در ایران رواج یافت، به کشتی ترجیح می‌دهد.

در بحبوحه انقلاب ۱۳۵۷، ورزشکاران ایران نقش چندان ایفا نکردند. پرویز قلیچ‌خانی، یکی از بهترین بازیکنان فوتبال آن دوران، که در آن زمان در کالیفرنیا در تیم "سن هوزه" بازی می‌کرد، در مصاحبه‌ای گفت که به عنوان اعتراض به سرکوبی انقلابیون، در مسابقات جام جهانی آرژانتین به تیم ایران نخواهد پیوست.^{۳۴}

فوتبال در دوران جمهوری اسلامی

در مجموع می توان با اطمینان خاطر ادعا کرد که ورزش در دستور کار انقلابیون جای ویژه ای نداشت. در همان از ورزش به صراحت سخنی نرفته و در کتب فقه نیز تنها از اسب سواری و تیراندازی نامی به میان آمده است، ظاهراً از آن رو که در این دو ورزش می توان نسبت به نتیجه مسابقه شرط بندی کرد و به برنده جایزه داد.^{۳۰} براساس برخی از احادیث، پیامبر در ملا عام به ورزش می پرداخت و دیگران را نیز به آن ترغیب می کرد. شیعیان معتقدند که حضرت علی نیز ورزشکاری بی نهایت قوی پنجه بود. اما، بنیان گذاران جمهوری اسلامی، بیشتر از آن که سنت گرایانی مصمم به بازگشتن چرخ تاریخ باشند، در پی آن بودند که، در مخالفت با فرهنگ شادمانی و لذت جویی ایرانیان غرب گرا، اخلاق زاهدانه را در ایران ترویج کنند. آنان، برای نمونه، به برخی از ورزش ها، از جمله اسب سواری، به خاطر رواج و محبوبیتی که میان "طاغوتیان" و طبقات مرفه جامعه داشت به دیده تحقیر و نفرت می نگریستند، گرچه، برای شرط بندی در مسابقات اسب دوانی منع شرعی وجود ندارد. از فوتبال و تبی که در میان جامعه ایجاد کرده بود نیز ناخشنود بودند. این ناخشنودی یادآور واکنش خشم آلود پیرایشگران مسیحی (Puritans) به فرمانی است که در انگلستان دو قرن پیش در دوران پادشاهی جیمز اول و چارلز اول صادر گردید و در آن برگزاری برخی از مسابقات تفریحی عمومی در روزهای یکشنبه مجاز شناخته شد. فرق پیرایشگر تنها ورزش هایی را مجاز می دانستند که هدفی عقلایی داشتند، بدان معنا که بر توانایی جسمانی انسان می افزودند. با این ملاک، ورزش اگر وسیله ای برای تظاهر احساسات رام نشده انسان بود کاری مطلوب به شمار نمی آمد و اگر تنها مایه تفریح و انبساط خاطر یا برانگیختن غرور یا ارضای غرایز بدوی و یا وسیله قمار او می شد می بایست آن را یکسره تحریم کرد.^{۳۱} هنگامی که پیرایشگران مسیحی در انگلستان به قدرت رسیدند این نظرات را به مرحله اجرا گذاشتند. به این ترتیب، در فاصله میان تعلیق پادشاهی و اعاده آن، انگلیس شاهد تلاشی وسیع برای تغییر عادات و گرایش های مردم انگلیس در زمینه ورزش شد. اما سرانجام حتی الیور کرامول نیز ناگزیر گردید که با گرایش طبیعی مردم انگلیس به ورزش و تفریح به مصالحه برخیزد. در نتیجه، ورزش و بازی، به استثنای روزهای یکشنبه، همچنان جزیی از زندگی مردم این کشور باقی ماند.^{۳۲}

در سال های نخست پس از انقلاب اسلامی ایران، ترکیبی از اخلاق زاهدانه مذهبی و تنزه طلبی انقلابی سیاست ورزشی جمهوری اسلامی را رقم می زد. ورزش های خاص نخبگان و طبقات مرفه چون اسب سواری، شمشیربازی و بولینگ تا مدتی از میدان به در شدند. شطرنج، به سبب آن که برخی از فقهای شیعی آن را قمار می شمردند، و بوکس بازی و کونگ فو، از آن رو که با مخاطرات و آسیب های بدنی همراه بودند، ممنوع گردیدند. در عین حال، ورزش های رزمی چون کاراته و تاکواندو مجاز ماندند و حتی مورد تشویق رژیم قرار گرفتند تا آن جا که در برخی از مساجد کلاس های درس و تمرین آن ها دائر گردید. در این دوران مسابقات ورزشی زنان نیز، به این سبب که لباس ورزشی با حجاب اسلامی سازگار نیست، متوقف ماند.^{۳۸}

اکثر باشگاه های ورزشی نیز به سبب وابستگی هایی که با رژیم پادشاهی داشتند مصادره و ملی شدند. با تعطیل بیشتر باشگاه های فوتبال شکلی ساده از این ورزش به نام "گل کوچک" در زمین های محقر و ناهموار محله های فرودست رونقی تازه یافت. رواج و محبوبیت فوتبال در میان ساکنان این نواحی، که مهم ترین پایگاه و پشتوانه اجتماعی رژیم تازه بودند، رهبران جمهوری اسلامی را نگران می کرد، چه آنان ترجیح می دادند که جوانان محروم به مساجد روی آورند و نه به زمین های فوتبال. در واقع، هنگامی که در سال های نخست پس از انقلاب از انبوه جمعیت در مساجد، به ویژه در ایام ماه رمضان، کاسته شد، بسیاری از نشریه ها "ضد انقلاب" را به برگذاری و ترویج مسابقات فوتبال متهم کردند. به گفته یکی از شاهدان عینی محبوبیت "گل کوچک" معنای سیاسی خاصی نداشت و تنها نشانگر آن بود که بازی فوتبال مفرح تر از وعظ واعظان است.

انقلاب بر جام تخت جمشید نیز نقطه پایان گذاشت، انا از سال ۱۳۶۰ به بعد با تشکیل لیگ های محلی مسابقات فوتبال بار دیگر رواج یافت. بهترین این لیگ ها به مسابقات قهرمانی ایران، که جام قدس نام گرفت، راه می یافتند. در سال ۱۳۷۰، پس از پایان جنگ ایران و عراق، لیگ آزادگان، به افتخار اسرای آزاد شده جنگ، تشکیل شد.^{۳۹} تیم های عمده فوتبال نیز پس از انقلاب نام های تازه یافتند. نام "تاج" به "استقلال" و نام "پرسپولیس" به "پیروزی" تبدیل شد.^{۴۰} در ابتدا بازی کنان حق پوشیدن پیراهن هایی که بر آن ها حرف لاتین نوشته شده باشد نداشتند. تا مدت ها رقابت میان "آبی پوشان" و "قرمزپوشان" نیز بن مایه ای سیاسی به خود گرفته بود. بسیاری از مجاهدین در باشگاه استقلال (که از ریاست جمهوری مسعود رجوی پشتیبانی کرده بود)^{۴۱} گرد آمده بودند و

بنیادگرایان در "پیروزی"، که بسیاری هنوز آن را "پرسپولیس" می نامیدند. با تشدید سرکوبی‌های سیاسی در سال‌های نخست دهه ۱۳۶۰، جنبه‌های سیاسی این رقابت از میان رفت، گرچه مسابقات بین این دو تیم که از محبوبیتی گسترده برخوردارند، هنوز تماشاگران بسیار به خود جلب می‌کند. سوای باشگاه ارمنی آزارات، پرسپولیس و استقلال تا مدتی مدید، تنها باشگاه‌های غیردولتی بودند. اما در سال ۱۳۷۳ در کرج باشگاه تازه‌ای به نام بهمن تأسیس شد و به تدریج جای خود را در عرصه فوتبال ایران باز کرد. سایر باشگاه‌ها، همانگونه که از نام‌هایشان بر می‌آید، به شرکت‌ها و سازمان‌های دولتی وابسته‌اند: تراکتور سازی تبریز، صنعت نفت آبادان، فولاد خوزستان، و پُلی آکریل اصفهان.^{۴۲}

ادامه محبوبیت فوتبال در میان توده‌ها بنیادگرایان را چنان برآشفته که سرانجام در پاییز سال ۱۹۶۲ روزنامه ارگان حزب جمهوری اسلامی در مقاله‌ای با اشاره به ابراز احساسات و کف زدن‌های بیش از ۱۱۰،۰۰۰ تماشاچی در مسابقه میان استقلال و پرسپولیس، آن‌هم در ایام عزاداری ماه محرم، به شدت به مسابقات ورزشی، به عنوان ارضیه رژیم شاه، تاخت و ادعا کرد که انقلاب باید ورزش صرف را جانشین چنین مسابقاتی می‌کرد.^{۴۳} چند ماه پس از انتشار این مقاله، نخست وزیر نیز، با این دعوی که قهرمان پروری در زمینه ورزش ارضیه امپریالیسم است، بر این ادعا مهر تأیید زد.^{۴۴}

در این سال‌ها، مسابقات پرتماشاگر فوتبال دولت را با مشکل عمده‌ای روبرو می‌کرد. در کشوری که بیشتر امکانات سرگرمی و تفریح از میان رفته بود، تماشای مسابقات فوتبال یکی از آخرین راه‌های گذران اوقات فراغت برای جوانان شده بود. از سال ۱۳۶۰ به بعد، زنان به طور کلی از حضور در میدان‌های ورزشی محروم شدند. در عین حال هیجان و شور و شوق ده‌ها هزار تماشاگر مرد جوان گاه به جنجال و اغتشاش می‌انجامید. یکی از بدترین این اغتشاش‌ها در ۱۷ مهر ۱۳۶۲ رخ داد. در این روز قرار بود یک مسابقه فوتبال در استادیوم آزادی، همان‌جا که دهه‌ای پیش مسابقات آسیایی برگزار شده بود، انجام شود، اما ظاهراً به این دلیل که اتوبوس کافی برای بردن تماشاگران به مجتمع آزادی وجود نداشت مسابقه به ورزشگاه شهید شیرودی (امجدیه سابق) که ظرفیت بسیار کمتری داشت منتقل شد. در نتیجه بسیاری از دارندگان بلیط ورودی به مسابقه به ورزشگاه راه نیافتند. مسابقه در نیمه آن متوقف شد و در تظاهرات و اغتشاشاتی که روی داد شماری از تماشاگران در زد و خورد با نیروهای انتظامی مجروح شدند.^{۴۵} مخالفان تبعیدی رژیم این رویداد را با انگیزه‌ها

و نارضایتی های سیاسی مرتبط می دانستند، حتی اگر احتمالاً چنین ارتباطی هم وجود نداشت.^{۴۶} همانگونه که، در سال ۱۶۴۷، پاک دینان انگلیس در قرن هفدهم ادعا کردند که «اخیراً برخی از عوامل ناراضی و عصیان گر زیر پوشش مسابقات فوتبال به تشکیل جلسات و اجتماعات مشکوکی دست زده اند،»^{۴۷} رهبران رژیم جمهوری اسلامی نیز از تجتمع بزرگ جوانان ناراضی و تحریک پذیر نگران بودند.^{۴۸} از نظر آنان ورزش به خودی خود عیبی نداشت اما هیجانی که ایجاد می کرد مطلوب نبود. پس از اغتشاش امجدیه، روزنامه ارگان حزب جمهوری اسلامی در مقاله ای اذعان کرد که این آشوب ناشی از تب فوتبال در میان مردم و توجه زیاده از حد به مسابقات فوتبال اروپا بوده است.^{۴۹} چند ماه بعد، نویسنده مقاله دیگری ضمن بررسی نقش مخرب فوتبال در جهان سوم مدعی شد که تب فوتبال ناشی از یک توطئه استعماری است و میکربی که در دوران شاه دامنگیر جامعه شده هنوز برجاست. طبق ادعای این مقاله، تماشاگران حاضر در مسابقه های بین باشگاه های معروف، مسابقه هایی که معمولاً به ایجاد بازار سیاه بلیط و مواد مخدر می انجامد، نه تنها سازمان یافته اند بلکه با شعارهای آماده شده به مسابقه می آیند و بدتر از همه هنگامی که اعضای حوزه تبلیغات اسلامی از آن ها ممانعت خواهند که شعارهای اسلامی سردهند آن ها را به باد استهزا و مسخره می گیرند.^{۵۰}

با این همه، اگر رژیم جمهوری اسلامی به مصاف فوتبال بر می خاست دشمنی همان توده هایی را با خود برمی انگیزت که بیشتر از همه به آنان متکی بود.^{۵۱} در نتیجه، نشریات جمهوری اسلامی در یک مبارزه تبلیغاتی طولانی به مقایسه و مقابله ارزش های پهلوانی و جوانمردی سنتی ایران در برابر ویژگی های نامطلوب ورزش در غرب، یعنی سودجویی، استثمار و آشوب گیری پرداختند.^{۵۲} با این همه، در این دوران فوتبال به عنوان محبوب ترین ورزش در میان جوانان جای خود را نگه داشت و مهم تر از آن یکی از راه های نفوذ فرهنگ غرب به کشور شد. تقلید از گوشواره مارادونا، مد موی کریس وادل و اونیفورم تیم آلمان رواجی گسترده یافت و بر نگرانی بخش افراطی دولت افزود.

در اواخر دهه ۱۳۶۰، برخی از رهبران نظام، روبرو با رواج سرگرمی های غیرقانونی که به مراتب از ورزش های تحریم شده نامطلوب تر به نظر می رسیدند، به تدریج دریافتند که سیاست انقلابی آنان در رد انواع تفریح ها و سرگرمی های عمومی راه به جایی نبرده است. نتیجه این آگاهی تأکید بر ورزش بود که عقل سالم در بدن سالم را بشارت می داد. سازمان تلویزیون نیز، که در تکاپوی نمایش برنامه هایی بود که مورد پسند بینندگان باشد، راه حل مناسب را در پخش

برنامه های ورزشی یافت. اما مشکل در لباس کشتی گیران و شورت بازیکنان فوتبال بود که پاهای آنان را نمی پوشانید. از همین رو، نمایش این گونه مسابقات حساسیت مذهبیون محافظه کار را برمی انگیخت و آنان را به اعتراض مدام علیه سرپرست سازمان تلویزیون، محمد هاشمی، برادر علی اکبر رفسنجانی، وامی داشت. سرانجام، مسئله پخش برنامه ها و مسابقات ورزشی به رأی شخص آیت الله خمینی واگذار شد. وی در سال ۱۳۶۷ در فتوایی نه تنها پخش فیلم هایی را که در آن زنان کاملاً پوشیده نباشند بلکه پخش مسابقات ورزشی را مجاز دانست مشروط بر آن که بینندگان به چنین برنامه هایی به شهوت نظر نکنند. پس از این فتوا، بر برنامه های ورزشی در تلویزیون افزوده شد و یک کانال تازه عمدتاً به برنامه ها و مسابقات ورزشی اختصاص یافت. این سیاست تازه همچنان با مخالفت و انتقاد محافظه کاران مذهبی روبرو بود. برای نمونه، در سال ۱۳۷۳، روزنامه *جمهوری اسلامی* پخش مسابقات جام جهانی فوتبال را که در آمریکا برگزار می شد ابزاری برای تبلیغات دولت آمریکا، دشمن ایران، نامید.^{۵۳}

در سال های نخست دهه ۱۳۷۰، ورزش زنان از رهگذر اقدامات فائزه رفسنجانی، دختر رئیس جمهور وقت، جانی تازه گرفت. از این پس بود که مسئله حضور زنان در مسابقات ورزشی مردانه بار دیگر مطرح شد. در تابستان سال ۱۳۷۳ که مصادف با انجام دور اول مسابقات جام جوانان آسیا بود، اعلام شد که شرکت زنان در مسابقات فوتبال این جام بلامانع است. نشریه محافظه کار *رسالت* ضمن انتقاد از این تصمیم ادعا کرد که استفاده از الفاظ رکیک و زد و خوردها بین تماشاگران در این مسابقات فضای نامناسبی برای خانواده ها ایجاد می کند. روزنامه *جمهوری اسلامی* نیز به این که زنان شاهد بازی مردان با شلوار کوتاه شوند معترض بود. با این همه، در روز ۲۷ تیر همان سال در حدود پانصد تماشاگر زن که به جایگاه مخصوص و جدا از بخش تماشاگران مرد راه یافته بودند شاهد مسابقه میان دو تیم هند و بحرین شدند. اما سه روز بعد فدراسیون فوتبال با استرداد اجازه حضور تماشاگران زن، ظاهراً به این سبب که چند تن از آنان برای گرفتن امضا برخی از بازیکنان مرد را در میان گرفته بودند، اعلام کرد که متأسفانه برخی از تماشاگران نتوانسته اند رفتار خود را با ضوابط اسلامی و انسانی حاکم بر جامعه ایرانی تطبیق دهند.^{۵۴} به این ترتیب، بحث و کشمکش در این زمینه همچنان ادامه یافت و در ۳ اسفند ۱۳۶۶، رئیس سازمان تربیت بدنی اعلام کرد که شخصاً با حضور زنان در مسابقات فوتبال، و نه در مسابقات شنا و کشتی که در آن ها ورزشکاران «لباس مناسب» بر تن ندارند،

موافق است. این اعلام نظر با مخالفت محافظه کاران روبرو شد. هفته نامه ورزشی *پهلوان* ادعا کرد که بر اساس شریعت اسلام در ملا عام پای مردان از زنان تا ناف باید مستور باشد در حالی که شلوار کوتاه فوتبال ران بازی کتان را نمی پوشانند. همین نشریه برای حل اختلاف خواستار فتوای آیت الله خامنه ای در این باره شد که آیا مردان مجازند با پیرهن و شلوار کوتاه در میدان مسابقه در برابر زنان نامحرم حاضر شوند؟ و آیا زنان نامحرم می توانند، بی نظر شهوت آلود، به تماشای بازی چنین مردانی بپردازند؟ خامنه ای به هردو پرسش پاسخی منفی داد و اعلام کرد که زن نامحرم مجاز نیست به بدن لخت مرد نگاه کند حتی اگر تیت شهوانی هم نداشته باشد.^{۵۵}

به این ترتیب بود که رهبران جمهوری اسلامی به تدریج پذیرفتند که فوتبال محبوب ترین ورزش در میان توده هاست. امروز شماری از شرکت های تجاری به تولید و فروش نوار و پوستر و نشریات در زمینه فوتبال مشغول اند و برخی از باشگاه ها نیز هواداران خود را متشکل کرده اند و اجناس گوناگون را با آرم و نشان مخصوص خود در بازار عرضه می کنند.^{۵۶} جوانان نیز علی رغم توصیه رژیم به مقاومت در برابر «هجوم فرهنگی» غرب، پذیرای فرهنگ و ارزش های جهانی فوتبال شده اند. حتی برخی از نشریه های وابسته به رژیم نیز به درج گزارش های مبسوط در باره فوتبال جهانی دست می زنند آن گونه که در سال ۱۳۷۲ رئیس فدراسیون کشتی، که مسئولیت وزارت دفاع را نیز بر عهده داشت، در مصاحبه ای اعلام کرد که گرچه ایران در عرصه کشتی می تواند به پیروزی های جهانی دست یابد، نشریات بیشتر به گزارش و تبلیغ فوتبال می پردازند. به گفته وی «اگر مواظب نباشیم، فوتبال کشتی را از بین خواهد برد».

به این ترتیب، طبیعی بود که این دو ورزش نیز خود عرصه دیگری برای کشمکش ها و رقابت های میان جناح های گوناگون رژیم در دهه ۱۳۷۰ شوند. در حالی که *سلام*، نشریه جناح لیبرال رژیم، در بخش ورزشی خود به فوتبال توجه بیشتری می کرد، *تمرکز رسالت*، سخنگوی جناح محافظه کار، بیشتر بر کشتی بود. البته این دو گرایش منحصر به ایران نیست چنان که در ترکیه نیز فوتبال ورزش محبوب ترک های لائیک است و کشتی مورد توجه نیروهای سنتی.^{۵۸} قبل از انتخابات ریاست جمهور اخیر ایران، بسیاری از بازیکنان فوتبال از نامزدی محمد خاتمی طرفداری کردند و برخی از معروف ترین کشتی گیران از نامزدی ناطق نوری، که یکی از مسابقات عمده کشتی کشور به نام برادر شهید او است. در این اوضاع و احوال، شگفت آور نیست که در سال های پس از انقلاب تیم

فوتبال ایران در مسابقات بین المللی به نتایج درخشانی دست نیافت در حالی که پیش از انقلاب تیم فوتبال ایران سه بار متوالی، در سال های ۱۳۴۷، ۱۳۵۱ و ۱۳۵۵، قهرمان آسیا شد و پس از راه یافتن به مسابقات جام جهانی فوتبال ۱۳۵۶، در آرژانتین، با اسکاتلند مساوی کرد. پس از انقلاب، تیم ایران به هیچ یک از مسابقات جام جهانی فوتبال در دهه های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ راه نیافت. اما یک رویداد مساعد در سال ۱۳۷۶ نتیجه تازه ای به بار آورد.

در دوره مقدماتی جام جهانی ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)، تیم ایران به موفقیت‌هایی دست یافت و گزارش‌های گسترده تلویزیون جمهوری اسلامی از مسابقات تیم فوتبال ایران در این دوره بار دیگر تب فوتبال را در ایران همه گیر کرد. اما در دوره بعدی مسابقات بازی تیم ایران رو به افول رفت و هنگامی که آخرین بازی خود را در آذر ۱۳۷۶ با نتیجه ۲ بر هیچ به تیم قطر باخت، توده مردم در سراسر کشور را سخت دل سرد و بی تاب کرد. از آن جا که در این زمان کشمکش‌های سیاسی میان جناح‌های گوناگون کمابیش آشکارا در جریان بود فوتبال نیز بار دیگر رنگی سیاسی به خود گرفت. غالب مردم مرتبی تیم ملی، محمد مایلی کهن را، که مسلمانی سخت معتقد بود، وابسته به جناح محافظه کار می دانستند.^{۵۹} او پیش از آغاز هر مسابقه اعضای تیم را به قرائت قرآن و می داشت^{۶۰} و ظاهراً با بازیکنان برجسته تیم، که برای تیم‌های فوتبال آلمان نیز بازی می کردند، میانه خوبی نداشت. در پس انتقادات گسترده نشریات از نحوه کار وی، کار به مجلس شورای اسلامی کشید و ۱۳۰ تن از نمایندگان این مجلس طی نامه ای از رئیس جمهور خواستار اصلاح وضع سازمان تربیت بدنی شدند و نیز داریوش مصطفوی، رئیس فدراسیون فوتبال، را برای ادای توضیحات به مجلس احضار کردند.^{۶۱} در نتیجه این فشارها مایلی کهن اخراج گردید و به جایش والدیرویرا (Valdeir Vieira)، مربی برزیلی، که زمانی سرپرست تیم فوتبال کوستاریکا بود، برگزیده شد. به سرپرستی مربی تازه، تیم ایران در دو مسابقه با استرالیا به نتیجه مساوی رسید و به عنوان آخرین تیم به مسابقات جام جهانی راه یافت. ایرانیان در سراسر دنیا خبر این موفقیت را جشن گرفتند و نشریات ایرانی غرق در هیجان و احساسات ملی مدعی شدند.

با سوت پایان آخرین مسابقه ایران و استرالیا، در تهران و دیگر شهرهای بزرگ ایران، مردم در شور و شادی به خیابان‌ها ریختند و در اردبیل، تبریز، و مشهد به قصد تبریک و ابراز قدردانی به خانه خانواده‌های داتی، باقری، و عزیزی رفتند. با توجه به انتخابات ریاست جمهوری در اردیبهشت ۱۳۷۶، این

جشن‌ها و تظاهرات پر شور عمومی را باید، به یک اعتبار، چالشی علیه مخالفان خاتمی شمرد. چه، میلیون‌ها تنی که در این انتخابات به امید آغاز اصلاحات و تغییرات در وضع کشور به محمد خاتمی رأی داده بودند پس از گذشتن ماه‌ها از انتخابات احساس می‌کردند که مقاومت و مخالفت نهادهای حاکم‌سدی در برابر تحقق خواست‌های آنان است. از همین رو پیروزی تیم ایران دستاویزی برای آنان شد که در تظاهراتی که رنگ و بویی ملی و میهنی داشت - و لاجرم بهانه انتقاد را از سخنگویان محافظه‌کار رژیم سلب می‌کرد - احساسات و سرخوردگی‌های خود را به تلویح و کنایه آشکار کنند. «خاتمی، خاتمی، مبارک، مبارک» از جمله شعارهای این تظاهرات بود.^{۲۲}

تیم ایران از ملبورن به دوبی رفت و مورد استقبال پرشور ایرانیان مقیم آن امارت قرار گرفت. پیش از بازگشت تیم به ایران، دولت در اعلامیه‌ای از مردم خواست که، به جای استقبال سنتی از بازیکنان در فرودگاه، در ورزشگاه بزرگ آزادی، که در دوران شاه برای برگزاری مسابقات آسیایی ۱۳۵۳ ساخته شده بود، تجمع کنند. مسئله در این بود که دولت "خواهران" را از شرکت در این استقبال منع کرد و از آنان خواست که این رویداد را در خانه‌های خود بر پرده تلویزیون نظاره کنند. اما بی توجه به این دستور، در میان ۷۰ هزار مستقبل نزدیک به ۵ هزارتن زن نیز به درهای ورزشگاه هجوم آوردند و مأموران انتظامی را وادار کردند که آن‌ها را به درون ورزشگاه راه دهند.^{۲۳} به این ترتیب، سنتی دیگر نیز شکسته شد و برای نخستین بار پس از انقلاب زنان به عنوان تماشاچی به درون ورزشگاهی راه یافتند.

در پی این تظاهرات پرشور و بی سابقه بود که رهبران رژیم به همان حقیقتی آگاه شدند که رؤسای جمهور کشورهای آمریکای جنوبی دیری است که به آن واقف‌اند: تنها با اظهار اشتیاق به ورزش مورد علاقه توده‌ها می‌توان با آنان ادعای همسویی و همدلی کرد. بی دلیل نبود که، از سوی، ناطق‌نوری، رئیس مجلس شورای اسلامی، رسماً خود را هوادار فوتبال شمرد، و، از سوی دیگر، خاتمی با حضور در یک مسابقه کشتی‌اعلام کرد که پشتیبان این ورزش سنتی است. مسابقه فوتبال ایران و ایالات متحده آمریکا در خرداد ۱۳۷۷ این فرصت را برای دولت جدید فراهم کرد که به تلاشی بی سابقه برای جلب افکار جهانیان دست‌زند و تصویر "ایرانی زشت" را از اذهان آنان بزداید. از جمله، پیش از خروج تیم فوتبال ایران، رئیس‌جمهور در دیداری با اعضای آن یادآوری کرد که انصاف ورزشکارانه مهم‌تر از پیروزی است. در هنگام مسابقه، ورزشکاران با

صورت های اصلاح شده در زمین حضور یافتند و پیش از آغاز بازی هر یک از آنان دسته گلی به بازی کن مقابل خود هدیه کرد.^{۶۴} گزارش های تلویزیونی از این مسابقه یکدست نبود. تلویزیون فرانسه از نمایش تظاهرات مجاهدین خلق که به ورزشگاه رخنه کرده بودند و علیه رژیم جمهوری اسلامی شعار می دادند خودداری کرد و تلویزیون جمهوری اسلامی نیز به پخش صحنه هایی که در آن اعضای دو تیم عکسی دست جمعی گرفتند و با یک دیگر رفتاری گرم و دوستانه داشتند، دست نزد. باید به این نکته تاریخی نیز اشاره کرد که دیپلوماسی فوتبال در روابط ایران و آمریکا بی سابقه نیست. در سال ۱۳۲۹ هنگامی که اتحاد جماهیر شوروی در صدد جلب دوستی ایران بود، فدراسیون فوتبال ایران برای کمک به تثبیت مناسبات ایران و ایالات متحد آمریکا، از میلتون آیزنهاور، رئیس دانشگاه پنسیلوانیا، دعوت کرد که تیم فوتبال این دانشگاه را برای انجام مسابقاتی به ایران بفرستد. به نوشته سرپرست این تیم: «ایرانیان همه جا از اعضای تیم ما، همانند قهرمانان، با دسته گل استقبال کردند. . . ملت ها تا بازی با یکدیگر را نیاموزند راه همکاری را نخواهند آموخت»^{۶۵}

نتیجه

تحول بازی فوتبال در ایران را باید یکی از شاخص های تحولات عمومی در کشور دانست. محبوبیت فراگیر فوتبال در سراسر دنیا، به استثنای ایالات متحد آمریکا، خود نشانی از نضج و گسترش یک فرهنگ عام جهانی است. ادامه محبوبیت این ورزش در ایران نیز از حرکت توقف ناپذیر ایران به سوی این فرهنگ حکایت می کند. نکته جالب این است که فوتبال در ایران، و در دیگر نقاط جهان، دیگر تنها به خواص و نخبگان تعلق ندارد و با درنوردیدن مرزهای طبقاتی و جغرافیایی در هر کشوری محبوبیت عام یافته است. برای ایرانیانی که از انزوای میهن خود در عرصه بین المللی و بی اعتباری آن در دید جهانیان ناراضی بوده اند، شرکت در مسابقات جام جهانی نشان از آغاز بازگشت به این عرصه داشت. به سخن دیگر شرکت در "جام جهانی" مقدمه ای برای حضور در "جامه جهانی" بود.^{۶۶}

ارتباط گسترده ورزش ایران با فرهنگ جهانی بر زبان فارسی نیز آثار خاص خود را برجای گذاشته است. در این مورد مقایسه ای بین واژه ها و تعبیرات متداول در فوتبال و کشتی ایران بی فایده نیست. اصطلاحات کشتی ریشه در زبان فارسی دارند در حالی که اصطلاحات فوتبال یکسره از انگلیسی

برگرفته شده اند اگرچه مدتی برای برخی از این اصطلاحات، از جمله برای "کرنر"، "گل" و "هافبک"، معادل فارسی به کار برده می شد.^{۱۷} آمیخته شدن ورزش ایران با فرهنگ جهانی با ورود برخی دیگر از رشته های ورزشی به کشور شتابی تازه یافته است. برای نمونه، در سال ۱۳۷۶، نخستین مسابقات قهرمانی کریکت در ایران برگزار شد. این ورزش نه از راه انگلستان که از طریق پاکستان و ایرانیان مقیم این کشور به ایران رسید.

رژیم ها و حکومت های گوناگون ایران، همانند همه حکومت ها و رژیم های دیگر، کوشیده اند تا از ورزش به عنوان ابزاری برای تحکیم مشروعیت داخلی و بین المللی خود بهره جویند. در سال های نخستین پس از انقلاب، ورزشکاران ایرانی که به مسابقات بین المللی اعزام می شدند با سردادن شعارهای سیاسی و اقامه نماز دست جمعی در ملا عام کمکی به اعاده یا افزایش اعتبار و حیثیت ایران نمی کردند. از سوی دیگر، در دوران اخیر سازمان تربیت بدنی، به علت بی کفایتی، تبعیض، فساد و رقابت های شخصی حاکم بر آن، خود سدی در برابر رشد مطلوب استعداد های ورزشی در ایران بوده است. در چنین اوضاع و احوالی، و با توجه به امکانات گسترده ای که برای تربیت ورزشکاران در کشورهای پیشرفته صنعتی به چشم می خورد، پیروزی هر ورزشکار ایرانی در عرصه مسابقات جهانی را باید نوعی معجزه شمرد.

در آغاز کار، تشویق ورزش های دستجمعی، به ویژه فوتبال، در ایران بیشتر به قصد اشاعه روحیه همکاری در میان مردم بود بر اساس این فرض که توان یک تیم ورزشی بیش از مجموع توان یک یک اعضای آن است. اما چنین به نظر می رسد که در ایران اغلب توان تیم کم تر از جمع توان اعضای تشکیل دهنده آن بوده است. به گفته یک ناظر انگلیسی که در دهه ۱۳۱۰ شاهد بازی تیم فوتبالی در کرمان بوده است، «درمواقع نه چندان حساس . . . برخی از بازیکنان از پاس دادن توپ امتناع می کنند».^{۱۸} سه دهه بعد، در سال ۱۳۴۶، مربی آمریکایی تیم ملی بسکتبال ایران از تک روی و خود محوری بازی کنان تیم سخن گفت. به گفته او رابطه اصلی اعضای تیم نه بر گشته همکاری که بر پایه رقابت های شخصی، که حتی از میدان بازی نیز فراتر می رفت، استوار بود.^{۱۹} با توجه به تنش ها و رقابت های شخصی میان بازیکنان، مربیان و کارگزاران فوتبال در ایران باید پذیرفت که رویای نوگرایان دهه ۱۳۱۰ برای آفرینش و تقویت روحیه همکاری در ایرانیان، از راه رواج ورزش های دستجمعی، هنوز کاملاً تحقق نیافته است.

پانوشت ها:

۱. در مسابقات جام جهانی ۱۹۹۸، سهم دو قاره آسیا و استرالیا چهار تیم بود. کره جنوبی، ژاپن، و عربستان سعودی در مسابقات مقدماتی انتخاب شده بودند. انتخاب تیم چهارم در گرو نتیجه بازی بین تیم های ملی ایران و استرالیا بود.
 ۲. مهدی عباسی، *تاریخ سنتی ایران*: تهران: فردوس، ۱۳۷۴، ۲ جلد.
 ۳. صدرالدین الهی، «نگاهی دیگر به سنتی کهن: زورخانه» *ایرانشناسی*، سال ششم (زمستان ۱۹۹۴).
 ۴. برای تحلیلی عینی و بی طرفانه در باره پدیده تختی ن. ک. به: مهدی شریف، «از انسان تا اسطوره» *ایرانیان واشنگتن*، سال دوم، شماره ۲۸، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۷۷.
 ۵. ن. ک. به:
- Kurthan Fisek, "The genesis of sports administration in Turkey," in Horst Ueberhorst, ed., *Geschichte der Leibesübungen*, vol. 6. Berlin, Bartels & Wernitz, 1989, p. 626.
۶. ن. ک. به:
- Wilfrid Sparroy, *Persian Children of the Royal Family: The Narrative of an English Tutor at the Court of H.I.H. Zillu's-Sultan, G.C.S.I.* London: John Lane, The Bodley Head, 1902, pp. 255-256.
 ۷. حسن کاشفی پور، *تاریخچه دیدارهای پرسپولیس-استقلال* تهران، ۱۳۶۲، ص ۸. به نقل از خاطرات کریم زندی، *فوتبالیست قدیمی در ستهان ورزشی*، ۵ خرداد ۱۳۴۱.
 ۸. ن. ک. به:

Arthur C. Boyce, "Alborz College of Tehran and Dr. Samuel Martin Jordan, Founder and President, in Ali Pasha Saleh, ed., *Cultural Ties between Iran and the United States*. Tehran, n.p., 1976, pp. 193-194 and 198.

 ۹. ن. ک. به:

Samuel M. Jordan, "Constructive Revolutions in Iran," *The Moslem World* 1935, pp. 350-351.
 ۱۰. در این باره نگاه کنید به:

Siamak Bigdel Chahsavani, "Die Entwicklung und der Stand der modernen Sportarten im Iran," *Diplomarbeit, Deutsche Sporthochschule*, Cologne, 1967/68, p. 33.

 ۱۱. ن. ک. به:

O. A. Merritt-Hawkes, *Persia: Romance and Reality*. London, Ivor Nicholson & Watson, 1935, pp. 164-166.
 ۱۲. *دانش ورزش*، سال دوم، شماره ۱۳ (بهمن ۱۳۶۷)، ص ۴۳.
 ۱۳. به عنوان نمونه بین اعضای تیپ مختلط کردستان. ن. ک. به: *اخگر*، ۲۸ تیر ۱۳۷۷.
 ۱۴. ن. ک. به: Merritt-Hawkes, *Persia*, p. 166
 ۱۵. در نخستین جلسه انجمن، در ۲ اردیبهشت ۱۳۱۳، مقامات بالای دولت حضور

داشتند، از جمله: ابراهیم حکیمی، علی اصغر حکمت، حسین علاء، امان الله جهانبانی، عیسی صدیق، سلیمان اسدی، ابراهیم شمس آوری، نصرالله حاج عظیم، و سرلشکر دکتر ایزد پناه. ن. ک. به: نصرت الله حاج عظیمی و سرلشکر دکتر ایزدپناه، گردآورنده، *تاریخ ورزش ایران*، تهران، بی ناشر، بی تاریخ، ص ۱۳۵.

۱۶. *تاریخ فرهنگ آذربایجان*. تبریز، فرهنگ، ۱۳۳۵، ص ۳۱۸.

۱۷. ن. ک. به:

Walther Hinz, *Iranische Reise: Eine Forschungsfahrt durch das heutige Persien*. Berlin-Lichterfelde, Hugo Wermuhler, 1938, p. 60.

۱۸. «آخرین جشن مسابقه فوتبال» *تعلیم و تربیت*، سال چهارم، شماره ۲ (اردیبهشت

۱۳۱۳)، صص ۵۵۱-۵۴۹.

۱۹. عیسی صدیق، *یادگار عمر: خاطراتی از سرکشت*. تهران، دهخدا، ۱۳۵۴، جلد ۲، ص ۱۷۲.

۲۰. محمدرضا پهلوی، *مأموریت برای وطن*. تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱، ص ۷۵.

۲۱. «شرکت والاحضرت همایون ولایت عهد در مسابقه های فوتبال» *تعلیم و تربیت*، ۶،

(۱۳۱۵)، صص ۷۹۹-۷۹۶.

۲۲. حسام الدین آشنا، *خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه کشف حجاب*. تهران، اداره انتشارات و

آموزش، ۱۳۷۱، ص ۳۰. جالب این که متقابلاً پس از انقلاب، زمین فوتبال دانشگاه تهران به

محل برگزاری نمازهای جمعه تبدیل شد. حمید دباشی توجه مرا به این رویداد مهم جلب کرد. در دوران رضاشاه ورزشگاه های بسیار ساده در گورستان های متروک یا زمین موات تأسیس می شد. برای نمونه، ورزشگاه شماره ۴ امامزاده یحیی در محله عودلاجان روی گورستان مخروطی این امامزاده ساخته شد. از بابت این یادآوری، و برخی یادآوری های دیگر، سپاسگزار صدرالدین الهی ام.

۲۳. در «نامه ای از پاریس» آل احمد، به امضای مستعار، به شدت به اسرائیل حمله کرد.

این نامه در روزنامه *نفیض* جمعه منتشر شد، اما، به نوشته رضا براهنی، مدیر روزنامه به دستور ساواک همه نسخه های آن شماره را پس از انتشار جمع کرد. ن. ک. به: رضا براهنی، *سفر مصر*

و *جلال آل احمد و فلسطین*، تهران، نشر اول، ۱۳۶۳، صص ۲۲۳-۱۵۳.

۲۴. در سال ۱۳۴۱، سید محمود طالقانی، که از روحانیان ترقی خواه به شمار می رفت،

در موعظه ای از این که یکی از بازرگانان یهودی، القانیان، در تهران آسمان خراشی بنا کرده

به شدت انتقاد کرد و بر این نکته تأکید گذاشت که بنابر احکام اسلام در باره اهل ذمه،

بناهای متعلق به غیرمسلمانان نباید از بناهای مسلمانان بلندتر باشد، «جهاد و شهادت» در

مفتار عاشورا، تهران، شرکت انتشارات، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳.

۲۵. ن. ک. به:

Gustave Edward Thaiss, "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain," (PhD dissertation, Washington University, 1973), pp. 226-227.

۲۶. ن. ک. به:

Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: an Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York, W.W. Norton, 1986.

۲۷. درستی این نکته را رویداد دیگری نیز تأیید می‌کند. هنگامی که بازاریان پس از پایان مسابقه، به قصد تهیه هدایا برای بازی‌کنان تیم ایران، به جمع‌آوری پول دست زدند از پذیرفتن پول بازاریان یهودی، به بهانه‌های مذهبی، خودداری کردند. ن. ک. به:

Thaiss, "Religious Symbolism", p. 227

۲۸. حبیب القانین، علی‌رغم وساطت برخی از روشنفکران یهودی، پس از انقلاب اعدام شد. مصاحبه نگارنده با احمد علی بابایی، کلن، ۲۱ ژوئن ۱۹۸۲.

۲۹. پس از مسابقه این شعار ورد زبان یهودیان ایران شد: فرانسه را دو گل نجات داد/ کلیمیان ایران را یک گل! گفتگو با هما سرشار، واشنگتن، ۲۸ مه ۱۹۹۸.

۳۰. «گفتگوی اختصاصی با عباس اکرامی، پدر فوتبال نوین در ایران» *سمپان*: ویژه‌نامه جام جهانی فوتبال ۱۹۹۸، لندن، ۱۳۷۷.

۳۱. رقابت معروف دیگر بین تیم‌های بندر انزلی و رشت یعنی دو شهر عمده استان گیلان بود.

۳۲. ن. ک. به:

Ludwig Paul, "Der iranische Spitzenfussball und seine sozialen und politischen Dimensionen," *Sozial- und Zeitgeschichte des Sports* 12:2 (1998), p. 77

۳۳. منبع من در این باره یکی از مبارزین اسلامی است که خود در به هم زدن مسابقات فوتبال در اصفهان دست داشته.

۳۴. مصاحبه شخصی در پاریس.

۳۵. برای نمونه ن. ک. به: سید علی حسینی، *ترجمه و توضیح نامه*، قم، دارالعلم، ۱۳۷۳، جلد ۲، صص ۳۹۶-۳۹۳.

۳۶. ن. ک. به:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 166-167.

۳۷. ن. ک. به:

Dennis Brailsford, "Puritanism and Sport in Seventeenth Century England," *Stadion*, 1:2 (1975).

۳۸. *اطلاعات هفتگی*، ۴ اسفند ۱۳۵۸، ص ۲۳.

۳۹. ن. ک. به: Paul, "Der Iranische Spitzenfussball", 77-78.

۴۰. این تغییر نام بسیاری از هواداران این دو تیم را واداشت که دیوارهای تهران را با شعارهای ناخواسته «مرگ بر استقلال» و «مرگ بر پیروزی» پر کنند.

۴۱. یکی از بازی‌کنان مجاهد این باشگاه به نام حبیب خیبری که چندی هم کاپیتان تیم ملی بود در سال ۱۳۶۲ اعدام شد.

۴۲. ن. ک. به: Paul, "Der iranische Spitzenfussball," p. 79.

۴۳. جمهوری اسلامی، ۱۲ محرم ۱۴۱۴ (۱۹ اکتبر ۱۹۸۳)، ص ۱۱
۴۴. همان، ۸ مارس ۱۹۸۴، ص ۱۵.
۴۵. برای بررسی تفصیلی این رویدادها ن. ک. به: میهن، ۱۰ اکتبر ۱۹۸۴، ص ۱۹؛ ۱۱ اکتبر ۱۹۸۴، ص ۱۹؛ ۱۳ اکتبر ۱۹۸۴، ص ۲۳ و ۱۴ اکتبر ۱۹۸۴، ص ۱۹.
۴۶. رفتار خشونت آمیز را باید از ویژگی های فطری تماشاگران مسابقات فوتبال دانست زیرا مقابله دو تیم رقیب خواه و ناخواه احساس "ما" و "دیگران" را در آنان بیدار می کند. در این باره ن. ک. به:
- Julio Mafud, *Sociologia del Futbol*, Buenos Aires, Editorial Americalee, 1967, pp. 47-58 and 106-112.
۴۷. به نقل از: Brailsford, "Puritanism and Sport in Seventeenth Century England," p. 325.
۴۸. جالب توجه آن که نزدیک به نه دهه پیش از این تاریخ، سلطان عبدالحمید، خلیفه عثمانی، بازی فوتبال در استانبول را با تکیه به استدلال مشابیه برای اتباع عثمانی ممنوع ساخت و نخستین باشگاه های ترکی فوتبال را پیش از انجام نخستین مسابقه منحل کرد. ن. ک. به: Fisek, "The Genesis of Sports Administration in Turkey," p. 626.
۴۹. جمهوری اسلامی، ۱۹ مهر ۱۳۶۳.
۵۰. همان، ۲۲ آذر و ۳ دی ۱۳۶۳.
۵۱. نکته شایان توجه این است که نوجوانان اسیر ایرانی در بازداشتگاه های عراقی با فوتبال انگلیسی آشنایی داشتند و از همین رو در این بازداشتگاه ها مسابقات فوتبال یکی از تفریحات اصلی بود. در این باره ن. ک. به:
- Ian Brown, *Khomeini's Forgotten Sons: The Story of Iran's Boy Soldiers*, London, Grey Seal, 1990, pp. 9, 54, 57, 74-75.
۵۲. برای نمونه، در دو مقاله منتشرشده در روزنامه جمهوری اسلامی تحت عنوان «نقش سیاست در فوتبال»، (۳۰ و ۳۱ خرداد ۱۳۶۵) از فوتبال به عنوان ابزار امپریالیسم یاد شده است. همچنین یک داستان کودکان به نام «قهرمان کیه؟» زد و خورد و خشونت بین هواداران تیم های گوناگون در مسابقات ۱۳۵۶ را با هماهنگی و همبستگی شرکت کنندگان در راه پیمایی روز عاشورای ۱۳۵۷- که قهرمان کوچک داستان ناظر آن بوده است- مقابله می کند. ن. ک. به: رضا شیرازی، *قهرمان سه*، تهران، انتشارات دانش آموز، ۱۳۶۷.
۵۳. در این مقاله همچنین ادعا شده بود که کارمندان دولت، به سبب تماشای این برنامه ها در تلویزیون تا پاسی از شب گذشته، خسته بر سر کار خود حاضر می شوند. ن. ک. به:
- Iran Times*, 15 and 29 July 1994
۵۴. ن. ک. به: *Iran Times*, 15 and 29 July 1994
۵۵. *پهلوان*، ۷ شهریور ۱۳۷۴.
۵۶. برای اطلاعات مشروح در این باره ن. ک. به:
- Paul, "Der iranische Spitzenfussball," pp 81-86.

۵۷. مصاحبه در *انزس*، ۲۸ تیر ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۵۸. ن. ک. به:
Martin Stokes, "Strong as a Turk: Power, Performance and Representation in Turkish Wrestling," in Jeremy MacClancy, ed., *Sport, Identity and Ethnicity*, Oxford, Berg, 1996.
۵۹. شایعه ای نادرست این بود که وی داماد ناطق نوری است.
۶۰. *رسالت*، ۲۰ آبان ۱۳۷۶، ص ۱۴.
۶۱. *سلام*، ۲۱ آبان ۱۳۷۶.
۶۲. *همان*، ۹ آذر ۱۳۷۶.
۶۳. ن. ک. به: *The Independent*, 6 December 1997.
- برای تفسیری در این باره ن. ک. به: «زنان جایگاهشان را در آزادی گرفتند»، *زنان*، شماره ۳۹ (آبان‌آذر ۱۳۷۶).
۶۴. ن. ک. به:
N[awid] K[ermani], "Gut rasiert," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 July 1998, p 32.
۶۵. ن. ک. به:
Zander Hollander, ed., *The American Encyclopedia of Soccer*, New York, Everest House Publishers, 1980, p. 63.
۶۶. ن. ک. به:
Christian Bromberger, "Troisieme mi-temps pur le football iranien," *Le Monde diplomatique*, April 1998.
۶۷. در باره اصطلاحات فوتبال در ایران ن. ک. به: صدرالدین الهی، «درباره واژگان ورزش نوین در زبان فارسی»، *ایران‌شناسی*، شماره ۴، پاییز ۱۹۹۲، به ویژه صص ۵۶۸-۵۷۲.
- ایرانیان با ساختن واژه "گلر"، در برابر "دروازه بان"، برغناهی زبان انگلیسی هم افزوده اند.
۶۸. ن. ک. به: Merrit-Hawkes, *Persia*, p. 165.
۶۹. برای این گفته دونالد ج. لینهن (Donald J. Linehan)، که مربی تیم ایران در سال ۱۳۴۵، بود ن. ک. به:
- James A. Bill, "The Plasticity of Informal Politics: The Case of Iran," *Middle East Journal*, No. 27, (1973), pp. 139-140.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد معالجات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
۵ عباس امانت
- تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
۵۵ جواد طباطبائی
- مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
۸۹ هوشنگ ا. شهبابی
- آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
۱۱۵ جلیل دوستخواه

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
۱۲۷ سید ولی رضا نصر
- اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
۱۳۵ محمدحسن قفقوری
- روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
۱۴۹ منصور بنکداریان
- پاسخی به یک نقد
۱۵۷ احمد کریمی حکاک

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
۱۶۳
- بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
۱۶۵
- کتاب ها و نشریات رسیده
۱۶۹
- خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

جلیل دوستخواه*

آموزه دوگانه انگاری:

مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران

زرتشت در *گاهان*، کهن‌ترین بازمانده‌های اندیشه‌ی ایرانی، هنگام سخن گفتن از آغاز هستی و زندگی در پهنه‌ی گیهان، از «دومینوی همزاد یکسره ناهمگون و ناسازگار» یاد می‌کند.

اندیشه‌ورِ باستانی‌ی ایران، نخستین بار در سرود یکم خود «آهونه ویتی گائا» (آهونود گاه) به باشندگان در آیین ستایش آهوزه و جشن و هومنه (بهمن/منش نیک)، نوید سخن گفتن از دو پدیدار (Phenomenon) را می‌دهد و هوشمندان را فرا می‌خواند که سخن او را به گوش جان بشنوند و با منش روشن دریابند و از میان «دومینو»یی که او بدیشان می‌شناساند، یکی را به آزادی و با شناخت خویش و نه با پیروی چشم بسته و باورمندانانه از کسی، برای خود برگزینند. وی آنگاه چنین سخن آغاز می‌کند:

* نویسنده و پژوهشگر مقیم استرالیا.

در آغاز، آن دومینوی همزاد [و] در اندیشه و گفتار و کردار، [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان.

*

آنگاه که آن دو مینو به هم رسیدند، نخست زندگی و نازندگی را بنیاد [نهادند] و چنین باشد به پایان هستی: بهترین منش، پیروان آشه را و بدترین زندگی هوادارانِ دُروج را خواهد بود.

*

از آن دومینو، هواخواه دُروج به بدترین رفتار گروید و سپندترین مینو - که آسمانِ جاودانه را پوشانده است - و آنان که به آزادکامی مزدا اهوره را خشنود می‌کنند، آشه را برگزیدند.

*

دیو گزینان نیز از آن دو [مینو]، راست را برگزیدند؛ چه، بدان هنگام که پُرسان بودند، فریب بدان‌سان در ایشان راه یافت که به بدترین منش گرویدند. آنگاه با هم به سوی خشم شتافتند تا زندگی مردمان را تباه کنند.^۱

فرزانه‌ی نامدارِ ایرانِ کهن در دومین سرود خود، «اوشَویتی گائا» (اَشْتَوُدگاه)، بار دیگر بدین درونمایه باز می‌گردد و همچون بارِ یکم، شنوندگانِ خویش را به گوش فرادادن به سخن روشن خود و به یاد سپردن آن فرا می‌خواند و آنان را به پرهیز از آموزگارِ بد و تباهکار که مردمان را به گمراهی می‌کشاند، هشدار می‌دهد:

اینک سخن می‌گویم از دومینو:

در آغاز آفرینش، سپند [مینو] آن دیگری - [مینوی] ناپاک - را چنین گفت:
 - نه منش، نه آموزش، نه چَرَد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه دین و نه روانِ ما دو [مینو] با هم سازگارند.^۲

درین گفتاوردهای ازگاهان، کلید واژه‌های رهنمون و روشنگری هست که بایسته است پیش از پی‌گیریِ گفتار خود، رویکردی به حوزه‌ی معنی‌شناختی آنها داشته باشم:

مینو: این واژه در زبان و ادبِ اوستایی، در کاربُردهای گوناگونش به سه

مفهوم رهنمود دارد: یکم، هستی‌باشندگان فراطبیعی مانند آفریدگار و ایزدان که «مینوی» و در جمع «مینویان» خوانده می‌شوند. دوم، حالت هستی‌آدمیان در آغاز آفرینش و پیش از آن که آستومند شوند (تن یابند). سوم، حالت ذهنی‌آدمیزاد اندیشه‌ور که نادیدنی‌ست و تنها به یاری نیروی خرد دریافتنی و تصویری پذیر می‌شود.

زرتشت درین سرودها به سومین مفهوم مینو رویکرد دارد. مینوی گاهانی همان‌ست که در دیگر زبانهای هندو-اروپایی نیز هم‌ریشه‌هایی دارد و همه از بنیاد اندیشه و اندیشیدن مایه می‌گیرد و به ذهن اندیشه‌ور آدمی وابستگی دارد. از آن جمله است واژه‌های mind, meaning, mean و جز آن در زبان انگلیسی. دگرپس‌ه‌ی همین ریشه را در زبان سامی‌عربی نیز در ماده‌ی «غنی» و ساختهای گوناگون آن مانند معنی، معنوی، یعنی و جز آن می‌توان دید.

زندگی و نازندگی: ازین دو، نخستین در اوستایی gava است که در فارسی گیاه و جان‌را از آن داریم و دومین را در ترکیب a - jyaiti می‌بینیم که گزارشگران گاهان، آن را به بی‌جان یا نبود زندگی یا مرگ برگردانده‌اند. در فارسی میان (پهلوی) به ترتیب zivandakih و azivandakih به جای آنها آمده است.

همزاد: این ترکیب، هم‌کناری دومینو در نهاد و سرشت آدمیان و امکان چیرگی‌ی یکی بر دیگری و گرایش هر کس به این یا آن یک را به نمایش می‌گذارد.

نیک‌آگاهان: آنان که به رهنمود خرد خویش و با اندیشه‌ورزی، مینوی نیک را در نهاد و سرشت خویش باز می‌شناسند و با گزینش آزاد خود، آن را راهبر زندگی‌ی خویشان می‌گردانند.

دژآگاهان: آنان که از پذیرش رهنمونی خرد روی می‌گردانند و با پذیرفتن مینوی بد در نهاد و سرشت خود، آن را الگوی زندگی‌ی خویش قرار می‌دهند. بهترین منش: تعبیر دیگری‌ست برای مینوی نیک.

آشه: به معنی راستی و برترین و رساترین سامان هستی‌ست و با مینوی نیک اینهمانی دارد. همین واژه در هم‌کرد آشه‌وهیشت (در فارسی آردیهیشت) به معنی بهترین آشه نیز دیده می‌شود. پاره‌ی دوم آن، در فارسی جداگانه به گونه‌ی بهیشت و به معنی آرمانی‌ترین جای زندگی کاربرد دارد.

بدترین زندگی: در اوستایی آچیشثت آنگهو یا دوژ آخو (که در فارسی دوزخ را از آن داریم) با مینوی بد اینهمانی دارد و به دیگر سخن، برآیند گزینش مینوی بدست.

هوادار/ هواخواه دُروج: (در فارسی دروغ) در ادب گاهانی در برابر آشه جای دارد و هواخواهان دُروج با دُژاگاهان (گزینندگانِ مینوی بد) اینهمانی دارند.

بدترین رفتار: گزینش مینوی بدست.

سپندترین مینو: برترین و ورجاوندترین مینو در جهان هستی است و به تعبیری مینوی ویژه‌ی اهوره مزدا به شمار می‌آید.

فریب: افسون و آموزش گمراه کننده‌ی مینوی بد در نهاد آدمی است.

بدترین منش: در اوستایی آچیشْت مَننگه و بدیلی از آک مَننگه/ آک مَنه است و با مینوی بد اینهمانی دارد.

اکنون با این کلید واژه‌ها می‌توانیم درهای گنج شایگانِ اندیشه و گفتار زرتشت را بگشاییم و به گوهر والای آموزش و رهنمود او دست یابیم. در گفتار زرتشت در یسنه ۳۰، دومینوی همزاد هیچ نام ویژه‌ی ندارند و تنها با صفت‌های وهیو (ساختِ نسبی از وه = به در فارسی) و آک (به معنی بد) از آنها یاد می‌شود و در یسنه ۴۵، در وصف آن دو نمودِ ذهنی، به ترتیب سپنیاو (به معنی سپندتر/ ورجاوندتر/ پاک‌تر) و انگَرَه (به معنی بد و تباهاکار) آمده است. در هر دو یسنه، میان این دومینو با انگهو/ اهو (به معنی هستی انسانی) پیوندی هست.

زرتشت همه‌ی این صفت‌ها را به ساختِ نسبی به کار می‌برد؛ یعنی گنیش ذهن آدمیزادِ اندیشه‌ور می‌تواند به نسبت، به هر یک ازین دوگانه گرایش داشته باشد و وهیو و سپنیاو یا آک و انگَرَه شود و یا در نوسان میان این دو بماند. تاکیدِ سراینده‌ی کهن بر آزادی و اختیار و اراده‌ی آدمی، بدین معنی است که او سرنوشت آدمی را نه یکباره نیک و نه یکسره بد می‌داند؛ بلکه بر این باور است که فرایند گزینش نیک یا بد می‌تواند در سرتاسر زندگی هر کس، بارها تکرار شود.

پس دومینوی همزاد که اندیشه‌ور باستانی‌ی ایران از آنها سخن می‌گوید، تعبیری است آهیخته (abstract) برای دوجنبه یا دو نمودِ گنیش ذهن آدمیزاد که هیچ گاه مطلق و یک سویه نمی‌شود. دومینو همزادند؛ زیرا زمینه‌ی گنیش آنها از آغاز زندگی هر کس در ضمیر او هست. دومینو یکسره ناسازگار و آشتی ناپذیرند؛ زیرا در همه‌ی سویه‌ها گوهرهایی جداگانه دارند و برآدمی‌زادست که این دوگانگی و ناسازگاری را بازشناسد و خردمندانه و آزادمنشانه راه خود را برگزیند. هرگاه می‌بینیم زرتشت در سرودهای خود دومینو را در همانندسازی به

نمونه‌های انسانی، همزاد توصیف می‌کند و یا یکی از آن دو را به سخن گفتن با دیگری وا می‌دارد، اینها خیال‌نقشهای شاعرانه‌ی اوست در سرودهایی آهنگین برای بهتر به نمایش درآوردن اندیشه‌ی خود و نباید دچار این گمان‌پروری شویم که او ازین دومینو، آفریدگار و پتیاره آفریدگار را در دیدگاه دارد. این انگاشته نادرستی است که بسیاری از گزارشگران گاهان و نگارندگان متنهای اوستایی پسین از روزگاران پس از زرتشت بدان دچار بوده‌اند و برداشتهای پاره‌یی از گاهان پژوهان دو سده‌ی اخیر هم بدین برداشت شدت بخشیده است.

آموزش و رهنمود آزاداندیشانه‌ی زرتشت در گذر زمان ازدستبرد در امان نماند و در فرایند شکل‌گیری بخشهای اوستای پسین (یسنه‌های جزگاهانی، یشتها، ویسپرد و وندیداد) اسطوره‌ها و افسانه‌ها و باورهای پیش‌زرتشتی با نمودهایی از آموزشهای زرتشت در هم آمیخت و آموزه‌ی جزم باورانه‌یی را پدید آورد که هیچ نشانی از آزادی اندیشه و گزینش آدمی در آن دیده نمی‌شود. صفت‌های شپننه و آنگره همواره با مینو همراه آمد و شپننه مینو و آنگره مینو به ترتیب، نامهای آفریدگار توانای آفرینش نیک و پتیاره آفریدگار آفرینش بد انگاشته شد و سپس اهوره مزدا با شپننه مینو به ترتیب، نامهای آفریدگار توانای آفرینش نیک و پتیاره آفریدگار آفرینش بد انگاشته شد و سپس اهوره مزدا با شپننه مینو اینهمانی یافت و در ادب فارسی میانه، اهرمزد و اهریمن جای آن دوگانه را گرفتند که پیوسته در ستیزه و کارزاری گیهانی با یکدیگرند.

بر بنیاد این آموزه‌ی جبرگرای، هیچ چیز در جهان نسبی نیست و هر چیز و هر کس به گونه‌یی مطلق وابسته و پیوسته به یکی از دو اردوگاه نیکی یا بدی یا سپاههای دوگانه‌ی اهرمزد و اهریمن است و خطی جداساز، این دو نیروی نیک و بد یا سفید و سیاه مطلق را از یکدیگر متمایز می‌کند.

در دو سده‌ی اخیر درباره‌ی آموزه‌ی دوگانه انگاری (dualism) در دینهای ایرانی روزگار باستان و سده‌های میانه، بویژه در دین زرتشتی پژوهشهای زیادی از دیدگاههای گوناگون صورت پذیرفته و گفتارها و کتابهای بسیاری در زمینه‌ی شناخت ویژگیهای آن نشر یافته است. برخی از پژوهندگان، تفاوت بنیادی در میان دومینوی گاهانی زرتشت و آنچه در اوستای نو و متنهای پهلوی درباره‌ی دو خاستگاه نیک و بد در آفرینش آمده است، نمی‌بینند و دومین را تنها دیگرگون شده‌ی یکمین می‌شناسند، و حتا در اشاره به درونمایه‌ی گاهان، از

شپنٚته مینو و آنگزَه مینو به گونه‌ی نامهای ترکیبی یاد می‌کنند (که پشتوانه‌یی در آن سرودهای کهن ندارد) در حالی که شماری از آنان، این دو برداشت را از یکدیگر جدا می‌شمارند.

برای بررسی‌ی چگونگی‌ی دگردیسی‌ی دومینوی گاهانی به قطبهای دوگانه در آموزه‌ی پسین، در دنباله‌ی این گفتار، مروری کوتاه و انتقادی خواهم داشت بر چکیده‌ی پژوهشهای اوستاشناسان درین راستا.

پاره‌یی از این پژوهشگران، بودنِ ویژگیهای آموزه‌ی دوگانه انگاری را نه تنها در گاهان، بلکه در کل دیدگاههای زرتشتی باور ندارند و برگونه‌یی یگانه‌باوری یا یکتاپرستی‌ی رازآمیز در رهنمودهای این دین تاکید می‌ورزند. از آن جمله‌اند: شروف (P.J. Shroff)، گری (L. H. Gray)، دوشن گیمین (J. Duchesne Guilleman) و هرن اشمیت (C. Herrenschmidt). اما دیگران، بودنِ این درونمایه را در زرتشتیگری می‌پذیرند و به گزارش و تحلیل روندِ تاریخی و دگردیسیهای آن می‌پردازند. نولی (G. Gnoli) استاد ایران‌شناس ایتالیایی، افزون بر پژوهشهای جداگانه‌ی خود، در گفتاری گسترده و رهنمون در زیر درآمدِ Dualism در *دانشنامه‌ی ایران*، فرایند این تحوّل مهم را به خوبی نشان می‌دهد و بر آن است که به هر حال از چشم‌اندازی دینی-تاریخی، دوگانه انگاری را نباید در تقابل با یکتاپرستی گذاشت (چنان که پرستش خدایان چندگانه/ایزدان پرستی/polytheism را در مقابله با آن قرار می‌دهند)؛ بلکه می‌توان آن را به گفته‌ی پتازونی (R. Pettazoni) - یکتاپرستی در دو جنبه‌ی متضاد دانست.

نولی این گفته‌ی بیانچی (Bianchi) را می‌پذیرد که چنین تعریفی نمی‌تواند فراگیر هرگونه برداشت دینی‌ی دوگانه انگارانه‌یی باشد: اما جامه‌یی ست راست بر بالای زرتشتیگری و آشکارست که درین دین، گرایش‌ی یکتاپرستانه با دوگانه‌انگاری‌ی نیرومندی همزیستی دارند.

رویکرد به این واقعیت که دوگانه انگاری در فرهنگ ایرانی نهادی ایستا و یگانه و یکپارچه نیست، پرسش را پیچیده‌تر می‌کند. ناهمگونی در درون جهان دینی‌ی ایرانی را نیز باید در این ارزیابی به حساب آورد. در واقع نگرش دومینویی‌ی بنیادی‌ی اخلاقی و فلسفی‌ی زرتشت را (بدان‌گونه که از گاهان و بخشی از سنت زرتشتی بر می‌آید)، باید از دوگانه انگاری‌ی فراطبیعی و هستی‌شناختی/هستی‌شناسیک (ontological) پسین متمایز شناخت که در آن دو موجود همزیست، بیشتر با سرشتهای جداگانه‌ی خود در تضاد و تقابل قرار می‌گیرند تا با گزینش.

نولی می‌افزاید که شماری از اوستاشناسان (از جمله بیانچی) به تمایزی میان آموزش دومینوی‌ی زرتشت در *گاهان* و آموزه‌ی دوگانه انگاری در *اوستای* پسین قایل نیستند و سرود زرتشت را اشاره‌یی به دو گوهر بنیادین در فرایند آفرینش می‌دانند. با این حال، لومل (H. Lommel) و دیگران بر نقش محوری و بنیادین «گزینش» در آموزش گاهانی تاکید می‌ورزند و گرشویچ (I. Gershevitch) به گونه‌ی اثربخشی در باره‌ی سرشت اخلاقی‌ی تضاد میان دومینوی گاهانی به بحث و استدلال پرداخته است.

هنینگ (W. B. Henning) می‌گوید هرگونه بیان داشتن این که جهان را خدایی نیک و مهربان آفریده است، باید پاسخ‌گوی این پرسش باشد که: پس چرا حاصل کار جهان چنین از نیکی به دورست؟ این پاسخ زرتشت که «جهان را مینوی نیک آفریده و مینوی بد با نیرویی برابر به تباه کردن آفرینش او برخاسته است»، پاسخی تمام عیارست. این پاسخ منطقی، برای ذهن اندیشه‌ور بسیار خرسند کننده‌تر از آن جوابی‌ست که نویسنده‌ی *کتاب ایوب* برای این سؤال آورده و مسأله را تا این حد کاهش داده است که می‌گوید انسان حق ندارد درباره‌ی شیوه‌های کار قدرت والای آفریدگار و چگونگی آفرینش او به چون و چرا پردازد!

هنینگ نمی‌گوید که از کجای *گاهان* به آفریدگاری و پتیاره آفریدگاری مینوان دوگانه پی‌برده است و هرگاه چنین بود، اشاره‌های پی در پی به آفرینش *مزدا/مزدا* اهوره به تنهایی در سر تا سر *گاهان*، چه معنایی می‌توانست داشته باشد. پیداست که او نیز-همچون برخی دیگر از پژوهندگان *گاهان*- اشاره‌ی فرزانه‌ی ایرانی در یسنه ۳۰ به رسیدن دومینو به یکدیگر در آغاز و بنیاد نهادن زندگی و نازندگی را به منزله‌ی دو آفرینش متضاد نیک و بد و در تقابل کامل با یکدیگر انگاشته و ناهمخوانی‌ی چنین برداشتی را با دیگر بخشهای سرود و رهنمود زرتشت در نظر نگرفته است.

هنینگ می‌افزاید: این که آیا کار او (زرتشت) اعتراضی بود به یکتاپرستی یا تنها بخش سازنده‌یی از یکتاپرستی‌ی گاهانی‌ی او بود، روشن نیست. اما به گونه‌یی خردمندانه و منطقی می‌توان بدین نتیجه رسید که به هر حال، دوگانه انگاری در دل پیام زرتشت جای دارد و این آموزش گاهانی را به اعتبار دلایلی چون بودن اهوره مزدا فراتر از دومینوی ناسازگار یا این چشمداشت فرجام شناختی که نیکی سرانجام بر بدی پیروز خواهد شد، نمی‌توان نادیده گرفت. در واقع، این ساختمایه‌ها در میان برداشتهای دوگانه انگارانه‌ی دیگر نیز مشترک‌ست که

پیروزی نهایی نیکی در آنها بی چون و چراست. وی با آن که بر انگاشت خود از بنیاد داشتن دوگانه انگاری در آموزش گاهانی پای می فشارد، تاکید می سزاوار دارد بر این که این آموزش، «تنها از راه اندیشیدن» و «با بسیار اندیشیدن» تدوین و بیان گردیده است. جدا از چگونگی برخورد او با اصل پرسش، همین تاکید او بر پایگاه والای اندیشه در آموزش گاهانی که اختیار و اراده آدمی برای گزینش، پیامد درخشان آنست، نمایشگر دوگونگی گوهری این آموزش با آموزه‌ی جبرگرای دوگانه انگاریست.

از اوستای پسین و نیز از متنهای پهلوی چون دینکرد، بندهش، دایستان دینی، گزیده های زادشهرم، مینوی خورد و جز آنها بر می آید که نویسندگان این کتابها به آفرینش آهوره مزدا / آهرمزد / هرمزد و پتیاره آفرینی آنگره مینو / آنگره مینو / اهریمن هر دو باور داشته اند و از دومینوی همزاد گاهانی بدان گونه که اندیشه ور و آموزگار روزگار نخست بدانها می اندیشید، اثری و نشانی در ذهن آنان بر جا نمانده بوده است. آنان در آموزه خود، همه ی نهادهای جهان و نمودهای زندگی و اندیشه و گفتار و کردار آدمی را در دو بخش جداگانه رده بندی کرده و به یکی از دو آفرینش نسبت داده اند. کار این جداسازی و سفید یا سیاه انگاری ی مطلق تا بدان جا کشیده است که واژگان زبان را نیز به اهورایی و اهریمنی بخش کرده و هرچیز و هرکس را بر پایه ی وابستگی اش به یکی از دو اردوگاه با نامها و صفتها و کارواژه های جداگانه می شناسانند.

تدوین کنندگان این آموزه، برای هستی و کارموازی آفریدگار و پتیاره آفریدگار انگاشته ی خود، زمینه و انگیزه یی در نظر گرفته و آن دو را فرزندان همزاد زروان (خدای زمان) شناسانده اند که نیرومندترین و برترین بنیاد در جهان هستیست. باور به سرآمدی زروان بر همه چیز و همه کس، در برخی از خاستگاههای ایرانی و جز ایرانی، به دین مغان (شاخه ی غربی دین زرتشتی) نسبت داده شده و ادب دینی زرتشتی سده های اخیر نیز زروان گرایی (زروانیسم) را به منزله ی تداوم دینی موازی با دین زرتشتی یا گونه یی بدعت در درون این دین و یا به تعبیری امروزی - گرایشی یزدان شناختی در کنار دین رسمی و پذیرفته، شناخته است.

به گفته هنینگ چنین می نماید که زروان گرایی (زروانیسم) با تأمل ویژه ی باورمندان بدان بر «زمان» و برداشت ویژه شان از سال جهانی، پیامد برخورد میان زرتشتیگری و تمدن بابلی در سده های پنجم و چهارم پیش از میلاد باشد.

بازبردهای گوناگون به اُرمزدیس و ارمینیوس (هُرمزد و اهریمن) در خاستگاههای یونانی و لاتینی و بویژه بندهایی از اثر اودموس (Eudemus) نشان می‌دهد که زروان‌گرایی در نیمه‌ی دوم دوران شهریارایی هخامنشیان رواج داشته است. نولی بر بنیاد پژوهشهای انجام یافته در راستای شناخت دوگانه‌انگاری در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی، به یک جمع‌بندی کلی می‌پردازد و سه مرحله را در آن باز می‌شناسد:

- ۱) دوگانه‌انگاری‌ی گاهانی (اهوره مزدا، سپندمینو + انگره مینو).^۷
 - ۲) دوگانه‌انگاری‌ی زروانی (زروان، اهوره مزدا + انگره مینو).
 - ۳) دوگانه‌انگاری‌ی ساده‌کرده‌ی متنهای فارسی‌ی میانه (اُهرمزد + اهریمن).^۸
- وی می‌افزاید: ذهنیت فلسفی که در پس اسطوره‌ی زادنِ هُرمزد و اهریمن از زروان هست با ذهنیت بنیادین زرتشتی تفاوت کامل دارد. دگرگونی‌ی دوگانه‌انگاری‌ی ایرانی بر اثر نفوذ اخترشناسی و اخترشماری‌ی بابلی و دین اختریی رایج در میان‌رودان که از ارزشهای اخلاقی‌ی زرتشتی و باور به آزادی و اختیار انسان، بسیار دور بود، انگیزه‌ی براندازی‌ی خشن آن ارزشها شد. در دوگانه‌انگاری‌ی درآمیخته‌ی ایرانی-بابلی، نقش و ارزش خداوند آفریدگار کاهش می‌یابد و آدمی مقهور قدرت برتر زمان و اسیر سرپنجه‌ی تقدیر کورست و روان او هیچ‌گاه ازین گرفتاری رها نمی‌شود. برای نمونه در *بنیاد* می‌خوانیم: «زمان بسیار نیرومندتر از هر دو آفرینش‌ست: آفرینش اُهرمزد و آفرینش مینوی بد (شریر)». (*بنیاد*، ترجمه‌ی انکلساریا، ۱: ۴۳، صص ۱۲-۱۵) و در *دینکرد* آمده است: «اُهرمزد و اهریمن دو برادر بودند که در یک زهدان». (*دینکرد*، کتاب نهم، ۴: ۳۰).

در آموزه‌ی زروانی، بنیاد یک بینش سرنوشت‌باور (تقدیری/قضا و قدری) دینی قرار دارد که در ایران سده‌های میانه تأثیری ژرف بخشید.^۹ دگردیی‌ی آموزش دومینویی گاهانی به دوگانه‌انگاری‌ی زروانی، آن گونه که پاره‌یی از پژوهشگران می‌پندارند، یک تحول ساده‌ی یزدان‌شناختی و بدون پیامد برای زندگی دینی و جهان‌بینی‌ی زرتشتی نبوده است. در واقع، تلقی‌ی زروانی از سال جهان‌ی و قرارداددن پایگاه زمان فراتر از هر چیز و هر کس در گستره‌ی گیهان، نمایشگر سازش و هم‌آمیزی‌ی سنت زرتشتی با گرایشهای دینی، فلسفی و علمی‌ی رایج در خاور نزدیک در دوره‌های هخامنشی و هلنی است. در همین دوران است که دوگانه‌انگاری‌ی ایرانی در یهودیگری نیز اثر می‌گذارد و این فرایند، بویژه از طومارهای یافته در عُمران (در ناحیه‌ی دریای مرده) به خوبی آشکار می‌شود.^{۱۰}

اثرگذاری آموزه‌ی زروانی در مانیکری نیز به چشم می‌خورد. به رغم گرایش کنونی پژوهندگان به بررسی‌ی خاستگاه‌های مانیکری در چهارچوب کلی‌ی یهودیگری و مسیحیگری، تأثیر دوگانه‌انگاری‌ی ایرانی و بویژه شاخه‌ی زروانی‌ی آن در آموزه‌ی مانی انکارناپذیرست.^{۱۰} مانی در تدوین آموزه‌ی دوگانه‌انگارانه‌ی خود، یکی از اصلهای بنیادی‌ی مزدپارستی را به کار برده و آفرینش را کار خدایی نیک، خردمند و همه‌دان (آگاه از همه چیز) شمرده است. اما در مانیکری، تأکید ویژه‌ی بر موجودی شیرین و تباهاکار و همه‌جا‌باش می‌رود که آدمی باید در درازنای زندگی‌ی این جهانی خود با همه‌ی نیرویش با آن بجنگد. این دوگانه‌انگاری بر پایه‌ی تضاد میان روشنایی و تیرگی (خدا و ماده) نهاده شده است که همچون اصلهای برین در نمایش هستی‌ی انسانی در دوره‌ی آمیختگی (پهلوی: gumezishn) حضور دارند. همین تضاد را در متنهای پهلوی‌ی سده‌ی نهم میلادی نیز می‌بینیم.

برآیند و پایان

با رویکرد به آنچه درین پژوهش و مرور کوتاه بر پیشیه‌ی دوگانه‌انگاری در تاریخ و فرهنگ ایران گذشت، می‌توان گفت که ریشه و بنیاد کژاندیشیها و جزم‌باوریهای ایرانیان در سده‌های پسین و تا به امروز در زمین دوگانه‌انگاری‌ی نهادهای جهان هستی و مطلق‌نگری به پدیدارهاست. هیچ یک از گفتارها و شعارها و ادعاهای کسان و گروهها در دوره‌های جدید در رد و انکار باورمندی به دوئین نیک و بد و در تضاد با یکدیگر، نتوانسته است تأثیر شوم و زیانبار جزم‌باوری و پایبندی به انگاشت دو قطب مطلق نیک و بد در ژرفای ذهن و ضمیر ایرانیان را از میان بردارد. این عمده‌ترین مشکل و دشوارترین و پیچیده‌ترین گره در تاریخ اندیشه و فرنگ در ایران و در نهاد ایرانیانست که بازتابهای آن در همه‌ی گوشه‌های فردی و اجتماعی آنان به چشم می‌خورد.

مروری بر سرتاسر تاریخ ایران در هر دو دوره‌ی پیش و پس از اسلام، به روشنی نشان می‌دهد که همه‌ی آزمندیها و خودکامگیها و ستیزه‌های خونین و کشتارهای هولناک و شکست‌ها و شوربختیها و تیره‌روزیهای ایرانیان، برآیند دگردیسی‌ی آزاداندیشی و نسبی‌شمردن نهادها و رویدادها و پدیدارها به مطلق‌انگاری و یکسونگری و بسته دانستن درهای هرگونه اختیار و گزینش به روی انسان و رویگردانی از برتافتن دیگراندیشان و همزیستی‌ی آدمی خویانه با

دارندگان باورها و روشهای دیگرست.

تا هنگامی که اندیشه و کردار ایرانیان به سرچشمه‌ی سرچشمه‌ها، به آموزش والا و انسانی‌ترین کهن‌ترین اندیشه‌ور ایرانی زرتشت سپیتمان باز نگردد و نپذیرند که دومینوی همزاد نیک و بد در نهاد هر یک از آدمیزادان و در سرشت هر رویداد و کار و گنشی در جهان حضور دارند و این اندیشه‌ی آزاد و اراده‌ی توانای انسان‌ست که درهای بهروزی را به روی او می‌گشاید، ناچار در بر همان پاشنه‌ی هزاران ساله خواهد چرخید و جز آشوب و تیره‌روزی بهره‌ی ما نخواهد شد.

بازبردها و پی‌نوشتها:

۱. گاهان، یسنه‌ها ۳۰-۶، اوستا، کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، صص ۱۴-۱۵، چاپ سوم، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۶.
۲. «دین» درین کاربُرد، به معنی‌ی مشهور و رایج آن (religion) نیست، بلکه بر گردانِ واژه‌ی اوستایی‌ی daena از مصدر «دا» به مفهوم «اندیشیدن و شناختن» و نام یکی از نیروهای پنجگانه‌ی مینوی در هستی‌ی آدمی‌ست که از آن به نیروی بازشناسنده‌ی نیک از بد یا وجدان تعبیر کرده‌اند.
۳. گاهان، یسنه‌ها ۲:۴۵، اوستا، همان، ص ۵۱.
۴. بازتاب این اندیشه‌ی زرتشت را چند هزاره پس از او در سخن مولوی می‌بینیم: «آن که گوید جمله حق است احمق‌ست/ وان که گوید جمله باطل، او سُقی‌ست» یا: «پس بد مطلق نباشد در جهان/ بد به نسبت باشد، این را هم بدان» یا: «این که گویی این کنم یا آن کنم/ خود دلیل اختیارست ای صنم».
۵. پژوهش دقیق و ارزشمند س. ن. کانگا با عنوان:
The Doctrine of Dualism in the Gathas (The meaning of the twin mainyu) در کتاب:
Prof. Jackson Memorial Volume, Papers on Iranian Subjects, Bombay, 195۰
- از این زمره جداست و پژوهنده در آن با ژرف‌بینی به بررسی و شناخت چپستی‌ی دومینوی گاهانی پرداخته است. گزارش فارسی‌ی این کتاب با عنوان «ایران شناخت» از نگارنده‌ی این گفتار، ده سال است که به دست ناشری (؟) خوش قول و وظیفه‌شناس در تهران به زندان افتاده و آزاد نمی‌شود و در دسترس دستداران فرهنگ ایران قرار نمی‌گیرد.
۶. ن. ک. به: Encyclopaedia Iranica, Edited By Ehsan Yarshater, Vol. VII, pp. 576-582.
۷. پیشتر در نقد برداشت هنینگ گفتم که در گاهان، از سپندمینو و انگره مینو به گونه‌ی دو موجود با این نامهای ترکیبی‌ی ویژه یاد نمی‌شود و سخن گفتن از آنها بدین سان خالی از دقت است.
۸. این تأثیر شوم را در شاهنامه‌ی فردوسی و دیگر متنهای ادبی‌ی فارسی و نیز تا به امروز در اندیشه و رفتار بیشتر ایرانیان می‌توان دید.

۸. این تأثیر شوم را در *شاهنامه*ی فردوسی و دیگر متنهای ادبی ی فارسی و نیز تا به امروز در اندیشه و رفتار بیشتر ایرانیان می توان دید.
 ۹. در باره ی این طومارها ن. ک. به:

W. Sundermann, *Mani's "Book of Giants" and the Jewish Books of Enoch. A Case of Terminological Differences and what it Implies*, in *Irano-Judaica*, III, Ben-Zvi Institut, Jerusalem, 1994, pp. 40-48.

همچنین به نقد نگارنده ی این گفتار بر همین مجموعه در *ایران نامه* سال پانزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۶.

۱۰. ن. ک. به: M. Boyce, *Zoroastrianism*, III, pp. 460-65.

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
تأثلی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
- عباس امانت ۵
جواد طباطبائی ۵۵
هوشنگ ا. شهابی ۸۹
جلیل دوستخواه ۱۱۵

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
پاسخی به یک نقد
- سید ولی رضا نصر ۱۲۷
محمدحسن فقہوری ۱۳۵
منصور بندگانریان ۱۴۹
احمد کریمی حکاک ۱۵۷

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
کتاب ها و نشریات رسیده
خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی
- ۱۶۳
۱۶۵
۱۶۹

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

سید ولی رضا نصر*

ایران و برآمدن رضاشاه

سیروس غنی

ایران: برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسها

ترجمه حسن کامشاد

تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۷

۵۱۱ ص، مصور

Cyrus Ghani

Iran and the Rise of Reza Shah

From Qajar Collapse to Pahlavi Rule

London, I.B. Tauris, 1998

در سال های اخیر شمار قابل ملاحظه ای کتاب و مقاله درباره سالهای آخر دوران قاجاریه، تغییر رژیم حاکم، کودتای ۱۲۹۹ و نقش رضاشاه، سیاست گران ایرانی و دولت انگلیس در این تحولات و رویدادها منتشر شده است. با آنکه هریک از این کتابها و نوشته ها نکات تازه ای در باره آن دوران تاریخی مطرح ساخته و بعضی نیز از منابع و مآخذ تازه بهره جسته اند، شاید هیچیک به قدر کتاب حاضر، که به انگلیسی نوشته شده و سپس با ترجمه روان و سلیس حسن کامشاد به فارسی

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیاگو.

در آمده، در روشن کردن زوایای مبهم و گاه‌تاریک این فصل عمده از تاریخ معاصر ایران موفق نبوده اند.

سیروس غنی، با تکیه بر منابعی که در آرشیو اسناد ملی انگلستان به آن‌ها دست یافته، و شماری بسیار از دیگر منابع معتبر موجود دربارهٔ این دوران، تصویری عمدتاً تازه از رویدادها و شخصیت‌های مؤثر در انتقال قدرت از حکومت قاجاریه به پهلوی عرضه می‌کند و در ترسیم این تصویر، ضمن بررسی موشکافانه از حوادث مهم سیاسی آن دوران، به توصیف بازیگران اصلی صحنه و اهداف و آرمان‌هایشان می‌پردازد. گرچه ممکن است تکیه غالب بر اسناد و منابع انگلیسی برخی نتیجه‌گیری‌های نویسنده را قابل تأمل کرده باشد، اما چنین تکیه‌ای از ارجحیت و اهمیت کتاب نکاسته است. در واقع، با بررسی و درج بخش‌هایی تاریخی از آرشیو اسناد ملی انگلیس، غنی توانسته است بر غنا و اعتبار اثر خویش بیفزاید.

نویسنده بررسی خود را با الفای قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس آغاز می‌کند و با تحکیم سلطنت پهلوی در سال ۱۹۲۶ (۱۳۰۵ خورشیدی) به پایان می‌رساند. به گفتهٔ او این دوران شاید حساس‌ترین ادوار تاریخ معاصر ایران باشد، چه، در این سال‌ها اساس حکومت قاجار و نظام سیاسی ایران آن زمان فرو پاشید، سیاست انگلیس در ایران دچار دگرگونی شد و سردار سپه نظام نوین سیاسی و اجتماعی ایران را پایه گذاشت. در دوران رضاشاه بود که شالوده‌های نظام سیاسی و اداری ایران، اقتدار حکومت مرکزی، روابط میان حکومت و اجتماع، و ایدئولوژی نظام حاکم ریخته شد و مرزهای جغرافیایی ایران تثبیت گردید و به تعبیری خطوط تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیم قرن بعدی ایران شکل گرفت. غنی بر این نظر است که اگر رضاشاه در آغاز جنگ جهانی دوم از سلطنت کناره نگرفته بود و سیاست‌های وی، به ویژه در زمینهٔ روابط مذهب و حکومت ادامه می‌یافت چه بسا روند سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران مسیر دیگری می‌گرفت و احتمالاً اوضاع و احوالی که به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ انجامید تحقق نمی‌یافت.

به اعتقاد غنی، خواست اصلی دولت انگلیس و بخصوص لرد کرزن (Lord Curzon) در عقد قرارداد ۱۹۱۹ این بود که زمینه‌ای فراهم آید تا ایران نیز چون بسیاری دیگر از جوامع عربی، تحت حمایت انگلیس شود. سرپرسی کاکس (Sir Percy Cox)، کمیسار سیاسی انگلیس در عراق از حامیان اصلی این قرارداد بود که از همان ابتدا دچار اشکال شد، بخصوص از آن رو که بسیاری از سیاست‌گران ایرانی با آن مخالفت می‌ورزیدند. اما، کرزن توجهی به نقش روز افزون احساسات ملی در ایران نداشت و در این توهم بود که شماری انگشت شمار از رجال کهنه کار

هوادر انگلیس، بی‌اعتنا به چنین احساساتی، همچنان قادر به اداره کشور خواهند بود. گرچه قرارداد ۱۹۱۹ سرانجام پس از تطمیع احمد شاه قاجار، و ثوق الدوله، صارم الدوله، و نصرت الدوله فیروز، به امضای نمایندگان دولت ایران رسید اما اعتبار عاقدانش را از آن چه بود کمتر کرد و به تضعیف قدرت شخصیت‌هایی انجامید که کرزن امید داشت از طریق آنها ایران را اداره و منافع انگلستان را تأمین کند. از سوی دیگر، تنش‌های ناشی از تحمیل قرارداد ۱۹۱۹ سبب شد که وزرای مختار انگلیس در ایران، یکی پس از دیگری، از موضع کرزن فاصله گیرند و حتی به وی توصیه کنند تا اصرار بر اجرای قرارداد دست‌کشد و از شخصیت‌هایی چون وثوق الدوله و نصرت الدوله که مورد نفرت ایرانیان بودند حمایت نکند. بسیاری از بحث و جدل‌ها میان کرزن و دیگر رجال سیاسی انگلیس که با تحلیل‌های او از اوضاع و شخصیت‌های سیاسی وقت ایران همسو نبودند، و حاکی از اختلاف نظرهای عمیق در میان مقامات عمده وزارت خارجه انگلیس در مورد ایران است، در کتاب حاضر به تفصیل مورد استناد قرار گرفته. به عنوان نمونه، هرمن نورمن (Herman Norman)، وزیر مختار انگلیس در ایران، برای اقناع کرزن در تلگرافی چنین می‌نویسد:

وضعیت واقعاً نامساعد است ولی این نتیجه اجتناب‌ناپذیر رویدادهای دو سال گذشته است . . . امتیاز عمده کار کردن با دولت کنونی [کابینه مشیرالدوله پیرنیا] آن است که همه نسبتاً، و مهم‌ترین آن‌ها مطلقاً، در مسائل مالی امین و بی‌نقص اند. . . . هواداری از دولتی محافظه‌کار از قماش قدیم ضمناً موجب بی‌اعتمادی عناصر مترقی و روشن بین کشور خواهد شد. . . . دو راه دیگر نیز وجود دارد، یکی این که قرارداد فعلی را به ابتکار خود باطل کنیم و قرارداد دیگری ببندیم که تداعی‌های ناپسند قرارداد کنونی را نداشته باشد و به مذاق عقاید عمومی ایران خوشتر آید. . . . یگانه راه دیگر آن است که بساط خود را در شمال برچینیم. . . . شیوه دیگری برای دفاع بین‌النهرین و هند پیشه کنیم، و این منطقه را به هرچ و مرج و بلشویسم رها سازیم. (ایران: برآمدن رضاخان، صص ۱۱۲-۱۱۳)

آنچه از نفوذ کرزن در وزارت خارجه انگلیس کاست خطر گسترش بلشویزم بود. حاکمان انگلیسی در هند، و به خصوص فرماندهان انگلیسی مستقر در خاور میانه براین نظر بودند که حکومتی قوی در تهران بهترین سد در مقابل کمونیزم و گسترش نفوذ روسیه به سوی جنوب است. آنها با نظریات وزیر مختار انگلیس در ایران، درباره چشم‌پوشی از قرارداد ۱۹۱۹ و عاقدان آن به عنوان عوامل انگلیس در ایران موافق بودند و اعتقاد داشتند که چنین تحولی

درسیاست انگلیس می‌تواند راه را برای لستقرار و تثبیت یک حکومت مقتدر و مورد اعتماد مردم باز کند. آنان همچنین معتقد بودند که اصرار بر اجرای قرارداد ۱۹۱۹ هم روسیه را به سوی اتخاذ روشی خصمانه نسبت به ایران می‌کشاند و هم انگلیس را در نهایت امر به دخالت نظامی در دفاع از ایران مجبور می‌کند در حالی که دولت انگلیس در این زمان آمادگی یا علاقه ای برای این گونه دخالت‌ها و درگیری‌ها در ایران نداشت.

پس از شکست سیاست کرزن، ژنرال ادموند آیرون ساید (Ironside)، که مسئول تحکیم حکومت ایران شده بود، همراه سر پرسلی لورین (Sir Percy Loraine)، جانشین نورمن، به جستجوی راه حلی برای مسائل سیاسی ایران برآمد. وی، به ادامه پشتیبانی از فرمانفرما تمایلی نداشت زیرا می‌دانست با اشتهاری که پدر و پسر به سر سپردگی به حکومت انگلیس داشتند، از عهده انجام خواست‌های ملیون بر نمی‌آمدند. حتی نصرت الدوله خود براین نظر بود که نقش او در عقد قرارداد ۱۹۱۹ موضع سیاسی اش را بیش از آن تضعیف کرده که بتواند منشاء اقدامات جدی سیاسی شود.

به دنبال تشریح این اختلاف دیدها غنی به ورود رضاخان به عرصه می‌پردازد و بر این نکته تاریخی تأکید می‌کند که آیرن ساید پس از آشنایی با رضاخان، او را تنها شخصیت مناسب رهبری ایران یافت. به گفته غنی، ارتباط میان رضاخان و سید ضیاء در پی همکاری بین سرپرسی لورین و آیرون ساید رخ داد. مؤلف در عین حال معتقد است که لورین گمان می‌برد که رضاخان صرفاً عامل تسخیر تهران توسط سید ضیاء خواهد بود و خود آینده سیاسی نخواهد داشت. اما آیرون ساید از همان زمان آینده رضاخان را درخشان تر از این می‌دید. اینکه کدام یک از این دو نقش اصلی را در کودتا ایفا کرده هنوز مورد بحث میان مفسران و مورخان است. غنی براین فرض است که هم رضاخان و هم سید ضیاء خود را عامل اصلی می‌دانستند. لورین و آیرون ساید هر یک گمان می‌برد که نامزد رهبری او زمام امور را در دست خواهد گرفت. اما به گفته مؤلف، کرزن که از راه لورین از تحولات ایران آگاه می‌شد، فکر می‌کرد که سید ضیاء رهبری اداره ایران را از آن خود خواهد کرد. به این ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که در آستانه کودتا، بجز آیرون ساید، که دیگر در ایران نبود، کس دیگری از مقامات عالی رتبه انگلیس امیدوار یا علاقه مند به تسلط رضاخان بر ایران نبود. پس از کودتا، نخست وزیری سید ضیاء، که در آغاز از احمد شاه خواسته بود تا بجای لقبی اشرافی لقب "دیکتاتور" به وی دهد، بیش از صد روز نکشید. وی

در نخستین گام شمار بسیاری از سیاست‌پیشگان و اشراف را به جرم فساد مالی و دزدی به زندان فرستاد. دیری نپایید که احمد شاه، هراسناک از سخنان، برنامه‌ها و کارهای تند سید ضیاء به انتقال قدرت به رضا شاه تن در داد. عزل و تبعید سید ضیاء، که از مدافعان قرارداد ۱۹۱۹ بود و حفظ روابط نزدیک با انگلستان را به سود ایران می‌دانست، لورین و کرزن را غافلگیر و نگران ساخت. رضاخان، برخلاف سید ضیاء، همواره خشم خویش را نسبت به حضور بیگانگان در ایران و دخالت آنان در امور کشور عیان کرده بود. از جمله در گفتگویی با وابسته نظامی بریتانیا از این‌که آن کشور مقرری احمدشاه و برخی از رجال را قطع کرده اظهار خشنودی می‌کند و می‌گوید: «وقتی ایرانی‌ها بفهمند که با تکی نمی‌توان پول به دست آورد مجبور می‌شوند کار کنند و خانه خود را سامان بخشند.» (ص ۲۶۷) به این ترتیب، لورین که طرفدار سرسخت سید ضیاء بود نسبت به سردار سپه و برنامه‌های او نظر خوشی نداشت و در گزارشی به کرزن نوشت:

ما حال رو در روی وزیر جنگ قرار گرفته ایم. اگر ما را مجبور به مخالفت کند آخر سر به زور پول او را شکست می‌دهیم و احتمالاً ایران را هم در این جریان در هم می‌شکنیم. رضاخان مخالف ناجوری خواهد بود، در حالی که می‌تواند دوست سودمندی باشد. وی بیش از آن میهن پرست است که آلت دست و فرمانبردار باشد.» (ص ۲۹۰)

وی در پیام دیگری به رمزی مکدونالد، نخست‌وزیر و وزیر خارجه بعدی انگلیس، از نقشه‌های رضاخان برای قبایل جنوب به تلخی شکایت می‌کند و می‌گوید: «او از شکیبایی ما سوء استفاده می‌کند. . . هیچ چیز را مانع کار خود نمی‌داند. . . و با تیز هوشی از قدرت طرف مقابل خبر دارد و پیوسته دست پیش را می‌گیرد که عقب نیفتد» (ص ۳۲۲). در همین پیام لورین از سیاست‌ها و برنامه‌های "ضدانگلیسی" سردار سپه نام می‌برد:

دعوت از یک شرکت آمریکایی برای احداث راه آهن و بی‌اعتنایی به دعاوی شرکت انگلیسی "سندیکای خط آهن ایران". . . نقشه خرید وسائل تلگراف بی سیم از روسیه و کامیون از آلمان؛ گفتگو با فرانسه برای ساختن ایستگاه‌های بی سیم؛ اخراج پزشکان انگلیسی از بیمارستان‌های دولتی ایران؛ رد دعاوی اتباع انگلیس در مورد حقوق کشتیرانی در دریاچه ارومیه؛ انتصاب یک ایرانی به جای مدیر انگلیسی اداره پست؛ خودداری از حل و فصل دعاوی بانک شاهی؛ ابراز عدم مسئولیت نسبت به انگلیسی‌هایی که در جاده‌های

ایران گرفتار راهزنان شدند؛ طرح الفای حقوق برون مرزی (کاپیتولاسیون)، صحبت از مالیات بستن به اتباع خارجی که در ایران کار می کنند. . . . تعدیل عناوین تشریفاتی نمایندگان خارجی هنگام خطاب آن ها به زبان فارسی. (همانجا)

لورین در یکی از یادداشت های خود نیز از اصرار سردار سپه بر ضرورت قطع دخالت دیگران در امور داخلی ایران یاد می کند و می نویسد که پس از خروج نیروهای نظامی انگلیس از بنادر خلیج فارس، سردار سپه در ملاقاتی با او، ضمن سپاسگزاری از این اقدام دولت انگلیس، تأکید کرد که:

ایران می خواهد استقلال کامل آن به رسمیت شناخته شود. . . . پولی از بریتانیای کبیر نمی خواهد. . . . در آتیه همه مسائل مربوط به ایران باید مستقیماً با ایران در میان گذاشته شود. . . . هرگونه فکری که دو همسایه ما بتوانند بین خود ترتیباتی راجع به ایران دهند خطائی بزرگ است. (صص ۳۲۴-۳۲۵)

از سوی دیگر، تصویری که غنی، برپایه گزارش های نمایندگان انگلیس، از احمدشاه ترسیم می کند آن چه را بسیاری از مورخان دیگر در باره آخرین پادشاه قاجار نوشته اند اعتباری بیشتر می دهد. به نوشته مؤلف:

خاطرات تلخ کودکی و خلع پدر از پادشاهی. . . . احمد شاه را به صورت آدمی بسیار بدبین و منفی درآورد که هیچ گونه دلبستگی واقعی به سرزمین اجدادی خود نداشت. مشغله فکری او بیش از هرچیز گردآوری ثروت بود. . . . احمد شاه در نوجوانی شروع به احتکار غلات کرد. در اوائل ۱۹۱۹ در بورس پاریس به خرید و فروش سهام پرداخت. . . . در اردیبهشت ۱۲۹۷ که مارلینگ [وزیر مختار انگلیس] باز پیش شاه رفت تا توافق او را برای نخست وزیری وثوق جلب کند، احمد شاه فرصت را غنیمت شمرد و چانه زد تا هرچه بتواند بیشتر پول برای خود به دست آورد. (صص ۴۳-۴۴)

تصویر غنی از مدرس نیز، که در نهایت امر به مخالفان سرسخت پادشاهی رضاشاه پیوست، چندان مثبت نیست. وی ضمن اشاره به حمایت شدید مدرس از نصرت الدوله فیروز، از حامیان و عاقدان قرارداد ۱۹۱۹، و تلاش پیگیر او برای بازآوردن احمد شاه از آخرین سفرش به اروپا، مهم ترین ضعف مدرس را تکبر او می داند و می گوید وی «پیوسته می خواست مشاور پادشاهان، شاهزادگان و نخست وزیران باشد» (ص ۳۷۶) به اعتقاد مؤلف مدرس از آنچه رضا شاه برای

ایران در نظر داشت بیمناک بود و از همین رو سخت کوشید تا مانع انقراض نظام قاجاریه شود. دفاع جانانه مدرس از اعتبار نامه نصرت الدوله بود که راه بازگشت او به مجلس را باز کرد و نیز به تشویق مدرس بود که فیروز، با انتقاد از سیاست های دولت انگلیس، در صدد احیاء حیثیت سیاسی خود برآمد.

بخش های عمده ای از کتاب به بررسی نهضت جنگل و میرزا کوچک خان، قیام محمد تقی خان پسیان در خراسان، آغاز و شکست جنبش جمهوریخواهی، سیاست های رضا شاه برای مطیع ساختن شیخ خزعل در خوزستان و سرکوب سمیتقو در آذربایجان، اختصاص داده شده است. افزون بر این، هرگاه در فصلی از کتاب به نقش دولتمردان، سیاست پیشه گان یا متفکران خاص اشاره ای عمده شده، در پانویست همان فصل شرح کوتاهی از زندگینامه و کارنامه سیاسی آنان نیز آمده است. در واقع، پانویست های کتاب شامل بسیاری از رویدادها و داده های عمده و تفاسیر جالب است که اغلب درخور درج در متن کتاب اند.

کتاب غنی شاید مهم ترین و مستند ترین اثری است که تا کنون در باره برآمدن رضا شاه منتشر شده و با استناد به مدارک معتبر و تازه یافته تاریخی بسیاری از اسطوره های رایج در باره پدیداری سلطنت پهلوی را به پرسش کشیده و تاریخی بسی پیچیده تر از بسیاری گمان های رایج درباره کودتای ۱۲۹۹ و عوامل و نیروهای مؤثر در آن به دست داده. مؤلف، به یاری اسناد و داده های گوناگون عینی ثابت می کند که رویدادهای این بخش حساس از تاریخ معاصر ایران بیشتر از آن که معلول نقشه و توطئه و طراحی حساب شده دولت انگلیس بوده باشد پیامد اوضاع و احوال داخلی ایران، از یک سو، و رویدادها و تصادفات غیرقابل پیش بینی، از سوی دیگر، بود و به هر حال در نهایت امر مبانی استقلال و یکپارچگی و پیشرفت ایران را فراهم ساخت. در فصل پایانی کتاب مؤلف ضمن تلخیص فرض ها و باورهای خود در باره مقدمات و پی آمدهای کودتای ۱۲۹۹ چنین می گوید:

بیش از یک قرن [تحمل] خواری از ممالک خارجی؛ ناکامی وعده های مشروطه؛ تجزیه کشور به مناطق نفوذ؛ جدو جهد در تحمیل قرارداد ۱۹۱۹ برملتی از پا افتاده در چنگال اشغال نیروهای بیگانه به هنگام جنگ جهانی اول؛ جنبش های جدایی طلب در چهار استان بزرگ و شمال به دست بلشویک ها؛ پادشاهی عیاش، طماع و ضعیف النفس؛ ناتوانی سیاستمداران سنخ قدیم از انجام اقدام مؤثر؛ بی اعتباری تدریجی این جماعت و از میان رفتن هرگونه نشان نظم و امنیت؛ اینها همه صحنه را آماده پیدایش

رهبری پرتوان و خودکامه کرد.

تراکم این عوامل مردم را فرسوده کرده بود. استعداد رضاخان آن بود که دریافت مردم به شدت آرزومند یک حکومت مقتدر و مرکزی اند تا به بی نظمی خاتمه دهد، ملوک الطوائفی عشایر و وابستگی آن ها را به خارجیان از بین ببرد و به جنگ های داخلی و جنبش های جدایی طلب پایان بخشد. رضاخان در همان سال اول وزارت جنگ خود، سه شورش عمده را در شمال فرونشاند و به ایالات مرکزی یورش برد و مملکت را از مثله شدن نجات داد. . . . موضوع مهم دیگری که [رضاشاه] بدان توجه داشت «هدف دوم انقلاب مشروطه، یعنی نوین و امروزی کردن دولت بود. . . رضاخان فرزند انقلاب مشروطه ایران بود، همان گونه که ناپلئون فرزند انقلاب کبیر فرانسه بود» (صص ۴۱۴-۴۱۵)

دیکتاتوری رضاشاه پس از جنگ جهانی اول چیز غیرعادی نبود. در تمام آسیا یک دموکراسی برای نمونه پیدا نمی شد و در شرق رود راین تنها چکسلواکی بود که چیزی مشابه دموکراسی داشت. حتی در غرب راین هم کشورهای چون ایتالیا، اسپانیا و پرتغال دارای حکومت دیکتاتوری بودند و می دانیم که خود آلمان هم حدود سیزده سال بعد به چه روزی افتاد. پاره ای نویسندگان اظهار نظر کرده اند که زمامداری رضاشاه حرکت به سوی دموکراسی را که انقلاب مشروطه پایه گذارد سرعت داد. این استدلال یک نقص جدی دارد. دموکراسی در ایران با وجود پیدایش مشروطیت و بعدها تشکیل مجلس هیچ گاه ریشه نگرفت. و همان طور که محقق دیگری گفته است، رضاشاه «مانند بسیاری از ملیون بیشتر در فکر استقلال کشورش بود تا نگران آزادی مردمش. . .» (صص ۴۲۳-۴۲۴)

رضاشاه طرح جامع برنامه ریزی شده ای برای نوسازی ایران نداشت، ولی اصلاحات بسیاری را که به نظرش برای احیای کشور ضروری بود به اجرا گذاشت. هنگام حمله روس وانگلیس [در شهریور ۱۳۲۰] حکومتی مرکزی و قدرتمند، آزاد از دستکاری قدرت خارجی، آزاد از هرگونه گردن کشی عشیره ای و نفوذ ناروای مذهبی، بر ایران فرمان می راند، حکومتی که ایران نظیرش را در ۱۴۰ سال گذشته تاریخ خود به چشم ندیده بود. ساختار مالی کشور استوار بود و گام های نخست صنعتی شدن برداشته شده بود. . . رضاشاه رؤسا و دار و دسته های قدیمی را از بین برد، نهادهای نوین به وجود آورد و شالوده فعالیت های فزاینده اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دولت را ریخت. مکتب و مسلکی جدید، خاصه شکل تازه ای از ملی گرایی، را پی افکند و در واقع دولت ملی ایران را پایه گذارد. رضا شاه. . . مسلماً نقایص بسیار داشت، ولی بی گمان پدر ایران نوین و معمار تاریخ قرن بیستم کشور ما بود. (صص ۴۲۷-۴۲۸)

محمدحسن فغوری*

اقتدار مذهبی در اسلام تشیع

Ahmad Kazemi Moussavi

Religious Authority in Shi'ite Islam:

From the Office of Mufti to the Institution of Marja'

Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought, 1996

xiii, 273 pp.

بیش از سه دهه از زمانی که مطالعه درباره ابعاد مختلف مذهب تشیع و بویژه جنبه‌های سیاسی، عقیدتی، تشکیلاتی و اجتماعی آن مورد توجه محققان غربی قرار گرفت می‌گذرد. طی این مدت کتب و مقالات متعددی در باره این مسئله بسیار مهم که طی قرون گذشته نقش سرنوشت سازی در شکل دادن به تحولات تاریخی ایران داشته است نوشته و منتشر شده. به استثنای چند کتاب مهم، بیشتر آثار اولیه در باره تشیع و ویژگی‌های آن متأسفانه به گونه‌ای سطحی و کلیشه وار به این موضوع مهم پرداخته، و تأکید و تکیه آثار برخی دیگر بطور عمده بر عملکرد سیاسی تشیع در جامعه ایران و رابطه روحانیت شیعه با دیگر مراکز قدرت قرار داشته است.

* استاد مدعو در گروه تاریخ دانشگاه جورج واشنگتن و مؤلف روحانیت شیعه و سیاست در ایران زندگی‌نامه آیت الله کاشانی.

با آغاز تحولاتی که به انقلاب ۱۳۵۷ در ایران انجامید توجه به تحقیقات جدید در باره تشیع بیش از پیش افزایش یافت و کتب و مقالات بیشماری توسط محققان غربی یا دانشمندان ایرانی که به زبان های غربی می نویسند به رشته تحریر درآمد. برخی از این تحقیقات به بررسی جنبه های اعتقادی-مذهبی تشیع، بعضی به بررسی رابطه آن با سیاست، گروهی به مطالعه نقش روحانیت در سیاست و اجتماع ایران، و بالاخره دسته دیگری به مطالعه بنیان اعتقادی، سیر تحول و ویژگی های تشیع هم به عنوان مذهب و فرهنگ و هم به عنوان یک مکتب حقوقی و فقهی پرداخته اند. در میان این آثار کتاب خاصی از اهمیت ویژه ای برخوردار است زیرا با استفاده از منابع اولیه بسیار مهم به زبان های فارسی و عربی و چند نسخه خطی به بررسی ویژگی های فقه شیعه اثنا عشری و سیر تحول آن، به روند ظهور جریان های فکری فقهی و نهادهای حقوقی و بالاخره به ظهور مکاتب مختلف فلسفی، فقهی و دینی، از اصولی و اخباری تا شیخی و بابی پرداخته است.

هدف اصلی نویسنده کتاب حاضر، که سال هاست به تدریس حقوق اسلامی در دانشگاه بین المللی اسلامی در کوالالمپور اشتغال دارد، جستجو و ارائه پاسخی برای پرسش های عمده در باره مشروعیت قدرت روحانیت شیعه و ریشه های آن است. شش فصل اول کتاب *اقتدار دینی* در تشیع به بررسی روند شکل گیری فقه شیعه ۱۲ امامی و سیر تحول و تطور آن و دویخش آخر به مطالعه و تحقیق در ابعاد اجتماعی قدرت روحانیت شیعه، زیربنای مالی و اقتصادی آنان و زمینه های اجتماعی قدرت سیاسی روحانیت اختصاص دارد.

اساس فقه شیعه، همچون فقه اهل سنت، البته بر تعلیمات *قرآن کریم* و سنت پیامبر قرار دارد. علاوه براین در فقه شیعه فقها و علماء در پرتو مقام امامان شیعه و با تکیه بر مشروعیت علمی و دینی آنان از اقتدار معنوی و عملی خاصی برخوردارند که فقهای سنی فاقد آنند. این اقتدار فقهای شیعه را قادر ساخته است که با توجه به شرایط اجتماعی، سیاسی و اعتقادی جامعه تعبیرات گوناگونی از اصول فقهی ارائه دهند. طبیعی است که این امر انعطاف پذیری خاصی به فقه و نظام حقوقی شیعه، البته با حفظ اصول، بخشیده است.

درفصل اول کتاب دکتر کاظمی به بحث درباره عواملی که در شکل بخشیدن به فقه شیعه نقش اساسی داشته می پردازد و نیز تغییرات و تحولاتی را که از قرن دوم هجری/ هشتم میلادی تا به امروز در این زمینه پیش آمده مورد بحث و بررسی قرار می دهد. در این مورد نقش دوتن از امامان شیعه، یعنی حضرت امام

محمد باقر (متوفی به سال ۱۱۷/۷۳۵) و حضرت امام جعفر صادق (متوفی به سال ۱۴۸/۷۶۵) و سهمی که آنان در تدوین فقه شیعه و تربیت شاگردان بسیار داشتند مورد بررسی قرار گرفته است.

به گفت مولفه اصولی که پایه فقه شیعه را تشکیل می دهد در طول سیر خود دچار تحولات و تغییرات گوناگونی شده است. با درنظر گرفتن این تحولات وی سیر تکاملی فقه شیعه را به ۶ دوره تقسیم بندی کرده است.

۱- دوران نخست دوران گردآوری احادیث و پیدایش مکاتب قم، کوفه و ری است. دراین دوره که مقارن سال های ۴۰۸-۱۰۰هـ ق (۱۰۰۰-۷۲۳م) است و به دوره محدثین نیز اشتهار دارد حضرت امام محمد باقر با رد کردن نظریات و آرا اصحاب حدیث در مدینه برای نخستین بار مسئله حقانیت امام را در امر تفسیر قوانین اسلام مطرح کرد. دراین دوران تفاوت اساسی میان فقه شیعه و سنی وجود نداشت و تنها موضوع مورد بحث و اختلاف بر سر این بود که چه کسانی صلاحیت تفسیر و شرح قوانین اسلامی را دارند. بسیاری از مسلمانان نسل اول و دوم هرچند احترام و اعتبار خاصی برای صحابه پیامبر^(ص) قائل بودند با این حال رفتار و کردار آنان را به عنوان شاخص و اساس قانون اسلامی به رسمیت نمی شناختند. به همین جهت نیاز به استدلال حقوقی و تفسیر قانونی از *قرآن* و سنت پیغمبر^(ص) در این جامعه جوان بیش از پیش احساس می شد. بنابراین می توان گفت که اقدام حضرت باقر در واقع پاسخی بود به نیازهای حقوقی و فقهی جامعه برای یافتن تفسیرهای اصیل و معتبر که به عقیده شیعیان تنها از امامان معصوم، و نه کس دیگر، ساخته است. جا داشت که نویسنده کتاب به زمینه های اجتماعی و احتمالاً سیاسی چنین نیازی، هرچند بطور مختصر، می پرداخت.

۲- دوره دوم تطوّر فقه شیعه با ظهور محمدبن نعمان مفید (متوفی به سال ۴۱۳هـ ق/۱۰۲۰م) و پیدایش مکاتب بغداد و نجف آغاز شد. شیخ مفید در کتاب معروف خود، *المقننه*، بجای تکرار و بازگویی پیشینیان، برای نخستین بار به استدلال های حقوقی جدید پرداخت و عقاید نوینی ابراز داشت. تاکید شیخ مفید چه در کتاب فوق و چه در آثار دیگر وی از قبیل کتاب مهم *التذکره به اصول المقننه* بر عقل و استدلال است. این شیوه شیخ مفید موجب شد که عقل (پس از *قرآن*، سنت و اجماع) به عنوان چهارمین رکن فقه شیعه به رسمیت شناخته شود. شاگرد شیخ مفید، یعنی ابوالقاسیم علی بن حسین موسوی الشریف مرتضی (متوفی ۴۳۶هـ ق/۱۰۴۴م) شیوه وی را ادامه داد و به بسط و شرح آن همت گماشت و پس از آن ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی معروف به شیخ طایفه

(وفات ۴۶۰هـ ق/۱۰۶۷م) نظریات آن دو را گسترش بیشتری داد و خود شیوه‌ای بینابین مکتب اصولی و حدیث ایجاد نمود.

۳- دوران سوم تطور و شکوفائی فقه و نظام حقوقی شیعه عصر پیدایش اصلی اجتهاد و ظهور شهر جگه و پیدایش مکاتب حگه و جبل عامل است. این دوران با حمایت های مادی و معنوی سیاستمدار، وزیر و متفکر برجسته ایرانی، خواجه نصیرالدین طوسی آغاز شد و بیش از سه قرن، از هفتم تا دهم هجری، ادامه یافت. از فقهای برجسته این عصر نجم الدین جعفر بن حسن معروف به محقق حلّی (وفات ۶۷۶هـ ق/۱۲۷۷م) است. وی نخستین عالم شیعی مذهب بود که اجتهاد را اساس و مبنای فقه شیعه قرارداد. تعریف وی از امر اجتهاد بسیار گویاست و آنرا از ظن، قیاس، و رأی متمایز می سازد. به این معنی که از دیدگاه وی اجتهاد براساس ظنّ معتبر مشروعیت می یابد. به عبارت دیگر در زمان غیبت کبری تنها با تکیه بر اصل عمل طایفه (یعنی روش پارسایان قوم) آن چنان که شیخ طوسی معتقد بود نمی توان تصمیم حقوقی اتخاذ کرد بلکه به نظر محقق حلّی اجتهاد تنها زمانی مشروعیت می یابد که براساس ظنّ معتبر باشد. طبیعی است که در زمان غیبت امام عالم موشکافی همچون محقق حلّی نمی توانست در احتجاجات حقوق خود تنها بر عملکرد پارسایان قوم بسنده کند. بلکه می خواست با تسلطی که برفقه اهل سنت داشت امر اجتهاد را هم از جهت نظری و هم در عمل مشروعیت بخشد. اقدام مهم دیگر محقق حلّی که نه فقط از لحاظ حقوقی بلکه از نظر اجتماعی و سیاسی و دینی بسیار اهمیت داشت این بود که وی مقام، صلاحیت و اقتدار علمای شیعه را به امام غایب پیوند داد. این قدم بسیار مهم به نظر نویسندگان، نخستین اقدام در ظهور اقتدار و مشروعیت حقوقی علما و فقهاست. برادر زاده محقق حلّی، یعنی حسن بن مطهر حلّی معروف به علامه حلّی (متوفی ۷۲۶هـ ق/۱۳۲۷م) با تکیه بردانش وسیع خویش در منطق و علم کلام ابعاد جدیدی به فقه شیعه بخشید و بویژه مرزهای بالقوه نامحدود حقوقی را در تشیع و درمقایسه با تسنن برجسته ساخت. وی شاگردان بسیار معروفی نیز تربیت نمود که به شکوفائی فقه شیعه یاری بسیار رساندند.

۴- دوران چهارم، مقارن سال های حکومت صفویه، عصر ظهور تفکر نو اخباری و مکاتب کربلا، اصفهان و بحرین است. ویژگی بارز این عصر روی آوردن علما به حدیث و روایات امامان شیعه در امور فقهی است. تثبیت قدرت صفویه در این تحول نقش به سزائی داشت. محمد امین استرآبادی (وفات ۱۰۳۶هـ ق/۱۶۲۶م) از فقهای معروف این دوره در پرتو جوّ مبالغه آمیز مذهبی حملات

شدیدی به علمای اصولی مکتب آغاز و آنان را متهم کرد که مفاهیم اجتهاد و ظن را آنان از اهل سنت به عاریت گرفته اند. با این حال دو عالم برجسته این دوره یعنی شیخ بهائی (وفات ۱۰۳۰ هـ ق/۱۶۳۱م) و شیخ حسن عاملی (وفات ۱۰۱۱ هـ ق/۱۶۰۲م) آثار مهمی با تکیه بر دیدگاههای مکتب اصولی تدوین نمودند. ویژگی دیگر این عصر ظهور گروهی از حکمای شیعه است که اصول عرفانی اسلامی- ایرانی را با فلسفه مشائی تلفیق کردند. صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ هـ ق/۱۶۴۰م) و شاگرد وی ملامحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ هـ ق/۱۶۸۰م) از برجسته ترین نمایندگان این مکتب اند.

۵- پنجمین دوران تطور فقه شیعه، به گفته مؤلف کتاب، عصر تثبیت مکتب عتیبات و تحکیم موقعیت علمای اصولی است که همزمان با حکومت دولت قاجار تحقق یافت. در این دوران، به اعتقاد نویسنده کتاب، مکتب نو اخباری به تدریج ضعیف شد و مقبولیت خود را در کربلا، نجف و کاظمین از دست داد و در نتیجه مکتب اصولی اقتداری روز افزونی یافت. همزمان با این تحول، و احتمالاً در اثر آن، مقام مجتهد عظمی یعنی مقام مرجعیت تقلید به عنوان مقام و نهادی محوری و بسیار مهم به وجود آمد. این تحول نه تنها آثاری عمیق در سیر تحول فقه شیعه برجای گذاشت بلکه منشاء حوادث بسیار مهمی در زمینه‌های اجتماعی، مذهبی و سیاسی گردید. علل عمده تفوق مکتب اصولی را البته باید در تضعیف مکتب نو اخباری و ناتوانی آن در پاسخگویی به نیازهای جامعه شیعیان جستجو کرد. علاوه براین، علمای اخباری نتوانستند به خلق آثار تحلیلی فقهی، آن چنان که اصولیون موفق شده بودند، پردازند. تنها شیخ یوسف البحرانی با نوشتن کتاب *حدائق النادره* ابعاد جدیدی به اجتهاد بخشید. از سوی دیگر، فقیه اصولی، محمد باقر بهبهانی با تفسیرهای خویش به بسط اقتدار و اختیار مجتهدان کمک بسیار کرد و مهم تر از آن منابع مالی علما را از طریق ارائه تعبیرات جدید فقهی گسترش داد به نحوی که این منابع به صورت نهادهای مالی کاملاً مستقلی درآمدند. (ص ۳۶) از جمله این منابع می توان از افزایش خمس و نیز مالیات بر معاملات غیر مشروع یا مکاسب المحرمه، نام برد. شیخ جعفر کاشف العطاء (متوفی ۱۲۲۸ هـ ق/۱۸۱۶م) مسئله اعلمیت را به عنوان یکی از شرایط اصلی مرجعیت به رسمیت شناسانید و ملا احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵ هـ ق/۱۸۳۰م) این نظریه را که فقها بطور کامل واجد اختیارات و اقتدار امام اند تدوین کرد. مجموع این اقدامات موجب متمرکز شدن مقام مرجعیت و نهادی شدن آن در اواسط قرن ۱۳ هـ ق/۱۹م گردید و این امر به نوبه خود آثاری

عمیق بر هماهنگی نظام آموزشی فقهی در مدارس مختلف و نیز بر مسیر تحولات سیاسی و اجتماعی به جای گذاشت.

۶- بالاخره ششمین دوره تطوّر فقه شیعه عصر ظهور مکتب قم و نجف و همراه آن پیدایش نقش فعال اجتماعی- سیاسی فقهای شیعه است. سیر تطور این دوران، که بنا به اعتقاد دکتر کاظمی از ۱۳۱۸ هـ/ق/ ۱۹۰۰م آغاز می شود و تا ۱۴۰۰ انقلاب اسلامی ادامه می یابد، مورد بررسی مؤلف کتاب قرار گرفته است. این دوره که عصر عکس العمل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی علمای شیعه در برابر هجوم فرهنگ و تمدن غرب است با کوشش هائی در زمینه بازنگری به فقه شیعه نیز همراه بود. مهم ترین دستاوردهای این دوره، به گفته نویسنده کتاب حاضر، یکی روی آوردن علما به نوشتن رساله عملیه و دیگری وارد کردن مقوله تقلید، به عنوان یک اصل مهم فقهی، به زندگی مذهبی شیعیان است. پیش از شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ هـ/ق/ ۱۸۶۴م) مسئله تقلید نقش مهمی در حیات مذهبی شیعیان نداشت. تنها پس از آنکه آیت الله محمد کاظم یزدی (متوفی ۱۳۳۷ هـ/ق/ ۱۹۱۹م) کتاب *عروة الوثقی* را تدوین کرد و در آن به تحلیل و بسط مسئله تقلید - که از سوی شیخ انصاری مطرح شده بود- پرداخت امر تقلید رسماً بصورت یکی از اجزاء مهم اصول تشیع درآمد تا جائی که اعلام شد حتی نماز و روزه هر فرد شیعه بدون تقلید از یک مجتهد جامع الشرایط باطل است. نتایج و اثرات سیاسی- اجتماعی این تحولات نظری در فرآیند تطوّر فقه شیعه در کتاب حاضر به اختصار مورد بحث قرار گرفته است. هرچند که بررسی این مطلب خارج از چهارچوب بحث نویسنده به نظر می رسد، اما، از آنجا که صحنه عمل اجتماعی ملاک کارآئی و صحنه کاربرد نظریات و آزمایش واکنش جامعه شیعه به تحولات فقهی یاد شده است، بسیار بجا بود که نویسنده به تحلیل مسائلی همچون انقلاب مشروطه و جنبش تنباکو، و بویژه انقراض سلسله قاجاریه و به قدرت رسیدن رضا شاه از *زوایای فقهی* می پرداخت. به عنوان مثال، آیا موضع گیری های علما در تحولات سیاسی جامعه زمینه فقهی نیز داشت یا تنها عکس العمل و موضع گیری سیاسی بود؟ انگیزه های شیخ فضل الله نوری در مخالفت باحکومت پارلمانی و یا آیت الله نائینی در نگارش کتاب مهمی چون *تنبيه الافقه و تنزيه الامه* سیاسی بود یا فقهی، یا هر دو؟ و آیا موضع گیری های آنان هیچ ارتباطی به تغییراتی که در فقه شیعه در پنج دوره مورد بحث صورت گرفته بود داشت؟ نکته مهم دیگر در همین زمینه تحولاتی است که در عصر رضا شاه در جامعه روحانیت پیش آمد. تأسیس مرکز آموزشی مهمی در علوم اسلامی در قم توسط

شیخ عبدالکریم حائری و شکوفا شدن آن در مقایسه با مراکز علمی عتبات مهم تر از آن است که بتوان از مطالعه آن چشم پوشید. همین گونه است رابطه مراکز علمی عتبات با دولت در دوران رضا شاه و نیز با مراکز علمی قم، تهران، مشهد و شهرهای دیگر ایران. البته انتظار نیست که درچنین تحقیقی که جنبه نظری و نه تاریخی دارد این گونه مسائل به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اما در عین حال نمی توان یکسره از چهار دهه چشم پوشید و به بحث در باره آیت الله خمینی پرداخت.

مشخصه دیگر این دوران، به گفته نویسنده کتاب، تلاش گروهی از روحانیان شیعه برای مقابله با هجوم ارزش ها و فرهنگ غرب است که وی آنرا "علوم دینی تدافعی" می خواند. باید به یاد آورد که این حرکت ها بسیار پیش از تاریخی که ایشان ذکر می کنند آغاز شده بود و نخستین سخنگویان آن علامه سید محمد حسین طباطبائی و آیت الله مرتضی مطهری نبودند. این حرکت با نوشته های شیخ فضل الله نوری در رد نظام پارلمانی، در تلاش آیت الله محمدحسین نائینی برای تدوین نظریه حکومت براساس ایرانیت و اسلامیت، در آثار آیت الله شریعت سنگلجی برای ارائه تصویری از اسلام و تشیع در تناسب و هماهنگی با زمان و با تجدد و بالاخره با نوشته های متفکرین مذهبی غیر معتم همچون مهندس مهدی بازرگان آغاز شده بود. در واقع، می توان استدلال کرد که کوشش های علامه طباطبائی و آیت الله مطهری به همان نسبت که جنبه تدافعی در مقابل هجوم فرهنگ غرب داشت، دفاعی نیز بود در برابر تجددگرایی اسلامی که از سوی مفسران و نویسندگان یادشده (به ویژه سنگلجی و بازرگان) ارائه می شد.

فصل دوم کتاب *اقتدار دینی در تشیع* به ظهور علمای شیعه و نهادها و مقاماتی چون مفتی، فقیه و قاضی اختصاص داده شده است. بنا به گفته نویسنده کتاب، مقام امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بیش از هر عامل دیگری از مقام معنوی و احاطه آنان بر قرآن و علم الهی ناشی می شود و در نتیجه مقام آنان به عنوان امام بر موقعیت علمی شان به عنوان عالمین دینی و محدث اولویت دارد. تا این زمان اختلاف اساسی میان تشیع و تسنن از لحاظ حقوقی و فقهی وجود نداشت و همه فقها چه شیعه و چه سنی به صلاحیت علمی امامان اعتراف داشتند. بیشتر جدل ها در این دوره بر سر مسائل صرفاً دینی و بویژه مسئله امامت و مقام امام از زاویه دینی دور می زد. شاگردانی که در اطراف امام محمد باقر و بویژه امام جعفر صادق گرد آمده بودند معمولاً از آنان اجازه تفسیر و تعبیر قوانین اسلامی را می گرفتند و صلاحیت می یافتند

که براساس آموخته های خود به اجتهاد بنشینند. نخستین متفکران شیعه از شاگردان امام جعفر صادق از میان ایرانیان ظاهر شدند و خاندان هائی چون خاندان نوبختی نقش بسیار مهمی در تدوین و توسعه علم کلام ایفاء کردند. ابوسهل اسمعیل نوبختی (متوفی ۳۱۱ هـ ق/ ۹۲۳ م) نخستین کسی بود که با زبان منطق و با تکیه بر احادیث نظریه امامت را به اثبات رساند، آنرا از عقاید خرافی و اعتقاداتی چون حلول خداوند در جسم امام تصفیه کرد و، بویژه، در تعدیل عقاید شیعه در رویارویی با غُلّات نقشی اساسی یافت. حسین بن روح نوبختی (متوفی ۳۲۴ هـ ق/ ۹۳۵ م) مقام وکیل یا نائب امام را داشت و علی بن مازیار اهوازی (متوفی ۲۵۴ هـ ق/ ۸۶۸ م) به مقام نیابت امام نهم، دهم و یازدهم رسید و به نمایندگی از سوی آنان در قلمرو فارسی زبان خلافت منصوب گردید. حسین بن روح در عین حال یکی از چهار نایب حضرت امام مهدی در زبان غیبت صفری بود. در دیگر تحولات این دوره و از جمله در نهادی ساختن مقاماتی چون نقیب، وکیل و قاضی و حاکم نیز ایرانیان نقش عمده ای ایفا نمودند. دکتر کاظمی با دقت و حوصله تمام به شرح جزئیات این تحولات پرداخته است.

فصل سوم کتاب به بحث در باره مقام اجتهاد و مناقشه های میان اخباریون و اصولیون اختصاص دارد و فصل چهارم به چالش علمای شیعه از سوی اخباریون، شیخیه و صوفیان می پردازد. چالش اصولیان بیشتر براساس ساده کردن علوم دینی و بویژه فقه دور می زد و شیخیه و صوفیان بدیل هائی ارائه می دادند که براساس مکاشفه و کشف و شهود قرار داشت. اما دو چالش مهم صوفیه و شیخیه که با عکس العمل شدید علمای اصولی مکتب روبرو شد یکی مسئله ولایت و مقام ولی و دیگری مقوله قطبیت و مقام قطب بود.

ولایت از مفاهیم مشترک میان تصوف و تشیع است که هردو ریشه در ارادت به امام علی بن ابیطالب^(ع) و اهل بیت پیامبر دارند. محمدبن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ هـ ق/ ۹۴۰ م) براساس روایتی از امام جعفر صادق، که فرمود ولایتنا ولایة الله (ولایت ما ولایت خداست)، ولایت اهل بیت را به معنای توحید به عنوان رکن اصلی دین تعبیر کرده است. درجه بندی مقام هم در تشیع و هم در تصوف هردو بر مفهوم ولایت استوار است. رابطه مرید و شیخ در عرفان دقیقاً شبیه رابطه امام با پیروان اوست. یکی از برجسته ترین عرفای قرن سوم هجری، یعنی محمدبن علی ترمذی، در کتاب معروف خود با عنوان ختم الاولیاء نظریه ای در باره تقدس عرفانی براساس ولایت ارائه داده است. از دید ترمذی، خاتم الاولیاء مقامی است والا که اعمال او خالی از هر عیب و نقص است. این تعبیر شبیه

مفهوم معصومیت امام در تشیع است. مفاهیمی چون قبض روح، علم به عالم غیب در چهارچوب عرفان معادل همان مقام امام به عنوان حجة الله است که عالم به علم دین و واجد صلاحیت هدایت مومنین به سوی خدا یعنی دستگیری است. در نتیجه، یکی انگاشتن مقام اولیاء توسط صوفیان با مقامی که امام در تشیع دارد یکی از مهم ترین دلایل برخورد میان شیعیان و عارفان است. این اختلاف نظر و تنش های ناشی از آن و نیز برخی دیگر از جریان های مذهبی، چون شیخی و بابی، با دقت و ظرافت خاص علمی در این فصل مورد بررسی قرار گرفته است.

درفصل پنجم، مؤلف به تحلیل سیر تحول مفاهیم نیابت امام، اجتهاد و اعلیت که در واقع پایه نظری سلسله مراتب و منشاء نظریه ولایت فقیه است پرداخته. مسئله نیابت امام نخستین بار از سوی علمای اصولی مکتب مطرح شد. کلینی در *المفقیه* به لزوم انجام وظایف امام توسط علما در زمان غیبت کبری اشاره کرده اما در زمینه مسائلی چون گردآوری خمس و اجرای احکام قضائی به علما هشدار داده و آنان را به رعایت احتیاط دعوت کرده است. البته همه علمای شیعه به تعبیرات کلینی صخه نگذاشته اند. به عنوان مثال ابوالقاسم علی بن الحسین المرتضی (متوفی ۴۳۶ هـ/ق/ ۱۰۴۴ م) چندان با دخالت علما در امور فقهی و حقوقی، به استثنای امر به معروف و نهی از منکر موافق نبود. دو قرن بعد از این دو عالم، محقق حلّی و علامه حلّی نظریه مسئولیت و ولایت علما را در قضاوت، جمع آوری خمس و زکوة، صدور فتوی و امامت نماز جمعه ارائه کردند. در دوران صفویه شیخ علی گزکی، که رسماً به عنوان نائب امام شناخته می شد، چنین وظایفی را در حوزه صلاحیت علمای شیعه شناخت و اضافه کرد در کلیه مواردی که امکان جانشینی و نیابت امام ممکن است علما عملاً می توانند به اجرای این وظایف بپردازند. در دوره قاجار این مفاهیم بیش از پیش گسترش داده شد و با برتری یافتن علمای اصولی در عتبات شاهان قاجار کوشیدند که از حمایت همه جانبه آنان بهره مند شوند. فتحعلی شاه، به ویژه مشتاق بود که مجتهدی جامع شرایط وی را به تخت نشاند تا بتواند با کسب مشروعیت مذهبی ادعا کند که از سوی امام و به نمایندگی وی سلطنت می کند.

از معروف ترین علمائی که به تدوین و بازسازی نظریه ولایت فقیه پرداخت ملا احمد نراقی است که در بخشی از کتاب *عوائد الایام* به بحث در باره ولایت فقیه و ارتباط آن با مقام نیابت امام و نیز ولایت عامه پرداخته. از بررسی این بخش چنین بر می آید که نراقی هیچ گونه تردیدی در اینکه فقیه باید ولایت کامل برجامعه شیعه داشته باشد در ذهن نداشته است.

کاشف الغطاء و ملا احمد نراقی، هر دو، نه تنها مشروعیت سلطنت فتحعلی شاه را تأیید کردند بلکه فراتر از آن به حمایت و تأیید رسمی آن پرداختند. پرسش این است که اگر این دو نظام سیاسی موجود و مشروعیت حاکم وقت را تأیید می کردند پس منظورشان از ولایت فقیه چه بود؟ پاسخ نویسنده کتاب حاضر به این پرسش این است که این دو عالم نظریه ولایت فقیه را در پاسخ و واکنش به جریان های صوفیانه و شیخی که خود ادعای نیابت امام را داشتند تدوین نمودند نه برای پایه ریزی حکومت ولایت فقیه. در نهایت، به نظر مؤلف، احتمال دارد که نراقی برای بی اعتبار ساختن جریان های یادشده امیدوار بود که بتواند حکومتی شرعی و مذهبی را در کنار حکومتی عرفی و دنیوی پایه گذاری کند.

نهادی ساختن مقام مرجعیت تقلید موضوع ششمین فصل کتاب حاضر است. همان گونه که مؤلف تأکید کرده، هم مرجعیت و هم امر تقلید به مفهوم امروزی پدیده ای نسبتاً تازه در تاریخ تشیع است. گرچه مقام مرجع در قرن چهارم هجری یعنی در دورانی که امام محمّد باقر و امام جعفر صادق گروهی از علمائی را که به گرد آوری حدیث اشتغال داشتند به عنوان مرجع حدیث در غیاب خود معرفی کردند. به وجود آمد، اما اطلاق عنوان مرجع به مفهوم متعارف آن تا این اواخر یعنی تا قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) صورت نگرفت. امر تقلید نیز به معنای پیروی از یک مجتهد جامع شرایط در دوران بعد از مفول و بویژه در زمان محقق حلّی و علامه حلّی وجود داشت اما رواج آن به معنای امروزی پدیده ای است که ریشه در تحولات قرن سیزدهم هجری دارد.

مرجعیت اصلی تقلید شیعیان، به عنوان یک نهاد رسمی در سال ۱۲۶۲ هـ ق ۱۸۴۶ م، به وجود آمد و شیخ محمدحسن نجفی، با درگذشت دو تن از علمای برجسته معاصر خود، یعنی کاشف الغطاء در نجف و سید ابراهیم قزوینی در کربلا، به این مقام شناخته شد. اهمیت مقام آقا نجفی نه تنها در اعلامیت، شهرت به زهد و صداقت بلکه در اقداماتی است که وی پس از کسب مقام مرجعیت تامه در نهادی ساختن این مقام به عمل آورد. وی شبکه وسیعی از روحانیان زیردست و علمای محلی هر شهر تشکیل داد و با واگذاری اختیارات قشرهای مختلف را رسمیت بخشید. تشکیلاتی که آقا نجفی ایجاد کرد پس از مرگ او ابقاء شد و در زمان جانشین وی، و با مرجعیت مطلق شیخ انصاری، استحکام بیشتری یافت. پس از درگذشت شیخ انصاری تا زمان مرجعیت مطلق آیه الله بروجردی، پنج مجتهد رهبری جامعه شیعیان را در دست داشتند. اما از میان آنان تنها محمد

کاظم خراسانی (وفات ۱۳۲۹هـ/ق/۱۹۱۱م) و محمد کاظم طباطبائی یزدی (متوفی ۱۳۳۷هـ/ق/۱۹۱۸م) به عنوان مرجع مطلق شناخته شدند. ویژگی برجسته مقام مرجعیت طی سال های میان فوت شیخ انصاری تا زمان درگذشت سید محمدحسین بروجردی فعال شدن آن در صحنه سیاسی و اجتماعی جامعه است، بویژه در حوادث جنبش تنباکو، انقلاب مشروطه و تحولاتی که به روی کار آمدن رضا شاه منجر شد. نکته بسیار مهم در مسیر تحول این نهاد در دوران رضاشاه، تأسیس حوزه علمیه قم توسط شیخ عبدالکریم حائری است زیرا از آن پس، شهر قم، بعد از نجف، به صورت دومین شهر مرجع نشین درآمد. متأسفانه وضعیّت نهاد و مقام مرجعیت پس از درگذشت آیه الله بروجردی و بحران جاننشینی وی مورد بحث قرار نگرفته است. این بحران که هنوز نیز به گونه ای ادامه دارد مهم تر از آن است که درچنین مبحثی مورد توجه قرار نگیرد. چرا که پرداختن به آن می تواند برای بسیاری از تنش های موجود در جامعه امروزی ایران، چه در درون جامعه روحانیت شیعه و چه در سطح وسیع جامعه، پاسخ قانع کننده ای ارائه کند. نهادی شدن مقام مرجع موجب پیدایش سلسله مراتب و عناوین جدیدی در جامعه علمای شیعه گردید؛ سلسله مراتبی که با وجود غیر رسمی بودن بسیار هم رسمی است. بسیاری از عناوین نیز که در گذشته به مفهوم دیگری به کار می رفت، معانی و مفاهیم تازه ای پیدا کرد. به عنوان مثال، همچنان که نویسنده کتاب اشاره کرده، تا زمان انقلاب مشروطه عنوان "حجة الاسلام" به بالاترین مقامات علمی روحانیت شیعه اختصاص داشت و معدودی از علما به این عنوان خوانده می شدند. اما در عصر مشروطیت این لقب استعمال عام یافت و در نتیجه عنوان "آیه الله" به وجود آمد و برای نخستین بار علمائی چون محمد کاظم خراسانی و عبدالله مازندرانی در نجف و دو تن از رهبران مذهبی جنبش مشروطه یعنی سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبائی با این عنوان مورد خطاب قرار گرفتند، در صورتی که تا آن زمان تنها علامه حلّی و ملامحمد باقر مجلسی و محمد باقر بهبهانی عنوان آیه الله داشتند. در زمان آیه الله بروجردی لقب "عظمی" نیز به عنوان آیه الله اضافه شد.

هفتمین فصل کتاب حاضر به بررسی منابع مالی و زیربنای اقتصادی قدرت علما اختصاص دارد. استقلال مالی علمای شیعه از دولت و رابطه آنان با بازار و اصناف ناشی از قوانین و اصولی است که بر روابط اقتصادی جامعه سنتی ایران حاکم بوده است. این قوانین بخشی از قوانین کلی حاکم بر معاملات اند که براساس فقه شیعه تدوین شده. نویسنده سیر تحول و نحوه شمول این قوانین را

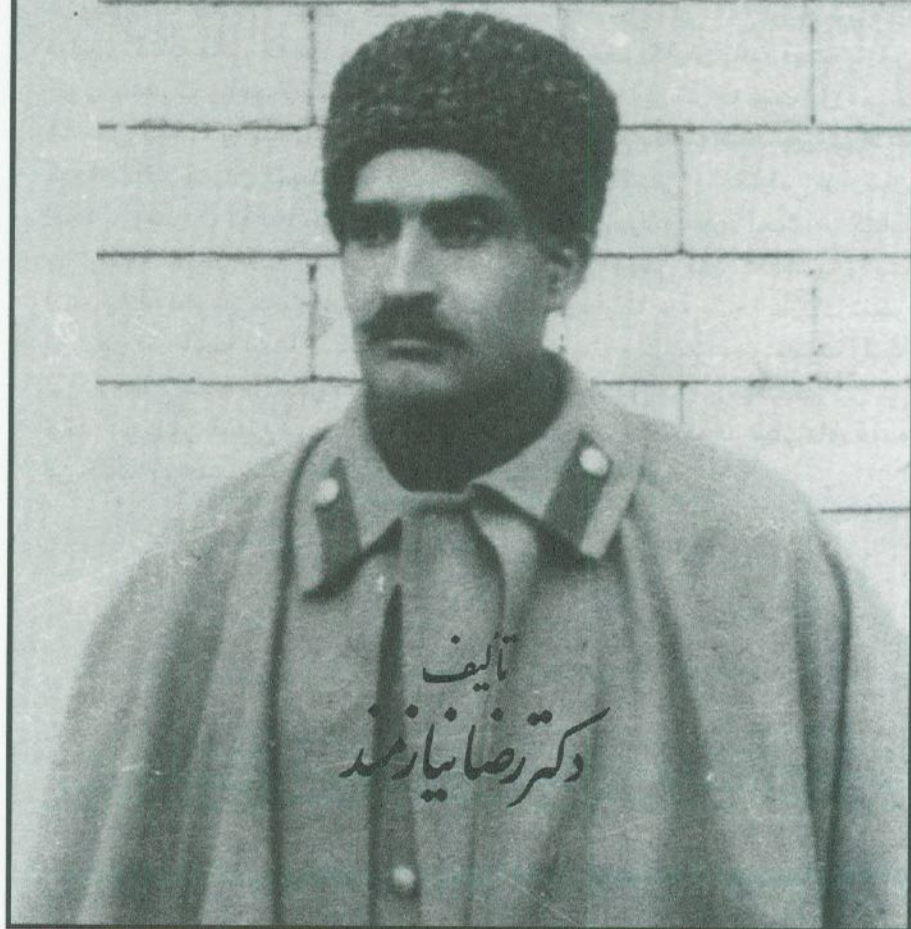
براساس فقه شیعه تدوین شده. نویسندگان سیر تحول و نحوه شمول این قوانین را بر جامعه شیعه ایران از زمان کلینی تا به امروز به تفصیل مورد بحث و تحلیل قرار داده و ویژگی‌های آن را برشمرده و از خمس، زکوة، رد مظالم، درآمد‌های اوقاف، زیارتگاه‌ها و مراسم محرم و صفر به عنوان عمده‌ترین این منابع یاد کرده است.

بخش هشتم و نهایی کتاب به بررسی نقش سیاسی علمای شیعه در جامعه ایران و عراق بویژه بعد از سال‌های دهه ۱۸۵۰ میلادی پرداخته است. با به رسمیت شناخته شدن مقام نیابت امام، روحانیت شیعه عملاً مقامی بینابین حکومت و ملت برای خود ایجاد کرده است. علمای شیعه در زمان غیبت کبری اساساً حکومت دنیوی را مشروع نمی‌دانند اما در عین حال به ضرورت وجود حکومتی که به رتق و فتق امور جامعه و تنظیم روابط و دفاع از آن در مقابل کفار بپردازد واقفند. به همین دلیل آنان با دیدی دوگانه به حکومت نگریسته‌اند. به گفته مؤلف، روحانیت شیعه هرچند از یکسو به حکومت‌ها مشروعیت بخشیده، اما از سوی دیگر بقاء مشروعیت آنان را در گرو دفاع از اسلام در برابر خطرات و تهدیدهای داخلی و خارجی، و نیز اطاعت از علما و همکاری با آنان قرار داده است. بیشتر این مباحث قبلاً به گونه‌های مختلف توسط محققان دیگر نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته اما برتری تحقیق دکتر کاظمی در استفاده از منابعی است که توسط خود علماء شیعه در این زمینه‌ها نگاشته شده. آنچه می‌توانست مسائل مطرح شده در این فصل را خواندنی‌تر و آموزنده‌تر کند پیوند دادن سیر تحولات نظری فقهی در باره حکومت که در منابع مورد استفاده نویسنده منعکس شده با تحولات فقهی و سیاسی ایران از زمان انقلاب است. به عبارت دیگر، مفید بود اگر نویسنده به پرسش‌هایی از این گونه نیز می‌پرداخت که: پایگاه فقهی ولایت فقیه به آن گونه که امروزه ارائه می‌شود چه شباهت‌ها یا تفاوت‌هایی با آنچه در گذشته توسط علما مطرح شده دارد؟ حال که بخشی از علماء شیعه به مثابه دولت قدرت سیاسی و اقتصادی را در دست گرفته‌اند، رابطه خود را با گروه علمای حوزه و با مرجعیت چگونه تنظیم می‌کنند؟ آیا در این زمینه به شواهد و توجیه‌های فقهی می‌پردازند یا براساس واقعیات سیاسی عمل می‌کنند؟ و مهم‌تر از همه مسئله مرجعیت تابع چه تحولاتی شده و آینده آن به کدام سو روی دارد؟ اینها همه پرسش‌هایی است که هرچند رابطه مستقیمی با مسائل مورد بحث در این فصل ندارد، اما در پرتو مسائل مطرح شده در این بخش می‌تواند آغازگر بحث جالبی شود. البته، ناگفته نباید گذاشت که مؤلف در برخی

به نظر نگارنده این سطور، کتاب *اقتدار دینی در تشیع* یکی از جامع ترین و بهترین آثاری است که طی چند سال گذشته در باره سیر تاریخی تشیع و تطور فقه شیعه به رشته تحریر درآمده است. در روند تحقیق برای نگارش این کتاب دکتر کاظمی نه تنها از مهم ترین مراجع و منابع عربی، فارسی و انگلیسی سود جسته و اطلاعات بسیار خواندنی از میان صفحات آنان استخراج کرده بلکه با شیوه ای ساده اطلاعات یافته را تلفیق کرده و آن چنان از عهده این مهم برآمده که اثر وی نه تنها برای متخصصان و صاحب نظران بلکه برای خوانندگان عادی نیز به آسانی قابل فهم و درک است. خواننده این کتاب نه در پیچ و خم های گیج کننده تئوری های مختلف پریشان می شود و نه در لابلای جملات طولانی و پیچ در پیچ رشته کلام را گم می کند. استفاده گسترده مؤلف از منابع اولیه، بویژه از منابع و کتاب هایی که در حوزه های علمیه قم و نجف نگارش یافته است، به این کتاب سندیت و اعتبار بسیار می بخشد. از آنجا که این اثر به نیت بررسی و شناختن گذشته به منظور درک شرایط فعلی عالم تشیع نگاشته شده، بدیهی است که اضافه کردن فصلی به آن در باره تحولات فقهی و حقوقی از زمان آیه الله بروجردی تا به امروز و پیوند دادن آن با تحولات مورد بحث در کتاب می توانست بسیار مفید باشد و از جمله این نکته را روشن کند که نظریه ولایت فقیه آیه الله خمینی تا چه حد ریشه در گذشته دارد و تا چه درجه بازتاب تفکر نوین در فقه شیعه است. مسائلی مانند بحران در مسئله مرجعیت، و ماهیت رابطه مراکز علمی شیعه با حکومت روحانیان و تأثیرات متقابل آنان بر یکدیگر نیز می تواند در چنین فصلی مورد بررسی قرار گیرد. امید است که در چاپ های آینده این کتاب ارزشمند، نویسنده به این مهم نیز پردازد.

رضاشاه

از تولد تا سلطنت



تألیف
دکتر رضانیازمند

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

منصور بنکداریان*

روشنفکران ایرانی در قرن بیستم

Ali Gheissari,

Iranian Intellectuals in the 20th Century

Austin, University of Texas Press, 1998, xvi + 247 pp.

در *روشنفکران ایرانی در قرن بیستم* علی قیصری، استادیار تاریخ و علوم دینی در دانشگاه سن دیگو، با بهره‌جویی از منابع گوناگون به سیر روشنفکری "مدرن" در ایران معاصر پرداخته و نقش روشنفکران در پیدایش، گسترش، و برخورد با فرهنگ سیاسی مدرن در جامعه، و همچنین نحوه‌ی رویارویی آنان را با غرب و مدرنیته بر رسیده است. گرچه قیصری تحقیقات خود را برای نوشتن این اثر ارزنده، که در اصل رساله‌ی دکترای وی در دانشگاه آکسفورد بوده، پیش از وقوع انقلاب ۱۳۵۷ آغاز کرده و عمدتاً به تحولات قبل از این انقلاب پرداخته، ولی در بخش "پی‌گفتار" کتاب به تحولات روشنفکری پس از انقلاب نیز اشاره کرده است. در واقع، وی این انقلاب را گواهی بر این نظر خود می‌داند که در مجموع روشنفکران ایرانی به یکی از عوامل اساسی مدرنیسم که تأکید بر حقوق فردی است

* پژوهشگر تاریخ و استاد مدعو در دانشگاه ایالتی آریزونا.

عنایتی نداشته و در پی ترویج و تثبیت آن در جامعه نبوده اند، درحالی که در دوره انقلاب مشروطه، در آغاز قرن بیستم، تأمین و تضمین این حقوق از اهداف عمده روشنفکران مشروطه طلب بود. قیصری همچنین یادآوری می‌کند که روشنفکران مشروطه طلب اغلب خواستار گسترش حقوق مدنی زنان بودند، نه حقوق سیاسی آنان (صص ۳۴-۳۳). به اعتقاد نویسنده کتاب، درآستانه انقلاب ۱۳۵۷ اغلب روشنفکران "فرد" را مطیع "جمع" می‌دانستند و از همین رو بجای تلاش برای هدایت انقلاب از رهبران و تحولات انقلابی پیروی کردند.

کتاب شامل پنج فصل و یک "پی‌گفتار" است. در مقدمه کتاب قیصری به شرح پیدایش و گسترش جریان روشنفکری مدرن در ایران قرن نوزده و تعریف واژه ها و مقوله های اساسی مطرح شده در کتاب و شیوه پژوهش خود پرداخته است. فصل های دوم و سوم به توضیح نقش روشنفکران در سمت و سوی بحث های سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی دوره مشروطه و سال های بین جنگ جهانی اول و پایان حکومت رضاشاه اختصاص دارد. فصل چهارم دوران اشغال ایران در جنگ جهانی دوم و نهضت ملی شدن صنعت نفت و دولت دکتر مصدق و گسترش آزادی بیان را در بر می گیرد. قیصری این دوران را مرحله ای کلیدی در شکل گیری روشنفکری مدرن در ایران می داند. فصل پنجم و پایان کتاب به توصیف تحولات روشنفکری و نقش و نفوذ روشنفکران در جامعه و فرهنگ سیاسی سال های پس از سقوط حکومت دکتر مصدق اختصاص دارد. در این فصل مؤلف به گسترش دامنه انتقاد از غرب و مقوله "غربزدگی" و نیز به تأکید بر لزوم «بازگشت به هویت اصیل ایرانی» در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ اشاره می‌کند. نویسنده کتاب، در تحلیل تاریخی خود از مشغله های ذهنی روشنفکران در دو دهه قبل از انقلاب ۱۳۵۷، به توصیف شرایط اجتماعی و فرهنگی که در شکل گیری شیوه های روشنفکری در دوران های مختلف مؤثر بودند می پردازد و به ارتباط میان "روشنفکران مدرن"، "مدرنیته"، و "فرهنگ سیاسی" اشاره می‌کند و در عین حال به این نکته نیز می پردازد که گرایش به عقاید مدرن لزوماً با اندیشه های سنتی در تضاد کامل نبوده و از همین رو مدرنیسم در جامعه ایران طبق شرایط موجود اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی در دوران مختلف شکل های ویژه ای به خود گرفته است.

تعریف قیصری از روشنفکران - که در این کتاب به عنوان یک سنخ ویژه اجتماعی مورد تحلیل قرار گرفته اند - به آن گروه از اندیشمندان اطلاق می شود که تحت تأثیر افکار مدرن "این جهانی" اند؛ هرچند کسانی چون علی شریعتی

کوشیده اند تا به آمیزه ای از بینش های دنیوی و دینی دست یابند. اما به گفته قیصری، چنین کسان، که تنها به استفاده از واژگان مُدرن روشنفکرانه اکتفا کرده اند نمی بایست جزء روشنفکران مُدرن به شمار آیند. چه، هدف اصلی چنین اندیشمندان تحکیم و تثبیت احکام الهی و بینش مذهبی و ایمان به خدا است و نه ترویج ارزش های مدرنیته که معطوف به اراده و آزادی و خرد بشری است. البته چنین تعریفی از روشنفکران نیاز به توضیح بیشتر دارد. حتی اگر این تشخیص بین تفکر مذهبی و تفکر روشنفکری را در مورد اندیشه های دینی غیر معمول علی شریعتی بپذیریم، چنین تفکیکی در مورد افرادی مانند مهدی بازرگان، که برای اثبات اصول و فرضیات مذهبی خویش به علم مُدرن متوسل گشته اند، چندان ساده نیست.

به گفته قیصری، ظهور روشنفکران در عرصه فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی در قرن نوزده در اوضاع و احوالی روی داد که در تضاد و رویارویی بین "ملت" و "دولت" خود را در کنار ملت قرار دادند، گرچه در دوره هایی از تاریخ معاصر ایران، همانند دوران حکومت دکتر مصدق، دولت و ملت کم و بیش در آشتی بودند. در اوایل سلطنت رضا شاه نیز بسیاری از روشنفکران در اشتیاق به برقراری نظم و امنیت به حمایت از دولت شتافتند. قیصری چنین استقبالی را مظهری از انتظار تاریخی مردم ایران به ظهور ناجی می داند. این که گرایش رایج روشنفکران به همبستگی و همسویی با ملت تاچه حد نشانه ای از استقبال آنان از ارزش های مُدرن (مثلاً تعهد به عدالت اجتماعی) بوده، و یا روشنفکران، در طیف گسترده ایدئولوژیک، واژه "ملت" را در دوره های سیاسی مختلف به چه معنا و مفهومی به کار برده اند نیز خود نیازمند بحث و توضیح بیشتری است. بحث در باره ارتباط و پیوند روشنفکران با ملت به مقوله اساسی دیگر این کتاب، یعنی "فرهنگ سیاسی" می انجامد که به تعریف قیصری آن مجموعه پیچیده از معیارها، ارزش ها و نمادهایی است که در دوره زمانی خاصی مورد تأیید و احترام اعضای جامعه است. فرهنگ سیاسی در این تعبیر شامل انواع گوناگون ارزش های ذهنی و ایدئولوژیکی است که در تعیین و تبلور گرایش ها و خواست های مشخص هر فرد و یا گروه اجتماعی، از جمله وابستگی ها و شیوه های رفتار سیاسی آنان، و یا داوری های شان در باره مقولات عمدتاً ذهنی چون حقانیت یا انصاف اثر می گذارد (صص x-ix). از نکاتی که نویسنده کتاب بر آن تأکیدی خاص دارد تکرر فرهنگ سیاسی در برخی از مقاطع تاریخی، از جمله در دهه ۱۳۲۰، است.

تمرکز عمدهٔ قیصری به دو مقوله اساسی است که از اواسط قرن نوزده در ذهنیت روشنفکران جایی خاص داشت: یکی حکومت استبدادی و دیگری رویارویی با "غرب". در گفت‌وگوهای روشنفکران ایرانی "غرب" همواره منشاء تضاد و دودلی است. زیرا از سویی، به عنوان بستر و خاستگاه مدرنیته و عرصهٔ دستاوردهای علمی، الگویی مناسب اقتباس شمرده می‌شده و، از سوی دیگر، به عنوان قدرتی فائقه و مداخله‌گر جو و استعمارگر سزاوار مقابله. این دو رویهٔ برخورد با غرب به رویارویی دائمی بین "خویشتن" ایرانی و "دیگر" غربی انجامیده است. در این مورد قیصری یادآوری می‌کند که آنچه "سنتی" و یا "بومی" محسوب می‌شود گهگاه خود محصول رویارویی و ارتباط روشنفکران ایرانی با غرب بوده است. در بررسی و توضیح احساس دودلی روشنفکران در رویارویی با غرب، قیصری در فصل آخر کتاب خویش به تحلیل این پدیده در افکار سیدفخرالدین شادمان، علی شریعتی، و دیگر روشنفکران نام آور دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ می‌پردازد و به غفلت این گروه از روشنفکران در تأکید بر اهمیت مقام "فرد" اشاره می‌کند. به اعتقاد وی شاید ارجح آن باشد که بجای "مدرنیته" از "مدرنیته‌ها" سخن گفت زیرا در غرب نیز، چه در عرصهٔ عمل و چه در شیوه‌های تفکر، مدرنیته در دوره‌های مختلف ساختارهای متفاوت و نا متجانس داشته و اغلب با افکار و رفتارها و نهادهای "سنتی" از جمله سلطنت، مذهب رسمی، و مجلس اشراف در جوامعی چون انگلیس آمیخته بوده است.

به گفتهٔ قیصری، نهضت "ملی" مشروطه تا حدی به اشاعه و ترویج حقوق فردی در جامعه موفق شد. اما در نهادینه کردن این حقوق و یا تثبیت آن در فرهنگ سیاسی ایران شکست خورد. به دنبال این شکست، بی‌ثباتی سیاسی و ناامنی اجتماعی متعاقب آن، و پی‌آمدهای مخاطره‌آمیز جنگ جهانی اول نسبت به استقلال و تمامیت ارضی ایران، گرایش به سوی استقرار حکومت مقتدر در کشور افزایش یافت و بسیاری از روشنفکران که از نهضت مشروطه پشتیبانی کرده بودند به امید "نجات ملی" و رهایی از آشوب به استقبال حکومت رضا شاه شتافتند. با گسترش ناامنی و هرج و مرج داخلی و ادامهٔ دخالت‌های دولت‌های خارجی در امور کشور، دو هدف اساسی روشنفکران، اصلاحات و استقلال کشور از یک سو، و حقوق و آزادی‌های فردی، از سوی دیگر، به دو پارهٔ مجزا تقسیم شده بود. این جدایی، به اعتقاد مؤلف هنوز نیز در ذهنیت روشنفکران ایرانی برجاست. به هر تقدیر، پشتیبانی بسیاری از روشنفکران از حکومت رضاشاه در چنین اوضاع و احوالی نشانه‌ای از بی‌عنایتی آنان نسبت به ضرورت تأمین حقوق

و آزادی های فردی بود.

قیصری دههٔ پس از استعفای رضا شاه از سلطنت را مرحله ای کلیدی در شکل گیری و تحول جنبش روشنفکری در ایران می داند. به اعتقاد او، این دهه که با آزادی بیان و نشر عقاید فرهنگی و سیاسی همراه بود در شکل گیری ادبیات مدرن ایران نیز نقشی اساسی داشت. قیصری اولین (و آخرین) کنگرهٔ نویسندگان را، که در سال ۱۳۲۵ برگزار شد، بارزترین نشان گسترش آزادی بیان و عقیده می داند (صص ۷۳-۷۱). در این بخش از کتاب، مؤلف به نقش اقلیت های مذهبی در گسترش جریان مدرنیته نیز اشاره می کند. پس از سرنگونی حکومت دکتر مصدق، تلاش حکومت در زمینهٔ اصلاحات اجتماعی و توسعهٔ اقتصادی و مدرنیته باردیگر با تحدید آزادی های سیاسی همراه شد. با این همه، قیصری معتقد است که در اوآن این دوران نشریات نقش مهمی در پراکندن عقاید روشنفکران در جامعه داشتند. (صص ۸۲-۷۸) توسعهٔ دیوانسالاری، در طول دهه های بعد منجر به جذب بخش عظیمی از دانش آموختگان آشنا به ارزش ها و مقولات مدرنیته و در نهایت گسترش طبقهٔ متوسط مدرن در جامعه شد. (صص ۵۰-۴۹)

در بررسی شیوه های برخورد روشنفکران با فرهنگ سیاسی مدرن و نقش آنان در توسعهٔ این فرهنگ در جامعه، قیصری بخصوص به بررسی ادبیات سیاسی پرداخته و تحلیلی بدیع ارائه کرده است. گرچه وی تأکید می کند که هدفش جامعه شناسی ادبی و یا تحلیل جامع از روشنفکران و ریشه های فرهنگی و ذهنی انقلاب ۱۳۵۷ نیست، اما کتاب حاوی نکات و تفسیرهای ارزنده ای در همهٔ این زمینه ها است. مؤلف در این موارد از تأثیر تحولات روشنفکری بر ادبیات دوران سیاسی مختلف، از سبک های ادبی "بازگشت" به فرهنگ "اصیل" ایرانی در نیمهٔ اول قرن نوزده، ادبیات مدرنیست دورهٔ مشروطه، ادبیات سال های بین جنگ جهانی اول و استعفای رضا شاه از سلطنت، و ادبیات "ناسیونالیست" و "سوسیالیست" دورهٔ میان جنگ جهانی دوم و انقلاب ۱۳۵۷ نام می برد. قیصری، ضمن اشاره به ادبیات شاعرانه و روزنامه نگاری، ژمان نویسی را بارزترین نمونهٔ پدیدهٔ ادبی مدرن در ایران می شمرد، زیرا این گونهٔ ادبی را معرّف توسعهٔ زندگی شهری، گسترش امکانات تحصیلی مدرن، نشر کتاب، رشد طبقهٔ متوسط متجدد، و پیدایش حریم شخصی [privacy] و اوقات فراغت [leisure time] در جامعه می داند، هرچند که برخی از ژمان های تاریخی این دوران از لحاظ سبک و یا محتوا به ادبیات سنتی و حماسی، مانند "امیرارسلان" و یا داستان های نقلی، شباهت

دارند. (صص ۵۱-۵۰)

با تحدید آزادی های سیاسی و گسترش سانسور در سال های پس از مرداد ۱۳۳۲، روشنفکران متعهد سیاسی توجه خود را به زمینه هایی مانند اوضاع و احوال جهان سوم، بحران جامعه مصرفی، رویارویی ایرانیان با غرب، و مُدرنیت معطوف کردند (ص ۸۳). در جمع روشنفکرانی که به بررسی دو موضوع آخر پرداختند، قیصری به معرفی و تحلیل اندیشه های سید فخرالدین شادمان (در زمینه تئوری غربزدگی)، احسان نراقی (در مورد بازیافتن قدرت معنوی فرهنگ ایرانی)، و علی شریعتی (در ارتباط با نظریه بازگشت به خویشتن ایرانی- شیعه) می پردازد. گذشته از معرفی اندیشه های روشنفکران سرشناس، مؤلف در طول کتاب عده ای از روشنفکران نه چندان نام آور را، که در گسترش و نشر افکار مُدرن در ایران نقشی قابل ملاحظه داشته اند، معرفی می کند از آن جمله سید عبدالرحیم خلخالی، حسن جابری انصاری، محتشم السلطنه اسفندیاری، و مشفق کاظمی.

در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ غالب روشنفکران به صف مخالفین رژیم پیوستند و بسیاری از آن ها توجه خود را وقف "تحلیل نهایی" و دگرگونی های اساسی جامعه کردند، و برخی از آنان به حمایت از مبارزه مسلحانه علیه رژیم پرداختند. در همان حال، برخی از روشنفکران بی آن که به سرنگونی حکومت کمر بندند یا از خدمات دولتی کناره گیرند به نگارش و نشر آراء خود در زمینه های گوناگون فرهنگی و اجتماعی ادامه دادند. یکی از مهم ترین مضمون های مورد بحث کتاب در این زمینه "عنصر روشنفکری" در شیوه تفکر روشنفکران است. در معرفی و تشریح این عنصر، نویسنده کتاب به جهان بینی ها و گرایش های ایدئولوژیکی روشنفکران اشاره می کند و نیز به این نکته که بسیاری از روشنفکران ایران متوقع آن بوده اند که شنوندگان پیامشان با آنان هم رأی و هم سو باشند.

در بخش "پی گفتار" کتاب، پس از نقل خلاصه ای از تحولات روشنفکری بعد از انقلاب ۱۳۵۷، قیصری بر این نکته تأکید می کند که به علت شرایط اجتماعی و سیاسی ایران گفتمان روشنفکری مُدرن در کشور از اوآن پیدایش با زبان، انگیزه ها، و انتقادات سیاسی آمیخته بود. در واقع، به اعتقاد وی مسائل سیاسی در اندیشه روشنفکران چنان جایی یافت که بحث های اساسی فلسفی پیرامون مقوله روشنفکری و جریان مُدرنیت به کناری رانده شد. در این مورد می توان به پدیده های دیگری از قبیل گرایش به تفکر توطئه گرا و یا بی عنایتی

به حقوق و آزادی های زنان نیز اشاره کرد.

کتاب *روشنفکران ایرانی در قرن بیستم* کوشش ارزنده ای است در توصیف و بررسی گرایش ها و شیوه های اندیشه روشنفکران و نقش آنان در ارائه و نشر اندیشه ها و ارزش های مدرن در ایران. مؤلف توانسته است به زبانی روشن و مفهوم ابعاد گوناگون این جنبه از تاریخ معاصر ایران را در متنی فشرده بشکافد و دگرگونی هایی را که عوامل گوناگون سیاسی و فرهنگی در جریان روشنفکری ایران به وجود آورده اند هوشمندانه تحلیل و تعلیل کند و نکاتی تازه در زمینه ادبیات سیاسی و جامعه شناسی ایران معاصر به علاقمندان عرضه دارد.

تاریخ تفکر معاصر ایران
تجربه و روش

تألیف
دکتر محمد علی
رضایی

انتشارات فرهنگ و آگاهی

تهران، چاپخانه فرهنگ و آگاهی

آرشيو تاريخ شاهي بنياد مطالعات ايران

مجموعه توسعه و عمران ايران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۳)

تحول صنعت نفت ايران

نگاهي از درون

مصاحبه با

پرويز مينا

پيشگفتار: فرزنجم آبادي

ويراستار: غلامرضا افخمي

از انتشارات بنياد مطالعات ايران

احمد کریمی حکاک*

پاسخی به یک نقد

در آخرین شماره *ایوان نامه* (سال شانزدهم، شماره ۴، پائیز ۱۳۷۷) مقاله ای آمده است از آقای علی فردوسی با عنوان « هوس خام: حدیث انقلاب در *بامداد خمار* » (صص ۶۴۱-۶۷۸). این مقاله حاوی نکات بدیعی است در باره آن اثر، به ویژه که نویسنده محترم با خوشه چینی از بعضی نظریات غربیان در باره ادبیات و متون ادبی تجربه قرائت یا خوانش خود را از این رمان موفق به دست داده اند. اما ایشان در سرآغاز مقاله، پیش از ورود به گزارش قرائت خودشان، اشاره‌هایی هم دارند به نوشته ای از من در باره همین اثر که در *ایوان نامه* به چاپ رسیده است («نگاهی بر موفق‌ترین رمان ایران در دهه گذشته»، *ایوان نامه*، سال پانزدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۷، صص ۴۴۷-۴۷۰). اشاره های ایشان مطلب و منظور مرا به صورتی مخدوش و بلکه مقلوب به خواننده ارائه می دهد، و استنتاجی هم که از آن استخراج کرده اند یکسره نادرست است.

دانشیار زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ و تمدن ایران و رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه در دانشگاه واشنگتن، سیاتل.

من در آغاز نوشته ام، پیش از آن که عقیده خودم را در بارهٔ رمان *بامداد خممار* ابراز کنم، نوشته بودم که *بامداد خممار* در ایران با دوگونه واکنش رو به رو شده است: گروهی آن را "درس عبرتی" تلقی کرده اند «برای جوانان بی تجربهٔ دل در آستین» و گروه دیگری آن را «نمونه و مسطوره ای شمرده اند از آثاری که رفته رفته در دفاع از اصالت و شرافت طبقات بالا دست جامعه، تحقیر و تخفیف فرودستان را جایز و مجاز می شمارند و با این کار مبانی الفت اجتماعی را سست می کنند».

سخنان آقای علی فردوسی دربارهٔ نوشتهٔ من چنین آغاز می شود: «نقد دکتر احمد کریمی حکاک و *بامداد خممار* نیز به همان دسته از داوری ها در بارهٔ این رمان تعلق دارد که «آن را نمونه و مسطوره ای شمرده اند از آثاری که رفته رفته در دفاع از اصالت و شرافت طبقات بالا دست جامعه تحقیر و تخفیف فرودستان را جایز می شمارند و با این کار مبانی الفت اجتماعی را سست می کنند» بدین ترتیب ایشان بی توسل به هیچ برهانی نظری را که من به یکی از دو گروه ناقدان *بامداد خممار* نسبت داده ام از آن خود من دانسته اند. اگر آقای فردوسی عقیده دارند که من خود به قضاوتی آلوده ام که به دیگران نسبت داده ام حق این بود که در طرح این ادعا زحمت ارائهٔ دلیل و اثبات قضیه را به خودشان می دادند، که البته نداده اند.

نویسندهٔ محترم در ادامهٔ بررسی نوشتهٔ من این جمله را از آن نقل کرده اند: «اصل کلی ای که از این گونه سخنان کتاب *بامداد خممار* حاصل می شود این است که در رمان عامیانه توان بلاغی نویسنده تمامی زرادخانهٔ موجود در زبان، یعنی کلیشه ها، ضرب المثل ها و زبانزدها، تعبیرات و اصطلاحات رایج را در خدمت می گیرد تا به کمک آن ها اعتبارهای تثبیت شده، تعصبات کور قومی و طبقاتی، و سایر باورهای سنگین سنگواره ای یک فرهنگ را بار دیگر به اثبات برساند و به نسلی دیگر حقنه کند.» آقای فردوسی از این سخن نتیجه می گیرند که من می گویم (یا القا می کنم) که رمانی مانند *بامداد خممار* مردم را فریب می دهد و به آنان توهین می کند، حال آنکه من به واقع عکس این مفهوم را گفته ام، یعنی مردم از خواندن چنین رمانی خوششان می آید و نظریات مندرج در آن را نظریاتی می دانند که "خرد قومی" به آن دست یافته و در شعر و مثل و زبانزد درج کرده است. آقای فردوسی پس از نقل سخنان من چنین آورده اند:

اشکالی که من می‌خواهم به این قبیل نقدهای ادبی بگیرم از خود رویداد خواندن سرچشمه می‌گیرد و سؤالی که «واقعیت» موفقیت *بامداد خمار* پیش روی ما قرار می‌دهد. پرسش همان پرسش دوران هبوط است (منظور ایشان رویدادی تاریخی است که بعداً به آن اشاره خواهم کرد). این که: چرا مردم کتابی را می‌خوانند که آن‌ها را «فریب» می‌دهد، که ظاهراً توهین به آنهاست، حتی برایشان مثل سم خطرناک است و مہلک؟ آیا مردم بیماری خود آزاری دارند؟ یا دلشان برای بازگشت نظام ارباب رعیتی و دادن بیگاری تنگ شده است؟ آیا مردم، آن صدها هزار زنی که خوانندگان اصلی *بامداد خمار* را تشکیل می‌دهند، زن ستیزند و حقیقت‌گریز که نویسنده ای تازه کار می‌تواند با استفاده از زرادخانه‌ی زبان «باورهای سنگین سنگواره ای یک فرهنگ را به آنها» حقه کند؟ آیا می‌شود مانند یک ناقد دیگر به همین سادگی گفت که «اقبال عمومی این گونه آثار از آسان پسندی قشر کتاب خوان حکایت دارد که به هرحال خوشایند نیست و جای انده است» و گذشت و نپرسید که این چگونه قضاوتی است درباره‌ی مردم و نیندیشید که آیا چنین قضاوتی زننده نیست؟

نویسنده محترم در همین چند جمله سخن مرا وارونه جلوه داده و آن را با سخن دیگران درهم آمیخته و همه را به چوب انکار رانده است. پرسش نخستین ایشان این است که چرا مردم کتابی را می‌خوانند که آنها را فریب می‌دهد. آیا در سخنی که از من نقل کرده اند واژه فریب یا مفهوم مرادف آن آمده است؟ آیا من گفته بودم که *بامداد خمار* توهین به مردم بوده است؟ یا برایشان سم خطرناک، بلکه مہلکی است؟ آیا من سخنی از نظام ارباب رعیتی آورده ام، یا گفته ام مردم آرزوی بازگشت به گذشته را در سر می‌پرورانند؟ برعکس، من گفته ام مردم احساس می‌کنند که مبانی عقیدتی مطرح شده در داستان *بامداد خمار* مبانی عقیدتی خود ایشان است، و این برای عامه مردم حس خوشایندی است، و موجب استقبال آنان از آن رمان می‌شود، که شده است. در بخش دوم نقل قول بالا ایشان سخن «یک ناقد دیگر» را به سخن من می‌چسبانند، براساس این استنباط خودشان که من و او یک سخن گفته ایم و آن ناقد دیگر هم، به رغم آنکه دو خط از گفته او در گیومه گذاشته شده، بی نام باقی می‌ماند. معلوم نیست چرا آقای فردوسی از آوردن نام ناقد و اشاره به مشخصات مأخذ ابا کرده است. آیا این کار القای این شبهه نادرست را به خواننده تسهیل می‌کرده است که سخن او هم نظیر همان گفته احمد کریمی حکاک است؟ چه خوب می‌شد اگرما همه پیش از خواندن نیچه و هایدگر و باختین الفبای نقل قول رادر نوشتار تحقیقی می‌آموختیم.

من به سهم خود در تأمل به اینکه چگونه مقاله جالب آقای فردوسی در بخش کلیاتش چنین به راه خطا افتاده به درک و دریافتی رسیده ام که آن را به تیت ایجاد گفت و شنودی سالم و روشنگر با ایشان، و با دیگر خوانندگان *ایران نامه*، در میان می‌گذارم. به نظر من، جالب‌ترین بخش مقاله ایشان همان نکاتی است که در نوشته من «توان بلاغی نویسنده» نام گرفته. در آن نوشته این نکته به اختصار آمده، چرا که هدف دیگری را دنبال می‌کردم. خوشبختانه آقای فردوسی با ذهن تیزبین خود آن نکات را دریافته و در لف و نشری وافی باز نموده است. به نظر من، تأویل ایشان از صحنه ای که محبوبه، شخصیت اصلی *بامداد خمار*، گلی به نام «محبوبه شب» به معشوق خود رحیم می‌دهد از فرازهای درخشان مقاله است. اشاره ایشان به توازی گویایی که نویسنده رمان میان فرایند تاریخی به قدرت رسیدن رضا شاه و وصف بی‌تابی محبوبه برای درک آغوش رحیم («دربیرون خانه ایران خود را در آغوش رضاخان انداخته بود و من در آرزوی یک شاگرد نجار بودم») سخت هوشمندانه است، و نیز بحثی که در این باب گشوده اند. به نظر من، تأملات ایشان در جناس محروف میان نام «الماس» و واژه «اسلام»، گرچه شاید در نظر بعضی منتقدان میدان دادن به تخیل خلاق در کار پژوهش ادبی تلقی شود، نشان تیزبینی و موشکافی است، و اثر آن، یعنی بازگرداندن عاملیت تأویل به خواننده متن، می‌تواند بسیار مثبت باشد.

این همه را، اما من در سمت و سوی درک و دریافت خودم، و اعتلای آن گونه برداشت از *بامداد خمار* می‌شمارم. عبارت‌های «توان بلاغی نویسنده» در استفاده از «زرادخانه موجود در زبان» به همین معنا در نوشته من آمده است. پس، شاید بتوان گفت که مقاله ایشان با نوشته من همسویی دارد، نه تقابل و مغایرت. اما متأسفانه در مقاله ایشان این نکات مهم در چارچوب نوعی داوری شتاب زده از تاریخ روشنفکری در ایران قرار گرفته و جای جای با زبانی بیان شده که گویی منظوری جز نیش زبان به دیگران در کار نبوده است. به عنوان نمونه، مقاله ایشان با این داوری بی‌مهابا آغاز می‌شود:

هیوط آدمی به نام روشنفکر در ایران مقارن است با سقوط تلخ انقلاب مشروطه. عارف قزوینی و اشرف الدین کیلانی (نسب شمال) آخرین دو سر نمونه ای بودند که هنوز در جنت همدمی و همزبانی، شفافیت کامل بیان و منظور، زندگی می‌کردند؛ هم روشنفکر بودند و هم مردم پسند. آن اولی مُرد و به میراث ادبی پیوست و آن دومی کارش به تیمارستان کشید و در خواری و فراموشی گم و گور شد. از آن پس روشنفکران ایرانی در دوران تبعید زندگی می‌کنند، نه مردم حرفشان را می‌فهمند و نه آنان حرف مردم را.

پرسشی که من از نویسنده محترم این جملات دارم این است: مقام و مرتبه این سخن در معرفت شناسی کجاست؟ آیا این استعاره گنگ، این عبارات مبهم و این واژگان لغزنده بیانگر یک اتفاق عام و شامل تاریخی است که حادث شده و از عواقب و عوارض آن گریز و گریزی نیست؟ اگر چنین است، پس حیطة شمول هبوط مورد نظر همه روشنفکرانی است که پس از تاریخ معینی زاده شده اند، از جمله خود نویسنده آن سطور را. البته به فرض آنکه ایشان به نسلی از نسل های پس از عارف و نسیم شمال تعلق داشته باشند. به دلایلی که نگفته مانده اتفاقی در تاریخ افتاده و خصلتی را به همه روشنفکران جامعه ای معین که از تاریخ معلومی به بعد پا به جهان گذاشته اند داده است: روشنفکران ایرانی پس از عارف و نسیم شمال از مردم بریده اند. بدین ترتیب، روشنفکری به نام علی فردوسی یا مانند همه آن دیگران از اصحاب هبوط است یا به قرن نوزدهم تعلق دارد.

اما البته چنین نیست. آقای فردوسی در اینجا منظورشان با عبارتشان نمی خواند، و رفته رفته در حین خواندن مقاله روشن می شود که ایشان خودشان و چند روشنفکر دیگر را استثناهایی بر قاعده «از مردم بریدگی عصر هبوط» می شمارند. دلیل این امر در واپسین جملات مقاله، پس از صبر و بردباری بسیار، سرانجام پوسته تلویحات و تلقینات گنگ را می درد و عریان از متن مقاله سر به در می آورد، آنجا که نویسنده محترم از «رویداد خواندن» باز می گردند، گریزی مختصر به «جامعه مدنی» می زنند، و پیروزمندانه اعلام می کنند که: «ناقدان ما خوب توجه نمی کنند.» بی تردید ایشان خودشان را در شمار ناقدانی که «خوب توجه نمی کنند» نمی دانند، پس از قاعده کلی هبوط تاریخی روشنفکر ایرانی از «جنت» همدلی و همزیانی هم مستثنی هستند. می بینیم حرفی که در مطلع مقاله به عنوان یک امر عام تاریخی بیان شده بود تنها به این کار می آمد که، در یک دگردیسی نیاگاه، به حکمی بدل شود در ساحت ارزشداوری و در خدمت گوینده آن. هدف از این کار هم نمایش برتری کیفیت توجه نویسنده محترم است بر توجه همه دیگرانی که پیش از ایشان در باره *بامداد* *خمار* نظری ابراز داشته اند. حال اگر برای تثبیت و تسجیل این داعیه لازم می آید سخن دیگران مقلوب و مخدوش شود، چه باک. و اگر لازم آمد که نقد دو یا چند نفر را بدون بررسی به یک چوب راند و از موضع «عمر» برای کوبیدن «زید» استفاده کرد، نویسنده محترم در این کار هم اشکالی نمی بیند.

سخن آخر این که مقاله آقای فردوسی می توانست شفاف تر و روشنگر تر

باشد اگر آن کلی بافی غیرمستند برآن سایه نمی انداخت. به نظر من، در "هوس خام" آشنایی نه چندان ژرف نویسنده با نظریه پردازی انتقادی و مبانی نقد نوین، و خوشه چینی التفاطی ایشان از مکاتب گوناگونی همچون ساختار گرایی، نشانه‌شناسی و شالوده شکنی با شوق به حریف سازی و "هل من مبارز" طلبی ترکیب شده و، متأسفانه، کار یک قرائت یا خوانش هوشمندانه را تا حد نقدی روزنامه ای پائین آورده است. می‌خواهم به عنوان یکی از کسانی که «خوب توجه نمی‌کنند» توجه منتقد محترم را به این نکته اساسی در نقد ادبی جلب کنم که هرگاه «خط تأویل بیکران» مکتب «لذت های متن» را که بنیاد نگرش ایشان بر آن نهاده شده تا منتهای منطقی آن دنبال کنیم مفهوم "نقد" پوسته ارزشداری را یکسره از تن خود خواهد افکند. دیگر "خوب" یا "بد" توجه کردن معنای خود را به کلی از دست می‌دهد؛ تنها می‌توان گفت: من این گونه توجه می‌کنم، تو آن گونه دیگر توجه کرده ای، و آن دیگری به آن شکل "دیگرتر" توجه کرده بوده است. به نظر من، این رویدادی مبارک خواهد بود، زیرا در غایت خود می‌تواند کار نقد ادبی را به عرصه و سطحی که درخور آن است تعالی دهد.

یاد رفتگان

استاد ذبیح الله صفا

استاد ذبیح الله صفا، مردی که سراسر عمر دراز (۱۲۹۰-۱۳۷۸) و پر ثمرش را در راه شناختن و شناساندن فرهنگ ایران بسر برده بود سرانجام دور از وطنی که خانه جان او بود در غربتی ناخواسته و ناگزیر درگذشت. او، پس از زنده یاد محمد معین، دومین دکتر ادبیات فارسی از دانشگاه تهران بود (۱۳۲۱). رساله دکتری او، *حماسه سوانی در ایران*، پژوهش دامنه داری است در همین زمینه گسترده. این اثر از همان آغاز انتشار (۱۳۲۴) راهنمای کسانی بود که با وجود شیفتگی غریزی و خام به *شاهنامه* تشنه معرفت به سرگذشت، چگونگی و فراز و فرود این کتاب بزرگ بودند. *حماسه سوانی در ایران*، پس از پنجاه و چند سال که از تاریخ انتشارش می گذرد، هنوز اعتبار و ارزش خود را از دست نداده است.

البته ذبیح الله صفا با عشقی که به ایران و ادب فارسی داشت کار ترجمه، پژوهش و تألیف را از همان سال های دانشجویی آغاز کرد اما نخستین جلد مهم ترین اثر او، *تاریخ ادبیات در ایران*، که جامع ترین و کامل ترین تاریخ ادب فارسی سرزمین های تمدن ایرانی است، اول بار در ۱۳۳۲ منتشر شد و پژوهش

و چاپ پیاپی جلد های چندگانه آن تا پایان حیات استاد یعنی بیش از پنجاه سال ادامه داشت.

از میان تصحیح متن های کلاسیک و پژوهش های پر شمار استاد صفا می توان به عنوان نمونه و مشتق از خروار از این کتاب ها نام برد:

اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، دیوان سیف الدین محمد فرغانی، دیوان عبدالواسع جبلی، بختیارنامه، داراب نامه طرسوسی، ورقه و گلشاه عیوقی و نیز تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، نظری به تاریخ حکمت و علوم در ایران، خلاصه تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران و چندین و چند اثر دیگر در زمینه های گوناگون فرهنگ و ادب.

افزون بر اینها، استاد صفا در مقام های اداری و علمی، ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ریاست اداره کل انتشارات و روابط دانشگاهی، دبیر کلی کمیسیون ملی یونسکو در ایران و جز اینها. در طی سال های دراز به پیشبرد فرهنگ و دانش کشور خدمت کرد.

استاد صفا از آخرین بازماندگان نسل فضلائی جامعی بود که بر ادب کلاسیک فارسی احاطه داشتند، نسلی که شاید هنوز چند تنی انگشت شمار از آنان، از بی مهری روزگار، به گوشه عزلتی پناه برده باشند.

فقدان این استاد گرانقدر و دانشمند را به همه دوستداران زبان و ادبیات فارسی تسلیت می گوئیم و آرزو می کنیم که در روزگاری آینده حاکمان "پولاد بازو" با اهل فضل و آزادگان رفتاری به از این داشته باشند که تاکنون داشته اند.

ش. م.

ایران نامه

سال هفدهم، زمستان ۱۳۷۷

فهرست

مقاله ها:

- پور خاقان و اندیشهٔ بازیابی تاریخ ملی ایران
۵ عباس امانت
- تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان
۵۵ جواد طباطبائی
- مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران
۸۹ هوشنگ ا. شهابی
- آموزهٔ دوگانه‌انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران
۱۱۵ جلیل دوستخواه

نقد و بررسی کتاب:

- ایران و برآمدن رضاشاه (سیروس غنی)
۱۲۷ سیند ولی رضا نصر
- اقتدار مذهبی در اسلام تشیع (احمد موسوی کاظمی)
۱۳۵ محمدحسن فقہوری
- روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (علی قیصری)
۱۴۹ منصور بنکداریان
- پاسخی به یک نقد
۱۵۷ احمد کریمی حکاک

یاد رفتگان

- استاد ذبیح الله صفا
۱۶۳
- بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت
۱۶۵
- کتاب ها و نشریات رسیده
۱۶۹
- خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم و چهارم از جلد نهم
منتشر شد

Fascicles 3 and 4 of Volume IX

FARABI V--FAUNA III

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت

سال گذشته، (۱۳۷۷/۱۹۹۸) یکی از پربارترین سال های فعالیت بنیاد مطالعات ایران در همه زمینه ها به ویژه در زمینه انتشارات، برگزاری کنفرانس ها و سخنرانی ها و همکاری با دانشگاه ها و مراکز علمی و فرهنگی محلی و کانون های فرهنگی و مطبوعاتی ایرانیان بود:

- بنیاد مطالعات ایران در برگزاری کنفرانس دو سالانه انجمن مطالعات ایران که در ماه مه ۱۹۹۸ در شهر واشنگتن برگزار شد، نقشی فعال داشت. «فضاها و مرزها: زنان در جامعه معاصر ایران» عنوان یکی از جلسات کنفرانس بود که به ریاست مهناز افخمی، مدیر عامل بنیاد، تشکیل شد. در جلسه عمومی و نهایی کنفرانس نیز جواد طباطبایی، استاد سابق دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و مهرانگیز کار حقوقدان و وکیل دادگستری که به دعوت بنیاد به ترتیب از فرانسه و ایران به کنفرانس آمده بودند در باره مقوله روشنفکری و حقوق بشر در ایران سخن گفتند.

- برنامه فیلم کنفرانس دو سالانه انجمن مطالعات ایرانی نیز از سوی بنیاد مطالعات ایران ترتیب داده شده بود. در این برنامه، فیلم طعم میلاس ساخته عباس کیارستمی و برنده جایزه نخل طلای فستیوال ۱۹۹۷ کان، در سالن فیلم دانشگاه جورج واشنگتن، به نمایش گذاشته شد. در همین برنامه جمشید اکرمی، منقد و پژوهشگر فیلم و تاریخ سینمای ایران، سخنانی در باره کیفیت و اهمیت آثار عباس کیارستمی ایراد کرد. در نوامبر سال گذشته بنیاد همچنین موفق شد در مؤسسه فیلم «مرکز هنرهای نمایشی جان

اف. کندی» در واشنگتن برنامه ای برای نمایش یکی از آخرین آثار داریوش مهرجویی، *درخت کلابی*، و معرفی آثار او با شرکت شخص کارگردان برگزار کند.

- در برنامه «شب شعر و موسیقی ایرانی» که در ماه مه سال گذشته در واشنگتن برگزار شد الیزابت گری، مؤلف کتاب *The Green Sea of Heaven*، غزل هایی از دیوان حافظ را با همراهی تکنوازان موسیقی کلاسیک ایرانی قرائت کرد. این برنامه سالی پیشتر نیز در موزه آرتور ام. سکلر واشنگتن از سوی بنیاد برگزار گردیده و مورد استقبال گرم قرار گرفته بود.

- در سال گذشته، مهناز افخمی، به نمایندگی بنیاد، در شماری از کنفرانس های بین المللی در باره ایران، جهان اسلام و کشورهای جهان جنوب شرکت کرد. از میان مهم ترین این کنفرانس ها می توان از کنفرانس های برگزار شده از سوی بانک جهانی، دانشگاه جانز هاپکینز، دانشگاه استانفورد، بنیاد مک آرتور، و نیز کنفرانس سالانه زنان مسلمان کانادا، و کنفرانس جهانی در باره قرن بیست و یکم نام برد.

- هفتمین سخنرانی از سلسله «سخنرانی های استادان ممتاز در رشته مطالعات ایرانی» که هر سال یک بار در همکاری بنیاد مطالعات و دانشگاه جورج واشنگتن برگزار می شود در فروردین ۱۳۷۷ انجام شد. عنوان سخنان سخنران این جلسه، پیتر چلکوفسکی، که از متخصصان هنرهای نمایشی سنتی ایران، و استاد بخش خاورمیانه دانشگاه نیویورک است، «در جستجوی توراندخت: از نظامی تا پوچینی» بود. وی پس از مقدمه جامعی درباره هفت پیکر نظامی و ارتباط نمادین میان هفت اقلیم و امپراطوری هخامنشی و نیز میان هفت گنبد و هفت ستاره با سپهر و نظام فلکی، به داستان بهرام گور در گنبد سرخ و افسانه دختر پادشاه اقلیم چهارم پرداخت و به شباهت هایی بین اجزاء داستانی این افسانه و به ویژه چهار طلسم آن و اپرای توراندخت پوچینی اشاره کرد. ترجمه کامل سخنرانی دکتر چلکوفسکی در *ایران نامه*، به چاپ خواهد رسید.

- بنیاد در سال گذشته سرانجام به انتشار *دانشنامه کوچک ایران* توفیق یافت. این دانشنامه مصور، به ویراستاری شادروان محمد جعفر محجوب، شامل چهارده فصل و در چهارصد و پنجاه صفحه به قطع بزرگ، مطالب و نکات عمده در باره تاریخ، جغرافیا، فرهنگ و هنر ایران را به زبانی روشن و روان به خواننده عرضه می کند. مؤلف کتاب، ژاله متحدین، به تفسیر مطالب در حد اقل بسنده کرده تا رویدادها خود از زندگی گذشته و معاصر مردم ایران پرده هایی جذاب و

رنگارنگ ترسیم کنند که در آن فراز و نشیب ها، پیروزی ها و شکست ها، آداب و رسوم، و دست آوردها و گمگشته های تمدن پنج هزار ساله ایرانیان به چشم آید. مطالب این دانشنامه، که کار پژوهش، نگارش، ویراستاری، تنظیم و چاپ آن نزدیک به ده سال به درازا کشیده و در نوع خود می توان آن را اثری بی نظیر شمرد، به ترتیب موضوعی و تاریخی تنظیم شده و همراه با منابع و فهرستی الفبایی از نام ها و رویدادهای عمده تاریخی است.

در همین سال سومین کتاب از «مجموعه توسعه و عمران ایران» تحت عنوان *تحول صنعت نفت ایران: نگاهی از درون* انتشار یافت. این کتاب حاصل مجموعه ای از مصاحبه های غلامرضا افخمی، سرپرست بخش تاریخ شفاهی بنیاد، با پرویز مینا، مدیر امور بین المللی و عضو هیئت مدیره شرکت ملی نفت ایران (۱۳۵۳-۱۳۵۷) و از کارشناسان بین المللی و نام آور مسایل مربوط به نفت و انرژی است. در این کتاب، که با پیشگفتاری به قلم فرخ نجم آبادی همراه است، مینا به تفصیل به جریانات و روندهای سیاسی و فنی صنعت نفت می پردازد و نکات تاریخی تازه ای را در دسترس علاقمندان به تحول این صنعت در دهه پیش از انقلاب قرار می دهد.

جایزه بنیاد مطالعات ایران به بهترین رساله دکترا در سال ۱۹۹۸ به دکتر شهزاد بشیرتعلق گرفت. هیئت ویژه بررسی، رساله دکتر بشیر را تحت عنوان "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbakhsh" که در دانشگاه ییل به پایان رسیده، به خاطر کمک به گسترش حوزه مطالعات ایران از راه «بررسی ارتباط میان جنبش های مهدویت و قدرت سیاسی در ایران قبل از صفوی با بهره جویی از شیوه های ابتکاری تحقیقی و تطبیقی» مورد تقدیر قرار داد. کمیته بررسی همچنین رساله دکتر رولا جورودی ابی سب (دانشگاه ییل) در باره «مهاجرت و دگرگونی: علمای جبل عامل در دوران صفوی» و نیز رساله دکتر مونیکا مری رینگر (دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس) در باره «آموزش و اصلاحات در عصر قاجار» را به خاطر کیفیت بالای علمی و تازگی یافته ها و روشنی بیان و کمک ارزنده ای که هر یک به گسترش افق پژوهش در زمینه مطالعات خاص خود کرده اند، رساله های ممتاز سال گذشته شناخت.

CALENDAR CONVERSION TABLES

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

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

BY

Ibrahim V. Pourhadi

New Edition

Foundation for Iranian Studies

کتاب‌ها و نشریات رسیده

- غنی، سیروس. *ایران: برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسیها*. ترجمه حسن کامشاد. تهران، نیلوفر، ۱۳۷۷. ۵۱۱ ص.
- سبزواری، حاج ملّا هادی. *دیوان اسرار*. به کوشش سید حسن امین. تهران، انتشارات فرهنگی هنری مه، ۱۳۷۷. ۶۸۰ ص.
- خوبروی پاک، محمدرضا. *نقدی بر فدائیسیم*. تهران، مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۷. ۲۵۵ ص.
- حبیبیان، سیمین. *۱۰۰۱ مثل فارسی-انگلیسی*. بتزدا، چاپ پاژن. ۲۴۶ ص.
- مشکى، سیروس. *پل‌های زندگی ما*. انتشارات نازگل، کالیفرنیا، ۱۹۹۹. ۲۰۰ ص.
- اردوخانی، ابوالفضل. *کلونچه، دیوانه بلژیکی*. کلن، نشر گردون، ۱۳۷۸. ۱۶۲ ص.
- رضویان، شیرین. *جهان بینی محزون صدف*. لوس آنجلس، نشر کتاب سهراب، ۱۹۹۹. ۱۰۴ ص.
- منطقی، محمد حسن. *درون و برون*. مجموعه شعر. تهران، ۱۳۷۴. ۲۰۲ ص.
- خارابی، فریدون. *لحظه ما*. گزینۀ اشعار. لوس آنجلس، ۱۹۹۸. ۱۶۰ ص.

* * *

- *بخارا*، شماره دوم و سوم، مهر-دی ۱۳۷۷، تهران.
- *نشر دانش*، سال شانزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۷۸، تهران.
- *کتاب*، دوره جدید، شماره های ۴-۶، مهر، آبان و آذر ۱۳۷۷، تهران.
- *کتاب ماه*، ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب. سال اول، شماره های ۳، ۱۱ و ۱۲ و سال دوم شماره ۱۴، مهر، آبان و آذر ۱۳۷۷، تهران.
- *گفتگو*، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۷۷، تهران.

- کلاه، شماره ۸۴، پاییز ۱۳۷۷، مونیخ.
- بررسی کتاب، سال نهم، شماره ۳۱، بهار ۱۳۷۸، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- ره آورد، سال سیزدهم، شماره ۴۹، زمستان ۱۳۷۷، لس آنجلس.
- ایران شناخت، شماره دهم، پاییز ۱۳۷۷، انجمن ایرانشناسان کشورهای مشترک المنافع و قفقاز، تهران.
- ایران شناسی، سال دهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۷. راکویل، مریلند.
- علم و جامعه، سال بیستم، شماره ۱۷۴، تیرماه ۱۳۷۸، واشنگتن.
- پیر، سال چهاردهم، شماره ۱۶۱، خرداد ۱۳۷۸، واشنگتن.
- صوفی، شماره ۴۲، بهار ۱۳۷۸، لندن.
- پژوهش، شماره ۶۹، خرداد ۱۳۷۸، کلمبوس.
- همبستگی، نشریه فدراسیون سراسری پناهندگی ایرانی، شماره ۸۱-۸۰، فوریه-مارس ۱۹۹۹، نیویورک.
- مهاجر، شماره ۲، بهمن ۱۳۷۷، بنیاد همبستگی مهاجران ایرانی، الکساندریا، ویرجینیا.

* * *

- Floor, Willem. *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods: 1500-1925*. New York, Bibliotheca Persica Press, 1998. xiv, 573 p.
- Pakravan, Fatemeh. *Memoirs*. Ed. Habib Ladjevardi. Iranian Oral History Project of Center for Middle Eastern Studies, Harvard University. Distributed by Ibex, Bethesda, MD, 1998. 152 p.
- Nahai, Gina B. *Moonlight on the Avenue of Faith*. New York, Harcourt Brace & Company, 1999. 378p.

* * *

- *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 2 (May 1999).
- *Iranian Studies*, Vol.31, No. 1, Winter 1998.
- *Critique*, no. 14, Spring 1999.
- *Studia Iranica*, Tome 27, fasc. 1, 1998.
- *Hamdard Islamicus*, Vol. XXI, No. 3, July-September 1998.

* * *

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۲)

برنامه انرژی اتمی ایران

تلاش‌ها و نتش‌ها

مصاحبه با

اکبر اعتماد

نخستین رئیس سازمان انرژی اتمی ایران

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۲۰-۱۳۵۷

(۴)

برنامه ریزی عمرانی
و
تصمیم گیری سیاسی

منوچهر گودرزی
خداداد فرمانفرمائیان
عبدالمجید مجیدی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

since the state was suspicious of young people's love of the game. Nevertheless, the popularity of soccer persisted among Iranians and by the late 1980's media sports coverage was allowed to expand. In November 1997, Iran's qualification for the World Cup in France caused widespread public celebration in the country.

As elsewhere in the world, successive Iranian regimes have tried to use sports for internal and external legitimation. However, judging by tensions and jealousies exhibited during 1997 and 1998 between certain star players, coaches, and functionaries in Iranian football, the dream of the modernizers of the 1930's, which was to inculcate a spirit of cooperation through the popularization of team sports, has not yet fully materialized.

From *Gathaic* Twin *Mainyu* to the Doctrine of Dualism

Jalil Dustkhah

The article discusses the original meaning of the concept of twin *Mainyu* in Zoroaster's teachings in his *Gathas* and its transformation throughout the millenia since Zoroaster. According to the author, the concept, as first introduced in the *Gathaic Yasnas* 30 and 40, referred to "two primeval spirits," one as "evil" and the other as a more beneficent force. They first materialized in tandem and created *Gaya* and *a-jyaiti*, i. e., life and death or life and lifelessness. However, in the writings of *Gathas'* commentators, and the in the New Avestan texts, the twin *Mainyu* gradually were transformed into a pair of powerful antagonistic forces; one wholly good (*Spenta-mainyu*) and the other totally evil (*Angra-mainyu*) or as in Pahlavi texts, *Ohrmazd* and *Ahriman*.

The resulting dualism led to a belief in the division of the whole universe, the life forces and human beings into two separate, antagonistic and unreconcilable parts. The belief in these totally dichotomous forces, according to the author, has led to the creation of a major source of social and political strife in the course of Iranian history.

of references to democratic values and institutions in the West, including limited monarchy and the parliamentary system which were developed, according to the book's author, as a consequence of the separation of church and state.

The author of *Masir-e Talebi*, describes, on the basis of his first hand observations, a number of modern developments in England which merit adoption by the Iranians only when they are compatible with the tenets of Islam. The emphasis of the book on the rule of law in European societies and the attention paid to the "public interest" as opposed to private motives, is also, according to the author, one of the first references to these two concepts in Iranian writings. The most salient feature of the third journal, *Safarname-ye Mirza Saleh* is its subtle yet clear comparison of the democratic features of the European societies with the despotic and arbitrary nature of Iranian political structure.

A short History of the Iranian Soccer

Houshang E. Chehabi

Football (soccer) was introduced to Iran in the first decade of the twentieth century by British residents of the country including diplomats, employees of the oil industry, officers of the South Persia Rifles and by Christian missionaries who included it in their schools' physical education curriculum. During the reign of Reza Shah, the government encouraged football and other team sports, believing that their popularization would favor the emergence of a spirit of cooperation among Iranians.

Gradually, Iranians became interested in soccer in the 1930's when they created leagues of varsity teams. An Iranian victory against a visiting Israeli team in 1968 caused Iranians to be gripped by football fever and henceforth football became the country's main spectator sport. In fact, in the last years of the Pahlavi period some of the Islamists who were beginning to appear on the scene claimed that the football craze of the 1960's was a sinister plot by the government to divert public attention from "serious" matters.

After the 1979 Revolution, the Islamic Republic did not place sports high on its agenda and consequently soccer suffered greatly, particularly

the Zand period (1785). Here again he treats the Turkish and Mongol hegemonies as chief causes of Iran's decline and decrepitude, a romantic perspective no doubt influenced by European currents of his time. His critical view of the Qajar period, in some ways the climax of his account, remained untold in part because of his fear of Qajar reprisal (later completed by another author). His anti-establishment perspective also brought Jalal al-Din in contact with Mirza Fath 'Ali Khan Akhundzadeh, whose correspondence remains a valuable source for our knowledge of the prince.

Though dry and prosaic in the rendering of a dynastic history, *Nameh-e Khusravan* is significant not only for constructing a national narrative based on ancient glory and present decay, but because of its novel language and presentation. Jalal al-Din's successful use of pure Persian style, which consciously avoided the use of Arabic and Turkish words, and his clear printed pictorial text, anticipated the historiography of the post-Constitutional and the early Pahlavi periods.

The Journals of Early Iranian Emissaries Abroad

Javad Tabatabai

In his review of a number of journals written by the first Iranian emissaries sent to Europe, the author points to the fact that, contrary to European traders and diplomats travelling to the East, Iranian diplomatic envoys were, by and large, mostly interested in the more superficial manifestations of progress and modernity in the West. The Iranian preoccupation with mysticism and introspection in the 17th and 18th centuries, was not conducive to the development of a spirit of adventurism and a sense of curiosity about worldly and material aspects of societal life. Furthermore, the persistence of despotic rule and the endemic social and political insecurity caused Iranians to travel abroad to relieve personal tension than to observe and learn.

However, in reviewing three of the most noted of the journals, *Tohfah al-Alam*, *Masir-e Talebi* and *Safarname-ye Mirza Saleh*, the author refers to their indirect impact on the development of certain concepts in the course of Iranian constitutional movement. Indeed, the author believes, *Tohfah al-Alam* may be the first book in Persian that contains a number

**Son of Khaqan and the Reconstruction of
the Iranian National Narrative:
Jalal al-Din Mirza and his *Nameh-e Khosravan***

Abbas Amanat

Jalal al-Din Mirza's *Nameh-e Khosravan* is among the earliest examples of modern Iranian historiography in the Qajar period. A prince of some erudition, Jalal al-Din Mirza (1826-1872) was among the founders of the Faramush-khane, a short-lived league of Qajar reformists (under the celebrated Malkum Khan) which was banned by Nasir al-Din Shah (r. 1848-1896) for advocating liberal reforms. An outcast of the Qajar court, Jalal al-Din's freethinking first encouraged him to study French language and European literature and therefrom to the study of ancient Iranian history especially after exposure to such writing in "pure Persian" as *Dasatir* and the literature of the neo-Zoroastrian movement of Azar Kayvan. His *Nameh-e Khosravan* (the book of the Khosraws: i.e. the book of the kings) in four volumes was an attempt to render a simple pictorial textbook from the beginning of Iranian history to the present for the use of the general public and especially for children (and possibly students of the *Dar al-Fonun*).

In the first volume, the author vacillates between myth and history by employing a range of Persian legendary histories, *Shahnama* and some standard Persian accounts. His passionate urge for the ancient past inspired Jalal al-Din to emphasize a narrative of historical continuity and thus treat such occurrences as the rise of Islam and the Arab invasion as destructive aberrations. In volumes two and three, published just before his immature death, the author covers the Islamic period up to the end of



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

www.iranica.com

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

**Fascicle 3 of Volume IX Published:
FĀRĀBĪ V--FĀRS II**

**Fascicle 4 of Volume IX Published:
FĀRS II -- FAUNA III**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788
Website: www.eisenbrauns.com

www.iranica.com

Contents

Iran Nameh

Vol. XVII, No. 1

Winter 1999

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

Son of *Khaqan* and the Reconstruction of the Iranian National Narrative

Abbas Amanat

The Journals of Early Iranian Emissaries Abroad

Javad Tabatabai

A Short History of the Iranian Soccer

Houshang E. Chehabi

From *Gathaic* Twin *Mainyu* to the Doctrine of Dualism

Jalil Dustkhah