

ایران نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

موسیقی در ایران پس از انقلاب	آمنه یوسف زاده
روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران	نگین نبوی
نقش «میدان» در عصر صفوی	رضا مقتدر
حاج ستیاح و اضطراب تعلق	علی فردوسی
خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر	شهبلا حائری
	گفوری و نظری:

پیکار ایران با تجدد

داریوش همایون

گزیده ها:

قمرالملوک وزیری، شمس کسمائی	یحیی آرین پور
	نقد و بررسی کتاب:
«دانشنامه‌ی ایران» بر گردونه‌ی زمان	جلیل دوستخواه
برلنی‌ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام)	نادر انتخابی
نقاشی‌های دوران قاجار (جولین ریبی)	کامبیز اسلامی

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذربئی	راجر م. سیوری
احمد اشرف	بازار صابر
غلامرضا افخمی	احمد کریمی حکاک
علی بنوعزیزی	فرهاد کاظمی
سیمین بهبهانی	ژیلبر لازار
هاشم پسران	سیدحسین نصر
پیتز چلکوسکی	ویلیام ل. هنوی
ریچارد ن. فرای	

دبیران دوره نوزدهم

شاهرخ مسکوب
ژانت آفاری
رضا افشاری
نقد و بررسی کتاب:
کامبیز اسلامی
مدیر:
هرمز حکمت

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب ایران نامه با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، مؤسسات ۸۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۷/۵۰

با پست هوآئی: کانادا ۱۶ دلار، اروپا ۲۵ دلار، آسیا و آفریقا ۳۲ دلار

تک شماره: ۱۵ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Status of Music in the Islamic Republic of Iran

Ameneh Youssefzadeh

The Discourse of Cultural Authenticity in Iran

Negin Nabavi

Social Significance of Public Squares in Safavid Period

Reza Moghtader

Haj Sayyah and the Encumbrance of Attachment

Ali Ferdowsi

Sacred Canopy: Love and Sex Under the Veil

Shahla Haeri

Iran Nameh

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

Editorial Board (Vol. XIX):

Shahrokh Meskoob
Janet Afary
Reza Afshari
Book Review Editor:
Kambiz Eslami
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami	Ahmad Karimi-Hakkak
Ahmad Ashraf	Farhad Kazemi
Guity Azarpay	Gilbert Lazard
Ali Banuazizi	S. H. Nasr
Simin Behbehani	Hashim Pesaran
Perter J. Chelkowski	Bazar Saber
Richard N. Frye	Roger M. Savory
William L. Hanaway Jr.	

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

***Iran Nameh* is copyrighted 1998**

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are: \$50 for individuals, \$30 for students
and 80 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$7.50 for surface mail.
For airmail add \$16.00 for Canada, \$25.00 for Europe, and \$32.00 for Asia and Africa

single issue: \$15

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج سیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|---------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آزین پور | زنان سنت شکن |
|-----|---------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | ناصر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریپی) |
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

ایلیس. نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

آمنه یوسف زاده*

موسیقی در ایران پس از انقلاب: نقش سازمان های دولتی

مقدمه

موسیقی در ایران، که از نخستین مراحل انقلاب اسلامی تاکنون یکی از مهم ترین عرصه های جدل سیاسی و مذهبی بوده، هنوز جای روشنی ندارد و به عنوان نیروی بالقوه مخرب و مفسد اجتماعی همچنان آماج محدودیت ها و تهدیدهای گوناگون است. بیست و اندی سال پس از استقرار جمهوری اسلامی، تنش و کشمکش میان گرایش ها و جناح های متعدد مذهبی و سیاسی، حتی میان رده های بالای رهبری، همه ابعاد زندگی مردم ایران را رقم می زند. بالطبع موسیقی و نهادها و ساختارهای مرتبط با آن نیز از پی آمد این کشمکش ها و از عوارض قواعد و مقررات مختلف و گاه متضاد حاکم بر زندگی اجتماعی ایران در امان نمانده اند. حتی نهاد نیرومندی چون وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز گاه ناچار به داد و ستد با آن گروه از نهادهای سیاسی است که می توانند صلاحیتش را انکار و تصمیماتش را خنثی کنند.^۱

* عضو هیئت علمی "مرکز ملی پژوهش های علمی" پاریس (CNRS) و جامعه فرانسوی موسیقی شناسی قومی (SFE). کتاب دکتر یوسف زاده به فرانسه در باره رامشگران خراسان از سوی انتشارات Peteers با عنوان *Les bardes du Khorassan: bakhshi et son repertoire* به زودی در پاریس منتشر خواهد شد.

دوران پیش از انقلاب

مسئله غرب‌گرایی در ایران به اواخر دوران قاجار، که باب ارتباط با اروپائیان و اقتباس از آنان گشوده شد، بازمی‌گردد. گرچه موسیقی سنتی ایرانی همواره راه همیشگی خود را پیموده است، از اوائل قرن بیستم تا آستانه انقلاب موسیقی غربی در تحول آن نقشی قابل ملاحظه یافت.^۱ در این دوران، دو طرز تفکر مختلف در میان اهل موسیقی رواج داشت. گروهی توجه خود را معطوف به آموختن و اشاعه ترکیب و سبک موسیقی غربی ساختند. هم آنان بودند که در سال ۱۳۰۲ش مدرسه عالی موسیقی را که در آن موسیقی دانان غربی نیز به تدریس پرداختند، بنا کردند.^۲ گروهی دیگر به بهره‌جویی از برخی از عناصر موسیقی غربی برای تنظیم دستگاه‌های سنتی موسیقی ایرانی دست زدند. علینقی وزیری، که از پیشگامان نوآوری در موسیقی ایران شد، از آن جمله بود.^۳

در دوران پادشاهان پهلوی، نه تنها در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی بلکه در عرصه فرهنگی نیز روند غرب‌گرایی در ایران شتابی بیشتر یافت. به عنوان نمونه، در دهه ۱۳۵۰ش، نود درصد آهنگ‌ها و ترانه‌هایی که از رادیو و تلویزیون ملی ایران پخش می‌شد تقلیدی از موسیقی "پاپ" غربی بود. این آهنگ‌ها و ترانه‌ها همراه با صدای خوانندگان پر آوازه‌ای چون ابی، داریوش و گوگوش باب طبع عوام شد. برخی رواج چنین موسیقی را از عوامل مؤثر در جنبشی می‌دانند که در نهایت امر به انقلاب اسلامی منجر گردید. در واقع، آیت‌الله خمینی پیش از تبعیدش به ترکیه به انتقاد از برنامه‌های رادیو و تلویزیون ملی ایران پرداخت و آن‌ها را زائیده «فرهنگ استعماری» و عامل استعمارزدگی جوانان کشور شمرد.^۴ وی با تحقیر «فرهنگ بیگانگان» مدعی ضرورت «نوسازی فرهنگی» شد و اصلاح فرهنگی را مقدمه اصلاح جامعه دانست.

با همه محبوبیت موسیقی پاپ غربی در این دوران، موسیقی محلی و سنتی ایران نیز از اقبال عمومی بی بهره نبود. از همین رو، در سال ۱۳۵۰ سازمان حفظ و اشاعه موسیقی سنتی با حمایت سازمان رادیو و تلویزیون ملی ایران، که خود از پیشگامان اشاعه موسیقی سنتی به شمار می‌رفت، تأسیس گردید. این سازمان به ابتکار فوزیه مجد، آهنگساز و موسیقی‌دان، بودجه‌ای برای گردآوری و ضبط آهنگ‌های محلی در نقاط گوناگون ایران اختصاص داد. اندکی بعد، در سال ۱۳۵۱، گروه گردآوری و شناخت موسیقی محلی ایجاد شد. پیش از آن که انقلاب اسلامی به فعالیت‌های آن نقطه پایان گذارد، این گروه به ۱۳ سفر برای انجام هدف خود دست زد و به تهیه پانصد نوار موسیقی محلی با کیفیتی عالی

توفیق یافت. در حال حاضر، این نوارها در آرشیو صدا و سیمای جمهوری اسلامی با مراقبت وسواس گونه نگهداری می شوند و کسی هم، چه شیفتگان موسیقی چه پژوهشگران، بدان ها دسترسی ندارد.

باید افزود که در این دوران آهنگ های محلی در جشن های هنر، از جمله در جشن های هنر شیراز و توس، مقامی خاص داشت. وزارت فرهنگ و هنر و وزارت اطلاعات، با همکاری فنی سازمان رادیو و تلویزیون ملی ایران و پشتیبانی شهبانو فرح، برگزارکننده این جشن ها بودند. در جشنواره هنر شیراز نه تنها هنرمندان موسیقی سنتی و محلی ایران بلکه نوازندگان و رهبران ارکستر پرآوازه ای از جهان موسیقی شرق و غرب، چون بسم الله خان، علی اکبرخان، جان کیچ (John Cage)، کارل هایزن استاکهاوزن (Karlheinz Stockhausen) و هربرت فن کارایان (Herbert von Karajan) شرکت داشتند.

پیامدهای انقلاب

از نخستین لحظات استقرار رژیم انقلابی سرنوشت موسیقی در ایران یکسره دگرگونه شد. در واقع، نظر منفی و خصمانه رژیم جمهوری اسلامی نسبت به موسیقی که از آراء و عقاید رهبر آن نشأت می گرفت کمترین ابهامی نداشت:

موسیقی همانند مواد مخدر است. هر کس به آن اعتیاد پیدا کند دیگر نمی تواند به مسائل مهم زندگی بپردازد؛ انسان را به گناه سوق می دهد و یا یکسره به خود مشغول می کند. موسیقی را باید بکلی کنار گذاشت زیرا کشور ما و جوانان ما را به تباهی می کشاند.^۱

به این ترتیب، پس از انقلاب برگزاری کنسرت های موسیقی و پخش موسیقی ایرانی و غربی اعم از کلاسیک و مدرن، به ویژه از رادیو و تلویزیون، ممنوع شد. به گفته یکی از آهنگ سازان ایرانی «از نظر شریعت اسلام پرداخت مزد به یک نوازنده موسیقی حرام است و امضای قراردادی که در آن لغت «موسیقی» آمده باشد معصیت.»^۲ این ممنوعیت ها شامل روستانشینان نیز که الفتی دیرینه با موسیقی داشتند می شد. در خراسان، پس از اعلام ممنوعیت موسیقی، پاسداران انقلاب برای جمع آوری و نابود کردن آلات موسیقی به روستاها هجوم می بردند و نوازندگانی که در جشن ها و کنسرت های دوران پهلوی شرکت کرده بودند برای بازجوئی و مواخذه به کمیته ها و دادگاه های انقلابی احضار می شدند.

برخی از این نوازندگان و آهنگسازان ماندهٔ عمر را در عزلت و گمنامی سپری کردند. اما، این فشارها و ممنوعیت‌ها موسیقی را از عرصهٔ زندگی ایرانیان نراند، به ویژه از آن رو که در ایران بین تئوری و عمل فاصله فراوان است و تسری حکم قانون به فضای خصوصی زندگی مردمان چندان آسان نیست. افزون بر این، نفس اعلام مخالفت رهبران جمهوری اسلامی با موسیقی عطش ایرانیان را به موسیقی دوچندان کرد و به ویژه جوانان، از هرطبقه اجتماعی، اشتیاق و گرایش روز افزون به آن نشان دادند.^{۱۰}

در حدود یک دهه پس از انقلاب، خمینی از حکم نخستین خود در بارهٔ حرام بودن موسیقی عدول کرد و در فتوایی خرید و فروش آلات موسیقی را، «اگر برای مقاصد مشروع باشد» مجاز دانست.^{۱۱} از این پس بود که به تدریج برگزاری کنسرت - همراه با محدودیت‌هایی از جمله منع نواختن آهنگ‌های اروتیک و پخش صدای زن برای شنوندگان مرد - میسر شد.^{۱۲} پس از پایان جنگ ایران و عراق و مرگ آیت الله خمینی، جانشینان او برای فرار از انزوای بین‌المللی مصمم به عرضهٔ سیمائی ملایم تر به غرب شدند و رویکرد و رفتار برخی از نهادهای رژیم، به ویژه نهادهایی که با مسائل فرهنگی یا دنیای خارج سر و کار داشتند، تغییری محسوس یافت. با آغاز مبارزهٔ تبلیغاتی آیت الله خامنه‌ای با «تهاجم فرهنگی غرب» در سال ۱۳۷۱ (۱۹۹۲م) موسیقی سنتی ایران بخشی از اعتبار و مشروعیت خود را بازیافت. بر شمار نوارها و ویدئوهای موسیقی نیز در پی این تحولات افزوده شد. اما، از آنجا که موسیقی و آهنگ‌های سنتی به تنهایی پاسخگوی نیاز عمومی نبود برخی از مؤسسات فرهنگی توجه خود را معطوف به موسیقی محلی نواحی گوناگون ایران کردند.

وضع کنونی موسیقی در ایران همچنان در حال تغییر و تحول است. انواع آهنگ‌ها و موسیقی‌ها از راه ماهواره‌ها و رسانه‌های بین‌المللی در دسترس ایرانیان به ویژه آن‌ها که دارای امکانات مالی و فنی هستند قرار دارد. از سال‌های نخست پس از انقلاب بسیاری از خوانندگان و آهنگسازان ایرانی که ترک وطن کردند، به ویژه آن‌ها که در کالیفرنیا آمریکا اقامت گزیدند، به سرودن و ارائهٔ موسیقی پاپ ایرانی ادامه دادند. نوارهای این سروده‌ها به صورت قاچاق و همراه با خطرهای گوناگون، از جمله جریمه و زندان، به علاقه‌مندان بی‌شمار آنها در ایران، که گاه متحمل جریمه و زندان نیز می‌شوند، می‌رسد. در سال‌های اخیر، این آهنگ‌ها و سروده‌ها را در سراسر ایران می‌توان شنید و جالب‌تر آن‌که اکنون برخی از خوانندگان ایرانی در آوازهای خود اشعار

سعدی و حافظ و رومی را با تم‌ها و آهنگ‌های وارداتی از لس آنجلس ترکیب می‌کنند. بازار این نوع موسیقی چنان رونقی گرفته که برخی از دستاوردهای آن به خارج نیز صادر می‌شود. به گفته علی مرادخانی، سرپرست وزارت ارشاد:

این نوع موسیقی امروز در ایران رواج دارد زیرا نیاز جوانان را ارضا می‌کند و احتیاجی هم به حمایت مالی و اقتصادی ما ندارد. ما باید به این گونه موسیقی اجازه رشد بدهیم و در عین حال از فروافتادن آن به ورطه ابتذال و تکرار جلوگیری کنیم زیرا به اعتقاد برخی از صاحب نظران آهنگ‌های تکراری ممکن است به ناامیدی جوانان بینجامد و آنان را کسل کند. از همین روست که باید نسبت به تولید این گونه موسیقی حساس باشیم. در مورد آن چه مردم در خلوت خانه خود می‌کنند مسئولیتی نداریم و این که چه می‌خواهند بشنوند با خود آن‌هاست.^{۱۱}

چنین سخنانی تازگی دارد و در چهارچوب سیاست فرهنگی عطاءالله مهاجرانی، وزیر سابق فرهنگ و ارشاد اسلامی، می‌گنجد و معترف نگرانی رهبران کشوری است که بیش از ۶۰ درصد جمعیت آن را جوانان زیر بیست سال تشکیل می‌دهند. در زمینه دیگری که آموزش رسمی موسیقی کلاسیک غربی در دانشگاه‌ها باشد، آشنائی با موسیقی سنتی برای گذشتن از آزمون ورودی به مراکز آموزش عالی موسیقی در تهران چون گذشته ضروری نیست. از سوی دیگر، از سال ۱۳۷۸ به بعد موسیقی کلاسیک غربی جزء مواد درسی این مراکز شده است.

آراء مقامات دولتی در باره موسیقی

گرچه همه جوامع مسلمان از سنت موسیقی خاص خود بهره مندند، دین اسلام به موسیقی شگاکانه می‌نگرد و به آن خواص جادویی و حتی شیطانی نسبت می‌دهد. به اعتقاد برخی از مفسران اسلامی، موسیقی اغوا کننده نفس، مخدر ذهن و نافی عقل سلیم است؛ انسان را از انجام تکالیفش منحرف می‌کند و ذهن و حواس او را به سوی لذائد مادی و جسمانی می‌کشاند و این‌ها همه با احکام و ارزش‌های اسلامی در تضاد و تباین است.^{۱۲} طبق حدیثی منتسب به امام جعفر صادق «همان گونه که وجود آب به روئیدن گیاه از زمین منجر می‌شود گوش دادن به موسیقی هم به نفاق می‌انجامد.»^{۱۳} در واقع، چنین به نظر می‌رسد که رهبران رژیم جمهوری اسلامی نیز نگران تأثیر نیروی جادویی موسیقی بر ذهن

انسان اند. به گفته آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی، «موسیقی باید در خدمت اهداف والای بشری و تقرب به حیات طیبه انسانی باشد. موسیقی یک هنر است که باید از این آفریده الهی در جهت مصلحت و منفعت انسانی استفاده شود و در استفاده از موسیقی به صحت و درستی راه و خطی که طی می‌کنیم، اطمینان داشته باشیم.»^{۱۴} به اعتقاد خوشرو، معاون مدیر هنرهای وزارت ارشاد:

موسیقی در انسان تأثیری انکار ناپذیر دارد. می‌تواند سرچشمه عمیق‌ترین عواطف شود و در نتیجه به تعمیق اعتقادات اخلاقی او انجامد. اما، در عین حال موسیقی می‌تواند در مواردی تأثیری شیطانی داشته باشد. بنابراین در میان انواع هنرها باید نسبت به موسیقی توجهی خاص داشت، آن را به دقت زیر نظر گرفت و کنترل کرد. آن موسیقی که می‌تواند مساعد به اعتلای نفس انسان شود آن است که هم بر علم متکی باشد و هم بر ارزش‌های والا و احساسات پرهیزگارانه انسان. چنین موسیقی باید معطوف به اهداف والا و مخلوق‌مردمانی باشد که سخت به اصول اخلاقی پای بندند. چنین موسیقی باید عمیق‌ترین احساسات انسانی را در فرد بیدار کند و او را به محترم شمردن و بزرگداشت اصول اخلاقی برانگیزد. خلاصه آن که چنین موسیقی باید ریشه در فرهنگی اصیل داشته باشد.^{۱۵}

به اعتقاد مصطفی میرسلیم، وزیر سابق وزارت فرهنگ و ارشاد: «موسیقی می‌تواند در رفتار انسان تأثیر گذارد. بنابراین، می‌توان گفت که موسیقی هم می‌تواند موجب تقویت ارزش‌های اخلاقی انسان شود و هم سبب ضعف و نابودی آن‌ها.»^{۱۶} آیت‌الله آذری قمی در این باره چنین می‌گوید:

موسیقی رقص حرام است؛ موسیقی که همراه با اشعار مبتذل و باطل باشد نیز حرام است. اما، موسیقی که مطربی و برای رقصیدن نباشد و با صوت طبیعی و اشعار سازنده و تعالی بخش همراه باشد منعی ندارد.^{۱۷}

همان گونه که اشاره رفت، سیاست فرهنگی رژیم جمهوری اسلامی در سال‌های اخیر تا حدی تغییر یافته و معطوف به «حفظ میراث فرهنگی نواحی مختلف کشور» شده است. از همین رو به نظر می‌رسد که مدیران و مسئولان سیاست‌ها و برنامه‌های فرهنگی دولت برای مشروعیت بخشیدن به موسیقی به تبلیغ ابعاد معنوی و ملی آن پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، جشنواره‌های موسیقی با شعارهایی چون «اعتلای فرهنگ معنوی»، «شناسائی هویت ملی» و «حفظ فرهنگ موسیقی

در راه حمایت از فرهنگ ملی» توجیه و تبیین می شود. در عمل، اما، قصد اصلی در این تأکید بر «هویت ملی» بیشتر دفاع از فرهنگ خودی و اصالت آن در مقابل تهاجم عوامل فرهنگی خارجی است. در واقع، چنین تأکید بر اصالت موسیقی از حد احترام به سنت بسی فراتر می رود. همانگونه که ژان دورینگ گفته است «به نظر می رسد مقصود از سنت و اصالت مطرح شده در این مورد بیشتر همان هویت ملی، و قومی است یعنی مقوله ای که مشکل بتوان آن را از سیاست تفکیک کرد.»^{۱۸} بنابراین، موسیقی که همچنان از اقبال عمومی جامعه برخوردار است در کنترل شدید مقامات رژیم جمهوری اسلامی قرار دارد و تابع انواع زیرکانه و موزیانه سانسور است.

نهادهای رسمی نظارت بر موسیقی

در ایران کنونی سه نهاد رسمی مسئول نظارت یا کنترل فعالیت های فرهنگی اند و عرصه تلاقی گرایش های گوناگون مذهبی و سیاسی حاکم بر نظام جمهوری اسلامی: ۱) وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که محمد خاتمی، حسین لاریجانی، مصطفی میرسلیم و عطاء الله مهاجرانی به ترتیب مسئولیت آن را از زمان تشکیل بر عهده داشته اند؛ ۲) سازمان تبلیغات اسلامی که تابع هیچ وزارت خانه یا سازمان دولتی دیگری نیست و مستقیماً زیر نظارت رهبر جمهوری اسلامی، علی خامنه ای اداره می شود؛ و ۳) صدا و سیما، سیمای جمهوری اسلامی که آن نیز در حیطه اقتدار و نظارت رهبر قرار دارد.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

سرپرستی مرکز موسیقی این وزارتخانه، که جایگاه آن تالار وحدت (رودکی سابق) است، از سال ۱۳۶۹ تا هنگام نوشتن این بررسی بر عهده علی مرادخانی بوده است. در سال های نخست تشکیل جمهوری اسلامی و اوج مخالفت با موسیقی، این مرکز "مرکز سرود و آهنگ های انقلاب" نام گرفت که باب طبع و سلیقه رهبران انقلاب بود ولی در سال ۱۳۷۸، به نام مرکز موسیقی ارشاد شناخته شد. این مرکز مسئول حمایت، هدایت، و نظارت بر موسیقی در کشور است:

۱. «حمایت» تا سال های اخیر تنها منحصر به صدور کارت شناسائی رسمی برای نوازندگان و خوانندگان و آهنگسازان بود و شامل حمایت مالی یا تأمین درمانی نمی شد. اخیراً تنها پنج تن از اساتید سالخورده موسیقی محلی مشمول بیمه

درمانی و دریافت حقوق ماهانه شده‌اند. در دوران پیش از انقلاب، برخی از اساتید موسیقی محلی حقوقی از سوی رادیو و تلویزیون ملی دریافت می‌کردند.

۲. «هدایت» آهنگسازان و نوازندگان و آهنگسازان، به منظور «حفظ اصالت فرهنگی موسیقی» جزء وظایف این مرکز به شمار می‌رود. به گفتهٔ مرادخانی، «باید نسبت به حفظ موسیقی محلی نواحی مختلف ایران که در معرض نابودی است توجهی خاص کرد.

۳. «نظارت» شامل حفظ بخش اصیل و قدیمی فرهنگ کشور از راه کنترل عرضهٔ انواع موسیقی به بازار است. این نظارت از جمله شامل است بر: الف) کنترل تولید نوار و کاست موسیقی و نظارت بر توزیع آن از راه صدور مجوز رسمی؛ ب) صدور اجازهٔ تعلیم موسیقی و برگزاری کنسرت؛ و پ) اقدام به برگزاری فستیوال‌های موسیقی و کنسرت.

الف) نظارت بر تولید موسیقی

این نظارت، به ویژه بر کاست‌های موسیقی، از وظایف اصلی مرکز است. هرکار مربوط به تولید یا توزیع یا صدور نوار یا کاست موسیقی باید دارای جواز ویژه از وزارت ارشاد باشد. به عنوان نمونه، نگارندهٔ این نوشته برای خارج کردن کاست‌هایی که از موسیقی محلی ضبط کرده بودم ناگزیر به دریافت اجازه از مرکز موسیقی وزارت ارشاد شدم. این مرکز پس از مهر و موم کردن کاست‌ها آن‌ها را همراه با نامه‌ای خطاب به ادارهٔ گمرک به من بازگرداند. برای خروج هر آلت موسیقی نیز کسب اجازهٔ خروج از کشور ضروری است. هر نوار و کاست موسیقی که برای بازار داخلی تولید می‌شود نیز با شماره «مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» مشخص شده است. نوع موسیقی ضبط شده، «سنتی»، «نواحی» «آموزشی» «کلاسیک غربی» یا «پاپ»، و نیز کیفیت موسیقی با شماره‌های یک تا چهار مشخص می‌شود. ارزیابی و طبقه‌بندی کاست‌های موسیقی از وظایف شورای کارشناسی موسیقی وزارت ارشاد است. در این شورا، آهنگسازان، نوازندگان و هنرمندانی چون داود گنجه‌ای (استاد کمانچه)، عبدالمجید کیانی (استاد سنتور)، رضوی سروستانی (خواننده) و روشن روان (آهنگساز) عضویت دارند. با این همه، کنترل و نظارت دولت بر موسیقی مانع از تشکیل یک بازار سیاه فقالت و گسترده کاست به ویژه کاست‌های موسیقی پاپ ایرانی و غربی نشده است. در واقع، فاصله زمانی بین پخش آخرین آهنگ مایکل جکسون در آمریکا و ورود آن به ایران بسیار اندک به نظر می‌رسد.^{۲۰}

باید یاد آور شد که شورای دیگری نیز با عنوان «شورای مجوز شعر» در ایران تشکیل شده است تا اشعاری را که برای کنسرت یا ضبط در کاست برگزیده یا سروده شده بررسی کند. اگر سروده ای هم به زبان دیگری باشد باید برای بررسی به فارسی برگردانده شود. توجه یکی از اعضا در باره شأن تأسیس و علت وجودی این شورا چنین است:

از شعرهایی که ممکن است مضر به اخلاق اجتماعی باشد باید پرهیز کرد. برخی از اشعار محلی حاوی اعتقادات و باورهای نامناسب اند. به عنوان نمونه، ما با سروده های بختیاری همیشه گرفتاری داشته ایم. در یکی از این سروده ها چنین آمده است: «صواب است اگر عاشق معشوقه را برهنه در ساحل رودخانه ببیند.» ما هرگز نمی توانیم بر چنین گفتارهایی صحنه گذاریم.

اهمیتی که در جمهوری اسلامی به واژه ها و معانی آن ها گذاشته می شود و خود ریشه در دین اسلام دارد، طبیعتاً چندان خوشایند اهل موسیقی و شعر نیست. علیزاده در این باب چنین گفته است: «تعریف موسیقی از دید مسئولان مجموعه صداهائی است که تولید می شود و عمدتاً نسبت به مضمون اشعار حساسیت وجود دارد؛ حساسیت هائی که سطح آن خیلی پائین است. حکومتی که خود را به حق می داند و جا افتاده است از چند واژه در یک قطعه موسیقی به هراس نمیفتد»^{۱۱} از پیامدهای این گونه نظارت ها و بازبینی ها این است که اشعاری که برای کنسرت ها و جشنواره های موسیقی برگزیده می شوند رنگ و مایه مذهبی یا عرفانی دارند زیرا به اعتقاد مقامات رسمی «برخی از اشعار عاشقانه مبتذل به نظر می رسند.» مسئولان اشعار نو می داند که این برنامه ها خود ندارند.

ب) مجوز برای تعلیم موسیقی و برگزاری کنسرت

تعلیم موسیقی نیز نیازمند کسب مجوز از اداره آموزشگاه های کشور است که درخواست متقاضی را برای رد یا تصویب به مقامات مسئول وزارت فرهنگ و ارشاد اسلام، تسلیم می کند. برای صدور مجوز تعلیم موسیقی ضوابط ویژه ای تعیین شده است.^{۱۲} از جمله این ضوابط دارا بودن دیپلم موسیقی و یا گذراندن آزمونی در حضور

اعضای شورای موسیقی وزارت ارشاد است. افزون بر این، کلاس‌های درس باید بر اساس مقررات اسلامی، از جمله منع تدریس نوازندگی از سوی معلمان مرد به شاگردان زن، تأسیس و اداره شود. البته در عمل، به ویژه در مورد برخی از استادان سرشناس همه این ضوابط رعایت نمی‌شود. کلاس‌های رسمی موسیقی در هنرکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران، هنرستان عالی موسیقی، مدرسه هنر و ادبیات و مرکز حفظ و اشاعه موسیقی سنتی ارائه می‌شود. افزون بر این، کلاس‌های خصوصی تعلیم موسیقی نیز بسیارند و تعداد قابل توجهی از جوانان بین ۲۰ تا ۲۵ سال در آن‌ها اسم می‌نویسند. موسیقی سنتی در کلاس‌های خصوصی توسط استادان مسلم آن، از جمله داریوش طلالی، مجید کیانی، و حسین علی‌زاده تعلیم داده می‌شود. در این کلاس‌ها، هم آشنائی عملی با ردیف‌ها و هم شناخت نظری موسیقی مد نظر و جزء برنامه است. برخی از شاگردان کیانی، که گاه به حدود ۴۰ تا ۶۰ تن می‌رسند، از نواحی گوناگون ایران اند و اغلب پس از گذراندن یک دوره پنج یا شش ساله به محل سکونت اولیه خود باز می‌گردند.

فرهنگسراها نیز، که اغلب در دوران پس از انقلاب تأسیس شدند، در آغاز فعالیت‌های خود به تشکیل کلاس‌های غیررسمی آموزش موسیقی دست زدند. به گفته کیانی، از آن جا که کلاس‌های تعلیم موسیقی این فرهنگسراها زیر نظارت وزارت ارشاد قرار نداشتند «تعلیم موسیقی «بد»، یا موسیقی روز، آن هم از سوی معلمانی که تخصص چندانی هم نداشتند رواج یافت و ساختن آهنگ‌های «بد» به تقلید از موسیقی «لس آنجلسی» که با سلیقه جوانان سازگار است و آموزش گیتارهای الکتریکی معمول شد. به این ترتیب بود که موسیقی پاپ ایرانی با موسیقی آهنگسازان ایرانی مقیم لس آنجلس به رقابت پرداخت. با اقبال عمومی به این گونه موسیقی، در سال ۱۳۷۴ آیت الله خامنه‌ای دستور منع تدریس موسیقی را صادر کرد. این فرمان شامل همه مراکز تعلیم و تدریس موسیقی از جمله دانشگاه تهران و هنرستان موسیقی می‌شد. ماهی چند پس از صدور این فرمان بود که حق انحصاری صدور جواز تأسیس کلاس‌های تعلیم موسیقی از سوی رهبر جمهوری اسلامی به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی محوّل شد. از این پس این وزارتخانه ابتکار را به دست گرفت و به دائر کردن کلاس‌های رایگان تعلیم موسیقی سنتی در تالار وحدت پرداخت. اجرای کنسرت نیز بدون اجازه کتبی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی میسر نیست مگر آن که جنبه‌های پژوهشی و علمی داشته باشد.

پ) جشنواره های موسیقی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به مناسبت های گوناگون سیاسی یا مذهبی به برگزاری جشنواره های موسیقی نیز دست می زند، از جمله در روزهای بزرگداشت انقلاب اسلامی در «دهه فجر»، در «هفته وحدت»، در «هفته دفاع مقدس» به یادبود آغاز جنگ با عراق، و یا در سالروز بعثت حضرت محمد. این جشنواره ها، که طبیعتاً حال و هوای مذهبی و سیاسی دارند، از منظر اسلامی به موسیقی اعتبار و مشروعیت می بخشند. موسیقی جشنواره هفته وحدت، که هفته تأکید بر پیوند میان ایرانیان اهل تشیع و تسنن است، مایه مذهبی و عرفانی دارد و بیشتر در کردستان یعنی زادگاه موسیقی عرفانی و عرصه خانقاه ها و طریقت های گوناگون برگزار می شود.

مهمترین این جشنواره ها جشنواره سرود و آهنگ های انقلابی است که از سال ۱۳۷۵ آغاز شد و در بهمن ماه هر سال برای بزرگداشت انقلاب اسلامی در تهران و بسیاری دیگر از شهرها برگزار می شود و بین هشت تا ده روز ادامه می یابد. بخش مهمی از این جشنواره، که از سال ۱۳۷۶ جشنواره فجر نام گرفت، به رقابت میان آهنگسازان و نوازندگان در زمینه های گوناگون، از قبیل موسیقی سنتی، موسیقی محلی و موسیقی جوانان اختصاص دارد. در سه سال نخست این جشنواره، عناوین سرودها و آهنگ ها - چون «راه خون»، «بهار خون»، «بسیج» - معرّف بن مایه انقلابی آن بود. در سال ۱۳۷۹، جشنواره بیشتر معطوف به نسل جوان شد و بسیاری از موسیقی دانان جوان ایران در آن شرکت کردند. سال بعد، آهنگ سازان و هنرمندان برخی از کشورهای همسایه و مسلمان ایران نیز به شرکت در جشنواره دعوت شدند تا، به دعوی برگزارکنندگان آن، «رشته های هویت مشترک فرهنگی میان جوامع مسلمان احیا و تقویت شود و زمینه برای مقابله با تهاجم فرهنگی غربی فراهم آید.» دهمین جشنواره فجر در سال ۱۳۷۳، به بخش های گوناگون تقسیم شده بود، از جمله بخش هنرمندان مسلمان خارجی (تاجیکستان، سوریه، لبنان و بسنی)؛ بخش مسابقه ها که شامل موسیقی سنتی و محلی (یا مقامی) می شد و در آن ۴۱۷ نوازنده و خواننده شرکت داشتند؛ بخش موسیقی جوانان با شرکت ۷۴ هنرمند؛ و بخش سرودهای انقلابی و موسیقی غربی. از سال ۱۳۷۶ به بعد دو بخش دیگر به این جشنواره افزوده شده است، بخش موسیقی محلی و سنتی زنان که تنها در برابر تماشاگران زن اجرا می شود و بخش مسابقه آهنگسازی. تغییر نام جشنواره در سال ۱۳۷۸ به جشنواره بین المللی موسیقی فجر را بی ارتباط با سخنان محمد خاتمی در باره «گفتگوی تمدن ها»

نباید دانست. در پانزدهمین جشنواره در سال ۱۳۷۹ برای نخستین بار هنرمندان برخی کشورهای اروپائی از جمله فرانسه، آلمان، و اتریش نیز شرکت داشتند.

حوزه هنری تبلیغات اسلامی

این نهاد همانگونه که اشاره شد با هیچ سازمان و نهاد دولتی مرتبط نیست و مستقیماً در کنترل نهاد رهبری قرار دارد. فعالیت های حوزه در زمینه موسیقی تنها از سال ۱۳۷۰ آغاز شده و بیشتر معطوف به موسیقی محلی (نواحی) بوده است. حوزه دارای یک هنرستان و یک دانشگاه آزاد^{۲۳} در تهران است که در آن موسیقی نیز تدریس می شود و در برخی از شهرستان ها نیز شعبه هائی ایجاد کرده است. حوزه تا کنون چهار جشنواره موسیقی سنتی و محلی، یعنی جشنواره «نی نوازان»، «هفت اورنگ»، «آئین و آواز» و «موسیقی حماسی» در تهران برگزار کرده است. آخرین جشنواره در سال ۱۳۷۶، به تجلیل از اساتید قدیمی موسیقی حماسی اختصاص داشت. تاکنون، نوارهای برخی از برنامه های این جشنواره ها منتشر شده است. افزون بر این، این سازمان یک گروه تحقیقی را به سرپرستی محمدرضا درویش، موسیقی شناس و آهنگساز، مأمور کرد که به جمع آوری موسیقی مناطق گوناگون و شناسائی استادان موسیقی آن ها بپردازد.^{۲۴}

رادیو و تلویزیون

صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، به ویژه در سال های اخیر منحصرأ در اختیار جناح محافظه کار رژیم و تابع تصمیمات آیت الله خامنه ای بوده است. تا چندسال پیش نوای موسیقی از این دو رسانه به ندرت به گوش می رسید. اگر هم آهنگی، همراه با عکسی از گل یا یک منظره طبیعی، پخش می شد معمولاً برای پر کردن سکوت بین دو برنامه بود. سخنی هم از نام آهنگ یا نوازنده یا ارکستر به میان نمی آمد. در واقع، همانگونه که اشاره شد، با پیروزی انقلاب اسلامی پخش موسیقی از رادیو و تلویزیون کمابیش متوقف شد. البته پخش موسیقی مارش یا سرودهای انقلابی و مذهبی نه تنها مانعی نداشت بلکه جزئی مهم از برنامه تبلیغاتی و سیاسی رژیم بود. خوانندگان این سرودها به تدریج شهرتی گسترده یافتند، از جمله آهنگران که در دوران جنگ ایران و عراق آهنگ ها و سرودهایش، در تجلیل از جنگ و قهرمانان و شهدای آن، در سراسر روز، به ویژه در مقدمه خبرهای مربوط به جنگ، از رادیو و تلویزیون پخش می شد.^{۲۵}

امروز، اما، رادیو و تلویزیون را باید بزرگترین مرکز تولید و پخش موسیقی

در ایران دانست. نه تنها هنگام پخش آگهی های تبلیغاتی، بلکه همراه و یا در فاصله بین برنامه های تفریحی، خبری، ورزشی و آموزشی نیز موسیقی حضوری محسوس یافته. طرفه آن که این موسیقی بیشتر شامل آهنگ های غربی منهای واژه ها یا اشعار نامطلوب آن هاست. از سوی دیگر، اغلب هنرمندان ایرانی نظری خوش نسبت به موسیقی سنتی که از این رسانه ها پخش می شود ندارند زیرا به گفته یکی از آنان این موسیقی به گونه ای تحریف می شود که مورد اقبال و پسند عوام قرار گیرد.^{۲۱} موسیقی محلی پخش شده از این رسانه ها نیز اصالت چندانی ندارد زیرا بیشتر با تم های موسیقی شهری آمیخته شده است. در عین حال، باید تأکید کرد که آرشيو صدا و سیمای جمهوری اسلامی پر از نوارها و کاست های ارزنده موسیقی اصیل محلی است.

برنامه های هیچ یک از شش کانال تلویزیون جمهوری اسلامی معطوف به تم ها و فعالیت های فرهنگی نیست. حتی در اوضاع و احوال کنونی نیز هنگامی که یک برنامه موسیقی سنتی پخش می شود کوشش بر آن است که آلات موسیقی از چشم بینندگان پنهان باشد. برای این منظور یا دوربین فیلم برداری را بر صورت نوازندگان متمرکز می کنند و یا گلدان های بزرگ در صحنه سدی میان نوازنده و بیننده می شوند. اما، تقریباً سدی نیست که مانع دسترسی ایرانیان نسبتاً متمکن به برنامه های سانسور نشده موسیقی و نمایش رادیوها و کانال های تلویزیونی اروپائی، آمریکائی، هندی یا عربی شود. باید افزود که واحد موسیقی صدا و سیمای جمهوری اسلامی نیز مرکز دیگری است که مستقلاً به تولید و توزیع موسیقی می پردازد. در این واحد یک شورا نیز مسئول بررسی و ارزیابی برنامه های موسیقی است و در مقام تشخیص این که کدام آهنگ مجاز است و کدام غیرمجاز.

نتیجه سخن

ادامه تنش و آشفتگی در عرصه تصمیم گیری سیاسی و اقتصادی ایران را باید یکی از دلایل استمرار بحث و جدل در باره موسیقی دانست. از همین رو، تعیین نوع نقش و جای موسیقی در زندگی فرهنگی جامعه ایران عملاً معلق به پی آمد نهائی تنش ها و رقابت های حاکم بر عرصه سیاسی کنونی ایران است. به عنوان نمونه، هنوز نهادهائی چون رادیو و تلویزیون جمهوری اسلامی، گرچه از پخش موسیقی ابائی ندارند، به ندرت به پخش برنامه های کنسرت دست می زنند و در همان موارد نادر هم از پخش تصویر آلات موسیقی خودداری می کنند. به هر

تقدیر، بسیاری از جنبه‌ها و گوشه‌های وضع موسیقی در اوضاع و احوال حاضر همچنان نیازمند بررسی و ارزیابی گسترده است. نقش صدا و سیمای جمهوری اسلامی، پدیده موسیقی پاپ ایرانی، و به ویژه نگرانی اساتید موسیقی ایرانی در باره آینده موسیقی سنتی در رقابت با موسیقی پاپ، را باید از جمله مقولات شایسته پژوهش و تأمل دانست.

با این همه، نشانه‌های مثبتی نیز در عرصه موسیقی ایران به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه، اخیراً با گشایش خانه موسیقی در تهران به نظر می‌رسد که برای نخستین بار مقدمات ایجاد انجمن یا اتحادیه‌ای که بتواند به حمایت از منافع اهل موسیقی برخیزد فراهم شده باشد. در منشور این نهاد گرچه سخن از عدم وابستگی به دولت رفته اما بر ضرورت پذیرفتن نظارت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز تأکید شده است. افزون بر این توجه گسترده به حفظ و اشاعه موسیقی محلی نیز خود می‌تواند مایه امیدواری باشد. در عین حال، اصرار به تحته بند کردن اساتید و نوازندگان موسیقی محلی به «اصالت» تعریف شده از سوی مقامات رژیم جمهوری اسلامی آزادی هنرمند را درکار تفسیر و تعبیر این موسیقی به شدت محدود کرده است. چه بسا این دلمشغولی خطرناک و افراطی به «اصالت» سنت دیرینه‌ای را که در سینه حاملان این موسیقی ثبت شده از جوهر زندگی بزداید و روانه کنج موزه‌ها کند.

*روایت مفصل‌تری از این نوشته در: *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 9, 11 انتشار یافته است.

پانوشت‌ها:

۱. به عنوان نمونه، در سال ۱۳۷۴ قرار بود شب شعری با اجازه اداره ارشاد در شهر قوچان برگزار شود و در آن شاعران و نوازندگان گرد مقیم خراسان شرکت کنند. این مراسم به سبب اعتراض مخالفت امام جمعه شهر که گفته بود: «مردم از خطبه‌های نماز جمعه من هم چنین استقبال نمی‌کنند» بر هم خورد.

۲. برای بررسی این تأثیر ن. ک. به: م. ر. درویش، *نگاه به غریبه در تأثیر موسیقی غرب بر موسیقی ایران*، تهران، ماهور، ۱۳۷۴؛ سپینتا، *چشم انداز موسیقی ایران*، تهران، مشعل، ۱۳۶۹. نیز ن. ک. به:

Jean During, "Les musique d'Iran et du Moyen Orient face a l'acculturation," in Y, Richard (ed) *Entre l'Iran et l'Occident*. Paris, Maison de les sciences de l'homme, 1989.

۳. ن. ک. به سپینتا، همان، صص ۶-۱۳۴.

۴. علینقی وزیر پی پایه گذار مدرسه عالی موسیقی بود. از وی آهنگ‌های بسیاری

برجای مانده است که در آن‌ها تم‌های موسیقی ایرانی با هارمونی غربی ترکیب شده. برای آگاهی‌های بیشتر دربارهٔ این آهنگساز و استاد نوآور موسیقی ن. ک. به: سیدعلی‌رضا میر، *موسیقی نامهٔ وزیری*، مجموعهٔ آثار قلمی و گفتاری استاد علی نقی وزیری، تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۷.

۵. ن. ک. به: «انقلاب اسلامی و اشاعهٔ فرهنگ ایثار و شهادت»، *اطلاعات*، ۱۳ بهمن ۱۳۷۸.

۶. *سپهان*، ۱ مرداد ۱۳۵۸.

۷. ک. روشن روان، «غربیت: بررسی وضعیت فعلی موسیقی در ایران»، *سلام*، شماره ۱۳۷۵، ۱۴۲۹.

۸. در پاسخ یک پژوهشگر فرانسوی در بارهٔ وضع موسیقی ایران پس از انقلاب، یک سازندهٔ آلات موسیقی سنتی گفته بود: «شخصاً شکایتی ندارم. واقعیت این است که اگر ایرانی را از کاری منع کنند به آن حریص تر می‌شود. از هنگام آغاز تحریم نواحیه‌های الکلی مصرف این نواحیه‌ها از همیشه بیشتر شده. تحریم موسیقی هم پی‌آمدی مشابه داشته است.» ن. ک. به:

P. Anquetil, "Iran. Silence! On islamise," *Le monde de la musique*, 24 Juin 1980.

۹. *سپهان*، ۱۹ اردیبهشت ۱۳۶۸.

۱۰. رهبران و تصمیم‌گیران رژیم جمهوری اسلامی، از هر جناح و گرایشی، در مورد منع کامل آفرینش آن چه از لحاظ جنسی تحریک‌کننده و شهوانی می‌شمرند هم‌رأی بوده‌اند. چنین منعی شامل آثار ادبی، هنرهای نمایشی، به ویژه سینما و موسیقی بوده است.

۱۱. مصاحبهٔ شخصی، تهران، فوریه ۱۳۷۹.

۱۲. ن. ک. به:

A. Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study*, London, Scholar Press, 1995.

۱۳. مروجی، *موسیقی و عنا در آینهٔ ققه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۳۴.

۱۴. *آهنگ*، نشریهٔ جشنوارهٔ فجر، شماره ۹، ۱۳۷۴.

۱۵. م. خوشرو، «موسیقی، احساسات انسانی و اعتقادات اخلاقی»، *آهنگ*، شماره ۷، ۱۳۷۵.

۱۶. مصطفی میرسلیم، «از طریق موسیقی می‌توان بر رفتار انسان‌ها تأثیر گذاشت»، *آهنگ*، شمارهٔ ۱، ۱۳۷۵.

۱۷. آذری قمی، «بحثی فقهی پیرامون موسیقی»، *رسالت*، ۲ خرداد ۱۳۷۰.

۱۸. ن. ک. به:

Jean During, *Quelque chose se passe: le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Lagrass, Verdier, 1994, pp. 15-16.

۱۹. مصاحبه شخصی با نگارنده، سال های ۱۳۷۵ و ۱۳۷۸.

۲۰. ن. ک. به:

F. Adelhkhah, "Michael Jackson ne peut absolument rien faire- Les pratiques musicales en Republique Islamique d'Iran," *Cahiers d'etudes sur la Mediterranee orientale et le monde turco-iranien*, 1991, 11.

۲۱. مصاحبه با علیزاده، «آدم های کوچک دردهای کوچک دارند» ایران، ۹ آذر ۱۳۷۸.

۲۲. مصاحبه های نگارنده با برخی از استادان و معلمان موسیقی، از جمله داریوش طلائی استاد تار و سه تار، و عبدالمجید کیانی، استاد سنتور.

۲۳. شهریه «دانشگاه های آزاد» در مقایسه با شهریه دانشگاه های دولتی بسیار سنگین است. در واقع، داوطلبان ورود به این «دانشگاه ها» که آزمون ورودی ندارند، با پرداخت شهریه به حق تحصیل در آن ها می رسند.

۲۴. برای آگاهی های بیشتر ن. ک. به: محمدرضا درویش، *هفت اورنگ: بخش موسیقی نواحی مختلف ایران* تهران، حوزه هنری تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ و —، *آئین و آواز*. همراه ۲۸ نوار. تهران، حوزه هنری تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

۲۵. ن. ک. به: Adelhkhah, *ibio*, p. 25

۲۶. مصاحبه شخصی با کیان، فوریه ۲۰۰۰.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج سیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|----------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آراین پور | زنان سنت شکن |
|-----|----------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | نادر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران دهه ۱۹۷۰

در دی ماه ۱۳۵۲ / ژانویه ۱۹۷۴، در محاکمه‌ای که از تلویزیون ملی ایران پخش شد و بینندگان فراوان یافت، خسرو گلسرخی، شاعر و روزنامه‌نگار مارکسیست و انقلابی، به جرم سوء قصد علیه محمدرضا شاه، شهبانو فرح و ولیعهد، همراه با ۱۱ تن دیگر محکوم شد.^۱ در دفاعیات خود، گلسرخی نه تنها دولت را مورد انتقاد شدید قرار داد بلکه اهداف مارکسیسم را با اسلام یکی دانست. از امام اول شیعیان، امام علی به عنوان «نخستین سوسیالیست جهان»^۲ نام برد و گفت:

زندگی مولا حسین نمودار زندگی کنونی ماست که جان برکف برای خلق‌های محروم میهن خود در این دادگاه محاکمه می‌شویم. او در اقلیت بود و یزید بارگاه، قشون، حکومت، قدرت داشت. او ایستاد و شهید شد. هرچند یزید گوشه‌ای از تاریخ را اشغال کرد ولی آنچه که در تداوم تاریخ تکرار شد راه مولا حسین و پایداری او بود، نه حکومت یزید. آنچه را که خلق‌ها تکرار کردند و می‌کنند، راه مولا حسین است. بدین گونه است که در یک جامعه مارکسیستی، اسلام حقیقی به عنوان یک روبنا قابل توجیه است و ما نیز چنین اسلامی را، اسلام حسینی و اسلام مولا علی را، تایید می‌کنیم.

* استاد بخش خاورمیانه دانشگاه پرینستون.

با این سخنان، گلسرخى نه تنها راه خود را همانند راه امام سوم شیعیان، امام حسین که در جنگ با یزید شهید شده بود، جاودانه خواند، بلکه حکومت شاه را بی شباهت به حکومت یزید ندانست. البته چنین سخنان تحریک آمیزی بی پاسخ نماند و زمانی نگذشت که تبلیغات گسترده ای علیه آنچه «مارکسیسم اسلامی» نامیده شد، در روزنامه ها و نشریه های گوناگون ایران به چاپ رسید. در این نوشته ها ضمن تأکید بر تفاوت بین مارکسیسم و اسلام از «مارکسیسم اسلامی» به عنوان توهینی به تمام مسلمانان یاد می شد. این رویارویی خاص میان دولت و مخالفانش از دو جهت شایان توجه است. نخست این که چنین سخنان و دعاوی را نه تنها باید جزئی از تلاش مخالفان برای بی اعتبار کردن دولت دانست بلکه می توان آن را به عنوان نمونه ای از تلاش روشنفکران چپگرا و تندرویی مانند گلسرخى برای بهره جویی از اسلام در راه بومی کردن ایدئولوژی مارکسیستی شمرد. دو دیگر آن که این برخورد نشان تصمیم حکومت هم برای مقابله با مخالفان خود است و هم برای اینکه در بهره جویی از گفتمان فرهنگ بومی و اصیل از آنان عقب نماند. پرسش این است که چرا مسئله بومی بودن در ایران دهه ۱۹۷۰ به این صورت اهمیت پیدا می کند؟ نظری به نشریات روشنفکری داخلی این دوره حاکی از این واقعیت است که یکی از مسائل مورد بحث، هم برای روشنفکران^۱ و هم برای حکومت، تعریف فرهنگ بومی و یا اصیل و به عبارتی دیگر، تشخیص مختصات فرهنگ شرقی در مقابل فرهنگ غربی بوده است. قصد این مقاله بررسی فشرده ای است در باره ابعاد و محتوای این بحث در دهه پیش از انقلاب اسلامی است.

به عنوان مقدمه باید نکاتی را در زمینه رواج مفهوم «فرهنگ بومی» در محافل و حلقه های روشنفکری، مخصوصاً روشنفکران معترض، یادآور شد. اهمیت پرداختن به «فرهنگ بومی» در چنین محافلی بیشتر به سبب همزمان شدن دو عامل مهم بود. در وهله اول، محدودیت هایی که در زمینه فعالیت های سیاسی و آزادی بیان در ایران از سال های نیمه ای ۱۹۶۰ به بعد وجود داشت، سبب شده بود روشنفکرانی که رفتار و سیاست های نظام اقتدار گرا را برنمی تابیدند جویای راه ها و شیوه های غیر مستقیم برای ابراز مخالفت خود با حکومت باشند. دو دیگر این که موفقیت جنبش های جوامع جهان سومی در مقابله با قدرت های غربی خود انگیزه نیرومندی برای این گروه از روشنفکران در ادامه راه و اصرار بر گفتمانشان فراهم آورده بود.

جهان بینی و اندیشه های سیاسی حاکم بر جهان سوم که در ایران دهه

۱۳۴۰ رواج یافته بود، دارای جنبه های گوناگون بود. از طرفی توفیق گروه های چریکی در ایجاد چالشی برای کشورهای قدرتمند، چه در انقلاب های کوبا و الجزیره و چه در جنگ ویتنام و از طرفی دیگر، تئوری های «فرهنگ بومی» که نویسندگان جهان سومی مانند فرانتز فانون و امه سزر ارائه داده بودند، همه به نوعی بر محبوبیت این فلسفه افزوده بود. همزمان، بحث های جهان سومی وسیله ای فراهم آورده بود که روشنفکران به صورت غیر مستقیم از سیاست های دولت انتقاد کنند. به عبارت دیگر، یا مقایسه و گاه برابر کردن مسائل جهان سوم که به راحتی می توانستند درباره آن صحبت کنند و مسائل ایران که بحث به صورت باز در باره آن ممکن نبود، روشنفکران می توانستند به غرب و استعماری که از دیدگاه آنها حامی و پشتیبان حکومت ایران بود، بتازند.

به عنوان نمونه، تفسیر فانون از نقش فرهنگ بومی در مبارزه علیه استعمار و ادعای او مبنی بر اینکه اقدام روشنفکران بومی برای بازبانی گذشته خود و پی بردن به ارزش و مقام خویش مرحله ای لازم برای بیداری مردم و برانگیختن آگاهی ملی است^۱، بسیاری از روشنفکران را معتقد به اهمیت بحث در مورد فرهنگ بومی و یا اصیل کرده بود. منوچهر هزارخانی، مترجم و نویسنده ای که در شمار این گروه از روشنفکران بود، این نکته را چنین بیان می کند:

هرچند مسئله استعمار مطلبی آن قدرها تازه نیست و جنبه های سیاسی و اقتصادی تسلط استعماری به دقت و بارها تشریح و توصیف شده است، لیکن توجه به جنبه فرهنگی آن نسبتاً تازگی دارد. استعمار یک سیستم اجتماعی است. . . فرهنگ استعمار مظهر تسلط ایدئولوژیکی استعمار در جوامع مستعمره است پس هیچ مبارزه ضد استعماری وجود ندارد که در آن مسئله فرهنگی مطرح نباشد.^۲

بنابراین، در قالب بحث های معمول در جوامع جهان سوم به ویژه در مورد استعمار بود که «فرهنگ بومی» مفهومی پیچیده پیدا کرد. به تقلید از اندیشه های فانون، برخی از روشنفکران ایران نیز به این نتیجه رسیدند که ترویج فرهنگ غرب در جامعه خود وسیله و پوششی برای ادامه اعمال نفوذ استعمارگر به اشکال زیرکانه و مودبیانه دیگر است. گذشته از این، اگر احساس حقارت و خواری در ذهنیت استعمارزدگان رخنه کرده بود نتیجه انکار ارزش و اهمیت فرهنگ بومی بود. به این ترتیب، فرهنگ غربی به صورت سمبل استعمار و آنچه که می باید با آن مبارزه می شد، درآمد. البته اختلاف عقیده در مورد این مسئله وجود داشت. در میان

روشنفکران معدود کسانی بودند که بین فرهنگ امپریالیستی و فرهنگ غربی تفکیک قائل می شدند اما تعداد قابل توجهی نیز بر لزوم دستیابی به یک فرهنگ بومی یا اصیل اصرار داشتند. در چنین فضائی بود که مجله فردوسی در سرمقاله ای بر اهمیت توجه به فرهنگ بومی تأکید کرد:

ما فرهنگ شرقی خودمان را لازم داریم. همان که هندی ها بسیار حفظش کرده اند و ژاپنی ها دودستی نگهش داشته اند ولی ما یک جا گمش کرده ایم. برای پیدا کردنش هم نمی توانیم برویم یخه تاریخ را بچسبیم. . . اما باید دوباره بسازیم.^{۱۱}

در صفحات این مجله بود که از تابستان ۱۳۴۷ (۱۹۶۸) به بعد، سری نوشته‌هایی با عنوان «فرهنگ مردم» منتشر شد. هدف نویسنده این نوشته ها جمع آوری آداب و رسوم و فولکلور بومی بود به عنوان تلاشی برای جلوگیری از نابود شدن این آداب و رسوم به دست «فرنگی مآبانِ مرعوب مغرب زمین»^{۱۲} البته، لازم به یادآوری است که این دوره همچنین مصادف بود با جنبش های گوناگون و کم سابقه دانشجویی در ایالات متحده آمریکا و برخی از کشورهای اروپائی و نیز رونق بررسی ها و نظریه های انتقادی نسبت به فرهنگ و تمدن غربی در میان روشنفکران و متفکران جوامع غربی. این دو پدیده همزمان بی تردید محرک و انگیزه تازه ای برای روشنفکران منتقد ایرانی به وجود آوردند.

بسیاری از این روشنفکران بر سر این فرض توافق داشتند که دنیای غرب دیگر توانایی ارائه راه حلی برای مسایل جامعه ایران را ندارد. بنابراین، به ویژه در دورانی که غریبان خود دچار نوعی بحران فکری و فرهنگی و سیاسی شده بودند، روشنفکران ایران رسالت تازه ای برای خود قائل شدند و در این میان بسیاری از آنها راه حل اساسی را، برای مقابله با آنچه کاستی ها و کمبودهای جامعه می پنداشتند، توسل به فرهنگ اصیل «شرقی» دانستند. به سخن دیگر، رواج گفتمان فرهنگ بومی یا اصیل را می توان نوعی واکنش در برابر غرب و «استعمار جدید» شمرد که ستون اتکاء و قطب امید حکومت شناخته می شد. اما آنچه تازگی داشت این اندیشه بود که با آگاهی و تکیه بر «فرهنگ اصیل» ملل شرقی می توانند هویت و ارزش وجودی خود را بازیابند و از خطاهائی که جوامع غربی در مسیر رشد خود پیموده اند پرهیز کنند. همین گفتمان بود که در دهه ۱۹۷۰، در سال های بلافاصله پیش از انقلاب معرّف ذهنیت بخش بزرگی از جامعه روشنفکری ایران شده بود.^{۱۳}

اما، نکته ای که تا به حال کمتر به آن توجه شده، این است که در این سال‌ها این گفتمان دیگر تنها منحصر به روشنفکران معترض نبود بلکه تصمیم‌گیران و سیاستگران عرصه حکومت نیز خود به تدریج از معتقدان و مبلغان آن به شمار می‌رفتند.

حکومت و مفهوم فرهنگ بومی

در تاریخ معاصر ایران، معمولاً از دهه ۱۹۷۰ به عنوان دوره ای که در آن برخورد بین حکومت و معترضان آن به اوج می‌رسد، یاد می‌شود. به عنوان نمونه، و از جمله رویدادهای عمده ای که در این دوره شهرتی خاص یافت، جنبش سیاهکل بود که به عنوان نخستین اقدام چریکی موفق علیه حکومت، تندروان دیگر را نیز یا به تشدید فعالیت‌های سیاسی یا گام گذاشتن به راه مبارزه مسلحانه برانگیخت.^{۱۱} در عین حال، در همین دهه بود که حکومت وقت به تلاشی پیگیر برای جلب و جذب روشنفکران و دعوت آنان به همکاری پرداخت. از سوئی، تأسیس انجمن‌ها و مؤسسات فرهنگی و پژوهشی راه را برای استخدام و همکاری شماری قابل توجه از روشنفکران ناراضی و منتقد باز کرد. از سوی دیگر، دولت به تأکید بر یک سیاست نوین فرهنگی، که هدف آن همانند هدف روشنفکران معترض حفظ فرهنگ بومی بود، پرداخت. در واقع، برای تنظیم و کمک به اجرای این سیاست، در نیمه دوم دهه ۱۳۴۰، یعنی در تیرماه ۱۳۴۶ شورای عالی فرهنگ و هنر به ریاست وزیر فرهنگ و هنر و عضویت چند تن از دیگران وزرا و شماری از فرهنگیان و هنرمندان تشکیل شده بود.^{۱۲} بنابراین، نه تنها در بررسی و تدوین این برنامه‌ها دولت خود را نیازمند به یاری روشنفکران می‌دید، بلکه همانگونه که خواهد آمد بسیاری از مباحث طرح شده در جلسات این شورا نیز دقیقاً مباحث مورد نظر روشنفکران معترض در مورد فرهنگ اصیل بود. برای مثال، درمتمنی که این شورا به عنوان پایه تلاش‌های فرهنگی خود در سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹ منتشر ساخت، اهمیت عطف توجه به فرهنگ اصیل ایرانی از دیدگاه تصمیم‌گیران حکومت به روشنی دیده می‌شود: «توجه به اصالت فرهنگی عامل مهم تقویت مبانی وحدت ملی است. . . و وحدت ملی اگر بر مبنای خودآگاهی از میراث فرهنگی استوار باشد، استحکام بیشتری خواهد یافت.» به سخن دیگر، شورای عالی فرهنگ و هنر، نهادی دولتی، با تأکید بر «اصالت فرهنگی» به عنوان راهی برای تقویت مبانی فرهنگی جامعه، هدف اصلی خود را ترویج و تقویت فرهنگ و میراث ملی دانست. از همین رو، عمده فعالیت‌های

شورا معطوف به حفظ و اشاعه میراث فرهنگی ایران، فراهم آوردن امکانات و فضای لازم برای تبلور خلاقیت فکری و هنری ایرانیان، شناساندن فرهنگ ایرانی به دنیای خارج و درعین حال آشنا کردن ایرانیان با فرهنگ های دیگر جوامع بود. به یاری این سازمان بود که از اواخر سال های ۱۹۶۰ به بعد جشنواره های فرهنگی متعدد برگزار شد که هدف اصلی آن ها معرفی و ترویج و بزرگداشت جنبه های گوناگون هنر و فرهنگ کهن ایرانی در عرصه ای هرچه وسیع تر بود. به عنوان نمونه، جشن فرهنگ و هنر که نخست در آبانماه ۱۳۴۶ (۱۹۶۷) برگزار گردید بوسیله شورای عالی فرهنگ و هنر سازماندهی شده بود. این جشن هر سال در یکی از شهرها، با "تم" خاصی و در قالب نمایشگاه، فیلم، نمایشنامه و همایش، برگزار می شد. در آغاز انگیزه برگزاری آن پاسخ به نیازی بود «در راه آشنایی و آشنی با چهره از یادرفته میراثمان و بهره جویی از مایه های دوام پذیر و ارزنده آن»^{۱۴} از آن پس این جشن اهداف دیگری نیز یافت از جمله: «شناخت دقیق و علمی فرهنگ ایرانی، شناساندن ابعاد مختلف آن به مردم این سرزمین، اشاعه ارزش های سازنده فرهنگ ایرانی و بزرگداشت مفاخر فرهنگ ایرانی»^{۱۵} سوای «جشن فرهنگ و هنر»، جشنواره مهم دیگر، «جشنواره هنر شیراز» بود که در شهریور ماه ۱۳۴۶ (سپتامبر ۱۹۶۷) آغاز شد و از آن پس هر سال در همین شهر برگزار می شد. در دهه ۱۹۷۰، جشنواره هایی هم برای معرفی و بزرگداشت جنبه هائی خاص از فرهنگ ایرانی ترتیب داده شد. از جمله می توان از «جشنواره طوس» نام برد که برای اولین بار در تیرماه ۱۳۵۴ (ژوئن ۱۹۷۵) برای گرامی داشت فردوسی و شاهنامه، و تأثیر ماندگار این دو بر اندیشه ها و ارزش های ایرانیان، برگزار گردید. هدف جشنواره «فرهنگ عامه» نیز که در مهرماه ۱۳۵۶ (اکتبر ۱۹۷۷) برپا شد همانند «جشنواره فرهنگ مردم» «شناخت جنبه های گوناگون فرهنگ عامه ایران و شناساندن اصولی چگونگی، نقش و کاربرد آن به مردم و پاسداری و پشتیبانی از جلوه های اصیل فرهنگ مردم» بود.^{۱۶} به این ترتیب، این جشنواره ها هر یک به معرفی، بررسی و بزرگداشت جنبه ای خاص از فرهنگ ایران می پرداختند.^{۱۷} استثنا جشن هنر شیراز بود که در آن دستاوردهای فرهنگی و هنری غرب، گاه در مدرن ترین اشکال آن، نیز عرضه می شد. از همین رو، بودند کسانی که به برخی از برنامه های این جشنواره سخت خرده می گرفتند و آن ها را مناسب فضا و فرهنگ آن شهر نمی دانستند. واقعیت آن است که از آغاز قرار بود که این جشنواره جنبه بین المللی داشته باشد تا هنرمندان از اطراف جهان در این شهر گرد هم آیند و از این

رهگذر ایران در صحنه بین‌المللی به عنوان یکی از مراکز فعالیت‌های فرهنگی در جهان و نیز مشوق آشنائی متقابل فرهنگ‌های شرق و غرب شناخته شود. بنابر این، می‌توان گفت که در این سال‌ها تکیه و تأکید بر بن‌مایه‌های اصیل فرهنگ ایرانی در کانون سیاست فرهنگی دولت قرار داشت. افزون بر این، تصمیم‌گیران دولتی نیز همانند روشنفکران مخالف و معارض آشکارا با بحران فرهنگی و فکری که در بسیاری از جوامع غربی موج می‌زد آشنا بودند. از برخی از اسناد دولتی این دوران چنین برمی‌آید که این آشنائی یکی از انگیزه‌های تصمیم‌گیران در طراحی سیاست فرهنگی دولت بوده است. به عنوان نمونه، در مقدمه فصل فرهنگ‌برنامه پنجم عمرانی (۱۹۷۷-۱۹۷۳) چنین استدلال شده است:

اکنون که جوامع پیشرفته‌گرفتار بحران‌های فرهنگی و اخلاقی به چاره‌جویی برخاسته‌اند. . . می‌توانیم در تقویت و تحکیم مبانی فرهنگی و اخلاقی اجتماع بکوشیم و هویت ملی خویش را، که در فرهنگ ملی متجلی است، باز شناسیم و نیرو بخشیم.^{۱۸}

با این همه، موضع دولت در مورد مقولات فرهنگی از دو جهت با موضع روشنفکران تفاوت داشت. نخست آن که روشنفکران، در مخالفت با غرب استثنائی قائل نمی‌شدند و در مورد اقتباس از فرهنگ و تمدن غربی کمابیش گفتمان رایج در جهان سوم را تکرار می‌کردند. اما، از دیدگاه برنامه‌ریزان دولتی لازمه ترویج و بزرگداشت فرهنگ ملی مخالفت با غرب نبود. آنان چنین استدلال می‌کردند که در ضمن تلاش برای بهره‌جویی و اقتباس از تمدن صنعتی غربی و آشنائی با دستاوردهای فرهنگی آن، باید بر سنت‌ها و میراث فرهنگی ایران نیز به عنوان عناصر اصلی هویت ملی و سدی در برابر هجوم ناخواسته فرهنگ‌های بیگانه تکیه شود. دوم آن که روشنفکران منتقد راه و روش دولتیان را برای حفظ میراث فرهنگی نمی‌پسندیدند و بر آن‌ها به شدت خرده می‌گرفتند. باید گفت که دولت در این دوران سوای برگزاری جشنواره‌ها به تأسیس موزه‌ها، تعمیر و مرمت ساختمان‌های قدیمی و نگهداری از اشیاء باستانی نیز پرداخته بود با این استدلال که چنین گام‌هایی برای حفظ و تعمیق پیوند مردم ایران با دستاوردهای فرهنگی گذشته ضروری است: «درچنین دورانی، اگر مظاهر فرهنگ‌های این جوامع به صورت علمی جمع‌آوری، مطالعه و تجزیه و تحلیل نشود و در اختیار همگان قرار نگیرد، ممکن است ارتباط افراد با گذشته و فرهنگ اصیلشان قطع شود و بنیان ساخت‌های اجتماعی دچار سستی و تزلزل

گردد. پس جمع آوری و مطالعه مظاهر فرهنگی فقط به خاطر تفاخر نیست بلکه حفظ آنها در آموزش و پرورش جوانان سهمی اساسی دارد و مانع از این می شود که فرهنگ های خارجی آنها را جذب و خیره کنند»^{۱۱}

بازیابی یک گذشته بومی دیگر

در اوایل دهه ۱۹۷۰، در سال هائی که امکان انتقاد از دولت در زمینه های سیاسی درحد اقل بود، روشنفکران منتقد حملات خود را معطوف به سیاست و برنامه های دستگاه های دولتی در امور فرهنگی کردند. به اعتقاد آنان تصمیم دولت به اتخاذ یک سیاست فرهنگی به عنوان بخشی از برنامه های عمرانی کشور تنها بهانه ای برای دخالت هرچه بیشتر در عرصه فعالیت های فرهنگی روشنفکران و هنرمندان و تنگ کردن محدوده خلاقیت آزاد آنان بود. افزون بر این شماری از آنان مقامات دولتی را صالح برای تصمیم گیری در باره پرسش های اصلی در زمینه های فرهنگی نمی دانستند. پرسش هائی از این گونه که کدام یک از اجزاء میراث فرهنگی را می بایست به عنوان اجزاء فرهنگ اصیل ایران برگزید و اشاعه داد؟ معیارهای گزینش را با توسل و تکیه بر چه ملاحظات و ارزش هایی باید تعیین کرد؟ اصولاً هدف از بازگشت به فرهنگ اصیل ایرانی چیست؟ آیا قصد نهائی کمک به تغییر و تحوّل اساسی در عناصر سازنده فرهنگ اجتماعی است یا تظاهر به هم رأی با منتقدان یا تلاش برای احیای خاطرات عظمت گذشته ایران و جلب نظر و توجه مفسران و ناظران غربی؟ به نظر برخی از روشنفکران منتقد بازنگری عناصر و سنن فرهنگ بومی ایران هنگامی مطلوب می بود که هدف دگرگونی اجتماع و افزایش خودآگاهی ایرانیان باشد. در این بررسی کوتاه تنها به نمونه هائی از نوشته های روشنفکران زمان در این باره اکتفا کرده ایم. به نظر می رسد که آراء داریوش آشوری و مهدی پرهام کمابیش معرّف نظر همطرازان آنان در مورد مقوله فرهنگ بومی باشد.^{۱۲} با آن که در اواخر دهه ۱۳۴۰ هیچ یک از این دو نویسنده در عرصه سیاسی فعالیتی محسوس نداشت، هریک از زاویه ای سیاست های فرهنگی دولت را مورد پرسش و انتقاد قرار دادند. آشوری تلاش نهادهای دولتی را برای تأسیس موزه، به نمایش گذاردن اشیاء باستانی و برگزاری جشنواره های گوناگون به قصد معرّفی و بزرگداشت عناصری از میراث کهن ادبی و فرهنگی ایران را رد کرد و این این روش ها را نوعی «مومیایی کردن فرهنگ» خواند. از نظر او، هیچ یک از این تلاش ها و برنامه ها ربطی به گذشته نداشت چون نه روح گذشته را تسخیر

می‌کردند و نه به درکی درست از تاریخ می‌انجامیدند. در عوض، به گفته آشوری، مردم به گذشته‌ای نیاز داشتند که بتوانند به آن باز گردند و هویت خود را به کمک آن به دست آورند، درحالی که به نمایش گذاشتن اشیاء فرهنگی درموزه، این احساس را در انسان به وجود می‌آورد که گذشته کم از مرده نیست:

سنت مرده ریگی نیست به صورت شیئی جدا از ما که با آنچه ما هستیم رابطه‌ای نداشته باشد؛ ظرف عتیقه‌ای نیست که سر طاقچه می‌گذاریم یا نسخه خطی‌ای که در کتابخانه نگاه می‌داریم و گذشته، تابوتی نیست که به طرف قبرستانی می‌بریم، سنت آن چیزی است که به انسان توانایی و مهارت می‌دهد.^{۲۱}

به گمان او، حفظ سنت و میراث فرهنگی به معنی «جمع و جور کردن گذشته به روش شرقشناسی و باستانشناسی»^{۲۲} نبود. تاریخی که به این صورت عرضه شود از هیچ اهمیتی برخوردار نیست و تنها حالت «سمبولیک و تزئینی»^{۲۳} خواهد داشت. بنابراین، برای آشوری، فکر «بازگشت» به معنی بازآفرینی گذشته، آن گونه که نهاد های رسمی مطرح می‌کردند، و روشی که برای نیل به هدف برگزیده بودند راه به جایی نمی‌توانست برد:

آنچه ما با میراث گذشته خود می‌کنیم، باستانشناسی است. کار باستانشناس این است که آثار تمدن های مرده و اعصار از یاد رفته را جست و جو کند و همه آنها را بی ارزشگذاری و انتخاب، حفظ کند و تحویل موزه ها بدهد.^{۲۴}

نویسنده دیگری با نام مستعار، چند سال بعد در این باره چنین نوشت:

اگر قصد احیاء تفکر بومی شرقی توسط دوباره سازی و تحلیل سنن، مراسم و عقاید و استفاده و کاربردی از آن در قبال حمله فرهنگ غربی، باشد، می‌باید به جوهر اجتماعی سنت توجه داشت که این در کادریهای تفکر رسمی نمی‌گنجد و به اعتبار همین قضیه است که «جهان سومی» شدن مراسم و جشن ها و جشنواره ها، جز ادعای روشنفکر مآبانه و تظاهر به اصلاح اجتماعی چیز دیگری نمی‌تواند باشد، چرا که «هنرجهان سوم» اگر برانگیزنده آگاهی و سازندگی اجتماعی در بیننده شرقی نباشد، نمی‌توان آنرا «جهان سومی» نامید.^{۲۵}

بنابراین برای بازیافت گذشته، سنت نه تنها می بایست جزوی از زندگی فردی و اجتماعی مردمان می شد و با زمان حال تطابق پیدا می کرد بلکه معنای جدیدی نیز می بایست می یافت. از دیدگاه بسیاری، انجام این مهم تنها بر دوش نویسندگان، هنرمندان و متفکران بود و نه نهادهای دولتی. به اعتقاد آشوری، راهی را که دستگاه های دولت برای احیاء میراث فرهنگی گزیده بودند، ناشی از همان احساس حقارتی بود که ملت های جهان سوم در قرون نوزدهم و بیستم به آن مبتلا بودند. در نهایت امر، او این تلاش ها را چیزی بیش از «توریسم فرهنگی» نمی دانست که در وهله اول برای جلب توجه دنیای خارج از آنها بهره برداری می شد. همزمان، از دیدگاه او، این کوشش ها در نهایت تقلیدی بود از رفتاری که شرقشناسان غربی رواج داده بودند:

... هیاهویی که در سال های اخیر درباره شرق و موارث فرهنگی آن برپا شده است، چه معنا دارد؟ آشکارا باید گفت که عمده هیاهویی که به عنوان ضدیت با "غرب" و بزرگداشت شرق برپا می شود، ریشه در غرب زدگی دارد. بدین معنی که ما با ایستادن بر مفاهیم اومانیسیم غربی و از دیدگاه آن ... می خواهیم معنایی به "شرق" بدهیم که به کل با ذات آن بیگانه است.^{۲۶}

گرچه این گونه نوشته ها منحصرأ معطوف به خرده گیری از برنامه ها و سیاست های فرهنگی دولت و اصولاً درک و برداشت دولتیان از مقوله فرهنگ بود و به هیچ روی راه چاره یا رهیافت نظری و عملی دیگری را ارائه نمی داد، کمابیش معرف و بازتابنده آراء و نظرهای بسیاری دیگر از منتقدان روشنفکر این دوران بود. آنان بطورکلی تلاش های نهادهای رسمی برای مطرح ساختن ارزش ها و دستاوردهای فرهنگ بومی را ناشی از نوعی «شرق زدگی» می شمردند و آن را همانند «غرب زدگی» یک «اپیدمی غربیانه» می خواندند.^{۲۷}

در این میان، توجه برخی از روشنفکران در بحث درباره فرهنگ بومی معطوف به ابعاد مذهبی فرهنگ شد. برای آنان «فرهنگ واقعی که رنگ و بوی اصیل داشته باشد تنها در مذهب و اسطوره چنین جوامعی به چشم می خورد.»^{۲۸} آراء این گروه از روشنفکران به رونق جنبشی انجامید که در آن گرایش به ارزش های مذهبی و افکار عرفانی بخش عمده فرهنگ اصیل ایران قلمداد می شد، حتی به ادعای کسانی که خود محتملاً عقیده ای چندان به مذهب نداشتند اما در سرخوردگی از عواقب گوناگون فرهنگ غربی، به معنویت و عرفان روی آورده بودند.

مهدی پرهام در زمرهٔ این نویسندگان بود. وی در دههٔ ۱۳۴۰ در نوشته‌های گوناگونی به بحث در بارهٔ زندگی «معنوی» و توضیح نقش مذهب و عرفان در زندگی اجتماعی مردم ایران پرداخت. به عنوان نمونه، او معتقد بود که:

آنچه متفکران دوربین امروز برای رهایی از خود بیگانگی و سرگشتگی انسان عصر ماشینی توصیه می‌نمایند، همان است که عارفان اندیشمند ما در قالب کلماتی دل‌انگیز و مفاهیمی بلند برای ساختن انسان کامل بیان دلشسته اند بی تردید، اگر این مفاهیم را از زوایای خرافی پیراسته نمائیم، همطراز نفت ما در غرب آشوب زده خواستار دارد. منتهی همانطور که قبلاً اشاره کردم، عرفان ما چون نفت ما پالایشگاه می‌خواهد وگرنه متاعی قابل عرضه نیست.^{۲۱}

این تشبیه پرهام در مشابه دانستن عرفان و نفت از دو جهت جالب توجه است. نخست از آن رو که این نکته را در بحبوحه بحران ملی شدن صنعت نفت در سال ۱۳۵۳ مطرح کرده. دیگر آن که کمابیش در همین ایام نیز برخی از متفکران و روشنفکران غربی از مقولات عرفان و معنویت به عنوان چاره‌ای برای بحران ارزشی و مسائل روزافزون اجتماعی جامعهٔ تکنوکراتیک و صنعتی غرب به میان آورده بودند. به سخن دیگر، اهمیت و ارزشی که این گروه از روشنفکران ایران برای مقولات عرفانی قائل شدند بی ارتباط با طرح مقوله‌های مشابه در محافل روشنفکری غربی نبود. افزون بر این، طرح مباحثی از این دست می‌توانست در انظار عمومی نوعی مقابله با سیاست‌های فرهنگی دولت شمرده شود.

به هر حال، بحث در این باره از حد کلیات چندان تجاوز نمی‌کرد و به قلمرو سیاست عملی نمی‌رسید. اما، اغلب روی‌آوردگان به عرفان نقش اصلی آن‌را یا مقابله و مخالفت با متشرعین می‌دیدند و یا آماده کردن انسان برای پذیرفتن ارزش‌های جهان وطنی. به این ترتیب، اوضاع و احوالی که در ایران به رونق این بحث کمک کرد از جهاتی بی‌شبهت به اوضاع و احوال روشنفکران منتقد و سرخوردهٔ جوامع غربی نبود:

اگر آگاهانه بنگریم، علل پیدایش عرفان مثبت تقریباً شبیه به علل پیدایش سیستم تعاونی است. همانطور که سیستم تعاونی، دلالت و واسطه‌های تجارتي را از میان برمی‌دارد و مستقیماً تولیدکننده را با مصرف‌کننده رویرو می‌کند، عرفان هم شفاعت کنندگان و متشرعین متظاهر که در واقع دلالتان کرم و بخشایش الهی هستند و خود را بین‌خالق و مخلوق واسطه قلمداد می‌کنند، کنار می‌زند و مستقیماً مخلوق و خالق را در پهنای نامتناهی وجود باهم در می‌آمیزد.^{۲۲}

در باور معتقدان، عرفان مورد نظر آنان نه عرفان تکیه و خانقاه بلکه «نمودار بهترین سیستم آزادسازی و خودیاری بود» و می توانست در حل مسائل روز جامعه ایران، و حتی مشکلات اساسی دنیای معاصر، نقشی قابل ملاحظه ایفا کند، مشروط به آن که پالایش و بازآفرینی شود:

ما از معنویت برداشت صحیحی نداریم و اغلب خیال می کنیم اشخاص معنوی اشخاصی هستند که مادیات را بکلی نفی می کنند و مرتب شعر و غزل می خوانند یا بر سر سجاده به نماز ایستاده اند و از دنیا و کار دنیا خود را کنار کشیده اند. در صورتی که چنین نیست. عارفان حقیقی همه کار می کرده اند منتهی کار منزّه و پاکیزه نه بهره کشی انسان از انسان . . . و اغلب آنها کار یدی می کرده اند که اختلاف طبقاتی را بشکنند و فاصله عالم ربانی و فقیه مدرسه را با فعله و بنا از میان بردارند. همان کاری که امروز چینی ها بر آن واقف شده اند و تمام استادان و دانشجویان و کارمندان عالی رتبه را مجبور می نمایند که در سال یکی دو ماه به کارهای یدی در مزارع و کارگاه ها اشتغال ورزند.^{۳۱}

فشرده سخن

در دهه ۱۳۴۰/۱۹۷۰، بحث در باره فرهنگ بومی، که در بدو امر ماحصل ترکیبی از تفکر جهان سومی از سوئی و جنبش ضد فرهنگ حاکم از سوی دیگر بود، برای روشنفکران معترض ایرانی از شیوه های ابراز مخالفت با نفس حکومت وقت و اهداف و سیاست های آن شد. با رواج گفتمان فرهنگ بومی در میان روشنفکران ایران تصمیم گیران دولتی نیز به تدریج سیاست فرهنگی تازه ای را که معطوف به احیا و نشر دستاوردهای فرهنگ بومی کشور بود اتخاذ کردند. دیری نپائید که روشنفکران سیاست فرهنگی جدید دولت را نیز به چالش طلبیدند و در جستجوی تعریف تازه ای از فرهنگ بومی، همانند برخی از منتقدان اجتماعی جوامع صنعتی، معنویت و عرفان را کلید حل مشکلات جامعه شمردند با این تفاوت که در گمان آنان عرفان و در نهایت امر مذهب، هر دو می توانست ابزار دستیابی به هدف های دنیوی و سیاسی شود. از همین رو، هنگامی که شعار «بازگشت به دین و فرهنگ» سرلوحه علم مخالفت و مبارزه با نظام حاکم شد، روشنفکران «مترقی» و «لائیک» نه تنها در معنای چنین سخنانی تردید نکردند بلکه به صفوف تظاهر کنندگان نیز پیوستند.

پانوشت ها:

۱. غیر از گلسرخی، یازده تن دیگری که محاکمه شدند، عبارت بودند از کرامت الله دانشیان، محمد رضا علامه زاده، طیفور بطحایی، عباسعلی سماکار، منوچهر مقدم سلیمی، مرتضی سیاه پوش، فرهاد قیصری، ابراهیم فرهنگ رازی، رحمت الله جمشیدی، شکوه فرهنگ رازی (میرزادگی) و مریم اتحادیه. ن. ک. به: عاقلی، روز شمار تاریخ ایران، تهران، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۸۱.

۲. «دفاعیات خسرو گلسرخی»، نظم نوین، نیویورک، شماره ۷، شهریور ۱۳۶۴.

۳. همانجا.

۴. نمونه ای از چنین استدلالی را در یک گزارش دولتی می توان دید: «اینها که در عمرشان حتی پا به مسجد خدا نگذاشته اند و حتی در یک مجلس وعظ و خطابه اسلامی، با شعایر جاودانی و مفهوم عمیق اسلام و کلام خدا آشنا نشده اند، با این ادعای گستاخانه به دین برحق، به رسول خدا، محمدابن عبدالله صل الله علیه و آله، آشکارا توهین کرده و سعی نموده اند مکتبی را که هدف اصلیش هجوم به معتقدات دینی و خداپرستی است. . . به دین بر حقی بچسباندند. . . نیروی انقلابی ایران، مردم مسلمان ماهر گونه تلاش مذبحخانه را محکوم می کنند» فردوسی، سال ۲۵، شماره ۱۱۵، ۱۵ بهمن ۱۳۵۲/ فوریه ۱۹۷۴، ص ۶. همچنین، مقالات دیگری از این قبیل در یک سری تحت عنوان «برگ های اندیشه» در مجله *تماشا* نیز به چاپ رسید. به عنوان نمونه، ن. ک. به: «تروریسم: حاصل مارکسیسم اسلامی»، *تماشا*، سال ۸، شماره ۲۲۴، ۲۵ مرداد ۱۳۵۴/ ۱۶ اوت ۱۹۷۵، صص ۸-۹.

۵. تعریف های متعددی از مفهوم "روشنفکر" شده است. به طور کلی، جامعه شناسان مفهوم روشنفکر را به کسی که خود را وقف کار فکری (درمقابل کاریدی) کند، اطلاق می کنند. غیر از این دید «اجتماعی-حرفه ای» دیگران این مفهوم را شامل کسانی دانسته اند که نقش خاصی را در اجتماع به عهده دارند. به عنوان مثال، ادوارد شیلز، روشنفکران را دسته ای می داند که وظیفه شان تاحدی شامل رد ارزش های متداول و شایع در جامعه است. در این مقاله نیز، منظور ما از روشنفکر، نویسندگان و متفکرانی هستند که باورهای رایج جامعه را مورد تردید و پرسش قرار می دهند.

۶. ن. ک. به:

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, London: Penguin Books, 1985, pp 169-170.

۷. منوچهر هزارخانی، «مساله فرهنگی در مبارزه ضد استعماری»، فردوسی، ش ۸۷۱، ۱۴

مرداد ۱۳۴۷/ ۵ اوت ۱۹۶۸، ص ۱۱.

۸. «فرهنگ شرقی»، فردوسی، شماره ۸۹۵، ۳۰ دی ۱۳۴۷/ ۲۰ ژانویه ۱۹۶۸، ص ۳.

۹. نجوا، «دعوت برای همکاری»، فردوسی، شماره ۸۷۲، ۲۱ مرداد ۱۳۴۷/ ۱۲ اوت ۱۹۶۸،

ص ۳۱.

۱۰. ن. ک. به:

Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of*

Nativism, Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

۱۱. ن. ک. به «حماسه سياهکل: تجلی پرشکوه اراده پولادین فرزندان دلاور خلق»، کتاب جمعه، سال ۱، ۲ اسفند ۱۳۵۸/۲۱ فوریه ۱۹۸۰، صص ۱۴۵-۱۶۰، همچنین ن. ک. به:
- Ervand Abrahamian, *Iran between two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 480.
۱۲. اعضای این شورا شامل وزیران آموزش و پرورش، علوم و آموزش عالی، اطلاعات، رؤسای فرهنگستان های زبان و ادب و هنر، رئیس دانشگاه تهران و دبیر کل شورای فرهنگی بود. همچنین هشت تا چهارده تن از فرهنگیان و هنرمندان نیز به مدت چهارسال به پیشنهاد وزارت فرهنگ و هنر به عضویت در این شورا منصوب می شدند. ن. ک. به ذبیح الله صفا، «مفاهیم سیاست فرهنگی در ایران»، فرهنگ و زندگی، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۵۳/۱۹۷۴، صص ۴۵-۵۱.
۱۳. چنگیز پهلوان، «برنامه ریزی فرهنگی در ایران»، فرهنگ و زندگی، تابستان ۱۳۵۳/۱۹۷۴، ص ۵۴.
۱۴. «دومین جشن فرهنگ و هنر»، فرهنگ و زندگی، شماره ۱، دی ۱۳۴۸/ ژانویه ۱۹۷۰، ص ۷۷.
۱۵. «گزارشی از همایش تاریخ و فرهنگ ایران: برنامه ای به مناسبت نهمین جشن فرهنگ و هنر»، تماشا، سال ۶، شماره ۲۸۷، ۲۲ آبان ۱۳۲۷/۲۵ نوامبر ۱۹۷۶، ص ۲۵.
۱۶. «احیای جشن فرهنگ مردم: حرف هایی در حاشیه برگزاری جشن فرهنگ مردم»، تماشا، سال ۷، شماره ۹، ۳۲۲ مهر ۱۳۵۶/ اکتبر ۱۹۷۷، ص ۸۸.
۱۷. جشن های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی هم به احتمال زیاد با توجه به چنین فضای فکری برگزار شد یعنی آن نیز به گفته ای «فرصتی برای شناخت خویش بود». ن. ک. به: فردوسی، سال ۲۱، شماره ۱۰۲۰، ۱۴ تیر ۱۳۵۰/۴ ژوئن ۱۹۷۱، ص ۵.
۱۸. چنگیز پهلوان، «برنامه ریزی فرهنگی در ایران»، ص ۵۵.
۱۹. «گزارشی از جشن فرهنگ و هنر»، فرهنگ و زندگی، شماره ۷، دی ۱۳۵۰/ ژانویه ۱۹۷۲، ص ۱۲۵.
۲۰. با اینکه داریوش آشوری و مهدی پرهام از یک نسل نیستند مراحل زندگی سیاسی آنان تا اندازه ای مشابه بوده است. آشوری در نوجوانی عضو سازمان جوانان حزب توده بود اما در سال ۱۹۵۶، بعد از حمله روسیه به مجارستان نه تنها از کمونیسم بلکه از فعالیت های سیاسی نیز دست کشید و به کارهای فرهنگی پرداخت. مهدی پرهام هم در جوانی عضو حزب توده بوده و در سال ۱۹۴۸ در کنار خلیل ملکی از آن حزب انشعاب کرد و پس از چندی در ناامیدی از فعالیت های سیاسی به مقاله نویسی و کارهای فرهنگی روی آورد.
۲۱. داریوش آشوری، «سنت و پیشرفت»، فرهنگ و زندگی، ش ۱، دی ۱۳۴۸/ ژانویه ۱۹۷۰، ص ۷۷.
۲۲. همانجا.

۲۳. همانجا.

۲۴. همانجا، ص ۷۱.

۲۵. فرهاد (اسم مستعار)، «هنر متعهد جهان سوم: احیاء تفکر بومی شرقی با دوباره‌سازی و تحلیل سنن، مراسم و عقاید»، فردوسی سال ۲۵، شماره ۱۱۳۱، ۲ مهر ۱۳۵۲/۲۱ سپتامبر ۱۹۷۳، ص ۲۲.

۲۶. داریوش آشوری، «شرق و غرب»، فرهنگ و زندگی، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۵۳/۱۹۷۴، ص ۲۷.

۲۷. به عنوان مثال ن. ک.، به: فرهاد قابوسی، «سیمای تمدن شهری در جوامع در حال رشد»، فردوسی، سال ۲۱، شماره ۱۰۱۸، ۳۱ خرداد ۱۳۵۰/۲۱ ژوئن ۱۹۷۱، ص ۱۲.

۲۸. همانجا.

۲۹. مهدی پرهام، «آزادی بردگان انرژی»، تکین، سال ۹، شماره ۱۰۷، ۳۱ فروردین ۱۳۵۳/۲۰ آوریل ۱۹۷۴، ص ۷.

۳۰. پرهام، «فرهنگ تعاون»، تکین، سال ۱۱، شماره ۱۳۰، ۲۰ اسفند ۱۳۵۴/۲۰ مارس ۱۹۷۶، ص ۷۲.

۳۱. پرهام، «نقشی از جامعه نو»، تکین، سال ۱۲، شماره ۱۳۵، ۳۱ مرداد ۱۳۵۵/۲۲ اوت ۱۹۷۶، ص ۵۱.

PERSIAN IMPRINTS

A Provider of Persian Lithographs and Rare & Current Periodicals
persian_imprints@excite.com

Rare & Current Persian Periodicals

کل آقا، ماهنامه.	فرش.	پیام کتابخانه.	۱۵ خرداد.
گسترانه.	فرهنگ.	پیام نوین.	آرش.
گستره فرهنگ و هنر اسید.	فرهنگ انقلاب.	پیام بوئسکر.	آسیای جوان.
گفتگو.	فرهنگ نوین.	پیردزی.	آفتاب امروز.
کتابخانه اسناد.	فرهنگ و پیش.	پیکار زندگی.	آفتک.
کپه وا.	فرهنگ و سینما.	پیک کنکاش میدان تهران.	آفتک بدیع.
لرستان پژوهی.	فصلنامه تاتر.	تاریخ.	آینه اندیشه.
مارلیک.	فصلنامه ترجمه.	تاریخ معاصر ایران.	آینه پژوهش.
مجلس.	فصلنامه خاورمیانه.	تاریخ و فرهنگ معاصر.	اتحاد جوان.
مجلس سنا.	فصلنامه مطالعات تاریخی.	تا طلوع.	اثر.
مذاکرات مجلس.	فصلنامه هستی.	تحقیقات اسلامی.	اخبار دانشگاه تهران.
مجله باستانشناسی.	فصلی در هنر.	تحقیقات اقتصادی.	انقتر.
مجله حقوقی.	فیلم و زندگی.	تحقیقات تاریخی.	ادبستان فرهنگ و هنر.
مجله دانشکده.	قیاسات.	تربیت.	ادبیات داستانی.
مجله دانشکده ادبیات اصفهان.	قلقلک.	تصویر.	ادبیات معاصر.
مجله دانشکده ادبیات تهران.	قالی و گلیم.	تکاپر.	ارغوان.
مجله دانشکده ادبیات مشهد.	قلم.	تماشاخانه.	اسناد لانه جاسوسی.
مجله دانشکده حقوق.	کارکر.	توس.	اطلاعات بانوان.
مجله زیانشناسی.	کارنامه.	توفیق.	اطلاعات ماهیانه.
مجله سیاست خارجی.	کانون و کلا.	چاویدان خرد.	اطلاعات هفتگی.
مجله شهریارانی.	کاره.	جشن هنر شیراز.	الاسلام.
مجله قضایی.	کاوایان.	چشمتواره.	الفبا.
مجموعه.	کتاب امروز.	چشمتواره فیلم فجر.	امید.
سحراب.	کتاب بابک.	چنگ پرویا.	امید آینده.
مرد امروز.	کتاب به نگار.	چنگ فرهنگ.	امید انقلاب.
مردم.	کتاب باژ.	جنوب.	اندیشه آزاد.
مردم ایران.	کتاب تهران.	جمهوری.	ایران باستان.
مس.	کتاب تهرانک.	چوانان رستاخیز.	ایرانشهر.
مشارکت.	کتاب روشن.	جمهوری.	ایران فردا.
معارف.	کتاب سال پست ایران.	چنگل.	ایران مهر.
مفید.	کتاب سال فیلم.	چوانه.	پاپا شعل.
مطالعات تاریخی.	کتاب سال همشهری.	جهان اندیشه.	یارک.
مکتب انقلاب.	کتاب شعر و قصه.	جهان کتاب.	یامشاد.
موزه ها.	کتاب صبح.	چلنگر.	یصائر.
مهرگان (۱۳۱۲-۱۳۲۰).	کتاب فصلی در هنر.	حبل المتین.	بنیاد.
مهنانه زرتشتیان.	کتاب قصه.	حضور.	بهار.
مهنانه شهریارانی.	کتاب ماه.	حوزه.	بهکام.
میراث چاویدان.	کتابهای ماه.	خاطرات وحید.	بیان.
میقات حج.	کهنکشان.	دانش.	بینالو.
نامه شهریارانی.	کیان.	دانشگاه انقلاب.	پاسدار اسلام.
نامهید.	کیهان اندیشه.	دانشنامه ایران و اسلام.	پرچم اسلام.
نامه فروغ علم.	کیهان سال.	دیستان.	پرواز.
نامه فرهنگ.	کیهان ماه.	درخت دانش.	پژوهشنامه فرهنگستان.
نامه فرهنگستان.	کلبانک.	دریچه گفتگو.	پژوهشنامه موسسه آسیایی.
نامه فرهنگستان علوم.	کزارش روز.	دفتر های زمانه.	پیام امروز.
نامه فیلمخانه ملی ایران.	کزارش فیلم.	دنیای اسلام.	پیام انقلاب.
نامه کانون نویسندگان.	کل آقا، هفته نامه.	دنیای تصویر.	پیام دانشجو.

We can supply your desired rare books, lithographs, and periodicals.

For detailed lists of available titles, please contact:

PERSIAN IMPRINTS

529 1/2 North Main St., Bloomington, Illinois 61701 USA
309-829-5669 (phone & fax)

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج ستیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|---------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آرین پور | زنان سنت شکن |
|-----|---------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | ناصر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

نقش «میدان» در عصر صفوی

در تاریخ شهرسازی و معماری اغلب کشورهای جهان از "میدان" به عنوان یکی از عناصر مهم شهری یاد می شود. میدان های کوچک محلات اغلب از تقاطع معابر به وجود می آید و تابع نظم و معماری سازمان یافته ای نیست ولی میدان های بزرگ و با شکوه همیشه براساس برنامه و طرح مطالعه شده ای ساخته می شود و اطراف آن ها را بناهایی متناسب با طرح میدان و اغلب همزمان با آن قرار می دهند. این نوع میدان ها، فضای آزاد شهر است، کاربردهای متعددی دارد و با توجه به سنت و فرهنگ هر قومی مورد استفاده تظاهرات مختلفی قرار می گیرد. طرح این میدان ها معمولاً هندسی و اغلب مستطیل، مربع و به ندرت گرد و نیم دایره است. میدان های گرد در نتیجه برخورد مسیرهای متعدد و یا به علت اهمیت دادن به بنائاتی که در میان آن به پا می کنند به وجود می آید. برای شکل دادن و محدود کردن فضای میدان گاه یک رشته بنای کم عمق مانند حجره ها و رواق ها به میدان شکل می دهد و یا مسیرسریوشیده ای میدان را از ساختمان های شهری و خصوصی، ساختمان های حکومتی و عمومی جدا می کند و آنها را به یکدیگر متصل می سازد. میدان های بزرگ معرّف شخصیت و اهمیت شهر است و از همین رو باید آن را عنصر اصلی شهر دانست. همانند بسیاری از شهرهای جهان، اغلب شهرهای بزرگ ایران نیز از این عنصر شهری بی بهره نبوده اند.

*مهندس معمار و پژوهشگر هنر ایران.

میدان در مجموعه های سلطنتی سلسله های «ترک و ایرانی» اهمیتی خاص دارد. در پایتخت و شهرهای مهم برای تمرین های نظامی، سوارکاری، مسابقه های اسب دوانی، چوگان بازی و قُپُق اندازی (تیراندازی در حال تاختن اسب) و گاه پذیرائی های بزرگ دریاری، میدان به صورت عنصر جدائی ناپذیر محله شاهی و توسعه شهری درآمد. به مرور زمان، مراسم مذهبی، چراغانی و آتش بازی، جمعه بازارها و دستفروشی ها و غیره نیز به کاربردهای اصلی میدان اضافه شد. در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی، پادشاهان صفوی علاقه زیادی به ایجاد میدان های با شکوه از خود نشان دادند. میدان «نقش جهان» در اصفهان را که شاهکار معماری کم نظیری در جهان است باید از آثار این علاقه دانست.

حکمرانان صفوی در سرزمین پر هرج و مرج و از هم گسیخته ایران طی دو قرن به تدریج دولتی عظیم به وجود آوردند که قدرت آن به پایه ای رسید که می توانست با همسایگانی چون عثمانی ها به رقابت پردازد و با ثروت خود توجه کشورهای اروپائی را نیز جلب کند. خاندان صفوی سرزمین ایران را گسترش دادند، مرزهای آن را مشخص کردند و ساختار جدیدی برای اقتصاد و ارتش به وجود آوردند. در دوران حکومت آنان ایران دارای فرهنگی غنی شد. بزرگ ترین دستاورد این خاندان در عرصه هنر، معماری بود. با وجود سهل انگاری حکومت های بعدی هنوز بناهای بسیار از آن دوره برجاست.

اسمعیل پسر شیخ حیدر از اسلاف شیخ صفی الدین، از صوفیان ایران و رهبر ایرانیان در شیروان در سال ۱۴۹۱م آذربایجان را از یوغ حکومت تیموریان بیرون آورد. چند سال بعد باکو را نیز به تصرف خود آورد و در سال ۱۵۰۲م در اردبیل تاجگذاری کرد، عنوان شاه اسمعیل (۱۵۲۴-۱۵۰۲م) گرفت، تبریز را به عنوان پایتخت سلطنت خود برگزید و قلمرو ایران را از هرات تا بغداد گسترش داد. تبریز تا قرن نهم میلادی شهرک ساده ای بود. در دوران حکومت خلیفه متوکل، «ابن روآد»، از دولتمردان وقت، در آنجا قصری برای خود بنا کرد. پس از حمله مغول (۱۲۲۱م) تبریز مهم ترین شهر ایران شد و در زمان غازان خان (۱۲۹۵-۱۳۰۴م) بار دیگر عنوان پایتخت یافت. با هجوم دانشمندان و هنرمندان به دربار، تبریز از لحاظ فرهنگی نیز اهمیتی نیز درآمد. با فتوحات تیموری ها در اواخر قرن چهاردهم میلادی تبریز بار دیگر اهمیتی خاص یافت و در سال ۱۴۳۰م، در زمان سلطنت قرقویونلو، مجدداً عنوان پایتخت گرفت. جهانشاه (۱۴۶۷-۱۴۳۶م) به عمران و تزئین شهر پرداخت و مسجد کبود را که یکی از شاهکارهای معماری ایرانی است هم او بنا نهاد.

شاه اسمعیل، سرسلسله صفویان، مانند دیگر افراد خاندان صفوی به ورزش چوگان که از ورزش های باستانی ایران بود و قُبُوق اندازی علاقه وافری داشت. وی در میدان قدیم تبریز که از آثار آق قویونلوها بود به این ورزش می پرداخت. در هرات نیز «امیر دورمیش خان شاملو» حاکم شهر میدانی در باغ شهر و در کنار اقامت گاه شاهزادگان صفوی برای این ورزش بنا کرده بود. پادشاهان صفوی از این گونه ورزش ها برای تربیت چابک سواران استفاده می کردند و اغلب خود نیز در این مراسم شرکت داشتند و یا به تماشای آن می نشستند. شاه اسمعیل در مدت بیست و دو سال سلطنت خود به منظور استحکام پایه حکومتش، همواره با همسایگان در زد و خورد بود و از همین رو فرصت نیافت تا در پایتخت بناهای حکومتی و میدانی تازه با ابعاد گسترده و مورد نیاز بنا کند. او حتی برای اقامت میهمانان و پذیرائی های دربار از کاخ «هشت بهشت» تبریز استفاده می کرد.

پس از شاه اسمعیل پسرش طهماسب میرزا (۱۵۷۴-۱۵۲۴م) به پادشاهی رسید. وی از ابتدای سلطنت در تکاپوی تغییر محل پایتخت بود تا آن که در سال ۱۵۵۵م، برای دور شدن از عثمانی ها و نزدیک شدن به مرکز جغرافیائی حکومتش، شهر تاریخی قزوین را به عنوان پایتخت جدید خود برگزید. قرار گرفتن قزوین در دامنه کوه های البرز و در مسیر جاده های آذربایجان به خراسان و فارس به دریای خزر از دوران ساسانی به بعد از نظر نظامی و اقتصادی همیشه مورد توجه بود.

به دستور شاه معماران دربار مجموعه سلطنتی و ملحقات آن را در مرکز شهر و در باغ وسیع سعادت آباد بنا کردند. ساختمان های عالی قاپو، دولت خانه (یا دیوان خانه)، کاخ یا ایوان چهل ستون، محل اقامت و پذیرائی پادشاه، حرم خانه و کوشک های دولت مردان درباری در این باغ قرار گرفت. در جنوب این مجموعه میدان "اسب" یا میدان "اسب شاهی" که گاه "میدان شاه" نیز نامیده می شد، به عرض صد و پنجاه متر و طول چهارصد و بیست متر بنا گردید. بازار قدیمی و کهنه شهر و کاروانسرای شاه، حمام ها، آب انبارها بوسیله بازار نوی صفوی از شمال غرب به میدان متصل شد. در وسط دو ضلع طول میدان نیز دو ساختمان قرینه موسوم به "جهان نما" برای تماشای تظاهرات در میدان احداث گردید. میدان اسب از جنوب به مسجد جامع و امامزاده حسین و از جانب شمال شرق به مسجد قدیم حیدریه و از جنوب شرقی به مدرسه خلیفه سلطان مرتبط می شد. در همین کاخ چهل ستون بود که مراسم تاجگذاری شاه اسمعیل

دوم و مراسم عزل محمد خدابنده و بالاخره تاجگذاری شاه عباس اول و مراسم ازدواج وی به انجام رسید. مراسم "پابوسی" نیز تا زمانی که قزوین عنوان پایتخت را داشت هرساله در جشن نوروزی در همین "آرسی خانه" برگزار می شد. "میدان اسب" قزوین یکی از عناصر محله شاهی به حساب می آمد و دروازه اصلی ورودی محله سلطنتی در شمال میدان قرار داشت. نوسازی و تزئین میدان اسب بارها به دستور پادشاهان صفوی صورت گرفت. مدارک و اسناد برجای مانده حاکی از آن است که این میدان تنها مختص تمرین های نظامی و سوارکاری و بازی چوگان و بُق اندازی نبود بلکه به تدریج به عرصه فعالیت های اقتصادی، نمایشات و تظاهرات مختلف دیگری نیز تبدیل شد. درحقیقت در دوران صفوی میدان تمرین های نظامی از بیرون شهر (چمن زار) به داخل شهر انتقال یافت.

جهانگردان اروپائی در گزارش های خویش این میدان را با صفات تحسین آمیز توصیف کرده اند. شاردن (Chardin) می نویسد: «... زیباترین محل، میدان اسب دوانی است. . . که هفتصد پا طول و دویست و پنجاه پا عرض دارد.» به اعتقاد پیتر دلاواله (Pietro Della Valle) سیاح ایتالیائی طول این میدان، که «به بزرگی و زیبایی میدان اصفهان نیست»، سه برابر عرض آن است. ورودی دیگر محله سلطنتی که رو به میدان باز می شد، در باغ های حرم خانه شاه بود. پیتر دلاواله در مورد دو بنای دو طرف میدان می نویسد که یکی از آنها مختص بانوان درباری بود. و به همین دلیل جلوی ایوان آن شبکه داشت و هردو ساختمان از پشت دارای باغ مخصوص به خود بود.

شرفیابی های دسته جمعی به حضور شاهان صفوی اغلب در "میدان اسب" صورت می گرفت. در سال ۱۵۵۹م شاه طهماسب سلطان بایزید عثمانی را در میهمانی مفصلی در این میدان پذیرفت که در آن بارگاه هائی برای همین منظور به پا شده بود. چند سالی بعد، در ۱۵۷۸م، اسراء و نظامیان صفوی پس از پیروزی بر ازبک ها به قزوین آمدند و سلطان محمد خدابنده، همسر و ولیعهد او که در ایوان عالی قاپو مستقر بودند در میدان اسب از آنها استقبال کردند. در سال ۱۵۹۶م نیز مراسم شرفیابی چند سفیر خارجی به دربار صفوی و پذیرائی از آنها در همین میدان انجام شد. منشی سفیر اسپانیا دن گارسیا دوسیلوا فیگروا (Don Garcia de Silva Figueroa) که در ۱۶ ژوئن ۱۶۱۸ به دربار ایران آمد مسیر شرفیابی سفیر و اعضاء هیئت را از میدان اسب و ورود به کاخ توصیف کرده است.

با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت ایران، قزوین به تدریج اهمیت خود را از دست داد و بافت قدیمی شهر و بخصوص بافت محله سلطنتی دوران صفوی دستخوش تغییرات اساسی شد به طوری که از «میدان اسب» تنها خاطره ای پیش نماند. با این همه طرح شهرسازی صفوی در شهر قزوین تمرینی شد برای توسعه شهر اصفهان. شاه عباس (۱۶۲۹-۱۵۸۹م) در ۲۹ سالگی در حالی که هنوز ده سال از سلطنتش نگذشته بود تصمیم به تغییر محل و ایجاد پایتختی گرفت که نموداری از شکوه پادشاهی او باشد. سابقه تاریخی اصفهان، یکی از قدیمی ترین شهرهای فلات مرتفع مرکزی ایران که بر روی زمینی بارور قرار داشت، به ابتدای شهرنشینی ایرانیان می رسید. زاینده رود، تنها رود اصلی فلات ایران، از جنوب اصفهان می گذرد. ملکشاه (۱۰۹۲-۱۰۷۲م) نیز این شهر را به عنوان پایتخت خاندان سلجوقی انتخاب کرده بود. در آن زمان سطح شهر تنها دورادور مسجد جمعه را فرا می گرفت. وی به توسعه مسجد جمعه پرداخت و به فرمانش گنبد معروف این مسجد ساخته شد. در آن زمان در جنوب شرقی این مسجد میدانی وجود داشت (میدان کهنه) که در حاشیه شرقی بازار قدیم بود. کاخ سلجوقی و باغ آن نیز در حاشیه ضلع شرقی این میدان قرار داشت. حمدالله مستوفی طول حصار شهر را حدود ۲۱۰۰ پا و بنای آن را از رکنالدوله می داند. در نظر ناصر خسرو شهری زیباتر و آبادتر از اصفهان در خطه ایران نبوده است. در سال های ۱۳۸۷ و ۱۳۹۳ تیمور لنگ اصفهان را اشغال و غارت کرد و به گفته ای هفتاد هزار نفر از اهالی آن را به قتل رسانید. پس از او «میرزا رستم» از بازماندگان تیمور بر اصفهان دست یافت و چندین بنا در آن احداث کرد که مهم ترین آن ها که هنوز برجای مانده «تالار تیموری» است.

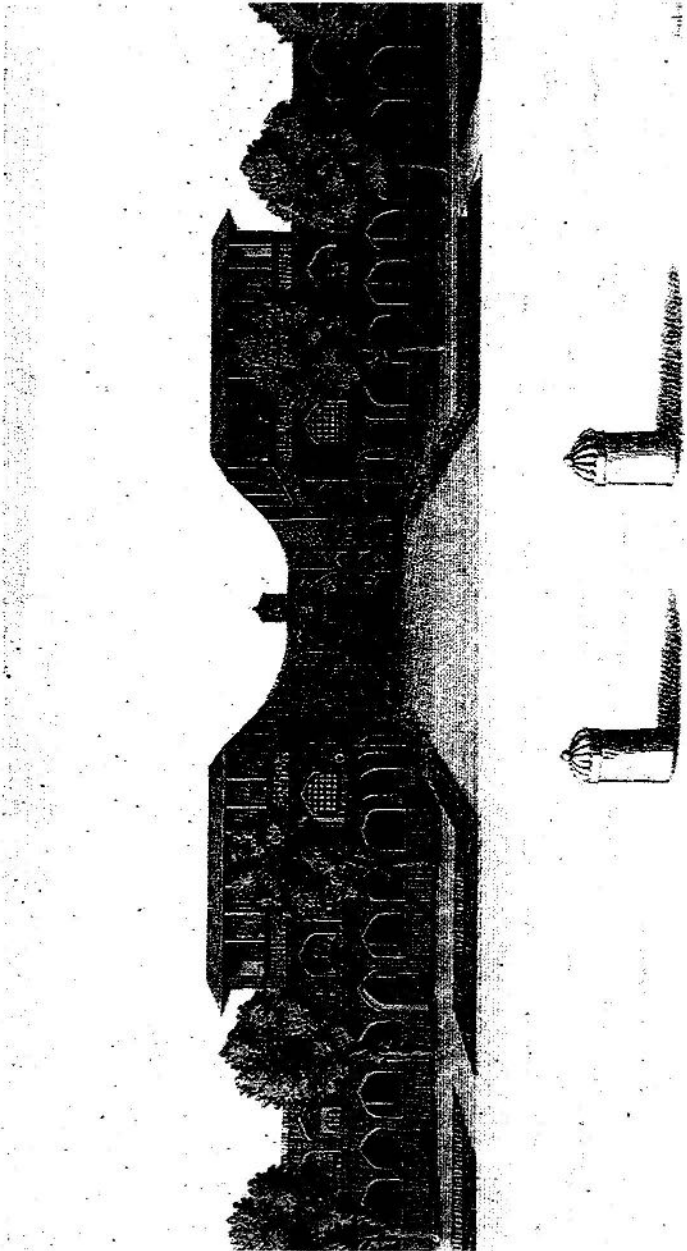
پس از انتخاب پایتخت جدید، شاه عباس «خاتم بیک اردوبادی»، وزیر را با قهرآن و آینه طبق رسم قدیم ایرانیان برای روشنائی و آبادی و خوشبختی روانه اصفهان کرد، طرح های متعددی برای توسعه و تزئین و شکوهمندی شهر در نظر گرفته شد. طرح نهائی توسعه شهر را در اراضی جنوب مسجد جمعه و در اطراف میدان وسیعی پیش بینی می کرد. به این ترتیب، میدان «نقش جهان» به عرض صد و شصت متر و طول پانصد و ده متر در اراضی یک کاخ و میدان قدیمی حاشیه شهر قرار گرفت. میر سید علی جناب در کتاب *الاصفهان* (۱۹۲۳) وجه تسمیه نقش جهان را باغ و کاخی می داند به این نام که در محل میدان، قبل از صفویه وجود داشته است. اسکندر بیک ترکمان مورخ دوره صفویه نیز از این باغ و کوشک آن و مراسمی که در آن می گذشت یاد می کند. این میدان از

شمال به بازار شاهی (۱۶۲۰) که در امتداد بازار قدیمی به وجود آمد متصل شد و از جنوب به مسجد شاه (۱۶۳۸-۱۶۱۱). در ضلع شرقی مسجد شیخ لطف الله (۱۶۲۸-۱۶۰۲) (به نام پدر یکی از همسران شاه) و در ضلع غربی کاخ حکومتی «عالی قاپو» و ورودی حرمسرا قرار گرفت. رشته ای دکان، زیر ایوانی در طبقه فوقانی، ساختمان های اصلی میدان را به یکدیگر متصل می کند و میدان شکل بسته ای به خود می گیرد. به این ترتیب، میدان نقش جهان را باید مهم ترین اثر شهرسازی دوره صفویه دانست. نام معمارانی که مجموعه میدان شاه را بنا کرده اند به گفته لطف الله هنرفر، استاد علی اکبر اصفهانی و استاد محمد رضای اصفهانی است که نام اولی در کتیبه سر در مسجد شاه و نام دومی در داخل محراب مسجد شیخ لطف الله نقش بسته است.

میدان نقش جهان مانند میدان اسب قزوین کاربردهای مختلفی داشت و شاهد اجرای برنامه های متعددی بود از جمله تمرین ها و مراسم نظامی، شرفیابی ها، چوگان، فُپق بازی، تیراندازی، مسابقه شاطری (چالاکي در دوندگی)، جمعه بازار کهنه فروشان و خیمه شب بازی و بالاخره محل اجتماع مردم اصفهان و گردشگاه عمومی شهر. جهانگردانی که در ادوار مختلف به اصفهان آمده اند همگی زیبایی آن را ستوده اند. پیتر دلاواله میدان نقش جهان را با میدان ناونا (Navona) در رُم مقایسه می کند و در نامه ای که در تاریخ ۱۷ مارس ۱۶۱۷ از اصفهان به ایتالیا می فرستد، در مورد میدان نقش جهان چنین می نویسد:

می توان از دو محل اسم برد که به نظر من نه تنها نظیر آنها در قسطنطنیه نیست، بلکه با بهترین آثار مسیحیت برابر و حتی بدون تردید بر آنها مزیت دارند؛ یکی از این دو محل میدان شاه یا میدان اصلی شهر واقع در جلو قصر سلطنتی است که طول آن ششصد و نود و عرض آن دویست و سی قدم می شود، دور تا دور این میدان را ساختمان های مساوی و موزون و زیبا فرا گرفته که سلسله آنها در هیچ نقطه قطع نشده است، درها همه بزرگ و دکان ها هم سطح خیابان و پر امته هستند و بالای آنها ایوان ها و پنجره ها و هزاران تزئینات مختلف منظره زیبایی به وجود آورده است. این حفظ تناسب در معماری و ظرافت کار باعث تجلی بیشتر زیبایی میدان می شود و با وجودی که عمارت های میدان ناونا در رم بلند تر و غنی تر هستند اگر جرأت این را داشته باشم باید بگویم میدان شاه را به دلایل مختلفی بر آن ترجیح می دهم.

دور تا دور میدان نقش جهان در نزدیک دکان ها نهر پرآبی جاری است که در وسط آن سنگ هایی برای رفت و آمد پیاده ها قرار داده اند و بین این نهر و



میدان نقش جهان، سردر بازار قیصریه
(شاردن، ۱۷۱۱)

دکان‌ها به خط مستقیم درخت‌های پُر شاخ و برگ یکسان کاشته‌اند که چند وقت دیگر وقتی برگ‌های آنها بروید به نظرم قشنگ‌ترین منظره عالم را تشکیل خواهند داد. وسط تمام میدان با سنگ‌های ریز فرش شده و برای دویدن یا اسب سواری موقعیتی از آن بهتر وجود ندارد.

در ورودی خانه شاه در یکی از اضلاع طولی میدان شاه واقع شده ولی در وسط آن نیست، به طوری که اگر این ضلع میدان را به سه قسمت کنیم از یک طرف یک سوم و از طرف دیگر دو سوم یا ضلع عرضی میدان فاصله پیدا می‌کند و برای بیان حقیقت باید گفت زیبایی این در بیش از عظمت و شکوه آن است. در این کاخ فقط در مواقع رسمی تعداد بسیار محدودی از مقربین اجازه حضور دارند و می‌توانند داخل شوند و بقیه (و در مواقع غیر رسمی همه، منجمله مقربین) در داخل میدان می‌ایستند و منتظر می‌شوند تا شاه با اسب از در عمارت یا درب ورودی قصر که مخصوص زنان است خارج شود.

شاه یومی به میدان می‌آید و بعضی اوقات اشخاصی را در آنجا به حضور می‌پذیرد و بعضاً اسب را به این سمت و آن سمت می‌راند و گاهگاه بعضی‌ها را طرف خطاب قرار می‌دهد و احياناً افرادی را احضار و آنها را وسط میدان به صرف غذا و نوشیدنی دعوت می‌کند. گاهی نیز در میان کرنش و تعظیم و تکریم همراهان به این طرف و آن طرف می‌رود. ولی بیشتر اوقات مایل به دیدار هیچ‌کس نیست و میل دارد تنها به بازار رود تا ببیند مردم چه می‌کنند و به طور کلی وقت او به این ترتیب می‌گذرد.

قدری پائین‌تر مدخل ورودی زنان دربار است منتهی در آن هنوز برجای گذاشته نشده. مقابل در این عمارت در طرف دیگر میدان مسجدی است با گنبدی زیبا که تمام دیوار آن از کاشی‌های ظریف و رنگارنگ مزین شده است. در ضلع فوقانی میدان مسجدی است که فعلاً مشغول ساختمان آن هستند و در پائین میدان نزدیک بازار به قرینه آن سر در بزرگی است که در طبقه بالای آن دو جایگاه قرار دارد که هر روز غروب آفتاب در آن نقاره می‌زنند و دو آهنگ جنگی ایرانی و ترک می‌نوازند که به گوش خوش می‌آید و با وجود بزرگی میدان در همه جا طنین می‌افکند.

در سفرنامه اولتاریوس (Olearius) منشی هیئت آلمانی (۱۶۵۶) نیز در مورد دارالسلطنه اصفهان چنین آمده است:

میدان نقش جهان محل بزرگ تجارت و تفریح آن قدر وسیع است که نظیر آن را در هیچ‌جا ندیده‌ام. . . در اطراف میدان حجره‌های دو طبقه با پوشش گنبدی به طور منظم ساخته شده است که در آنها صنعتگران و جواهر فروشان و غیره مشغول بکارند. . .

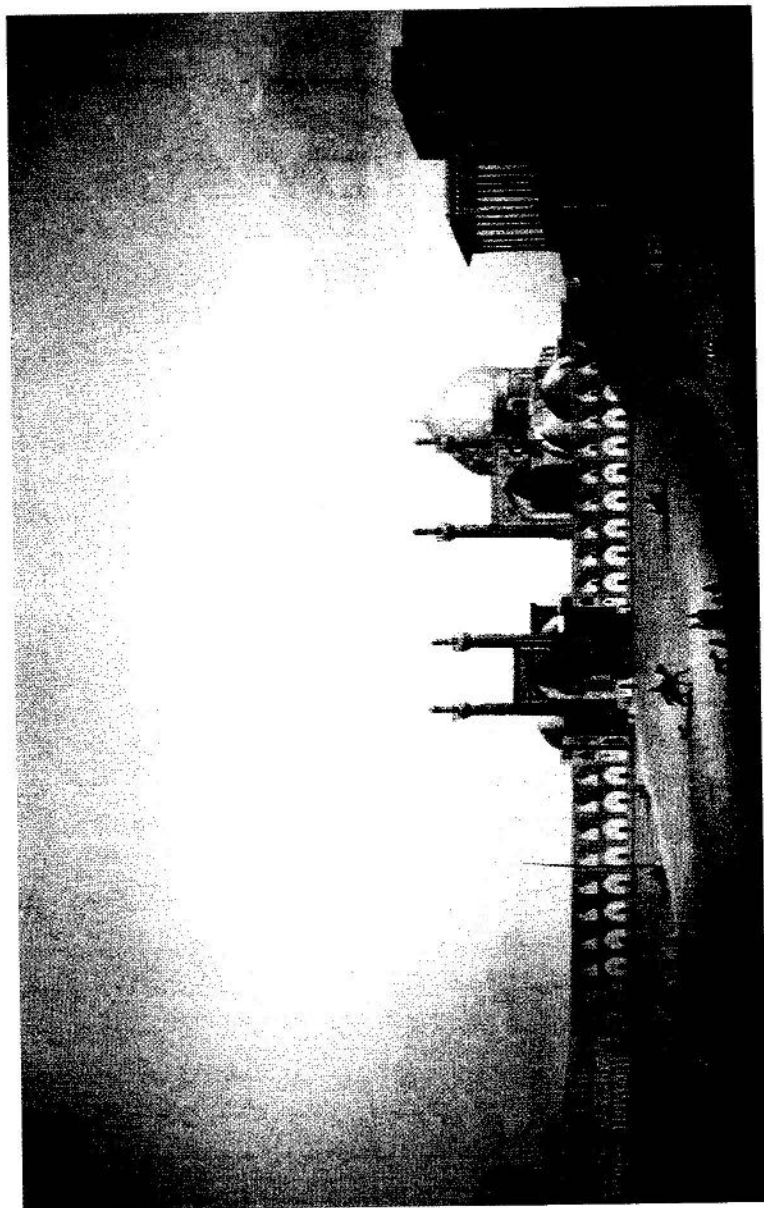
در مقابل این حجره ها درختان زیبا و بلندی بطور منظم کنار هم کاشته اند که سایه خوش آیندی بر زمین می افکنند. . . در قسمت شمال میدان چند قهوه خانه وجود دارد که در آن آب داغ ناشناخته‌ای می نوشند. از این نوشیدنی بسیار مصرف می شود. در ضمن نوشیدن مردم به بازی تخته نرد و همچنین شطرنج نیز مشغولند. . . در قهوه خانه ها مصرف کنندگان تنباکو و نوشندگان قهوه نیز گرد می آیند. . . در سه قهوه خانه شهر شعرا و نقالان بر صندلی بلندی نشسته و افسانه ها و داستان ها و شعرهای گوناگون می خوانند و حضار را سرگرم می کنند و به هنگام نقل داستان از چوبدستی کوچکی برای ایجاد تخیل بیشتر در شنونده استفاده می کنند. این کار شباهت زیادی به عمل شعبده بازان و تردستان دارد.

سانسون (Sanson) سیاح فرانسوی (۱۶۸۳) نیز در مشاهدات خود می نویسد:

این میدان جالب ترین میدان مشرق زمین است. . . در این میدان فرزندان امرا و بزرگان به نمایشات و تمرین های مختلف می پردازند. چوگان بازی و نیزه پرانی می کنند و به تاخت و تاز اسب و چابک سواری می پردازند و به آیین اشکانیان قدیم در حال چهار نعل از عقب تیر از کمان رها می کنند. . . شاه که تمرین تیراندازی را از تالار بزرگ قصر نظارت می کند به هرکس که جام طلای وسط میدان را به زیر بیندازد جایزه ای می دهد و بشقاب طلا را نیز به او می بخشد. شاه برای تشویق برنده به منزل او می رود و این افتخار بزرگی است که نصیب قهرمان می شود. در این میدان چادرهایی می زنند که در آنها انواع اقسام اجناس به فروش می رسد. . . در وسط میدان میله بلندی قرار دارد که برای انواع نمایشات و تمرین ها از آن استفاده می کنند. معمولاً بیست روز قبل از عید چادرها را جمع می کنند و زمین میدان را برای تمرین ها آماده می سازند.

جملی کارپری (Gemelli Careri) جهانگرد ونیزی (۱۶۹۳) میدان نقش جهان را با شکوه تر از میدان سن مارکو در ونیز می داند (سن مارکو حدود ۸۰ متر عرض و ۱۷۰ متر طول دارد) و بودوئن معمار فرانسوی که در سال ۱۳۳۰ش قسمتی از اصفهان را نقشه برداری کرد میدان شاه را با چند میدان معروف در غرب مقایسه کرده است.

تاریخ شروع بنای میدان را حوالی ۱۶۰۲م می دانند. سردر باشکوه "قیصریه" در شمال میدان، برای ورود به بازار شاهی، بوسیله رضا عباسی و شاگردانش با نقاشی هایی از صحنه های جنگ های شاه عباس با تاتارهای ازبک و شکارگاه ها تزئین شده است. این بازار مجلل ترین بازار اصفهان است

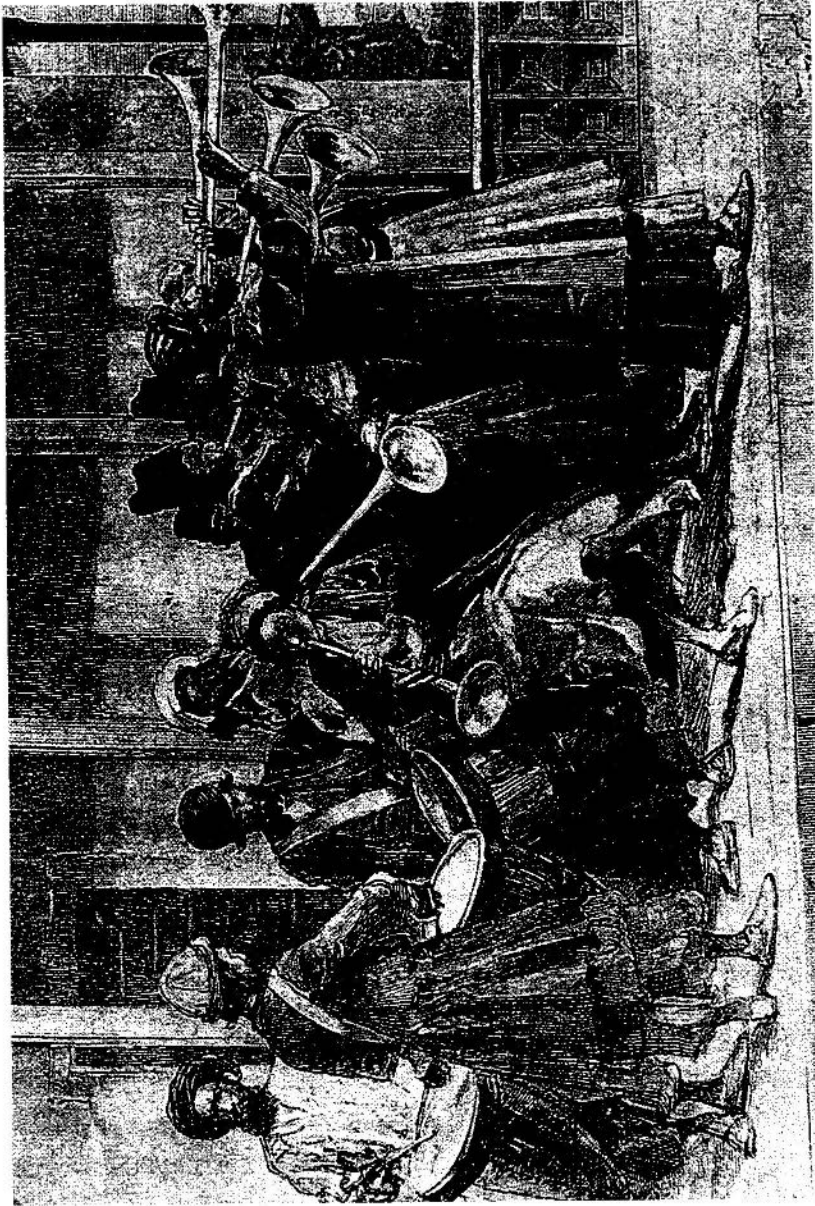


میدان نقش جهان
(فلاندن، ۱۸۴۰)

که نمایندگان تجارت خانه های خارجی نیز در آن حجره هائی داشتند. در وسط بازار نقشی از دوران شاه عباس بر روی گنبد چهارسوی بازار قرار دارد که در طرفین آن ضرابخانه و کاروانسرای شاهي بنا شده است. در جایگاه فوقانی در دوطرف سردر قیصریه "نقاره خانه" قرار داشت که به پیروی از سنن باستانی هر روز به هنگام طلوع و غروب آفتاب با دُهل، طبل، کرنا و غیره نقاره می زدند. پیرلوتی (Piere Loti) که در سال های اوایل قرن بیستم در اصفهان بوده روایت می کند که هنوز این مراسم اجرا می شد.

شاه عباس به چراغانی و آتش بازی در میدان نقش جهان نیز علاقه وافری داشت و هرگاه این مراسم به مناسبتی برقرار می شد سفرای دول خارجی و یا زنان دربار و بالاخره سران و دولتمردان حکومت را به دیدن این جشن ها تشویق می کرد. افزون بر این، از آن جا که وی اغلب اوقات خود را در سفر می گذراند شبکه ارتباطات در مملکت اهمیت زیادی پیدا کرد. منطقه مورد توجه او بخصوص حاشیه بحر خزر سرزمین مادری شاه بود که اغلب اوقات خود را در فضای سرسبز آن سرزمین می گذراند. شاه عباس در آن خطه نیز چند میدان را بنا نهاد از آن جمله در سال های اول سلطنت خود پس از بازگرفتن گیلان از خان احمد گیلانی در باغ "پیش قلعه" لاهیجان میدان بزرگی برای چوگان بازی و قیق اندازی و تمرینات سوارکاران احداث کرد. در اشرف، عباس آباد، آمل و بار فروش (بابل)، نیز کاخ های اقامت ساخته شد و در فرح آباد در سال ۱۶۱۱ ساختمان محله سلطنتی و شهرسازی اطراف آن را که از طرح توسعه اصفهان الهام گرفته بود آغاز کرد. شهر در اطراف میدان وسیعی طرح ریزی شد. اسکندر بیک ترکمان در این مورد می نویسد:

در مازندران جنت نشان احداث فرح آباد جنت نهاد و در کنار دریا که رودخانه ای موسوم به "تجینه رود" از آن می گذرد و پل عالی و خیابان که از آن جلوه جنت نشان تا ساری تخمیناً چهار فرسنگ طرح انداخته، سنگ بست نموده و عمارات عالی که در هر باغ ترتیب یافته از حد شمار بیرون است: دولت خانه و بارگاه، حمامات و باغات فرح بخش جنت مثال در آن جلوه جنت نشان طرح انداخته. . . و ارباب صناعت به توطن آن بلده فاخره رغبت نموده چندین هزار خانوار مسلم و غیر مسلم از اطراف و جوانب آمده از حوادث ایام در ظل سعادت همایونش استظلال جسته اند.



نوازندگان نفازه، در بنای نفازه خانه، میدان نقش جهان
(دیولانوا ۱۸۶۰)

سر توماس هربرت (Sir Thomas Herbert) نیز در سفرنامه خود در باره ایران به شرح مفصلی در مورد شهرسازی، معماری و جشن هائی که در فرح آباد ترتیب داده می شد پرداخته است. به گفته شاردن شاه عباس ۱۲,۰۰۰ خانواده گرجی را نیز در این منطقه مستقر کرده بود و به این جمعیت ۴۰۰۰ خانواده ارمنی و ۲۵۰۰۰ خانواده مسلمان قفقازی ۷۰۰۰ خانواده یهودی نیز اضافه شد.

دویست سال بعد، فریزر (J. Freiser) ابعاد میدان شهر فرح آباد را صد متر عرض و دویست متر طول گزارش می دهد و می نویسد که در شمال این میدان کاخ جهان نما و باغ های سلطنتی که دید وسیعی به دریای خزر داشته قرار گرفته بود و اطراف میدان حجره های مرتبی با پوشش قوسی بنا شده بود. استیرلین (Henri Stierlin) در مورد علاقه شاه عباس به سازندگی می نویسد: «شاه مایل بود تا از یک شهر قدیمی مرکز عالی فرهنگی به وجود بیاورد که مسافرین خارجی را خیره کند و از اصفهان مخلوطی از «شهر و باغ» و تصویری از بهشت به پا کند. . . پادشاه اطرافیان خود را نیز به سازندگی عالی تشویق و ترغیب می کرد». آندره گودار (A. Godard) نیز در شرح کارهای ساختمانی در زمان شاه عباس به نقش شخص شاه اشاره می کند: «... فعالیت عجیبی بود. . . شاه دستور می داد و شخصاً عملیات ساختمانی را سرپرستی می کرد و برای رسانیدن آب به آب نماها از تراشیدن کوه هم گریز نداشت!»

ژان باتیست تاورنیه (J.B. Tavernier) جهانگرد و تاجر فرانسوی که طی چند سفر در اصفهان سکونت داشته حکایت می کند که شاه صفی جانشین شاه عباس نیز به قیق اندازی در میدان نقش جهان علاقه فراوانی داشته است و ادعا می کند که در یکی از جشن ها به چشم خود دید که شاه صفی در پنج بار تاخت با اسب سه بار جام بالای میله را نشان گرفته و به پائین انداخته بود. پس از دوران شکوفائی ایران در زمان سلطنت شاه عباس، فعالیت سازندگی دیگر پادشاهان صفوی ناچیز به نظر می رسد. کمپفر (Engelbert Campfer)، جهانگرد و محقق آلمانی که در ۱۶۸۴ به همراه هیئت سفارت سوئد به اصفهان رفته بود می نویسد که شاه سلیمان (۱۶۹۴-۱۶۶۷) چندان علاقه ای به ورزش و قیق اندازی که مورد توجه اغلب افراد خانواده صفوی بود نداشت و «بخصوص در مورد قیق اندازی چون رسم است که جام زرین با یکصد تومان به برنده هدیه شود شاه سلیمان حریص و زراندوز البته با چنین ورزشی میانه ای ندارد!»

به این ترتیب پس از شاه عباس نه تنها «میدانی» به میدان های بزرگ صفوی اضافه نشد بلکه در دوران حکومت شاه سلطان حسین (۱۷۲۲-۱۶۹۴)، سلسله

صفوی که به مدت دو بیست و بیست سال حکومت ایران را به دست گرفته بود با یورش میر محمود افغان به آسانی از میان برداشته شد.

فهرست منابع:

- اسکندربیک ترکمان، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، گلشن، ۱۳۵۰.
- آدام اولتاریوس، *سفرنامه*، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار، ۰۳۶۳.
- ایتالیا و اصفهان، نشریه بخش فرهنگی سفارت ایتالیا در ایران، تهران، ۱۳۷۰.
- *سفرنامه سانسون*، ترجمه تقی تفضلی، تهران، زیبا، ۱۳۴۶.
- شوالیه ژان شاردن، *سفرنامه*، ترجمه حسین عریضی، تهران، بی تاریخ.
- هانری سترلن، *اصفهان تصویر بهشت*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه، ۱۳۷۷.
- عیدی بیک شیرازی، *تاریخ صفوی از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری*، عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۹.
- قاضی احمد قمی، *خلاصات التواریخ اشراقی*، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
- لطف‌الله هنرفر، *گنجینه آثار اصفهان*، چاپ دوم، تهران، زیبا، ۱۳۵۰.
- «میدان نقش جهان»، *مجله هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۰.
- Maria Zuppe, "Le complex royal des Premiers Sufarand," *Res-Orientales*, III, Paris.
- H. Nahavandi -Y. Bomatis, *Shahabbas*, Paris, Edition Perrin, 1998.
- A. V.Pope, *Persian Architecture*, London, Thomas and Hudson, 1965.
- J.B. Tavernier, *Les six voyages*, Paris, 1681.
- Eugene Beaudain, "Isfahan sous les grands rois," *R.U.*, 1993.
- Pietro Della Valle, *Voyage des Pietro della Valle*, Paris, 1945-
- G.F.-Gemelli-Careri, *Voyage du tour du monde*, Paris, 1727.
- Don Garcia Sylva de Figueroa, *Ambassad de Don Garcia de Silva en Perse*, Paris, 1667.
- Andre Godard, *l'Art de l'Iran*, Arthand, 1962.
- Sir Thomas Herbert, *Travel in Persia*, London, 1928.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|-----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج ستیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمهٔ مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|----------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آراین پور | زنان سنت شکن |
|-----|----------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|---|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامهٔ ایران» بر گردونهٔ زمان |
| ۳۸۳ | ناصر انتخابی | برلنی ها و مسئلهٔ تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

حاج سیاح و اضطرار تعلق: حکایتی در تبارشناسی شرم و شهروندی

من دقیقاً لحظه ای را که تصمیم گرفتم تبعه‌ی آمریکا بشوم به یاد دارم. مأمور فرودگاه مرا کاویده بود، گذرنامه ام را جلب کرده بود و گفته بود که «به نظر می‌رسد جعلی باشد»، و حالا چهارساعت بعد توی اتاقی در فرودگاه نشسته بودم و منتظر بودم تا متخصص ارزیابی گذرنامه‌ها از آزمایشگاه بیرون بیاید و من ببینم گذرنامه ام جعلی است یا نه. سرم پائین بود و می‌دانستم که اگر آن را بلند کنم و چشمم به چشم مأمور بیفتد یا فریاد خواهم زد و یا زیر گریه. از خودم، از ایرانی بودنم، بدم می‌آمد.

بیست سال بود می‌توانستم تابعیت امریکائی بگیرم. اما هر بار نیروئی، شاید شرمی، مانع می‌شد. دوستان ایرانیم پشت سر هم تبعه‌ی آمریکا می‌شدند، اما هرگز بروز نمی‌دادند. بعضیشان هنوز هم به کسی نمی‌گویند. انگار خجالت می‌کشند. تک و توکی هم که اعلان می‌کنند تبعه‌ی آمریکا شده‌اند توضیح می‌دهند: «ملیت آدم که با یک ورقه عوض نمی‌شود»، یا «برای مسافرت و بازنشستگی لازم است».

* استاد بخش تاریخ و علوم سیاسی دانشگاه نتردام دونامور (کالیفرنیا).

چرا باید برای خیلی از ایرانی ها رد و بدل کردن "یک ورقه" این همه التهاب و دلشوره داشته باشد؟ چرا آدم باید فکر کند که تبعه‌ی آمریکا شدن احتیاج به توضیح و توجیه دارد؟ چه شد که موضوع تابعیت با احساسی مثل خجالت به این محکمی گره خورد؟

تاجائی که می دانم اولین ایرانی‌ای که تبعه‌ی آمریکا شد حاج ستیاح محلاتی بود. روزی که داشتم از شیب تند خیابان کالیفرنیا بالا می رفتم تصویر او در ذهنم بود. درست یکصد و بیست و پنج سال پیش از آن روز، او هم در همین تپه-ماهورهای سانفرانسیسکو، برای ادای سوگند، احتمالاً همراه دو دوست و وکیل یهودی تبارش، با همان هیجان و دلهره‌ی که من اکنون رهسپار این مراسم بودم راهی محل برگزاری این آئین شده بود. آیا او هم مثل من فکر می کرد که وقتی دستش را روی سینه اش می گذارد و سوگند می خورد تا به قانون اساسی آمریکا وفادار و متعهد باشد با چه انتخاب سترگ اخلاقی‌ای باید کلنجار برود؟ آیا برای او هم این یک مسئله‌ی اخلاقی بود؟ آیا او هم فکر می کرد که اگر آدم در اینجا سوگند دروغ خورد در همه جا سوگند دروغ خواهد خورد؟ یا فکر می کرد انسان همواره مجبور است تا برای پیمودن جغرافیای ناهموار، بیچا پیچ و پرنشیب و فراز قدرت از این گونه قسم ها بخورد؟ مثل من که پس از سوگند به قانون اساسی آمریکا، برای رفتن به ایران، مجبور شدم فرم ۹۸۰ را پُر کنم، همان "ورقه‌ای" که می گویند سوگند من دروغ بود و من هنوز خود را متعهد اساسی جمهوری اسلامی ایران می دانم.

غریت درونی- «در ماه رمضان در تهران اکثر مردم شب ها نمی خوابند. دسته دسته یا به قمار یا به شرب و طرب و لهو و لعب یا ترتیب غارتگری مردم و تعدی، و خیلی خیلی کم به دعا و قرآن، مشغول می شوند.»^۱ در بامداد یکی از این شب ها، مأموران حکومتی، مثل «مرگ ناگهان» به خانه‌ی حاج ستیاح می ریزند: «برخیز لباس بپوش، آقا تو را خواسته.» از در که بیرون می رود می بیند دارند اسباب خانه اش را به تاراج می برند- «هر یکی را یکی می برد.» مأموری که به اتاق کثیف بازداشت آمده است تا اگر ساعت و چیزی دارند به او بسپارند- «دانستم منظورش بردن است.» به زندانی ها اطمینان خاطر می دهد: «آقا رحیم و خوش نیت است. مادری دارد که نظیر ندارد. خادمه‌ی حضرت فاطمه که می گویند همین خانم است. همیشه کارش گریه و قرآن و نماز و دعا است. پول بسیار می دهد به سادات و ملاحا.» (ص ۳۴۴)

روزی است مشوش از شبیخون های مکرر «وحشت و خیالات». در نیمه های بعد از ظهر او را از پله ها بالا می برند. «داخل تالار وسیعی شدم که آقا در صدر آن قرار گرفته بود. با حالت اسیری و انکسار سلامی داده ایستادم.» آقا به او پرخاش می کند: «چه آتش روشن کرده ای؟ بند از بندت جدا می کنم! پدرت را می سوزانم!» این عین عبارت حاج ستیاح است؛ اما من گمان می برم که واژه هائی که آقا^۱ به کار برده است شرم آورتر از آن اند که آدم با آبرویی مثل حاج ستیاح روی تکرارشان را داشته باشد. میزان وقاحت و دهان دریدگی حاکم تهران از پرخاش بغض آلود حاج ستیاح پیدا است: «حضرت والا! بدان که همه کس، مثل جان، آبروی خود را دوست می دارد. من شنیده بودم شما تربیت شده هستید و حرف رکیک نمی گوئید؛ فحش لایق اراذل است» در این تجربه ی بهت آور که انسان را به غربتی درونی تبعید می کند، حاج ستیاح، این اسوه ی سفرهای دراز به سرزمین های غریب، با خود می گوید: «این سیاحتم باقی مانده بود که باید ببینم!» (ص ۳۴۵)

بیست و دو ماه پس از آن روز «اسیری و انکسار» حاج ستیاح از زندان آزاد می شود. خسته و کوفته، به شدت آسیب پذیر، حتی تحت ایداء، اما از همه بدتر سرشکسته و آبرو باخته در دست مأموران حکومتی و هموطنان بی رحمش. نکته ای که تمامی سفرهای خاکی حاج ستیاح به او نیاموخته بود، درس دربار این سیاحت داخلی است: تازه از زندان که در می آید حاجی در می یابد که در سرزمین مادریش اضطراب از اسارت بدتر است. هرچه بیشتر در اوضاع برگشته و غریب خود فرو می نگرد، برای حفظ آبرو و جان و مال خود و خانواده اش، چاره ای جز دست یازیدن به کار "رکیک" و "اسفناک". . . تقاضای حمایت و سرانجام پناهندگی در سفارت آمریکا در تهران نمی بیند.

"رکیک"، "اسفناک"، و "اکل میته" واژگان تلخی هستند که حاج ستیاح برای توصیف این عمل خود به کار می برد. درمقابل این توصیف شرم زده و فسرنده، اسناد وزارت خارجه ی ایالات متحده این دوره مشتتج و پرگیر-ودار از زندگانی حاج ستیاح را به سادگی «قضیه ی حاج ستیاح (Case of Hajie Seyyah)» می خوانند، در حالی که این ماجرا نخستین درگیری دیپلماتیک میان ایالات متحده و ایران است.^۲ قصد اصلی من، اما، در این نوشته پرداختن به «قضیه ی حاجی ستیاح» به عنوان یکی از نخستین فصل های تاریخ مناسبات آمریکا و ایران نیست. این دنیای روحی حاج ستیاح به عنوان پناه برنده به سفارت آمریکا است که تاملات من است. در این نوشته خواهم کوشید تا همدردانه این ماجرا را روایت کنم و نشان دهم که

چگونه این مرد، به عنوان بازیچه و بازیگر، در این ماجرا درگیر بود و چرا و چگونه روایت او از این ماجرا خود بخشی است از ماجرا، رقم خورده در اقتصاد نام و ننگ.

پس زمینه هنگامی که حاج سیاح محلاتی در ۱۴ رجب ۱۲۹۴ (۲۶ ژوئیه ۱۸۷۷)، در سی امین سال پادشاهی ناصرالدین شاه قاجار، پس از هژده سال جهانگردی، از جمله سیاحت اروپا، روسیه، آمریکا، ژاپن، چین، برمه، سنگاپور، هند، افغانستان و خاورمیانه، پا به خاک ایران گذاشت موضوعی حیرت آور و تماشایی بود. «یکی از اسباب رقابت و همچشمی‌ها» همه می خواستند او را ببینند. در زمانه ای که «حاجی آخوند نگاه داشتن، مسخره نگاه داشتن» سبب تفاخر بود، حتی خیلی ها می خواستند «نگاهش دارند». ناصرالدین شاه در همان ملاقات اول رو به سپهسالار کرد و گفت: «نگاهش می دارم.» عرض کردم: «قابل هیچگونه نوکری نیستم.» فرمودند: «بهتر از گدائی است.» عرض کردم: «ما آبروی فقر و قناعت نمی بریم/ با پادشه بگوی که روزی مقرر است.» فرمود: «کسی که این قدر انگشت به کون دنیا کرده درویش نمی شود.» (ص ۷۳)

حاج سیاح باران خورده تر از آن بود که نداند این تازگی خاصیتی است گذرا و به زبان ما، با تاریخ مصرف. حق با او بود. سرانجام رونق حرف ها و دیدارها رفت و آن چه باقی ماند اهمیت نظریات و روابط او بود که با معیارهای کهن محاسبات سیاسی داوری می شد. با دگرذیسی تصویرحاج سیاح از پدیده‌ای «اکزوتیک» به یک ایرانی معمولی، مصائب چنان بر او شوریدند که گوئی از همان لحظه‌ی ورود انتظار ایرانی شدنش را می کشیدند.

سفر سید جمال الدین اسد آبادی به ایران سر حلقه‌ی زنجیره‌ی مصائب حاج سیاح شد. سیاح که او را پیشتر دیده بود و به خوبی می شناخت او را به اصفهان دعوت کرد.^۱ شاهزاده ظل السلطان، حاکم اصفهان و حامی حاج سیاح، از سید جمال به گرمی پذیرائی کرد و در بیست و دو روز اقامت سید در اصفهان میزبان او بود.^۲ اما از سید در تهران پذیرائی گرمی نشد. او را واداشتند که عجلانه به مسکو عزیمت کند. اندک زمانی پس از عزیمت اجباری سید جمال، به علل گوناگون، از جمله میزبانی او، ظل السلطان تعدادی از مناصب خود را از دست داد و قدرت و نفوذش به شدت کاهش یافت.^۳

حاج سیاح خواه ناخواه به این کش و قوس های سیاست قمارگونه‌ی ایران آلوده شده بود.^۴ گرچه زیرکانه کوشید تا با رفتن به جودان، مزرعه ای که در محلات داشت، از این آشفته بازار گوشه بگیرد، مشکلات که موزیانه افراد تضعیف شده و

آسیب‌پذیرا، مثل سگی گرسنه تعقیب می‌کنند، حاج سیاح را در هیأت شخصی به نام میرزا جعفرخان اصفهانی، از خویشان صدر اعظم امین السلطان که به حکومت اراک منصوب شده بود، دنبال کردند. کوشش‌های حاج سیاح برای نرم کردن میرزا جعفرخان به جایی نرسید و به زودی حاکم اراک دست به کار تدارک مصادره‌ی مزرعه‌ی حاج سیاح شد. الحاح‌های حاج سیاح با مقامات پایتخت بیسوده ماند، زیرا که سرخ این توطئه در تهران و در دستان شاهزاده کامران میرزا بود. در تهران به حاج سیاح گفتند بهتر است به زیارت امام رضا برود.^{۱۱} فرمان تبعید او را احتمالاً همان پادشاهی صادر کرده بود که چند سال پیش می‌خواست او را نگاهدارد. «وجود شما اسباب خیال است برای شاه.» (ص ۳۰۰)

این بود سرآغاز مشکلات حاج سیاح با تهران. تبعید مشقت بار و دردناک او به مشهد، با زانوی در رفته و بیماری خطرناکی که او را تا دم مرگ کشید، چهارده ماه به طول انجامید. وقتی سرانجام به تهران بازگشت، دعوت امین‌السلطان را برای همراهی با او در رفتن به دربار و خوش آمد گوئی به ناصرالدین شاه، که تازه از سفر اروپا بازگشته بود، نپذیرفت.

اندکی بعد سید جمال بار دیگر، این بار به دعوت همایونی، به تهران آمد. اما به زودی «هوای استبداد و مستی و جهالت مردم» از جمله سعایت اشراف و علمای متنفذ، وجود او را در ایران تهدید آور ساخت. در آخر، سید را به صورتی موهن از بست شاه عبدالعظیم بیرون کشیدند و با فضاحت از ایران راندند.

به دنبال اخراج شرم آور سید جمال، دوره‌ای از التهاب سیاسی در ایران به راه افتاد که در واقعه‌ی معروف رژی به اوج خود رسید. پخش شبنامه‌ها و اعلان‌هایی سیاسی، یا به زبان آن زمانه، "روزنامه"، رواجی فراوان یافت. روزنامه‌های *قانون ملکم خان* و *ابو نظاره ی سید جمال* به حاج سیاح می‌رسید و او آن‌ها را برای خواندن و توزیع به آشنایان معتمدش رد می‌کرد. یکی از آنان میرزا رضای کرمانی بود، هوادار شیفته‌ی سید جمال و قاتل آتی ناصرالدین شاه.

در اوائل ماه رمضان ۱۳۰۸ (آوریل ۱۸۹۱)، «چند مکتوب بدون امضاء، در طی چند جلسه‌ی محرمانه، به پیشنهاد من [حاج سیاح] تهیه و یکی به شاه، و یکی به علما، و یکی خطاب به ملت، نوشته شده در چند صد نسخه به هر طرف فرستاده شد.» (ص ۳۳۲) چند روز بعد میرزا رضا کرمانی به دام نایب السلطنه می‌افتد.^{۱۲} به او که با مقرض شکم خود را پاره می‌کند شراب فراوانی می‌خوراند تا در حین مستی نام چندین نفر، از جمله حاج سیاح، را بر زبان می‌برد. شاه حکم می‌کند همه‌ی این اشخاص را بگیرند^{۱۳} نایب السلطنه کامران میرزا «برای

این که به مردم متشبه کند بابی می گیرند» دونفر بی گناه مشتبه به بایبگری را نیز به همراه آنان دستگیر می کند.^{۱۳}

اسارت حاج سیتاح، آن گونه که دیدیم، بیش از بیست و دو ماه از ۱۶ رمضان ۱۳۰۸ (۲۵ آوریل ۱۸۹۱) تا حدود نیمه‌ی جمادی الاخر ۱۳۱۰ (نخستین روزهای ۱۸۹۳)، طول می کشد.^{۱۴} گرچه حاج سیتاح خاطرات زندانش را بعد از آزادی، و تنها از روی یادمان های ذهنی اش می نویسد، سربلندی او از این تجربه در شرح مفصل و دقیق آن ها، که سر به نود صفحه می زند، پیدا است. دراین جا لازم می بینم که بر ارزش ادبی و آغازگری تاریخی خاطرات زندان حاج سیتاح تاکید کنم. اگر اشتباه نکنم، در خلال گزارش این خاطرات است که حاج سیتاح برای نخستین بار عبارت "حقوق بشر" را به معنای مدرن آن به کار می برد، و از آن مهم تر، ماجرای اسارت خود را در چارچوب آن تجربه و روایت می کند.^{۱۵}

وقتی سرانجام به حاج سیتاح رخصت دادند تا به زندگانی عادی خود رجعت کند، ماهیت سیاسی مناسبات و عواطف ظاهراً شخصی، به ویژه در جامعه‌ی پدرسالار، وقیحانه ذات خود را به نمایش گذاشتند. اکنون که او از چشم شاه افتاده بود، همگان او را از خود می راندند. حاج سیتاح در تاملی گسترده و فرامتنی بر روزگار خود، درد آلوده متذکر می شود: «این تغییر وضع، و سلوک شاه، با من چقدر اثر کرده؛ و مردم دنیا چه اندازه بی وفا و بی صدق و صفا بوده‌اند. آنانی که سابقاً با آشنائی من فخر کرده اظهار صداقت می کردند، و توسط وجودم را مؤثر دانسته تملق ها می گفتند، الان وجودم را بی اثر دیده، گویا بسیار جاها، اظهار می کنند که از اول ما او را آدم بدی می دانستیم.» (ص ۴۳۲)

اکنون حاج سیتاح حس می کرد از هر زمان دیگری آسیب پذیر تر است. مجبور به زندگی «در این خاک به حکم قید اسارت زن و فرزند.» (ص ۴۳۲) اکنون کشورش دیگر آن قبله گاهی نبود که از پس هر ده سال دراز او را به خود باز خوانده بود. وطن اش، اکنون، مصیبت وارده ای بود که از آن گریزی نداشت. خانه اش زندانش شده بود. این برای هیچ کسی احساس خوشی نیست، تا چه رسد به روح آزاده و کوچ نشینی مانند حاج سیتاح. اما این ابتلای ناگزیر را عذاب شکننده تری تحمل ناپذیرتر می کرد و آن یک معرفت تشویش آور بود، یا آن گونه که خود در نخستین جمله‌ی فصل پناه جوئی از سفارت آمریکا می نویسد، وقوف به «طبیعت عاجز کش اکثر ایرانیان.»

روایت و شوم در خواندن خاطرات حاج ستیاح، همین که خواننده به فصلی می‌رسد که حاج ستیاح به گزارش پناهندگی خود در سفارت آمریکا می‌پردازد با چندین نکته‌ی آشکارا غیر عادی روبرو می‌شود. این فصل سرآسیمه، شتابزده و فشرده است، اما در عین حال با التهاب جانکاه و همدردی انگیزی نوشته شده است. روایت این واقعه فقط یازده صفحه طول می‌کشد، اما آشوب و اضطرابی که در این یازده صفحه موج می‌زند بسیار بیشتر از بار عاطفی و اخلاق‌گرایانه‌ی آن است که در نود صفحه‌ی روایت حبس بیست و دو ماهه‌ی حاج ستیاح حس می‌شود. نکته‌ی دیگر فقر مطلق گاه شماری است. برخلاف دیگر قسمت‌ها، نه در سرآغاز و نه در پایان، و نه جایی میان این دو، خبری از تاریخ روز و ماه وقایع نیست. به علاوه، این تنها فصل کتاب است که عنوان آن داخل پرانتز گذاشته شده است: «واقعه اسفناک ناچاری از تقاضای حمایت از سفارت آمریکا». عبارتی است فاقد "فاعل"؛ نمی‌گوید چه کسی ناچار این عمل اسفبار شده است. این را مقایسه کنید با عنوان بخش حبس حاج ستیاح: «دستگیر شدن من». به علاوه، در تمامی کتاب این تنها جایی است که یک ارزیابی عاطفی و اخلاقی، «اسفناک»، در عنوان فصلی به کار برده شده است. آوردن واژه‌ی "واقعه" نیز خود پریش انگیز است. از زاویه‌ی پدیدار شناسی، "واقعه" در مقایسه با سایر واژگانی که گزاره‌ی "رویداد" هستند، مثل ماجرا، حکایت، قضیه، تاریخ و غیره، کوششی است برای جایگزینی شدت به جای مدت، و فروکاستن سهم فاعل، یا دقیق‌تر بگویم، انتقال عاملیت از او به رویداد. به نسبت سایر واژگانی که از رویدادی نام می‌برند، "واقعه" ناگهانی، شدید و غیرارادی است. از همه حیرت‌انگیز تر عنوان فصل بعدی است: «رفتن به محلات بعد از خلاصی از حبس». این عنوان به یکباره واقعه‌ی تقاضای حمایت از سفارت آمریکا را نادیده می‌گیرد و چنین وانمود می‌کند که انگار اصلاً میان خلاصی حاج ستیاح و رفتنش به محلات هیچ رویداد شومی اتفاق نیفتاده است.

موشکافی را می‌توان ادامه داد، اما لازم نیست. پی بردن به راهکار این شگردهای روایتی آسان است: کوشش برای نهفتن فاعل، این که برخلاف ماجرای دستگیری، هیچ "من"ی نیست که پاپیش بگذارد و مسئولیت حمایت طلبی از آمریکا را متقبل شود؛ حذف کل واقعه در سطح فرامتنی، در پرانتز نهادن و پریدن از روی عنوان؛ توصیف واقعه به مثابه پدیده‌ی ناچاری و نه متعلق به ذات امور... بی‌شک ما با تلاشی برای سانسور این واقعه، و تبرئه و حتی پنهان کردن فاعل آن روبرو هستیم. چرا حاج ستیاح به این نوع "فروتنی" متوسل می‌شود؟

بیشتر، شاید تمامی، موردهائی که در آن راوی کوششی مصممانه برای حذف

خود و واقعه ای که او را آلوده می کند به عمل می آورد، یا می کوشد تا خود را قربانی و مظلوم صرف معرفی کند، موردهائی هستند که در آن ها یا یک "اقتصاد" نام و ننگ، (دغدغه‌ی آبرو) یا گناه و بی گناهی، (دغدغه‌ی وجدان) و یا پاداش و مکافات (دغدغه‌ی مقام) در کار است. اکنون که میدان های ممکن روان شناسی اجتماعی این نوع فروتنی را معین کردیم، تعیین اقتصادی که حاج سیاح در آن به این فروتنی پناه می برد آسان است: متن گزارش «واقعه‌ی اسفناک» جای تردید نمی گذارد که از این میان، این دغدغه‌ی آبرو است که ریخت شناسی این روایت را تعیین می کند. روایت حمایت طلبی حاج سیاح از سفارت آمریکا، به عبارت دیگر، نه اساساً "اقرارنامه" ای است و "روانکاوشی" و نه به وجه غالبی حقوقی یا "سیاسی". به زبان ساده تر، دستگاهی که تعیین می کند حاج سیاح چه مطالبی را گزارش بکند، و چگونه، و چه مطالبی را کتمان بکند، و چگونه، دستگاهی است که برآن دغدغه‌ی برد و باخت آبرو حاکم است. این، البته، یک اصل عام است. هر روایتی را می توان تافته ای پیچیده از گفته و ناگفته تصور کرد که بافت آن به سبب نیروهائی صورت می بندد که از پیش حوزه‌ی مسیرهای ممکن بیان را تعیین می کنند. آن چه در زبان ادبی "ژانر" خوانده می شود، در واقع ناگذاری توصیفی این پدیده‌ی عام تر جامعه شناسی در حوزه‌ی ادبیات است. در این سخن، حرف تازه‌ای نیست؛ و هدف از یادآوری آن در این جا تکیه بر وجه اجتماعی نیروهای شکل دهنده‌ی گونه‌های گفتاری و نوشتاری است.^{۱۱} به عبارت دیگر، "خاطره نویسی"، همانند تولید هر روایت دیگری، به مثابه اقدامی با هدف اثبات یا مصرف سرمایه‌ی نمادین^{۱۲} (یا به گفته‌ی مشهور کنث برک (Keneth Burke) «ابزاری برای زیستن»،) به شکل عمده، و کاهش ناپذیری یک عمل سیاسی-اجتماعی است.

به صورت مشخص تری، قصد من آن است که بی آن که بیش از حد در سیلان روایتی که به دنبال می آید وقف ایجاد کنم نشان بدهم که روایت حاج سیاح از واقعه‌ی حمایت طلبی از سفارت آمریکا در جامعه و برای جامعه ای نوشته شده است که در آن دغدغه‌ی آبرو که من برای تأکید بوجه فعالش آن را اقتصاد نام و ننگ می خوانم- نقش بزرگ، و حتی تعیین کننده ای، بازی می کند. به بیان دیگر، سنت هرمنیوتیکی که حاج سیاح در آن دست به قلم می برد این روایت، و اصولاً هرگونه محصول نمادینی، را در چارچوب چنین اقتصادی می خواند، می فهمد، داوری می کند و، از همه مهم تر به نحو ناگزیری، آن را ابزارگونه به کار می بندد. جالب تر از همه آن که حاج سیاح، واقف به ویژگی های این جامعه، در

واقعه‌ی توسل به سفارت آمریکا با درایت و "جهان دیدگی" در یک "بازی" نام و ننگ شرکت می‌کند که گزارش او از آن بخش لاینفکی از کل ماجرا است. به بیان دیگر، حاج سیاح نه تنها خویشتن واقعه را به صورت ماجرائی در اقتصاد نام و ننگ تجربه می‌کند، بلکه در روایت آن نیز وضعیت خود را به عنوان گزارشگری در چنین اقتصادی حفظ می‌کند. به این حساب عمل روایت «واقعه‌ی اسفناک» به همان اندازه بخشی است از مبارزه‌ی رنج بار و دلیرانه‌ی او برای حفظ و انباشت آبرو که پناه بردنش به سفارت آمریکا.

گفتم «این ماجرا و روایت هایش» در خاطرات حاج سیاح تنها منبع ما در باب پناهندگی او در سفارت آمریکا نیست. "روایت" دیگری از این قضیه را می‌توان در مکاتبات رسمی میان سفارت آمریکا در تهران و وزارت خارجه‌ی آن کشور در واشنگتن دنبال کرد. این روایت طولانی‌تر و از جنبه‌های مفصل‌تر از روایت خاطرات است. در این جا، مطابق مقتضیات ژانر نامه‌ها و گزارش‌های دیپلماتیک، فوران "مورخه" ها و داده‌ها با فقرنچوها و پرخاش‌های عاطفی و ابراز احساس‌ها و ارزش‌های خصوصی، درهم می‌تنند تا روایتی متین و مستند از این بحران شخصی و دیپلماتیک عرضه کنند. نه تنها این دو روایت در پوششی که تولید می‌کنند نابرابرند، بلکه هنگامی نیز که به "داده‌ی همسانی می‌پردازند باهم تفاوت‌های آشکار و اغلب پرسش‌انگیز دارند. هردو روایت، ساحت‌های حذف، تحریف، تأکید و تخفیف‌اند، زیرا که هر کدام از این دو باید با میدان‌های نیروئی متفاوتی همخوانی پیداکنند. این دو روایت به دو "اقتصاد" متفاوت تعلق دارند.

می‌توان در باب این دو روایت پیشداوری کرد، و مثلاً، آن گونه که مرسوم و، البته به جای خود، مشروع است، متن رسمی و اداری را گزارش حقیقی دانست و با معیار آن به رتق و فتق ناهمخوانی‌ها پرداخت. اما این نادیده‌انگاشتن نقطه نظری است که حکمیت هر دو روایت، همه‌ی روایت‌ها، را به پیشدادگی "حقیقتی" ویژه‌ی ژانر مربوط به آن محدود می‌کند. با توجه به این نکته‌ها هر یک از این دو روایت فقط "غیر" آن روایت دیگر است، اما هیچکدام نمی‌تواند قاضی آن دیگری باشد. حداقل نه به سادگی و نه به معنای تفکیک دروغ از راست.

به علاوه، نمی‌توان به این سادگی اجازه داد که اسناد رسمی حاج سیاح را دروغگو از کار درآورند. به نظر می‌رسد همه‌ی همعصران حاج سیاح، چه ایرانی و چه فرنگی، حتی شخص شاه، نه تنها او را راستگو می‌دانند، بلکه ثابت قدمی او را در این راه شگفت آور و در خور ذکر می‌یابند. مورخان آن زمان او را فردی

قابل اعتماد و خبردانی موثق و معتبر می‌شمردند.^{۱۸} ما باید در آن چه به دنبال می‌آید پیوسته به خود یادآوری کنیم که حاج سیاح قصد دارد تا حقیقت را بیان کند؛ و از آن مهم تر، از دید خود مشغول همین کار است. این البته به آن معنا نیست که این جا و آن جا، چه در روایت حاج سیاح و چه در روایت سفارت آمریکا، اشتباه یا حتی دروغ به معنای معمولی کلمه نیست. هست و البته که وظیفه‌ی مورخ پیدا کردن، تصحیح و نتیجه‌گیری از آن‌ها است. اما جالب تر و بسیار مهم تر آن است که نیروهای نام و ننگ به معنای معمولی کلمه باعث قلب حقیقت نمی‌شوند، بلکه با شکل دادن به روایت در آفرینش حقیقتی ویژه شرکت می‌کنند.

با این مقدمه، هدف من در این جا آشتی دادن این دو روایت برای تولید فراروایتی که حاوی حقیقت بی‌خدشه‌ی برتر باشد نیست. بلکه، امیدوارم با دنبال کردن همخوانی و واخوانی میان این دو روایت گوشه‌هایی از کارکرد ضروریات نام و ننگ، و تاحدی نیروهای نزدیک و پیوسته‌ی آن‌ها، در تولید و شکل‌دهی به روایت حاج سیاح از پناهندگی اش در سفارت آمریکا مطرح کنم. حاج سیاح به نخستین نسل از مدرنیست‌های ایران تعلق داشت، و از این لحاظ خاطرات او موقعیتی راهبردی برای فهم آرزوها و نگرانی‌های مدرنیستی درایران دارد. قصد من از طرح برخی از کارکردهای نام و ننگ اشاره به این نکته است که چگونه یک واژه‌ی دیرینه از همان سرآغاز مدرنیت در آگاهی نوین ملی ما رخنه کرده و هنوز که هنوز است گفتمان ما را در مواجهه با جهان بزرگ و خودآگاهی مناسب با آن اداره می‌کند.^{۱۹}

اکل میته- «چون طبیعت عاجز کش اکثر ایرانیان را می‌دانستم، و عیال و کسانم در محلات منتظر و زیر شکنجه‌ی شماتت و اذیت بودند، عجله داشتم ایشان را آسوده کنم.» و بدین گونه است که حاج سیاح آغاز به نقل واقعه‌ی پناه جوئی خود از سفارت آمریکا می‌کند.

چه شروع حیرت‌آوری! شما تاکنون درچند جا، آن هم در یک کتاب خاطرات، دیده‌اید که مطلبی با "چون" شروع بشود؟ در هرصورت، این آغاز، همان گونه که پیشتر دیدیم، آغازی است کاملاً متفاوت با آغاز هر بخش دیگری از خاطرات حاج سیاح. حاج سیاح معمولاً با گزارش واقعیات شروع می‌کند و پس از آن است که ارزیابی‌ها و عواطف خود را با خواننده در میان می‌گذارد. این جا، برای اولین و

آخرین بار، به جای توصیف تأمل داریم. توضیح پیش از توصیف آمده است؛ نتیجه‌گیری برگزارش سبقت گرفته است. انگار می‌ترسد ما اشتباه بخوانیم، آن جوری که «آن‌ها» می‌خواهند، آن جوری که «آقا» می‌خواهد. از همان آغاز حاج سیاح به ما التماس می‌کند، مثل لحظه‌ای که آن گوشه جلوی آقا ایستاده بود: همدردی و دل‌سوزی ما را می‌طلبد؛ از دست «ایرانیان عاجز‌کش» به ما پناه می‌برد. با بیان استیصال خود، خودش را در موضع پناهندگی قرار می‌دهد، آن تنگنای اخلاقی ویژه‌ای که در آن پناهندگی موجه و مشروع است.

هرچه آدم بیشتر سکوت کند، وقتی مجبور به توضیح شد، باید مفصل‌تر و سراسیمه‌تر حرف بزند. حاج سیاح تا این جای کتاب نه می‌گوید و نه اشاره می‌کند که صاحب تذکره‌ای، یا به زبان امروزی‌تر گذرنامه‌ای، است از آمریکا. در این جا است که بغتاً، و با ریختی پوزش‌طلبانه، اعلام می‌کند که در آمریکا «با زحمت بسیار» و «به مساعدت بعضی از دوستان» تذکره‌ای گرفته است. از اشاره‌هایی که به «سیاحت‌نامه‌ی خارجه» اش می‌کند، روشن نیست که آیا ماجرای گرفتن «تذکره‌ی آمریکائی» را در آن جا شرح می‌دهد یا نه. نگارش موجود و ناقص این سیاحت‌نامه که با عنوان سفرنامه حاج سیاح به فرنگ به طبع رسیده است، متأسفانه، با سفر او از اورلئان به تورس، و به صورتی ناگهان و در میانه‌ی یک جمله، قطع می‌شود.^۱ از نکته‌هایی که در باب این کتاب می‌گوید چنین برمی‌آید که حاج سیاح در نگارش کامل سیاحت‌نامه اش «به تفصیل» از کارها و «خدماتی» که در آمریکا کرده بوده است سخن می‌گوید. من امیدوارم و خدا خدا می‌کنم که بخش‌های منتشر نشده‌ی این کتاب از دست تطاول زمان تن سالم بدر برده باشند و سرانجام به زیور طبع آراسته گردند، اما، نگرانی‌ام از آن است که مبادا در اقتصاد اغلب ویرانگر نام و ننگ که در آن اشیاء تقدیری به شدت مرگبار و شکننده دارند، بخش آمریکائی سیاحت‌نامه حاج سیاح قربانی واقعه‌ی اسفناک ناچاری تقاضای حمایت از سفارت آمریکا شده باشد.

احساس غالب در اقتصاد نام و ننگ احساس نظارت و استنطاق است. در چنین اقتصادی آدم‌ها یا دائم در حال مخفی‌کاری اند، و یا دائم در حال توضیح دادن، یا دارند برای آبروداری چیزی را پنهان می‌کنند، و یا برای از دست رفتن آبرو دارند در باره‌ی چیزی توضیح می‌دهند. حرف معمولی در این اقتصاد کم است. حاج سیاح در توضیحاتش آشکارا می‌کوشد که امکان هرگونه تردیدی را دال بر این که هدف او از اخذ تذکره‌ی آمریکائی تغییر تابعیت بوده است مسدود کند. پیدا است که حاج سیاح چنین کاری را شرم‌آور می‌داند. توضیح می‌دهد

که او «فقط برای سیاحت ژاپن و چین» بوده است که مجبور به گرفتن تذکره‌ی آمریکائی شده است. می‌گوید ورود به چین نیاز به گرفتن «تذکره‌ی مرور»، یا به زبان امروزی، روادید داشت و این تنها با گذرنامه و توصیه‌ی سفیرکشور متبوعه در چین قابل حصول بود. چون «دولت ایران در چین وزیر مختار نداشت بنابراین نمی‌توانستیم به هیچ وجه چین و ژاپن را سیاحت کنیم.» آمریکا برای حاج سیاح وسیله‌ای می‌شود برای سفر. از نظر او استفاده‌ی ابزاری از تذکره‌ی آمریکائی شرم آور نیست، آن چه شرم آور است «تبری از قومیت» خود است. حاج سیاح، مثل کسی که به بازپرسی گرفته شده باشد، مجبور است توضیح بدهد که چرا پس از پایان سیاحت هایش در چین و ژاپن تذکره‌ی آمریکائیش را دور نینداخته است: «آن تذکره را برای یادگار نگاهداشته بودم.» (ص ۴۳۳)

این که حاج سیاح کی تصمیم به حمایت جوئی از سفارت آمریکا می‌گیرد، مثلاً هنگامی که در تبعید مشهد بود یا حبس قزوین، روشن نیست. او فقط متذکر می‌شود که علیرغم همه‌ی مظالمی که بر او وارد شده، برای آن که به روی دولت متبوعه‌ی خود چنگ نزند و از قومیت خود تبراً نکند به چنین عملی متوسل نشده است. در هر صورت، مقایسه‌ی دو روایت ماجرا جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که حاج سیاح گام به گام این ماجرا را با چه رنج و اکراهی طی کرده است. هرکس که خاطرات و سیاحت‌نامه‌ی حاج سیاح را خوانده باشد نمی‌تواند این مرد سربلند و مخاطره‌پذیر را به آسوده‌طلبی و مظلوم‌نمائی متهم کند. او اهل شیون و زاری نیست، مردی است که اغلب به خودکشی می‌اندیشد و حداقل یک بار در عمل دست به این کار می‌زند. ناصرالدین شاه زیر عکسی که از حاج سیاح، با پاهای شکسته پس از پرتاب از ارسی طبقه دوم به قصد خودکشی، گرفته‌اند نوشته است: «خیلی پدرسوخته است.» (ص ۳۶۷)

حاج سیاح اندک زمانی پس از آزادی از حبس قزوین، در یکی از نخستین روزهای زمستان ۱۳۱۰ هجری قمری (اواخر دسامبر ۱۸۹۲ یا اوائل ژانویه ۱۸۹۳)، کاغذی «به فوریت» به خانواده‌ی خود در محلات می‌نویسد و از آنان می‌خواهد که «به محض ورود، تذکره‌ای که از دولت اتازونی آمریکا برای سفر به ژاپن و چین داشتم و در خانه بود بفرستند.» هراسان از این که مبادا این مدرک به دست افراد ناباب بیفتد و با آن «اسباب چینی» کنند، و هم از این بابت که «اطمینان پیدا کنم که سفارت آمریکا با من چگونه رفتار می‌کند، آن تذکره را بردم به سفارت آمریکا.» نگرانی حاج سیاح شاید حکایت از این کند که او به دشواری‌هایی که مدارک ناقص اش ممکن بود برایش فراهم کنند واقف است. حاج

سیاح به خطا می‌نویسد که هنگام بردن تذکره به سفارت، اسپری (Watson Sperry) وزیرمختار به آمریکا سفر کرده بود. در واقع، اسپری که تازه به سفیری آمریکا گماشته شده بود هنوز به تهران وارد نشده بود. در غیاب سفیر، حاج سیاح تذکره را به "مسیو تایلر" (John Tyler) تحویل می‌دهد و از او رسیدی می‌گیرد. ظاهراً تایلر در این داد و ستد حاج سیاح را آمریکائی حقیقی (bona fide) به حساب می‌آورد که مدارک او را به امانت می‌پذیرد. گفتنی است که در مدتی که حاج سیاح در حبس بود، تراکستون بیل (Truxton Beale)، وزیر مختار آمریکا در تهران (۲۷ فوریه ۱۸۹۱ تا ۴ آوریل ۱۸۹۲)، توانسته بود از وزارت خارجه‌ی کشورش اجازه بگیرد که اسناد مالی و قانونی شهروندان امریکائی را به امانت در سفارت نگاهداری کند، زیرا «این امنیت لازم را دستگاه دولتی ایران ظاهراً نمی‌تواند تأمین کند.» (Inst., Beale, no. 30) دریک تحول مرتبط دیگر، بازهم در هنگام حبس حاج سیاح، شهروندان آمریکائی رسماً صاحب حق مالکیت زمین در ایران شدند. (Desp., Beale, no. 26) معلوم نیست که آیا حاج سیاح، پیش از توسل به سفارت آمریکا، از این تحولات خبردار شده بود یا نه. اما آگاهی یافتن از آن‌ها بی تردید می‌توانست او را در راه پر مخاطره‌ای که آغاز کرده بود دلگرمی دهد.

دیدار حاج سیاح با تایلر قاعدتاً باید چند روز پیشتر از ۶ ژانویه ۱۸۹۳، روز ورود اسپری به تهران، صورت گرفته باشد.^{۲۲} در این فاصله، حاج سیاح پشت سر هم از تایلر و امین السلطان، صدر اعظم ایران، دیدن می‌کند. شکی نیست که او در این دیدارها ماجراهای شنیدنی زندگانی خویش را برای تایلر شرح می‌دهد، و او هم در مقابل با اخبار ورود قریب الوقوع اسپری روحیه‌ی حاج سیاح را تقویت می‌کند. اندک زمانی پس از ورود اسپری به تهران، سیاح همراه تایلر، به ملاقات سفیر تازه‌ی آمریکا می‌رود. از گزارش سیاح چنین بر می‌آید که تایلر به تفصیل و با همدلی شرح‌گیری از زندگانی حاج سیاح، ماجراها و سیاحت‌هایش، اندیشه‌ها و آرمان‌هایش، حبس قزوین و اذیت و آزارهای کنونی‌اش، بیان می‌کند. سربلندی، آزادگی و طاقت حاج سیاح ستایش‌شونده‌ی آمریکائیش را که با چنین ارزش‌هائی بار آمده است برمی‌انگیزد. اسپری «بسیار حیران و متأسف شده، از صبر و اظهار نکردن تعجب کرده خوشش آمد.» (ص ۴۳۴) با این وجود، حاج سیاح در این دیدار تقاضای هیچ‌گونه کمکی نمی‌کند.

رسیدن حداقل دو نامه از خانه‌اش در محلات عرصه را برحاج سیاح تنگ‌تر می‌کند. در نامه‌ی دوم نوشته بودند که یک صد و شصت تومان تخفیف مالیات سالیانه‌ای که به امر شاه و در مقابل اهدای یک مجموعه‌ی جهانی مسکوکات به

موزه‌ی همایونی به او داده شده بود به دیگری واگذار کرده اند. حاج سیاح به طعنه می نویسد: «حبس مرا وفات ام محسوب کرده، و برای کس دیگر همان وجه را مقرر داشته، از این جهت مأمور سخت به در خانه‌ی ما گذاشته، هتاک‌ی کرده گرفته‌اند.» فریاد حاج سیاح دیگر بلند می شود و در عبارتی متمایز که ضمیر منفصل "من" دو بار برای تأکید در آن تکرار می شود می نویسد: «خصوصاً این هتاک‌ی و گرفتن صد و شصت تومان از خانه‌ی من بسیار برای من ناگوار بود.» (ص ۴۳۴) تنهائی و استیصال او اینک او را به لبه‌ی ورطه‌ی بی آبرویی کشیده بود. حاج سیاح حالا یا باید به «فراسوی نام و ننگ» می رفت یا برای کسب آبرو دست به کار یک ضد حمله می شد.

حاج سیاح، ظاهراً پس از نخستین ملاقاتش با اسپری، به دیدن امین‌السلطان می رود. اما "عالم" صدر اعظم با او «عالم بی اعتنائی و بی محبتی است.» حاج سیاح، در عبارت هائی که با واژگان اقتصاد نام و ننگ به هم تافته شده اند، ادامه می دهد: «از هر طرف مأیوس شده خواستم به وزیر مختار آمریکا اظهار کنم باز غیرت و وطن پرستی مانع شد. و به هیچ کس نمی توانستم اظهار حال کنم، زیرا در ایران مظلوم بودن سبب وهن و خواری، و ظالم بودن سبب افتخار و سربلندی است.» (صص ۴۳۵-۴۳۴)

معهدنا حاج سیاح تصمیم می گیرد که موضوع را از طریق روابط اش پیگیری کند. به همین علت به سراغ مجدالدوله می رود.^{۳۳} مجدالدوله به حمایت او نامه ای به صدر اعظم می نویسد، صدر اعظم نامه ای موافق به میرزا حسین وزیر دفتر می نویسد، او هم به میرزا جعفر مستوفی. میرزا جعفر هم محل موجب را از کتابچه محلات به کتابچه عراق منتقل می کند و می نویسد: «در کتابچه محلات چنین چیزی نیست!» کارد به استخوان حاج سیاح می رسد، او هم ناکام و سرخورده به مجدالدوله می گوید که صاحب تذکره‌ی آمریکائی است و می خواهد «به وزیر مختار آمریکا اظهار کند که به من تعدی شده، و توهین به خانواده ام کرده اند، و فعلاً امنیت ندارم.» مجدالدوله به او توصیه می کند که دست نگهدارد و پیش از رو زدن مستقیم به صدر اعظم، و اگر مؤثر نیفتاد شاه، این کار را نکند.

حاج سیاح به اندرز مجدالدوله گوش می کند و نامه ای تند و بی معاشات به صدر اعظم می نویسد که با این جمله های کمابیش تهدید آمیز، و باز هم آکنده از نگرانی های نام و ننگ، به پایان می رسد: «با این حال من روی رفتن به خانه را ندارم. . . من می توانم خودم را از این گرفتاری آسوده کنم. لکن ملاحظات بسیار

مرا مانع است. با سابقه‌ی مرحمت خودتان مرا آسوده کنید.» (صص ۴۳۶-۴۳۷) آشکارا، حاج سیاح از دست دادن امتیاز مالیاتی اش را نه به عنوان یک خسران مالی، بلکه همچون تنزلی در منزلت اجتماعی خویش، آن هم به مثابه پایگاهی در اقتصاد نام و ننگ تجربه می‌کند. هم چنین، حاج سیاح از اذیت و آزاری که براو و خانواده‌اش می‌رود به عنوان صدمه‌ای به پدیده‌ای به نام آبرو سخن می‌گوید. از آن جا که نامه نگاری حاج سیاح با صدر اعظم به نتیجه‌ای نمی‌رسد و او حس می‌کند که قصد دارند او را «به این در و آن در زنند، و این قدر بدوانند که خسته کنند»، نامه دیگری برای «اتمام حجت» به صدر اعظم می‌نویسد که در آن نیز انبوهی از واژگان نام و ننگ بستر معنائی و اخلاقی تمامی ماجرائی را که به نوشتن آن نامه انجامیده است تشکیل می‌دهند. دراین جمله‌ها فرد، خانواده، به ویژه عیال، و وطن به عنوان برش‌هائی از اقتصاد نام‌وننگ به هم دوخته شده‌اند.

من نمی‌دانم حماقت بود یا غیرت یا دیوانگی که تا به حال من متحمل همه صدمات بلاجهت شده‌ام. برای سفر به چین و ژاپن دولت آمریکا گذرنامه به من داده که الان در دست دارم. به مشهد تبعیدم کردید، حبس و اذیت کردید، در قزوین حبس کردید، عیال و اولادم سرگردان ماندند، غیرت وطن مرا مانع شد که خود را تحت حمایت اجنبی بکشم و چنگ به روی دولت بزنم. . . تا کار به جایی رسید [که] برای وجهی که دولت به مفت برای من مقرر نکرده بود، به درخانه ام مأمور گذاشته، هتاک‌های کرده، زن و بچه‌ام را اذیت کردند. دیگر مرا طاقت نیست. انصاف بدهید! اگر چاره نفرمائید ناچارم به سفارت اظهارکنم. (ص ۴۳۷)

نامه را حاج سیاح با دست خود به صدر اعظم می‌دهد: «با این که رفتن به خانه‌ی صدر اعظم، و به دست خود عریضه دادن، در نهایت دشواری بود، اقدام کردم تا این که به کاری که هرگاه اضطراب نباشد رکیک شمرده می‌شود، اقدام نکنم.» صدر اعظم نامه را می‌گیرد، می‌خواند، به آخرش که می‌رسد سرخ می‌شود، آن را در بغل می‌نهد و می‌گوید: «فردا جواب می‌دهم.» حاج سیاح فردا به خانه صدر اعظم می‌رود. باز وعده به فردا می‌دهد. به خانه که برمی‌گردد نامه‌ی دیگری از خانه و کسانش به او می‌رسد: «عنان شکیبائی از دستم رفت.» نامه‌ی کوتاه دیگری می‌نویسد و باز به دست خود به صدر اعظم می‌دهد: «من گرسنه‌ی نان و آب نیستم. آبرویم رفته و غرق اندوه و پریشانم. یا راحت کنید یا اجازه دهید خودرا آسوده کنم.» (ص ۴۳۸) صدر اعظم باز هم این پا و آن پا

می‌کند. «راه چاره بسته شد» حاج سَیّاح با خود می‌گوید، و از سر ناچاری به سفارت آمریکا می‌رود و درد دل می‌کند. «بسیار مهربانی کرده از هر قبیل صحبت‌ها نمودند.» اما باز هم حاج سَیّاح "اظهار مطلب" نمی‌کند و باز می‌گردد. به این ترتیب، حاج سَیّاح پی‌پی بر دو نکته تأکید می‌کند: آمریکائی‌ها مهربان و هواخواه او هستند، معیناً او تا سرحد امکان در مقابل تقاضای حمایت از آنان مقاومت کرده است.

اکنون ما در آستانه‌ی آن یکی دو روز ملتپبی قرار داریم که حاج سَیّاح مجبور به تقاضای حمایت از سفارت آمریکا می‌شود. هنگامی که از سفارت به خانه باز می‌گردد، کسی که حاج سَیّاح هویت اش را آشکار نمی‌کند نزد او می‌آید و هشدار می‌دهد که در دفتر نایب السلطنه در حال ریختن توطئه‌ای علیه او هستند. شتابان و هراسان، حاج سَیّاح به سفارت آمریکا باز می‌گردد. خبر دلپره‌آور را به آنان می‌گوید، اما باز هم تقاضای کمک نمی‌کند؛ گفتیم: «پس من می‌روم دفعه‌ی دیگر نیز اتمام حجت به امین السلطان صدراعظم می‌کنم.» (ص ۴۳۸)

به دست خود نامه‌ی دیگری به صدراعظم می‌دهد و در آن تهدید می‌کند که اگر تا فردا جواب کاغذ مرا نداده آسوده ام نکردید، مثل اکل میته و قطع عضو، لابد مانده به سفارت آمریکا خواهم رفت و حمایت خواهم خواست.» (ص ۴۳۸) نومید و آشفته به خانه باز می‌گردد و شبی آسائیده از پریشان‌خاطری را به روز می‌رساند. صبح مأموری به خانه‌ی او می‌آید، ابلاغ نامه‌ی از طرف نایب‌السلطنه به او می‌دهد و زبانی به او می‌گوید که بی‌درنگ به دیوانخانه بیاید و از «پرتو مراحم کامله‌ی» پادشاه برخوردار شود. حاج سَیّاح، نگران از فریبکاری شاهزاده، علی‌رغم اصرار فراوان مأمور، حاضر به رفتن نمی‌شود؛ گفتیم: «من تبعه‌ی خارجه‌ام. هرکس مرا احضار می‌کند باید از سفارت بخواهد.» با بازگشت مأمور، حاج سَیّاح "فورا" به سفارت آمریکا می‌رود. اسپری او را تحسین می‌کند و در نامه‌ی به نایب‌السلطنه اطلاع می‌دهد که حاج سَیّاح روز بعد همراه نایب سفارت در دیوانخانه حاضر خواهد شد.

چند ساعتی بعد در همان روز، از منزل حاج سَیّاح خبر می‌آورند که ده-دوازده نفر از مأموران نایب‌السلطنه برای جلب او به آن جا رفته‌اند. به گفته‌ی حاج سَیّاح وقتی که او این خبر را به اسپری می‌دهد، سفیر آمریکا نامه‌ی عتاب‌آلود دیگری می‌نویسد و در آن اعلام می‌کند: «هرکس را با او حرفی هست، بیاید به سفارت.» اسپری سپس به حاج سَیّاح می‌گوید که او می‌تواند یا در سفارت باقی بماند، و یا به همراه دونفر مراقب دائمی از سفارتخانه به منزل اش

باز گردد. حاج سیتاح که حس می کند «حرکت در شهر با دو نفر مأمور سفارت رکیک است» مانند در سفارت را، به گزارش اسپری "با خوشحالی"، اختیار می کند. حاج سیتاح با سربلندی ادامه می دهد که اسپری «امر کرد تختخواب و اسباب راحت مرا مهیا کردند و در اتاقی مخصوص همه چیز فراهم نمودند.» (ص ۴۳۹) بنا به نخستین گزارش اسپری در باب این روز پر اضطرار که در آن نخستین ایرانی تبعه‌ی آمریکا مجبور به عمل رکیکی از زمره‌ی اعمالی شد که "اکل میته" یکی از آن ها است، سه شنبه ۲۱ فوریه ۱۸۹۳ (۴ شعبان ۱۳۱۰ قمری) بود. آن شب وجدان آشفته‌ی حاج سیتاح اجازه نداد که خواب به چشمان او راه پیدا کند. تمام شب را در التهاب این پرسش گذراند: «این چه وضعی بود پیش آمد؟ آیا در خانه و ولایت ما این را چگونه شهرت خواهند داد؟» (ص ۴۴۰)

بدبخت وطن و هموطنان من! به دنبال تحصن حاج سیتاح در سفارت آمریکا، هنگامه‌ای از فعالیت ها، نامه نگاری ها و ملاقات ها میان دولت ایران و سفارت آمریکا در تهران به راه افتاد. روایت حاج سیتاح، پس از این روز و شب، مبهم، کوتاه و شتابزده است و بیشتر گزارشی است از تأملات و قضاوت های او در باب واقعه تا رویدادها و کشمکش هائی که جریان آن را تشکیل می دهند. درمقابل، نامه نگاری اداری میان سفارت آمریکا و وزارت خارجه‌ی آن کشور گزارش کلنجاری است بر سر داده های قضیه و صحت و سقم آن ها. بنابراین، برای دنبال کردن "ماوقع" بهتر آن است که کانون روایت خود را از خاطرات حاج سیتاح به اسناد اداری آمریکا جا به جا کنیم.

نخستین گزارش اسپری که در آن اعلان می شود که حاج سیتاح «اکنون عملاً پناهنده‌ی سفارت است» به تاریخ ۲۳ فوریه ۱۸۹۳ (۶ شعبان ۱۳۱۰)، درست دو روز پس از آغاز تحصن حاج سیتاح، نوشته شده است. بخش بزرگی از این گزارش به تشریح مدارک آمریکائی حاج سیتاح اختصاص داده شده است. اسپری براساس این مدارک نتیجه می گیرد که حاج سیتاح در ظاهر امر تبعه آمریکا است، و بنابراین، تا دریافت بخشنامه ای متغایر، «شمول حمایت بیرق ایالات متحده» است.^{۲۴}

سکوت دیرپای حاج سیتاح در باب تابعیت آمریکائی اش حالا برایش مشکل آفرین شده بود. این چگونه آمریکائی‌ای است که تابعیت خودش را پنهان می کند؟ از دید آمریکا ثابت قدمی حاج سیتاح در اذعان به شهروندی و اعلام صریح، مستمر و علنی آن اهمیت فراوانی داشت. برای این که از حمایت آمریکا برخوردار شود، می باید به مقامات آن کشور صداقت و یکدلی خود را در تقاضا و پذیرش

تابعیت آن کشور ثابت کند. واتسون اسپری و کنسولیار قابل اش جان تایلر که از همان ابتدای کار اهمیت ارائه‌ی سابقه‌ی مستمر و صریح ادعای تابعیت آمریکا را پیش بینی می‌کنند، برای حمایت از ادعای حاج سیتاح شروع به تقلا می‌کنند.^{۵۰} در دو تا از نخستین گزارش‌های سفارت در این باب، اسپری با شعف اعلام می‌کند که حاج سیتاح "کم‌کم" به خاطر می‌آورد که کی و کجا تابعیت آمریکائی خود را اعلان کرده است: ده سال پیش به ظل السلطان، «وقتی در هندوستان بود»، و «به افراد مسیونر آمریکائی، اعضای پائین‌رتبه‌ی این سفارت‌خانه و به بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در تهران. (Desp., Sperry, nos. 20, 23, 26)» و گرچه اسپری بی‌درنگ و جانب‌دارانه می‌افزاید که «هیچ تردید ندارم که این کار را کرده است.» (Desp., Sperry, no. 26) وزارت خارجه‌ی آمریکا این یادآوری‌های ناچیز را به عنوان مدرک‌های ادعای مستمر تابعیت آمریکا قانع‌کننده نمی‌یابد.

حاج سیتاح در گزارش‌اش از واقعه در این باب سکوت اختیار کرده است. این سکوت دیگر برای ما شگفت‌آور نیست؛ زیرا نه تنها اقرار به اقداماتی که او برای تأکید بر خلوص نیت اش انجام داده است با ادعای او دال بر این که آمریکائی شدنش صرفاً جنبه‌ی ابزاری داشته نمی‌خواند، بلکه آن گونه که خواهیم دید با راهبرد متنی او هم، که او را به ساده‌گرائی و یک طرفه‌نمائی وا می‌دارد، جور در نمی‌آید. در برابر معضل اخلاقی‌ای که او با آن مواجه است (آمریکائی صادق یا ابزاری)، حاج سیتاح مجبور است تا برای کارائی روایت خود در یک اقتصاد نام و ننگ تصویری سراسر هموار و مهربان از استقبال سفارت آمریکا به نمایش بگذارد. محاسبات نام و ننگ، آن چه که ایرانیان آن را «آبروداری» می‌خوانند، او را مجبور می‌کند که پناه بخشی سفارت آمریکا را پذیرشی ناب، شاهانه و بی‌تردید و پرسش تصویر کند.

اسپری که ظاهراً به شدت هوادار و دلسوز حاج سیتاح شده بود در این گزارش می‌کوشد تا تصویری از او ارائه دهد که حمایت و حتی ستایش واشنگتن را برانگیزد. سفیر پناه جوی ایرانی را «از اشراف (Persian nobility) ایرانی» معرفی می‌کند که «به خاطر سفرهای گسترده اش در ایالات متحده و سایر جاها. . . نظرات مربوط به آزادی‌های مدنی را پذیرفته و من مطمئنم با همسایگان و دوستانش هم در میان گذاشته است.»

در کل، محتوای گزارش اسپری در باب علل مشکلات حاج سیتاح با آن چه خود سیتاح در خاطراتش می‌آورد برابر است. دریافت مرتب روزنامه‌ی ملکم خان، که در اینجا گفته می‌شد مبلغ نظام جمهوری است، در این گزارش آورده شده

است، اما سخنی از دوستی حاج سّیاح با سید جمال الدین اسدآبادی به میان نیامده است، گرچه حاج سّیاح در خاطراتش می گوید که این مطلب را با اسپری درمیان گذاشته است. اسپری توضیح می دهد که حبس حاج سّیاح «تحت شرایطی دشوار و اغلب رنج آور» به خاطر عقایدش بوده است و نه اعمالش. به گزارش او اتهام کسان دیگری که با او دستگیر شده بودند «پیروی و تبعیت از او بوده است.» یکی دیگر از نکته‌های روایت حاج سّیاح حمایت طلبی او است از ظل السلطان، و شفاعت ناموثر شاهزاده است از او. چرا حاج سّیاح کاملاً در این باره ساکت است؟ آیا این سکوت ناشی از فراموشکاری است یا مخفی کاری؟ آیا حاج سّیاح می‌کوشد تا با حذف تلاش بی‌مبوهی ظل السلطان روایت تنهائی و «غربت» ایرانی مطلق خود را در این واقعه ناب و یکدست جلوه دهد؟ آیا این کمک جوئی و کمک رسانی هرگز اتفاق نیفتاده است و حاج سّیاح (و نکند به کمک تایلر و اسپری؟) برای این که مبدا مقامات آمریکائی خیال کنند که او یک مشکل آفرین سیاسی است این شاهزاده قاجار را در «رزومه»ی خود گنجانده است؟

پاسخ قطعی به این پرسش‌ها هرچه باشد شاید بتوان با توجه به زمان تصنیف نگارش موجود خاطرات حاج سّیاح به تعبیری دست یافت که حاکی از حضور ملاحظات نام و ننگ است. شواهد متنی و فرامتنی حکایت از این می‌کنند که حاج سّیاح کتاب خاطرات خود را زمانی پس از انقلاب مشروطه، با استفاده از یادداشت‌ها، به یاد مانده‌ها و گردآوری مطلب از منابع دیگر،^{۲۶} تالیف کرده است. بنابراین، تا آن زمان اذعان به یاری جوئی از ظل السلطان، آن هم از جانب کسی که از طرفداران مشروطه است، کاری است شرم آور، به خصوص که حاج سّیاح در آن جا که به صورت غیرمتمعارفی ستایش از سید جمال را به سرحد اغراق می‌رساند اعلان کرده باشد که چشم‌امیدی به ظل السلطان ندارد زیرا پس از یک‌سال اقامت در جوار دربار شاهزاده در اصفهان «از نزدیک به اخلاق ظل السلطان و ترتیب حکومت ظالمانه‌ی او» پی برده است.^{۲۷} در این که حاج سّیاح به راستی از ظل السلطان سرخورده بود تردیدی نمی‌توان داشت، اما اگر در غوغای آن روزهای پُراضطراب مجبور به رو زدن به شاهزاده ای شده باشد که از او دل‌کنده بود، باید اشمئزاز او را در دست‌یازی به «اکل میته» به این بی‌چارگی نیز تعمیم داد.

در گزارش اسپری اصلاً سخنی از آبروی لطمه خورده و در خطر حاج سّیاح نیست. معلوم نیست حاج سّیاح از این مطلب حرفی نزده است یا اسپری بالکل فغان و شیون او را در این باب مهم و قابل گزارش نیافته است. ظاهراً دو ژانر،

حتی دو فرهنگ نوشتاری، درباب این رویداد واحد روایت های متفاوتی آفریده‌اند. در برابر حاج سیاح ایرانی که باید منافع خود را در چارچوب یک اقتصاد نام و ننگ تامین کند، اقتصادی که در آن بی نیازی ارزش است و تعلقات مادی ضد ارزش، اسپری در چارچوب فرهنگ و ژانری می‌نویسد که مشغولیت های روزمره و معیشتی کانون ارزشی آن را تشکیل می دهند. درمقابل گفتمان زاهدانه‌ی حاج سیاح، ژانر اداری عموماً، و ژانر دیپلماتیک خصوصاً، ساحت نمایش و بازنمایش منافع و تعلقات معیشتی است.

آزادگی برای حاج سیاح، بیش از آن که استقلال از مناسبات اجتماعی و اقتدار جامعه باشد، بی نیازی از تعلقات مادی است. برای او "مال" هنوز "سرمایه" نشده است. بنابراین به جای این که شرط استقلال عمل و ضامن آزادی او باشد، غل و زنجیری است بردست و پای او. برای همین حاج سیاح در روایت این واقعه، و در تمامی متن خاطراتش، از بی نیازی و آزادگی خود سخن می‌گوید. دائم نگران آن است که مبادا آلودگی به ملک و مال او را از آزادی فقر دورکند. حاج سیاح در مورد زیرساخت مالی سفرهایش ساکت است. به ندرت می‌فهمیم که چگونه هزینه‌ی سفرهای طول و درازش را تأمین می‌کند. این نیست که حاج سیاح به اقتصاد فکر نمی‌کند. برعکس از کمتر جائی رد می‌شود که او را به یاد فقر مردم و امکان عمران و توسعه‌ی محل نیاندازد. این دنیا نیست که اقتصاد ندارد، این حاج سیاح است که شناور بر فراز لایه‌ی مادی جهان به سیاحت پُر تأمل خود مشغول است. برای همین، درنوشته‌های حاج سیاح اطلاع چندانی از وضع مالی و معیشتی او پیدا نمی‌کنیم. برای نمونه، در تمامی خاطرات او فقط، آن هم تنها یکی دوبار، از مزرعه‌ای که در محلات دارد نام می‌برد. اما از گزارش‌های اسپری، که می‌کوشد تا او را یکی از اشراف ایران معرفی کند، معلوم می‌شود که «املاک او در ایران از دو روستای مجاور تشکیل می‌یابند که در مجموع سی خانوار رعیت در آن‌ها به سر می‌برند.»^{۲۸} (Desp., Sperry, no. 23)

در گزارش‌های اسپری به یکی دو مطلب هم در باره‌ی زندگی زناشویی حاج سیاح برمی‌خوریم که از نوشته‌های خود حاج سیاح غایب‌اند. از جمله است این خبر حیرت‌آور که همسرش یکی از خویشاوندان ناصرالدین شاه است. شرمی که مانع از ورود نام و نشان این زن به روایت خاطرات حاج سیاح می‌شود، احتمالاً بیش از آن که به نسبت او با شاه مربوط شود، ناشی از ارزش منفی روایتی و بازنمایشی زن در اقتصاد نام و ننگ است. آن گونه که از ارجاع‌های بی‌وقفه‌ی حاج سیاح به «عیال و کسان» و «وزن و فرزند» پیدا است خانواده و زن کانون

اصلی محاسبات نام و ننگ را تشکیل می دهند. بنابراین درست در مجاورت این حریم ناموسی شرافت است که زبان روایت به خود می پیچد و فلج می شود. در این جا است، در مجاورت این اندرونی آبرو، که حتی این جهان گشته‌ترین ایرانیان روزگار خودش آن چنان گنگ می شود که جهان بسته ترین کوه نشینان کشورش. بنابراین، حاج سیاح حق، حتی وظیفه، دارد که در این باب سکوت اختیار کند. او با سربلندی و به نام، و به تفصیلی نسبی، از دو پسرش همایون و حمید سخن می گوید، اما هیچ یک از اعضای مونت خانواده اش راهی به روایت او نمی یابند. تنها چیزی که از زنان زندگی حاج سیاح می دانیم آن است که او با همان انگیزه‌هایی از "اسارتِ علاقه"ی آنان می گریزد که از تعلقات مادی. وجود این دو است که حاج سیاح را هم چنان در تهدید "اکل میته" نگه می دارد.

گرچه حاج سیاح خبر می دهد که پس از بازگشت از سفر دومش به اروپا، ناصرالدین شاه به او امر می کند: «دیگر سیاحت بس است. اقامت اختیار کرده عیال اختیار کن!» (ص ۲۳۸) و او اندک زمانی بعد ازدواج می کند، حرفی از نسبت عروس با خانواده‌ی سلطنتی نمی زند. درمقابل، یک جا که از کسان عیالش سخن به میان می آید به بستگی آنان با «مرحوم محمدتقی خان و علینقی خان بختیاری» مباحثات می کند «که در زمان محمد شاه قیام کرده بودند و پس از مبارزه با قوای دولتی شکست خورده آن‌ها را به تهران آورده، تحت نظر قرار دادند.» (ص ۲۴۳) نکته‌ی دیگری که از گزارش‌های رسمی معلوم می شود این است که هنگام پناهندگی حاج سیاح در سفارت آمریکا او صاحب دو عیال بوده است. اسپری که ظاهراً سعی می کند تا به گونه ای این خبر زننده و بالقوه مخرب را توجیه کند با عجله می افزاید: «من باید در باب دو زنه بودن او بگویم که همسر اول او نازا بوده، و توضیح او (را اضافه کنم) که به این سبب مجبور به اختیار زن دومی شده است.» به این حساب. همسر اول حاج سیاح مادر دو پسر او نیست، و حاج سیاح زمانی پیش از اقامت در اصفهان در ۱۳۰۱ قمری (حدود ۱۸۸۳) تجدید فراش کرده است.

روایت حاج سیاح و گزارش سفارت در باب رویدادهائی که به پناهندگی او انجامید با هم اندکی تفاوت دارند. حاج سیاح در خاطرات خود ادعا می کند که وی تا ۲۱ فوریه ۱۸۹۳ (۴ شعبان ۱۳۱۰)، برای این که به روی دولت ایران چنگ نزند، از تقاضای حمایت از سفارت آمریکا خودداری کرده است. اما از گزارش‌های اسپری چنین بر می آید که حاج سیاح در ۱۲ فوریه، یعنی نه روز قبل از آن، به سفارت رفته و از وزیر مختار خواسته است تا «نامه ای به صدر اعظم بنویسد، به

او ابلاغ کند که او تبعه‌ی ایالات متحده است وی از او (صدر اعظم) بخواهد کاری کند که عدالت در تسویه‌ی بدهکاری‌های او اجرا گردد.» (Desp., Sperry, no. 23) مطابق اسناد موجود، یادداشتی به این مضمون در ۱۲ فوریه‌ی ۱۸۹۳ به صدر اعظم فرستاده شده است.

صدر اعظم، امین السلطان، به مجرد دریافت این نامه شفاهاً اعتراض می‌کند که حاج ستیاح نمی‌تواند تبعه‌ی آمریکا باشد، زیرا بنا به یک معاهده‌ی دیرینه میان روسیه و ایران، که آمریکا نیز به سبب برخورداری از وضعیت کامله‌الوداد (most favored nation) مشمول آن می‌شود، ایالات متحده می‌باید پیش از تفویض تابعیت به رعایای ایرانی دولت ایران را خبردار کند. جواب کتبی دولت ایران در ۲۳ فوریه به سفارت داد می‌شود. در این مراسم صدر اعظم، علاوه بر استناد به معاهده‌ی مزبور اضافه می‌کند که تابعیت حاج ستیاح اشکال دیگری هم دارد: او «موافق قانون کلتیه» ای که بنا به آن «یکی از شروط عمده، تحصیل اجازه نامه از دولت متبوعه‌ی خود می‌باشد» عمل نکرده است. دولت علیه‌ی ایران در ضمن، برای محکم کاری، یادآور می‌شود که این شخص که «قریب دوسال به واسطه‌ی خلاف‌ها و تقصیراتی که داشت در حبس بود» قابل همدردی نیست، «تا چه رسد به این که (او را) تبعه‌ی دولت متبوعه خود بدانند.»^{۲۱} (Desp., Sperry, no. 2)

رشته‌ای از اسناد، پیام‌های شفاهی، یادداشت‌ها و مذاکرات حضوری مراسله‌ی صدر اعظم را دنبال می‌کنند. در تمامی این مکاتبات و محاورات، دولت ایران پیاپی بر یک اصل تأکید می‌کند: رعیت همیشه رعیت است، یا به زبانی امروزی‌تر، ایرانی بودن بلیط یکسره‌ای است که تنها دولت ایران حق فسخ آن را دارد. در برابر اسپری یک نفس اصرار می‌کند که در غیاب معاهده‌ای مشخص در باب تغییر تابعیت میان دو کشور، او به حکم مهر ایالات متحده موظف است تا حاج ستیاح را شهروند احتمالی آمریکا به شمار آورد. اما به وجهی غیر رسمی و بدون تصریح، موضع دولت ایران به تدریج آغاز به تغییر می‌کند. در ملاقات روز ۲۸ فوریه (۱۱ شعبان ۱۳۱۰) مهندس الممالک، نماینده‌ی صدر اعظم در این گفتگوها، که پیشتر منکر هرگونه اطلاعی از آزار و اذیت حاج ستیاح توسط نایب‌السلطنه شده بود، به اسپری اطمینان خاطر می‌دهد که از حکمران تهران خواسته خواهد شد که دست از این کار بردارد و:

اگر حاج ستیاح از صدر اعظم تظلم خواهی کند، صدر اعظم او را تحت حمایت خود بگیرد، به شکل مرسوم که طی آن متقاضی خود را به آخور صدر اعظم

می‌بندد؛ و شاه به حاج سیاح مبلغی پول عنایت کند تا شخص مزبور بتواند درعین امنیت و راحتی به روستای خود برود. (Desp., Sperry, no. 23)

از توصیفی که اسپری از شیوهی آشکارا خفت بار حمایت جوئی در ایران به دست می‌دهد پیدا است که بهائی که حاج سیاح می‌باید برای اعاده‌ی امنیت مالی و اجتماعی خود و خانواده اش پردازد می‌باید از سرمایه‌ی آبروی او هزینه شود. این معامله‌ی نام و ننگ، آن گونه که اسپری به درستی متذکر می‌شود، شکل عادی و مرسوم مبادله در اقتصاد نام و ننگ است. اما این درست همان چیزی است که حاج سیاح قادر به انجام آن نیست، زیرا این دقیقاً سرمایه‌ی آبروی او است که او را برای سردرنیارودن از آخور ملی به سفارت خارجی کشانده است. اسپری حاج سیاح را از تمامی این نامه نگاری‌ها و چانه زدن‌ها با خسر می‌کند؛ و پس از هر تحولی، بی آن که به او «در این باب تکلیفی کند» به او می‌گوید که گرفتن تصمیم به رفتن یا ماندن با او است. به گزارش اسپری، حاج سیاح بی وقفه «در تمامی این گفتگوها اشتیاق کامل خود را برای شهروندی ایالات متحده ابراز می‌کند.» (Desp., Sperry, nos. 20, 23) اسپری، در گزارش مورخ ۶ مارس ۱۸۹۳ خود گوشزد می‌کند که با این که حاج سیاح در ده روز اول پناهندگی خود در سفارت اشتیاقی به رفتن به آمریکا از خود نشان نمی‌داد، بلکه آرزوی این بود که به او اجازه بدهند تا به استانبول برود،^۲ اینک می‌گوید که «مایل به بازگشت به ایالات متحده است.»

موضوع گذرنامه‌ی حاج سیاح، یا در واقع فقدان آن، خواهی نخواهی، در این گفتگوها پیش کشیده می‌شود. کاغذی که در دستان حاج سیاح بود ورقه‌ی اخذ تابعیت آمریکا بود، و نه گذرنامه‌ی آن کشور. این ورقه برای مشارکت کامل در زندگی آمریکائی لازم بود و نه برای سفر در کشورهای دیگر. اسپری مجبور می‌شود برای واشنگتن توضیح بدهد که چرا حاج سیاح پاسپورت آمریکائی ندارد؛ «او هرگز گذرنامه‌ی آمریکائی نداشته است، زیرا به این مدرک هنگام ترک ایالات متحده به مقصد هندوستان احتیاجی نداشته، و برای ورود به ایران هم از راه هندوستان داشتن گذرنامه لازم نیست.» (Desp., Sperry, no. 23) آن چه از تفاوت این توضیح با خاطرات حاج سیاح چشمگیر تر است عدم هرگونه اشاره‌ی او است به سفر او به چین و ژاپن. می‌دانیم که حاج سیاح قصد داشت به این دو کشور سفر کند و چنین نیز کرد. پس چرا سکوت؟ آیا حاج سیاح برای توجیه بی‌گذرنامه‌گی خود، و برای این که نشان بدهد تابعیت اش به انگیزه‌ی سفر نبوده است، این

مطلب را مکتوم نگاه داشته است؟ به خصوص که حاج سیاح پس از ورود به ژاپن، قاعدتاً، و لابد با تعجب، دریافته بود که برخلاف اتباع کشورهای غربی، مسافران آسیائی برای ورود به ژاپن نیازی به گذرنامه نداشتند.

حاج سیاح با دلی دردآلود می گوید که در یکی از این گفتگوها، که اغلب "درخلوت" و در شب صورت می گرفت، اسپری به او می گوید:

مکرر کسان سلطنت ایران نزد من آمده می گویند: «شما به خاطر یک نفر یک دولت را از خود می رنجانید! یک نفر رعیت چه اهمیت دارد که به خاطر آن میان دو دولت را به هم می زنید؟ من جواب می گویم یک نفر یک دولت است و یک دولت یک نفر. (ص ۴۴)

در تأمل براین سخنان سفیر آمریکا است که حاج سیاح فغانی از دل بر می آورد که هنوز شرم آورانه با ما است: «بدبخت وطن و هموطنان من! انسان به واسطه‌ی یک حرف صحیح در وطن خود این قدر مظلوم شود که دل آمریکائی به او سوخته، حاضر باشد هر خرج و زحمت را قبول کرده او را از دست هموطنانش خلاص کند!» (ص ۴۴۱) بعید نیست که اسپری این حرف ها را زده باشد، ولی به خاطر محاسبات دیپلماتیک یا هر دلیل دیگری، به واشنگتن گزارش نکرده باشد. اما این ها اصلاً مهم نیستند. حاج سیاح دارد با هموطنانش و در اقتصاد نام و ننگ درد دل می کند. این عبارت‌های خون چکان، «بدبخت وطن و هموطنان من!»، تمامی وزن سهمگین و ویرانگر این اقتصاد را از دوش او بر می دارند و برگردیده‌ی هموطنان اش می گذارند. شرمی که قرار بود حاج سیاح را به آخر صدر اعظم ببندد، درگفتمان حاج سیاح استحاله می شود و چون زهرآبی تلخ و ترحم انگیز بر سراسر ایران می بارد.

در این سخنورزی است که مهارت های زبانی و ادبی با برد و باخت اجتماعی هم سنگ می شوند. چنین اند حرکت های حاج سیاح در این شطرنج نام و ننگ: من یک ایرانی هستم، به همان اندازه که اسپری یک آمریکائی است، و این فاصله‌ای است مطلق و قطب نمائی؛ و گرچه من به سفارت آمریکا پناه برده‌ام این دوگانگی به هیچ روی مخدوش نشده است: بی رحمی و عاجزکشی شما چنان عظیم است که مرا به آن سوی این تفاوت مطلق رانده است، به گونه ای که اسپری، این دورترین اسوه‌ی غیریت، به من دل می سوزاند؛ چه جا به جائی عظمائی! حضور من در این جا، بی آبرویی من نیست، رسوائی شما است! در اقتصاد "سر جمع

صفر" و بسته‌ی نام و ننگ، هیچ گرفتاری با التماس و استغاثه‌ی تنها و بدون هزینه‌ی آبرو، یعنی پذیرش خفت و خواری، حل نمی‌شود؛ راه حفظ و تأمین آبرو در این معامله، تبدیل بی‌آبرویی خود است به رسوائی دیگری.

یناهندگی حاج سیاح در سفارت سر و صدای فراوانی به پا می‌کند. وی مانند کسی که روحیه‌ی خود را باز یافته باشد، با لحنی غرور آمیز می‌نویسد: «دوستان و کسان دیگر به سفارت به دیدنم می‌آمدند. هرکس می‌آمد به تالار مزین خوبی برده، همه نحو خدمت می‌کردند. چای و شیرینی و قلیان و پذیرائی تهیه شده بود. هرکس بیرون می‌رفت حکایت می‌کرد. واقعه را روزنامه کرده برای نایب السلطنه و شاه خبر می‌بردند.» (ص ۴۴۰) اسپری نیز، ذوق زده گزارش می‌کند که قضیه حاج سیاح «توجه گسترده‌ای را در سراسر ایران برانگیخته است، و شمار زیادی از علماء، مقامات دولتی، و اشخاص صاحب نام به دیدن او آمده‌اند.» (Desp., Sperry, no. 34)

روزی که حاج سیاح برای اتمام حجت آخر به دیدن امین السلطان رفته بود و به او گفته بود که «گذرنامه‌ی آمریکائی در دست دارم»، شرح ماجرا را با حاجی امین‌الضرب که به منزلش آمده بود در میان گذاشته بود. حاجی امین‌الضرب "بعد از فکر" به او گفته بود: «تا این جا بسیار خوب آمدید، اگر بعد نبازید!» (ص ۴۳۷) حالا به نظر می‌رسید که حاج سیاح بازی نام و ننگ را برده است، و نوبت نرمش «بزرگان ایران که در مقابل ادنی حمال خارجه از موش کمترند»، فرا رسیده است. زمانی پس از ۶ مارس ۱۸۹۳ (۱۷ شعبان ۱۳۱۰)، دولت ایران تصمیم می‌گیرد تا به جای سر و کله زدن با وزیر مختار اصولی و یک دنده‌ی آمریکائی مسئله را با خود حاج سیاح فیصله دهد. اسپری در ۲۹ مارس نسخه‌هایی از دو یادداشتی را که صدر اعظم چند روز پیش از آن به حاج سیاح نوشته بود به واشنگتن می‌فرستد. یادداشت اول، نامه‌ای است کوتاه خطاب به میرزا جعفرخان مستوفی، همان که معافیت مالیاتی حاج سیاح را از کتابچه خارج کرده بود، و دومی نامه‌ای است مفصل‌تر به حامی حاج سیاح شاهزاده ظل السلطان. هردو یادداشت به سود حاج سیاح نوشته شده بودند، و خواسته بودند که عمده‌ی مسائل، به ویژه موضوع بدرفتاری با عیال و کسان او، به سود او فیصله پیدا کنند. در هردو یادداشت نیز، از حاج سیاح با عنوان محترمانه‌ی «جناب فضایل نصاب» نام برده می‌شود.

اسپری، بی‌درنگ ادعا می‌کند که این پیروزی مؤید راهکاری است که او پی گرفته بود: «بنابراین، در عمل درخواست‌های من از صدر اعظم دال بر این که

باید به مسائل حاج سَیّاح رسیدگی شود، تحقق یافته است، گرچه این توجه و مفاصحا حساب نه مستقیماً از طریق من، بلکه از طریق شخص حاج سَیّاح صورت گرفته است.» (Desp., Sperry, no. 34)

تغییر برخورد مقامات ایرانی به یکباره و سرخود صورت نگرفته بود، بلکه ناشی از یک رشته مذاکرات غیرمستقیم و میانجیگری های استراتژیک میان حاج سَیّاح و صدر اعظم بود. تردیدی نیست، که بسیاری از کسانی که به دیدار حاج سَیّاح می آمدند انگیزه‌ای اساسی تر از خوش و بش داشتند. اسپری در همان گزارشی که فیصله ی امور به سود حاج سَیّاح را به سیاست درست خود نسبت می دهد می نویسد که هنگامی که صدر اعظم «طی یک درخواست دوستانه از حاج سَیّاح تقاضا کرد تا برای گفتگو در باب مسائل به ملاقات او برود، یکی از خدمه ی سفارت او را همراهی می کرد.» (Desp., Sperry, no. 34)^{۲۱}

این "درخواست دوستانه" توسط صدر اعظم به احتمال زیاد اشاره ای است به دیدار نریمان خان قوام السلطنه، یک دیپلمات حرفه ای ارمنی تبار، و یکی از «دوستان قدیمی» حاج سَیّاح که ظاهراً سر راه خود برای احراز مقام سفیری ایران در وین، به خداحافظی حاج سَیّاح آمده بود.^{۲۲} از آنجا که در اقتصاد نام و ننگ، شاید بیش از هر اقتصاد اجتماعی دیگری، ارزش واقعی هر بیانی تابع آن است که کی، کجا و توسط چه کسی ادا می شود، گزینش نریمان خان برای پیام رسانی و میانجیگری انتخابی به جا و به موقع بود. طرز سخن نریمان خان، و به خصوص اشاره ی ظریفش به بدهکاری حاج سَیّاح به او و صدر اعظم بابت خلاصی او از حبس قزوین، نیز با آداب سخنوری در اقتصاد نام و ننگ موافقت کامل داشت. نریمان خان، بنا به خاطرات حاج سَیّاح، در این لحظاتی که زیر بار عاطفی وداع چگالی هر سخنی را افزون می کند، حاج سَیّاح را "برادر!" خطاب می کند و به او می گوید که صدر اعظم به او گفته است که در هنگام حبس حاج سَیّاح او قصد داشته است به دیدار حاج سَیّاح و هم بندی اش مستشارالدوله برود، اما سعدالسلطنه رخصت نداده است. به گفته ی نریمان خان صدر اعظم در آن زمان به شاه گفته بود «ایشان آدم های خوبی هستند و حبس ایشان در نظر خارجیان بدناما شده. خصوصاً حاج سَیّاح را همه جا خوب می شناسند.» بعد دست به دامان نریمان خان شده بود: «شما و من سعی کردیم ایشان خلاص شدند. حالا حاجی سَیّاح اسباب زحمت من و اسباب خیال شاه شده؛ و مرا و شاه را از کار خیر و خوبی پشیمان کرده. از بابت تبعیت اجنبی و رفتن او به سفارت، شاه خیلی اوقاتش تلخ است و به من ملامت می کند که تو سبب خلاصی او شدی.» با این

مقدمه که متذکر تعهدهای متقابل می شود و تعبیری آبرومندانه از اهمال صدر اعظم در کمک به حاج سیتاح و ملاقات او در حبس به دست می دهد، نریمان خان سر انجام مسیری شرافتمندانه، حتی شرافت افزا، برای نزول حاج سیتاح از بلندای درگیری پیش پای او باز می کند: «حالا خوب است شما علاج این کار را کرده و اینان را از کار خیر و ترحم پشیمان نکنید.» (ص ۴۴۲) حاج سیتاح این فرصت را مثل میوه‌ی رسیده‌ای می چیند.

بجاست یادآور شویم که این‌ها روایت حاج سیتاح است از ملاقاتش با نریمان خان. از این روایت و از گزارش‌های اسپری پیدا است که حدود یک ماه از پناه بردن حاج سیتاح به سفارت نگذشته شبکه‌ی گسترده‌ای از میانجیگران از هردو سوی مناقشه دست به کار یافتن راه حلی آبرومندانه برای ختم غائله شده بودند. تقاضای نریمان خان را باید برآیند چانه زنی‌ها و چاره‌یابی‌های فراوانی دانست که سر انجام راهی برای وصل چند معضل نه چندان بزرگ شخصی به بالاترین لایه‌ی ارزش‌های اخلاقی جامعه پیدا می کنند. تنها دراین پیوند استعلائی است که حاج سیتاح فرصت می یابد تا به نام یک خیرخواهی بزرگ، به نام یک فداکاری اساسی، دست از ایستادگی بردارد.

ظاهراً چیزی در این محاوره‌ی اخلاقی نیست که نمی شد یک ماه پیشتر دانست یا گفت. برای ناظری که با مسیرهای باریک و تودرتوی بازار نام و ننگ آشنا نباشد، "تعارفات" نریمان خان و حاج سیتاح آن چنان ملاطی ندارند که بتوانند به این راحتی به یک ماجرای سیاسی و دیپلماتیک پایان بدهند. وی حق دارد پرسد که آیا دو طرف ایرانی فاقد پیش‌نگری لازم بودند و می باید یک ماه کامل با اوقات تلخی و دلمشغولی‌های روزمره‌ی سیاسی کلنجار می رفتند تا به رد و بدل کردن این اعلان موضع‌های اخلاقی ساده برسند؟ اما هرکس که با این اقتصاد آشنا باشد، نیک می داند که این تاخیر نه ناشی از ناتوانی مشاعر است و نه زائیده‌ی آفت‌های روانی. بلکه، معلول نقش بسیار مهم عامل زمان سنجی است در کارکرد این اقتصاد. اقتصاد نام و ننگ اقتصادی است ناپایدار، پرنوسان و ملتهب. از آن جا که این اقتصاد "نظامی" است بسته و با سرجمع صفر، و از همه مهم تر ذاتاً بسیار اجتماعی، کمترین تغییری در موازنه‌ی نام و ننگ هرکسی موجب باز تنظیم دارائی‌ها و بدهکاری‌های دایره‌ی وسیعی از کسانی می شود که چه به عنوان دوست و چه حریف مستقیماً در این جابه‌جائی سهام آبرو درگیرند. مثل یک بازی شتاب داده شده‌ی شطرنج، فرصت‌ها فراهم می شوند و بر باد می‌روند. بنابراین بازیگران باید دائم آماده و مترصد این فرصت‌ها باشند. این

البته بدان معنا نیست که تنها کاری که در این اقتصاد می‌توان کرد کاری است پدافندی. برعکس، فرصت حرکت‌های تهاجمی و ابتکاری برای کسب آبرو و، بالضروره بی آبرو کردن دیگری، از طریق پی ریزی امکان انتقال نام و ننگ همواره فراهم است. یکی از راه‌های مؤثر انتقال فعال نام و ننگ به راه انداختن درگیری‌های زبانی یا خشونت بار است. آدم‌های زرنگی وجود دارند که به راستی تاجران بزرگ این فرصت‌ها هستند. در مقابل، تعداد ورشکستگان و دست‌شستگان از این بازی نیز کم نیستند. از آنجا که اقتصاد نام و ننگ بسته و عمومی است، آن‌چنان زیست-جهان گران وزن و گریز ناپذیری به راه می‌اندازد که بار سنگین آن برای بسیاری برنتافتنی است.

برگردیم به ماجرای حاج سیاح. با سخنان بجای نریمان خان، زمان درست انتقال نام و ننگ فرا رسیده بود. این فرصت به همان اندازه مدیون حرکت درست حاج سیاح در پیش کشیدن پای آمریکا بود، که حمایت اصولی و بی‌تزلزل واتسون اسپری از او، و پا درمیانی‌های به جا و به موقع کسانی مانند نریمان خان. حاج سیاح که آسیب دیده و آبرو باخته از زندان خلاص شده بود، توانسته بود با محاسبه‌ای درست و با "به راه انداختن" یک درگیری نسبتاً بزرگ با مقامات ایرانی نه تنها از هدر رفتن تنه‌ای آبروی خود جلوگیری کند، بلکه تا حد زیادی آن‌چه را که به خاطر حبس از دست داده بود دوباره به چنگ آورد. نخستین مراسله‌ی صدراعظم به اسپری او را "مقصر"ی دانسته بود که لایق شهروندی نیست، اما اکنون نامه‌های همان صدراعظم، که این بار مستقیماً به او داده می‌شدند، او را «جناب فضایل و فواضل نصاب» می‌خواندند. حاج سیاح در یک ماه راه درازی آمده بود. در این شطرنج ایرانی، اسپری آمریکائی وسیله‌ای پیش نبود که اکنون می‌شد مانند پیاده‌ای از میان برداشت.

در هر حال، پاسخ حاج سیاح به نریمان خان دراز و شعارگونه است. این تک‌گویی، که بیشتر برای اهالی تاریخ نام و ننگ سروده شده است تا نریمان خان بی‌چاره، که می‌باید به خاطر مصلحت بزرگ‌تر فیصله‌ی این واقعه یک نفسی حاج سیاح را تحمل می‌کرد، دفاعیه‌ی دو صفحه‌ای دردناکی است که در آن حاج سیاح با ارائه‌ی ادعائیه‌ای مؤثر علیه شاه، حاکمان، ملاها، و هم‌وطنان اسپرش که نه معنی آزادی را می‌دانند و نه حقوق بشر را، از خود سلب گناه می‌کند.

در پایان این تک‌گویی بسیار طولانی، حاج سیاح اعلان می‌کند که آماده است تا به ملاقات صدراعظم برود: «بگوئید ایشان و ملاها، که مثل تکفیر شمشیری دارند و مثل بایبگری زنجیری، از مثل من ضعیف و هزار امثال من چه

برمی آید؟ به هر حال، چون می فرمائید ایشان را از کار خیر پشیمان نکنم. اگر چه می دانم ایشان کار خیری ندارند و اگر چیزی کردند که به نظر خیر آید ملاحظات دیگر دارند. باز من از همین جا برمی گردم با این که هیچ اطمینان به قول و عهد و قسم و فتوت ایشان ندارم، و چند دفعه آدم فرستادند نرفتم. حالا خودم و تنها و بلا واسطه می روم و وامی گذارم به ایشان، و هر نوع میل صدراعظم است اطاعت می کنم.» (ص ۴۴۳)

پس از رفتن نریمان خان، حاج سیاح به اسپری می گوید که «من می خواهم خودم رفته رفع کدورت شاه را بکنم.» وزیرمختار آمریکا به او می گوید که تصمیم با او است، «لکن اگر رفتید و موافق مطلوب رفتار نکردند دیگر نمی توانم اقدامی کنم.» اسپری، به ادعای حاج سیاح، همچنان به او می گوید: «به علاوه، باید تذکره شما را تجدید کنم و کار تابعیت شما را محکم کرده نگذارم تعدی نمایند.» (ص ۴۴۴) پاسخ حاج سیاح مؤدبانه و آبرومندانه است. حاج سیاح از محبت های وزیرمختار تشکر می کند و به او می گوید «بیشتر از این طاقت توقف و زحمت دادن ندارم.» اسپری ضمن دادن وعده‌ی هرگونه پشتیبانی، تایلر و ناظر سفارت را همراه او به خانه‌ی صدراعظم می فرستد.

آن روز صدر اعظم منزل نیست. حاج سیاح، باز هم با همراهانش، همان شب دوباره به خانه‌ی صدراعظم می روند. جمعیت زیادی در جلوی خانه او جمع اند که مانع از وروداند.

مرا داخل کرده، به تالار نزد صدراعظم بردند. جمعی از اعیان دولت که حاضر بودند تعجب کردند، زیرا همه از قضیه مطلع بودند. مرا خواسته در پهلوی خود نشانید. من گفتم: «می دانید شاه و نایب السلطنه و خودتان خواستید نیامدم، لکن اینک خودم آمدم تا نگوئید من سد باب خیر شده ام. حالا هر حکمی بشود اطاعت دارم.» صدراعظم زیاد مشعوف شده گفت: «من در مساعدت حاضریم. هر نوع میل شما باشد کارها را انجام می دهم و اعلیحضرت شاه هم تلافی خسارت های جانی و مالی و آبرو که بر شما وارد شده می نمایند.» (ص ۴۴۴)

این داد وستد زبانی، البته، تعارفی توخالی نبود. در واقع از آن جا که آبرو، مانند پوزش، سوگند و ناسزا، جنبه ای عمدتاً گفتاری دارد،^{۳۳} بخش عمده‌ی مسائل حاج سیاح، یعنی "خسارت آبرو"، که صدراعظم هم به آن تصریح می کند، با تبادل همین سخنان تلافی می شود. در هر صورت، اکنون که حاج سیاح به پای خود و

این تأکید مهم است. به خانهای صدراعظم آمده بود، تا خود را به حکم او تسلیم کند، اقتصاد نام و ننگ حکم می کرد که صدر اعظم او را کنار خود بنشانند و مشمول مرحمت خویش سازد. در اقتصاد نام و ننگ بدتر از شرم کسی که رو بیندازد و کثفت بشود، شرم کسی است که به او رو بیندازند و او روی متقاضی را به زمین اندازد.

همین که حاج سیاح به سفارت باز می گردد، اسپری از او می پرسند: "چکار کردید؟" حاج سیاح جواب می دهد: "آسوده شدم" و کل ماجرای ملاقات را برای او تعریف می کند. اما این پایان اقامت حاج سیاح در سفارت نیست. بنا به روایت حاج سیاح، به وزیرمختار خبر داده بودند که «درحق حاج سیاح همه نحو صدمه منظور می دارند و به هر نحو است تلف اش می کنند.» به همین دلیل، اسپری از او می خواهد که تا وقتی در تهران است "دراین منزل" باشد. حاج سیاح هم این دعوت را می پذیرد.

جالب این است که حاج سیاح هرگز نمی گوید که تا کی همچنان در سفارت مانده، و سرانجام چه زمانی آن جا را ترک گفته است. این تاریک ترین و پوشیده ترین راز این بخش از روایت او است. در واقع این آخرین باری است که حاج سیاح در پیوند با واقعه‌ی تحصن در سفارت آمریکا از اسپری نام می برد. در بقیه‌ی این بخش از خاطرات، حاج سیاح به تفصیلی نسبی، شرح می دهد که چگونه بیشتر، گرچه نه تمامی، خواسته هایش برآورده شدند.

آخرین باری که حاج سیاح از اسپری و تایلر نام می برد در بخش بعدی است با عنوان «رفتن به محلات بعد از خلاصی از حبس (سنه ۱۳۱۱ قمری)». در این جا می نویسد: «پس از آن که به درجه ای اطمینان پیدا کردم که دیگر متعرض من نمی شوند مصمم شدم که به محلات رفته کسان خود را که در انتظارند تسلی داده و اصلاح خرابی های این مدت را بنمایم. . . پس به نزد وزیرمختار آمریکا مستر اسپری رفته تشکرات تقدیم نموده، از مسیو تایلر نایب سفیر عذر زحمات خواسته، بادلیجان به طرف قم حرکت کردم.» (ص ۴۴۶)

تاریک ترین راز- حاج سیاح تاریخ عزیمت خود به محلات را گزارش نمی کند، تنها چیزی که از خاطرات او می توان استنباط کرد این است که این کار در زمانی طی سال ۱۳۱۱ قمری (پس از ۱۵ ژوئیه ۱۸۹۳) صورت گرفته است. به علاوه، روایت حاج سیاح موضوع محل اقامت او در هنگام خداحافظی با اسپری و تایلر را مبهم باقی می گذارد.

اسپری در ۱۴ ژوئن ۱۸۹۳ (۲۸ ذی‌عقده ۱۳۱۰)، نزدیک به چهارماه پس از پناهندگی حاج سیاح به سفارت، نامه ای حمایت طلبانه به وزارت خارجهی کشورش می نویسد که علیرغم محدودیت های مراسلات دیپلماتیک از همدردی تأثرانگیزی با حاج سیاح آکنده است. اسپری در این نامه گزارش می کند که حاج سیاح «بسیار ناخشنود است. نگران است که آیا جانشین من همچنان به او پناه خواهد داد یا نه؟» و می افزاید که از خطری که جان حاج سیاح را تهدید می کند ذره ای کم نشده است. (Desp., Sperry, no. 74)

این تنها حاج سیاح نیست که ناخشنودی نشان می دهد. اسپری، با یادآوری وضع متزلزل حاج سیاح، از وزارت خارجهی آمریکا می خواهد که هرچه سریع تر تکلیف تابعیت او را روشن کند. بنا به استدلال اسپری در این گزارش، تنها دو راه حل اصولی برای «تامین» منافع حاج سیاح وجود دارند: یا تأیید بی برو برگرد تابعیت آمریکائی او و یا انکار قاطع چنین تابعیتی. در این جا است که اسپری علیه گفتمان دیپلماتیک قیام می کند و به نام گفتمان انسانیت، گفتمانی که حاج سیاح یکی از نخستین منادیان مدرن آن در ایران است، دولت خود را به گرفتن تصمیمی رو راست، و نه دیپلماتیک، فرا می خواند.

سرانجام، در ۲۱ ژوئن ۱۸۹۳ (۶ ذیحجه ۱۳۱۰) حکم فراخوان اسپری، و اظهار نظر وزارت خارجهی ایالات متحده در باب «قضیه حاجی سیاح» به سفیر می رسد. نامه‌ی دوم طولانی و پیچاپیچ است. نمونه‌ی بارزی از نفس درازی دیپلماتیک که از صراحت و صداقت چنان طفره می رود که هر پدیده‌ی تندرستی از آفت خویش. پیدا بود که واشنگتن درست همان کاری را کرده است که اسپری غیر انسانی دانسته بود. همهٔ نکته ها و ارزیابی هائی که اسپری به واشنگتن گزارش کرده بود اکنون در بخش نامه‌ی وزارت خارجه به گونه ای بیان و کنار هم چیده شده بودند که بی آن که صریحاً اعلام کنند که حاج سیاح تبعه‌ی آمریکا نیست او را با بی رحمی از حمایت آمریکا محروم می کردند. هم چنین، بخشنامه در عبارت هائی نه چندان سربسته، اسپری را به عنوان دیپلماتی بی کفایت و ساده لوح به باد تحقیر می گرفت.

در داوری وزارت خارجهی آمریکا، حاج سیاح یک «ملای» دودوزه باز مسلمانی (Mohamedan) بود که اندک زمانی پس از کسب تابعیت آمریکا این کشور را «رها» کرده و سپس در ایران به علت شرکت در «فعالیت های سیاسی و عصیان گونهٔ اخیر»، زندانی شده بود. بخشنامه در پرخاشی آشکار به اسپری، که بر غرب‌پذیری فرهنگی حاج سیاح تأکید گذاشته بود، می نویسد:

علقه‌ی سکونت، عضویت در یک سلسله مراتب مطلقاً شرقی [ملای مسلمان بودن‌اش] شیوه‌ی زندگی و ازدواج چند زنه اش، همگی حاکی از آن اند که او هیچ پیوندی با سازمان اجتماعی این کشور [ایالات متحده] ندارد. اگر او در این کشور زندگی می‌کرد به سبب دوزنه بودن اش قابل تعقیب جنائی بود. (Inst., Sperry, no. 33)

نامه با تحکم به اسپری دستور می‌دهد که برای حاج ستیاح گذرنامه‌ی آمریکائی صادر نکند. زیرا حاج ستیاح «صادقانه به تکالیف و پی آمدهای ناشی از تابعیت آمریکا عمل نکرده است.» اسپری به خصوص به خاطر «ترفندی» که در استخدام حاج ستیاح به عنوان کارمند اسمی سفارت به کار برده مورد سرزنش شدید قرار می‌گیرد. سرانجام وزارت خارجه‌ی آمریکا با دادن فرمان اخراج «بی درنگ» حاج ستیاح از سفارت، بی آن که گفته شود که او تبعه‌ی آمریکا است یا تبعه‌ی ایران، تو دهنی سختی به سفیر نرم دل خود می‌زند.

حاج ستیاح در ۲۱ ژوئن ۱۸۹۳، نزدیک چهارماه پس از تحصن در سفارت آمریکا، از اسپری می‌شنود که شهروند آمریکا نیست و باید بی درنگ سفارت این کشور را تخلیه کند. اگرچه من فکر نمی‌کنم که ماجرا به این شکل خاتمه یافته باشد، فکر می‌کنم که این به اندازه‌ی کافی به واقعیت نزدیک است که هم روایت آن را برای حاج ستیاح دشوار کند و هم، به صورت متضادی، به آن چه او روایت می‌کند "حقیقت" ببخشد. آن گونه که پیشتر گفتم، در اقتصاد نام و ننگ کمتر چیزی و هن آورتر از رد التماس و التجا است. اگر اسپری، به راستی به حاج ستیاح گفته باشد، که دولت آمریکا او را رد کرده است، آدم آبروداری مانند حاج ستیاح چاره‌ای جز مسکوت گذاشتن سرانجام پناهندگی خود در سفارت آمریکا ندارد. بنابراین، در حالی که حاج ستیاح با صدائی رسا پذیرائی و همدردی اسپری را تا پیش از دریافت نامه‌ی وزارت خارجه گزارش می‌کند، دندان روی جگر می‌گذارد و حرفی از آن چند ساعت دردناک و خفت‌باری که به تدارک تخلیه‌ی سفارت مشغول است، برقلم روان نمی‌کند.

ورود سفیر جدید پایان دوره‌ی میزبانی اسپری بود. اکنون دیگر دوران میهمانی حاج ستیاح به پایان رسیده بود. شاید آن چند ساعتی که اسپری از آن نام برده بود پنجاه روز طول کشیده بود. شاید آخرین محبتی که اسپری به هم‌نوع خود کرده بود همین تأمین یک فرجه‌ی پنجاه روزه بود تا طی آن حاج ستیاح بازگشت خود به محلات، و به «زنجیر پا بستگی عیال و اولاد» را تدارک ببیند. اگر این

حدس‌ها درست باشد، آخرین روز اقامت حاج ستیاح، این شهروند و کارمند دولت آمریکا، در سفارت یکی از دو کشورهایش، همان روزی است که با اسپری و تایلر وداع کرده است. زمانی پس از ۱۸ ژوئیه ۱۸۹۳.

اسپری در ۲۹ اوت ۱۸۹۳ فراخوان خود را به حکومت ایران تسلیم کرد. در ۲۱ سپتامبر وزارت خارجه‌ی آمریکا به سفیر جدید آن کشور دستور داد تا "سوء تعبیر" اسپری در باب تابعیت حاج ستیاح را تصحیح کند. واشنگتن در این نامه از مک دونالد خواست تا به اطلاع دولت ایران برساند که اظهار نظر آمریکا در باب تابعیت حاج ستیاح «حکمی در باب این که حاج ستیاح تابعیت آمریکائی خود را از دست داده است» صادر نکرده است، بلکه تنها استدلال کرده است که نامبرده مشمول حمایت از جانب دولت آمریکا نمی‌شود. سفیر جدید آمریکا در ۶ نوامبر طی یادداشتی به صدر اعظم ایران این اشتباه اسپری را تصحیح می‌کند.

مک دونالد در ۲۳ نوامبر پاسخ صدراعظم ایران را دال براین که «حاجی ستیاح محلاتی رعیت صحیح دولت ایران است، چه در ایران باشد و چه به خاک خارجه عزیزت نماید» به واشنگتن می‌فرستد. (Desp., McDonald, no. 36) نکته‌ی قابل ذکر این است که مک دونالد، در نامه‌ی این که ضمیمه‌ی این یادداشت می‌کند، برای واشنگتن توضیح می‌دهد که به نظر او دادن جوابی به این یادداشت نه ضروری است و نه مناسب «زیرا می‌تواند حاجی ستیاح را... دچار دردسر و زیان کند» واشنگتن در نامه‌ی مورخ ۵ ژانویه ۱۹۸۴ به مک دونالد دستور می‌دهد تا به اطلاع دولت ایران برساند که از دید ایالات متحده این قضیه خاتمه یافته تلقی می‌شود. مک دونالد در جوابی که به این نامه می‌نویسد وعده می‌دهد که «دراولین فرصت مناسب» وزارت امور خارجه‌ی ایران را از این تصمیم مطلع سازد. نمی‌دانیم که آیا هرگز این فرصت پیش آمد یا نه. تاریخ این نامه ۱۵ فوریه ۱۸۹۴ (۱۹ شعبان ۱۳۱۲) است. به عبارت دیگر، قریب به یک سال پس از تقاضای حاج ستیاح برای حمایت از سفارت آمریکا، «قضیه حاجی ستیاح» که با التهایی بزرگ شروع شده بود با یک یادداشت نحیف دیپلماتیک به پایان می‌رسد.

سرجمع حوامزادگی دنیا- آخرین حرف در اقتصاد نام و ننگ "حرامزادگی" است. حرامزاده درجه‌ی صفر مطلق دستگاه ارزشی این اقتصاد است. برسجی این اقتصاد پائین تراز حرامزادگی نمی‌توان رفت. از آن مطلق تر و بی‌بازگشت‌تر ننگی نیست. در حرامزادگی، ننگ دیگر یک صفت نیست. لحظه‌ی ای در فرایندهای سود و زیان سرمایه‌ی نمادینی که موضوع انباشت در اقتصاد نام و ننگ

است. حرامزادگی ذات «زیست شناسیک» ننگ است؛ آن جا که یک داوری اجتماعی و قراردادی در واقعیتی مرئی و ملموس، در یک واقعیت جسمانی، تثبیت می شود. از نظر جامعه شناسیک، در جامعه‌ی پدرسالار، حرامزاده «غیر» مطلق است، موجودی مبهم، کسی که در جامعه هست، اما از طریق هیچ زنجیره‌ی تبار شناسیکی، از مسیر هیچ تیره و دودمانی، در ساختار اجتماعی مهار نمی شود. این دوگانگی، این لکه‌ی ننگ که نه زوده شدنی است و نه ادغام شدنی، حرامزادگی را از بار عاطفی سنگین و مبهمی می انبازد، از یک طرف خوفناک و راننده، از یک طرف خواننده و وسوسه انگیز.

ناصرالدین شاه با غیظ می گوید: «این حاجی سیاح ناپاک... حرامزادگی دنیا را جمع کرده» است. داوری شاه نادرست نیست، ناکافی است. حاج سیاح از آن چه ناصرالدین شاه فکر می کند، حرامزاده تر است. حرامزاده تر، نه به معنای پدرسالارانه‌ی کلمه، به معنایی که بر بهره وری غیر متعارف و اجنبی گونه‌ی فرد از هنجارهای اجتماعی اشاره می کند؛ حرامزاده تر نه برای زرنگی و سیاستگری اش در ضد حمله ای که بخش عمده‌ای از آبروی از دست رفته را به او باز گردانید بلکه حرامزاده تر به معنایی اساسی تر.

شاه می گوید حاج سیاح حرامزاده است برای این که او دیگر «رعیت» نیست، نمی تواند رعیت باشد؛ برای این که در جامعه ای که بالاترین پاداش اش این بود که پادشاه آدم را «نگاه دارد»، حاج سیاح به شاه گفته بود که «نگاه داشتنی» نیست. رعیت از جمله‌ی متعلقات است، و حاج سیاح متعلق هیچ پادشاهی نیست. ناصرالدین شاه تا این جا را خوب دریافته بود. اشتباهش در این بود که فکر می کرد این تعلق ناپذیری از وجوه «عالم درویشی» است. نمی فهمید، نمی توانست بفهمد، که نوعی تعلق ناپذیری و آزادگی هست که مال همین دنیا است، به خاطر همین دنیا است و به عوالم درویشی هم ربطی ندارد. شاه حرف حاج سیاح را سطحی فهمیده بود. گفتمانی که این نوع آزادگی را تعریف و ممکن می کرد در دسترس شاه نبود. برای پادشاه، هرکه رعیت نبود، یا حرامزاده بود و یا درویش.

از دیدی، تمامی «قضیه‌ی حاجی سیاح» چیزی نیست به جز جدال بر سر جوهر تعلق گروهی حاج سیاح؛ این که آیا او یک شهروند است یا یک رعیت. حاج سیاح تنها گرفتار جدال دو کشور نیست، بلکه دستخوش تلاطم برخورد دو گفتمان است. ادعاینامه‌ی حاج سیاح علیه ایران و به نام تأملی برسرخنان اسپری، برانگیختن امکانات سخنورانه‌ی یک گفتمان است علیه یک گفتمان دیگر، گفتمان شهروندی علیه گفتمان رعیتی. من شکی ندارم که روزی که پژوهنده ای بخواهد

تاریخ مقوله ای به نام شهروندی را در ایران بنویسد با ماجرای جدال بر سر معنای تابعیت حاج سیاح به عنوان یکی از نخستین نقطه های عطف در گذار از گفتمان رعیتی به گفتمان شهروندی برخورد خواهد کرد. آن چه ناصرالدین شاه حرامزاده می خواند حاج سیاح به مثابه ی یک شهروند بود. درنسبت به نظام «ارباب-رعیتی»، که در آن زمان پیش از آن که یک شیوه ی تولید کشاورزی باشد، اصل ساختاری کشورداری ایرانی بود، حاج سیاح "نچسب" و تعلق ناپذیر یک حرامزاده بود. تنها دراین متن است که سیاحت های دور و دراز حاج سیاح، اندیشه های آزادی خواهانه اش، روح آزاده اش. . . همه عناصر و شواهد حرامزادگی او می شوند.

پیچیدگی کار در این است که این شهروندی مال یک کشور است و این رعیتی مال یک کشور دیگر. این که در گزینش میان دو گفتمان، حاج سیاح مجبور است نه میان دو گرایش در یک کشور، بلکه در میان دو کشور شگردزنی کند فاصله ای میان او و راهکارهایش ایجاد می کند که امکان هر نوع ساده لوحی و معصومیت دراین باب را از بین می برد، یا حداقل بسیار ضعیف می کند. معضل حاج سیاح این است که حرامزاده تر از آن است که بتواند یک شهروند ساده باشد. او نه متعلق به پادشاه است و نه متعهد به ملت دولت؛ نه رعیت کسی است و نه شهروند کجائی. او به معنای هستی شناسیک کلمه، یک سیاح است، در نسبت با همبائی های گروهی یله. برخورد او با هردو شیوه ی ادغام اجتماعی ابرازمندان است: هم تذکره گرفتن اش، هم زن گرفتن هایش، هم پناه جوئی اش، هم مذاکراتش با صدراعظم. او نسبت به جهان حرامزاده است.

"غیر" ساحت فرافکنی خواهش های سرکوب شده است. وسوسه ای دراین حرامزادگی است که مرا به خود می خواند. می خواهم در این جا، پیشاپیش، تقاضا کنم که مطلبی را که مطرح می کنم با کمی اغماض بخوانید. اگر بتوان طرز گفت دیپلماتیک را به طرز گفت "سنتی" نام و ننگ ترجمه کرد، آن وقت می توان گفت که داوری واشنگتن در باب "خلوص" تابعیت حاج سیاح حکمی است معادل با قضاوت ناصرالدین شاه. درعمل، وزارت خارجه ی آمریکا هم به این نتیجه ی درست می رسد که نوع "آمریکائیت" حاج سیاح "مشروع" نیست؛ که حاج سیاح شهروند ناخلفی است، شهروندی که مثل یک فرد حرامزاده با تابعیت خود برخورد کرده است؛ تبعه ی آمریکا شده است، بی آن که "با سازمان اجتماعی" آن کشور همبستگی ای داشته باشد. هم "تهران" حاج سیاح را حرامزاده می داند و هم واشنگتن، اولی برای این که او بیش از حد از ایرانیتش افتاده است، دومی برای

این که به اندازه‌ی کافی آمریکائی نشده است.

تنها معادله ای که می شود بین دو روایت برقرار کرد این هم ارزی داوری شاه و وزارت خارجه نیست. در آن سوی ماجرا، در خلوت شبانه‌ی سفارت آمریکا، معادله ای برقرار می شود که از آن یکی هم-گوهرتر است. سفارت خانه، مکان مبهمی است، حضوری است تو در تو، ملتقای خود و دیگری، و دائم در تهدید تحلیل در همه‌ی آمد و شده‌ی روزمره ای که آن را احاطه می کنند. فقط به مدد یک رشته آئین های سخت و دقیق است که می توان ساختار سفارت خانه را از فروپاشی در دنیای زنده‌ی این ابهام و تردد مصون نگاهداشت. با پناهندگی حاج سیتاح در سفارت، اما، این ساختار تفکیک کننده‌ی آئینی فرو می ریزد؛ در گفتگوهای حاج سیتاح با اسپری، در پذیرائی سفارت از میهمان ایرانی، در گزارش‌های اسپری به واشنگتن، در استخدام حاج سیتاح در سفارت، در نکوهش و سرزنش وزارت خارجه. . . مرزهای آئینی دقیقی که برای پیشگیری از تسلیم ساختار دیپلماتیک سفارت به روزمرگی زنده‌ی کشور میزبان برپا شده اند پرزناک و عاجز می شوند.

در این تعلیق مرزهای آئینی است که حاج سیتاح، اسپری و تایلر در فضائی مبهم، نه ایرانی-نه آمریکائی، به عنوان سه انسان در پس پشت دو کشور به همدلی می رسند. در قضیه‌ی حاجی سیتاح، اسپری بیش از آن که وزیر مختار آمریکا باشد، یار و یاور حاج سیتاح است. فرا رفت او از مقتضیات گزارش دیپلماتیک، و تأکید او بر انسانیت حاج سیتاح، و توقع نكوهنده اش از آمریکا برای احتراز از برخورد دیپلماتیک غیر انسانی، یک ترفند اخلاقی خشک و خالی نیست. این، به نظر من، بی کفایتی اسپری نیست که به رابطه‌ی او با حاج سیتاح جوهری انسانی و غیردیپلماتیک می دهد؛ این تلاقی آن ها است در دنیائی که پادشاه و ملت-دولت در آن به حالت تعلیق درآمده اند. اسپری که در ابتدا می کوشد تا آمریکائی بودن حاج سیتاح را ثابت کند، وقتی با انکار واشنگتن روبرو می شود، صد و هشتاد درجه می چرخد و می کوشد تا مقامات ایرانی را به ایرانی بودن حاج سیتاح متعهد کند. گونه ای که اسپری اقتدار و امکانات سفارت آمریکا را در تأمین حقوق حاج سیتاح به کار می بندد، کمتر از شیوه‌ی کار حاج سیتاح ابزاری نیست. در حالی که دولت آمریکا از دادن نظر صریح درباب تابعیت آمریکائی حاج سیتاح طفره می رود، اسپری، علیرغم حکم صریح کشورش، از اقتدار سفارت آن کشور بهره می گیرد تا در اثبات تابعیت ایرانی حاج سیتاح، موضوعی که آمریکا اصلاً در آن صلاحیت اظهارنظر ندارد، استدلال کند. دیدیم که لحن اسپری در نامه‌ی

آخرش به صدراعظم آشکارا و طعن آلود "ایرانی" است. در این نامه تمایز میان دو گفتمان سقوط می کند، و دنیای سیاسی میان آمریکا و ایران جنبه ای "کارناوالی" پیدا می کند. این دهن کجی به آمریکا به همان اندازه حرامزادگی است که زرنگی های حاج ستیاح. حرامزادگی "فاصله" است. فاصله ای که حاج ستیاح با سیاحت به دست آورده بود اسپری در شش ماه سفارت پیدا می کند. یکی در جهان به فاصله می رسد یکی در تهران.

در یک طرف اسپری است، و تایلر و حاج ستیاح، و در یک طرف تهران و واشنگتن؛ حرامزادگان در سوئی و متعلقان در سوئی دیگر. من کجایم؟ مائی که ستیاح تر، که آواره تر، که فردتر از آنیم که در واشنگتن یا تهران بند بیاوریم.

اگر معادل حرامزادگی در عصر محتوم «از میان رفتن سرزمین ها» (vanishing homelands)، به گفته استاینر، "برونجائی" (extraterritoriality) باشد، آیا بیرون از موقعیت حرامزادگی ساحتی برای آزادی انسان هست؟

پانویس ها:

- نوشته ای که به دنبال می آید، روایتی است تا حدی متفاوت از مقاله ای از این نگارنده که در سال ۱۹۹۶ در ژاپن به چاپ رسیده است. ن. ک. به: Ali Ferdowsi, "Eating Corpse: The Deplorable Asylum of Haji Sayyah at the US Legation in Tehran," JAMES: Annales of Japan Association for Middle East Studies, 1996, 11, 251-286.
- حاج محمد علی ستیاح محلاتی، *خاطرات حاج ستیاح محلاتی با دوره ی خوف و وحشت*، به کوشش حمید ستیاح، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۴۶. ص ۳۴۳. سخنان حاج ستیاح در متن، با قید شماره ی صفحه، از این کتاب نقل شده اند. در این جا و دیگر نقل قول ها، نقطه گذاری و املا ی عبارت ها را برای روز آمد کردن نگارش و آسانی خواندن اندکی تغییر داده ام. برای اطلاعات بیشتر در باره ی حاج ستیاح ن. ک. به: علی فردوسی، «دور از تو نیست اندیشه ام: بازگشتگی و آگاهی نوین ملی در خاطرات حاجی ستیاح» بررسی کتاب، ۱۹۹۳، (۱۴)، صص ۱۴۶۷-۱۴۸۶. برای گزارشی در باره ی کتاب *خاطرات حاج ستیاح* ن. ک. به: «خاطرات حاج ستیاح یا دوره ی خوف و وحشت»، *واهنمای کتاب*، ۱۳۴۷، (۱۱:۱) صص ۲۲۵-۲۲۹ و (۱۱:۲) ۳۱۶-۳۲۱.
- در این باب تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. آبرام یسلسون، صرفاً بر مبنای اسناد آرشیو وزارت خارجه ی آمریکا، کمتر از یک صفحه به این "قضیه" اختصاص می دهد. ن. ک. به: A. Yeselson, *United States-Persian Diplomatic Relations, 1883-1921*, New Brunswick,

NJ: Rutgers University Press, 1956.

۴. برای گزارش سفرهای حاج سیاح در اروپا ن. ک. به: حاج محمدعلی سیاح، *سفرنامه ی حاج سیاح به فرانسه*، ویراسته‌ی علی دهباشی، تهران، نشر ناشر، ۱۳۶۳.
۵. حاج سیاح احتمالاً نیمه‌ی دوم تابستان و بیشتر پائیز ۱۸۷۵ میلادی را در ژاپن سپری کرده است. همچنین ن. ک. به: میرزا محمدخان قزوینی، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، ۱۳۲۷، (۲-۵: ۱۰۸-۱۱۰).
۶. حاج سیاح طی سیاحت های خویش با سید جمال دوست و دمخور شده بود. ن. ک. به: قزوینی، همان، ص ۱۰۹؛ سیاح، *خاطرات*. صص ۲۸۶-۲۷۳؛ کرامت رعنا حسینی (ویراستار)، «پنج نامه از حاج سیاح»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۶، (۱۰: ۱) صص ۷۸-۸۲؛ ناظم الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ویراسته‌ی علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، ج ۱، صص ۷۸-۸۵؛ اصغر مهدوی و ایرج افشار (ویراستاران)، *مجموعه ی اسناد و مدارک چاپ نشده در باره ی سید جمال الدین*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲. و متن بازجویی میرزا رضا کرمانی در علی خان ظهیرالدوله، *تاریخ بی دروغ: در وقایع کشته شدن ناصر الدین شاه قاجار به انضمام شرح حال ظهیرالدوله و بازجویی میرزا رضا کرمانی از علیرضا حکیم خسروی (خسروانی)*، با مقدمه‌ی نورالدین چهاردهی، تهران: انتشارات شرق، ۱۳۶۲. حاج سیاح، علاوه بر میزبانی سید جمال به او کمک مالی نیز می کرد. ن. ک: مهدوی و افشار، همان، ص ۱۲۳.
۷. سید جمال از کمک مالی ظل السلطان نیز برخوردار بود. ن. ک: ظهیرالدوله، ص ۱۲۳.
۸. علاوه بر ضعف ظل السلطان، حامی حاج سیاح، عشق سوزان ناصرالدین شاه به لولیتای دوازده ساله ای به نام ماه رخسار نیز ظاهراً فرصت را برای تسویه حساب‌های سیاسی داغ کرده بود. به گفته‌ی تاج السلطنه: «در این هرچ و مرج غریبی که از عشق زنی در دربار به این عظمت تولید شده بود، منتظرین چنین روزی فرصت پیدا کرده و میدان را خالی دیده، اسب دوانی شروع نموده بودند. این انقلاب خیال و آشوب حال برای پدرم مجال رسیدگی به امورات باقی نگذاشته و سهام رشته‌ی سلطنت به دست دو نفر افتاده بود، که این دو نفر با هم ضد و دشمن و متغایر بودند: یکی برادرم نایب السلطنه بود، یکی میرزا علی اصغر خان صدر اعظم.» تاج السلطنه، *خاطرات تاج السلطنه*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، بتسدا: کتابروشی ایران، ۱۳۷۰، ص ۴۶. دراین درگیری حاج سیاح، از دید نایب السلطنه کامران میرزا، از وابستگان میرزا علی اصغر خان به شمار می رفت.
۹. حاج سیاح، حداقل در دوجا به شرح عللی که به پناه جوئی او از سفارت آمریکا منجر شد پرداخته است: در *خاطرات*، صص ۳۳۹-۳۴۳ و در *خاطرات و اسناد ظهیرالدوله*، گردآوری ایرج افشار، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۷۱، صص ۷-۱۳.
۱۰. اعتماد السلطنه، در اشاره به این واقعه، ذوق زده در یادداشت روز چهارشنبه ۵ محرم ۱۳۰۶ (۱۲ سپتامبر ۱۸۸۸) می نویسد: «حاجی سیاح محلاتی که از فدائیان ظل السلطان بود چند روز بود تهران آمده، با فراش و پلیس مفتضخا او را از تهران دواندند.» محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *روزنامه خاطرات*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۶۷۵.

۱۱. تپش اضطراب و التهایی را که این نامه ها در تهران به راه انداخته بودند می توان ریادداشت های اعتماد السلطنه حس کرد. همان، صص ۷۴۴-۷۵۶.
۱۲. اغلب دستگیر شدگان، به گونه ای با میرزا ملکم خان آشنائی یا پیوند داشتند. ن. ک به: "مقدمه"ی هما ناطق به ملکم خان، *روزنامه قانون*، جمع آوری هما ناطق، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۵، ص ۱۰؛ و میرزا محمدعلی خان فرید الملک همدانی، *خطرات فرید*، گردآوری مسعود فرید (قراگوزلو)، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۴. میرزا یوسف خان مشیرالدوله، یکی دیگر از دوستان و پیروان ملکم خان (ن. ک به: مهدی ملک زاده، *تاریخ انقلاب مشروطه ایران*، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸) که به اتهام مکاتبه با ملکم خان دستگیر شده بود، بعدها در زندان قزوین به آنان پیوست. ملکم خان، از حاج سیتاح با عنوان "منادی غیب" نهضت "آدمیت" خود نام می برد، *روزنامه قانون*، شماره ۲۳، ص ۳. از سوی دیگر، یحیی دولت آبادی، می گوید که حاج سیتاح گرداننده‌ی انجمن پیروان سید جمال، "حوزه‌ی بیداران"، در تهران بود: *حیات یحیی*، تهران، ابن سینا، ج ۱، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴. معیرالمالک می نویسد که حاج سیتاح «به اعتبار هم مسلکی با میرزا ملکم خان روابط دوستانه داشت.» هم او نقل می کند که در یکی از شرفیابی های حاج سیتاح، ناصرالدین شاه او را "هم مسلک" ملکم می خواند. ن. ک. به: دوستعلی خان معیرالمالک، *یادداشت هانی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، نشر تاریخ، ۱۳۶۲، ص ۳۷.
۱۳. میرزا علی خان امین الدوله در این باره به لحنی طعن آلود می نویسد: «خلاف انتظار همه، این چند تن، که به بی دینی و خدانشناسی متهم بودند، آلت فنا و باعث ابتلاء بی گناهان نشدند.» امین الدوله حق داشت از ایستادگی حاج سیتاح و هم بندیانش سپاسگزار باشد، زیرا در مقام ریاست پست ایران، آگاهانه گذاشته بود تا *قانون* و *ابوظاهره* به دست حاج سیتاح برسد. ن. ک. به: میرزا علی خان امین الدوله، *خطرات سیاسی میرزا علی خان امین الدوله*، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۳۶، ص ۱۵۴. نیز ن. ک به: *دولت آبادی*، همان، ص ۱۲۴.
۱۴. حاج سیتاح به روز دقیق آزادی خود اشاره نمی کند، اما زندانیان در ۶ جمادی الاخر از زندان قزوین خلاص شدند و تحت نظر پنج روز بعد به تهران رسیدند. چند روز نامعلوم دیگر، شاید هشت یا نه روز، سپری شد پیش از آن که به حاج سیتاح اجازه دادند که به خانه برگردد.
۱۵. من در جستجوی خود در آثار چاپ شده‌ی آخوند زاده، ملکم خان و سید جمال به چنین عبارتی برخورد نکردم.
۱۶. برای بحثی جامع در موضوع ژانرها ن. ک. به:
- M.M. Bakhtin, *Speech Genres & Othe Essays*, Vern W. McGee (tr.) Austin, TX: University of Texas Press, 1986.
۱۷. برای روشن تر شدن این مفهوم ها، ن. ک. به:
- Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford, CAB Stanford University Press, 1996.

۱۸. برای نمونه، ن. ک. به: ظهیرالدوله، همان، و ناظم الاسلام کرمانی، همان.
 ۱۹. عباس امانت استدلال می کند که کتاب های ایرانی در باب تاریخ معاصر ایران اغلب به «مکتب تاریخ نگاری نام و ننگ» تعلق دارند. ن. ک. به:
 Abbas Amanat, "The Study of History in Post-Revolutionary Iran: Nostalgia or Historical Awareness?," *Iranian Studies*, 1989 (22:4) p 6.

اقتصاد نام و ننگ ویژه ایران نیست و در جوامع خاورمیانه شیوع و نفوذ به سزائی دارد. برای پژوهشی عالی و راهگشا از عملکرد اقتصاد نام و ننگ در جامعه های حوزه مدیترانه در نیمه های سده بیستم ن. ک.:

J.G. Pristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966.

در مورد نقش این مقوله در خاورمیانه ن. ک. به:
 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

۲۰. ن. ک. به: حاج سیاح محلاتی، *سفرنامه حاج سیاح به فرنگ*، به اهتمام علی دهباشی، تهران: نشر ناشر، ۱۳۶۳. نیز ن. ک. به: تقی بینش، «سیاحت نامه‌ی حاج سیاح»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۸ (۱۲: ۱-۲)، ص ۳۸. برای مآخذ دیگر در باب سیاحت های سیاح در آمریکا ن. ک. به: رحیم رضازاده ملک، *تاریخ روابط ایران و ممالک متحده آمریکا*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۰ و اسکندر دلد، *حاجی واشنگتن: تاریخ روابط ایران و آمریکا در روزگار قاجاریه و پهلوی*، تهران، چاپ امین، ۱۳۶۸.

۲۱. در واقع آن چه حاج سیاح در آمریکا گرفته بود گذرنامه نبود، بلکه گواهی اخذ تابعیت (naturalization decree) بود که توسط دادگاه شهرستان سانفرانسیسکو در ۲۶ مه ۱۸۷۵ صادر شده بود. ن. ک. به: Desp., Watson Sperry, no.18. بنا به قرار اداری گزارش هائی که از سفارت خانه ها به وزارت خارجه فرستاده می شدند Despatches و بخشنامه هائی که از واشنگتن به سفارت خانه های آمریکا فرستاده می شوند Diplomatic Instructions خوانده می شوند. از آن جا که این هردو رشته از مکاتبات اداری با تعویض وزیر مختار از نو شماره گذاری می شوند، در این نوشته مأخذها با (Inst. یا Desp.)، نام سفیر و شماره سند مشخص شده اند. ن. ک. به:

United States, National Archives, *Records of the Department of States, Despatches from U.S. Ministers to Persia 1883-1906*. Microfilm, 11 rolls; United States, National Archives, *Records of the Department M223. Instructions, 1801-1906, Persia*. Microfilm, 175 rolls. M77-

برای گزیده ای از این اسناد ن. ک. به شماره های گوناگون:
 United States Congress, Foreign Relations, Washington D. C. : Government Printing Office, 1892-1894.

۲۲. واتسون اسپری در ۲۷ ژوئیه ۱۹۸۲ به سمت وزیرمختاری و سرکنسولی آمریکا در تهران منصوب شده بود. اما نزدیک شش ماه بعد با تسلیم استوارنامه‌ی خود در ۱۱ ژانویه ۱۸۹۳ کار خود را در تهران آغاز کرد. دوران تصدی او چند ماهی بیش طول نکشید، معاودت نامه‌ی خود را در ۲۹ اوت همان سال تسلیم کرد و در ۱۶ سپتامبر با کامی تلخ تهران را ترک گفت.

۲۳. مهدی قلی خان مجدالدوله، یکی از دوستان قدیمی حاج ستیاح، از طرفی شوهر خواهر کامران میرزا، عامل اصلی مصائب حاج ستیاح، بود و از طرفی برادر زن ظهیرالدوله، دوست حاج ستیاح و خوانسالار همایونی. برای اطلاعات بیشتر در باره ی او ن. ک. به: مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۴، ۱۳، ۱۲ هجری، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۳، ج ۴، صص ۱۷۹-۱۸۴.

۲۴. عمل اسپری مطابق فرمانی بود که در ۳ دسامبر ۱۸۸۸ توسط رئیس جمهور وقت ایالات متحد آمریکا، هاریسون، صادر شده بود. بنا بر این فرمان مقامات آمریکائی موظف بودند که از حقوق شهروندی کسانی که به تابعیت آمریکا درآمده بودند حمایت کنند. ن. ک. به: Yeselson, *op. cit.*, P.45 سهم تایلر در قضیه‌ی حاج ستیاح را نمی‌توان به دقت مشخص کرد. تایلر انگلیسی بود و نه آمریکائی، اما از آن جا که او عضو سابقه دار سفارت آمریکا بود و به زبان فارسی و خلیقیات ایرانیان آشنائی بومی گونه ای داشت، بی تردید نقش عمده ای در این ماجرا بازی می‌کرد. به علاوه، بسیاری از گزارش های سفارت در این باب به دستخط او است.

۲۵. سموئیل بِنجامین در کتاب خود نامی از حاج ستیاح نمی برد. وی نخستین جانشین کاردار و سرکنسول سفارت آمریکا و سپس اولین وزیر مختار و سرکنسول آن کشور در ایران (۲۹ ژانویه ۱۸۸۳ تا ۱۸ مه ۱۸۸۵) بود. ن. ک. به:

Samuel G. W. Benjamin, *Persia and the Persians*, Boston, MA, Ticknor Co., 1887.

۲۶. برای نمونه، حاج ستیاح در نامه ای که در سال ۱۳۲۸ قمری (۱۹۱۰ میلادی)، چهار سال پس از فرمان مشروطه، خطاب به حاج امین الضرب دوم نوشته است از او برای تکمیل کتاب خاطرات اش خواهان پاره ای اطلاعات می شود. ن. ک. به: مهدوی و افشار، همان، ص ۱۱۱.

۲۷. ظاهراً حسن ظن اولیه‌ی حاج ستیاح بعدها به قضاوتی منفی تبدیل شده است. ن. ک. به: حاج ستیاح، خاطرات، صص ۲۸۶-۲۸۷. ظل السلطان در خاطرات خود، که نخستین بار در سال ۱۳۲۷ قمری به طبع رسید، در حالی که بارها، آن هم به نیکی، از ملکم خان نام می‌برد نامی از حاج ستیاح نمی آورد. ن. ک. به: مسعود میرزا ظل السلطان، تاریخ مسعودی: زندگینامه و خاطرات ظل السلطان همراه با نامه فرنگستان، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۲.

۲۸. میرزا رضا کرمانی، شاید با اغراق، بهای املاک و مستغلات حاج ستیاح را شانزده هزار تومان می داند. ن. ک. به: ظهیرالدوله، تاریخ بی دروغ، ص ۹۰. گفتنی است که حاج ستیاح حق تصرف، و شاید مالکیت، املاکش را به همسرش (معلوم نیست کدام یک) که در محل زندگی می کرد منتقل کرده بود. با این کار، حاج ستیاح توانسته بود تا حدی استقلال معنوی و رهایی خود از قید مسئولیت نان‌آوری برای خانواده را به چنگ آورد.

۲۹. دولت ایران اول ادعا کرده بود که این معاهده همان معاهده‌ی ترکمانچای است اما بعدها به معاهده‌ی موسوم به "سهاجرت نامه" مورخ ۸ ژوئیه ۱۸۴۴ استناد می‌شود.
۳۰. اتا، حاج ستیاح می‌گوید که این اسپری بود که صحبت از استانبول را به عنوان منزلی سر راه بازگشت حاج ستیاح به آمریکا پیش کشید. حاج ستیاح، *خطرات*، ص ۴۴۰.
۳۱. در یکی از همین روزها، پنجشنبه ۱۰ شوال ۱۳۱۰ (۲۷ آوریل ۱۸۹۳) که حاج ستیاح برای گفتگو با صدر اعظم سفارت را ترک کرده بود با اعتماد السلطنه مواجه شد. جالب این است که بنا به یادداشت اعتماد السلطنه، در گفت و گوی میان این دو حاج ستیاح به تفصیل از حبس خود در قزوین سخن گفت اما اشاره‌ای به تحصن خود در سفارت آمریکا نکرد. ن. ک. به: اعتمادالسلطنه، همان، ص ۹۹۶.
۳۲. به گفته‌ی حاج پیرزاده که شخصاً هم حاج ستیاح و هم نریمان خان را می‌شناخت، نریمان خان نیز، همانند حاج ستیاح، از یاران دیرینه و نزدیک سلکم خان بود. *سفرنامه حاج پیرزاده*، ویراسته حافظ فرمانفرمایان، همراه مقدمه و توضیحات ایرج افشار، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۰، ص ۵۱. نیز ن. ک. به: بامداد، همان، صص ۳۳۴-۳۳۵.
۳۳. یا به قول زبان شناسان یک "گفته‌ی اجرائی" (Performative utterance) است. گفته‌ی اجرائی گفته‌ی ای است که، مانند "متشکریم"، ادای آن عین انجام آن است. در این باره ن. ک. به: J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج ستیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حانری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|---------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آرین پور | زنان سنت شکن |
|-----|---------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | ناصر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

خیمهٔ مقدس، عشق‌بازی در پناه چادر

دوستی آمریکائی روزی با تعجب از من پرسید: «جریان فیلم‌های ایرانی چیست؟ چرا در این فیلم‌ها همیشه کودکان نقش اول را بازی می‌کنند؟ آن‌ها حامل چه پیامی هستند و جذابیتشان از کجاست؟ و چرا پیش از انقلاب ۱۹۷۹ از کودکان خبری در فیلم‌های ایرانی نبود؟» واقعیت غیرقابل انکار این است که در چند سال اخیر کارگردانان ایرانی در اروپا و آمریکا مورد استقبال فراوان قرار گرفته‌اند و فیلم‌هایشان تماشاگران بسیار را به باجه‌های بلیط جذب کرده است. پرسش این است که آیا تجارب و رویاهای کودکانه را می‌توان به تکرار موضوع داستان فیلم قرار داد و تماشاگران و بازار خود را از دست نداد؟ پاسخ این است که سواى فریبندگی این بازیگران خردسال و دوست‌داشتنی، ملاحظات زیباشناختی، قانونی، اخلاقی و تکنیکی را نیز باید از دلایل عمده برای حضور هنرپیشه‌های خردسال و قصه‌های آنها در فیلم‌های ایرانی دانست.

در وهله اول، آوردن کودکان بر پردهٔ سینما گریزی است از پرداختن به مسائل بزرگسالان از آن جمله عشق و نیاز. ادبیات فارسی آکنده از داستان‌های عشق و عاشقانه است، اما در ایران امروز و بر پایهٔ بینش جمهوری اسلامی، زنان و مردانی که محرم نیستند حق تماس با یکدیگر را ندارند و به حکم قان باید در انتظار عمومی خود را پوشیده نگه‌دارند. اما چگونه می‌شود بدون اینکه عاشق و معشوق یکدیگر را لمس کنند فیلم عاشقانه ساخت؟

*مدیر بخش مطالعات و تحقیقات زنان، دانشگاه بستن.

و مردانی که محرم نیستند حق تماس با یکدیگر را ندارند و به حکم قانون باید در انتظار عمومی خود را پوشیده نگه‌دارند. اما چگونه می‌شود بدون اینکه عاشق و معشوق یکدیگر را لمس کنند فیلم عاشقانه ساخت.

به نظر می‌آید که برخی از فیلم‌سازان ایرانی برای رد شدن از زیر تیغ سانسور و انتقال پیام دلدادگی و عشق و به راه‌های زیرکانه‌ای دست یافته‌اند. هدف این مقاله بررسی ابعاد و چگونگی عرضه‌ی این پیام نهفته‌ی نیاز و نزدیکی است. برخلاف بیان عشق که با تنوعی بی‌حد در آثار ادبی و نقاشی‌های مینیاتور ایران مجسم‌شده است، بیان و نیاز نزدیکی بیشتر محتاطانه و نمادین بوده است تا آشکار و بی‌پرده. در این‌نوشته چهار فیلم ایرانی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. «گبه» (۱۹۹۵) از محسن مخملباف، «روسری آبی» (۱۹۹۴) و «بانوی اردیبهشت» (۱۹۹۷) از رخشان بنی‌اعتماد و «متولد مهرماه» (۲۰۰۰) از احمد رضا درویش. اگر پرده‌اسرار را کنار زنیم و نگاهی به زیر خیمه‌ی مقدس قوانین پدرسالارانه و مذهبی بیندازیم به این واقعیت پی خواهیم برد که علی‌رغم چیرگی گفتمان حقوق اسلامی در ایران کنونی، هنر و ادبیات نظریات و اروتیک که در شعر فارسی و فرهنگ عمومی ریشه دارد، هنوز به قوت خود برجاست. واقعیت آن است که از نظر تاریخی میان احکام مذهبی، که روابط میان زن و مرد را محدود و تعیین می‌کند، و گفتمان نظریاتی و اروتیک که مغل و مبین این احکام است، همواره تنش تاریخی وجود داشته. در قالب همین دو مقوله متضاد و در عین حال پیوسته به هم، و در شعلای پیامدهای آشفته‌ی مدرنیته در ایران، است که باید به بررسی چگونگی پیام و بیان نیاز در فیلم‌های ایرانی پرداخت.

خیمه مقدس: گفتمان حقوقی

یکی از مهم‌ترین عوامل نگرانی و خشم رهبران و شخصیت‌های مذهبی پیش از انقلاب ۱۹۷۹، نشان دادن روابط میان زن و مرد و نزدیکی آنها در فیلم‌ها و در صحنه‌ی نمایش‌های تلویزیونی بود. آنها این فیلم‌ها و نمایش‌ها را مظهر فرهنگ امپریالیستی، مایه فساد جوانان و عامل اشاعه‌ی گناه، انحطاط اخلاقی و فحشا می‌دانستند. البته کارگردانانی که از سیاست‌های عرف‌مدار و تجددگرایی نظام پهلوی بهره می‌بردند چندان نگران این مسائل نبودند.

در میان این تنش‌ها و کشمکش‌های روزافزون فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی، بود که، یک اندیشه پرداز مذهبی، راهی یافت که ظاهراً آزادی عمل هنرمند و احکام مذهبی را با هم سازگار کرد. در دید وی دین اسلام دینی عمل‌گرا است که

به تسهیل زندگی انسان‌ها نظر دارد. بر همین اساس، وی پیشنهاد کرد زنان و مردانی که در صحنه‌های عاشقانه و تحریک‌کننده نقشی ایفا می‌کنند با خواندن صیغه محرمیت در سراسر فیلم با یکدیگر محرم شوند.

برخلاف انتظار، این راه حل مذهبی برای تلفیق نیازهای هنر نمایش مدرن از سوئی، و قواعد اخلاقی سنتی و احکام مذهبی، از سوی دیگر، پس از انقلاب ۱۹۷۹ دچار مشکلات جدی شد. رهبران مذهبی و مفسران محافظه کار فقه شیعی این تدبیر حقوقی را تأیید نکردند. نه به این علت که این راه حل از نظر اخلاقی ناموجه یا برخلاف عرف شیعه بود، بلکه از این رو که راه حل به مسئله اصلی که نفس وجود سینما و آثار و تبعات آن بود نمی پرداخت. در واقع، پس از انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی که تثبیت ارزش‌ها و قواعد اخلاقی اسلامی اولویتی خاص یافت، سینما و حضور و بازیگری زن و مرد در آن به معضل بزرگی تبدیل شد.

در وهله اول سینما با عرضه تصویر چهره و پیکر زنان که قاعدتاً می‌بایستی در حجاب بمانند و گمنام و ساکت باشند، منع جدایی زن و مرد را شکست و زنان را در معرض دید و «چشم‌چرانی» مردان نامحرم قرار داد و به این ترتیب مرزهای سنتی و تثبیت شده بین دو جنس را یکسره مخدوش کرد. اصولاً از نظر قوانین اسلام که حدود مشروعیت نگاه و صدای زن و حد تماس او با مرد را تعریف و تعیین می‌کند گفتگوی آزاد میان دو جنس ممنوع و حرام است. به اعتقاد بودهیبه مذهب اسلام قوانین دقیق و مشخصی راجع به «نگاه، این آخرین سنگر تقابل زن و مرد» دارد.^۲ در قرآن آمده است: «بگو به مؤمنان که چشم‌های خود را فرو بندند و عورت خود را بپوشانند.» و از حضرت محمد نقل شده که: «زنانی چشم همان نگاه است.»

مقصود از نگاه چیست و چرا چنین به حد به آن پرداخته اند؟ نیاز چیست و چرا نگاه کردن گناه است؟ در فرهنگی که هم و غمش محرم و نامحرم و دیوار و حجاب است، زن هدف اصلی منع نگاه و حضور در انظار عمومی است. به این نکته نیز باید اشاره شود که احکام اسلام به تماشا گذاشتن بدن مرد را نیز محدود می‌کند و از جمله هم زنان و هم مردان را از معطوف کردن نگاه هوس بار به پیکر مرد، منع می‌نماید.^۳ در عین حال اسلام میان نگاه لذت بار و نگاه معصومانه تمایز قائل است. در حالی که نگاه لذت بار هم برای زن و هم برای مرد ممنوع دانسته شده، نگاه معصومانه یا نگاه ساده از نظر تاریخی موضوعی بحث‌انگیز در میان فقها و مفسران مذهبی بوده است.

زمانی که ایران به جامعه ای پیچیده درحجاب محدود شد، چه حجاب واقعی و چه حجاب نمادین، اشتیاق به بر ملاکردن و برملاشدن و به زیر خیمه جامعه اسلامی نظر انداختن بیشتر شد.

براساس اعتقادات سنتی و فرهنگی جوامع اسلامی، عرب و ایرانی هردو، زن به معنای عورت است. اما مفهوم عورت در زبان فارسی با مفهوم آن در زبان عربی تفاوتی وجود دارد. در عربی عورت دارای معانی و تعابیر گوناگون است. از جمله هم به معنی زن و هم به معنی آلت جنسی به کار برده می شود. دراصل واژه «عورة» به مفهوم «از دست دادن یک چشم» است. به این ترتیب، از نظر فرهنگی ما با مفهومی پرمعنا که طیفی بین نگاه، آلت جنسی و زن است روبرو می شویم. در برخی احادیث آمده است که به چشم مردی که با شهوت به یک زن زیبای نامحرم نگاه کند، در روز قیامت سرب ریخته می شود.^۴

قوانین و مقررات مذهبی شیعه، جزئیات ممنوعیت نگاه را در مجموعه قواعدی به نام «احکام نگاه» ثبت کرده است. آیت الله خمینی در «بخش احکام نگاه کردن» در رساله توضیح المسائل خود می نویسد: «نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم چه با قصد لذت و چه بدون آن حرام است و نگاه کردن به صورت و دست ها اگر به قصد لذت باشد حرام است بلکه احتیاط واجب است که بدون قصد لذت هم نگاه نکند و نیز نگاه کردن زن به بدن مرد به جز صورت و دست ها حرام می باشد.» این نکته را بودهیبه «جامعه شناسی روانی نگاه» می خواند، که در حقیقت شروع تخطی از حدود الله است. در این قالب حقوقی/ایدئولوژیک است که تجسم صوری زن، یا عورت و تداعی بین نگاه، تماس و صدای زن سبب نگرانی عمیق و ترس از فساد و تباهی می شود.

چشم جوانی در پناه سینما

مشکل از آن جا آغاز می شود که سینما مرزهای بین زندگی خصوصی و عمومی و دنیای درون و بیرون را در هم می ریزد و از همین رو طبقه بندی این رسانه و کنترل پیام آن را آکنده از ابهام و پیچیدگی می کند. به گفته لاورا مالوی: «با اینکه فیلم را به واقع روی یک صحنه عمومی نشان می دهند، اما چگونگی صحنه پردازی و داستان پردازی، این توهم را در بیننده القاء می کند که گوئی آنرا در دنیای خصوصی خود می بیند. افزون بر این، تماشاگر با فراافکنی نیازهای شهوانی و خواست های جنسی سرکوب شده خود به رفتار هنرپیشه های فیلم خود را در نقش آنان مستحیل می کند.^۵ همین ویژگی است که سینما را به چنین پدیده

صنعتی قدرتمندی بدل کرده.

اساساً در یک نظام پدرسالارانه و مذهبی مسئله این است که چگونه می توان میان دنیای تخیلی و جهان واقعی، فضای عمومی و خصوصی به نوعی تلفیق و سازگاری رسید. به عبارت دیگر، چگونه می توان نمایش روابط خصوصی و طبیعی و «قانونی» میان نمایشگران پرده سینما را به گونه ای کنترل کرد که دیدن آن برای تماشاگران از لحاظ مذهبی و اخلاقی منعی نداشته باشد.

به این ترتیب آیا سینما باید از مقولات خصوصی تلقی شود یا عمومی؟ اگر عمومی است، آیا باید قواعد و مقررات ناظر به چگونگی حضور زنان در انظار عمومی و به ویژه قواعد حجاب را درمورد آن، اعمال کرد یا نه؟ تصمیم گیران و مسئولان فرهنگی نظام جمهوری اسلامی چگونه خواهند توانست به تدوین و اجرای مقرراتی چنان روشن زنند که هم رسانه و هم پیام آنرا کنترل کند؟ آیا آن گونه که علیرضا سجادی پور منتقد فیلم می پرسد یک کارگردان می تواند دوربین خود را در هر زاویه ای که خواست قرار دهد؟ آیا حق دارد زیبایی صورت یک زن را بر پرده سینما بازتابد؟

به مسلمانان از کودکی آموخته می شود که از حدودالله تجاوز نکنند و از ارتکاب گناه بپرهیزند. اما هنر و صنعت سینما، با عرضه فضای مناسب نظربازی محدودیت های سنتی و ممنوعیت های مذهبی را به چالش می طلبد. سینما دیوارها و حصارهای میان حوزه خصوصی و عمومی را درهم می ریزد و برای تماشاگر امکان خیره شدن به آنچه باید مخفی و خصوصی باشد، و لذت بصر بردن از آن را، فراهم می کند. محمد قائم مقامی نویسنده و اندیشه پرداز مطالعات دینی در تلاش حل این تناقض می نویسد: «چون زنان باید همواره برای شوهران خود آراسته باشند، بهتر است که حتی در خانه های خود نیز با شوهرانشان در خلوت نشان داده نشوند.»^۱ در واقع تجلی نیاز و نزدیکی در چهار فیلم مورد بررسی در این نوشته نیز در منظر کامل عمومی و بیرون از فضای خصوصی خانوادگی صورت می پذیرد.

درچنین شرایطی، چشم چرانی به گریز گاهی تبدیل می شود و تماشاچی را قادر به نگاه کردن به زیر چادر، به پشت پرده، به اندرون باغ و به زیر سایبان الهی می کند.

چشم چرانی به عنوان غرامت: گفتمان اروتیک

درحالی که احکام گناه زن و مرد را از نگاه کردن به یکدیگر منع می کند، شعر فارسی مشوق آنان به نظر بازی است و سرشار از تصاویر و استعاره ها و اشارات به تبادل نیاز و تمنا میان زن و مرد. شعر عرب نیز به گفته ای آکنده از سرود وصف نگاه و نظر است. به گفته حافظ:

تونظر باز نه ای ورنه تغافل نگه است تو زبان فهم نه ای، ورنه خموشی سخن است

در واقع، حجاب نیز که زنان را بی نام و نشان می کند و سراسر پیکر آنان را به جز چشمان می پوشاند، می تواند هنرمندانه به وسیله ای برای تفهیم نیاز بدل شود. به گفته ابن الحزم، که بوهدیبا او را «یک رند هوادار جنس لطیف» میخواند، مدعی است که خداوند خود نیز به کشش پرهیزناپذیر نظربازی دنیوی وقوف کامل دارد: «اگر خداوند قادر متعال از زیرکی زنان در بازی ای که برای فتح قلب معشوق با چشمان خود می کنند، و از ظرافت حیلۀ آنها در تحریک عواطف آگاه نبود، مسلماً هرگز براین نکته که از آن هزاران نکته استنباط می شود، تأکید نمی کرد: مواردی وجود دارد که انسان می تواند بیرون محدوده گمراهی و فساد بماند اما در مواردی که انسان خود را در درون این محدوده می یابد، چه می توان گفت؟»^۷

سنن متضاد تحریم نگاه از سوئی، و تشویق نظر بازی، از سوی دیگر، ریشه هائی عمیق در فرهنگ ایران دارند و شاید به تعبیری باید آن را در تأیید وجود و حضور غریزه چشم چرانی در ایرانیان دانست. تحریم چهره پردازی و تصویر سازی بود که سرانجام به پیدایش نقاشی مینیاتور انجامید و خلق دل انگیزترین تعبیرهای هنری از صحنه های بهشتی برآمده از درون خیمه های سماوی و پدرشاهی. شاید بتوان گفت که چشم چران دائم الحضور در اثر هنرمند چیزی جز تصویر خود او در جستجوی جبران محرومیت نیست.

حال به پردازیم به اینکه چگونه برخی از فیلم سازان و کارگردانان بی آنکه قانونی را زیر پا گذاشته باشند از کمند سانسور و محدودیت می گذرند و با تفسیری موسع از محدودیت های مذهبی می توانند تصاویری حامل پیام حرمت، نزدیکی و نیاز ارائه دهند.

گبه

از حضرت محمد نقل شده است که اگر «مردی زنی را که محرم او نیست لمس کند در روز قیامت دستان او را با آتش گداخته داغ خواهند کرد.» گبه داستان عشق یک زن جوان قشقائی به مردی است که تماشاگر او را تنها از فاصله و به صورت نیمرخ می بیند. ابراز عشق مرد به زن به گونه ای جالب و استعاری، و آن چنان که تنها در پایان فیلم مشخص می شود، در آوای گرگ نمایان می شود. پدر گبه به دلایل مختلفی با ازدواج او مخالف است. در یکی از صحنه های فیلم قشلاق قشقایی ها از یک گذرگاه پر برف آغاز می شود. گبه جوان، آگاه از نگاه های مراقبت آمیز پدر، پیوسته به دنبال صدای محبوب (آوای گرگ) به پشت خویش می نگرود. در صحنه ای، آنگاه که پدر برای لحظه ای از او چشم برمی دارد، گبه به سوئی می نگرود که محبوب آن جاست و با این حرکت راز خود را با تماشاگر در میان می گذارد رازی که به گمان هوشنگ ابتهاج می تواند فاش نشده ماند:

نشود فاش کسی آنچه میان من و توست تا اشارات نظر نامه رسان من و توست

کارگردان زیرکانه با تماشاگر توطئه می کند و نگاه تماشاگر را رابط زوج پرنیاز قرار می دهد. گبه به سرعت یک روسری ارغوانی رنگ زیبا را از بقچه خود در می آورد و همچنان که دلواپس نگاه پدر است، آنرا بر زمین پر برف پهن می کند. سپس مشتکی برف برمی دارد، گلوله ای می سازد و به سرعت گلوله برفی را روی روسری قرار می دهد و، پیش از آنکه رازش فاش شود، با بقیه کاروان به کوچ ادامه می دهد. در همان حال، او پی در پی به عقب می نگرود و تماشاگر صحنه نیز همچنان مشتاقانه به نقش خویش به عنوان واسطه میان عاشق و معشوق ادامه می دهد. در صحنه بعد، دست مردی آهسته آشکار می شود و روسری را از روی برف برمی دارد. در اینجا بازی نگاه به بازی دست تبدیل می شود. صحنه با جهشی از دست های مردانه ای که گلوله برفی را نوازش می دهد، به دست های گبه که به هم می مالد و گهگاه با دهان خود آنرا گرم می کند، ادامه می یابد. گبه به سوی محبوب که تماشاگر از او جز دست هایش نمی بیند، می نگرود. در همان حال که گلوله برفی در دست های مرد آب می شود، نگاه بازیگر پرده از راز و نیت آنان برمی دارد.

روسری آبی

به گفته بوهدیبا حکم اسلام آن است که بخش میان ناف تا زانوی زن و مرد باید از نگاه دیگران پوشیده ماند. گرچه در مورد قسمت های پائین ران مانع کمتری وجود دارد. به روایت آیت الله مروجی «نگاه کردن به پای برهنه زنی نامحرم اگر خالی از شهوت باشد، بلا مانع است.»

«روسری آبی» با کارگردانی رخشان بنی اعتماد، در یک صحنه هنرمندانه و تعمیدی، حسی از هم آغوشی و زفاف را با نشان دادن دوجفت پای زنانه و مردانه، از زانو به پایین تصویر می کند. این فیلم داستان مرد مسن و همسر مرده ای است که می خواهد برخلاف خواست دختران شوهرکرده اش، با زن جوانی که در کارخانه او کار می کند، ازدواج کند. فیلم با نمایش انعکاس یک جفت ساق پای برهنه مردانه در یک جوی آب کم عمق آغاز می شود. صحنه بعد تصویر حرکت آرام پای برهنه زنی است که دامن زیبای توری سفیدی به تن دارد. زن خرامان، و با حرکتی که به رقصی آرام شبیه است، به پای مردانه نزدیک می شود. به کنار جوی آب می رسد و با پریدن از روی آن، در کنار پاهای مرد که ثابت و بی حرکت ایستاده قرار می گیرد. این تصویر «زناشویی پاها» با پاهای زن و مرد که در کنار یکدیگر ایستاده اند، به تدریج از صحنه محو می شود.

تنها به خاطر این تصویر ساده که به زناشویی، یا به قول خود کارگردان به «ازدواج ساده» اشاره دارد، نمایش این فیلم در ایران برای چندین ماه ممنوع شد. به کارگردان اخطار شد که اگر این صحنه حذف شود، فیلم اجازه پخش پیدا خواهد کرد. اما بنی اعتماد در مصاحبه ای، بی پرده اعلام کرد که «هیچ دلیلی برای حذف صحنه ای این چنین مهم و دوست داشتنی که رویش سخت فکر و کار شده» نمی بیند.

بانوی اردیبهشت

از حضرت محمد نقل شده که «گناه زبان سخن است». حکمی چنین قاطع در واقع صدای زن را نیز همانند «عورت» می پندارد که نباید به گوش مرد نامحرم خارج از حوزه خویشاوندی رسد. «بانوی اردیبهشت» یکی از معدود فیلم هائی است که زندگی یک زن تحصیلکرده از طبقه متوسط را تصویر می کند. این فیلم که پاره هائی از آن معرف زندگی خود کارگردان است، داستان زن بیوه جوان تحصیلکرده ای است که زندگی خود و پسر جوان ۱۸ ساله اش را تأمین می کند. او به مرد بیوه ای عشق می ورزد که از سر تصادف رئیس اوست. زن در گیر و دار جدائی

درونی و کشمکش‌ی است میان عشق مادری و عشق به مردی که پدر فرزندش نیست. آیا باید عشقی را فدای عشقی دیگر کرد؟ کارگردان با غایب نگه‌داشتن مرد از صحنه در تمام طول فیلم، هویت او را مبهم نگه‌میدارد. تماشاگر هرگز این مرد را نمی‌بیند، اما صدای گیرا و مردانه اش را هنگام گفتگو با زن و خواندن شعر می‌شنود. نه از راه تصویر که از راه صدا و گفتگوی عاشقانه است که کارگردان به ظرافت احساسات و عواطف عاشقانه این دو را به تماشاگر منتقل می‌کند؛ از راه کلماتی که هرگز در یک صحنه رو در رو نمی‌توانست بین آنان رد و بدل شود. هرچه فیلم به پایان خود نزدیک تر می‌شود، این گفت و گوی عاشقانه نیز صراحت بیشتری می‌یابد. در ظرافت هنر کارگردان زن است که «صدای عشق» خود معرف تازه‌ای برای تصویر سینمایی نیاز و عشق می‌شود.

متولد ماه مهر

به گفته حضرت محمد، «گناه پا حرکت به سوی نیاز است». فیلم «متولد ماه مهر» هنر تصویر مرآده نامرئی نیاز را به کمال رسانده است. این فیلم در شمار فیلم‌های بحث‌انگیز سال گذشته بود و با استقبال گسترده تماشاگران جوان روبرو شد. داستان فیلم در یکی از دانشگاه‌های تهران روی می‌دهد و با صحنه اعتراض دانشجویان به جدایی دانشجویان دختر و پسر آغاز می‌شود. سردمدار این اعتراضات، دختر جوان و زیبایی است که برخلاف خواست پدر سخت‌گیرش، عاشق یکی از دانشجویان پسر است. دختر و پسر به سبب یک سوء تفاهم و نیز برخی مسائل سیاسی در دانشگاه و به دنبال تظاهرات دانشجویی از یکدیگر جدا می‌افتند. در جستجوی معشوق، دختر جوان به مناطق دورافتاده خوزستان در جنوب ایران می‌رود. اگر مرد جوان از دیدن محبوب خوشحال شده، به روی خود نمی‌آورد. کاملاً خونسرد است، اما نگران حرف‌هایی که ممکن است پشت سر دختر زده شود، زیرا او با ترک خانه به جستجوی مرد، آبروی خویش را به خطر انداخته است. پیام نهفته فیلم شاید این باشد که زنان قادر به کنترل عواطف خود نیستند و نیازمند راهنمایی مردان اند تا به گمراهی نیفتند. بهر تقدیر، مرد به زن می‌گوید که آماده باشد تا او را به ایستگاه قطار برد تا به تهران و نزد پدر و مادر بازگردد. در صحنه‌ای دیگر تصویر این هردو سوار بر یک موتورسیکلت است. دختر بر ترک موتور نشسته اما روشن نیست که چگونه تعادل خود را نگه داشته است زیرا کارگردان تنها تصویر نیم تنه او را به بیننده نشان می‌دهد. تنها قوه تخیل ماست که می‌تواند صحنه را کامل کند. در حین حرکت موتور، مرد

بقچه کوچکی را از روی شانه هایش بر می دارد و به دختر می دهد. دختر بقچه را به ظرافت می گشاید و به آرامی میوه ای از درون آن برای خود برمی دارد و دیگری را به مرد می دهد. در یک آن، هر دو با لذتی آشکار به خوردن مشغول می شوند. در صحنه ای دیگر، این بار زن است که سیبی به مرد می دهد و مرد، محسور و مجذوب، بی آن که تصویری از زن به چشم تماشاگر افتد، میوه ممنوعه را گاز می زند.

پس از این صحنه هاست که مرد و زن گرفتار باران و طوفانی تند می شوند و از کنترل موتور باز می مانند و به رودخانه ای خروشان پرتاب می گردند. دلدادگان جوان از هم جدا می افتند. مرد، وحشت زده، زن را پی در پی صدا می زند: «مهتاب، مهتاب». اما اثری از او نمی بیند.

لحظاتی پرتنش سپری می شوند. رودخانه همچنان می غرد. تماشاچیان نفس را در سینه حبس کرده اند. مستأصل از پیدا کردن زن، مرد به هرطرف دیده می دوزد و درحالی که می کوشد سرخود را از امواج خروشان بیرون نگه دارد زن را صدا می زند. ناگهان مهتاب سر از آب خروشان بیرون می کند و در حالی که گهگاه در آب بالا و پائین می رود فریاد کمک بر می آورد. هوا طوفانی است، شب تاریک و امواج آب بی امان. دختر که سرش همچنان با روسری پوشیده مانده به سختی تلاش می کند تا سر از آب بیرون نگهدارد، اما امواج نیرومند او را مدام به زیر آب می کشند. هربار که دختر از زیر آب بیرون می آید، پسر را صدا می زند نام دوست را بر زبان می آورد.

سرانجام، جوان به کمک تنه شناور درختی، در حالی که همچنان به صدای بلند نام دختر را بر زبان می آورد و در خلاف جهت جریان آب رودخانه شنا می کند، دختر را می بیند و او را به تقلا برای گرفتن تنه درخت تشویق می کند. داستان دختر بر دور تنه درخت بسته می شود. رودر رو و از نفس افتاده، دختر و پسر، تنه درخت را مانند جان عزیز در آغوش گرفته اند. صحنه واپسین عشاق جوان را همچنان شناور بر رود نشان می دهد. این که آیا خلاقیت و نبوغ کارگردان ایرانی او را در عبور از موانع و محدودیت های ناظر بر بیان و نمایش داستان نیاز و عشق میان زن و مرد یاری داده، پرسشی است که تنها تماشاگران فیلم پاسخی بر آن یافته اند.

پانوشت ها:

۱. بحث در باره فیلم های ایرانی ای بود که در ایالات متحده آمریکا نمایش داده می شوند.

۲. ن. ک. به:

Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, Tr. by Alan Sheridan, London, Routledge, 1985,

۳. همان، ص ۳۸. نیز ن. ک. به: آیت الله مروج، سینما در آئینه فقه، تهران، پژوهشگاه

فرهنگ و هنر اسلام، ۱۳۷۸.

۴. همان، ص ۵۷.

۵. ن. ک. به:

Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema," in *Feminisms, An Anthology of Literary Theory and Criticism*, ed. by Robyn R. Warhol & Diane Price Herndl, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1993, pp. 432-42.

۶. ن. ک. به: Bouhdiba, *op. cit.*, p. 37

۷. مریم امیری و شیرین اویسی، «زن ایدآل اسلامی ایرانی کجاست؟ گزارشی از نخستین

همایش زن و سینما»، *زنان*، شماره ۶۰، ۱۳۷۸، صص ۲۸-۲۹.

۸. ن. ک. به: Bouhdiba, *op. cit.*, p. 37

روزها در راه

فرشته

شاهرخ مسکوب

انتشارات خاوران

49 rue de France
94300 Vincennes, France
Tel: 331-43989919
Fax: 331-43989917

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج سیاح و اضطرار تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|----------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آراین پور | زنان سنت شکن |
|-----|----------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | نادر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |

- | | | |
|-----|--|------------------------|
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
|-----|--|------------------------|

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

گذری و نظری

داریوش همایون

پیکار ایران با تجدد*

در دویست سال گذشته درام واقعی کشورهای جهان سوم برخورد آنان با پدیده مدرنیته (نوگری) یا تجدد بوده است. همه رویدادهای مهم تاریخ هریک از این کشورها این نشانه را بر خود داشته و آن را کم و بیش شکل داده است. در این میان، خاورمیانه اسلامی مورد ویژه ای است، زیرا در پذیرفتن و یکی شدن با موازین مدرنیته بیش از حد کند بوده است. مورد افریقا نیز همین گونه است و حتی بیشتر، ولی خاورمیانه اوایل سده نوزدهم، هنگامی که تأثیر شگرف غرب برای نخستین بار محسوس گردید، بسیار پیشرفته تر بود و بنا به فرض، برای بخود گرفتن شیوه های غرب صلاحیت بیشتری داشت. چنانکه در مورد ژاپن پیش آمد. در آغاز باید میان مدرنیته (تجدد) و مدرنیزاسیون (نوسازندگی) تفاوت گذاشت. مدرنیته فرایند دراز و ژرف دگرگونی های عمیق در فرهنگ و ارزش هاست؛ سیر یک جامعه "سنتی" است بر راهی که اروپائیان در پانصد سال گذشته از هنگام رنسانس کوییده اند. مراد از مدرنیته جهان بینی تازه ای است که بر پایه خردگرایی (راسیونالیسم) عرفیگرایی (سکولاریسم) و انسانگرایی (هومانیسم) ساخته شده است. اما، مقصود از مدرنیزاسیون شیوه تازه ای در سازمان دادن زندگی است؛ فرایند آوردن نهادها و زیرساختی است که در جریان مدرنیته، و بیشتر در غرب به جامعه های سنتی، و بنا بر تعریف واپس مانده، راه یافته است.

نیاز به گفتن ندارد که برخلاف غرب این دو فرایند در جامعه‌های سنتی دست در دست هم نرفته‌اند. فراموش کردن پیوند میان نوسازندگی و تجدد - میوه و درخت - برای آنان بسیار آسان بوده است. نوسازندگی همواره آسان تر است، و نه تنها اول می‌آید و جای تجدد را می‌گیرد، بلکه در بیشتر موارد، و بویژه در خاور میانه اسلامی، به صورت خط دفاعی در برابر آن به کار برده می‌شود. ایران، چنان که خواهد آمد، دراماتیک ترین مورد دست و پنجه نرم کردن با این مسأله در همه پیچ و تاب‌ها و تنش‌های آن است.

از هیچ جامعه ای نمی‌توان انتظار داشت که به آسانی عادت‌ها، نظام ارزش‌ها، و سنت‌های خود را کنار گذارد. در هر کشوری تغییر با زور کمرشکن خارجی همراه بوده است. ولی در کشورهای خاورمیانه یک عامل اضافی هم در کار بوده است: یک احساس خودبسنده‌گی و فضیلت‌ذاتی که تنها وام‌گرفتن از دیگران و به خدمت گرفتن آنها را اجازه می‌دهد. ایرانیان یک حس برتری دوگانه داشتند و در احساس برتری تاریخی و فرهنگی خود نه تنها بر غربی‌های تازه به دوران رسیده، بلکه بر خاورمیانه‌ای‌های دیگر، آسوده بودند. چه کسی در میان اینان می‌توانست به پای شکوه پیشین ایران برسد - شکوهی که خودشان از آن جز تصویری مبهم نمی‌داشتند و برای آگاهی بیشتر به کم و کیف آن می‌بایست منتظر دانش‌پژوهی غربی بمانند.

نقشی که اسلام در پیکار با مدرنیته داشته برای همه یکی بوده است، از ایرانیان و عرب‌ها و ترک‌ها. برای عرب زبانان خاورمیانه، اسلام و تاریخ فتوحات عرب مهم ترین سرچشمه غرور جمعی است و از این رو یک مانع اضافی بر سر راه مدرنیته شده است. ترک‌ها، عثمانیان تا اوایل سده بیستم، اگرچه گرویدگان به اسلام بودند، به عنوان وارثان امپراتوری بزرگ اسلامی عربی، اسلام را سده‌ها از آن خود ساخته بودند و بستگی ژرف آنان به اسلام از هیچ نظر از خود عرب‌ها کمتر نبود. قبایل ترکی که ایران را درنوردیدند و در آسیای کوچک (صغیر) بود و باش (سکنا) کردند فتح نشده بودند و - بیشتر به دست ایرانیان - اسلام آورده بودند. برای ایرانیان، منظره پیچیده تر بود. اسلام و نقش یگانه خود آنان در آنچه فرهنگ اسلامی خوانده می‌شود طبعاً سرچشمه سربلندی بوده است. با این‌همه، شکوه اسلام را پیروزی اعراب و دوران تیره و خونین اشغال و تاراج و ویرانگری منظم عرب لکه دار می‌کرد. ایرانیان برخلاف دیگران، به استثنای اسپانیولی‌های هزار سال بعد، برگشته و جنگیده بودند، و این خود بخشی از سربلندی ملی را ساخته است. ملتی که همواره فاتحان بسیار خود را شکست داده است می‌توانست بازهم در برابر اروپا بایستد و از عهد برآید.

همه این مردمان در شناخت ماهیت واقعی هم‌اورد تازه کند بوده‌اند. اروپا یک مهاجم تازه برای ایرانیان و یک جنگ‌صلیبی دیگر برای ترکان و عرب‌ها بود (بنیادگرایان اسلامی هنوز بر این روال می‌اندیشند). آنها نسبتاً دیر دریافتند که غرب نه تنها از هرچه تجربه کرده‌اند بسیار برتر است، بلکه به صورتی، آینده و سرنوشت‌شان است. در نتیجه وقت و انرژی فراوانی برای نوسازندگی بی‌تجدد، مدرنیزاسیون بی‌مدرنیته، هدر شده است.

ترک‌ها به یاری دستگاه حکومتی سازمان یافته و گشودگی طولانی و ژرف خود بر اروپا، در این حرکت تازه سخت‌بردیگران پیشی جستند. پیش از آنکه آتاتورک جنبش خود را برای درآوردن ترکیه به یک کشور اروپائی آغاز کند، چند سده‌ای از تجدید سازمان جامعه بر روال اروپا می‌گذشت. در جهان عرب، مصر از آغاز سده نوزدهم زیر ضربه هجوم فرانسه در نوسازندگی پیشی داشت.

نوسازندگان ایران در جستجوی خود برای نمونه‌های به کار بستنی، به ترکیه و بعداً ژاپن می‌نگریستند. آنچه در جهان عرب می‌گذشت به نظر نمی‌رسید با اوضاع و احوال آنان ربطی داشته باشد. عرب‌ها مستقل نبودند، در حالی که ایران در تاریک‌ترین ساعت‌هایش نیز دست کم استقلال داشت. برای اقتباس ژاپن نمونه کاملی می‌نمود مگر آنکه دور دست بود و کسی چیز زیادی از آن نمی‌دانست. ترکیه نمونه عملی تری از آب درآمد. در پادشاهی ناصرالدین شاه (سال‌های ۱۸۴۰-۱۸۹۰) یک برنامه بسیار محدود اصلاحات بارها و بارها سبقت شد. در دوره برآمدن رضاشاه پهلوی (۱۹۴۱-۱۹۲۱) ایران با همه توان یک برنامه نوسازندگی را دنبال کرد که از ترکیه نمونه برداری شده بود. آن برنامه تا لاتینی کردن خط و دولت عرفی‌گرا (لائیک) نکشید و به سبب واپسماندگی فوق‌العاده نمی‌توانست به اندازه کافی دور برود. ولی برای نیم‌قرنی یک هدف و دستور کار ملی ماند. یکی از موضوعات معدودی که در میان طبقه سیاسی ایران از هم‌رایی (consensus) برخوردار گردید.

درحالی که همه‌گرایی‌های سیاسی و فکری در نیاز به نوسازندگی سریع هم‌رای بودند، بحث فراگیری در باره نیاز به نوسازندگی و استراتژی مناسب برای تحقق آن درنگرفت. در همان حال، تغییرات کمی و مادی که جامعه ایرانی را به تندی دگرگون می‌کردند زندگی از آن خود می‌داشتند و در موقعیتی که به تندی تحول می‌یافت عدم تعادل‌هایی پدید می‌آوردند و به تضادهائی دامن می‌زدند که هیچ کس نمی‌توانست کاملاً شرح دهد چه رسد که کنترل کند.

از اواخر قرن، هنگامی که آشکار شد که دامنه نوسازندگی به عرصه‌ای

بسیار فراخ تر از ارتش و دیوانسالاری کشیده شده است، بیشتر روشنفکران ایران که خود فرآورده نوسازندگی بودند به تفکر دربارهٔ دگرگونی‌هایی بسیار ژرف‌تر در جامعه پرداختند. در همان دوران بود که بیشتر به سبب پراکنده شدن ایده‌های غربی دولت‌مملت و دمکراسی، و بازیافت گذشته پیش از اسلام ایران توسط دانش پژوهان و خاورشناسان غربی، بیداری ملی تازه‌ای پیدا شده بود. اسلام و نقش "روحانیت" مذهبی در واپسماندگی ملی آماج اصلی ارزیابی انتقادی تازه‌ای شد و بسیاری از روشنفکران را تا تقبیح آن برد.

در میان نوسازان، محافظه‌کارترین شان استدلال می‌کردند که ایرانیان مذهبی‌تر از آنند که از روحانیان اسلامی بیزند، و سنتی‌تر از آنند که به کلی غربی شوند. این محافظه‌کاران به زودی برتری یافتند و برخی از تندروان را به پس گرفتن سخنانشان واداشتند. آنها همچنین توانستند با جناح با نفوذی از روحانیان، دست‌کم چندگاهی، در انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۹۰۹) کار کنند. آنچه ایران از تجدد بدست آورده است به آن انقلاب برمی‌گردد که نخستین خیزش دمکراتیک مردمی در جهان سوم است که توانست، باز برای نخستین بار، یک قانون اساسی را بر پادشاهی مطلقه تحمیل کند.

نوسازان محافظه‌کار، که از آن هنگام در صورت‌های گوناگون برگزیده‌اند، از ابعاد تفوق همه سویهٔ غرب تصور بهتری داشتند. آنها استدلال می‌کردند که این بار کشور با بیابانگردان عرب یا اردوهای مغول سر و کار ندارد و از این رو می‌باید خود را با علم و تکنولوژی مسلح سازد. برای آنان نوسازندگی تنها راه دفاع نه تنها از استقلال بلکه فرهنگ و هویت ایران بود. این دید دفاعی و محدود به تجدد، با همه منطقی بودنش، یکی از سه سوء تفاهم عمده‌ای بوده که گفتمان مدرنیته را در ایران، و کشورهای دیگر خاورمیانه نیز، مغشوش کرده است. مدرن شدن به قصد "همان" ماندن تناقضی است که همه فرایند تجدد را محکوم به ناکامی گردانید. مشکل این نیست که کسانی بخواهند استقلال و هویت و فرهنگ خود را نگهدارند. مشکل هنگامی پیش می‌آید. چنانکه در کشورهای گوناگون خاورمیانه اسلامی پیش آمده است. که همه این فریافت‌های والا را رویهم بریزند و کمابیش بجای هم به کار برند. خطای عمده در این مورد یکی کردن فرهنگ با هویت بوده است که نخستین سوء تفاهم را به بار آورد. فرهنگ یک ویژگی برجسته هرملت و بخشی از هویت آن است، ولی فرهنگ پدیده‌ای تغییر یابنده است و می‌باید باشد. اگر ملت بخواهد به عنوان یک بخش فعال تمدن جهانی باقی بماند. همه ملت‌های کهن‌تر، از نظر سیاسی و

فرهنگی، گاه به حد ناشناختنی برای نسل های پیشین، دگرگون شده اند. ولی تا هنگامی که احساس هویت و خودآگاهی ملی خود را نگهداشته اند، دیگران آنان را به همان صورت شناخته اند. اما، هویت یک ملت بیشتر از فرهنگ آن است و ریشه در تاریخ مشترک دارد. ایران در میان کشورهای خاورمیانه یک نمونه عالی این هویت پایدار بشمار می رود. دعوی اینکه یک ملت با گردن نهادن به تجدد فرهنگ و از این رو هویت خود را می بازد همان دعوی حاکمانی است که در ایران پیکار ضد «تهاجم فرهنگی» یعنی ضد دموکراسی و حقوق بشر، را به راه انداخته اند. این رویکرد (attitude) حتی برضد خودش عمل می کند. فرهنگ بیش از پیش بی ربط می شود و ارزش دفاع نمی یابد.

سومین سوء تفاهم به نخستین مراحل گفتمان تجدد بر می گردد و باز بر پایه دگرگونی برای همان ماندن نهاده شده است. نویسندگان و مبلغان این مکتب مدعی بوده اند که تجدد را می توان از خود اسلام بدرآورد و علم، و در واقع هرچه برای پیشرفت لازم است، در خود قرآن و سنت پیامبر و معصومان دیگر یافت می شود. آنها اگر هم ایده مدرنیته را یکسره انکار نکرده اند استدلال ساده ای برای توضیح واپسماندگی مزمین اسلامیان دارند: هنگامی که مسلمانان ایمان واقعی داشتند سروران دنیا بودند. مشکل امروز آنها دراین است که به اندازه کافی مسلمان نیستند. چنانکه یک شاعر ایرانی گفته است:

اسلام به ذات خود ندارد عیبی هرعیب که هست در مسلمانی ماست.

حرکت نوسازندگی در دوران رضاشاه بیشتر زیر نفوذ نوسازندگان ناسیونالیست افراطی و ضد آخوند بود که می کوشیدند حساسیت های مردم را محترم دارند ولی هنگامی که کار به برداشتن حجاب رسید شورش کوتاه و خونینی برخاست. نوسازندگی آنان اقتدارگرا (authoritarian)، غیرمشارکتی و یکسویه شد و تمرکز خود را بر ضروری ترین اسباب یک دولت و جامعه نوین گذاشت به امید آنکه تغییرات کمی به تدریج به تغییرات کیفی بینجامد. ایران در زیر رهبری و سرپرستی خود پادشاه، به یک ملت به معنای امروزی درآمد، از تجزیه حتمی باز آورده شد و به درجه ای از پیشرفت دست یافت که یک نسل پیش از آن تنها در رویاهایش می دید. اما، این دلمشغولی به پیشرفت مادی از یک جنبه حیاتی نوسازندگی غفلت کرد و برخلاف نمونه ترکیه برای پیشبرد جامعه مدنی بویژه احزاب سیاسی تلاشی نشد.

این ضعف سیاسی نه تنها پشتیبانی عمومی نخستین را از پیشرفت‌ها گرفت و به نیروهای ارتجاعی فرصت سربلند کردن داد بلکه خود فرایند پیشرفت را کند کرد. در نبود کنترل عمومی، فساد و ناشایستگی رسوخ یافت و بر احساس سرخوردگی و ناراضائی افزود. بدین ترتیب هنگامی که سپاهیان هجوم آور انگلستان و روسیه رضا شاه را وادار به استعفا کردند بیشتر مردم دست کم برای مدتی خشنود گردیدند گرچه زود و سخت پشیمان شدند.

در فضای بازتر پس از رضا شاه بحث درباره تجدید، مانند دیگر موضوعات، شدت گرفت. اصلاحات گسترده و برجسته او آماج انتقاد و حمله سه گروه شد. در این میان، دو گروه یعنی اسلامگرایان (Islamists) و چپگرایان قدرت روزافزون یافتند و سرانجام توانستند به یاری گروه سوم، مصدقی‌ها، پادشاهی پهلوی را واژگون کنند.

توجه اصلی حمله اسلامگرایان بر غربی شدن جامعه ایران و بازیابی گذشته پیش از اسلامی بود، که بیش از نیمی از تاریخ ایران و بخش پرافتخار تر آن را در بر می‌گیرد، و احساس تازه سربلندی بدان بود. آنها در تاکید خود بر هویت ایران به عنوان کشور مسلمان شیعی خود را ناگزیر از توسل به ناسیونالیسم و نمایاندن شیعی گری به عنوان گونه ایرانی اسلام یافتند و با اصرار بر برتری اسلام، ادعاهای جمال الدین افغانی را تکرار کردند. وی یک احیاءگر (revivalist) اسلامی سده نوزدهم بود که وفاداریش را به آسانی نامش عوض می‌کرد. او و پیروان مصریش می‌گفتند که اسلام با نوسازندگی به خوبی سازگاری دارد و از همین رو جامعه‌های اسلامی نیازی بیش از آن ندارند که دانش غرب را بی هیچ تغییری در ارزش‌های خود بگیرند. برخی از مبلغان بعدی این مکتب، از جمله نخستین نخست‌وزیر و رئیس جمهوری اسلامی، در کوشش‌های خود برای درآوردن دانش اقتصادی از اصل توحید، یا اثبات‌پایه‌های "علمی" دستورهای اسلام در "پاکیزگی" یا اثبات وجود خدا از طریق فیزیک نیوتونی به زیاده‌روی‌های حیرت‌آور رسیدند. این استدلال‌های بی بنیان عاملی نیرومند در کند ساختن و از خط خارج کردن موقت تلاش ایران برای تجدید بوده است.

عیب جویان چپگرا برنامه نوسازی پهلوی‌ها را از نظرگاه "راه رشد غیر سرمایه داری" رد کردند. آنها با الهام از اتحاد جماهیر شوروی بی انصافانه به نوسازندگان دیگر برچسب خدمتگزاران امپریالیسم زدند. انا برای پیروان ناسیونالیست مصدق، که صنعت نفت ایران را ملی کرد و در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۱ نقشی عمده در صحنه سیاست ایران داشت، موضوع اساسی نه تجدید که حکومت

اقتدارگرای شاهان پهلوی و نقش بیگانگان در مراحل معینی از پادشاهی آنان بود. آنها دستاوردهای نوگری و حتی نوسازندگی دوران پهلوی را ندیده گرفتند. بسیاری از آنان پیشرفت انکار ناپذیر ایران را یا زیان آور دانستند و یا به عنوان یک طرح سطحی آفریده استعمار کوچک شمردند.

پس از یک میان پرده بیست ساله که در طی آن ایران توانست به کندی و سکندری خوران بر راهی که رضاشاه پیش پایش گذاشته بود برود، دومین پادشاه پهلوی دست به کار برنامه بلند پروازانه تری شد که دستاوردهای پیشین آن را ممکن ساخته بود. قلب آن برنامه یک اصلاح ارضی پردامنه بود که بد اجرا شد و امتیازات فراوانی که از رهگذر آن به یک طبقه جدید سرمایه داران سیاسی رسید آلوده اش کرد. با این همه اصلاحات ارضی را باید در کنار رهاساختن زنان از بندهای سنتی و انقلاب آموزش همگانی سه بزرگ ترین دگرگونی اجتماعی تاریخ ایران و از مهم ترین خدمات سلسله پهلوی به شمار آورد.

یک بار دیگر ایران به جنبش افتاده بود و پادشاهی مقتدر یک برنامه اصلاحی دولتی و غیر مشارکتی را به پیش می‌راند. یک بار دیگر برنامه اصلاحی از پیشرفت مادی سرشار بود و از جامعه مدنی کوتاه می‌آمد. بار دیگر نوسازندگی با مقاومت اسلامی که این بار نتایجی خشنوت آمیز و فاجعه بار داشت روبرو گردید. آنچه مرحله اخیر رویارویی را متمایز می‌سازد، نوسازندگی سنتگرایی اسلامی است. شاهد واژگونه ولی‌گویی از کامیابی نظام پهلوی در راه نوسازندگی ایران در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ م (۴۰ و ۵۰ ش). ایران چنان دگرسانی بی‌سابقه ای را تجربه کرد که هیچ چیز را بیرون از تأثیر خود نگذاشت. از آن میان اسلام، مجذوب جهان‌سوم گرایی و یک مارکسیسم-لنینیسم زمخت شد. رادیکال‌های نوین اسلامی، از جمله "روحانیان" متنفذ انکار مدرنیته را در یک زبان ضد استعماری و شبه‌سوسیالیستی پیچیدند. آنها فرهنگ و هویت ملی را، که با اسلام برابر شناخته می‌شد، به سلاحی کارآ برضد غربگرایی تبدیل کردند. این فلسفه سیاسی واپس‌نگر، که روشنفکران مقدم زمان به دفاعش برخاستند بزرگ‌ترین عامل در کشاندن طبقه متوسط ایران به هواداری از واپسگراترین عناصر "روحانی" شد.

انقلابیان اسلامی، که گفتمان تجدد را وارونه گردانیده بودند، در بامداد پیروزی خویش کوشیدند هفت دهه نوسازی را ناچیز کنند. بسیاری از آنچه بدست آمده بود یا ویران و یا به خود گذاشته شد تا به ویرانی رسد. آنان حتی خواستند تخت جمشید و آرامگاه فردوسی را از میان بردارند. اما مشکل آنان در

این بود که هفت دهه‌ی پیش از انقلاب نه تنها ایران را درنهادها و زیرساخت نوسازندگی کرده بود، یک جامعه نوین با میلیون‌ها مردم تحصیل کرده آشنا و به راه و رسم جهان امروز پرورش داده بود که در همان حال بر هویت مشخص ایرانی خودآگاه‌تر و ازاین‌رو از همیشه ناسیونالیست‌تر بودند. این توده نوشونده پس از یک دوره کوتاه افسوس‌زدگی به خود آمد و جمهوری اسلامی را همچون دومین هجوم عرب دید و نامگذاری کرد. مردم در پی آن برآمدند که از خود و کشور خود در برابر حکومتی دفاع کنند که خود را فاتحی کشورگشا می‌شمارد و در توجیه مصادره اموال عمومی و خصوصی و تاراج منابع کشور از غنیمت جنگی سخن می‌راند.

همه مکتب‌های فکری و سرتاسر طیف سیاسی ایران در انقلاب و حکومت اسلامی با لحظه حقیقت روبرو شدند و اسلام‌گرایان بیش از همه. اسلام‌گرایان به رؤیای «همه قدرتها به اسلام» رسیدند و دریافتند که جز قدرت چندان چیزی در میانه نیست، پس از دو دهه حکومت مطلقه، اسلام چیزی برای گفتن در زمینه کشورداری ندارد. اسلام‌گرایان اسلام را به توجیه‌کننده ساده‌ای برای تحمیل یک دوره تازه حکومت هراس، تاراج و ویرانگری در ایران پائین آورده‌اند و هردعوی در باره رفاه مردم، حتی فراهم کردن ابتدائی‌ترین ضروریات، را رها کرده‌اند. اکنون که موضع بومی‌گرایی (nativist) آنان در زمینه نوسازندگی به ویرانی افتاده است و راهی از آن سونیست، بدین خرسندند که مانند یک نیروی اشغالی عمل کنند. چپ ایران که در «پیروزی» اش در انقلاب بیش از رژیم کهن در شکست تلفات داد به ناپسندگی مهلک خود پی برد. این ناپسندگی اندکی بعد در اروپای خاوری در مقیاس‌های بسیار بزرگ‌تر نیز ثابت شد و بسیار فراتر از «راه رشد غیر سرمایه داری» می‌رود. همه فلسفه پشت آن ورشکسته است. برای خردگرایی در برابر ایمان، انسانگرایی در برابر هر فرایافت‌انتزاعی دیگر ملت، طبقه، امت و عرفی‌گرایی در برابر ایدئولوژی‌هایی که نقش مذهب به خود می‌گیرند هیچ جایگزینی (alternative) نمی‌توان یافت. به زبان دیگر، تا آنجا که بتوان دید گزینش دیگری جز دمکراسی لیبرال نیست. با هر مقدار از «سوسیال دمکراسی» که جامعه توانائی و گرایشش را داشته باشد.

ناسیونالیست‌های اقتدارگرای پادشاهی کهن بیرحمانه با واقعیت یک بعدی بودن اصلاحات پدرسالارانه و ناپسندۀ خود روبرو شدند ولی در عین پرداخت بهای سنگین برای رویگردانی‌شان از دمکراسی، باور خود را به نوسازندگی و این بار در خدمت تجدد، به معنی نوسازندگی در چهارچوب انسان‌گرایانه و

دموکراتیک- استوارتر کردند. وخامت وضع ایران به طرح صدساله مشروطه خواهان اعتبار بیشتری بخشید. ایران در آغاز سده بیست و یکم با همان مسأله روبروست که چگونه می‌تواند یک جامعه واقعاً مدرن بشود. یک بار دیگر خواست عمومی پیشرفت، پیش راندن در جهت جلو افتاده ترین کشورها، با مقاومت یک رژیم سرکوبگر و ترقی ستیز روبرو شده است و این خجسته ترین دگرگونی است؛ زیرا در بیشتر دوران پس از انقلاب مشروطه (۱۹۷۸-۱۹۰۶) این حکومت بود که اصلاحات را بر یک توده بی‌میل تحمیل می‌کرد. یک بار دیگر ایران موقعیتی مانند دوران پیش از ۱۹۰۶ را، در مقیاسی بسیار بزرگ‌تر، تجربه می‌کند.

تفاوت‌های خوشایند دیگری نیز به چشم می‌خورد. به نظر می‌آید که ایرانیان، بویژه طبقه متوسط گسترش یافته، در باره دموکراسی، حقوق بشر، و بطور قطع عرفیگرایی، به یک همراهی نزدیک شده‌اند. این‌ایده‌ها دست در دست احساسات بیدار شده ملی، در بخش پویا و رشد یابنده‌ای از اندیشمندان اسلامی نیز که آشکارا حق "روحانیت" را برحکومت چالش می‌کند تأثیر بخشیده است. در عمل و بیان سیاسی گروه‌های بسیار درجه‌ای از پختگی هست که در گذشته دیده نشده است.

حتی اجرای سختگیرانه احکام اسلامی در مورد زنان به پیکار فمینیستی شتابانگ (momentum) تازه‌ای داده است. تنها دوماه پس از انقلاب، زنان در تهران نخستین تظاهرات ضد جمهوری اسلامی را راه انداختند و خمینی را ناگزیر به پس گرفتن فتوایش درباره حجاب زنان کردند. اگرچه رژیم به تدریج به منظور رسیدن، زنان از آن پس پیوسته بار دیگر حقوق خود را گسترش داده‌اند. حجاب خود به صورتی به یاری زنان آمده است. پدران و شوهران سنتی دیگر با رفتن زنان خانواده به محل کار یا آموزشگاه مخالفتی نمی‌ورزند. پیش از انقلاب، حکومت خود را ناگزیر از گذراندن قانونی یافت که پدران را به سبب بازداشتن فرزندان از درس خواندن کیفر می‌داد. امروز بیش از نیمی از راه یافتگان به دانشگاه دخترانند.

رهیافت (approach) دیرپای «بومیگرایانه» به تجدد و نوگری، و استدلال‌های هوادارانش رو به زوال است. تجربه سخت پر هزینه نشان داده است که اقدامات نیمه کاره و به عقب انداختن دگرگونی‌های ناگزیر به جایی نمی‌رسد و راهی جز به خودگرفتن کامل نظام ارزش‌های غرب نیست. هرملت می‌باید رهیافت ملی خود را به نو سازندگی داشته باشد؛ هویت مشخص خویش و مهم‌تر از آن شیوه زندگی خود را نگه دارد. ولی آنچه در فرهنگ آن با رویکردهای

انسان‌گرایانه-دمکراتیک درآموزش، روابط اجتماعی، و سیاست در تضاد است می‌باید دگرگون شود.

قابل توجه است که بسیاری از متفکران ترکیه و کشورهای عربی با حکومت‌های عرفی‌گرا و به‌رحال غیر آخوندسالار به ایران به دیده‌ی رشک می‌نگرند. آنچه به دیده‌ی آنان تفاوت اصلی در مورد ایران است، تفاوتی که آینده را تعیین می‌کند، ژرفای بیداری عمومی است که بی‌تردید از تجربه تلخ برخاسته است. در کشورهای دیگر، اصلاح‌گران در دو جبهه می‌جنگند که دشوارترش مردم محافظه‌کار و یا دلمرده‌ی خودشان است. برخلاف ایران، بسیاری از این کشورها با اسلامگرایی خروشان‌ی روبرویند که سیاست را رادیکال کرده است. حتی ترکیه با همه پیوندهای فزاینده‌اش با اروپا و یک حکومت عرفی‌گرا راه درازتری به سوی یک جامعه عرفی‌گرا دارد. به سخن دیگر، در یک تناقض آشنا و "تپیک" دیگر، ایران در حکومت آخوند سالار، روشن‌ترای (enlightened) ترین جامعه در منطقه شده است، جامعه‌ای که احتمال دارد زودتر به مدرنیته برسد.

ترکیه، مانند همیشه در سده بیستم، در باره عرفی‌گرایی دچار روانپارگی است و مسأله قومی حاد آن پیشرفت به سوی تجدید را مشکل‌تر می‌سازد و، همانند کشورهای عرب، هرگشایشی در سیستم به یاری بنیادگرایان اسلامی می‌آید. ارتش با «حق دفاع از میراث آتاتورک» بارها بطور قاطع در سیاست دخالت کرده است و امکان دخالت‌های دیگر آن را نمی‌توان نفی کرد.

در دنیای عرب مسائل دوگانه بنیادگرایی اسلامی و سودازدگی (obsession) فلسطین، گذشته از محافظه‌کاری ژرف جامعه‌های عرب و چیرگی محض دین برزبان و اندیشه، امید زیادی برای خوشبینی نمی‌گذارد. هنگامی که تقریباً هر نویسنده و شاعر عرب خود را موظف می‌داند که سرود ستایش فلسطینیان و صدام حسین را بسراید انتظاری جز هم‌رنگی (conformity) بیشتر نمی‌توان داشت. دنیای عرب بطور کلی به نظر نمی‌رسد آماده آزاد کردن خود از موانع فراوان روانشناختی‌اش باشد. بزرگ‌ترین این موانع احساس ترحم به خود و قربانی بودن است که دست در دست عقده برتری آن می‌رود. ایرانیان از رهگذر تاریخ پردرد خود می‌روند که این موانع را پشت سر گذارند. می‌توان امیدوار بود که تجربه ایران به همه این کشورها کمک کند.*

* این متن برگرفته از یک سخنرانی به زبان انگلیسی است که در دانشگاه کرنل، ای‌تاکا، آمریکا، در آوریل ۲۰۰۱ ایراد شده..

گزیده ها

در آغاز سده بیست و یکم، زنان ایران همچنان گرفتار پیکاری پنهان و آشکار در طلب آزادی ها و حقوق خویش و دسترسی به سهم برابر با مردان در پهنه های گوناگون اجتماعی اند. اما نزدیک به یک سده پیش بودند زنانی که در جامعه بسته آن روز ایران سدها و سنت ها را شکستند و راه را برای حضور و فعالیت روز افزون خویش در همه عرصه های زندگی گشودند. گزیده های این شماره شامل روایت هایی از زندگی دو تن از چنین زنان است: قمر الملوک وزیری در عرصه هنر و شمس کسمائی، که دو سالی پیش از نیما شعر نو می سرود، در عرصه ادب. گزیده ای نیز به حضور زنان افغانستان در عرصه ادب آن کشور اختصاص دارد، پیش از آن که این سرزمین به ورطه حکومت طالبان فرو افتد.

قمرالملوک وزیری*

از دوران کودکی و نوجوانی قمر و سابقه خانوادگی او جسته و گریخته مطالبی نوشته اند گو این که گاهی آنچه روزنامه ها نوشته اند باهم اختلاف دارد. آنچه از مذاکرات با ایشان برمی آمد این بود که در کودکی و شاید حدود یک سالگی مادرشان (طوبی خانم) را از دست داده بودند. احتمال دارد وی بر اثر حصبه فوت شده باشد. کمی قبل از آن هم پدرشان (میرزا سیدحسین خان) در گذشته بود و زیرنظر مادر بزرگشان ملاخیرالنساء ملقب به افتخارالذاکرین تربیت شدند. ملاخیرالنساء روضه خوان زنانه بود. . . . روضه خوان حرم ناصرالدین شاه بود. بدین معنی که گاه و بخصوص در ایام عزاداری او را دعوت می کردند برای زنان روضه بخواند. ناصرالدین شاه در ماه مه ۱۸۹۶ میلادی کشته شد. . . تولد قمر

به نقل از آوای مهربانی، یادواره قمرالملوک وزیری، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳.

قمرمقارن است با اواخر دوره مظفرالدین شاه و سال های طفولیت و کودکی اومقارن است بادوران پُرمخاطره و پُراشوب محمدعلی شاه و دوران مبارزه مشروطه طلبان علیه استبداد خودسرانه و سرکوبگرانه اوست. در همین دوره است شورش بازار در تبریز و تهران برای اجرای قانون اساسی (مشروطه)، کشته شدن اتابک، سازش روس و انگلیس در باره تقسیم ایران به مناطق نفوذ، هجوم اوباش به مجلس شورای ملی به دستور محمدعلی شاه، بازداشت رجال و آزادخواهان و کشتن آنان از قبیل میرزا جهانگیرخان مدیر روزنامه صوراسرافیل و ملک‌المتکلمین در باغشاه به دستور محمدعلی شاه، قیام مسلحانه ستارخان و باقرخان در تبریز بر علیه استبداد محمدعلی شاه و سرانجام پیاده شدن سه هزار سرباز روسی در بندر انزلی و فرار محمدعلی شاه به روسیه و اعلام سلطنت احمدشاه. قمر در این هنگام یعنی زمان روی کارآمدن احمد شاه، چهار ساله بود، دوره سلطنت احمد شاه هم دوره ثبات و آرامش نبود. در همین دوره ستارخان و باقرخان با تجلیل به تهران آمدند و حکومت های خودمختار هرکدام در شهری علم طغیان افراشتند: مثلاً نایب حسین کاشی در کاشان، عملیات تجاوزکارانه روس ها در تبریز، اشغال شیراز به وسیله سپاهیان هندی، کشته شدن ثقة الاسلام در تبریز به دست روس ها و جنگ روس ها با مجاهدین مشروطه خواه در تبریز و این قبیل وقایع هست تا ۲۷ شعبان ۱۳۳۳ هجری قمری که تاجگذاری احمد شاه است و بلافاصله در اوت ۱۹۱۴ آغاز جنگ جهانی اول که ایران هم از حوادث آن در امان نماند. . . ملاخیرالنساء که پیر و فلج شده بود و با عصا حرکت می کرد قمر را که شش هفت ساله بود، با خود به مجالس روضه خوانی ایام تاسوعا- عاشورا و غیره که در مجالس زنانه تشکیل می شد می برد. قمر کوچک کم کم به هنگام استماع مرثی و نوحه خوانی ملاخیرالنساء آهنگ نغمه هایی را که اقتباس از بعضی گوشه های مختلف دستگاه های موسیقی ایرانی چون گوشه حجاز (دربوعطا) یا گوشه غم‌انگیز (دراواز دشتی) و از این قبیل بود بی آن که نامشان را بداند، یاد گرفته و زمزمه می کرد. . . قمر با صدای لطیف کودکانه مرثیه می خواند و در میان جمعیت راه می رفت. روضه خوانی های مردانه که روضه آنها با وعظ و خطابه توأم بود، جلسات روضه زنانه، شعر و آواز و ذکر مصیبت و نوحه خوانی همراه داشت.

به هر حال قمر در سنین کودکی برای مادربزرگ خود به اصطلاح پامنبری می خواند و چون در برابر جمعیت به صورت طبیعی قرار گرفته بود و در مقابل گروه مردم از همان کودکی خوانده بود، خونسردی و اعتماد به نفس مقابله با جمعیت شنونده را از همان زمان به دست آورده بود و بعدها هم هیچگاه از

خواندن در مقابل جمعیت احساس غربت نداشت. قمر در همه حال، چه در مجالس خصوصی و چه در محافل عمومی، در نهایت آزادی و راحتی تفتنی کرده است. خودش گفته است: «من مدیون همان تربیت اولیه خودم هستم چرا که همان پامنبری کردن ها به من جرأت خوانندگی داد.»

* * *

اولین بار که قمر را دیدم، سنش خیلی کم بود. در حدود هفده یا هجده سال داشت. این دیدار در پیش از زمامداری سردار سپه یعنی قبل از سال ۱۳۰۰، در محفلی پیش آمد که من هم به آن دعوت شده بودم. یکی از حاضران، ساز می زد، ولی من از طرز نواختنش هیچ خوشم نیامد. اما همین که قمر شروع به خواندن کرد، به واقعیت عجیبی پی بردم. پی بردم که صدای این خانم جوان، به اندازه ای نیرومند و رساست که باور کردنی نیست، و در عین حال به قدری گرم که آن هم باور کردنی نبود. چون صفات «گرم و قوی» به ندرت ممکن است در صدای یک نفر جمع شود. هر صدای نیرومندی، ممکن نیست خوشنوی نداشته باشد، و هر صدای «گرم»ی، ضعیفی. اما خدا شاهد است، نه قوی بودن صدای قمر، آزاردهنده بود، نه در گرم بودنش ضعیفی وجود داشت. منظورم از «گرم بودن» آن حالت صداست که جذابش می کند. و این حالت در صدای قمر، فوق العاده بود. . . .

مدتی گذشت، شاید بیش از دو سال؛ تا اینکه روزی قمر آمد به کلاس من. آن زمان کلاس موسیقی من در خیابان علاءالدوله (فردوسی فعلی)، در کوچه ای که فروشگاه فردوسی نبش آن واقع شده است و معروف به «کوچه بختیاری» بود، قرار داشت. قمر آمد آنجا و گفت: «گفتی صدای من هم گرم و هم قوی است دو صفتی که با هم کمتر یکجا جمع می شود. حالا آمده ام تا هر سه را با هم داشته باشم: صدای گرم و قوی و شناخت گوشه های موسیقی». بعد از آن آمد و به آموختن موسیقی پرداخت. البته آموزش نه به وسعت اطلاعات حبیب شاطر حاجی. زیرا کمتر کسی توفیق او را پیدا می کند. بلکه تا حدی که بتواند خوب بخواند. بعدها کمپانی «هیزمسترزویس» مخصوص قمر، دستگاه صفحه پرکنی به تهران آورد تا صدای او را ضبط کند، یعنی قمر، این همه اهمیت پیدا کرده بود. بعد از آن، کمپانی «پلیفون» هم آمد. آن هم فقط به خاطر قمر. سپس «بدافون» از آنها پیروی کرد. و بدین گونه قمر به دنیای هنر پا گذاشت. (به نقل از مرتضی نی داود)

* * *

ملاخیرالنساء به مناسبت همان پادردی که داشت نذر کرده بود به کربلا برود. به ناچار وقتی راهی کربلا شد، و قمر خردسال را در تهران به جای گذاشت، او را به خاله اش که عیال شاهزاده عبدالعظیم میرزا کاشفی بود سپرد. دخترخاله قمر چند سال بعد عیال مجدالصنایع شد. مجدالصنایع در منزل خود دوره های دوستانه ترتیب می داد و در این دوره ها که از غروب شروع و تا پاسی از شب ادامه داشت هنرمندان مشهور آن زمان می آمدند و به مناسبت حال و مقتضای وقت و جلسه گاهی به نوازندگی و خوانندگی می پرداختند. از جمله اشخاصی که با مجدالصنایع مراوده داشتند یکی رکن الدین خان مختاری بود که از شاگردان حسین خان اسماعیل زاده (کمانچه کش) بوده، ویولون را هم پیش حسین خان یاد گرفته بود و گوشه های ردیف موسیقی ایرانی را خوب می دانست. او چند تصنیف، پیش درآمد و رنگ هم ساخته بود و در بداهه نوازی بسیار ماهر و حاضرالذهن بود. دیگر از هنرمندانی که نزد مجدالصنایع می آمدند غلامحسین درویش معروف به درویش خان بود، وی از شاگردان آقا حسینقلی استاد زمانه بود. مرتضی خان نی داوود، استاد قمر هم نزد درویش خان کار خود را تکمیل کرده بود. اتفاقاً بعدها قمر چند تصنیف از ساخته های درویش خان را که بیشتر شعرهایش را ملک الشعراء بهار سروده بود خواند که نمونه هایی از آن جزو اولین صفحات گرامافون او به یادگار مانده است.

دیگر از شرکت کنندگان در بزم دوستانه منزل مجدالصنایع، حاجی خان معروف به عین الدوله بود. او که نزد پدر خود آقاچان، استاد ضرب زمان ناصرالدین شاه، نواختن تنبک را فرا گرفته بود صدای دودانگ مطبوعی هم داشت و گاهی با ضرب قطعات ضربی را هم با همان صدای دو دانگ ملایم می خواند و اکثر تصنیف های قدیم را می دانست. وی چون در دستگاه عین الدوله، فرزند عضدالدوله و نوه فتحعلی شاه و صدر اعظم دوره مظفرالدین شاه بود به حاجی خان عین الدوله معروف شده بود. از دیگر شرکت کنندگان، جهانگیر میرزا حسام السلطنه نوه حسام السلطنه فاتح هرات و از نوازندگان فتحعلی شاه بود که نزد تقی دانشور (اعلم السلطان) ویولون فرا گرفته بود و آهنگ هایی با دهان و "سوت" ملیحی مانند فلوت می زد. تصنیف هایی هم ساخت که بعدها مشهور شد. اینها هستند بیشتر افرادی که در منزل مجدالصنایع شوهر دخترخاله قمر در دوره های دوستانه جمع می شدند و قمر با شنیدن نغمات دلنشین ساز و آواز این استادان و سوابقی که ذکرش رفت اولین تجلیات آشنایی با موسیقی و گرایش به آن هنر را در خود یافت و اینها هستند که قبل از اقدام قمر برای طی

کلاس موسیقی و آموزش منظم و اصولی آواز در پرورش استعداد موسیقی و گوش حساس او و آشنایی اش با نغمات اصیل موسیقی ایرانی مؤثر بودند. . . . قمر با داشتن تمام این امتیازات یک وقت متوجه شد که آزاد خواندن و مقید به لحنی و دستگاهی نبودن رفته رفته صدایش را وحشی و بی بند و بار ساخته است. این نکته را هنگامی دریافت که همراه با سازی به خواندن پرداخت.

چه بسیارند کسانی که صدائی مطلوب دارند. یعنی به تنهائی خوش می خوانند ولی همین که با سازی به تغنی می پردازند، ناهمساز بودن صدا و ساز به خوبی نمایان می گردد. قمر، خیلی زود متوجه این نقیصه شد و به همین سبب از مادر بزرگش درخواست کرد که نوازنده ای را به خانه بیاورد تا به وی تعلیم آواز بدهد. ملاخیرالنساء موافقت کرد و پیرمردی را که نامش بر ما مجهول است بدین منظور به خانه دعوت کرد. متأسفانه چند ماه نگذشت که نخستین استاد قمر جهان را بدرود گفت. . . .

قمر پس از آنکه مادر بزرگ خود، یعنی یگانه حامی و مشوق دوران کودکی خویشتن را از دست داد نیازمند یک حامی و پشتیبانی مقتدری بود. بحرینی کسی است که در این راه خدمت بزرگی به قمر کرد. بحرینی، مردی بود صاحب مکتب و هنر دوست، در تهران خانه مجللی داشت که مجمع هنرمندان بود. درقزوین هم صاحب ملکی آباد و پر برکت بود.

در یکی از جلسات هنری منزل خود با قمر آشنا می شود. دامنه این آشنائی به آنجا می کشد که قمر در منزل بحرینی اقامت می گزیند و با وی به قزوین می رود. قمر در قزوین با بزرگان آن شهرستان آشنا می گردد و در مجالس انس حامی خود با موسیقیدان های سرشناس آن زمان مأنوس می شود. پس از چندی به تهران مراجعت می کند و به نظام الدین لاجینی معرفی می گردد. این مرد نیز از کسانی است که در بسط شهرت قمر نقش مهمی برعهده دارد. منزل او همچون تالارهای قرن نوزدهم فرانسه محل اجتماع شاعران و موسیقیدانان و مردمان اهل فضل بود. قمر در این محفل بیش از پیش با نخبگان هنر و نامداران زمان و اشخاص ذی نفوذ و اکابر دولت آشنا می شود و همه را مفتون صدا و سیمای خود می کند.

در منزل لاجینی است که قمر با یکی از آهنگسازان و شاعران خوش قریحه آشنا می گردد. آقای جواد بدیع زاده خواننده مشهور رادیو نقل می کند:

قمر با بحرینی به تهران آمد و در بزم های شبانه با بزرگان و خانواده های شریف و دولتمند آشنا گردید. شبی در منزل نظام الدین خان لاجینی قمر با

آقای امیر جاهد شاعر و تصنیف ساز مشهور آشنا می گردد. امیر جاهد از صدای قمر خوشش می آید و همان شب به او می گوید من چند سروده میهنی و تصنیف ساخته ام که با کمال میل حاضریم آنها را به شما بیاموزم.

قرار ملاقات برای روز بعد نهاده می شود و امیر جاهد چند سرود و ترانه به قمر یاد می دهد. اتفاقاً در همان اوقات نماینده کمپانی لیفون دستگاهی برای تهیه صفحه گرامافن به تهران آورده بود. امیر جاهد با نماینده این کمپانی مذاکره می کند و موافقت او را جلب می نماید که چند صفحه از صدای قمر تهیه نماید. قمر با ارکستر کوچکی که امیر جاهد از نوازندگان آن زمان ترتیب داده بود تمرین می کند و برای اولین بار سرودها و ترانه های زیر را در صفحه ضبط می نماید: ۱- تاجوانان ایران به جان و دل نکوشند جامه فخر و عزت چو دیگران نپوشند ۲- ای جنس بشر تاکی به ابناء وطن. . . ۳- در ملک ایران، این مهد شیران، چند تا کی، افتان و خیزان ۴- هزارستان به چمن. ۵- بهار است و هنگام گشت. ۶- در بهار امید. (به نقل از حسینعلی ملّاح)

* * *

گواند هتل:

۱۳۰۳، نخستین کنسرت

شهر در صدای او بیدار می شود و رنگی دیگر به خود می گیرد. پیش از او صداهای دیگری است. صدای مردانی که تنگناهای خود را دارند و مخمصه هایشان را، هریک سری به سودایی سپرده گرد می نشینند و آوازهای تنهایی را می خوانند. پشت شانه های او چهره آنان پیدا است.

«یکی از خاطره انگیز ترین حوادث زندگی من که هیچگاه فراموش نخواهم کرد آن شب بود. جمعیتی در راه ایستاده بودند. برخی قیافه های عصبانی و ناراحت را هم می دیدم. ترسی مرموز سراپایم را فراگرفته بود. با آن که تعدادی ماموران انتظامی هم مراقب اوضاع بودند با احتیاط از میان آنها گذشتم و به گراند هتل وارد شدم. چلچراغ های سالن را روشن کرده بودند و سالن پُر از جمعیت بود. پس از لحظاتی، هنگامی که پرده آلبالویی رنگ صحنه کنار رفت. من با تاج گل زیبایی با گیسوان طلایی روی صحنه ظاهر شدم. حاضران با کف

زدن و شور و هیجان ورودم را به صحنه گرامی داشتند و این همه استقبال از یک زن تنها و بدون پشتیبان به من امید و اعتماد به نفس داد. بی اختیار اشک شوق در دیدگانم آمد ولی سعی کردم خودم را کنترل کنم. نوای تار مرتضی خان نی داوود به دادم رسید که چهار مضراب را شروع کرد و کم کم فرصتی یافتم که حنجره ام را که بر اثر فشار گریه شوق منقبض شده بود استراحت دهم و خودم را برای اجرای آواز آماده کنم. به تدریج آن هیجان اولیه جای خود را به آرامش داد و سالن را سکوت فرا گرفت. پس از شروع درآمد آواز که با مضراب های شمرده مرتضی خان اجرا می شد آب دهانم را فرو بردم و چشم از جمعیت برگرفتم و به آرامی به مرتضی خان نگاه کردم. پس از لحظه هایی او با سکوت آخرین جمله های درآمد آواز با نیم اشاره چشم و سر خود به من فهماند که درآمد آواز را شروع کنم و من خواندم: نقاب دارد و دل را به جلوه آب کند / نعوذ بالله اگر جلوه بی حجاب کند. . .

پس از خاتمه کنسرت ترس مرموزی بر من مستولی شد. حدود چند هزار نفر در خیابان لاله زار جمع شده بودند. در بازگشت بیم آن داشتم که عده ای قصد جان مرا داشته باشند چون اخباری از این قبیل به من رسیده بود و بیشتر مرا به توهم می انداخت. سرانجام با مراقبت مأمورین انتظامی از بین مردم که برخی قیافه های عصبی و ناراحت هم بین آنها دیده می شد گذشتم و قضیه به خیر و خوشی گذشت.» (به نقل از قمرالملوک وزیری)

* * *

قمر از عواید نخستین کنسرت خود چیزی دریافت نکرد و کلیه پول حاصل را در اختیار ادیب السلطنه گذاشت که میان نوازندگان تقسیم کند. . . از این زمان است که قمر زنی بخشنده، مهربان و مردم دوست می شود، کنسرت می دهد، بازهم کنسرت می دهد اما نه برای افزودن بر مال و مکتب خود. او برخی از عواید کنسرت هایش را برای امور خیریه مصرف می کرد. . . .

در اجرای برنامه های سیاسی و اجتماعی روز ادیب السلطنه تصمیم به برگزاری کنسرتی با شرکت قمرالملوک وزیری می گیرد. نخستین کنسرت قمر در سالن گراند هتل (لاله زار پایین) برگزار شد که استاد مرتضی نی داوود نیز در آن تار می نواخت. ضیاء مختاری که خود یکی از نوازندگان این ارکستر بوده است افراد ارکستر را چنین معرفی می نماید: «آقایان ابراهیم منصور نوریانی (نوازندگان ویولون) - شکری و مرتضی نی داوود (نوازندگان تار) - حسین خان

(نوازنده کمانچه) و خود من نوازندگی پیانو را برعهده داشتیم.» در این کنسرت است که قمر برای نخستین بار تصنیف «مرغ سحر» را می خواند که آهنگ آن در دستگاه ماهور و از ساخته های مرتضی نی داوود و شعر آن از ملک الشعرای بهار است:

مرغ سحر ناله سر کن
داغ مرا تازه تر کن
ز آه شرر بار این قفس را
برشکن و زیر و زیر کن
بلبل پر بسته زکنج قفس درآ
نغمه آزادی نوع بشر سرا
وز نفسی عرصه این خاک توده را
پر شرر کن ...

شمس کسمائی*

خاندان کسمائی از اهالی گرجستان بودند که پس از فتح هفده شهر قفقاز به دست آغا محمدخان قاجار به آذربایجان مهاجرت کرده از آنجا به سایر نقاط ایران پراکنده شدند. بعضی از آنها در قزوین و بعضی در یزد و جمعی در تبریز به کار تجارت پرداختند. یکی از افراد این خانواده، خلیل پسر حاجی محمد صادق، در یزد می زیست و خانم شمس کسمائی از او متولد شد. ارباب زاده، شوهر شمس، که برای تجارت به روسیه رفته و ده سال در آنجا زندگی کرده بود، در سال ۱۹۱۸م (۱۳۳۶ه.ق.) بازن و دو فرزندش (منا و اکبر) به آذربایجان آمد. اکبر ارباب زاده نقاش زبردستی بود و به زبان و ادبیات چند کشور خارجی آشنایی داشت و خود شعر فارسی می سرود و هجده یا نوزده سال داشت که به وضع دردناکی در گیلان کشته شد. یکی از اشعار زیبایی لاهوتی خطاب به شمس کسمائی درباره این جوان ناکام است. خانم شمس ترکی و فارسی و روسی را به

برگرفته از یحیی آرین پور، *از صبا تا نیما*، زاربروکن، آلمان، انتشارات نوید، ۱۳۶۷ ج ۲، صص

خوبی می دانست و یکی از زنان روشنفکر و دانشمند ایران بود. وی هنگامی که با خانواده خود به تبریز آمد، چادر به سر نداشت و نخستین زن مسلمان ایرانی بود که آزادانه در کوچه و بازار تبریز ظاهر شد و به واسطه همین آزادگی و آزادمندی در آن روزهای تاریک از دست مردم نادان زجرها و سختی های فراوان کشید. در تبریز خانه اش محفل نویسندگان و دانشمندان بود ولی بعدها که به تهران آمد، روزگار خود را به تنهایی و خاموشی گذراند تا در سال ۱۳۴۰ش درگذشت.

پرورش طبیعت

ز بسیاری آتش مهر و ناز و نوازش
از این شدت گرمی و روشنایی و تابش

گلستان فکرم
خراب و پریشان شد افسوس
چو گل های افسرده افکار بکرم
صفا و طراوت ز کف داده گشتند مأیوس. . .

بلی، پای بر دامن و سر به زانو نشینم
که چون نیم وحشی گرفتار یک سرزمینم
نه یارای خیرم
نه نیروی شرم
نه تیرو نه تیغم بود نیست دندان تیزم
نه پای گریزم
از این روی دردست همجنس خود در فشارم
زدنیا و از سلک دنیا پرستان کنارم
برآنم که از دامن مادر مهربان سربرآرم!

شمس کسمائی، آراسته، شماره ۲ بیست و یکم شهریور ۱۲۹۹

زنان شاعر افغانستان*

در کتاب های تاریخ ادبیات، بعضی اولین شاعر زن پارسی گوی را زنی ایرانی به نام زبیده همسر هارون الرشید می دانند. ولی نخستین کسی که از او کارهای فراوان مانده رابعه بلخی است. در کشورهای فارسی زبان امروزی، تعداد کتاب هایی که به شعر زن پرداخته اند اندک است. اولین کسی که به این کار پرداخت فخرین امیر هروی می باشد. وی در زمان اکبر شاه در هند (نیمه قرن یازدهم) *تذکره جواهرالعجایب* را تهیه کرد. کتاب دیگری که به شعر زن پرداخته است *نقل مجلس* اثر محمود میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار می باشد. *مشاهیرالنساء* کتاب دیگری است که محمد ذهنی افندی آنرا به زبان ترکی نوشت و ترجمه آن به نام *تذکره النخواتین* در سال ۱۳۰۶ هجری قمری با اضافاتی در هندوستان به چاپ رسید. در زمان ناصرالدین شاه، محمدحسن خان وزیر (اعتمادالسلطنه) *خیرات الحسان* را تهیه کرد که در سه جلد در سال های ۱۳۰۴، ۱۳۰۵ و ۱۳۰۷ در تهران به صورت چاپ سنگی منتشر شد.

در افغانستان، ماگه رحمانی کتاب *پرده نشینان سخنگوی* را در سال ۱۳۲۸ در کابل منتشر نمود. پس از او علی اکبر مشیر سلیمی کتاب *زنان سخنور* را در سه جلد در سال ۱۳۳۱ در تهران منتشر کرد. *از رابعه تا پروین* در سال ۱۳۳۴ توسط محمدعلی کشاورز صدر در تهران منتشر شد. در افغانستان دو کتاب یکی در سال ۱۳۶۵ به نام *زنان سخنورا در پیویه ادب فارسی* توسط عطا و دیگری در سال ۱۳۶۷ به نام *زنان دری پرداز سده های ۱۲ و ۱۳ هجری* نوشته پروین سینا در کابل به چاپ رسیدند. از آخرین کتاب ها در این زمینه، کتابی با عنوان *اوهام سرخ شقایق* (گزینی از اشعار زنان زمان) از خانم پوران فرخزاد در سال ۱۳۷۶ در تهران منتشر شده است.

کتاب دیگری به نام *از رابعه تا پروین* توسط پروین شکبیا در سال ۱۳۷۷ در

برگرفته از مقدمه کتاب *شعر زنان افغانستان* به کوشش مسعود میرشاهی، پاریس، انتشارات خاوران،

آمریکا به چاپ رسیده است که ظاهراً با استفاده از کتاب‌های *از رابعه تا پروین* کشاورز صدر تهیه شده است. در تاجیکستان هم کتاب‌های ویژه شعر زن منتشر شده که از آن جمله است: *برگ سبز* با مقدمه گلرخسار، شامل شعر بیست شاعره زن در سال ۱۹۸۷، *نوسفر* با مقدمه رحیم هاشم در سال ۱۹۸۵، *سه قلم و سه های نوروز* (نونه‌الان باغ ادبیات) در دو جلد در سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۸.

با توجه به آنچه آمد در کشورهای پارسی گوی کمتر به تاریخ ادبیات زنان پرداخته شده و یک مطالعه دانشگاهی و جدی در این مورد لازم است. نخستین کسی که این کار را در افغانستان انجام داد ماگه رحمانی بود. در کتابش *فهرستی از زنان شاعر در طول تاریخ آمده است*. ماگه رحمانی در آن زمان آموزگار جوانی بود که خلاء چنین پژوهشی را حس کرده بود. وی این کتاب را به صورت یک سلسله مقاله نیز در مجله *آریانا* در کابل به چاپ رساند. ماگه رحمانی در دیباچه کتاب خود می‌آورد: «در همه دوره‌های تاریخ ادبیات فارسی می‌توان به نام زنان شاعر برخورد، ولی عده آنها نسبت به تعداد شعرا کمتر و اشعارشان اکثراً از بین رفته است. هم چنین شرح حال این شاعران کمتر در دست بوده و بعضاً حتی عصر و مولد آنها هم معلوم نیست و در تذکره‌ها به صورت عمومی جز تذکار نام، یا تخلص و نمونه شعر چیزی راجع به آنها نگاشته نشده و ندرتاً شرح مختصری در خصوص عهد و موطن یا تعریف جمال و کمال شاعره موجود است. این امر زاده و نتیجه موقعیت زبون و پست زن‌ها در جامعه مشرق زمین می‌باشد. از این رو هر که بخواهد در خصوص زنانی که در ادبیات زبان فارسی سهمی دارند شرحی بنویسد و در اطراف آثار و اشعار ایشان بحث راند، دچار مشکلات زیادی می‌گردد. چه اولاً کمی اطلاعات اجازه نمی‌دهد شرح مفصل حیات آنها را به خوانندگان عرضه دارد، ثانیاً از روی سه رباعی و غزل، بلکه اکثراً از روی یکی دو بیت، درباره هنر شاعر چه قضاوتی می‌توان کرد؟ و در اطراف آن چه گفتگویی می‌توان نمود؟ زنان مسلمان پرده نشین بودند و حتی نام و آثار ایشان اجازه خروج از زیر پرده را نداشت. اگر به تخلص‌های شاعران نظری بیاندازیم، می‌بینیم که اکثر آنها در آن به پرده نشینی و مستوری خود اشاره نموده‌اند. حجابی، مخفی، مستوره محبوب، نهانی و... این تخلص‌ها خود دلیل گوشه نشینی و دوری صاحبان آنها از حیات اجتماعی می‌باشد. زنان در تمام دوره تاریخ، زیر بار جور و ستم مردان قرار گرفته، از تمام حقوق حیاتی و اجتماعی بی‌نصیب بوده‌اند. فرهنگ حاکم تعلیم زنان را یک امر بی‌فائده و خطرناک می‌دانسته و یگانه وظیفه زن را خدمت به شوهر و نگهداری اطفال

تعیین می کرده است.

اگر برای زنان امکان کمی هم برای تحصیل علم و کسب فرهنگ وجود داشت بیشتر نصیب دختران و همسران پادشاهان اسلامی بود. از میان این زنان شاعرانی، مانند سلطانیه رضیه، پادشاه خاتون، نورجهان بگم، زیب النساء، دختران بابرشاه، زنان و دختران فتحعلی شاه قاجار و غیره ظهور نموده اند. بعد از آن زنان طبقه امرا و نجبا به دریافت تعلیم نائل شده، به شعر سرایی اقدام می نمودند که اکثر ایشان به دربار پادشاهان راه یافته درحرم ایشان جای می گرفتند. از طبقات دیگر جامعه تنها علما و ملاحا به تعلیم دختران و زنان خود توجه می نمودند. زیرا در توده، مردها قدرت اخذ تعلیم نداشتند، چه برسد به زن ها. اگر به حیات آن زنانی که بر خواهران خود امتیاز تعلیم را داشته، خواستند از چوکات تنگ رسومات خارج، و داخل حیات اجتماعی گردند و با مردان همسری کنند نظری اندازیم می بینیم که همه آنها در این راه ناکام شده اند.

رابعه بلخی که دختر نجیب زاده ای بود، خلاف رسومات و عادات عصر خود، برغلامی عاشق شد و اگرچه شاید محبوب او در شرافت و دانستگی از بسیاری نجیب زادگان بهتر بوده باشد، اما رابعه از نقطه نظر طبقه خود مرتکب گناه عظیمی شده بود و در نتیجه قربانی غرور خانوادگی و عرف و رواج بی رحمانه زمان گردید.

مهستی که صاحب روح بزرگ و شاعره هنرمندی بود، تمام عمر همچو بلبل خوش الحان در قفس زرین، در فضای تنگ و فاسد دربارهای شاه گنجه و سلطان سنجر سلجوقی گذرانید. و چون حیات او مطابق قوانین آن زمان نبوده و با زندگی زنان همعصر او فرق تام داشت به فحاشی و بی باکی متهم گردید...

چقدر خانم های با ذوق و صاحب استعداد قربانی بی اعتنائی مردان شدند! مستوره کردستانی در هر غزل و شعر خود از بی مروتی و بی وفایی و ظلم شوهر می نالد. محبوب هراتی و عاجزی هردو در اثر ظلم و بی رحمی شوهران درعنفوان شباب با دل های پردرد و آرمان هم آغوش مرگ گردیدند. مهتری، ضعیفی و چند تن دیگر از شاعران مجبور بودند استبداد همسران پیری که هرگز به آنها علاقه و محبتی نداشته و شاید به امر والدین تن به ازدواج به ایشان در داده بودند، تحمل نموده از تمام خوشی های مشروع دنیا چشم پبوشند و اگر از این وضع به تنگ آمده، از آن سرپیچی می کردند، فوراً به سزای خود می رسیدند.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۸۰

مقاله ها:

- | | | |
|-----|----------------|----------------------------------|
| ۲۴۷ | آمنه یوسف زاده | موسیقی در ایران پس از انقلاب |
| ۲۶۳ | نگین نبوی | روشنفکران و بحث فرهنگ بومی |
| ۲۷۹ | رضا مقتدر | نقش «میدان» در عصر صفوی |
| ۲۹۴ | علی فردوسی | حاج ستیاح و اضطراب تعلق |
| ۳۳۷ | شهلا حائری | خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر |

گذری و نظری

- | | | |
|-----|---------------|---------------------|
| ۳۴۹ | داریوش همایون | پیکار ایران با تجدد |
|-----|---------------|---------------------|

گزیده ها:

- | | | |
|-----|----------------|--------------|
| ۳۵۹ | یحیی آراین پور | زنان سنت شکن |
|-----|----------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|---------------|--|
| ۳۷۱ | جلیل دوستخواه | «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان |
| ۳۸۳ | نادر انتخابی | برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام) |
| ۳۸۹ | کامبیز اسلامی | نقاشی های دوران قاجار (جولین ریبی) |

- | | | |
|-----|--|------------------------|
| ۳۹۵ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
|-----|--|------------------------|

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد دهم

منتشر شد

FISHERIES--GINDAROS

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

جلیل دوستخواه

دانشنامه ی ایران بر گردونه زمان شناختنامه ی فرهنگ ایرانی در آغاز هزاره ی نو*

درآمد.

ما ایرانیان در درازنای سده‌ی بیستم میلادی - به رغم همه‌ی نامرادیها و آزمونهای تلخ و شکستها و فرصتهای به هدر رفته در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی، پاره‌یی کامیابیهای نسبی داشته ایم که نمی توان درخشش آنها را در تیرگی ناکامیها و شوربختیها نادیده گرفت و بدانها کم بها داد. در یک ارزیابی منطقی و به دور از یکسوگیری و احساسهای شخصی و برداشتهای مرامی، می توان اندازه و چگونگی دستاوردهای یکصد ساله‌ی ایرانیان را درکنار باختها و زیانکاریهای آنان دریافت و برای پیگیری راه در سده‌ی نو، درسهای بایسته را از آنها آموخت. به دیگر سخن، وجود امیدبخش نیمه‌ی پُر بطری را به دلیل واقعیت اندوهبار نیمه‌ی خالی آن، نباید از نظر دور داشت.

* بررسی و نقد جلدهای نهم و دهم دانشنامه ایران *Encyclopaedia Iranica* برای بزرگداشت بیست و پنجمین سال آغاز انتشار این یادمان بزرگ فرهنگی.

بانگاهی به پشت سر و مروری کلی در فرآیند کُنشهای فرهنگی ایرانیان در واپسین قرن از زندگی دراز تاریخی‌شان، می‌توان در میان آنچه در آغاز قرن بیستم در کارنامه‌ی فرهنگی‌ی این ملت بود و آنچه امروز هست سنجشی کوتاه به کار آورد و با چشم پوشی از شرح رویدادها در گستره‌ی تنگ این گفتار، تنها به این برآورد بسنده کرد که ما ایرانیان در آستانه‌ی سده‌ی بیستم، هنوز در حال «شدن» بودیم و راهی ناهموار و دشوار در پیش پا داشتیم و دهها سال اُفت و خیزو کار و کوشش پیگیر لازم بود تا به دستاوردهایی شایسته‌ی جامعه‌ی انسانی‌ی این روزگار برسیم.

خوشبختانه چندین نسل از ایرانیان جویا و پویا و دوران ساز و آینده‌نگر - به رغم همه‌ی تنگناها و دشواریها و بازداریمهای فرهنگ ستیزان و نوگریزان - به کار پرداختند و حاصل رنج و شکنج آنان، غبار قرنهای افسردگی و دلمردگی و واپس ماندگی و از تاریخ راندگی را تا اندازه‌ی زیاد از چهره‌ی میهن ما زدود و ما را برای همسویی و همگامی با کاروان جهان پیشرو امروزین آماده کرد.

* * *

در پیگیری‌ی مجموع این کششها و کوششها در ایران و در فراسوی مرزهای جغرافیایی‌ی آن بود که بایستگی‌ی کاری بزرگ و فراگیر در زمینه‌ی شناخت همه جانبه‌ی فرهنگ ایرانی از آغاز تا امروز در مقیاسی جهان‌شمول، استاد احسان یارشاطر و شماری از هم‌اندیشان او را در نیمه‌ی دهه‌ی هشتم سده‌ی بیستم به کار فراهم آوردن و تدوین و نشر *Encyclopaedia Iranica* در چهارچوب طرحی عظیم و درازمدت در مرکز ایران شناسی‌ی دانشگاه کلمبیا در نیویورک واداشت. خوشبختانه این کارگران سنگ و بی‌همتا به رغم همه‌ی دشواریها و تنگناهای اداری و فنی و مالی - در بیست و پنج سال گذشته، بی هیچ درنگی ادامه یافته است.

استاد یارشاطر پیش از این کار آزمون تدوین و نشر *دانشنامه‌ی ایران و اسلام* را - که در تهران به زبان فارسی منتشر می‌شد و ناتمام ماند - از سر گذرانده بود و با بهره‌گیری از آن تجربه و حاصل دهها سال پژوهش و آموزش روند پدیدآوردن *دانشنامه‌ی ایران* برای فراگیر برای ایران‌شناسی به زبان جهانگیر انگلیسی را با کاربردی پیشرفته‌ترین سنجه‌ها و روشکارهای دانشنامه‌نویسی در جهان آغاز کرد. در طول این یک چهارم قرن، ۱۰ جلد از *دانشنامه‌ی ایران*، در ۷۹۷۱ صفحه‌ی دو ستونی (هر ستون دارای ۶۰ سطر) با بُرش رَحلی (۲۸ × ۲۲ cm) نشر یافته و جلد یازدهم آن هم اکنون در فرآیند چاپ است.

در ده جلد تاکنون منتشرشده‌ی *دانشنامه‌ی ایران* به صدها درآمد برمی‌خوریم که درونمایه‌ی گفتارهای زیر آنها از اسطوره‌ها و حماسه‌های کهن ایرانی تا تاریخ و جغرافیا و فرهنگ و زبان و ادب و هنر و اندیشه و دانش و فلسفه و عرفان و دین و اقتصاد و سیاست و کارنامه‌ی نامداران عرصه‌های گوناگون دانش و فرهنگ و زندگی اجتماعی و جز آن را از قدیم‌ترین دورانها تا عصر حاضر در بر می‌گیرد و بخش بزرگی از آگاهیهای یافتنی در هریک از این مقوله‌ها و زمینه‌ها را همراه با جدولها و آمارها و تصویرها و رهنمودهای ارزنده به خاستگاهها و پشتوانه‌های کتاب شناختی و پژوهشی در دسترس خواننده‌ی جوینده و پرسنده می‌گذارد.

همکاران و مشاوران علمی‌ی دانشنامه را بیش از پانصد تن از پژوهشگران ویژه‌کار ایرانی و جز ایرانی تشکیل می‌دهند که کارنامه‌ی دانشگاهی و پژوهشی‌ی هریک از آنان، پشتوانه‌ی دقت و اعتبارشان در کار نگارش گفتارهای این گنجینه‌ی دانش و فرهنگ است. جای‌دادن متن دانشنامه در شبکه‌ی جهانی (internet) که در یکی دو سال اخیر صورت پذیرفته کار دستیابی به این گنج شایگان را در هر گوشه از جهان، بسیار آسان‌تر از گذشته کرده‌است و هرکس در هر جا و هر لحظه می‌تواند بی‌درنگ از آب زلال این سرچشمه‌ی روشن بنوشد.

امروز هر ایرانی در برابر پرسش هر پرسنده‌ی بی‌در هریک از زمینه‌های وابسته به ایران کهن یا نو، به جای دادن پاسخی نارسا و یا بازبُرد دادن به خاستگاههای گوناگون - که چه بسا آسان یافتنی هم نباشد - می‌تواند با اطمینان خاطر و با سرافرازی، پرسشگر را به فراخنای *دانشنامه‌ی ایران* رهنمون شود و بدو نوید دهد که از جستار خود با دست پُر بازخواهد گشت.

مایه‌ی شادکامی و سربلندی‌ی ایرانیانست که فرهنگ ارجمندمان توانسته‌است در آستانه‌ی سده‌ی بیست و یکم و سومین هزاره‌ی میلادی، چنین دستاورد گرانبمایه‌ی بی‌با به جهانیان ارزانی دارد. امروز می‌توانیم با قوت قلب بگوییم و از عهده‌اش بیرون آییم که پس از یک‌قرن کوشش پیگیر برای جبران واپس‌ماندگیها، اکنون *دانشنامه‌ی ایران* بر ازابه‌ی زمان درگستره‌ی جهان رهسپار آینده‌است. هرگاه این برداشت درست و دقیق لوسین گلدمن را بپذیریم که: «دانشنامه و سامان آن، نمادِ ساختِ اندیشه‌ی نوگردانی به شمار می‌آید»،^۱ می‌توانیم خشنود باشیم که ما ایرانیان نیز با عرضه‌ی *دانشنامه‌ی ایران* به جهان دانش و فرهنگ، عزم خود را به نوگردانی‌ی زندگی مان جزم کرده و گام در راه تجدید گذاشته‌ایم. در سده‌ی بی‌گذشت، هزاران عنوان کتاب در باره‌ی ایران به زبان فارسی و

زبانهای دیگر در سراسر جهان نشر یافته است که هریک ارزشهای ویژه خود را دارد. اما هرگاه امروز از من خواسته شود که از میان آن همه «کتاب قرن» را برگزینم، در نام بردن از *دانشنامه ی ایران* تردیدی به خود روا نخواهم داشت.^۲

ارزیابی ی پاره یی از درآمدها در جلد‌های نهم و دهم

این دو جلد *دانشنامه ی ایران*، درآمدهایی از Ethe" تا "Indaros" را در برمی گیرد که شمار آنها به ۳۶۸ می رسد:

- آغازگر جلد نهم، گفتاری ست درباره ی کارل هرمن اِته (Carl Hermann Ethe) (۱۸۴۴ - ۱۹۱۷م.)، خاورشناس نامدار آلمانی که سهم بزرگی در پژوهشهای ایران شناختی سده ی نوزدهم و دو دهه ی آغازین سده ی بیستم داشته و دستاوردهای او هنوز هم از اعتبار نسبی و رویکرد پژوهشگران برخوردارست. آخرین کار اِته نشر بخشی از مثنوی یوسف و زلیخا در ۱۹۰۸م. و برشمردن آن در جزو سروده های فردوسی ست. به نوشته ی پژوهنده ی این گفتار، اِته به سروده شده بودن این مثنوی به وسیله ی فردوسی اطمینان داشت.

اما این برداشت و اطمینان اِته در عموم پژوهشهای پسین رد شده است و اکنون همگان آن را از سراینده یی در دوره ی سلجوقیان می دانند. نگارنده ی گفتار، درین زمینه تنها اشاره یی سر بسته به نظریان رپیکا دارد و از پژوهندگانی چون عبدالعظیم قریب گرکانی (*مجله آموزش و پرورش*، شماره های ۹-۱۲ و ۱۴، تهران، ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۴ خ.)، مجتبی مینوی (*مجله روزگار نو*، ۵: ۳، لندن، ۱۹۴۵م.) و حافظ محمود شیرانی (*مقالات*، لاهور ۱۹۶۸م.) که در رد این انتساب گفتارهای مشروح و دقیق و مستندی نوشتند، یاد می کند. (درباره ی یوسف و زلیخا، همچنین --) «پشیمانی ی فردوسی از شاهنامه سرایی» از نگارنده ی این نقد در حماسه ی ایران، یادمانی از فراسوی هزاره ها، نشر باران، سوئد، ۱۳۷۷خ.)

- گفتاری بلند در باره قوم نگاری "Ethnography" یکی از سودمندترین پژوهشها در این شاخه از دانشهای اجتماعی به شمار می آید و خواننده را با طیف گسترده ی تیره های قومی در ایران، افغانستان، تاجیکستان و بخشهایی از پاکستان آشناسی کند و درهای پژوهش در چگونگی ی زندگانی ی هریک از این تیره ها و گروههای قومی را به روی او می گشاید.

- گفتارهای سه گانه یی زیر درآمد "Etiquette" از جلال خالقی مطلق، عبدالحسین ززین کوب و نسی دوپره (Nancy H. Dupree) ویژه ی بررسی و پژوهش درهنجارهای همیشینی و همسخنی و دیدار و رفتار مردم با یکدیگرست و به ترتیب ایران

روزگار باستان، ایران پس از اسلام و افغانستان را شامل می‌شود و با همه‌ی فشرده‌گی درونمایه و کمبود ناگزیر خاستگاهها و پشتوانه‌ها، سودمند و رهنمون به جنبه‌های مهمی از زندگی اجتماعی ایرانیان و افغانان در درازنای زمان است. - درآمد "Evil" (شر، بدی) در دو بخش ایران باستان و شیعه‌گری (تشیع) به ترتیب از نولی (Gherardo Gnoli) و کولبرگ (Etan Kohlberg) بحثهایی روشنگر و آموزنده را درباره‌ی یکی از کلیدی‌ترین گفتمانها در تاریخ اندیشه‌ی دینی ایرانیان در بر دارد که در مجموع فرهنگ و زندگی اجتماعی آنان تأثیری تعیین کننده داشته است و در واقع، خواننده را با خاستگاهها و بنیادها آشنا می‌کند تا بتواند پیامدهای آنها را به خوبی دریابد.

- نخستین درآمد حرف F، یعنی "Fable" (افسانه/حکایت/ قصه/ قصه‌ی جانوران با برداشتی اخلاقی) گفتاری ست فشرده و رهنمون و سودمند از ترزا و محمود امیدسالار درباره‌ی یکی از زیرشاخه‌های گونه‌ی (genre) قصه پردازی توده در فرهنگ ایرانی.

- «دانشکده‌های دانشگاه تهران» در آمدی ست مشتمل بر پنج گفتار که خواننده را با پیشینه‌ی شکل‌گیری قدیم‌ترین بخشهای نخستین دانشگاه تراز نوین ایران آشنا می‌کند و سرگذشت و کارنامه‌ی این پایگاههای شاخص دانش و فرهنگ نوین در میهن ما را با دقتی آماری و علمی باز می‌گوید. گفتارهای این درآمد، به ترتیب نوشته‌ی محمدحسن مهدوی اردبیلی، مرتضی میمنز، احمد اشرف، احمد تفضلی، یونس کرامتی است.

- "Fahlaviyat" عنوان درآمدی ست که گفتاری فراگیر شناخت یکی از کهن‌ترین و مردمی‌ترین گونه‌های ترانه-سرود در میان تیره‌های ایرانی و گویندگان شاخه‌زبانها و گویشهای فارسی را در بر دارد. زنده یاد دکتر احمد تفضلی درین پژوهش دقیق و ژرف، پیشینه‌ی این گونه ادب مردمی را از کهن‌ترین زمانها تا کنون بررسی کرده و برای بازشناختن و ریشه‌یابی نمونه‌های آن به هر خاستگاه و پشتوانه‌ی یافتنی روی آورده است.

- در زیر درآمدهای "Falsafa" و "Family Law" گفتارهای پژوهشی دقیق و آموزنده‌ی درباره‌ی این درونمایه‌ها در ایران باستان از زنده یاد دکتر منصور شگی آمده که رهنمون به شناخت دو جنبه‌ی بسیار مهم از زندگی فرهنگی اجتماعی ایرانیان روزگاران کهن است.

- درآمد "Fiction" با دو پیشگفتار کلیدی و رهنمون درباره‌ی ساختارهای سنتی و نوین این گونه‌ی مهم ادبی آغاز می‌شود و پس از آن به هشت شاخه گفتار

پژوهشی درین راستا برمی‌خوریم که از پیشزمینه‌ی تاریخی تا رده‌های گوناگون داستان نویسی‌ی امروزی در دوره‌های ویژه‌ی زمانی در ایران معاصر و نیز در افغانستان و تاجیکستان و مبحثهای تازه‌ی همچون داستان نویسی‌ی فارسی‌زبانان در فراسوی سرزهای ایران در دهه‌های اخیر و داستان نویسی‌ی ایرانیان به زبانهای دیگر را دربر می‌گیرد. مجموع گفتارهای زیر این درآمد، خود رساله‌ی ارزشمند درین عرصه به شمار می‌آید و خواهد توانست که افزون بر ایرانیان، دیگر روی آوردگان به دانشنامه را نیز تا حد زیادی با فرآیند یکی از گنشهای شاخص فرهنگی و ادبی‌ی ایرانیان و دیگر فارسی‌زبانان آشنا سازد.

- درآمدهای "Folk Poetry" و "Folklore Studies"، گفتارهای پژوهشی‌ی سودمندی را دربر می‌گیرند که هرچند در رویکرد به زمینه‌ی تحقیقی کمبودهایی دارند، در همین حد هم که هستند، رهنمون اند.

- درآمد "France" فراگیر هفده شاخه درآمد است و گفتارهایی مربوط به زمینه‌های گوناگون تاریخی، اداری، نظامی، ادبی، هنری، آموزشی و علمی را درحوزه‌ی پیوندهای فرانسه با ایران دربر می‌گیرد و بسیار پرمایه و آموزنده است و درواقع، بازتاب گسترده‌ی یکی از مهم‌ترین فرآیندها در ارتباط ایرانیان با تمدن اروپایی به شمار می‌رود. هفدهمین و آخرین شاخه‌ی این درآمد، «جامعه‌ی ایرانی در فرانسه» نام دارد که بخش چشمگیری از ویژگیهای زندگی‌ی کوچندگان ایرانی به کشور فرانسه را شرح می‌دهد.

- درآمد "Germany" با ده گفتار درزمینه‌های مختلف، پیوندهای گسترده‌ی مردم آلمان با ایرانیان را از سده‌ی شانزدهم میلادی بدین سو برمی‌رسد و فراگیر آگاهیها و داده‌های بسیار ارزنده‌ی بی‌ست که هیچ ایرانی‌ی پژوهنده‌ی بی‌نیاز نیست.

یادآوری‌ی برخی از نکته‌های ویراستنی

در هر کار پژوهشی و بویژه در اثری به گستردگی و ژرفای دانشنامه، خواه ناخواه سهوهای در نگارش یا چاپ پیش می‌آید و چیزهای جا به جا می‌شود یا از هنجار به دور می‌ماند یا از قلم می‌افتد و کمبودها و نارساییهایی بر جا می‌ماند. اما یادآوری‌ی همدلانه‌ی این گونه‌موردها، نه تنها از ارج والای کار سنگین دست اندرکاران نمی‌کاهد، بلکه درواقع گونه‌ی همکاری با آنهاست برای بهسازیهای آینده و خوشبختانه تدوین کنندگان و ویراستاران *دانشنامه‌ی ایران* در گذشته نشان داده اند که پذیرای این گونه بررسیها و نقدهای سازنده اند.

در دنباله‌ی این ارزیابی و بررسی، شماری از موردهای ویراستنی در جلد‌های نهم و دهم را با یادکرد از جای دقیق آنها می‌آورم:

الف) جلد نهم

- ص ۶۰، ست (ستون) ۱، س ۵ از آخر: ۱۹۲۹ به جای ۱۳۲۹ و در ص ۲۷۶، ست ۲: تاریخ ۱۹۲۶ به جای ۱۳۲۶ آمده است.

- درآمد "Farangis" به‌گزارشی درباره‌ی بزرگترین‌دخترافراسیاب و همسر سیاوش اختصاص دارد. نویسنده (دکتر جلال خالقی مطلق) در شکل شناسی‌ی این نام، به درستی بدین برآیند می‌رسد که در بنیاد خود «گیس فری» بوده و در *شاهنامه* به دلیل وزن این حماسه، به «فری گیس / فریگیس» دیگر‌دیسیگی یافته است. نویسنده در *شاهنامه* ی ویراسته‌ی خود نیز «فریگیس» را در متن و «فرنگیس» را در بدل‌نگاشتها آورده و یادآور شده است که بُنداری نیز در ترجمه‌ی خویش «فری کیس» را به کار برده که عربی شده‌ی «فری گیس» است.

با این حال، او شکل دیگر‌دیسه یا بدل‌نگاشت این نام را عنوان این درآمد قراردادده است بی آن که - دست کم - شکل درست آن در ردیف‌الفبایی خود آمده و به «فرنگیس» بازبُرد داده شده باشد. دانسته نیست که خواننده‌ی *شاهنامه* ی ویراسته‌ی خالقی مطلق، در رویکرد به *دانشنامه‌ی ایران*، برای یافتن گزارشی در باره‌ی Farangis این درآمد را در کجا باید بجوید.

- ص ۲۶۸، ست ۲: در زیر درآمد "Farhang-e Mo'in" سخنی از این که عنوان این «فرهنگ» بر جلد آن فرهنگ فارسی‌ست به میان نیامده و تنها در توصیفی که در دنباله‌ی گفتار در ستونهای بعدی آمده، بدین عنوان اصلی اشاره رفته است. درآمد جداگانه‌ی هم به Farhang-e Farsi اختصاص داده نشده است تا در زیر آن به فرهنگ مُعین بازبُرد داده شود.

در زیر همین درآمد از نقدی که جهانگیر افکاری در سال ۱۳۴۳ بر فرهنگ فارسی نوشت و در نشریه‌ی *انتقاد کتاب* منتشر کرد - و خالی از شبهه هم نبود - یادکرده اند اما از پاسخ مستدلی که اندک زمانی پس از نشر آن نقد، برای رفع شبهه در دفتری جداگانه از سوی «سازمان فرهنگ فارسی» انتشار یافت، سخنی به میان نیاورده اند.

- در زیر درآمد "*Farhang-o Zendegi*" از چندتن از دست‌اندرکاران نشر این فصلنامه‌ی فرهنگی نام برده اند اما از زنده‌یاد احمد میرعلایی که سردبیری و سرپرستی‌ی تدوین و ویرایش بخشی از شماره‌های آن را برعهده داشت و نقشی

بسزا در آن ایفا می کرد، هیچ یادی نکرده اند.

- ص ۲۸۱، ست ۱: در زیر درآمد Faridan یادآوری نشده است که این نام-دست کم در خود محل و در منطقه‌ی اصفهان Fereydan گفته می شود.

- ص ۲۸۳، ست ۲، س ۲۱ از آخر: واژه‌ی «سنه» (سال) با آوانوشت sanna آمده است؛ اما sana درست است.

- ص ۳۲۲، ست ۲، س ۸: در زیر درآمد فترخی یزدی، زادسال و مرگ سال شاعر - برخلاف روش معمول و درست دانشنامه در مورد زندگینامه های ایرانیان که این سالها نخست به تاریخ هجری و سپس به گاهشماری میلادی داده می شود - تنها به سال میلادی (۱۸۸۹-۱۹۳۹) داده شده است.

- ص ۳۲۳، ست ۲، س ۵ از آخر: در زیر درآمد Farrokzad (ابوشجاع پسر مسعود غزنوی)، او سلطان «افغانستان» و شمال هندوستان خوانده شده است. آیا کاربرد «افغانستان» برای توصیف جغرافیای سیاسی آن سرزمین در سده‌ی پنجم هجری (سده‌ی یازدهم میلادی) درست است؟

- ص ۳۲۷، ست ۲: درآمد "Fars" (نام دو روزنامه) پیش از درآمد "Fars" (نام ایالت فارس) آمده است. از آن جا که نام روزنامه های یادکرده از نام ایالت گرفته شده و فرع برآنست، بهتر و درست تر این بود که پس از نام ایالت می آمد. همین گونه است در صص ۵۱۲-۵۱۴ که درآمد "Ferdowsi" (نام دو نشریه)، پیش از درآمد "Ferdowsi" (نام سراینده‌ی شاهنامه) و در صص ۶۱۷-۶۱۸ ج ۱۰ که درآمد Gilan (نام چهار روزنامه) پیش از درآمد Gilan (نام ایالت) جای گرفته است.

- ص ۴۷۳، ست ۲: به جای «مجمع تشخیص مصلحت نظام» آورده اند «شورای مصلحت نظام».

- صص ۵۲۳-۵۲۴: در بخش دوم درآمد "Ferdowsi" که «هجونامه» نام دارد، نویسنده در آغاز با برداشتی قطعی از «منسوب بودن» این هجونامه به فردوسی سخن می گوید؛ اما در پایان همین گفتار، از «هجونامه‌ی فردوسی» یاد می کند و با لحنی نتیجه گیرانه، هجونامه را بیشترین مایه‌ی شهرت برای محمود غزنوی می شمارد. نگارنده در این گفتار، به هنگام بررسی و ارزیابی برداشتهای شماری از شاهنامه پژوهان، از دکتر محمد امین ریاحی در جزو کسانی نام می برد که به اصیل بودن بخشی از بیتهای هجونامه و تعلق آنها به فردوسی باور دارند.

این درست است که برخی از بیتهای این مجموعه‌ی موجود به نام «هجونامه» از جاهایی از شاهنامه برگرفته شده و از آن فردوسی ست؛ اما گفتمان این درآمد باید بر سرکل این گروه بیتها باشد و محمد امین ریاحی نیز گرچه در کاوش خود درین

راستا دچار تردیدست، سرانجام بدین برآیند قطعی می‌رسد که «صحت انتسابش به فردوسی مردود است.» (ن. ک. به: *سرچشمه های فردوسی شناسی*، ص ۳۵۶).

- ص ۵۳۰، ست ۲: در زیر درآمد "Ferdowsi" به بزرگداشت سعدی از فردوسی در منظومه‌ی بوستان و نقل یک بیت از *شاهنامه* اشاره یی هست و در پی آن گفته شده است که این بیت در *شاهنامه* نیامده است. درست این بود که می‌نوشتند این بیت با نگاشتی که در بوستان سعدی دارد («میازار موری که دانه کش است / که جان دارد و جان شیرین خوش است»)، از فردوسی نیست. اما در کهن ترین دستنوشته برجامانده‌ی *شاهنامه* با تاریخ رونویسی ی ۶۱۴هـ. ق. (نگاهداشته در «موزه ی فلورانس») و به پیروی از آن در متن *شاهنامه* ی ویراسته ی خالقی مطلق با این نگاشت آمده است: «مکش مورکی را که دانه کش است / که او نیز جان دارد و جان خوش است». این بیت تنها در دستنوشته نگاهداشته در «موزه ی بریتانیا» با تاریخ رونویسی ی ۶۷۵هـ. ق نیامده و در دیگر دستنوشته‌های *شاهنامه* - هرچند با نگاشته‌های گوناگون - آمده است. (ن. ک. به: جلال خالقی مطلق، «نفوذ بوستان در برخی از دستنویسهای شاهنامه» در *کلی رنجهای کهن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، صص ۱۷۱-۱۷۳).

- ص ۵۵۲، ست ۲: در زیر درآمد "Festivals"، در زیربخش سوم "Shi'ite"، تنها از چند نمونه‌ی محدود از آشپها و خوراکیهای ویژه‌ی جشنواره‌ها و آیینهای دینی ی شیعیان یادشده است و اشاره یی به نمونه‌های فراوان دیگری که در گوشه و کنار ایران در میان پیروان این شاخه از دین اسلام رواج دارد، به چشم نمی‌خورد.

- ص ۵۶۳، ست ۲: در جزو خوراکیها و آشامیدنیهای رایج در جشنها و آیینهای قومی و دینی در افغانستان، sherbert به جای sherbet آمده است.

- صص ۵۷۲-۶۱۰: در زیر درآمد "Fiction" تاریخها بیشتر به سالشمار میلادی و به ندرت به هردو سالشمار هجری و میلادی داده شده است.

- ص ۵۸۵، ست ۲: در یادکرد از کارهای صادق چوبک، به فیلمی که امیر نادری بر بنیاد داستان تنگسیر ساخته، اشاره شده؛ اما از برداشت انتقادی چوبک از این فیلم، سخنی به میان نیامده است.

- ص ۵۸۶، ست ۱: به چندین مجموعه ی داستانهای کوتاه از بهرام صادقی اشاره شده است. اما جدا از داستان بلند *ملکوت*، تنها یک مجموعه ی داستانهای کوتاه (*سنگر و ققمه های خالی*) از وی برجا مانده است. دربخش "Short Story" (ص ۵۹۵) نیز از صادقی یاد می‌شود، بی آن که از مجموعه ی داستانهای کوتاهش نام برده شود.

- ص ۵۸۶، ست ۲: در بحث در باره‌ی رمان *دانی جان ناپلئون* اثر ایریج پزشک‌زاد، به‌درآمد "Conspiracy Theories" باز بُرد داده شده است؛ انا از باز بُرد به درآمد "Da'ijan Napel'on" (ج ۶ همین دانشنامه) - که پیوند سراسر است تر و نزدیک تری با این بحث دارد، نشانی نیست.
- ص ۶۰۱، ست ۲: نام یکی از داستانهای هوشنگ گلشیری را *آئینه های دردار* نوشته اند. انا نام کتاب در هر دو چاپ تهران و لوس آنجلس آن *آئینه های دردار* است.

ب) جلد دهم

- ص ۳۰: جای تصویر پرچم «امارت اسلامی ی افغانستان» زیر فرمانروایی ی «طالبان» در کنار نمایه ی دیگر پرچمهای تاریخ این کشور خالی ست.
- ص ۴۶، ست ۲: در زیر شاخه ی In Persia از درآمد "Flora"، شمار گونه های گیاهی ی گلدار و سرخسهای شناخته در سرزمین ایران، شش هزار برآورد شده است. انا در ص ۶۳، ست ۱ در زیر درآمد "Flora Iranica" شمار این گیاهان بیش از ده هزار دانسته شده است.
- ص ۸۰: در کتابشناخت پیوست درآمد "Football" از باز بُرد به گفتار پژوهشی و رهنمون «سروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران» نوشته‌ی هوشنگ ا. شهبابی (در *ایران نامه ۱۷:۱*، زمستان ۱۳۷۷) غفلت شده است.
- ص ۱۸۸، ست ۱: در زیر درآمد "Franklin"، مدیر ایرانی ی آن سازمان نشر کتاب، همایون صنعتی شناسانده شده؛ انا نام وی همایون صنعتی زاده است.
- ص ۲۲۰، ست ۱، س ۱۳ از آخر: evolutionary به جای revolutionary آمده است.
- ص ۲۴۰: جای درآمد "Gabri" (نام نغمه یی در موسیقی ی ایرانی) خالی ست.
- ص ۲۹۷: در زیر درآمد "Garden"، پس از پژوهشی در باره‌ی «باغ» در روزگار هخامنشیان، جای گفتاری در همین زمینه در زمان ساسانیان خالی ست.
- ص ۳۱۳: در زیر درآمد Gardiz از دو شاخه ی جغرافیا و تاریخ و یادمانها نام برده شده است. انا پس از پایان گفتار یکم، عنوان گفتار دوم را تاریخ و یادمانها می بینیم.
- ص ۳۱۵: نام خواهر بهرام چوبین را Gardoy آورده اند که نام برادر اوست (ن. ک. به: ف. وُلَف: *فرهنگ شاهنامه*، ص ۶۹۷). نام خواهر بهرام چوبین در *شاهنامه* Gordiye است.
- ص ۳۴۷، ست ۲: در زیر درآمد Gaz نام شهرستانی را که «گز» یکی از شهرهای آن ست، Barkvar نوشته اند. انا تلفظ این نام در خود محل و در تمام

منطقه‌ی اصفهان Borkvar است. (همچنین ن. ک. به: *نفت نامه ی دهخدا*).
 - ص ۳۵۲، ست ۱: در بخش دوم درآمد Gaz (دوم) زیر عنوان Candy (شیرینی) در بیان چگونگی‌ی ساختن شیرینی‌ی مشهور «گز» و شرح ترکیبهای آن، به گفتاورده از فرهنگ فارسی معین آمده است که پس از گرم کردن شیرهی صافی کرده‌ی «گزانگبین» و افزودن سفیده‌ی تخم مرغ بر آن، «شکر» نیز بر آن می‌فزایند. اما این وصف نارسا و نادرست است. درست این ست که ماده‌ی اصلی در ساخت شیرینی‌ی گز، همان شیرهی «گزانگبین» ست و نام این شیرینی نیز از همان گرفته شده و در نوع مرغوب این شیرینی، «شکر» کاربرد ندارد. نوعهای نامرغوب و ارزان تری از آن تولید می‌شود که تمام یا بخشی از ماده‌ی آن را «شکر» تشکیل می‌دهد. از همین رو، درگذشته هرگاه این شیرینی از نوع اصیل و ساخته از شیرهی «گزانگبین» بود، می‌نوشتند «گز گزی» یا «گز گزانگبینی» و اگر شکر در آن به کار رفته بود، می‌نوشتند «گز شکری».
 امروزه بیشتر تولید این شیرینی با شیرهی شکر و یا ماده‌های شیرین دیگری ست و گز ساخته با شیرهی «گز انگبین» بسیار به ندرت و بر پایه‌ی سفارش ویژه‌ی خریداران ساخته می‌شود.

- صص ۵۷۷-۵۷۸: گفتاری در باره‌ی Gev (گیو) پهلوان نامدار شاهنامه آمده است؛ اما جای درآمد دیگری در باره‌ی گیو / گئو شاهزاده و جنگاور پارتی و پدر گودرز تاریخی (بر پایه‌ی خاستگاههای یونانی Gotarzes Geopothros = گودرز پسر گیو) - که بر پایه‌ی پاره‌یی از پژوهشها با گیو در شاهنامه گونه‌یی اینهمانی دارد - خالی ست. (در باره‌ی خاندان گودرزیان و گیو و گودرز در تاریخ پارت و در شاهنامه ن. ک. به: ج. ک. کویاجی، *بنیادهای اسطوره و حماسه ی ایران*، گزارش جلیل دوستخواه، نشر آگاه، تهران، ۱۳۸۰).

- صص ۶۰۵-۶۱۷: درآمد "Gift Giving" با آن که گفتارهایی خواندنی و ارزشمند را شامل می‌شود، خالی از نارسایی نیست. بخش «سده‌های میانه»ی آن به Supplement (پیوست) حواله داده شده و از روزگار پس از قاجارها تا به امروز نیز سخنی به میان نیامده است.

پی نوشت ها:

۱. در باره‌ی چگونگی‌ی ساختار علمی «دانشنامه‌ی ایران» و روش تدوین گفتارهای آن و ارزیابی‌ی درونمایه‌ی آنها تاکنون دهها بررسی و نقد و تحلیل به زبانهای گوناگون در نشریه‌های ایرانی و جز ایرانی به چاپ رسیده است. برای آشنایی با بخشی از این نوشته‌ها

ن. ک. به: گزینه‌ی بی از آنها که از سوی دفتر «دانشنامه» در یک جلد فراهم آورده شده است.
(نیویورک، ۱۹۹۴)

۲. ن. ک. به:

Lucien Goldman, *The Philosophy of the Enlightenment: The Burgess and The Enlightenment*, tr., Henry Mass, Cambridge, 1973.

۳. جای بسی دریغ و تأسف است که *دانشنامه‌ی ایران* هنوز در سرچشمه و خاستگاه فرهنگ ایرانی غریب و بی پناه است و فرهیختگان ایرانی ناگزیرند که حتا از بر زبان آوردن نام آن پروا و پرهیز داشته باشند و آن را «دانشنامه‌ی دیگر» بنامند. ن. ک. به: عبدالحسین آذرنگ: «هوشنگ اعلم: دانشنامه نگار معیار»، ماهنامه‌ی *بخارا*، شماره‌ی ۱۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰ (برگرفته از مجموعه‌ی سخنرانیهای ایراد شده در آیین بزرگداشت استاد هوشنگ اعلم، همکار دانشور *دانشنامه‌ی ایران*).

نادر انتخابی*

برلنی ها و مسئله تجدد در ایران

جمشید بهنام

برلنی ها، اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۱۵-۱۹۳۰

سرگذشت گروه ها و محفل های روشنفکری و نقش و تأثیر آنها در تاریخ معاصر ایران، تاکنون چنانکه باید و شاید مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. کتاب اخیر جمشید بهنام گزارش تلاش های فکری و سیاسی گروهی از روشنفکران ایرانی است که در فاصله سال های ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰ در برلن می زیستند. بهنام که در کتاب پیشین خود ایرانیان و اندیشه تجدد (فروزان روز، ۱۳۷۵) به ارائه ملاحظاتی کلی در باره تجدد در ایران بسنده کرده بود در کتاب حاضر به نقش و اهمیت روشنفکرانی که گرد چهار نشریه *کاو، ایرانشهر، نامه فرنگستان و علم و هنر* گرد آمده بودند می پردازد.

البته، در طی سده نوزدهم و آغاز سده بیستم در پی مهاجرت های روشنفکران ایرانی محفل ها، نشریه ها و کانون های فکری در تفلیس، باکو، استانبول، قاهره و کلکته به وجود آمده بود، اما اهمیت برلنی ها و اندیشه های بیان شده در نشریات آنان با هیچ یک از دیگر گروه های مهاجر قابل قیاس نیست.

* آخرین اثر دکتر نادر انتخابی اخیراً با عنوان *رمون آرن: نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدئولوژی ها* از سوی نشر هرمس در تهران منتشر شده است.

گرایش جدیدی که در تفکر اجتماعی-سیاسی این دوره شکل گرفت و برلنی‌ها بارزترین سخنگویان آن بودند زایندهٔ اوضاع ایران پس از انقلاب مشروطیت و ناکامی مشروطه خواهان در استقرار حکومت قانون و کوتاه کردن دست بیگانگان از مداخله در امور کشور بود. برلنی‌ها که یا از کوشندگان پیشین جنبش مشروطه خواهی بودند و یا از ایرانیانی که به قصد تحصیل به اروپا آمده بودند، دیگر آمیدی به اصلاحات تدریجی پارلمانی نداشتند. آنان سرخورده از تجربهٔ ناکام مشروطیت و هرج و مرجی که در پی آن در کشور پدید آمد برآن شدند که نجات ایران در گرو ایجاد دولتی مقتدر است که جایگزین دستگاه دیوانی فاسد گذشته شود و نظم و امنیت را در سرتاسر کشور برقرار سازد، بساط اقتدار حکمرانان محلی را برچیند، مسئلهٔ عشایر را حل کند، تمامیت ارضی و یکپارچگی کشور را تأمین نماید، دست علما را از مداخله در امور دنیوی کوتاه کند، فرقه‌گرایی و تفرقه‌های قومی، زبانی و دینی را از میان بردارد و ملتی یگانه ایجاد کند که به زبانی مشترک سخن می‌گوید و به هستی امروزی و گذشتهٔ تاریخی خود آگاه است. به سخن دیگر، برلنی‌ها نظریه پردازان دوران تکوین دولت متمرکز و مدرن در ایران بودند و خود به کادریهای اداری-سیاسی و فرهنگی این دولت تبدیل شدند. جمشید بهنام این دوره را دوران گذار از «امپراتوری به دولت-ملت» (ص ۱۹۷) می‌خواند. هر چند گمان نمی‌کنم ایران پایان دورهٔ قاجار را بتوان امپراتوری نامید (و بهنام نیز خود در جای دیگری از کتاب از دوران گذار از حکومت عشیره‌ای به دنیای جدید سخن می‌گوید، ص ۱۲۷). از همین رو، در تکوین دولت و ملت به مفهوم جدید آن در ایران آن دوران تردید روا نیست.

برلنی‌ها به گمان بهنام در چند زمینه نوآور بودند و برتحولات جامعهٔ ایران اثر گذاشتند: «آنها انتقاد از وضع اجتماعی و بحث دربارهٔ مسائلی چون دموکراسی، ملیت، دین، هویت، تجدد و غیره را به شیوه‌ای تازه رواج دادند. سبک جدیدی از روزنامه‌نویسی را معمول کردند و نخستین مجله‌های وزین فارسی را پایه‌گذاری نمودند. . . . به مسئلهٔ زنان توجه خاصی داشتند. نظریهٔ دولت-ملت را در چارچوب سیاسی ایران بررسی کردند. . . آنها همچنین نخستین نوول و اولین رمان اجتماعی را نوشتند و تحقیقات ادبی و تاریخی را به سبک جدید متداول کردند.» (صص ۱۹۸-۱۹۹)

کتاب حاضر که سرگذشت این روشنفکران ایرانی را برمی‌رسد از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول کارنامه و بخش دوم اندیشه‌ها نام دارد. بخش

اول خود مرکب از چهار گفتار است («کمیته ملیون ایرانی»، «ایرانیان در جمهوری وایمار»، «چهار حلقهٔ یک زنجیر» و «بازگشت») و در آن بهنام تاریخچهٔ حضور ایرانیان در برلن، تشکیل کمیتهٔ ملیون و فعالیت های سیاسی و مطبوعاتی برلنی‌ها و فرجام کار آنها را بررسی می‌کند. در این بخش نویسنده همچنین گذشته از برلنی‌ها به تلاش های شماری دیگر از ایرانیان تحصیل کرده در غرب اشاره دارد («انجمن ایران جوان»، روزنامهٔ *مرد آزاد* که توسط علی اکبر داور انتشار می‌یافت و مجلهٔ *آئینه* که محمود افشار بنیانگذار آن بود). بخش دوم از دوگفتار تشکیل شده است (زمینه های فکری و چند گفتمان). در این بخش نویسنده نخست مهم ترین گرایش های فکری درجهان اسلام آن روزگار چون اندیشهٔ اصلاح دینی در میان عربیان، ناسیونالیسم ترک و دیدگاه های مسلمانان تجدید خواه روسیه موسوم به جدیدی ها را برمی‌رسد و سپس به تأثیر این جریان ها برگفتمان روشنفکران ایرانی در زمینه‌هایی چون ملیت، دین و دولت و اخذ تمدن غربی می‌پردازد.

ماجرای برلنی ها با دعوت تقی زاده در ۱۹۱۵ از شماری از روشنفکران و آزادیخواهان ایرانی برای پیوستن به کمیته ای از ملیون جهت مبارزه با روس و انگلیس که، با نقض بی طرفی ایران در جنگ جهانی اول، کشور را عرصهٔ تاخت و تاز نیزوهای خود ساخته بودند آغاز شد. پس از چندی کاظم زادهٔ ایرانشهر از کمبریج، محمد قزوینی، ابراهیم پورداود و اشرف زاده از پاریس، محمدعلی جمال‌زاده از دیژون، نصرالله خان جهانگیر، سعدالله خان درویش و راوندی از سوئیس، غنی زاده، اسماعیل یکانی، میرزا آقا (ناله ملت) از استانبول، برای همکاری با تقی زاده به برلن آمدند. عنوان برلنی ها را نخستین بار جمال زاده به این گروه داد.

از نخستین اقدامات کمیتهٔ ملیون فرستادن گروهی از کوشندگان خود به ایران بود تا هم با رهبران حزب دموکرات ایران در تهران تماس بگیرند و هم به ماموران آلمانی در غرب و جنوب ایران در جهت تحریک و تشویق ایلات به شورش و مبارزه با سپاهیان روس و انگلیس یاری رسانند. کاظم‌زاده و رضا افشار به تهران اعزام شدند. اشرف زاده، راوندی و درویش مأمور شیراز شدند و محل فعالیت جمال‌زاده، پورداود، نویری، امیرخیزی و یکانی بغداد و کرمانشاه تعیین شد. زندگی در منطقهٔ کرمانشاه و نشست و برخاست با ایلات و عشایر گویا الهام بخش جمال زاده در نگارش نخستین داستان های کوتاه خود چون «دشمن خونی» و «دوستی خاله خرسه» بوده است. جمال زاده همچنین هر هفته گزارش

کارها و سیر رویدادها را با پست ویژه کنسولگری آلمان برای تقی زاده در برلن می فرستاد و این گزارش ها اغلب به شکل مقاله و خبر در مجله *کاو* بازتاب می یافت (ص ۳۳). مأموریت ایران به دلایل گوناگون، چون تیرگی روابط میان عثمانیان و مأموران آلمانی و همچنین دو دستگی در بین مهاجران ایرانی، با کامیابی همراه نبود و خاطره تلخی در بین اعضای کمیته به جای گذاشت.

اگر تلاش های سیاسی کمیته ملیون در ایران سترون از کار درآمد در پهنه اندیشه کار و کوشش برلنی ها برابر بود. نشریه هایی چون *کاو* (۱۹۱۶-۱۹۲۲)، *ایرانشهر* (۱۹۲۲-۱۹۲۷)، *نامه فرنگستان* (۱۹۲۴-۱۹۲۵)، *علم و هنر* (۱۹۲۷-۱۹۲۸) و *پیکار* (۱۹۳۰-۱۹۳۱) که به همت آنان تأسیس شدند نقش مهمی در ترویج اندیشه های نو ایفا کردند. به گفته بهنام «مجله *کاو* متعلق به نسل اول برلنی هاست و *نامه فرنگستان* از آن نسل دوم. اما هر دو نسل با *ایرانشهر* همکاری دارند. *کاو* معتدل است، *ایرانشهر* آرمانگرا و *نامه فرنگستان* رادیکال و تندرو. تجزیه و تحلیل این سه مجله از وضع ایران آن روز یکسان است: عقب ماندگی اقتصادی، استبداد دولت، جهل و بیسوادی و عدم تساهل مذهبی دردهای اصلی هستند» (ص ۱۰۲) درباره چاره دردها جملگی برآند که تعلیم و تربیت عمومی مهم ترین راه نجات است اما در باره چگونگی اخذ تمدن غربی به عنوان الگو بعضی ها تندروترند و برخی معتدل تر.

نشریات برلنی ها چنان که جمشید بهنام نشان می دهد به رغم رهیافت های مشترک در زمینه مشکلات جامعه ایران هریک حال و هوای خاص خود را داشتند. *کاو* در دوره نخست انتشار یعنی تا پایان جنگ جهانی اول نشریه ای سیاسی با راه و روش تبلیغی- ترویجی بود. در دوره دوم انتشار (از ژوئن ۱۹۲۰ به بعد) «روزنامه تازه ای» شد که «مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی» بود و مسلک و مقصد خود را «بیشتر از هرچیز ترویج تمدن اروپایی در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان. . . و به قدر مقدور تقویت [به] آزادی داخلی و خارجی آن» اعلام کرد. روحیه حاکم بر روشنفکران ایرانی آن دوره را در این برنامه به روشنی می توان دید. «تقویت به آزادی داخلی و خارجی»، تازه آن هم به قدر مقدور آخرین دلمشغولی *کاو* است. به گمان این نشریه سامان اجتماعی کهن ایران که بر پایه الگوی راعی- رعیت و یاشبانی- رمهگی است به رغم مشروطیت و از میان رفتن نسبی استبداد همچنان پابرجاست. از همین رو به گمان *کاو* رستاخیز اخلاقی و فرهنگی ایران هزار مرتبه مهمتر از اصلاحات سیاسی و

اداری است.

نشریه *ایران‌شهر*، به همت کاظم زاده ایران‌شهر از همکاران دوره نخست *کاوه* که در برلن کتابفروشی کوچکی داشت انتشار می‌یافت. با آنکه به گفته بهنام، تقی‌زاده در قیاس با کاظم زاده واقع بین تر بود، پاره ای پرسش‌های اساسی در باره رابطه دین و دولت، ملت و هویت ملی در ایران‌شهر طرح شده است از جمله اینکه تاچه درجه ملیت و نژاد را مسلط بر عناصر دیگر اجتماعی باید کرد؟ روحانیت را چگونه می‌توان به مقتضیات عصر واقف نمود؟ قوه روحانی را از قوه جسمانی چگونه جدا باید کرد؟ منازعه علم و دین و عقلیات را با نقلیات چگونه باید حل نمود؟ زبان فارسی را چگونه باید اصلاح کرد؟ زنان را چگونه از اسارت و جهالت رهانید؟ اصول تعلیم و تربیت را چگونه اصلاح نمود؟ اگر تقی‌زاده می‌خواست ایران از لحاظ اقتصادی و اجتماعی هرچه زودتر پیشرفت کند، کاظم‌زاده درکنار پیشرفت مادی در پی ایجاد روح ملی ایرانی بود و عقیده داشت ورود به دایره تجدد بدون نوزایی روح ملی امکان‌پذیر نیست. کاظم‌زاده برآن بود که باید میان ایرانیان همدلی ایجاد کرد اما ناهمدلی تنها از ناهمزبانی ناشی نمی‌شود. یکی از ویژگی‌های زندگی اجتماعی ایران در سده نوزدهم و آغاز سده بیستم نفاق برخاسته از وجود فرقه‌های مذهبی (شیخی، بالاسری، متشرع، کریمخانی، حیدری، نعمتی، علی‌الهی و غیره) بود. تقسیم جامعه به گروه‌های بسته، نه تنها مانع از شکل‌گیری آگاهی اجتماعی براساس منافع صنفی- طبقاتی می‌شد، بلکه از شکل‌گیری آگاهی ملی در سطح کشور جلوگیری می‌کرد. یکی از مشخصه‌های ناسیونالیسم تجدد خواه که برلنی‌ها از نخستین نظریه پردازان آن بودند گرایش به تمرکزگرایی برای ایجاد و تحکیم یگانگی ملی است. از همین رو بهنام سخن از ژاکوبینسم برلنی‌ها می‌راند.

گرداندگان *نامه فرنگستان* به نسلی دیگر تعلق داشتند و گرایش‌های فکری‌شان با نسل تقی‌زاده و کاظم‌زاده تفاوت داشت. در حالی که کاظم‌زاده در پی به قدرت رسیدن رژیم نازی آلمان را ترک کرد و هنگام گذر از مرز سوئیس «رایحه آزادی و انسانیت» به مشامش رسید غلامحسین فروهر که در دهه ۱۹۲۰ در برلن درس می‌خواند و با *نامه فرنگستان* همکاری داشت از ستایشگران ناسیونال سوسیالیسم بود و در درگیری‌های خیابانی دوش به دوش دانشجویان نازی شرکت می‌کرد. نسل دوم برلنی‌ها مرکب از دانشجویان ایرانی بود که در پایان جنگ جهانی اول تعدادشان در آلمان افزایش یافت. در حالی که در ۱۹۱۸ فقط ۹ ایرانی در آلمان به تحصیل اشتغال داشتند در ۱۹۲۲ تعداد دانشجویان

ایرانی به ۱۲۰ نفر رسید. گروهی از آنان چون مشفق کاظمی، احمد فرهاد، حسن نفیسی، علی اردلان و غلامحسین فروهر جمعیت امید ایران و نشریه *نامه فرنگستان* را بنیاد نهادند. نسل اول برلنی ها به رغم سرخوردگی از امکان استقرار دموکراسی در ایران بیش و کم به آرمان های روزگار مشروطه وفادار مانده بودند، حال آنکه نسل دوم سرخورده از مشروطیت و ناکامی ترتیبات دموکراتیک و متأثر از فاشیسم نوظهور در اروپا عقیده داشتند نجات ایران درگرو یافتن «دیکتاتور ایدآل داری» چون موسولینی است که جراید مجلس و قدرت علما را در هم شکنند و با «سرنیزه، با قدرت، با جبر، با حبس و قتل» زمینه انقلاب بزرگ اجتماعی را آماده کند. گروهی از دانشجویان ایرانی در برلن به اندیشه های چپ گرویدند. برجسته ترین چهره این گروه تقی ارانی بود که در آغاز گرایش های تند و تیز ناسیونالیستی داشت و با *نامه فرنگستان* همکاری می کرد و سپس به مارکسیسم دلبستگی یافت و در بنیانگذاری سازمانی در برلن به نام فرقه جمهوری انقلابی ایران (۱۹۲۵) فعال بود. ارانی در بازگشت به ایران نشریه *دنیای* را تأسیس کرد و گروهی را که بعدها به ۵۳ نفر معروف شدند به دور خود گرد آورد. مارکسیسم ارانی با سنجه های درست آیینی بلشویکی چندان دساز نبود و از همین رو برخی از پژوهشگران دستگیری او در دوره رضا شاه را پیامد ناخشنودی کمینترن و استالین از استقلال رأی او دانسته اند.

برلنی ها همانند تجدد خواهان ترک همروزگارشان تحت تأثیر فلسفه اثباتی (پوزیتیویسم) بودند و بینش سیاسی شان اقتدارگرا، اراده باور و نخبه پرست بود. آنان مشارکت سیاسی مردم را در امر نوسازی به آینده ای نامعلوم که جهل عمومی و واپس ماندگی از جامعه رخت بر بسته باشد موکول می کردند. اصلاحات پیشنهادی برلنی ها را حکومت رضاشاه تحقق بخشید و بخشی بزرگی از آنان به جز کاظم زاده و جمال زاده که تا پایان عمر در اروپا ماندند دیر یا زود به ایران بازگشتند و در نوسازی آفرانه ایران نقش ایفا کردند. کتاب *برلنی ها، اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۱۵-۱۹۳۰* جمشید بهنام در واقع پیش زمینه های فکری دوران انتقال از سلطنت قاجار به پهلوی را برمی رسد و طرفه آنکه پس از گذشت هفتاد هشتاد سال هنوز جامعه ایران با بسیاری از پرسش هایی که برلنی ها طرح کرده بودند دست به گریبان است، هرچند پاسخ های این روشنفکران در برخی زمینه ها دیگر کار آمد و مقبول نیستند.

کامبیز اسلامی*

نقاشی های دوران قاجار

Julian Raby

*Qajar Portraits*Azimuth Editions in association with the Iran Heritage Foundation
London and New York, I.B.Tauris Publishers, 1999

این کتاب در واقع جلد مکمل و متمم کتابی است که لیلا دیبا با همکاری مریم اختیار در سال ۱۹۹۸ به مناسبت تشکیل نمایشگاه نقاشی ها و اشیای دوره قاجار در موزه هنر بروکلین منتشر کرده بودند. آن نمایشگاه را اندکی بعد به موزه هنر و مرکز فرهنگی آرماند همر در لوس آنجلس بردند و قرار بود در لندن هم به معرض نمایش گذاشته شود. اما، از یک طرف برخی از اشخاص و مؤسساتی که نمونه هائی از کلکسیون های خود را به این نمایشگاه وام داده بودند به فرستادن آثار خود به آن سوی اقیانوس رضایت نمی دادند، و از طرف دیگر هم امکان نمایش تمام این آثار در فضای محدود گالری برونو مدرسه مطالعات شرقی و آفریقائی دانشگاه لندن وجود نداشت، تصمیم براین گرفته شد که کمابیش همه آثار مربوط به پیش از قرن هجدهم را کنار بگذارند و در عوض با اضافه کردن

*کتابدار کتابخانه پرنستون.

نمونه های بیشتری از دوره ناصری که در برخی از کلکسیون های شخصی و عمومی در فرانسه و اطریش و ایران و خود انگلستان وجود دارد به این وجه نمایشگاه غنای بیشتری بدهند. کتاب حاضر فهرست تفصیلی همین آثار اضافی است که کلاً مشتمل است بر ۴۲ قلم (تعداد آثار ارائه شده در نمایشگاه موزه بروکلین ۹۸ بود). مؤلف کتاب که مسئول تدارک و تنظیم نمایشگاه لندن هم بوده، جولین ریسی، مدرس هنر و معماری اسلامی در دانشگاه آکسفورد است. وی در دیباچه کتاب تصریح می کند که در حذف یا اضافه کردن نمونه ها به این نمایشگاه با لایلا دیبا توافق فکری کامل داشته است. شاید اگر ناشر کتاب منتظر می ماند و محتویات این کاتالوگ را در چاپ جدیدی از کاتالوگ خانم دیبا وارد می کرد، تصویر به مراتب بهتر و جامع تری از نقاشی دوره قاجار در دسترس علاقه مندان قرار می گرفت. لازم به یادآوری است که مؤلف در دیباچه کتاب گوشزد می کند که، چون زمان تصمیم به تألیف و انتشار این کاتالوگ به درازا کشیده بود، وی تنها سه هفته وقت در اختیار داشته که بتواند مطالب کتاب را بنویسد و برای چاپ تنظیم و آماده کند. با این همه، کتاب که تاریخ انتشار آن در پشت صفحه عنوان سال ۱۹۹۹ است در واقع تا اواخر ماه اوت سال ۲۰۰۱ منتشر نشد.

در مقدمه ده صفحه ای خود، مؤلف به همراستی دیگری با لایلا دیبا اشاره می کند. هردو معتقدند که قصد و اصرار فتحعلی شاه بر این که چهره و پیکرش موضوع نقاشی و حکاکی و حجاری شود بیشتر جنبه سیاسی داشته و ناشی از این اندیشه و امید بوده که ابهت و شکوه این تصاویر بیننده را تحت تأثیر قرار دهد، احساس احترام و تحسین او را برانگیزد، یادآور عظمت و جلال شاهان قدیم ایران باشد و در نهایت امر نماد مشروعیت و اعتبار سلطنتش شود. به نظر مؤلف، تصور برجای مانده از خاندان قاجار، بیش از هرچیز، مرتبط با دو تن از پادشاهان این سلسله، فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه است. به همین دلیل نیز مؤلف دوران صد ساله میان تاجگذاری فتحعلی شاه تا مرگ ناصرالدین شاه را «قرن قاجار» می خواند. (ص ۹). اما، در حالی که فتحعلی شاه ظاهراً اصرار داشت که تصویرش از مردانگی او و شکوه و زرق و برق درباری، آن هم به سبک نقاشی متداول در دوران زند، حکایت کند، ناصرالدین شاه که با سبک نقاشی غربی آشنائی داشت، به تدریج علاقه مند به ارائه تصاویر ساده تر، ملایم تر و واقعی تری از خویش شد. از همین رو، یکی از دلمشغولی های جدی فتحعلی شاه اهداء تمثال های تمام قدش به شاهان و شاهزادگان کشورهای دیگر بود. این تمثال ها

که در طول سی و چند سال نقاشی شده بودند، از لحاظ شکل و شمایل فتحعلی شاه چندین فرقی با یکدیگر نداشتند. این وضع با روی کار آمدن نقاشباشی جدید، مهرعلی، در دهه ۱۲۲۰ هـ ق، اندکی تغییر یافت. نقاشباشی تازه به تدریج در ترسیم چهره و پیکر فتحعلی شاه به تغییرات ظریفی دست زد که او را زنده تر و پرجاذبه تر جلوه می داد. وی حتی مضامین و نمادهای تازه ای را نیز به این تصویرها افزود. نمونه بارز از این مضامین تازه، که مؤلف به تفصیل در باره آن سخن می گوید (صص ۱۴-۱۱)، عصای بلند و مرصعی بود که مهرعلی در تابلوئی که در سال ۱۲۲۴ هـ ق از فتحعلی شاه کشید به دست او داد. به نظر مؤلف، ایده عصا نه به نقوش برجسته شاهان هخامنشی بلکه به تصاویر ناپلئون بناپارت در مراسم تاجگذاری اش باز می گشت. با این همه، آن چه در این گونه تصاویر، یعنی تمثال های تمام قد شخص فتحعلی شاه، کمتر به چشم می خورد، اما در بیشتر تابلوها و نقاشی های دیواری اندرونی و بیرونی قصرهای او کاملاً نمایان به نظر می رسد، نشان وابستگی او به خاندان قاجار و همبستگی شاهان و شاهزادگان این خاندان با یکدیگر است.

این حس همبستگی که در نقاشی های دوران فتحعلی شاه به صورت تصاویر عظیم فتحعلی شاه در کنار فرزندانش در موقعیت ها و مراسم گوناگون مجسم می شد - همانند نقاشی دیواری عمارت نگارستان یا دو پرده نقاشی رنگ و روغن در عمارت سلیمانیه کرج - بعدها به صورت تمثال های کوچکی از شاهان قاجار به عنوان نشان به مقامات عالی رتبه اعطا می شد. خود محمدشاه تصویر فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه تصویر محمد شاه را در مراسم رسمی و مخصوص به سینه می زدند (ص ۱۵). در دوره ناصرالدین شاه تعلق و اعتقادات مذهبی او نیز به تصاویر و نشان ها راه یافت (ص ۱۶). ناصرالدین شاه که برای تسخیر هرات در ۱۲۷۳ هـ ق به امام علی توکل کرده بود، چون هرات فتح شد، دستور داد نشانی از تمثال امام علی بسازند که در واقع هیچ کس جز خودش آن را به سینه نزد. این دو تمثال نماد اقتدار این پادشاه شدند.

در بخش پایانی مقدمه، مؤلف از نقش مثبت دارالفنون در تعلیم و تربیت هنرمندان، و از صنعت عکاسی که به یاری نقاشان واقع گرای این دوره آمد سخن می گوید و آراء خود را درباره چهره نگاری به گونه ای فشرده ارائه می کند. به اعتقاد او چهره نگاری وابسته به دو عنصر است. یکی عنصر معنایی (semantic)، و دیگری عنصر تقلیدی (mimetic). عنصر معنایی بیشتر معطوف به تجویز است و عنصر تقلیدی معطوف به توصیف. هدف اولی اعلان خواسته ها

است و کار دومی ثبت صورت ظاهر اشیاء (ص ۱۸-۱۷). بررسی تفاوت‌های عمده این دو عنصر، آن گونه که در «قرن قاجار» مشهود شد، هدف مؤلف در تنظیم این نمایشگاه و تألیف این کتاب بوده است.

کاتالوگ خود از سه قسمت تشکیل شده است. قسمت اول بیشتر اختصاص دارد به مدال‌ها و نشان‌ها و چند شیء و سند تاریخی که مربوط به خود آن نشان‌ها می‌شوند. قسمت دوم بخش چهره نگاری هاست که با تصویر چهره‌ای از کریم خان زند اثر نقاشی گمنام آغاز شده و با تابلویی از محمودخان ملک‌الشعراء به پایان می‌رسد. قسمت سوم شامل چند اثر هنری است که اهمیت بیشتر آن‌ها در ارتباطی است که با آثار و تابلوهای نمایشگاه اصلی داشته‌اند. در قسمت چهره نگاری‌ها - که بخش عمده کتاب را تشکیل می‌دهد - سیر تحول چهره نگاری عصر قاجار را می‌توان تشخیص داد. این تحول با شیوه نقاشی دوران زند آغاز شد و پس از یک دوره انتقالی و تجربی در زمان محمد شاه، عاقبت در دوره ناصرالدین شاه با الهام از نقاشی اروپائی بیشتر به صورت تصاویر آبرنگ و عکس و چاپ سنگی درآمد. بیشتر نمونه‌هایی که در این قسمت آمده به آسانی با نمونه‌های مشابه در کاتالوگ لیلا دیبا قابل مقایسه است. با این همه، می‌توان برخی از آثار کتاب حاضر را معترف بهتری برای تم‌های اساسی هر دو کاتالوگ و یا جنبه‌های تازه‌ای از آن‌ها دانست. به عنوان نمونه، دو مینیاتور میرزا بابا از فتحعلی شاه و آقا محمدخان در نسخه‌ای از دیوان فتحعلی شاه («دیوان خاقان») (شماره ۱۱۱)، که گواه بارزی است از اشتیاق فتحعلی شاه در نمایاندن تفاوت میان خود و پدرش، یا پرتره میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک (شماره ۱۲۸) که نمونه مشخص تری است از هنر نقاشی از روی عکس ابوتراب^۲ یا نمونه‌ای از کار میرزا محمود خان ملک الشعراء که جایش عجیب در کاتالوگ قبلی خالی بود (شماره ۱۳۲)، یا دو پرتره مشابه از ناصرالدین شاه از سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۰۹ (شماره‌های ۱۲۶ و ۱۲۷)، اثر محمد غفاری (کمال الملک) که همانطور که مؤلف یادآوری می‌کند با تصویری که آکوپ اووانتانیان ۱۶ سال پیش تر از او کشیده بود از بسیاری جهات متفاوت است. اما، این دو پرده کمال الملک از یک جهت دیگر هم نه تنها با تابلوی اووانتانیان بلکه شاید با هر تصویر و عکس دیگری از ناصرالدین شاه تفاوت دارد و آن این که در این دو پرده می‌توان اثر لبخند ظریفی را در صورت شاه دید. روشن نیست که آیا کمال الملک خود به شیطننت چهره شاه را، که تقریباً همیشه در تصاویر او عبوس و جدی است، اندکی تغییر داده و یا خود ناصرالدین شاه در چهل و

سومین سال سلطنتش رضایت داده است تا بیننده حداقل یک بار از دیدن تصویر او احساس ترس و دوری نکند. جالب ترین جنبه این تصاویر، اتنا، رابطه نقاش با موضوع نقاشی است و هیچ یک از نمونه های کتاب این رابطه را بهتر از مینیاتور شماره ۱۲۱ بیان نمی کند. در تصویر آبرنگ حسین علی خان معیرالممالک اثر میرزا ابوالحسن غفاری صنایع الملک (سال ۱۲۷۰)، معیرالممالک ایستاده است و کتابی در دست دارد. کتاب به احتمال خیلی زیاد مجلد اول از شش مجلد نسخه نفیس هزار و یک شب است که معیرالممالک به امر ناصرالدین شاه مأمور تهیه اش شده بود و صنایع الملک نقاشباشی و گروه دیگری از شاگردان او نقاشان آن بودند. به قول دوستعلی خان معیرالممالک،^۲ صاحب اولیة مینیاتور، کار تهیه این کتاب در منزل خود حسین علی خان پیش می رفت. با دادن مجلدی از کتاب به دست حسین علی خان، صنایع الملک نه تنها از کوشش های وی قدردانی می کند، بلکه با زیرکی و در عین حال فروتنی تمام نقش و سهم خودش را هم نشان می دهد.

حتی با نگاه سریعی به توضیحات و تفصیلات مؤلف درباره یک آثار ارائه شده، احاطه وی بر موضوعات این نمونه ها کاملاً روشن می شود. از منابع موجود (چه فارسی و چه غیر فارسی) بهره برده شده، هرچند در برخی موارد منابع در کتابشناسی نیامده است از آن جمله در مورد تکسیه (ص ۴۹)، تتلی (ص ۳۶)، ژنو ۱۹۹۲ (ص ۶۲)، و جلیلی (ص ۶۹)، که هیچیک آثاری غیرقابل دسترسی نیستند. ارجاع آخری باید به "جلالی" باشد و کتابش هم همان است که در پانوشت شماره ۴ همین نقد آمده. در یک مورد هم، پانوشت شماره ۳ در مقدمه کتاب باید به جمله قبلی ارجاع می شد. این ها و خطاهای چاپی کتاب را باید به حساب اندکی سهل انگاری در ویرایش کتاب گذاشت، اما گمگاه در خواندن (یا نخواندن) متون هم خطاهائی رخ داده است. به عنوان نمونه، در شماره ۹۹، علی رغم ظن مؤلف که سجع مهر عباس میرزا نایب السلطنه («دُرّ دریای خسروی عباس») را بدون تاریخ می داند، با دقت به طرفین "ی" دریای، می توان تاریخ حکّ ۱۲۱۴ هـ ق را تشخیص داد (بیشتر سجع مهرهای عباس میرزا یا همین تاریخ ۱۲۱۴ هـ ق را دارد یا تاریخ ۱۲۴۰ هـ ق را). در مورد عکس ناصرالدین شاه نیز که در صفحات ۷۸ و ۸۱ چاپ شده، تاریخ چاپ عکس را یک جا «ربیع الثانی ۱۳۱۳» (ص ۸۰، سطر ۳)، و جای دیگر (همان صفحه، ستون ۱، سطر ۱۴) «ربیع الثانی ۱۳۰۰» خوانده اند. در واقع هیچکدام درست به نظر نمی رسد. عکاس عکس در سال ۱۳۰۰ در اروپا بوده و عکس شاه هم نمی تواند عکسی باشد

که چند ماه قبل از مرگش از او گرفته باشند. عکس های دیگری از ماه های آخر عمر ناصرالدین شاه وجود دارد که او را شکسته تر و چاق تر نشان می دهد.^۱ شماره "۱۳" ای که در توضیح زیرعکس آمده و باعث این اشتباه شده، احتمالاً مربوط می شود به روز ماه، نه سال، یعنی «۱۳ ربیع الثانی». عکاس به احتمال زیاد آوردن سال را فراموش کرده است.

این کاستی ها و خطا ها به کنار، کتاب جولین ریپی با عکس های نفیس آن جای خود را در میان آثار معدودی که محققان راجع به هنر دوره قاجار نوشته اند به آسانی خواهد یافت.

پانویست ها:

۱. ن. ک. به: *Royal Persian Paintings: The Qajar Epoch, 1785-1925*, New York, 1998.
۲. برای اصل عکس ن. ک. به: بخش عکس های *روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۶.
۳. معیرالممالک، *رجال عصرناصري*، تهران، ۱۳۶۱، ص ۲۷۴.
۴. به عنوان نمونه ن. ک. به: *کنج پید*، مصحح غلامرضا تهامی، به کوشش بهمن جلالی، تهران، ۱۳۷۷، صص ۲۲-۲۳.

کتاب ها و نشریه های رسیده

- افشار، ایرج و مهدوی، اصغر. *یزد در اسناد امین الضرب (سال های ۱۲۸۱-۱۳۳۰ قمری)*. تهران، فرهنگ ایران زمین، سلسله متون و تحقیقات، شماره ۴۲. ۵۷۷ ص.
- بهبهانی، سیمین. *کلید و خنجر؛ قصه ها و غصه ها*. تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۹. ۲۶۷ ص.
- _____ *یکی مثلاً این که...* تهران، نشر البرز، ۱۳۷۹. ۱۷۴ ص.
- علمداری، کاظم. *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*. چاپ ششم، تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۰. ۵۶۸ ص.
- پاکی، مختار. *شمایل مانا*. سوئد، نشر باران، ۱۳۷۷. ۳۹۱ ص.
- مؤذن جامی، محمد مهدی. *ادب پهلوانی؛ مطالعه ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان*. تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹. ۴۱۷ ص.
- سازگار نژاد، جلیل. *حافظ پژوهی، دفتر چهارم*. شیراز، مرکز حافظ شناسی، ۱۳۷۹. ۱۸۷ ص.
- احمدی خراسانی، نوشین. *زنان زیر سایه پدر خوانده ها*. مجموعه مقالات. تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۰. ۲۳۲ ص.

- *خوشه هائی از خرمین ادب و هنر*، شماره ۱۲، «ادب و هنر ایران در قرن بیستم» دارمشتات، عصر جدید، ۱۳۸۰.
- *بخارا*، شماره ۱۸، خرداد و تیر ۱۳۸۰، تهران.
- *میوه شهاب*، نشریه کتابخانه بزرگ آیت الله عظمی مرعشی نجفی، قم،

سال ششم، ۱۳۷۹.

- کاتوس، سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۰، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- ره آورد، سال بیستم، شماره ۵۷، تابستان ۱۳۸۰، لس آنجلس.
- علم و جامعه، سال بیست و سوم، شماره ۲۰۴، آذرماه ۱۳۸۰، واشنگتن.
- پر، سال شانزدهم، شماره ۱۱، آذرماه ۱۳۸۰، واشنگتن.
- مهرگان، سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۰، واشنگتن.
- صوفی، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۸۰، لندن.

* * *

- Rahimieh, Nasrin. *Missing Persians; Discovering Voices in Iranian Cultural History*. Syracuse, Syracuse University Press, 2001. xiii, 191 p.
- Djalili, Mohammad-Reza. *Iran: l'illusion reformiste*. Paris, Presse de Sciences Po, 2001. 125 p.
- Umrigar, Thrity. *Bombay Time*. New York, Picador, 2001. 274 p.

* * *

- *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 33, No. 4, November 2001.
- *Studia Iranica*, tome 30, fascicule 1, 2001.

* * *

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رویا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

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

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۷)

سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران

۱۳۵۰-۱۳۴۰

مصاحبه با

علینقی عالیخانی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۲۰۰۱

Contents

Iran Nameh

Vol. XIX, No. 3

Summer 2001

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

The Status of Music in the Islamic Republic of Iran

Ameneh Youssefzadeh

The Discourse of Cultural Authenticity in Iran

Negin Nabavi

Social Significance of Public Squares in Safavid Period

Reza Moghtader

Haj Sayyah and the Encumbrance of Attachment

Ali Ferdowsi

Sacred Canopy: Love and Sex Under the Veil

Shahla Haeri



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

**Volume X Published:
FISHERIES-GINDAROS**

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.eisenbrauns.com

Please visit *Iranica* website at:
www.iranica.com

The Status of Music in the Islamic Republic of Iran

Ameheh Youssefzadeh

This article consists of a brief description of the politico-cultural status of music in Iran with particular attention to various organizations that govern and control music and musical activities. It also reviews the importance attributed by a number of institutions to "regional music."

Since the establishment of the Islamic Republic of Iran, music has been the subject of fierce political and religious debate in Iran. Its legal and social status has constantly been changing and continues to be the object of various restrictions because of music's alleged powers of seduction and corruption. Indeed, from the very outset, the official position of the Islamic regime was unmistakable. All concerts, and specially all radio and television broadcasts of foreign and Iranian, classical and popular music, were banned. Nevertheless, despite all the measures designed to stifle music, it could not be eliminated from Iranian culture. In fact, the very intention of abolishing music in public life unexpectedly led to increasing practice of music within the family circle by the younger generation of all social classes.

Following the end of the Iran-Iraq war and the death of Ayatollah Khomeini, a number of limited liberalizing measures affected Iran's cultural life and led to official tolerance of certain genres of musical activities. Private and illicit production and dissemination of Iranian pop music, that closely resembles the pop music of the Iranian exile

community in California, has mushroomed. However, only specific versions of Iran's traditional and regional music are officially sanctioned and thus allowed to be broadcast by the state-run radio and television stations. Furthermore, the emphasis placed on the preservation of purity of classical Iranian music is tantamount to the demand for an authenticity of musical expression that goes beyond the tradition it claims to respect.

Although one might be encouraged by the official interest in regional music, there are also reasons to worry about the swing of the pendulum by which the tradition upheld by the bards is set up by official cultural authorities as an intangible and insuperable dogma. The application of this dogma is entrusted to three official organizations dealing with cultural matters. They are to "protect" and "supervise" the "purity and authenticity" of Iranian music, and "control" what is heard and seen by the public in musical festivals and on national television screens. Music in Iran, therefore, continues to be closely controlled by governmental authorities, and to be subject to a very insidious form of censorship.

The Discourse of Cultural Authenticity in Iran

Negin Nabavi

The notion of 'authentic culture' [*farhang-e bumi*] is generally considered to have been associated with the rhetoric of revolution which emerged increasingly in 1978-79. Claims of 'cultural revival' and 'regaining the past' that were propagated at this time have been viewed by some historians as a reaction to the trend of secularization that had characterized much of what had been before. And yet, looking through the intellectual journals of the 1970s, it seems that if there was one major preoccupation for both secular intellectuals as well as the state, it was that of defining an 'authentic culture.' In other words, both the intellectual critics of the government and the government itself were equally engaged in defining the characteristics of an Eastern as opposed to a Western culture. This article will attempt to examine this discourse that can perhaps be best described as one of 'cultural authenticity', and which gained prevalence in Iran of the 1970s.

As will be discussed in this article, if this discourse became pervasive in intellectual circles, it was because two factors, which had been instrumental in its initial formulation, came together at this time. In the first place, the restrictions imposed by the regime in the way of political activity and freedom of expression in the mid-1960s, had meant that the intellectuals in search of challenging authority had to look for more indirect avenues of expressing their opposition to the regime. Secondly, the triumph of third world movements in defying Western powers served as an inspiration and provided the background for much of their writing in this period.

This paper will, therefore, discuss the discourse of 'cultural authenticity' in the context of third worldism, as well as the counter-culture prevalent in the West. It will also examine how this discourse gained the foreground, and consider the shape that it took in the 1970s, especially in the light of the state taking on this same talk of authenticity by implementing a cultural policy that emphasized the promotion of past traditions. For this purpose, among the sources, Iranian journals and periodicals of the period, such as *Negin*, *Ferdawsi*, *Farhang va Zendegi*, and *Tamasha*, have been extensively consulted.

Social Significance of Public Squares in Safavid Period

Reza Moghtader

In the architectural history of world great cities, main public squares have been referred to as important elements of urban design. These main and often magnificent squares have always been built with particular attention to the over all design of the surrounding buildings and monuments. They also serve as the most open and accessible part of the city and are utilized according to the cultural needs and traditional values of the nation. Great Iranian cities have also been marked by the presence of this distinct urban feature, particularly during the reign of a number of Safavid kings in the 16th and 17th centuries. Indeed, Safavid architectural legacy can be deemed as the most lasting and historically significant achievements of the period.

Haj Sayyah and the Encumbrance of Attachment

Ali Ferdowsi

Why for so many Iranians the change in citizenship is tinged with a sense of shame? This essay pursues this question to its very genesis, to the moral and political tribulations that tormented Haj Sayyah, the first Iranian who became a naturalized US citizen on May 26, 1875.

After spending about ten years in the United States, preceded by about as many years traveling throughout the old world, Haj Sayyah left San Francisco, the port of his naturalization, for his country of birth. When he arrived in Iran, he was welcomed by a fierce rivalry among the elite to meet his acquaintance. Even Naser al-Din Shah, the then king of Iran, excitedly asked him to become one of his majesty's retainers. Haj Sayyah declined, knowing well that exoticism is a highly perishable commodity. He was right.

Advocating modernization, human rights and liberal reforms, he soon became a pariah, first sent into fourteen months of tormenting internal exile, and then imprisoned under harsh conditions for twenty-two months. When finally released, he felt ostracized, entrapped and, "knowing of the victimizing nature of most Iranians," vulnerable. It was then that he, confounding every one, appeared at the U.S. Legation in Tehran, in early January 1893, with a decree of naturalization in hand, and asked for protection as a U.S. citizen.

Haj Sayyah's asylum at the legation lasted about six months and traversed the entire tenure of Watson Sperry, the humane and headstrong US ambassador, who unflinchingly supported Haj Sayyah, both against Tehran's arbitrary persecution and the prevarications of his superiors in Washington. Haj Sayyah later reported the episode in his *Memoirs*. Thus we are offered two narratives, one penned by Haj Sayyah, and the other implied in the official communication between the U.S. Legation in Tehran and the Department of State. Comparing the situations of correspondence and discrepancy between the two, each narrative betrays its own peculiarities. This, in turn, allows us to reflect on ways through which the imperatives of shame and pride produce and contort Haj Sayyah's account of his citizenship and asylum.

When a youthful Haj Sayyah embarked on his world travels, he did so, he says, in search of humanity, and to be disencumbered from the

fetters of attachment. As to the first, there remains a picture of him, one of those staged 19th century photographs, where Haj Sayyah, gazing into the void, is sitting by a prominently displayed sign that reads: "I found the book of humanity blank." No more successful, it appears to me, was he in his striving for detachment. At the end, it was, ironically, his friend and protector, the Ambassador Watson Sperry, who, to save his friend's neck, had to insist to the Iranian authorities that notwithstanding Haj Sayyah's US citizenship, he is "as much a subject of His Imperial Majesty as ...if he had never stepped across Persian frontiers."

Sacred Canopy: Love and Sex Under the Veil

Shahla Haeri

The article attempts to elaborate on the subliminal messages of desire and intimacy in Iranian movies. Unlike the representation of love, which has been beautifully expressed in infinite variety in Persian literature and miniature paintings, the cinematic expression of intimacy, desire and sexuality has been more circumspect and metaphorical than direct and obvious in the Iranian post-revolutionary movies. Although with the establishment of the Islamic Republic of Iran, the Islamic legal and traditional discourse has become the dominant factor, the "erotic" discourse that is that is embedded in Persian poetry and popular culture has struggled to survive. The author suggests that there has always been a tension between the religious norms that regulate gender relationship, on the one hand, and the erotic discourse that tends to subvert the very same norms by encouraging the culturally meaningful play of amorous eye contact, *nazar bazi*.

In reference to four specific films, the author contends that the Iranian cinema has succeeded in subtly breaking down the religiously sacred wall of sex segregation, exposing women- who have are supposed to remain silent and anonymous and secluded- to intense attention, even active voyeurism. Cinema, by its very nature, has made the transgression of the frontiers of sex, gender, and sexuality possible. Indeed, when the Islamic republic transformed Iran into a veiled society, the desire to uncover, to reveal and to look under the canopy of Islamic society turned stronger. Furthermore, cinema has eradicated the boundaries of public and private domains and rendered the categorization of the medium and control of its message problematic.

THE ORAL HISTORY COLLECTION
OF THE
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by
Elizabeth B. Mason



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES