

بنیاد مطالعات ایران

دریاچه نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

پیشگفتار

مقاله ها

به یاد امین عالیمراد

شاهنامه و تاریخ

گرین و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

شاهرخ مسکوب

محمد مهدی خلجی

فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه
زنان، کار و اسلام سیاسی

فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

زنان، کار و اسلام سیاسی

مهرزاد بروجردی
آزاده کیان

مهرزاد بروجردی

آزاده کیان

گزیده

سعید نفیسی

«خلیج فارس در متون یونانی، و لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دوره بیستم:

شاهرخ مسکوب
محمد توکلی طرقي
محمدعلی همایون کاتوزیان
نقد و بررسی کتاب:
نسرین رحیمیه
مدیر:
هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکووسکی
ریچارد ن. فرای
راجر م. سیوری
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
سید حسین نصر
ویلیام ل. هنوی

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

نوشته ها معرف آراء نویسندگان آنهاست.
نقل از نوشته های مندرج در ایران نامه با یادآوری مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از نوشته ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*
4343 Montgomery Ave.
Bethesda MD 20814
USA
Tel: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983
Email: hhekmat@fis-iran.org

بهای اشتراک:

در ایالات متحد 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
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XX):

Shahrokh Meskoob
Mohammad Tavakoli-Targhi
M. A. Homayoun Katouzian
Book Review Editor:
Nasrin Rahimieh
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Frye
William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
Roger M. Savory

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

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

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 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

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Ferdowsi's *Shahnameh* as History

Shahrokh Meskoob

Corbin and the History of Philosophical Thought in Iran

Mohammad Mehdi Khalaji

The Problematic of Human Rights in Islam

Ahmad Kazemi Musavi

Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization

Mehrzad Boroujerdi

Women, Work and Political Islam in Iran

Azadeh Kian-Thiebaut

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمرد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهنامه و تاریخ شاهرخ مسکوب

۴۱۷ هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران محمدمهدی خلجی

۴۵۱ مشکل حقوق بشر در اسلام احمد کاظمی موسوی

۴۷۵ فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه مهرزاد بروجردی

۴۸۹ زنان، کار و اسلام سیاسی آزاده کیان

گزیده ها:

۵۰۹ «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی» سعید نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه) حبیب برجیان

۵۲۱ دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی) هاله وزیری

۵۲۵ تعلیق (محمدرحیم اخوت) فرنکیس حبیبی

۵۳۱ نگاهی تازه برمسیر مدرنیته در ایران (محمدتوکل طوقی) نسرن رحیمیه

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

به یاد

امین عالیمرود (۱۳۰۶-۱۳۸۲)

دکتر امین عالیمرود، عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران، در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۸۲ (۶ مه ۲۰۰۳) در سن ۷۶ سالگی در شهر ریچموند، ایالت ویرجینیا، چشم از جهان فرو بست.

نخستین بار او را در تابستان ۱۳۴۶ در تهران دیدم. می دانستم امین در دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه ملی تدریس می کند و از اساتید برجسته آنجاست. نیز می دانستم که دانشگاه ملی براساس الگوئی دگراندیشانه سازمان یافته و این سنت شکنی به برخی ضدیت ها در محافل دانشگاهی ایران انجامیده. انا، هرگز کسی علل و ابعاد چنین ناسازگاری ها را آن طور که امین عالیمرود آن غروب تابستان توضیح داد برایم روشن نکرده بود. در همان ملاقات نخستین اندیشیدم، و بعدها با شناخت ژرف تر دانستم و یقین کردم، که با ذهنی به غایت دقیق و پرورش یافته روبرو هستم.

در این دیدار آغازین همچنین معلوم شد که امین اضافه بر تدریس علوم سیاسی و اداری در دانشگاه سردبیر جهان نو، یکی از شاخص ترین مجلات اجتماعی و ادبی ایران، نیز هست و خود در مجله می نویسد و برای مجله از زبان‌های دیگر نثر و شعر ترجمه می کند. در جایی خواننده بودم که آنچه در ترجمه شعر گزند می بیند شعر است. وقتی به من گفت نسخه تازه جهان نو حاوی ترجمه او از شعر یولیسز اثر تئیسون است مشتاقانه تقاضا کردم ترجمه را ببینم، زیرا یولیسز شعری است پیچیده و پُر زیر و بم و ترجمه اش سهل ممتنع می‌نماید، بویژه چند مصرع آخر شعر که به هیچ روی سرخوردگی و ناتوانی جسمی و روحی را برنمی‌تابد و بر اراده ای نیرومند برای برگرفتن دانش، و خطر کردن، حتی تا آن سوی زندگی، تأکید دارد. برگردان فارسی امین چنان صادقانه حقیقت اصل انگلیسی شعر را در خود داشت که گمان کردم انجامش تنها از آن کس برمی‌توانست آمد که خود نماد اراده منظور شاعر باشد.

امین پس از یک یا دو سال ابتدا به ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی و سپس به ریاست دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی منصوب شد و من فرصت یافتم چند سالی از نزدیک افتخار همکاری با او را داشته باشم. در کار اداری، مانند کار تدریس، توانا، مدیر و عادل بود. در دوران ریاستش دانشکده متحول شد. تعداد دانشجویان افزایش یافت و کلاس و موضوع متنوع شد. اما عشق امین دانشجو و کلاس درس بود. دانشجویانش را دوست می داشت و مهرش به آنان بی آنکه خود بخواهد از لابلای رفتار و کلماتش متجلی می شد. «صدای بچه ها» او را به وجد می آورد و بعدها، آنگاه که مقامش به وزارت می ماند، شاهد بودم که آن «صدا» را به هر دست آورد دیگر ترجیح می داد. هودۀ تعهدش به دانشجو و تدریس، عشق و علاقه ای است که شاگردانش، چه آنان که در ایران‌اند و چه آنان که در جهان پراکنده، همواره نسبت به او داشته اند.

امین در سال ۱۳۵۳ به معاونت وزارت کشور و یک‌سال پس از آن، در ۱۳۵۴، به دبیرکلی سازمان امور اداری و استخدامی کشور منصوب شد. سازمان امور اداری و استخدامی انگار جامه ای بود برتن او دوخته. امین آگاهی و دانشی را که طی سال‌ها تحصیل و تدریس امور اداری اندوخته بود به این سازمان برد و با عزمی جزم، اراده‌ای راسخ، و مدیریتی مبتنی بر مشارکت و هم‌سوئی، به آن روحی تازه بخشید و روش و جهتی نو داد. کارش چنان پُربار بود که پنج‌نخست‌وزیر-امیرعباس هویدا، جمشید آموزگار، جعفر شریف امامی، غلامرضا ازهاری، و شاپور بختیار-هر کدام متعلق به سنخ و سیاسی متفاوت، از او مصرانه خواستند به همکاری با آنها ادامه دهد.

امین عالیمرد پس از انقلاب، مانند بسیاری دیگر از همکارانش در دانشگاه و دولت، اجباراً ترک وطن گفت و با همسرش طلا و دو فرزندشان رامین و بابک مقیم آمریکا شد و زندگی تازه ای را پی ریخت. او هرگز نظر به مال نداشت و آنچه را که داشت، عمدتاً کتابخانه ممتازی که در درازنای سال ها با تیزبینی، پشتکار و دقتی بی نظیر تهیه دیده بود، در ایران به جا گذاشت. زندگی در غربت را از هیچ آغاز کرد، هیچی که در برابر توشه های علمی و اخلاقیش خود هیچ بود. به یاد دارم، در سال ۱۹۸۱، در شهر پالوآلتوی کالیفرنیا به دیدارم آمد و با آنکه آینده تاریک می نمود یقین داشت شغلی اگرچه نه در خور سابقه و توانائیش، اما شریف و در مسیر خواسته اش به دست خواهد آورد. در همان حال، با خوشبینی ذاتی ای که در وجودش بود، با همسر، مهناز، و من به رای زنی در باره ساختار و هدف سازمان فرهنگی و پژوهشی ای که در ذهن ما مطرح بود و پس از چندی با نام بنیاد مطالعات ایران تأسیس شد پرداخت و با قبول مسئولیت در هیئت امنای سازمان نو پا استواری، تداوم، و توفیق آن را ضامن شد. پیشینه تدریس و مدیریت امین در ایران برای دانشگاهیان امریکائی ناشناخته نبود و دیری نپائید که انستیتوی مدیریت فدرال در شارلوت ویل در ایالت ویرجینیا امین را به تدریس دعوت کرد. امین در این سازمان به صاحبمنصبان بالارتبة ایالات متحده درس مدیریت می داد و آن طور که خود می گفت غالباً از تجربه خدمتش در سازمان اموراداری و استخدامی ایران بهره می گرفت. او پس از چندی به کادر آموزشی دانشگاه ایالتی ویرجینیا در ریچموند پیوست و تا اوائل سال ۲۰۰۳، که به علت بیماری درخواست بازنشستگی کرد، در دانشکده علوم و علوم انسانی آن دانشگاه به تدریس دروس گوناگون در رشته مدیریت و علوم اداری مشغول بود. دانشجویانش در این دانشگاه نیز در بیشتر سال ها او را برای دریافت نشان مدرس عالی دانشگاه نامزد کردند و او چندین بار برنده این نشان شد.

* * *

امین عالیمرد همسر، پدر، فرزند و دوستی استثنائی بود. زندگی پُرباری داشت و پُرتوان؛ درصحنه ادب، علم، مدیریت و سیاست از خود بسیار به جای گذاشت و در این زمینه ها از محیط بهترین را گرفت. وارسته بود و از غل و غش پالوده. در دوستی پا برجا بود اما دشمنی را برنمی تافت. به ایران عشق می ورزید، ایرانیان را دوست داشت، و به رغم همه تاریکی ها آینده ایران را روشن می دید. از جامعه مردسالار برخاسته بود اما در وجودش پیشداوری مردسالارانه جایی نداشت. مذهبی نبود، اما ارزش های والای مذاهب را در خود داشت. برای

وصل کردن آمده بود، باب دل آنان که انسانشان آرزو است. از سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م)، که بنیاد مطالعات ایران تأسیس شد، تاکنون بسیاری کسان در زمینه های علمی، فرهنگی، سازماندهی و ساماندهی به بنیاد یاری داده اند. در میان آنان همکاری تعدادی برای بنیاد حیاتی بود، و در میان این دسته اخیر امین عالیمرد جایگاهی خاص داشت. از آغاز، بی هیچ چشمداشتی، با بهره گیری از خزانه علم و تجربه ای که در طی سال ها در ایران و خارج از ایران اندوخته بود، راه درست را به همکاران نمود و با همه وجود به تبیین و پیشبرد اهداف بنیاد کمک کرد. حضورش در هیئت امنا برای همه اعضا قوت قلب بود و اکنون نبودش ضربه ای است سنگین بر پیکر بنیاد مطالعات ایران و ضایعه ای که با همه وجود آن را احساس می کنیم.

این شماره *ایران نامه* به پاس راهنمایی های ارزنده دکتر امین عالیمرد در راه پیشبرد اهداف بنیاد مطالعات ایران و در بزرگداشت خدمات بی دریغش به جامعه دانشگاهیان و مدیران ایران انتشار می یابد.

غلامرضا افخمی



حماسه‌ی ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها

بیست‌وهشت گفتار، نقد و گفت‌و شنود شاهنامه‌شناختی
همراه با هشت پیوست

پژوهش و نگارش

جلیل دوستخواه

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمرد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ

۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵ مهرداد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹ آزاده کیان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۹ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵ فرنگیس حبیبی تعلیق (محمد رحیم اخوت)

۵۳۱ نسرین رحیمیه نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

شاهنامه و تاریخ

شاهنامه تاریخ پیشینیان، و به منزله تاریخ، سرگذشت ایران است در زمان و رد پای زمان است در ایران. شاهنامه در قرن چهارم هجری سروده شد، چهار سده سال پس از شکست ایرانیان از عرب ها؛ زمانی که ایرانیان خراسان می کوشیدند تا در شرایط تازه و در برابر خلافت بغداد سرنوشت سیاسی و فرهنگی خود را باز سازند. سلسله های ایرانی از چندی پیشتر تشکیل شده و زبانشان، فارسی، به عنوان زبان دین و دولت پذیرفته و شالوده فرهنگ ویژه ما، در پهنه تمدن اسلامی، ریخته شده بود. فردوسی در چنین روزگاری "تاریخ" ایران را سرود. در شاهنامه تاریخ و زبان با هم و درهم ساخت و سامان می یابند. هم طرح هردو افکنده می شود و هم مرز و میزانشان معین می شود.

ز باران و از تابش آفتاب
که از باد و باران نیابد گزند
همی خواندش هر که دارد خرد

بناهای آباد گردد خراب
پی افکندم از نظم کاخی بلند
برین نامه بر عمرها بگذرد

پی افکندن در «نظم»، خود از همان آغاز «نظام» و سامان دادن، پراکنده (نثر) را به رشته کشیدن و از ریختن و گسیختن رها کردن است؛ زبان برپینیانی نظام یافته (نظم)، بنا می شود، آنهم به صورت «کاخی بلند». پیداست که شاعر از کار خود تصویری بزرگ و «معمارانه» دارد: تصوّر نقشه داشتن، شالوده ریختن، برافراشتن در و دیوار و بام و بی گزند ماندن از باد و باران، پناه گرفتن در خانه زبان، در زبان زیستن!

پس از فروریختن ساسانیان و درنگی دراز، در آخر های پادشاهی سامانیان، تاریخ ایران بار دیگر پی افکنی و بنا می شود؛ منتها این بار نه به دست پادشاهی چون اردشیر، بلکه به دست شاعری چون فردوسی! و همچون کاخی بزرگ و با شکوه! برای همین پاره ای از داستان ها را که شاهانه می بیند برمی گزیند و پاره ای دیگر را به کنار می نهد و تاریخ سزاوار ایران را می سازد.

شاهنامه می گوید فریدون با تقسیم جهان میان پسرانش سه کشور ایران و توران و روم را بنا نهاد. پس از آن برادران از فزونخواهی و آز به برادر کوچک تر حسد بردند و او را کشتند. از آنگاه تاریخ حماسی (حماسه پهلوانی) ما بابرادرکشی، به خونخواهی ایرج شروع شد و با برادرکشی - مرگ رستم به نیرنگ برادر - به آخر رسید. درگیری دیرپای ایران و توران برادرکشی دو گروه از یک نژاد است، هردو فرزندان فریدونند. و طرح این تاریخ - در آغاز، مسیر کلی و فرجام - گوئی گرتة برداری ناپیدا و ناخودآگاه از سرمشقی ازلی و نمونه ای نخستین است؛ ساختار، پیدایش و سرگذشت ایران به چگونگی آفرینش و سرنوشت جهان می ماند.

*

تا آنجا که می دانیم آیین ژروانی مغان از زمان هخامنشیان در غرب ایران وجود داشت. در عصر ساسانیان متن ها و باورهای مزدیسنی چنان با آموزه ها و عقاید این آیین آمیخته بود که می توان آنرا «نوعی زردشتیگری به صورت ژروانی» نامید.^۲ اینک می توان اسطوره ژروانی آفرینش و تاریخ جهان را در نظر آورد و تاریخ حماسی ایران را با آن قیاس کرد:

پیش از آنکه هیچ چیزی وجود داشته باشد، نه آسمان نه زمین و نه هیچ آفریده ای در آسمان و زمین، یکی به نام ژروان - به معنای بخت یا فره - وجود داشت. او هزار سال تمام قربانی می کرد که فرزندی به نام هرمزد بیابد تا آسمان ها و زمین و آنچه را در آنهاست بیافریند. پس از هزار سال قربانی زروان با خود اندیشید و گفت "قربانی و نیایش من به چه کار می آید؟ پسر من هرمزد زاده خواهد شد، یا کوشش های من بیپوده است." و در حالی که چنین می اندیشید نطفه هرمزد و اهریمن در تن مادرشان بسته شد: هرمزد از برکت نذر قربانی، و اهریمن از تردید در سودمندی آن. زروان چون دانست گفت: "اینک دو پسر در تن مادر: آنرا که پیشتر پیدا شود پادشاه می کنم." هرمزد که اندیشه پدر را دانست، آنرا به اهریمن گفت. . . از این حرف اهریمن زهدان مادر را درید و از آن بیرون آمد و خود را به پدر رساند. ژروان که او را دید ندانست که او کیست و پرسید تو کیستی؟ و او گفت من پسر توام. زروان به او گفت پسر من بویا و نورانی است. ولی تو تاریک و

بدبویی. در این گفت و گو بودند که هرمزد، به وقت، زاده شد، نورانی و خوش بو بیرون آمد و خود را به زروان نمود. و چون زروان او را دید دانست که این، هرمزد پسر اوست که برایش قربانی نذر کرده بود و شاخه های «برسمی» را که در دست داشت. . . به هرمزد داد و گفت: «تاکنون من برای تو قربانی کردم، بعد از این تو برای من قربانی خواهی کرد.» او را تبرک کرد. آنگاه اهریمن به زروان گفت: «مگر تو نگفتی از دو پسر، پادشاهی را به آن خواهم داد که زودتر به نزد من بیاید؟» زروان، برای آنکه بدعهدی نکرده باشد، به اهریمن گفت: «ای دروغ بد کار ۹۰۰۰ سال فرمانروایی تو را باشد و سروری هرمزد را و در پایان ۹۰۰۰ سال پادشاهی هرمزد راست و می کند آنچه بخواهد.»^۴

در این اسطوره زمان بیکران (زُروان اکرانه) سرچشمه نیکی و بدی (هرمزد- اهریمن) است. و چون بی‌خواست او بدی با نیکی توأمان و همزمان‌پدیدار شد، پس زُروان از خود زمان‌کرانمند (زُروان درنگ‌خدای) - دوران نبرد نیک و بد- را پدید آورد تا عمر اهریمن به آخر رسد. بدین گونه زُروان، بخت (سرنوشت) گیتی را رقم می زند، بی آنکه با آن (یا فره) اینهمان باشد؛ جز آنکه زُروان زمان است و هرکس نصیب خود را از بخت و فره در جریان گذشت زمان بدست می آورد. شاید به همین سبب در این گزارش زمان و فره و بخت را همانند پنداشته اند، درحالی‌که زُروان حتی بر بخت خود فرمانروا نیست، وگرنه اهریمن از وی نمی‌زاد و او ناچار نمی‌شد راهی بیابد تا روزی عمر این فرزند ناخواسته را به سر رساند. زُروان خدای جهان‌آفرین نیست. این، خویشکاری پسران اوست. از همین‌روا زُروان می‌خواهد که برای او قربانی و او را نیایش کند، یا به سخن دیگر جهان نیکی را به ضد بدی بیافریند. زیرا، دربینش اساطیری ما نیز، آفرینش از قربانی (و اندیشه که به آن خواهیم پرداخت) زاده می‌شود. مثلاً درجای دیگری بینیم که هرمزد مردم و فلز را از مرگ کیومرث آفرید، که نام او خود به معنای «زندگی میرنده» است. از درگذشت کیومرث (قربانی) و ریختن تخمه او بر خاک، پس از چهل سال، «مشی و مشیانه» از زمین رستند، «ریباس تنی، یک ستون (ساقه)، پانزده برگ. . . سپس‌هر دو از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند. . . هرمزد به مشی و مشیانه گفت که مردم آید، پدر و مادر جهانیان آید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم. . . اندیشه نیک‌اندیشید، گفتار نیک گوئید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستائید.»^۵ بدین گونه همان طور که «مینوی خرد» نیز می گوید مردم، «نران و مادگان از تن او آفریده شدند و. . . فلز نیز از تن او آفریده و خلق شد.»^۶

در اوستا نیز آفریدگار، اهوره مزداست. چون اهریمن از بن تاریکی برون می‌آید

و روشنایی را می بیند که نیکوست، آنرا می خواهد و به آسمان هجوم می آورد تا بگیردش، اهوره مزدا جهان نیکی را می آفریند و اهریمن برای رویارویی جهان بدی را! و نبرد دراز نیک و بد، بنا به پیمانی در می گیرد. اهوره مزدا پایان رستگار جهان را می بیند که پیمان می بندد و اهریمن نمی بیند.

عمر جهان در سنت های زردشتی ۱۲ هزار سال است. در سه هزار سال نخست، اورمزد آفریدگان را به صورت مینوی (نامرئی، نامحسوس، غیرمادی) می آفریند. در پایان این دوره اهریمن قصد تجاوز به قلمرو اورمزد را می کند. اما بازپس رانده می شود و به مدت سه هزارسال بیمهوش و بی فعالیت می ماند. اورمزد در این سه هزار سال که سه هزارسال دوم از دوران جهان است، موجودات را به صورت «گیتی» (مرئی و محسوس و مادی) می آفریند. در پایان این دوره اهریمن حمله می کند و دوران آمیزش نیکی و بدی یعنی جهان کنونی آغاز می گردد و شش هزار سال دوام می یابد. زردشت در میانه این دوران یعنی در آغاز چهارمین سه هزاره ظهور می کند.

بازمانده ادبیات پهلوی نشان می دهد که در روزگار ساسانیان، یعنی دوران تکوین و تدوین خداینامک ها، تا چه اندازه اسطوره و اندیشه زروانی با آداب و آیین و باورهای زردشتی درآمیخته بود. از این رو، همچنان که دیدیم در اسطوره های ایرانی (خواه زروانی و خواه زردشتی)، جهان آغاز و انجام و در نتیجه عمری دارد؛ بینش اساطیر ایران تاریخی است و برهمن گشته *شاهنامه* نیز «تاریخ» اسطوره، حماسه پهلوانی و ایران ساسانی است. از این رو پیوند *شاهنامه* با اساطیر ایران را می توان از دیدگاه های چندی نگریست و از جمله هزاره های آمیختگی و نبرد نیک و بد را در پادشاهی دراز و افسانه ای جمشید و ضحاک و افراسیاب بازیافت.^۷

*

در *شاهنامه* اسطوره و حماسه و تاریخ، افسانه و داستان و واقعیت، درهم تنیده اند. *شاهنامه* به منزله اثری ادبی حماسه ایست که در آن سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی باز شناخته می شود: حماسه اساطیری، حماسه پهلوانی و حماسه تاریخی! بخش نخست، «سرگذشت» افسانه ها و شخصیت های اساطیر است. بخش دیگر «تاریخ» حماسی ایران، ماجرای دلیری و نبرد پهلوانان و پادشاهان (به طور خاص بخش حماسی و پهلوانی کتاب) است و بخش پایانی تاریخ دوران تاریخی است. البته این بخش بندی اجمالی و تقریبی است و گاه مرز روشنی، به ویژه میان دو بخش نخستین، که نام آورانی چون فریدون و افراسیاب و کیخسرو، نقش پردازان آنند، وجود ندارد. در *شاهنامه* تاریخ گیتی بازتابی است از تاریخ مینو؛ زمین از راه آسمان و

واقعیت از راه اسطوره در تصور نقش می بندد. اگر دوران حماسی کتاب را از پادشاهی فریدون - تقسیم جهان به سه کشور میان سه پسر - تا پایان سرگذشت رستم بدانیم، آنگاه می توان نقش اسطوره و اندیشهٔ زمان مینوی را مانند تاروپود در بن، و تاریخ پهلوانی ایران را چون نقشی برآن، باز شناخت. زُروان با زادن پسران طرح ۹۰۰۰ سالهٔ سرنوشت کیهان را می ریزد (که این سرنوشت با سرگذشت و تاریخ کیهان اینهمان است)، و فریدون با تقسیم جهان میان پسران طرح تاریخ ایران و توران (و روم) را! زُروان خواهان اهریمن و نبردش با هرمزد نبود، فریدون نیز دشمنی سلم و تور با ایرج را بر نمی تافت و چون از برادرکشی آنها با خبر شد «ببفتاد زاسپ آفریدون به خاک» زُروان برای شکست و مرگ اهریمن، زمان کرانمند را از خود پدید آورد، فریدون نیز، به کین خواهی ایرج، منوچهر را بر انگیخت و از پای ننشست تا برادرکشان کشته شدند.

چون این کرده شد روزبرگشت و بخت	پژمرد برگ کیانی درخت
فریدون بشد نام او مانند باز	برآمد چنین روزگاری دراز

(د، ۱، ص ۱۵۶)

پس از نابودی ضحاک بیدادگر، اینک با کشتن سلم و تور، دیگر خویشکاری فریدون دادگر پایان می یابد و زمان او به سر می رسد. زُروان و هرمزد (درستت زردشتی) فرمانروای بخت خود نیستند، در هر دو افسانه وجود اهریمن ناخواسته بود. فریدون نیز، که نام و «نیکوئی او به داد و دهش» بود، پیش از ایرج، دارای فرزندان شد. درست به خلاف گوهر و سرشت پدر، هم بیدادگر و هم آزمند! جز آنکه دو گانهٔ هرمزد و اهریمن که نماد ثنویت و دوئینی جهان بینی ماست. در اینجا سه گانه شد؛ فریدون سه پسر داشت، ایرج خردمند و با فرهی، تور زود خشم و پرخاشجو و سلم که از گوهر خاک بود و خواهان آرامش^۱. در تاریخ حماسی ما نیز تورانیان بی آرام و ستیزه جویند و رومیان کشور سلم از نبرد ایران و توران برکنار! دو همآورد (ایران و توران) به نشان دوئینی بینش ما، فضای تاریخ گیتی را فرا می گیرند. اما در همه حال نیکان از پس بدان فرا می رسند؛ بدی نخستین و پیشاهنگ است. پس از فریدون نبردهای بازماندگان ایرج و تور تمام بخش بزرگ پهلوانی شاهنامه را - با همان درونمایه نیک و بد - تا مرگ رستم دربرمی گیرد؛ مانند جنگ دیرپای آفریدگان هرمزد و اهریمن که تا فرجام عمر گیتی به درازا می کشد، منتها با این تفاوت که پایان تاریخ جهان پیروزی و رستگاری است و پایان حماسه، فاجعهٔ فرمانروائی

بهمن و اسکندر- و عاقبت بخش تاریخی، شکست ایرانیان و پیروزی عرب ها. زیرا "تاریخ" ما در دورانی از «آمیختگی» می گذرد که اهریمن همچنان در تکاپوست و بدی در تار و پود جهان دویده است.

*

گوهر بینش اساطیری ایران «دوبنی» است. در آگاهی ما هستی، نه آمیزه ای از بد و نیک، بلکه چون روز و شب دو پدیده جدای بهم بسته بود: نور و ظلمت، نیک و بد، زیبا و زشت! و تا روز دور رستاخیز این دو سرچشمه زاینده هستی را در کشمکش مدام می دانستیم (یامی دانیم). از همین رو دید ما از دنیا و آخرت در ذات خود اخلاقی است؛ هرچیزی یا خوب است یا بد. و بد و خوب ناگزیر باهم ناسازگار و در جدالند. در نتیجه، این دید اخلاقی حماسی نیز هست.^۱ تاریخ مینو، از آفرینش تا رستاخیز با جنگ ایزدان و دیوان آغاز می شود و به پایان می رسد. و اما در گیتی نبرد پادشاهان و پهلوانان گردونه این تاریخ را می گرداند، در جانبی فریدون و سیاوش و کیخسرو، رستم و گودرز و گیو جا دارند و در جانبی ضحاک و افراسیاب و گرسیوز.

اما زمین آئینه تمام نمای آسمان نیست و بازتاب سرگذشت جهان در زندگی ما، پس از گذر از تجربه بشری و صافی واقعیت، به حقیقتی - نه آنچنانکه در آرزوی ماست - می انجامد. واقعیت ناخوشایند نقش خود را برخيال خوش ما می زند و پهلوان های شاهنامه (که در دوران کیهانی «آمیختگی» بسر می برند)، گرچه ضحاک و افراسیاب یا گرسیوز و سودابه را نابود می کنند، ولی خود نیز عاقبت غم انگیزی دارند. ایرج و سیاوش، سهراب و اسفندیار و بهرام جوان مرگند، زال و رستم و گودرز و پیران و فرنگیس در آخر کار ناکامند. دودمان های شاهان نیز سرنوشتی بهتر ندارند، پیشدادیان با جمشید - که پادشاهی جهان دشمن جانش شد و پیروزی ضحاک ماردوش، و لهراسپیان با دارا و پیروزی اسکندر گجسته به آخر می رسند و پایان ساسانیان را از همان آغاز و از خوابی که اردشیر دید می دانیم؛ زمان همه را ویران می کند.^۲ شاید برای همین اندیشه رستاخیز و بازگشت این چنین در فکر و خیال ما نیرومند بود و هست. به هر حال تنها یک خاندان از چنین عاقبتی در امان است. کیانیان از رستاخیز کننده ای که نژاد همه به وی می رسد (فریدون) آغاز می شود و به رستاخیز کننده دیگری که می رود تا باز گردد (کیخسرو)، پایان می یابد. بجز این شاهنامه حماسه شکست و تاریخ ناکامی است. اما فقط از دیدگاهی! زیرا شکست این بزرگان، از زن و مرد، شکست بزرگی نیست، شکست آرمان های بزرگ افتاده در کمند واقعیت است، که شکسته می شوند اما رام نمی شوند؛

آرزوهای سرکش رام نشدنی در پیچ و خم خزنده تاریخ!
 ریشه ناکامی تاریخ ایران در شاهنامه را می توان در دوگانگی ناگزیر میان آرمان و واقعیت و ناسازگاری بخت با «کار» پهلوان یافت. منظور از «بخت» همان سرنوشت ۱۲۰۰۰ ساله و مقدر گیتی است که چون رودخانه ای با همگان به سوی فرجام خود می راند، و منظور از «کار» عمل تاریخی پهلوان است؛ عملی که - برآمده از اراده ای سیل آسا - در «تاریخ» رخ می دهد و آنرا می سازد.
 بخت تورانی خردمند نیک دلی چون پیران، کار او را - که باید در واقعیت تاریخی و جغرافیائی توران زمین، در کنار گرسیوز و افراسیاب به ثمر برسد - عاقبت به شکست می کشاند. همین که بخت، ویرا در چنان زمانی و چنان جائی به جهان آورد، ناکامی او را رقم زد و آرمان آشتی جویش را تباه کرد؛ و از اینجاست پیوستگی و شاید اینهمانی بخت با زمان (و گاه با مکان) در شاهنامه.

*

آرمان، برانگیزنده و پیش برنده کار تاریخی پهلوان، راننده اوست در تاریخ، و تاریخ ناگزیر در میدان محدود واقعیت اجتماعی (و ضرورت گردونه سپهر) روان است؛ همان درگیری همیشگی آزادی (آرمان) و جبر (واقعیت). چند نمونه بیاورم از مردان و زنان آرمانخواه در برابر واقعیت ستیزنده و گاه زیانکار:

فریدون: در برابر واقعیت پادشاهی، ایجاد کشورها و تاریخ (ایران و توران)؛
 زال ورستم: در برابر کاوس؛

سهراب: در برابر رستم؛

سیاوش: در برابر کاوس؛

سودابه: در برابر افراسیاب و گرسیوز؛

پیران و فرنگیس: در برابر افراسیاب؛

کیخسرو: در برابر خودکامگی قدرت (ترس از غرور جمشید، جنون کاوس و فرزند کشی گشتاسپ؛

اسفندیار: در برابر گشتاسپ؛

رستم و زال: در برابر اسفندیار دین گستر و ستیزه جو.

از مثال های دیگر چون فرود در برابر طوس و جز آن در می گذرم و به یاد می آورم که آرمانخواهان - همچنانکه باید - بیشتر جوانانند. و واقعیت عرصه تاخت و تاز گرگان بالان دیده؛ رستم و کاوس و افراسیاب پیر! و پیروزی بیشتر از آن واقعیت است تا آرمان.

پیروزی پیران بر جوانان در شاهنامه - رستم بر سهراب، کاوس بر سیاوش، گشتاسب بر اسفندیار - توجه و کنجکاوای کسانی از پژوهندگان را برانگیخته است تا آنجا که در قیاس با ادبیات غرب و «کمپلکس ادیپ»، آنرا «کمپلکس رستم» نامیده اند و یا تحقق اقتدار شاهانه، ارزش های نظام پدرسالاری و پایگان اجتماعی دانسته اند.^{۱۱} هریک از این تفسیرها از دیدگاهی درست می نماید. اما در ضمن باید به خاطر داشت که دوران بزرگ ترین بیدادگران، ضحاک و افراسیاب، به دست دو جوان فره مند به سر می رسد. آسمان نظر به جوانان دارد. فرزندان زرتشت، رستاخیزکنندگان آخر زمان - سوشیانس ها - هر سه جوانند و درسی سالگی به نو کردن جهان برانگیخته می شوند. راه رستگاری - دین بهی - به نیروی اسفندیار جوان گشوده می شد، نه گشتاسب، و نطفه شکست او وقتی بسته شد که، شیفته پادشاهی، فریب پدر را به جان خرید، و گرنه تا جوان بود کامروا بود و در میانسالی نیز، کشنده او پیروزی بی دوامی داشت، زیرا خود پس از سالی کشته می شد. و اما در ماجرای رستم و سهراب، پیرمرد پیروز از بیچارگی بسیار آرزو می کرد «که گم باد نامش زگردنگشان». از اینها گذشته، ناکامی جوان ها در بیشتر حال ها پیروزی واقعیت تلخ زندگی - شرایط سیاسی (پادشاهی و قدرت) و محدودیت های اجتماعی و فردی - است بر آرمان های والا؛ اما شکست حقیقت نیست، اگر «حقیقت» سرانجام همان پیروزی نیکی باشد بر بدی و داد بر بیداد!

*

شاید گفتن نداشته باشد که برخورد آرمان و واقعیت در شخصیت های تاریخی کنش و واکنشی نه ساده، بلکه پیچیده، در هم تنیده و اندام وار دارد و نقش هریک از آنان در "تاریخ" نیازمند بررسی ویژه ای از آن خود است. مثلاً فریدون در تقسیم جهان و ایجاد تاریخ، یعنی در پهنه واقعیت شکست می خورد، و با خونخواهی ایرج سرانجام در عرصه آرمان (نابودی بیداد) پیروز می شود؛ ولی به بهای از دست دادن هر سه فرزند و جنگ های دیرپای ایران و توران؛ یعنی به بهای شکست در واقعیت! پیروزی کیخسرو در دنیا (واقعیت) و آخرت به کمال است، اما به شرط ترک دنیا؛ پیروزی او بر واقعیت در گرو پشت سر نهادن آن است. آرمان پیران در ساحت واقعیت - برای آشتی دو کشور - تباه می شود. وی در نبرد با گودرزیان و پایان کار، هرچند از پای نمی نشیند، ولی خوب می داند که در برابر «گردش روزگار» (بخت)، دیگر از غیرت و مردانگی او کاری ساخته نیست:

بدانست کان گردش ایزدبست

نگه کرد پیران که هنگام چیست

ولیکن زمردی همی کرد کار

بکوشید با گردش روزگار

(د ۴، ص ۱۲۸)

کیخسرو نیز در مرگ او می گوید:

که بخت بدست ازدهای دژم

به دام آورد شیر شرز به دم

به مردی نیابد کسی زو رها

چنین آمد این تیز چنگ ازدها

(د ۴، ص ۱۵۶)

باری «کنون بودنی بود و پیران گذشت / همه کار و کردار او بادگشت.» اما به جبران این نامرادی ها، در ساحت بیکران آرمان به ویژه در دم مرگ پیروزی پیران از «گردش روزگار» فراتر و برتر می گذرد. در آستانه شکست، چون به وی می گویند که به ایران پناه آور و جان خود و کسانت، هرچه را که می خواهی، برهان، می گوید «مرا مرگ بهتر از آن زندگی / که سالار باشم کنم بندگی.» در این حال پیران به مرگ اعتباری می بخشد بیش از زندگی، به نبودن بیش از بودن، و به آرمان بیش از واقعیت.

پهلوانان حماسه و چند تنی از پادشاهان، هیچیک بیگانه از آرمان نیستند و تنها به گذران روزانه خرسند نمی مانند. سرگذشت حماسی پرسه در راه شناخته و ایمن جلگه ای هموار نیست، کوهسار است و پرتگاه و افت و خیز پیاپی و بلند پروازی شاهین شکاری. بدون انگیزه و آرمانی خلل ناپذیر نمی توان راهی این راه شکست و پیروزی شد. حتی بیدادگرانی چون ضحاک و افراسیاب و گشتاسپ انگیزه (آز) و آرمانی (قدرت) چنان نیرومند دارند که سرشت و سرنوشت آنها را می سازد. آدم بی آرمان نه «یکی مرد جنگی» در میدان گيرو دار، بلکه «سیاهی لشکر» است که به کاری نمی آید.

در بینش اساطیری و حماسی ما، آزادی خواست آدمی و سرنوشتی که زمان بر وی مقدر می دارد جبر و اختیار مانند مرگ و زندگی و اهریمن و اهورا، جفت جدایی ناپذیرند. این دریافت دیرین را در شاهنامه نیز می بینیم. این کتاب اثری عقیدتی یا فلسفی نیست تا گرفتار «حل» این مشکل باشد که جهان آدمی جای جبراست یا اختیار. در شاهنامه پرواز آرمان آزادگان و گردش خودکام سپهر، هردو باهم و درهمند، و پهلوانان: «بکوشند با گردش آسمان / اگر در میانه سرآرد زمان.»

*

در حماسه های پهلوانی پادشاهان و پهلوانانند که می توانند خواست خود را هستی بخشد نه توده مردم که از آنها کمتر نشان می توان یافت. تاریخ را آنها

می‌سازند و تاریخ نیز به کارکیائی آنان می‌پردازد. آنها مردان جهاننداری و جهانگشائی، صلح و جنگ و دستیاران نیک و بد جهانند. آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی حماسه همان نام و ننگ آنهاست که چون در فرهنگ مردم رسوخ کرد، بدل به الگوی اخلاق همگان می‌شود. و فردوسی خود آن فرهنگساز بزرگ است و کتابش "تاریخ" تمدن آزادان (اشرافیت) ایران و آرزوهای دورپرواز و بلند آنها. دوری و جدائی واقعیت و آرمان، زندگی این بزرگان را پرتلاش و تنش می‌کند و آنرا به سوی پایانی دردناک می‌راند. در نتیجه نه فقط تاریخ سازان که تاریخ نیز پایانی غم انگیز می‌یابد؛ آن چنانکه یافت!

از قضا *شاهنامه* نیز، خود دستاورد شکست و ناکامی است؛ شکستی چند صد ساله^{۱۳} از عرب‌ها و همزمانی با افول سامانیان و چرخشی ناکام در تاریخ ایران. وقتی ناتوانی در عرصه تاریخ واقعی رخ می‌نماید نیاز به روایت و تاریخ‌پردازی آشکارتر می‌شود، ابو منصور عبدالرزاق و *شاهنامه* سرایان و فردوسی از واقعیت نادلپذیر زمان به خاطر دلپذیر گذشته روی می‌آورند؛ نه برای گریز ناممکن از زمانه ای که درآند بلکه برای آنکه «نهیب حادثه بنیادشان زجا نبرد». *شاهنامه* جویای پایگاهی است در گذشته برای ایستادن در زمان حال، و پیدایش آن از نیاز عمیق ایرانیان برای زنده بودن و «خودماندن» سرچشمه می‌گیرد. این کتاب پیروزی کلام است بر «عمل». اگر در ورزیدن و پروردن تاریخ- که کار آدمی است- نامرادیم، در سخن- که شاهکار آدمی است - کامرواییم.

*

در اندیشه فردوسی و زمانه او تاریخ اجتماع انسانی از کار کیمهان جدا نیست و سرگذشت زمین به گردش آسمان وابسته است. بنیاد بینش اساطیری ایران بر مقارنه و برابری دوگانه ای نهاده شده است. این دو بنی هستی، بینش ما از کیمهان، رستاخیز، اخلاق و زیبایی و منش ما را در قبال آنها سامان می‌داد. بازتاب و روایتی دیگر از همین رویارویی دوگانه را- البته نه چون عکس برگردان بلکه با تفاوت‌هایی که می‌توان پنداشت- در گذرگاه «تاریخی-حماسی» می‌یابیم: مقابله ایران با توران، فریدون با ضحاک، کاوه با ضحاک، سیاوش و کیخسرو با گرسیوز و افراسیاب، رستم با افراسیاب، فرنگیس با سودابه. در گیر و دارهای خطیر هم این دوگونگی را می‌توان در نبرد تن به تن رستم و سپهراب، پیران و گودرز، رستم و اسفندیار، رستم و دیو سفید، پهلوانان و جادوان هفت خان و جز اینها دید. تا آنجا که حتی در داستان‌های عاشقانه ای مانند زال و رودابه یا بیژن و منیژه، دو سرزمین و دوپادشاهی ناسازگار حضور دارند. این بینش و منش در

ساختار داستان‌ها و روند تاریخ راه می‌یابد و آنها را به سر منزل آخر می‌راند. بزرگترین نشانه نمایان این ناسازگاری، دشمنی دیرپای ایران و توران است، به سرکردگی رستم و سپس کیخسرو از سوئی، و افراسیاب از سوی دیگر. کشمکش دراز آهنگ آنان که نزدیک به تمام بخش پهلوانی شاهنامه را فراگرفته نژادی نیست، در برابر اسفندیار، رستم- پشت و پناه ایرانیان- به خود می‌بالد که از مادر به ضحاک- دشمن ایرانیان- می‌رسد:

همان مادرم دخت مهرباب بود	بدو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم پدر	زشاهان گیتی برآورده سر
	(د پنجم، ص ۳۴۷)

رودابه و ته‌میننه مانند منیژه مهربان، بیگانه و از سرزمینی دیگرند. اما از همه دل‌انگیز تر، کیخسرو مینو سرشست، فرزند سیاوش و کاوس، از سوئی، و فرزند فرنگیس و افراسیاب از سوئی دیگر است.

کشمکش‌ها و درگیری‌های حماسه ایران، از نبرد باژدها و گرگ و دیو و جادو (هفت‌خان‌ها- رستم و دیوسفید یا اکوان‌دیو) گرفته تا جنگ‌های ایران و توران و ماجراهای گوناگون و بسیار دیگر- که هریک انگیزه، ویژگی و چهره‌ای از آن خود دارد- همگی آنها باهم، در جدالی سخت با طبیعت و مابعد، تاریخ ایران را می‌سازند. این «تاریخ» (مانند اسطوره) حماسی است زیرا با نبرد هستی می‌پذیرد، همچنین اخلاقی است زیرا نیک و بد رویاروی یکدیگرند، ولی به خلاف اسطوره، ملی است. زیرا نه ایزدان و دیوان یا چندپادشاه و پهلوان، بلکه دو کشور باهم در جنگند. تاریخ حماسی شاهنامه، از کودکی فریدون تا مرگ رستم، همه با جنگ آغاز می‌شود، گسترش می‌یابد و تمام می‌شود. مبارزان هردو گروه- مانند هر حماسه رزمی- پهلوانان دلیر و نام‌آورند. ولی شاهنامه تاریخ ایران است نه تاریخ جنگ مبارزان؛ هرچند که ما همزمان سرگذشت این جنگاوران را نیز درمی‌یابیم. تاریخ و تاریخسازان پیوندی انداموار و چنان هماهنگ یافته‌اند که با خواندن «تاریخ» در حال و روز تاریخسازان غوطه وریم و چون به شرح کارها و خصال تاریخسازان روی آوریم خواه نا خواه در جریان «تاریخ» شناوریم؛ (مگر در مورد چند داستان دخیل). این هماهنگی «فرم» و محتوا، از برکت هنر شاعر، گاه مانند جان و تنی یگانه، جدائی ناپذیر است؛ یکی هردو و هردو یکی است.

جنگ در شاهنامه سرشتی اخلاقی دارد زیرا مانند نبرد کیهانی اهورمزدا و اهریمن، برای پیروزی نیکی بر بدی و داد بر بیداد است. از همان «پیش از تاریخ»

که آدمی و دیو و پری در هم و برهمند، چون دیوان سیامک، پسر گیومرث را می‌کشند، او به خونخواهی فرزند سپاهی از «دد و دام و مرغ و پری» فراهم می‌آورد و به نبیره اش هوشنگ می‌سپارد. او با دیوان می‌جنگد و کشته‌ی پدر را «سرایای یکسر» می‌درد: چن آمد مرآن کینه را خواستار / سرآمد گیومرث را روزگار. (د ۱، ص ۲۵)

پس از سرنگونی ضحاک جادو، در دوران حماسی هم، جنگ‌های بی‌پایان ایران و توران، به کین خواهی ایرج و سیاوش، ادامه می‌یابد تا پیروزی کیخسرو و «پاک شدن جهان از بدی!» در این جنگ‌ها هر پهلوانی درفش دودمان خود را دارد، اما همیشه، درفش «دودمان» همه ایرانیان، همان چرم پاره آهنگران (درفش کابوایی) است به نشان دادخواهی! برافراشتن چنین درفشی یادآور بزرگ‌ترین بیدادگر و نماد دادخواهی و پیروی رزمندگان از راه و روش کاوه در برابر ماردوشان است. نه تنها ایرانیان، بلکه در میان تورانیان هم، کسانی چون پیران خردمند و اغریث، در آتش جنگ نمی‌دمند. فقط افراسیاب و گرسیوز - و از ایرانیان کاوس - به علت‌های معلوم خواهان آشتی نیستند. باری، جنگ‌های ایرانیان اساساً دفاعی است؛ مانند نبردهای اهورمزدا با اهریمن! در آسمان و زمین، پیشدستی در تجاوز، کار اهریمنان است.

اگر انگیزه جنگ اخلاقی باشد، پس مانند هر پدیده اخلاقی دیگر دارای اصل‌ها و ارزش‌هایی است که هم‌وردان آنرا پاس می‌دارند؛ چون وفاداری به زاد بوم یا جوانمردی در قبال دشمن و دوست! پیشدستی در جنگ، کین توزی و بیموده خون ریختن مانند پیمان شکستن، بیداد است که در نهایت جز شکست راه به جایی نمی‌برد. یکبار که پادشاه بیدادگری می‌خواهد پیمان بشکند، گروگان‌ها را بکشد و به سرزمین دشمن آشتی جوی بتازد، تنها نتیجه‌ای که می‌گیرد خشم و ناسزای رستم، مرگ فرزندی چون سیاوش و از دست دادن همسری است که دوست دارد. و اسفندیار که می‌خواهد، برای پادشاهی و دین، رستم را، بی‌گناه، دست بسته نزد گشتاسپ برد، خود و رستم هر دو را به کشتن می‌دهد. ولی از مفاخرات همین دو هم‌آورد می‌دانیم که حتی در هنگامه نبرد نیز از ستایش یکدیگر دریغ نمی‌کنند. مبارزان در جنگ با دشمن جوانمردند. نبرد تن به تن گودرز و پیران و سرانجام مرگ یکی به دست دیگری نمونه‌ی والای همدردی شریف مردانی است که رهسپار مرگ رویاروی، در بلندی کوهی بهم می‌رسند؛ باید خوانند و دید. کیخسرو، در بزرگ‌ترین و آخرین جنگ ایران و توران اصلی اخلاقی را به زبان می‌آورد که در دوستی و دشمنی، همیشه درست است:

چنین گفت کیخسرو هوشمند
نیاریم کس را همان بد به روی
که هرچیز کان نیست ما را پسند
اگر چند باشد جگر کینه جوی^{۱۴}

جنگ نقشی "تاریخساز" دارد: نبرد با ضحاک جادو، کین خواهی ایرج و سیاوش و سرانجام گردنکشی و سرپیچی از بیداد اسفندیار! از همان زمان ضحاک ریختن خون ایرانیان با تجاوز به ایران زمین توأم است. از همین رو نبردهای پهلوانان ایرانی انگیزه ای دوگانه دارد، دادخواهی آنان از ایران دوستی جدا نیست و پاسداری از این سرزمین، خود رسالتی است در راه "داد". البته "دادخواهی" درونمایه کلی روح شاهنامه است ولی نقش پهلوان هر بار صورت و جلوه ای سازگار و برآمده از ساختار داستان یا ماجرای رزمی دارد. مثلاً در کشاکش و درگیری دراز با افراسیاب، سیاوش و کیخسرو، رستم و گیو و گودرز، یا فرنگیس و پیران همه داد خواهند و به جان می کوشند، اما هریک بنا بر خویشکاری، انگیزه و جایگاه خود در ماجرا؛ و هربار در کشمکش ویژه!

از سوی دیگر، پهلوان- ایرانی و تورانی- فقط بر سر امری مجرد (داد یا بیداد) و پدیده‌ای کلی (جهانداری یا کشورگشائی) نمی جنگد؛ "نام" به منزله سربلندی، شرف و گوهر جسم و جان، آن نیروی فردی، یگانه و بنیانکنی است که مرد میدان را بی هراس از مرگ به سوی دشمن می راند.^{۱۵} بنابراین «کار و کوشش» نام آوران حماسه، انگیزه های توأمان فردی و همگانی دارد و نبردهای اخلاقی و متعالی آنان چون در پهنه دو کشور و دو پادشاهی روی می دهد، در حقیقت دارای سرشتی "سیاسی" است. آن نبرد کیمهانی اهورمزدا و اهریمن و گیو دار نیک و بدی که در نهاد جهان است در شاهنامه از راه جنگ به اجتماع انسانی راه می یابد و هستی می پذیرد؛ از عالم بالا و مجرد به زندگی روزانه زمینی فرود می آید.

*

در اوستا می توان نشانه هایی از تمدن بیابانگرد شبانی یافت؛ از گاو نخستین (گئوشه) و نگهداری تخمه او در ماه، گوسفند و جانوران سودمند و مهر دارنده چراگاه های فراخ گرفته، تا ایزد بهرام که به کالبد باد شتابان، ورزای زیبای زرین شاخ، اسب سپید، اشتر مست، گراز نر، قوچ دشتی و مرغ شکاری و جوان پانزده ساله در می آید. اما در شاهنامه تورانیان بیابانگرد و ایرانیان ساکن و در خاک ریشه دارند و در همه دوران ها سخت پای بست سرزمین خودند، و همین چهره ملی حماسه ما را نمایان تر می کند. مانند زمان ساسانیان، بیابانگردان پیاپی هجوم می آورند و ایرانیان از برای «برو بوم و پیوند خویش» می جنگند،

زمین اهمیت نخستین و بی چون و چرایی دارد و جنگ میان مردم دو سرزمین است. تمدنی که در دوران پهلوانی و تاریخی شاهنامه می بینیم بیشتر چهره «دهگانی اشرافی» دارد. همین که در برابر ترک و تازی و رومی «دهقان» به معنای ایرانی است (ج ۹، ص ۳۰۷) می تواند نشان از ویژگی چنین تمدنی باشد. دودمان های پهلوانی: گودرزیان، نوذریان و سیستانیان (سام نریمان و رستم دستان) یا پیران ویسه، مانند خاندان های هفتگانه «آزادان» پارتی و ساسانی، هریک سرزمین خود را دارد. کیخسرو پیش از سفر به سرای دیگر منشور نيمروز را به رستم دستان، قم و اصفهان را به گودرز کشاورگان و منشور خراسان را به طوس نوذریان می دهد. اینان با سپاهیان ویژه و به خواست خود یار و پشت و پناه شهریارانند. آنچه پیشتر در باره کارکرد ارزش های اخلاقی درجنگ آورده می شود، به گمان ما همه نشانگر اشرافیتی خود فرمان، بی نیاز و استوار بر زمین و زادگاه و اراده آزاد است؛ اراده ای که تجسم والای آنرا در نبردهای تن به تن رزم آوران می بینیم. آنها به جان خطر می کنند تا، نه فقط به زوربازو، که با تلاش تمامی تن اراده خود را تا آنسوی زندگی، تا مرگ، روا کنند. نه تنها در گپرو دار رزم، بلکه همه آن کارهای نیک و بد جهانگیر، آنکه بتواند انسان و جهان را برهاند یا تباه کند، در خور همت بلندپرواز همین آزادان است و بس؛ نه آنها که اسیر قدرتمندانند و در چنبر گذران روزانه گرفتار!

بازی، نشانه های تمدن این «آزادان» را در حماسه ما می توان یافت. در اینجا می خواهیم کمی دور شوم و به سازگاری شکل شعر با این منش حماسه اشاره ای کنم. در برابر قالب عروضی شاهنامه و منظومه های عشقی-عرفانی، یعنی مثنوی، قصیده گونه ای از شعر فارسی است که صورت و مفهوم خود را از ادبیات عرب به عاریت گرفت و اساساً در مدح بزرگان و صاحب دولتان- و گاه به قصد پند و حکمت سروده می شد. نظم قصیده جلوه گاه فرهنگ اشرافیت درباری و دیوانی ماست، درباری که نظر به خلافت بغداد داشت و مشروعیت خود را از آن به دست می آورد. در این پیوند، شعر و ادب حکومت های ملی و محلی ایران (مگر تا اندازه ای در دوره صفاریان و سامانیان) از تأثیر شعر رسمی عرب و دستگاه خلافت برکنار نماند. قصیده سعیدی در رثاء خلافت و مرگ معتصم شاید نمونه ای باشد از این دست.

در برابر، شاهنامه نماد فرهنگی اشرافیت دیگری است که خاستگاه آن نه در بغداد است و نه با بیابان و گریستن «بر ربع و اطلال و دمن» آشناست، به زمین و درون مرزهای ایرانشهر بستگی دارد، بومی است. و چون دربار و دیوان بومی-

بدون رابطه با مرکز بغداد. در زمان شاعر از بین رفته بود، شاهنامه با سرودن اشرافیت پیشین، آنهم نه در چارچوب رسمی مدایح زمان - بلکه در قالبی دیگر- آرمانی گذشته را به عصر خود فرا می خواند و با این دستمایه آرزوهای ملی زمانه خود را می پرورد و به راه آینده می سپرد.

*

به خلاف حماسه هایی چون *مهاربهارتا*، *الیباد*، *ادیسه*، و *نیبولونگن لید* که انگیزه ها و خواست های دیگر دارند، شاهنامه حماسه ای "ملی" است؛ نه فقط برای آنکه در جنگ و صلح تاریخ ملی ایران را می سراید یا می ستاید. جز این و پیش از این نیز خداینامه ها، "دفتر" های باستان و شاهنامه بودند، اما نماندند؛ زیرا اثری از این گونه نداشتند. نبوغ فردوسی داستان ها و گزارش های گوناگون را چنان در هم پیوست که سراسر "تاریخ" ایران را در سراسر "جغرافیای" ایران فرهنگی- نه سیاسی- در برگرفت. فردوسی آنچه را که سزاوار می دانست و می پسندید از شاهنامه ابومنصوری و جاهای دیگر برگزید و تاریخ ملی ایران را آنگونه که می بینیم فراهم آورد. رستم و سهراب و «داستان رستم و اسفندیار، مانند چند داستان دیگر، اردشیر پاپکان، بیژن و منیژه، و نظایر اینها داستان های مستقلی است که به شاهنامه افزوده شده است.»^{۱۱} و این همه در آئینه کلامی تجلی کرد که می دانیم و از برکت آن زبان فارسی بنیانی استوار و سراسری و ملی یافت.

بدین گونه گذشته به خدمت حال و آینده درآمد، تاریخ نقشی دگرگونه یافت، "ملیت" داستانی رفتگان، جلوه گاه هویت ملی آیندگان و سرگذشت حماسی پیشینیان زادراه نیامدگان شد. فردوسی آگاهانه پشت سر را می نگرست تا راه ناهموار پیش رو را بیابد. وقتی می گفت: «برین نامه بر عمرها بگذرد/همی خواندش هرکه دارد خرد»، گویی تاریخ آینده را برای اهل خرد، برای پیداری آگاهان می سراید. تاریخ گیتی در شاهنامه از روی الگویی مینوی به نگارش درآمده؛ اهورمزدا در نبرد با اهریمن «تاریخ» جهان را به رستاخیز پیروز- به آینده می راند و فردوسی تاریخ ایران را در نبرد با تورانیان؛ به آینده؛ اما به شکست نه پیروزی؛ زیرا شاهنامه، با وجود ظاهر افسانه وارش، کتاب واقعیت است و واقعیت تاریخ ایران ما را به حقیقت تلخ شکست می رساند.

*

موضوع حماسه تنها برخوردار و کشمکش پهلوانان غالب و مغلوب با یکدیگر نیست. پهلوان در جهان به سر می برد. گرچه جهان او را می پرورد ولی ویژگی وجود او در پیروزی بر جهان و گرداندن آن به اراده خود نیز هست. به نیروی همین اراده مهار نشدنی، پهلوان در طلب ناممکن به سوی پیروزی و شکست

می‌شتابد؛ مانند سهراب و اسفندیار و بیژن و بهرام، مانند افراسیاب که در طلب "فره" از آب و آتش پروا نمی‌کرد. عاقبت رستم که پیروزی بر اسفندیار را به بهای جان برگزید نشان گویائی از سرنوشت پهلوان است که برای گریز از شکست «نام» به خواست خود مرگ را بر می‌گزیند:

در مرگ را آن بگوید که پای به زین اندر آرد بجنید زجای

شاهنامه تاریخ پیروزی در شکست، یا به زبان دیگر تاریخ پیروزی شکست است. زیرا در برابر مرگ "گزینشی" در کار است و نیروی اراده بر غریزه بقا فرمان می‌راند. در تاریخی که فردوسی فراهم آورد نیز، در برابر شکست، گزینشی پیروز در کار است؛ *شاهنامه* تاریخی آرمانی است، آن گونه که می‌پنداشتیم و آرزو داشتیم. و فردوسی با گزینشی که می‌کند این آرزو، این آرمان را به سرمنزل عافیت می‌رساند. اوچه دریافت و تصویری از تاریخ داشت که *شاهنامه* را بدین صورت که هست فراهم آورد و سرگذشت پیشینیان را در چنین مسیری انداخت؟ آیا به راستی افسانه اکوان دیو را بخشی از تاریخ ما می‌دانست؟ می‌دانیم که نمی‌دانست. او در مقدمه داستان پس از کنایه ای به فلسفیان بیپوده گو- که هرچه را با چشم سر نبینند باخرد سازگار نمی‌یابند- می‌گوید من به راه شما نمی‌روم، جهان پر از شگفتی هاست و ما وسیله‌ای برای سنجیدن آنها و داوری نداریم. اما:

خردمند کین داستان بشنود به دانش گراید بدین نگرود
ولیکن چو معنیش یادآوری شوی رام و کوته شود داوری
(د، ۳، ص ۲۸۹)

اگر با چشمی دانا، با دیده بصیرت، بنگری، "بدین"، یعنی به صورت داستان می‌گریوی، معنی را می‌یابی و می‌گیری. و این را پیشینیان خود گفته بودند. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری آمده است که:

. . . این را شاهنامه نام نهادند تا خداوندان دانش اندرین نگاه کنند و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزنانگان، و کار و ساز پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین‌های نیکو و داد و داوری و رای وراندن کار و سپاه آراستن و رزم کردن و شهر گشادن و کین خواستن و شبیخون کردن و آزمون داشتن و خواستاری کردن، این همه

را بدین نامه اندر بیابند. پس این نامه شاهان گردآوردند و گزارش کردند. و اندرین چیزهاست که به گفتار مر خواننده را بزرگ آید و هرکسی دارند تا ازو فایده گیرند. و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید، و این نیکوست و چون مغز او بدانی تو را درست آید و دلپذیر گردد. چون دستبرد آرش، و چون همان سنگ کجا آفریدون بیای باز داشت، و چون آن مازان که از دوش ضحاک برآمدند. این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی، و آنکه دشمن دانش بود این را زشت گرداند و اندر جهان شگفتی فراوان است.^{۱۷}

نبرد با دیوسفید و شگفتی‌های دو "هفت خان" از جمله در شمار آن شگفتی‌هاست که خوانندگان را "سهمگین" نماید. ولی با این همه شاعر داستان‌هایی از این دست به کتاب افزوده و داستان‌هایی، چون کارهای گرشاسپ و آرش کمانگیر، از آن کاسته است! بنابراین دستکم بخش‌هایی از تاریخی که در شاهنامه می بینیم بر ساخته فردوسی و حاصل گزینش اوست؛ همان گزینش پیروز!

چرا؟ او که می گفت «گر از داستان یک سخن کم بدی / روان مرا جای ماتم بدی»، چگونه به خود می بالد که: از نظم کاخی بلند پی افکندم؟ آیا با گزینشی که فردوسی از داستان‌ها کرد، شاهنامه در نظر خود او تاریخ واقعی ایران بود، و به راستی می پنداشت که ضحاک ماردوش از ریگزار عربستان آمد و هزارسال برجان ما بیداد کرد تا رفت؟ یا رستم خفته را دیوی از هوا به دریا انداخت؟ و افسانه‌هایی دیگر از این دست به واقع زمانی در مثلاً خراسان و فارس روی داد و کسانی دیده و آزموده خود را برای آیندگان به یادگار گذاشتند؟

از سوی دیگر می بینیم که شاعر- باوجود نگرانی از بی وفائی عمر و ناتمام ماندن کار- به راستی پایندی و سواس گونه ای دارد به مرده ریگ کوتاه و بلند و زمانگیر گذشتگان، از تاریخ و جز تاریخ. دوره ساسانیان پراست از داستان‌های دراز، مانند صحنه‌های شکار و عشق و شادخواری پیایی بهرام گور و یا آنچنان که فردوسی خود می‌گوید «داستان در داستان» (ج ۹، ص ۲۲۰) و گفت و گوهایی دیر انجام بخردان و بزرگان و بوذرجمهر و انوشیروان، تا آنجا که شاعر بیچاره می‌گوید خدایا شکرست که نجات پیدا کردم:

سپاس از خداوند خورشید و ماه	که رستم ز بوذرجمهر و ز شاه
چو این کار دلگیرت آمد به بن	ز شطرنج باید که رانی سخن
	(ج ۸، ص ۲۰۶)

همچنین در آخر سرگذشت نادلپذیر اسکندر شاعر نفسی به راحتی می کشد که «گذشتم ازین سد اسکندری».

چنین به نظر می آید که در اندیشه فردوسی تفاوتی است میان تاریخ حماسی (دوران پهلوانی) و تاریخ "واقعی" (دوران تاریخی)، یکی افزونی و کاستی را برمی تابد اما دیگری را. اگرچه نادلپذیر و دراز- باید بی کم و کاست به نظم آورد. آیا در تصوّر او ماجراهای دوران حماسی حقیقت تاریخ، یعنی آن داستانهای پهلوانی نه شرح رویدادها بلکه دستاورد راستین و متعالی رویدادهاست، و آنچه در دوره اسکندر و ساسانیان گذشت "واقعیت" تاریخی و همان است که به راستی زمانی روی داده بود؟ و برای همین هیچ کم و کاستی را در آنها روا نمی داشت؟ تا آنجا که در شاهنامه با دو اسکندر رو به روئیم، یکی ایرانی تبار و دوست و دیگری بیگانه و دشمنی گجسته؛ و «تاریخ نگار» همین را آنچنان که هست به نظم می کشد.^{۱۸} اگر حکیمی آگاه و دلبسته به کاری گران- دلواپس راهی دراز در مهلتی کوتاه - گاه با افسانه و داستان تازه باری بر بار و منزل دیگری بر راه می افزاید، چیزی از داستان های دلگیر نمی کاهد و کار را گران تر و مهلت را کوتاه تر می کند، پس بیگمان حکمتی و موجبی در کار اوست.

*

پیش از دوران جدید، در مفهوم دینی تاریخ میان امر قدسی و عرفی، طبیعت و مابعد و دنیا و آخرت مرز روشن و جدائی آشکاری وجود نداشت. همان طور که مؤمنان معجزه پیامبران و مقدّسان را باور داشتند، رویدادهای خلاف عادت و تجربه زندگی روزانه نیز امکان پذیر می نمود. دراین حال سیر و جریان تاریخ نه عقلانی^{۱۹} است و نه علی بلکه تابعی است از مشیت پر رمز و راز عالم بالا که هرچند اکثراً دانستنی نیست ولی ازسوی دیگر این را می دانیم که جهان صحنه نمایش کارگردانی است دانا و توانای مطلق که هرکار بیموده از وی محال می نماید. امروز ما به نمایشی که می دانیم واقعیت ندارد، «دروغ» و نوشته و برساخته شاعری چنین و چنان است، دل می دهیم زیرا از دل آنچه می بینیم و می شنویم نو به نو حقیقتی تازه سر می کشد. در داستان رستم و اسفندیار، سفر عجیب دانتّه به دوزخ و بهشت یا مثلاً در سرگذشت شگفت انگیز ادیپوس یا فاوست، حقیقت «دروغ» را می پذیریم؛ پیشینیان ما هم بسی بیشتر حقیقت والای افسانه های قدسی تاریخ را باور می داشتند و کم ترین فایده آنها در عبرت آیندگان از سرگذشت رفتگان می دیدند. اسرائیلیات و قصص قرآن نمونه روشن چنین تصویری است از تاریخ؛ آمیزه ای از حکایت و روایت، قصه و واقعیت، عبرت و اندرز و سرانجام، راه

رستگاری! مانند سرگذشت عاد و ثمود، ابراهیم و آتش نمرود، فرعون و موسی یا حسن یوسف و عشق زلیخا. این همه نه فقط مانند هر رویداد تاریخی، واقعی و بدیهی است، بلکه به علت ماهیت قدسی خود، دارای حقیقتی دو چندان، آسمانزمینی، الهی-انسانی است و دوگانگی این حقیقت یگانه و تقسیم آن به دو ساحت حیات بی معناست.^{۲۰}

و اما روش تاریخ نگاری، به پیروی از حدیث، شفاهی و مبتنی بر سنت بود. به دنبال دوران جاهلیت، که شعر و ادب، نسب شناسی و تاریخ "ایام" و جز اینها به کتابت در نمی آمد (و نمی توانست درآید)، فرهنگ اسلامی در آغاز بیشتر زبان به زبان روایت می شد و سینه به سینه به آیندگان می رسید: «حدثنا فلان عن فلان». گفتار پیامبر و امامان (حدیث)، یا "سیره" رسول الله (که بعدها به کتابت در آمد) همین گونه با تکیه برنقل اسناد و اعتماد به روایت راویان بازگو می شد. از همین رو کوشش عمده «علم حدیث» شناخت راویان ثقه و خبر درست از انبوه روایت های ساختگی بود. این علم و شیوه نقل و روایتش نخست چون سرمشقی برای تاریخ نگاری مسلمانان، و از جمله طبری، به کار می رفت.

او بی گمان یکی از پیشگامان و بزرگترین مورخان مسلمان بود، نزدیک به زمان فردوسی می زیست و کتابش در همان روزگار شناخته و به فارسی ترجمه شده بود؛ دو تاریخ نگار از یک تمدن و یک فرهنگ ولی نه به یکسان و با هدف، دستمایه و مصالحی همانند! برای همین گمان می کنیم اشاره ای به این همزمان دانشمند، برای آشنائی باندیشه تاریخی فردوسی- در شباهت و اختلاف- بیپوده نباشد. طبری که فقیه، مفسر و محدث برجسته ای نیز بود تاریخ عالم را، از خلقت آدم تا زمان خود، به نگارش درآورد. بخش های نخستین کتاب ناگزیر بر «اساطیر الاولین» و آموزش های کتاب های آسمانی استوار است و تاریخ حیات پیامبر و پیدایش و گسترش اسلام، بر درست ترین خبرها که مؤلف می شناخت! اما در باره دوران ساسانیان، طبری گاه روایت های گوناگون و مختلف یک رویداد را در کنار هم و با هم می آورد، گوئی نمی تواند درستی یکی را گواهی دهد و آنرا به زبان دیگرها برگزیند.

باری، در *تاریخ رسل و ملوک* او، پیامبران و پادشاهان، آسمان و زمین اعتباری "واقعی" و همسنگ دارند. و اما روش وی در این هر دو زمینه سنتی و مبتنی برحکایت، روایت یا خبری است که از گذشتگان و رفتگان بازمانده. درستی "تاریخ" قدسی چون از کتاب های آسمانی رسیده، خود آشکار است. اما در امر عرفی، مورخ جوای تحقیق تاریخی- به معنای جدید- و بررسی عقلانی (که عقل خود معنای دیگری داشت جز آنکه امروز می دانیم) نیست، بلکه نگران صحت و

سقم خبر است و آنگاه که نمی تواند یکی را برگزیند، خبرهای گوناگون یک رویداد را می آورد و انتخاب را به خواننده وا می گذارد، گوئی در کار تاریخ نگاری خواهان "همدستی" اوست.

*

اکنون به *شاهنامه* بازگردیم که در بخشی از آن اسطوره و تاریخ و حقیقت و افسانه توأم است: جمشید و ضحاک و ماران و پادشاهی ششصد سال و هزارسال و جادوی افراسیاب و گاوی که فریدون را پرورد و کینسروی که نمرده به جهان دیگر رفت! پس *شاهنامه* تاریخ ژُشل نیست، تنها تاریخ ملوک است و در نتیجه با عقیده و ایمان مؤمنان سر و کار ندارد که شک و تردید در آن راه نداشته باشد. مؤرخ مسلمان که تاریخ رسل را از کتابی آسمانی به دست آورده شاید بتواند، با استناد به منابع قدسی دیگر، شاخ و برگي به آن بیفزاید؛ اما نه بیشتر. ولی نگارنده *شاهنامه* "ویراستار" تاریخ خود است، آنرا کم و زیاد و تدوین می کند، گزینشی در کار دارد. از این گذشته خود می داند که ساخت و پرداخت او محل چون و چراست که می گوید: «خرمدند کین داستان بشنود/ به دانش گراید بدین نگرود.» خردمندان را به دانشی که دارند حوالت می دهد تا به یاری آن رمز داستان های این «تاریخ» را بگشایند و معنا را دریابند. در اینجا او نیز مانند طبری برای شناخت متن خواهان همدلی خواننده آگاه است.^{۲۱}

اگر فردوسی به دانش خردمندان روی می آورد تا صورت داستان را رها کنند و به معنا بگردند برای آنست که در زمان او دیگر اساطیر ایران بنیاد و «تاریخ» دین و دنیای خوانندگانش نیست، می توان آنها را اندیشید و رمزشان را گشود، تاریخ او محل رد و قبولی توأم است. *شاهنامه* تاریخ پیامبران و شاهان نیست که در آن رویداد های قدسی و عرفی با هم و شانه به شانه جریان یابند. از پیامبران، جز یکی (ظهور زرتشت و سروده دقیق)، نمی توانست نشانی باشد که آن هم در میان تاریخ پادشاهان می آید و می رود. اساطیر *شاهنامه* در خدمت و کارگزار امری زمینی و اجتماعی است؛ جمشید و ضحاک و افراسیاب، فریدون و سیاوش و دیگران با داستان ها و ماجراها که بر آنها می رود، همه برای نابودی بیداد و برتخت نشانند «داد فرمانروا» ست.

در برابر *تاریخ طبری* - از آفرینش عالم و آدم تا روزگار مؤلف *شاهنامه* با پادشاهی آغاز می کند که (مانند سهراب و سیاوش) در شکفتگی و برنایی تمام بود و «همی تافت زو فرّ شاهنشهی/ چو ماه دوهفته زسرو سهی». (د ۱، ص ۲۲) گیومرث «آیین تخت و کلاه» و کدخدائی جهان را آورد و راه و رسم پادشاهی و

فرمانروایی و سامان و قرار کارها در نخستین اجتماع انسانی را بنیان نهاد. از همین رو شاهنامه، از فرود آمدن این «پلنگینه پوش» از کوه تا نامه رستم فرخزاد، اساساً کتابی سیاسی- به معنای گسترده کلام- نیز هست؛ در اینجا گردونه تاریخ نه با پیدایش بهشت و آدم و حوا که با پیدایش آداب زیستن، مبارزه با دیوان و آموختن خوردن و پوشیدن به راه می افتد و با جهانداری دودمان های پادشاهی و کارکیاتی خاندان های بزرگ ادامه می یابد.

شاهنامه در دوران پهلوانی، به خلاف تاریخ های همزمان، فقط به سرگذشت دنیا و آنها که در ساخت و ساز آن دستی در کار دارند می پردازد؛ نه به ایزدان و فرشتگان و یا توده مردم که اراده آنها تاریخساز نیست. شیوه کشورداری، آداب و آیین درباری، رابطه پادشاهان و بزرگان با یکدیگر، راه و رسم نبرد و چگونگی جنگ افزارها و جز اینها یا پیوندی با داد و ستد و گذران روزانه کسان ندارد، یا اگر داشته باشد نامستقیم و بواسطه است. ولی در دوران تاریخی شاهنامه، مانند تاریخ های دیگر نشان اینها را باز می یابیم.

*

فردوسی نیز چون طبری مسلمانی است با اعتقادی در کلیات همانند. در جهان بینی طبری، پروردگاری یگانه جهان را آفریده است و آن را از ازل تا به ابد بنا به مشیتی مقدر به پیش می راند. کتاب او نشان منزلگاه های این راه است. اما شاهنامه برستی استوار است که زیرساختی دوگانه دارد، نقشی است بر پرده ای با تار و پودی سفید و سیاه؛ با روشنی «اهورا- اشته- داد»، و با تاریکی «هریمن- دروغ- بیداد»! دوران آمیختگی است. این دوگانگی دیرین، در بن مایه افسانه ها و رویدادها، در «خاطره جمعی» ما خفته اما در ناخود آگاه، در کنه وجود شاعری بزرگ بیدار بود و در خود آگاهی وی- در شعر- هستی پذیرفت. تناقضی است میان یکتائی قادر مطلق و این دوئنی هستی که نشانه های آن، و در نتیجه سرگردانی، پریشانی و حیرت شاعر، را در کتاب می بینیم. این دوگانگی، چنانکه پیشتر گفته شد، به «تاریخ» فردوسی سرشتی حماسی و اخلاقی می دهد که تاریخ طبری و تاریخ های متعارف نه می بایست و نه می توانستند داشته باشند.

باری، شاعری از داستان ها و پیشامدهای تاریخی که به دستش می رسد، آنرا که می خواهد برمی گزیند و آنرا که نمی خواهد ندیده می گیرد. درحقیقت او از سنت گذشته تاریخ تازه ای می سازد و آنگاه به آن که برگزیده وفادار می ماند. خود او نیز نگفته است که هرچه را دیده بهم بسته و به نظم آورده بلکه گفته است «گر از داستان یک سخن کم بدی/ روان مرا جای ماتم بدی.» از داستان یا

داستان هایی که او خود برچیده و در مسیر رویدادها نهاده، چیزی نکاسته. اما، تا آنجا که می دانیم او داستانی چند به «تاریخ» ایران افزوده (رستم و سهراب، بیژن و منیژه) و چندی از آن کاسته و پاره ای از رویدادهای دور و دراز (دوره ساسانی) را علی رغم خود نگه داشته است.

اکنون بازگردیم به آن پرسش نخستین که انگیزه این افزونی و کاستی چیست؟ چرا آنرا که باور ندارد می سراید و سپس می گوید از صورت داستان بگذرید و رمز معنا را دریابید؟ و چرا آنرا که رمزی ندارد نگه می دارد؟ فردوسی شاعر است نه مورخ و شاعر به معنای دارنده «شعور، آگاهی» در ضمیر باطن و کنه وجود، حتی ندانسته و نیندیشیده، دریافت و بینشی از گوهر و معنای فرهنگی دارد که در آن زاده شده و آنرا در جان آزموده است. او بینای آنسوی نادیدنی چیزهاست که ما نگاه می کنیم و نمی بینیم، و گویای آن که در دل داریم و در زبان عاجز و نافرمان. مولانای «کاشف اسرار» آنرا که یافت می نشود «آتش» آرزوست و «لسان الغیب» سرود آن «غایب از نظر» را می سراید. اگر خاطره جمعی فرهنگ ما چنین صفاتی به شاعرانمان داده که به هیچ امیر و گردنکشی نداده و اگر *شاهنامه* را قرآن عجم (قرآنی که خود کلام الهی است) نامیده اند برای آنست که آنها «افصح المتکلمین»، گویاترین گویندگانند، و در بند حقیقتی فراتر از واقعیت ملموس و کیفیتی آنسوتر از کمیت سود و زیان بی مقدار.

مقدمه «داستان رستم و اکوان دیو» گواهی است از چنین تصویری که شاعر از کار خود دارد: برای ستودن «کردگار روان و خرد، دانش خردمند روشن روان به بیچارگیست» و باید وجود آنرا که «هست و یکیست»، بی چند و چون پذیرفت. آنگاه به «فلسفه دان بسیارگوی» می گوید:

ایا فلسفه دان بسیار گوی	پیویم به راهی که گفתי مپوی
سخن هرچه باهست توحیدنیست	به ناگفتن و گفتن او یکیست
ترا هرچه برچشم بر نگذرد	نگنجد همی در دلت با خرد
تو گر سخته بی راه سنجیده گوی	نیاید به بن هرگز این گفت و گوی . . .
جهان پرشگفتست چون بنگری	نستارد کسی آلت داوری

(د ۳، ص ۲۸۸)

شاعر به عقل استدلالی فیلسوفی می تازد که هرچه را به چشم سر نبیند (و خدا را نیز) باور ندارد،^{۲۲} غافل از آنکه جهان سرشار از شگفتی هاست و ما افزاری برای داوری و سنجیدن آنها نداریم. جهان آفرین و این «گردون گردان» و زمان را

که هربار چون روزی نو در ما می‌گذارد، و آن روز که به یک دم زدن رها می‌شویم، این شگفتی‌های شگفت را چگونه می‌توان با چون و چراى اندک مایه «فلسفه دان» دریافت؟ پس او با سرودن افسانه‌ای چون اکوان دیو همداستان نیست، و معنای آن را در نمی‌یابد.

و اما در اندیشه فردوسی رمز یا کلید فهم تاریخ ایران، بازتاب سرگذشت کیهان بر زمین نیست؟ جنگ اهورمزدا و اهریمن و رستاخیز سوشیانس‌ها را در نبردهای ایران و توران و برآمدن کیخسرو رستگاری بخش نمی‌توان بازدید؟ و معنای این "رمز" پس از گشوده شدن، درگیری و پیکار دادگران با بیدادگران و خویشکاری آدمی در این میان نیست؟ خردمند دانسته و ندانسته این را - که گوهر و عصاره تجربه تاریخی کتاب است - از شاهنامه در می‌یابد و گمان می‌کند شاعر هم خود آگاه و ناخودآگاه - از جمله این را، نیز می‌خواست؛ همین پیکار پیوسته و بی‌پایان و امید بهروزی که از دوران‌های دور - از روزگار گاهان - در ضمیر پنهانمان جایگیر شده و به صورت بی‌صورت خاطره جمعی ما درآمده بود. فردوسی در گزینش خود اسیر رویدادها نشد، او این راز تاریخ را در رمز داستان‌های تمثیلی برگزید و خاطره جمعی ما را سرود.

خاطره جمعی مفهومی جدید در روانشناسی تاریخی و اجتماعی است که مانند بسیاری از پدیده‌های فرهنگی، اگرچه به این نام و نشان شناخته نبود، ولی در ضمیر پنهان شاعری چون فردوسی، البته وجود داشت. برای همین به «خودآگاه و ناخودآگاه» او اشاره می‌کنم. زیرا هنرمند و بویژه شاعر حقیقت فرهنگ خود را خواسته و ناخواسته و دانسته و ندانسته در ساحت روح - یا به زبان فردوسی در روان خردمند - تجربه می‌کند. چگونه می‌توان بیان کرد؟ "تجربه" هم واژه و هم مفهوم نارسایی است. شاید بتوان گفت که در چنین موردی، خاطره جمعی چون معرفتی شهودی در روان شاعر، خفته بیدار و گرم کار است - مثل بهار در درخت و پرواز در پرنده - تا در شرایط مناسب «تاریخی-فرهنگی» به دنیا بیاید. معرفت در شاعر هست همچنانکه طبع شعر در اوست؛ طبعی که با رنجی سی ساله به بار می‌نشیند. و منظورم از "طبع شعر" نه استعداد بهم پیوستن کلام موزون و مقفی، بلکه طبیعت شاعرانه است، موهبتی که به یمن آن اندیشه و حسیات در هماهنگی خجسته با موسیقی کلام، در خیال خلاق پدیدار شود؛ مثل بردمیدن سپیده در نور و نور در سپیده و آفتاب در راه.

فردوسی دارای این توانائی، امکان ذهنی یا روانی بود که جوهر و جان تاریخ ایران را در خود داشت، با کاری کارستان، آنرا پیراست و آراست و در وجود

آورد؛ شاهنامه کالبد خاطره جمعی ماست که در شعر صورت پذیر، دارای صورتی دیدنی، دریافتنی و «زیبا» شده است. «خاطره جمعی» تجربه دیرین و کهنسالی است که بیشتر در ضمیر ناآگاه تا آگاه مردمی همزیست ریشه می‌دواند یا چون نهری در اعماق روان است؛ به همین سبب ناپیدا، پخش و پراکنده و بی‌شکل (amorphe) است. فردوسی نه این انبوه ناشناخته و بی صورت، بلکه تنها بخشی از آن را، سازگار با روح زمانه، برگزید و در "نظم" خود آنرا سامان پذیر و صورتمند کرد. در روزگار فردوسی روح زمانه بیداری ملی ایرانیان بود، به ویژه بر بنیاد زبان و تاریخ، برای بنای هویت خود.^{۳۲} برای همین شاهنامه به صورت حماسه ایستادگی ایرانیان در برابر هجوم‌ها و بحران‌های تاریخ ما درآمد. اما این حماسه تنها گزینش و سرایش خاطره جمعی بنا به روح زمانه نیست، وگرنه در زمان‌های دیگر از یاد می‌رفت. حاصل کار بسی فراتر از این، روح زمان‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد، که اندکی بعد به آن می‌پردازیم.

شاهنامه، به یمن «سخن»، صورت زیبای خاطره جمعی ماست. «زیبا» را به معنای هنری و زیبا شناختی کلام به کار می‌برم که تجلی حقیقت متعالی (transcendental) است در یگانگی صورت (فرم) و محتوا؛ صورتی که محتوای ناگزیر خود را معین می‌کند و محتوایی که جز آنچه برگزید، صورت دیگری نمی‌توانست بگیرد. حقیقت متعالی زیباست. اگر حقیقت را بازتاب ساده، بیواسطه و مکانیکی واقعیت نپنداریم، بلکه آنرا دریافتی بدانیم که ما از آن داریم، در این حال حقیقت صرفاً امری انسانی، در ما و درونی است. حقیقت ساده و بیرونی دریافتی است از واقعیت، از بودن و نبودن چیزی، از خوب و بد یا درستی و نادرستی کاری. اما، حقیقت متعالی دریافت ماست از حقیقت حقیقت. چون نمی‌توانم فکرم را روشن و راحت بیان کنم، ناچار مثالی می‌آورم: وجود آخرت و دوزخ و بهشت برای آدم مؤمن حقیقت است زیرا دریافتی است که او از آفرینش و عاقبت کار جهان دارد. سفر خیالی دانه به دوزخ و برزخ و بهشت، به راهنمایی ویرژیل و باتریس - اگر چه خیالی - خود برآمده از حقیقتی پیشین است و آنگونه که در سمند الهی آمده، «صورتی» است برای بروز و پیدایش حقیقت‌های دیگر؛ متعالی و زیبا که از مرز حقیقت‌های پیشین (که تنها از آن مؤمنان بود) در می‌گذرد و مؤمن و نامؤمن را - اگر به حریم شعر راه یابند - به کار می‌آید. حقیقت متعالی برآمده از فلسفه، اخلاق، دانش و آگاهی یا هر سرچشمه دیگر، الزاماً «زیبا» (به معنای زیباشناختی کلام) نیست. اما، در شعر - و شاید هنر - حقیقت متعالی «زیبا»ست زیرا نه تنها شعور بلکه شعور و حسیات ما را همزمان فراتر می‌برد و تعالی می‌بخشد. این

حقیقت نه در شخص رستم و سهراب، سیاوش و کیخسرو یا مثلاً رستم و اسفندیار، بلکه در داستان رستم و سهراب، و آن دیگران تحقق می یابد و هستی می پذیرد. افراد اندام های این حقیقت انسانی هستند که شاعر آنها را در بودن و زیستن با یکدیگر می پرورد و باز می آفریند.

فریدون و ضحاک، رستم و سهراب، سیاوش و کیخسرو، و رستم و اسفندیار، همه به عنوان اسطوره، دین و تاریخ، زمانی- نه چون داستان- بلکه در مقام «حقیقت» پذیرفته و مقبول گذشتگان ما بودند. بازپرداخت و سرایش این داستان ها که خیال- «خیال خلّاق»- شاعر در آنها جانی تازه دید و معنائی دیگرتر به آنها داد، نمونه هایی از حقیقت متعالی زیباییند. شاعران بزرگ به یمن سخن، پیامبران چنین حقیقتی هستند. آنها با سحر کلام- گاه مانند عشق- به یاوه جهان و رنج های ناسزاوار زیستن معنا می دهند.

همچنانکه گفته شد، شاهنامه تنها گزینش و سرایش خاطره جمعی بنا به روح زمانه نیست. در آثاری «چون رستم و سهراب، سیاوش یا رستم و اسفندیار... سخن بر سر آن جوهرهاست که هستی انسانی را می سازد، بر سر پیوند و جدائی آدمیان است با یکدیگر و مهر و کین آنان با طبیعت و بزرگی در زندگی و مرگ که به سبب کلیت جهانی و آشکار کردن ژرف ترین دردهای آدمی تا به امروز همپای زمانه آمده اند.»^۲ پس همین که شاعری چون فردوسی دست به سوی داستانی می برد و آنرا می سراید همه چیز دگرگون شده است و دیگر تاریخ فقط تاریخ نیست و «روح زمانه» در زمان های آینده سریان می یابد. و شاعر خود این را خوب می داند که می گوید: جهان کردم از خرمی چون بهشت/ از این بیش تخم سخن کس نکشت. دریافت عجیبی است از «سخن» که اثر آنرا نه فقط در آدمی، بلکه در چیزهای بیرون از ما، در طبیعت می بیند، و جهان را دگرگون و سازگار با آرزوهایش، در مقام آرمانی بهشتی، هستی می بخشد.

وقتی خاطره جمعی، چون «تاریخ»، به شعر درآمد، گذشته ای خفته در خویش، به منزله حقیقتی متعالی و زیبا در ما بیدار می شود و از بیداری او روشنی در ما طلوع می کند. در این داد و ستد، از برکت سخن شاعر، دو چیز زنده شده است: یکی خاطره تاریخی در ما، و یکی ما در خاطره تاریخ. برای همین پایداری هویت ملی ما- و بیرون از این دایره تنگ- هویت فرهنگی همه فارسی زبانان، از جمله مدیون شاهنامه است.

در داستان های شاهنامه، با خواندن «تاریخ»، هر بار حقیقت متعالی و زیبایی را- که ویژگی هر اثر والای هنری است- در روح خود می آزمائیم و اینگونه بازیابی خاطره

جمعی، توأم است با موهبت شادی فرخنده‌ای که دیدار زیبایی به ما ارزانی می‌دارد. و لذت این شادی، اگرچه از گذشته می‌آید، دیگر از آن ماست که هستیم و آنها که پس از ما خواهند بود. بدینسان، از این دست نیز، فردوسی در *شاهنامه* گذشته را از زیر آوار ایام بیرون کشید و آنرا چون پرنده ای به آسمان آینده پرواز داد.

*

گذشته از هرچیز، این لذت والای شاد نیز از موجبات رواج *شاهنامه* در میان همگان و خواندن و بازگفتن‌ها بوده و هست، تا آنجا که در آثار دیگر، نیازی به بازنویسی داستان‌ها نمی‌دیدند، زیرا همه می‌شناختند و می‌دانستند که:

«کیکاوس زنی داشت. . . و این زن چون سیاوش را بدید بر وی عاشق شد و حال بدان انجامید کی سیاوش به ترکستان افتاد از ترس پدر و آنجا کشته شد، چنانکه قصه آن مشهور است و تکرار آن دراز گردد. . . و چون گودرز به لشکر افراسیاب رسید جنگ‌های عظیم رفت چنانکه قصه آن معروفست. . .»^{۲۰} و یا آن که «قصه کشتن ایرج تا به پادشاهی منوچهر جمله با شاه اسکندر بگفت بعینها چنانکه در *شهنامه* فردوسی نظم داده است و اغلب خوانندگان را معلوم باشد. . . پس حکیم این قصه‌ها برای شاه بازگفت چنان که در *شهنامه* مذکور است و اینجا بازگفتن تطویلی دارد و این داستان‌ها خود بر خاطر اغلب مردمان باشد که از *شهنامه* خوانده‌باشند. . . پس حکیم قصه گشتاسب. . . و صفت هفت خان اسفندیار و رفتنش به روئین دژ. . . چنانکه در *شهنامه* نوشته است بازگفت. . . و شاه بدین حکایت‌ها این چهار ماه که در روئین دژ بود بسر برد.»^{۲۱} در *رستم‌التواریخ* می‌بینیم که حتی در مجلس محمدحسن خان قاجار و علیمردان‌خان زند، که زبان مادری هیچیک فارسی نبود، *شاهنامه* خوانده می‌شد؛ در اولی پیوسته و در دیگری گاه و بیگاه! تقلیدهای بی‌شمار از همه دست و حماسه‌سرایی به مناسبت و بی‌مناسبت، شرح‌گیر و دار چند روزه این و آن در گوشه و کنار ایران و هند و عثمانی، افسانه‌های بی‌په‌وده و «شعر»های بی‌په‌وده‌تر، خود داستان دیگری است که نام و نشان انبوه آنها را می‌توان در *حماسه‌سرایی در ایران* ذبیح‌الله صفا و جاهای دیگر دید. *شهنشاه نامه* فتحعلی‌خان صبای کاشانی در وصف فتوحات مشعشعانه فتحعلی شاه قاجار یکی از آخرین بندهای رشته ایست که امید است با *شاهنامه نویخت* در پادشاهی پهلوی اول به پایان رسیده باشد.

افسانه‌ها که بعدها درباره فردوسی ساخته و پراکنده شد نشان تصویری است که همگان از روح بلند و باشکوه او داشتند. آن قصه نظامی عروضی در *چهار مقاله* و بخشیدن صله به حقّامی و ققاعی را همه می‌دانند. ولی اینک می‌توان افسانه‌ای

دیگر آورد از بی‌نیازی و پردلی شاعر، آنهم رویاروی سلطان پرمهابتی چون محمود:

حدیث رستم برآن جمله است که ابوالقاسم فردوسی *شاهنامه* به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند. محمود گفت همه *شاهنامه* خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغزن خواند، وزیرش گفت بیاید کشت. هرچند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نایافته، تا به غربت فرمان یافت.^{۲۷}

در تاریخ هنر ما، از زمان پادشاهان ترک زبان گورکانی و صفوی، هیچ کتابی چون *شاهنامه* عرصه هنرنمایی مینیاتوربست ها و تصویر گران نبوده است؛ در نقاشی قهوه خانه ای «خیالی سازان» و کاشی کاران دوره قاجار نیز نمی دانم آیا نقش های مذهبی مقلدسان و داستانهایشان می توانست با *شاهنامه* برابری کند یا نه. همچنین داستان زدن نقالان و کار و بار مردمانه آنها را تا همین آخرها، می دانیم. اینک به نظر می آید که روزگار چنین هنرهایی؛ نقش کتاب و کاشی و نقالی و جز اینها برای ترویج *شاهنامه*، سپری شده است و کتابی که «تاریخ» ایران را در برداشت، برای ادامه تاریخ خود رهسپار راه های دیگری است. در صد و چند سال اخیر، نخست خاورشناسان غربی و سپس دانشمندان ایرانی، به مطالعه تاریخی-ادبی، زبانشناسی و متن شناسی و بطو کلی به سنجش *شاهنامه*، بنا بر معیارهای علمی، پرداختند و به نتایج درخشانی دست یافتند. هم اکنون نیز کوشش های ارجمندی از این دست در کار است. در این مطالعات، «کتاب» مانند هر موضوع بررسی علم، از بیرون نگریسته و با ابزار دانش-داده ها و روشها-تا نتیجه مطلوب و منطقی، «بیطرفانه» کاویده می شود. گمان می کنم از چندی پیش وقت آن رسیده است که همزمان و با این پشتوانه علمی، جویندگان مشتاق کتاب را از درون نیز بنگرند و در آن غوطه ور شوند تا گوهر جان این صورت زیبا-روح اندیشگی، هنری و فرهنگی وی را- دریابند. تاکنون بررسی *شاهنامه* بیشتر از آن ادیبان، مورخان و اهل فضل بود، اینک اگر همپای آنان متفکران و اندیشه ورزان نیز به این لذت شاد روی آورند کتاب پربارتر و شناخت ما سرشارتر خواهد شد. وقت آنست که *شاهنامه* نه فقط دانسته بلکه اندیشیده شود تا همچنان زنده بماند.

در گذشته *شاهنامه* چون تاریخی زنده بود، می توانست حس ملی ما را نگه دارد، نه تاریخ رسمی که پیش از اسلامش نویافته است و پس از اسلامش گوناگون و پراکنده و در دسترس نخبگان و دانش آموختگان نه توده مردم. اگر *شاهنامه* را با تاریخ های رسمی (کلاسیک) بسنجیم، بیشتر آنها تا چندی پیش گاهشمار آمدورفت گسسته سلسله ها و نمایش جنگ و خشونت بود. به خلاف این، *شاهنامه* سرگذشت در هم پیوسته مردمی است در سه سلسله پادشاهی پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان (با گسست کوتاهی میان دومی و سومی) از سوئی و از سوی دیگر نبرد و جانبازی دودمان های پهلوانی در راه آرمانهای والای انسانی و ملی. در این «بافتار» (contexte) *شاهنامه* در روح ما تاریخ حقیقی تری بود از تاریخ واقعی - یاسیاسی - ایران، از هخامنشیان و اشکانیان ناپیدا و ساسانیان گرفته تا تاریخ سامانیان و طاهریان و زیاریان و سلجوقیان و ایلخانان و تیموریان و دیگران آن هم در سرزمین های پراکنده، در اصفهان و ری و جبال، در طبرستان، خراسان، فارس و دیلمستان و کرمان یاسیستان. . . زمانها (سلسله های گسسته در مکانها (جغرافیا)ی گسسته! هرچه تاریخ رسمی بریده و بی سامان بود، در عوض خاطره جمعی - از راه تاریخ حماسی و به یمن زبان فارسی - در کنه ضمیر ما ریشه دار و استوار بود. و می دانیم که از قضا نقش فردوسی در ساخت زبان کمتر از عرصه تاریخ نیست.

دوران تاریخی *شاهنامه* گذشته از خاطره جمعی نمودار آیین کشورداری و در بردارنده فلسفه سیاسی دوره ساسانیان نیز هست، که این خود باز بسته به تصور کهن ما از ساختار و کار کرد جهان است. از این دیدگاه، بررسی *شاهنامه* جست و جوی دیگری است در گیتی و مینو، در پیوند اجتماع انسانی و عالم ایزدان، زمین و آسمان!

یادداشت ها:

۱. د چهارم، صص ۱۷۴-۱۷۳. در این متن «د» نشان "دفتر" های چاپ شده به تصحیح جلال خالقی مطلق است و در جایی که تصحیح خالقی هنوز به چاپ نرسیده، «ج» نشان "جلد" های *شاهنامه* چاپ مسکو است.

۲. ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۹، چاپ دوم، ص ۳۸ و بعد. در آنجا من اندکی بیشتر به رابطه *شاهنامه* و زبان فارسی، و اساساً به پیوند تاریخ و زبان پرداخته ام.

۳. ن. ک. به: G. Widengren, *Les religions de l' Iran*, Paris, Payot, 1968, pp 174, 314

۴. اسطوره زروان، گزارش تنودور میسواستی به روایت از نیک، کشیش ارمنی، به نقل از Widengren، همان، ص، ۳۱۵. همچنین ن. ک. به: آر. سی. زنر، *زروان معمای زرتشتی* مری، ترجمه

تیمور قادری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵ ص ۱۰۴ و نیز به مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران انتشارات آگاه، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸ و بعد.

در ضمن «قربانی کردن زروان» در زمانی که جز خود زمان هیچ چیز دیگری نبود، بیشتر به صورت «نذر» به خاطر خطور می کند.

۵. بنهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، صص ۸۱-۸۰. سرب ارزین، سیم، آهن، روی، آبگینه، پولاد و زر، به ترتیب از سر، خون، مغز، پای، استخوان، پیه، بازو و جان رفتنی کیومرث پیدا شد. همانجا.

۶. مینوی خود، ترجمه احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، صص ۴۳-۴۲.
۷. ژاله آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، کتابسرای بابل، ۱۳۷۰، صص ۳۸-۳۷.

۸. گذشته از اثر کلاسیک نلدکه (Theodore Noldke) و انبوه نوشته های دیگر در همین باره، باید از دو مقاله اندیشیده و هوشمندانه احسان یارشاطر و بهمن سرکاراتی نام برد که به ترتیب عبارتند از: «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی نامی نیست؟» و «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران» یارشاطر در تدوین «حماسه ملی ایران سه رشته داستان های قهرمانی و اصلی» تشخیص می دهد: کیانیان، پهلوانی های خاندان زال و رستم، و سرانجام حماسه های دوره اشکانی. وی در این اثر به شرح نیاز سیاسی و فرهنگی دوره ساسانی برای بهم بستن و فراهم آوردن این سه رشته داستان های اساطیری، پهلوانی و تاریخی می پردازد: شاهنامه شناسی: مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه، تهران، انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷. صص ۲۶۸ و بعد. بهمن سرکاراتی پس از پژوهش روشمند نظریات پاره ای از ایران شناسان بنام درباره وجود افسانه ای یا واقعیت تاریخی سلسله ها و شاهان و پهلوانان حماسه ملی ایران به این نتیجه می رسد که «حماسه ملی ایران دارای ساخت اساطیری ویژه ای است که... برای بیان اندیشه و قصد معینی به وجود آمده است... مجموعه پندارها و انگاره هایی را که در مذاهب ایرانی... مشاهده می کنیم در بخش اساطیری شاهنامه نیز به گونه ای دیگر و آرایش حماسی باز می باییم» سرکاراتی این ساخت اساطیری ویژه را از آغاز تا پایان پادشاهی کیخسرو می بیند. همان، صص ۷۰ و بعد.

۹. درباره پسران سه گانه و نقش فرزند کوچک تر در اساطیر هند و اروپایی بنا بر نظریه ژرژ دو مزیل- و تفسیر داستان سه پسر فریدون بر اساس همین نظریه ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، «فریدون فرخ» چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده رود، ۱۳۷۱.

۱۰. برای توضیح بیشتر می توان ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، «تأملی در اخلاق» از اوستا به شاهنامه، ایران نامه، سال شانزدهم، شماره ۴، پائیز ۱۳۷۷.

۱۱. اگر شهریار و گر پیشکار تو ناپایداری و او پایدار

(ج ۷، ص ۱۸۵)

۱۲. برای آگاهی از بحثی روشن و گسترده در این باب می توان ن. ک. به:

Dic Davis, *Epic and Sedition*, Washington D C, Mage Publishers, 1992.

۱۳. برای توضیح بیشتر ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، صص ۵ و بعد.
۱۴. د ۴، ص ۲۶۲. برای شناخت ارزش‌های اخلاقی جنگاوران، گذشته از جاهای دیگر، به ویژه باید رفتار و گفتار هم‌زمان را، در نبردهای تن به تن یازده (یا دوازده) رخ دید. فردوسی در مقدمه داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب (د ۲، ص ۱۰۳) درباره جنگ نظری دیگر دارد و به پهلوان جویای نام می گوید راه دین و خرد از جنگ جداست و در نبرد نمی توانی از بدی پرهیزی؛ چو همره کنی جنگ را باخرد/دلیرت ز جنگ آوران نشمرد.
۱۵. برای گفتاری درباره مفهوم و معنای نام در *شاهنامه*، ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، «زاددر همه مرگ را زاده‌ایم» *ایران نامه*، سال هفدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸.
۱۶. ذبیح الله صفا، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، چاپخانه سهراب، چاپ سوم، ۱۳۵۲، ص، ۴۴ و نیز مجتبی مینوی، *داستان رستم و سهراب*، به کوشش مهدی قریب و مهدی هدایتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹، مقدمه، ص د.
۱۷. محمد امین ریاحی، *سرچشمه های فردوسی شناسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۱۷۳ و ۱۷۴.
۱۸. ملال فردوسی را از به نظم کشیدن مأخذ نفس گیر دوره تاریخی می توان در ج ۸، صص ۲۰۶ و ۲۴۷ و در ج ۹، ص ۲۹۲ نیز دید.
۱۹. منظور عقل خودبنیاد دوران جدید است نه مثلاً عقل کلامی. «این عقل پیش‌فرض‌هایی دارد مانند توحید، رسالت، کلام الهی و آخرت. اینها از جمله پیش فرض های هستی شناسی دینی (اسلامی) است و عقل درون این دایره تحقق می پذیرد. . . پیش فرض ها در کلیات، ساخت، روند، و در پایان نتیجه معلوم را معین می کنند» شاهرخ مسکوب، *چند گفتار در فرهنگ ایران*، صص ۹۵ و ۹۴ («منشاء و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو»).
۲۰. برای توضیح بیشتر در باره دریافت مورخان پیشین ما از تاریخ، از جمله، می توان نگاه کرد به: شاهرخ مسکوب، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، صص ۷۱ و بعد.
۲۱. در رفتن کاوس به آسمان آمده است:
- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| شنیدم که کاوس شد بر فلک | همی رفت تا بر رسد بر ملک |
| دگر گفت از آن رفت بر آسمان | که تا جنگ سازد به تیر و کمان |
| زهرگونه ای هست آواز این | نداند بجزسز پرخرد راز این |
- (د ۲، ص ۹۷)
- در تصحیح خالقی این بیت‌ها به عنوان مشکوک در پانویس آمده است، که اگر هم چنین باشد، پیداست نه شاعر بلکه نسخه برداری - به جای وی- خوانندگان را به خرد حواله داده است.
۲۲. در اینجا اشاره شاعر به «فلسفه دان بسیارگوی» است که در وجود خدا به نفی و اثبات چون و چرا می کند، نه در دشمنی با فلسفه و فیلسوفان. مثلاً «کید» پادشاه هند چهار چیز شگفت دارد که هیچکس ندیده و ندارد. و این «یکی فیلسوفست نزدیک من» که: «همه بودنی ها بگوید به شاه/ زگردنده خورشید و رخشنده ماه» و پادشاه هند از جمله به سبب

- وجود این مرد خرد و دانش، از هجوم و زیان اسکندر در امان می ماند. و در جای دیگر این «فیلسوف سترگ» سیم‌وزر اسکندر را نمی‌پذیرد و می‌گوید من گوهری دارم بی ترس از دزد، چون: «که دانش به شب پاسبان منست/خرد تاج بیدار جان منست...» ج ۷، صص ۲۲ و ۲۸.
۲۳. چون در هویت ایرانی و زبان فارسی در این باره شرحی داده ام، در اینجا تکرار نمی‌کنم.
۲۴. شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۴۲، ص ۶.
۲۵. فارس نامه ابن بلخی، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانچ و رینولد الی نیکلسون، چاپ کمبریج، صص ۴۱ و ۴۵. باز در همین کتاب جنگ اسفندیار و فرزاسف (ارجاسب) و نیز جنگ رستم و اسفندیار ناگفته می ماند چونکه قصه آنها معروفست.
۲۶. اسکندرنامه، به اهتمام ایرج افشار. ن. ک. به: صص، ۱۲۹، ۲۰۱ و ۲۴۹.
۲۷. تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعرا بهار، مؤسسه خاور، تهران، ۱۳۱۴، ص ۷.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمرد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ

۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵ مهرداد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹ آزاده کیان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۶ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵ فرنگیس حبیبی تعلیق (محمد رحیم اخوت)

۵۳۱ نسوین رحیمیه نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

(به ماه منیر و فرزانه‌اش)

هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

مطمئناً در اسلام، خطر از شرایط متفاوتی سر بر خواهد کرد. تاکنون فیلسوفانی ظهور نکرده‌اند تا این شرایط را در ژرفای آن، تحلیل کنند.^۱

هانری گربن

هانری گربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) در زبان فارسی، بیشتر، خاورشناس و ایران شناسی علاقه مند به فلسفه اسلامی و ادیان ایرانی شناخته شده، بی آن که زمینه و ویژگی فلسفی کار او چندان بررسی شده باشد. با آن که شماری از نوشته های وی به فارسی برگردانده شده، هنوز تألیف مهمش، کتاب چهارجلدی در باره اسلام ایرانی، به فارسی درنیامده است. ناشناخته ماندن گوهر اندیشه گربن، شاید دو سبب عمده داشته باشد:

یکم) نوع نگرش پژوهشگران ایرانی به سنت خاورشناسی و ایران شناسی بخش عمده ای از دستاوردهای این سنت را مغفول می‌نهد. در این نگرش، خاورشناسی خلاصه می شود به بهره گیری از روش ها و ابزارهای مدرن در تصحیح و تنقیح

* پژوهشگر مقیم پاریس.

متون و تتبع و تحقیق ادبی در معناهای آن. از دهه ها پیش، این روش‌ها به سرعت در مقام الگویی برای پژوهشگران ایرانی درآمد. بدین ترتیب، بیشترین وام معنوی پژوهندگان ایرانی به خاورشناسان در فراگیری روش شناسی فیلولوژیک آنهاست. شناخته شده‌ترین خاورشناسان در ایران، اغلب کسانی هستند که نسخ خطی میراث فرهنگی ایرانی را جسته، تصحیح و چاپ کرده اند. خاورشناسانی که فراتر از تبتعات ادبی- به معنای عام آن- رفته اند یا آثارشان به زبان فارسی درنیامده، یا اهمیت کارشان به خوبی دریافته و کاویده نشده است. البته این امر از سر تصادف نیست. ذهن ایرانی به قدر وسیع خود از سنت خاورشناسی بهره گرفته است. در فقدان چارچوبی نوین برای فهم میراث گذشته و در نتیجه رویارویی انتقادی با آن، اهمیت کوشش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی دیگران نیز روشن نمی‌شود و به ضرورت، آگاهی از سنت، تخته بند مرحله نخستین، یعنی چاپ انتقادی متون و کشف داشته‌های پیشین و رهاندن آنها از غبار کتابخانه‌ها و ظلمات دست‌نوشته‌ها می‌ماند.

تا اشتیاقی برای پدید آوردن چارچوبی معرفتی و فلسفی برای فهم سنت به وجود نیاید، کوشش‌های دیگران در این باره نیز در کنج تاریکی به سر خواهد برد. هم‌چنین، آگاهی درست از اهمیت کار خاورشناسان و فرارفتن از دستاورد فیلولوژیک آنها نیازمند آگاهی از مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی مدرن خاورشناسی نیز هست. پژوهشگران ادبی ایران، بیشتر، به جستارهایی از این دست اعتنای چندانی نمی‌کنند و به همین‌روی سهم آنها در آموختن از خاورشناسان اندک می‌ماند. این بدان معنا نیست که همه ایران‌شناسان و خاورشناسان به یک اندازه به مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی تکیه کرده و با روشی واحد سنت ایرانی-اسلامی را پژوهیده‌اند. سخن در این است که در غیاب رویکرد ژرف و انتقادی پژوهشگران ایرانی به آثار خاورشناسان و ایران‌شناسان، تمایزها، همانندی‌ها و طبقه‌بندی‌های آنان پیدا نیست و حتا آنچه بیش از همه چیرگی دارد، از سر اتفاق، همین نگاه یکسان‌نگر به آنهاست؛ گویا عنوان خاورشناس و ایران‌شناس برای همه آنها حجابی است بر تفاوت‌ها و حتی تباین‌هایشان.^۲

به سخن دیگر، ما برای فهم پروژه کلی خاورشناسی و ایران‌شناسی، بایک مانع معرفت‌شناختی رو به رو هستیم. فهم خاورشناسی در مقام شناخت «دیگری» از «خود»، که ما باشیم، پیشاپیش نیازمند تصویری فلسفی از خود است و در غیاب این درک فلسفی، نه تنها راه داد و ستد با شناخت «دیگری» از «خود» بسته است که حتی فهم دستاورد معرفتی دیگران درباره «خود» نیز، اگر نه محال، دشواری‌ناپذیر.

شمار کتاب‌ها و مقالات تألیفی درباره میراث خاورشناسی و ایران‌شناسی گواه ژرفا و پهنای درک ما از آن است. شاید نقد ذهنیت ایرانیان درباره سنت خاورشناسی، که از پیچیدگی و ابهام تهی نیست، گام نخستین برای برون‌شدن از مشکل و دستیابی به شناختی گسترده‌تر و غنی‌تر از فرآورده خرد خاورشناختی و ایران‌شناختی باشد.

دوم هانری گربین، در ایران، با تصحیح متون فلسفی و عرفانی ارج و قدر یافته و دست‌آخر به خاطر تأکیدش بر زنده بودن فلسفه ایرانی، چونان زائر معنوی ایران یا شرق شناخته شده است. در این تصویر، گربین شیفته و شیدای ایران و حکمت اسماعیلی و شیعی نمایانده می‌شود؛ کسی که این شیفتگی را با رنج تتبع و تحقیق بی‌نظیرش در تاریخ فلسفه اسلامی از آغازها تا امروز سیراب کرده است. گربین با غرقه شدنش در هزار توی متن‌های عرفانی و فلسفی ایران و نیز با روش‌پدیدار شناسانه‌اش در تحلیل این متون، خود زمینه درست فهمیده نشدنش را در ایران به دست داده است، تا آنجا که در چشم بسیاری، گربین ردای صوفی می‌پوشد و حرکات و اطوارش از عارفی در خلصه مدام کمتر نیست. بیپرده نیست که به ویژه در حوزه‌های علمیه، که در دید گربین مکان تداوم فلسفه ایرانی بود، اندیشه گربین جایگاهی نیافت، با آن که دست‌کم برای کسانی مانند محمدحسین طباطبایی و شاگردانش از جمله جلال‌الدین آشتیانی، که با او دیدارهایی شخصی نیز داشتند، ناشناخته نبود. اهل فلسفه در ایران او را جویای چیزی می‌دانستند که خود دارند و از این منظر، گربین بیش از یک «خدمتگزار» فلسفه و عرفان ایرانی نمی‌نمود.

تنها کتابی که یک نویسنده ایرانی در باره هانری گربین تألیف کرده از داریوش شایگان است که نخست به فرانسه و بعد به فارسی منتشر شده است.^۳ درکنار تصوّر حوزویان از هانری گربین که کار وی را نوآورانه نمی‌بینند و او را مجذوبی به شرق و ایران می‌دانند، برداشت‌شایگان از گربین یک‌سره متفاوت است. وی در این کتاب باور دارد که «وجود گربین سرآغاز جنبشی معنوی بود که می‌خواست میان ایران سنتی و کهن/ و تجدد دوران جدید پلی برقرار کند» (ترجمه فارسی، ص ۳۹). از دیدگاه نویسنده این کتاب اندیشه هانری گربین تأثیری گسترده بر روشنفکران ایرانی و ازجمله بر خود نویسنده داشت، چه، از چشم آنها «فکرهای کهنه» سنتی را «در جامه‌ای نوین و درخشان پدیدار می‌کرد» و «شگفتی‌های فکر پدران ما را به زبان فرانسه به خود ما می‌آموخت» (همان، صص ۴۱-۴۰). شایگان می‌گوید: «با گربین و در کنار او ما خود را در منظومه

بسته و زمین‌مدار عالمی ماقبل‌گالیله نمی‌دیدیم، بلکه درست در دل زمانهٔ نوین و معاصر بودیم» (همان، ص ۴۲).

اما، آن چنان که در این نوشتار باز خواهیم نمود هانری گربن، اندیشه‌گری است سنت‌گرا و ناخرسند از تجدد و پی‌آمدهای معرفتی و سیاسی آن. وی، از جمله، ستیزی آشکار با فرایند این جهانی کردن دین دارد و در مطالعات ایران‌شناسی و در جغرافیای معنوی ایران به جست و جوی قلمرو قدسانی‌ای فراموش شده یا گم شده است. از اندیشه‌های این فیلسوف فرانسوی هیچ‌راهی به آیندهٔ تجدد نمی‌توان گشود. با محافظه‌کاری فلسفی کسی چون هانری گربن، چگونه می‌توان کوشش وی را برقراری پلی میان سنت و تجدد دانست؟

طرح فلسفی هانری گربن: روی‌گردانی از سنت ایران‌شناسی

با آن که اصطلاح «ایران‌شناسی» در دامان رشته مطالعات ادیان زاده شد و تبار آن از سده نوزدهم فراتر نمی‌رود، هانری گربن خود در مقاله‌ای با عنوان «ایران‌شناسی و علم ادیان»، که دوازده سال پس از مرگ او منتشر شد، دریافت خاص خود را از مطالعه دین و در نتیجه ایران‌شناسی به خوبی روشن کرده است.^۱ گربن باور دارد که «از هیچ موضوع دینی به نحو معقول و اقیان‌کننده‌ای نمی‌توان سخن گفت مگر که آن را در درون وجدان دینی قرار داد و معیارهای مناسب و خاص آن را به کار برد.» این فرض آشکارا به پدیدارشناسی دین راه می‌برد. گربن آن جا که از «پدیدهٔ حضور» و «فهم» سخن می‌گوید مبانی پدیدارشناختی خود را در تبیین دین توضیح می‌دهد: «امروزه، علوم انسانی به زمینه و وضعیت مابعد طبیعی یا، ساده‌تر، تراطبیعی (transnaturelle) ای که پایه‌گذار ماهیت آنهاست خودآگاه شده‌اند. این نکته آشکار شده است که «من» و «جهان»، مراتب وجودی سوژه شخصی و قلمروهای وجودی که آن سوژه می‌کاود، دو چیز متباین نیستند؛ بلکه [آن چه هست] حضور یکی برای دیگری، یک رویارویی (interpresence)، یک تلازم ناگسستگی، یک ساختار (structure) است. این در مجموع چیزی است که می‌توان آن را سمت یابی پدیدار شناختی علوم انسانی نامید. چیزی مانند این در علوم طبیعی نیز در جریان است.»^۲ بنابراین، آنچه روش پدیدار شناختی خوانده می‌شود از نظر هانری گربن «شناخت و کشف حجاب وجدانی است که در موضوعی که آشکارش می‌کند، خود آشکار می‌شود؛ وجدانی که آشکار نمی‌شود، مگر در مقام وجدان آن موضوع. با این آشکار کردن است که خود بر خود آشکار می‌شود. پسوند شناسی

(logos) واژه «پدیدار شناسی» به معنای نشان دادن آن چیزی است که در نمود آشکار می شود. معنایی که مقوم پدیده است، در این تأمل امر شناخته شده معطوف به سوژه، معطوف به حضوری که هر بار موضوع شناخت را حاضر می کند شکل می گیرد؛ آن هم با «حاضر کردن»ی که به تنهایی امر شناخت را ممکن می کند و بازشناسی این حضور را مجال می دهد.^۱ بدین ترتیب، گربن باور دارد که اگر رشته حضور میان ابژه و سوژه، یا حضور هریک برای دیگری بریده شود چیزی جز داده های مادی در دست نخواهد بود که به لایه ها و سطوح گذشته در مقام گذشته تسلیم شده اند و دیگر از حضور خود حکایت نمی کنند. به همین خاطر است که گربن می کوشد تمایز این روش را که «فهم در حضور» یا «علم حضوری» است با روش های معهود علوم نشان دهد؛ زیرا می اندیشد با این روش ما با علمی قیاسی و استدلالی سروکار نداریم که بر پایه طرحی کلی از علل مادی داده ها را بازسازی می کند؛ بلکه بیشتر با فراخوانی به روشنایی و فرانمود تدریجی پدیدار رویارو هستیم. به این اعتبار است که گربن این گونه پدیدارشناسی، یا دانشی را که بر پایه این روش قوام یافته باشد، هرمنوتیک (herméneutique) می خواند؛ اما به سرعت تأکید می کند که مرادش از هرمنوتیک با کاربرد رایج زمانه این واژه - یعنی تأویل خودسرانه - تفاوت دارد، بل که مقصود از هرمنوتیک «فهم» است.^۲

این روش نه تنها به علمی ناهمگون با علوم معهود می انجامد که حتی با روش فلسفی نیز تفاوت دارد. در روش پدیدارشناختی، نوع فهم مرتبه وجودی شخص را آشکار می کند و مرتبه وجودی شخص نیز به فرایند فهم تعیین و تشخیص می دهد. این دور هرمنوتیکی در روش متعارف فلسفی وجود ندارد، زیرا روش متعارف فلسفی پیوندی این چنین با موضوع شناخت خود برقرار نمی کند و هر موضوع ممکن را بر پایه استدلال های منطقی برمی رسد.

این علم بنیادی تفسیر (exégèse)، یعنی شرایط و زمینه های فهم، در نظر گربن، تباری کهن دارد، آنگنان که در میان حکمای سده چهاردهم اروپا، مانند توماس درفورت (Thomas d' Erfurt)، نیز همین صورت بندی را برای مسأله می توان یافت. وام گربن البته اندک نیست به کسانی که او خود آنها را هواداران گرایشی حاشیه ای در الاهیات مسیحی می داند. در این زمینه گربن میان شماری از مفردات اندیشه فلسفی ایرانی، به ویژه سهروردی و همچنین حکیمان اسماعیلی، با مارتین لوتر خویشاوندی می بیند و می پندارد که آنها همان کوشش ها را در برابر همان مشکلات، و به فرجام، برای هموار کردن راه به سوی همان روشنایی انجام داده اند.^۳

درواقع، الاهیات نظری (théologie spéculative) ای که حاصل تلاش متألهان وابسته به گرایش راست‌هگلی در نیمه نخست سده نوزدهم بود از نظر کربن همان راهی را می‌پیمود که حکیمان الهی در اسلام دنبال می‌کردند با این تفاوت که این جریان در حاشیه ماند و سکولاریسم بر آن غالب شد، اما اندیشه حکیمان الهی سلطه خود را در اسلام حفظ کرد.

اما چرا این "روش" روی گردانی از سنت ایران شناسی ارزیابی می‌شود؟ این پرسش را بدین گونه نیز می‌توان طرح کرد: چرا گربن برای شناخت ایران، یا آن چه او اسلام ایرانی می‌خواند، به این "روش" پناه می‌برد و از روش‌های رایج زمانه خود روی می‌گرداند؟

گربن در همان مقاله «ایران‌شناسی و علم‌ادیان» روش‌پدیدارشناسی را از بُن با دو رویکرد دیگر ناهمساز می‌داند: تبیین ناظر بر روان‌شناسی (psychologisme) و تبیین تاریخ‌گرایانه (historicisme). وجه مشترک این دو رویکرد مبنای پوزیتیویستی آنهاست؛ مبنایی که در سده نوزدهم و تا نیمه نخست سده بیستم در مطالعات ادیان سرمشق مسلط پژوهش بوده است. گربن در مواضع گوناگونی، هربار به اختصار، مبنای پوزیتیویستی مطالعه ادیان را نقد کرده، چون معتقد است فقر فلسفه پوزیتیویستی، بیشتر از آن که از «داده‌های پوزیتیو» برخیزد، در این است که به همین داده‌ها بسنده می‌کند و به آن‌ها محدود می‌ماند و در نتیجه از دریافت این نکته باز می‌ماند که منظومه‌های گوناگونی از واقعیت‌ها وجود دارند که منطبق با وجوه مختلفی از داده‌ها یا «وجود عینی» (existence objective) هستند؛ وجوهی که نه بایکدیگر در تضاد اند و نه یکی به دیگری تقلیل پذیر. گربن معتقد است که برپایه روش‌پدیدارشناختی می‌توان به منطق خاص خود پدیده دست یافت؛ فارغ از نقادی‌های تاریخی ای که «حقیقت» آن را نادیده می‌گیرند. دشمنی گربن با نگاه تاریخ‌گرایانه به ایدئولوژی‌های پوزیتیویستی و فلسفه‌های تاریخ‌گرایانه دوران مدرن محدود نمی‌شود و دامنه آن حتا به مخالفت با عبدالرحمن بن خلدون، اندیشمند سده هشتم هجری نیز می‌گشود.^{۱۱} چنین است که گربن افق فیلولوژیک یا زبان‌شناسی تاریخی کلاسیک را، که تنها افق پژوهش در خاورشناسی و اسلام‌شناسی کلاسیک بود، نقد می‌کند.^{۱۲} پدیدارشناسی، فاصله‌ای عظیم با سنت تبعات ادبی و نقد فیلولوژیک و تاریخی متون می‌گیرد و گرچه همه دستاوردهای آن را یک سره نفی نمی‌کند، آنها را برای «فهم» اندیشه نهفته در متون نابسند و ناکام می‌داند.

گسست از خاورشناسی کلاسیک و مبنای پوزیتیویستی آن، از یک سو ویژگی

تکاپوهای فکری دوران گربن درمیانه سده بیستم به این طرف است و، از سوی دیگر، خصلتی کاملاً منحصر به خود او دارد. به همین خاطر، درعین هم‌کامی با جریان فکری زمانه، خلاف جریان نیز هست. نقد پوزیتیویسم که پس از جنگ جهانی دوم در اروپا نیرو گرفت، به جریانی روبه‌رشد بدل شد که در قلمروهای گوناگون علم، فلسفه و تاریخ بنیادهای اندیشه پوزیتیویستی را در معرض ویرانی قرار داد.

شوک ناشی از جنگ جهانی دوم و سایه ترسناک ایدئولوژی فاشیسم و کمونیسم، شمار بسیاری از اندیشمندان اروپائی از جمله تئودور آدرنو، کارل یاپر و هانا آرنت را، به رغم تفاوت بنیادی مبانی تفکرشان، به برکندن ریشه‌های نگاه پوزیتیویستی در همه صور و نموها و پیامدهای سیاسی آن رهنمون شد. آن چه در این ایدئولوژی‌ها یکی از کانون‌های اصلی فکری به شمار می‌رفت، بی‌گمان، نگاه پوزیتیویستی آنها به تاریخ بود. نقادی پوزیتیویسم تاریخی یا تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی در کنار نقادی از پوزیتیویسم منطقی و فلسفی و راسیونالیسم، راه خود را بی‌درنگ باز کرد و با خروج از چارچوب بسته پوزیتیویسم گشایش افق‌های گوناگون و گاه ناهمگون تازه‌ای در پژوهش ممکن شد.^{۱۳} براین بنیاد، منطق مسلط اروپامحوری و «عقل مدرن» یا با بازگشت به ریشه‌های اندیشه دوران روشنگری و یا با گسست از آن، به عیار نقد سنجیده شد. گربن در چنین فضایی، از تاریخ‌گرایی و فلسفه تاریخ سنت خاورشناسی و ایران‌شناسی فاصله می‌گیرد. تأمل در کار گربن نشان می‌دهد که برای او مدرنیسم برابر است با راسیونالیسم به معنای سده نوزدهمی آن و راسیونالیسم همان پوزیتیویسم است و این همه چیزی نیست جز سکولاریسم. براین محک، نقد هر یک از این مفاهیم نقد مفاهیم همبسته آن نیز هست. هانری گربن خود را نقاد این مفاهیم زنجیره‌ای می‌داند. برای داشتن تصویر کامل تری از فضایی که گربن در آن اندیشه ورزیده است، باید به سوانح زندگی او و سفر سرنوشت‌سازش به ترکیه نیز توجه کرد. دیدار از ترکیه جدید، این کانون پیشین خلافت اسلامی و تنها کشور اسلامی آن دوران که به شکل رسمی حکومت را عرفی اعلام کرده بود، نمی‌توانست گربن جوان و دغدغه‌های اروپایی پس از جنگ جهانی دوم او را رنگ و شکل دیگر ندهد. بی‌گمان او با جریان‌های سلفی‌گری در جهان اسلام، به ویژه اندیشه‌های ایدئولوژیکی که در آن هنگام در مصر و تحت تأثیر سید جمال الدین اسدآبادی رو به رشد داشت و راه خود را به دیگر نقاط جهان اسلام باز می‌کرد، آشنا شده است. در آن هنگام، تفسیر تازه‌ای از اسلام در حال شکل‌گیری بود که با اجتماعی کردن اسلام و زدودن آن از پیرایه‌های معنوی و صوفیانه تلاش می‌کرد

نوزایشی (النهضة العربية) در جهان اسلام پدید آورد و ابزار فعال شدن این دین را در میدان تکاپوی جهانی فراهم کند. این کوشش‌ها که در مرکز اسلام سنتی (قاهره-الازهر) صورت می‌بست، در خود نطفه هرگونه ایدئولوژی اسلامی آینده را می‌پرورید. شاید گریبن با آگاهی به این کوشش‌ها و همراه تقدیری که او را به ایران می‌کشاند، به اسلام شیعی-ایرانی روی می‌کند و آن را آماج اصلی برنامه پژوهشی خود قرار می‌دهد.^{۱۴} برای گریبن اسلام از طریق ایدئولوژیک شدن در حال عرفی شدن بود. گریبن عرفی شدن در اروپا را نیز فرایندی می‌دانست که از راه ایدئولوژیک کردن مفاهیم صورت گرفته، به ویژه مفاهیم الاهیات مسیحی. در نتیجه گریبن با قیاس اسلام به مسیحیت و میل به پرهیز از تکرار سرنوشت سده بیستمی اروپا می‌کوشد از دچار آمدن اسلام به همان سرنوشت جلوگیری کند، با تلاش در قدسانی کردن (sacralisation) اسلام و آنچه امروزه آنجهانی کردن (désecularisation) خوانده می‌شود. در عین حال، راهی که گریبن برای خروج از پوزیتیویسم حاکم بر مطالعات ادیان و ایران شناسی در پیش گرفت، اگر نگوییم یک و یگانه است، دست کم، در روزگار خود گرایشی پیرامونی است. شمار عظیمی از نقادی‌ها از پوزیتیویسم، با گسترش معنای «رویداد تاریخی» و بسط روش‌ها برای مطالعه آن و تحول در معانی و مفاهیم و دستگاه معرفت تاریخی طریقی معکوس با آن چه گریبن پیمود، سپرد. نقادی‌های گریبن از راسیونالیسم، پوزیتیویسم، سکولاریسم و سوبه‌های گوناگونی که واژه مدرنیته در آن دوران گویای آن بود، بر زمینه سنت محافظه‌کارانه اندیشمندانی چون اسوالد اشپنگلر، کارل اشمیت یا تا اندازه‌ای مارتین هایدگر درک‌شدنی است. اما اندیشه گریبن به جای آن که در ساختن پادزهری برای ایدئولوژی‌های مهیب‌زمانه مدرن، اقتدار سوژه مطلق را نقد کند، در برابر سوژه مدرن، به سوژه مقتدر دیگری باز می‌گردد؛ سوژه‌ای که به گمان وی، و برخلاف گواهی تاریخ، از پیرایه‌های قدرت و پی‌آمدهای آن تهی است.

هانری گریبن با دغدغه‌هایی سیاسی

آوردیم که هانری گریبن، برای مطالعه ایران، رهیافت پدیدارشناختی را برمی‌گزیند. پدیدارشناسی از کلیدی‌ترین واژه‌ها و مفاهیمی است که گریبن در سراسر طرح خود به کار می‌گیرد، بدون آن که بتواند همه ابهام‌ها را در این کار برد خاص از میان ببرد. گادامر به درستی پدیدارشناسی را واژه‌ای تاریک و جادویی نامیده است.^{۱۵} سخنی در اثر پذیرگی گریبن از ادمونند هوسرل و مارتین هایدگر نیست، اما درباره دریافت وی از پدیدارشناسی جای مناقشه البته هست.

پدیدارشناسی در دیدگاه گربن، به فرجام، صورتی یک سره سوپراکتیویست به خود می‌گیرد و منشی دل‌بخواهی می‌یابد. این که گربن از پدیدارشناسی به مثابه یک "روش" بهره می‌جسته نیز کار تأمل را بر پژوهش‌گر آثار وی دشوارتر می‌کند. گربن پدیدارشناسی را صرفاً رشته‌ای از توصیه‌ها نمی‌داند. بنابراین، یکی از چشم‌اندازهای انتقادی به اندیشه گربن، می‌تواند همین مناقشه در دریافت خاص وی از پدیدارشناسی باشد. حتی اگر بخواهیم برهمسانی‌های درک وی از پدیدارشناسی با هوسرل تأکید کنیم، باز هم از منظر نقدهایی که پدیدارشناسی هوسرل را آماج گرفته است، می‌توان اندیشه گربن را سنجید. برای نمونه، «نیت مؤلف» در کار تأویلی گربن نقشی محوری بازی می‌کند. گربن اعتراف می‌کند که حکمت ایرانی را به گونه‌ای می‌فهمد که در وجدان مؤمن بازتابیده است؛ یعنی همان درک تفهیمی و همدلانه با نویسندگان و وارثان آنها. بدین روی و راه است که پژوهش‌های تاریخی را کنار می‌زند و بحث در فهم و درایت روایت‌های نبوی و سنت قرآنی را جایگزین مناقشه در سلسله اسناد راویان می‌کند. به همین دلیل است که تاریخ‌نگاری مفاهیم در طرح گربن جایی ندارد، چون بر مبنای "تداوم" وی، مفاهیم حکمت ایرانی تاریخ ندارند. او حکمت ایرانی را از بنیاد معاصر می‌فهمد. تمام کوشش وی معطوف به همین کشف نیت مؤلف است تا بدین جا که تمایزها را پوشش می‌نهد و نهایت کار این‌سینا را با بدایت کار سهروردی یکی می‌داند و *منطق المشرقیین* وی را از جنس *حکمة الاشواق* سهروردی می‌بیند، امری که نادرستی آن دست‌کم در کار تاریخ‌نگاران معاصر و با کشف نسخه‌ای از *منطق مشرقیین* آشکار شده است. اگر مبنای «نیت مؤلف» نتواند در برابر نقادی‌های موجود تاب بیاورد، بخش عمده‌ای از دعاوی و مبانی گربن خلل پذیر خواهد شد. با این همه و برای پیش‌برد بحث، در سراسر این نوشتار، من واژه پدیدارشناسی را با همان ابهام و سیالیتی به کار می‌برم که هانری گربن بی‌گمان، انتخاب "روش" پدیدارشناسی خود مبتنی بر موضعی معرفت‌شناختی نیست، بل که به یک اصل موضوعه و پیشانقدی (*precritique*) استوار است؛ اصلی که بیش از آن که سرشتی معرفت‌شناختی داشته باشد، یک موضع‌گیری هنجاری است. هانری گربن خود نیز تلویحاً به غیرمعرفتی بودن بنیاد این‌گزینش اشاره کرده است. به نظر گربن، همه چیز به موضع‌گیری بنیادین وجدانی وابسته است که افق را می‌گشاید. بر این چشم‌انداز قوانین گوناگون حاکم است، از جمله، منطلق درونی‌اندیشه‌ای که در معنا و دامنه و گستره واقعیت و حقیقت تصرف می‌کند.^{۱۱} هانری گربن به دواصل هنجاری (*principes normatifs*) در تفسیر و

شرح حکمت نبوی اشاره کرده است. این دو اصل هنجاری، نقّادی تاریخی، یعنی تحلیل بیرونی سلسله روایات، را بیپهوده می‌داند و باور دارد که این گونه نقد در این جا مشروعیت خود را از دست می‌دهد. در دیدگاه گُربِن، تنها روش مؤثر این است که چونان پدیدار شناس عمل کنیم. یعنی کلیت احادیثی را که از سده های پیش تاکنون زنده هستند، به همان صورتی در نظر بگیریم که وجدان شیعی در آن ها ابژه و موضوع شناخت خود را به خود فرا نموده است. اگر این احادیث و روایات مقبول وجدان شیعی بوده اند، کنجکاوی در سلسله روایان و سنجش تاریخی آن بیپهوده است، زیرا سنت را نمی‌توان با چاقوی تاریخ برید. براساس این دو اصل هنجاری طرحی از تاریخ فلسفه در اسلام به دست خواهد آمد که از تاریخ‌گرایی «بی سود و ثمر» فاصله می‌گیرد.

صحت و اصالت روایت های منقول از امامان شیعه در کانون دغدغه های تاریخ‌نگارانه گُربِن قرار ندارد و مسأله اصلی او در مقام یک تاریخ‌نگار «فهم» آنها درچارچوب تداوم این حکمت نبوی به ویژه در ایران است. برای فهم درون‌مایه این روایت ها، از نگاه گُربِن، اطمینان بخش ترین روش همانا شیوه پدیدار شناختی است؛ یعنی راه بردن به نیت یا توجه اصلی صاحب کلام.^{۱۷} گُربِن، با تمایز نهادن میان وجدان تاریخی و وجدان عرفانی (conscience gnostique) درنگریستن به وجدان عرفانی را به سان پدیده ای تاریخی درست نمی‌داند و باور دارد تاریخی دیدن وجدان عرفانی سراسر گفتار او را فسخ و نسخ می‌کند. در این راه، نخستین ملاحظه گُربِن جداکردن معنای مجازی (allégorie) از معنای مثالی است و می‌اندیشد خلط میان این دو گونه معنا راه تاریخی دیدن پدیدار تشیع را باز می‌کند.^{۱۸} در این چشم انداز، تاریخی کردن در برابر درونی و باطنی کردن (interiorisation) قرار می‌گیرد.^{۱۹} چنین است که کربن‌الاهیات تاریخ‌گرایی از جنس الاهیات بولتمان (R. Bultmann) و تلاش های آن برای اسطوره زدایی از مسیحیت و روایت های کتاب مقدس را ناتوان، تراژیک و در بن‌بست می‌خواند، زیرا از اساس، این تاریخ‌مندی مادی را مغایر با «تئیت» کتاب مقدس می‌داند و در نتیجه، روش تاریخی را جز بیراهه نمی‌انگارد.^{۲۰} پدیدارشناسی در چشم گُربِن ارج پیدا می‌کند، چون مجال می‌دهد تا نیت ها خود را هویدا کنند و پدیده را چنان می‌نماید که آن خود را برای وجدان مؤمن آشکار کرده است. به نظر او نقد تاریخی با قرار دادن امر دینی در تاریخ آغاز می‌شود. بدین روی نقد تاریخی، تاریخی را بر امر دینی تحصیل می‌کند که به آن تعلق ندارد؛ زمانی آفاقی که از آن او نیست. درحالی که امر دینی در ساحت فراتاریخی قرار دارد؛

ساحتی که پندارین نیست، واقعی است. گربین به این دریافت می‌رسد که حکمت در اندیشه فلسفی شیعی هم به معنای تاریخ است، هم به معنای گزارش وهم «تکرار» و «تقلید» (imitation). گویی هنر تاریخ نگار هنر تقلیدگری است، چون، در واقع، سراسر تاریخی که در این جهان مشاهده پذیر در جریان است، روگرفتی از رویدادهایی است که نخست در جان رخ می‌دهد، در آسمان. بر همین بنیاد است که عرصه پیشاتاریخ، یعنی رویدادهای تاریخ قدسی، با «معناها» در خیال نقش نمی‌بندد، چون دلالت آنها به جهانی دیگر است، جهانی فراسو و واقعی.^{۲۱} یعنی با دلالت ظاهری و یا دلالت مجازی نمی‌توان به فهم تاریخ قدسی راه یافت، بلکه تنها ابزار فهم، رمز و مثال است. این جهان، همان عالم مثالی است که کشف آن در حکمت الاشراف، سهروردی را در چشم گربین عزیز می‌دارد؛ جهانی بیگانه با جهان مادی که نه محل وقوع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و تاریخی است و نه به هیچ روی به آن تقلیل می‌پذیرد.

پرسش مهم این است که آنچه گربین در نظام فکری خود پیش می‌کشد، آیا به چارچوب پدیدارشناسی به معنای خاصی که خود وی به کار می‌گیرد، وفادار می‌ماند یا از آن فرا می‌گذرد؟ اگر بتوان ثابت کرد که گربین در مرزهای پدیدارشناسی تشیع یا فلسفه ایرانی می‌ماند، جز با نقد پدیدارشناختی نمی‌توان با آن رویارو شد. گربین خود، پیشاپیش، هرگونه تاریخ‌نگری و تاریخ‌گرایی را ناقض چشم انداز پدیدارشناختی اعلام کرده و از آن پروا داشته و پرهیز داده است. در غیر این صورت، نقد معرفت‌شناختی اندیشه گربین جز با فاصله گرفتن از مبنای پدیدارشناختی و کنار زدن بنیان کار او ممکن نیست. اما اگر معلوم شود که گربین در کنار پژوهش پدیدارشناختی خود به داوری‌های تاریخی نیز دست‌می‌زد، به واقع، می‌توان براساس روش پدیدارشناختی خود او به تهاقت (déconstruction) نظام فکری‌اش پرداخت. گربین با کشف‌تئیت فیلسوفان و حکمای اسلامی یا تئیت مستتر در *قرآن* و احادیث، آن چنان که بروجدان عرفانی آشکار شده است، به این نتیجه می‌رسد که «حقیقت» اسلام یا تشیع نیز واقعاً چنین است و رویکرد عقل‌فقهی یا کلامی به دین در تاریخ اسلام، انحراف از «اصل» و «باطن» دین بوده است. این داوری که در نهاد خود استوار برذات باوری (essentialisme) پوزیتیویستی است، در همان دامی می‌غلطد که خود از آن می‌هراسید و می‌پرهیزاند. همین نگاه ذات باور است که زنجیره‌ای از تقلیل‌ها (réduction) را - چنان که خواهیم آورد - اقتضا می‌کند.

ذات باوری، از بنیاد، محصول یک نگرش ناتاریخی است. فرض یک سرشت

یگانه برای امری است که در گذار از چارچوب های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی دست نخورده می ماند و تداوم می یابد و به هیچ چیز نمی آید. گرایش های کلامی و الاهیاتی کهن نمی توانستند ذات باور نباشند. با ذات باوری اصحاب هردین یا فرقه ای دامان دین و فرقه خود را از هر ناخوشایندی پاک می کنند، چون آن ناخوشایندها را عوارض زودنی و ناپایدار اعتقاد خود می دانند و عیبها را به مسلمانی خود می بندند، تا ذات آن دین و اعتقاد را از هرگونه تردیدی پاسبانی کنند. بدین روست که می توانند از در محاجه برآیند و ادیان و فرقه های دیگر را باطل و دین خود را "صحیح" و درست بخوانند. بدون ذات باوری، طرد اعتقادات دیگر ممکن نیست و بدین ترتیب می توان گفت که ذات باوری زاده یا زیاننده دگماتیسم و ارتدکسی است. با نگرش تاریخی که لزوماً انتقادی است نمی توان ذات و عَرَض یک اعتقاد را از هم جدا کرد. نگرش تاریخی، گسست ها، شکاف ها، تمایزها و تحول ها را به دقت زیر نظر می گیرد. برای یک تاریخ نگار تاریخی اندیش، هر اعتقادی همان است که در پهنه تاریخ روی نموده است. پهنه تاریخ نیز عرصه ای هموار و بی دست انداز نیست. اگر در این جا تداومی هست، تداوم گسست های تاریخی است. در مثل، پژوهش اسلام به سان یک کلیت ناممکن است. اسلام دوران پیامبر خود مجموعه ای از ادوار مختلف مکی و مدنی است، چه رسد به اسلام دوران خلفای راشدین و اسلام ادوار بعد و اسلام سرزمین های گوناگون. بنابراین در هر دوره ای این دین چنان تحولاتی داشته که سخن گفتن از ذات آن و تشخیص اعراض و عوارض آن در منظر تاریخی مُحال است. تنها از چشم انداز پیشا تاریخی و به نحو اعتقادی و نه انتقادی می توان ذات یک باور یا دین را معین کرد و روایتی ناتاریخی از تاریخ به دست داد. این جاست که جدال ارباب ادیان و فِرَق شعله می کشد و هرکس ذات دین را امری تعریف می کند که نهادن محکی عمومی برای رد یا قبول آن ممکن نیست. به هرروی، گُربن روش تأویل تَفَهْمی و لِهْلَم دِلتای، یا پدیدارشناسی، را برای شرح سرگذشت فلسفی اندیشه اسلامی، شیعی و ایرانی و تاریخ نگاری آن برمی گزینند. اما این موضع گیری پیشینی و اصول هنجاری که بر طرح کلی گُربن از تاریخ اندیشه ایرانی و فلسفه اسلامی حاکم است چه مبنایی دارد؟ به نظر می آید که این موضع گیری، بیش از آنچه آغاز گاهی معرفت شناختی داشته باشد، درنهایت برآمده از دغدغه ای سیاسی است؛ همان دغدغه ای که هم نسلان و هم روزگاران گُربن را به نقادی «عقل مدرن»، خرد اروپامحور و سرانجام ایدئولوژی های توتالیتر و فاشیستی و کمونیستی برانگیخت. تبیین این نکته و تکیه بر وجه

سیاسی نظام فکری و رویکرد فلسفی هانری گربن، شاید برخلاف تصویری باشد که اغلب از او در مقام یک عارف پیشه و زائر معنوی ایران ساخته و پرداخته شده است. براین بنیاد، دل مایه ریشه ای گربن، مدرن و امروزی است و برخلاف سرشت اندیشه او، که گریزان از تاریخمندی و تاریخ گرایی است، باید در بستر تاریخ و جغرافیای حیات فکری زمانه اش واکاوی و بررسی شود. پرسش گربن، پرسش یک انسان اروپایی پس از جنگ جهانی دوم است.

از این چشم انداز، شناخت راهبرد گربن به مسأله تاریخ و تاریخ نگاری اندیشه فلسفی اسلام ایرانی جز با تمرکز بر دیدگاه کانونی او درباب سکولاریسم تبیین نمی پذیرد. گربن با سکولاریسم دشمنی دارد؛ چون سکولاریسم را عامل بحران در غرب می داند. بحرانی که در نظر گربن است، منشی سراسری دارد و از توتالیتراریسم و ایدئولوژی های خویشاوند آن تا تغییر هنجارها و ارزش های اخلاقی در غرب را فرا می گیرد، به نظر می رسد که نفی سکولاریسم در نظام فکری گربن یک انتخاب اخلاقی و دست آخر معنوی است. درک این که چرا سکولاریسم در نظر گربن ارزشی منفی به شمار می آید، شاید از لابه لای نوشته های او آسان به دست نیاید. هم چنین، آنچه گربن آثار بارز بحران در غرب می خواند بر پایه کدام تعلیل و تبیین معرفت شناختی به سکولاریسم پیوند پیدا می کند؟ این نیز گویا در آنچه از گربن بازمانده غایب است. به نظر می رسد گربن جهان باستان و سده های میانی را از نظر اخلاقی، معنوی و انسانی برتر از دنیای متجدد می دانسته است. پیش فرضی که مدافعان طرح تجدد البته در آن تردیدهایی جدی روا می دارند.

اما در این جا برای ما مهم این است که گربن چگونه دریافت خود را از تاریخ و تاریخ نگاری برشالوده نفی سکولاریسم بنا می کند و خود به چه پیامدهایی برای این تصور از تاریخ و نیز روش شناسی تاریخی باور دارد. به سخن دیگر، بر بنیاد اصل موضوعه نفی سکولاریسم، که در اندیشه گربن اصلی پیشانقدهی است، چه رویدادهایی در جهان اندیشگی قابل توضیح است و این روش تا چه اندازه می تواند کارآمد و کارا باشد.

مسأله اصلی گربن این است: «در غرب، به این دریافت رسیده ایم که ایدئولوژی های اجتماعی و سیاسی، در واقع، اغلب، سویه های یک الاهیات عرفی شده را به نمایش می گذارند. آنها از عرفی شدن و این جهانی شدن منظومه های الاهیاتی پیشین برآمده اند. این بدان معناست که این ایدئولوژی ها باز نمود جهان و انسانی هستند که در آن هرگونه پیامی از فراسوی این جهان حذف شده است،

جایی که امید آدمی از مرزهای مرگ فراتر نمی رود. عرفی شدن و اینجهانی شدن وجدان الاهیاتی می‌تواند، به ویژه، در تقلیل مهدویت‌باوری الاهیاتی به یک منجی‌باوری اجتماعی محض و ساده مشاهده شود. معادشناسی عرفی شده، چیزی بیش از یک اسطوره‌شناسی «معنای تاریخ» فراپیش نمی‌نهد.^{۲۲} در این نگاه، خاستگاه بحران در غرب، فلسفه تاریخی است که در دوران روشنگری پا گرفت و در سده نوزدهم به نضج نهایی خود رسید. با این فلسفه تاریخ است که تمایز میان دوران باستان، سده‌های میانی و دوران جدید نهاده می‌شود. این فلسفه تاریخ بر فلسفه‌ای برای پیشرفت استوار است که خصلتی جهان‌روا دارد و طرحی برای سرگذشت انسان، به طور کلی، و آینده بهتر او پی می‌ریزد؛ طرحی که ناقدان آن را اروپامدارانه توصیف کرده‌اند و در آن تصویری از آرمانشهری یکسان‌ساز برای همه تاریخ‌ها و انسان‌ها دیده‌اند.

به نظرشماری از ناقدان، از دل این فلسفه تاریخ آرمانشهری است که نظام‌های سیاسی مطلق‌گرا در سده بیستم برمی‌آیند تا جهان‌را برالگوی یگانه خود بسازند. درباور آن‌ها سده نوزدهم و فلسفه تاریخ آن، پیش‌درآمد ایدئولوژی‌های مدرن در سده بیستم بوده است و بدون نقد یا وانهادن آن، رستن از دام ایدئولوژی‌ها ناممکن است. از این منظر، این دوران، به منزله دورانی نقادی می‌شود که تاریخ را به یک‌فرایند تبدیل می‌کند و آن‌را در جایگاه محکمه عالی عقل می‌نشانند و الهیات، هنر، تاریخ، حقوق، دولت و سیاست را به عیار آن می‌سنجند. اینجا درک و وجدانی از زمان شکل‌می‌گیرد که به نحو خاصی گذشته را از آینده جدامی‌کند و به هرکدام سرشت‌ویژه‌ای می‌بخشد. کانون همه این تحوّل‌ها در اندیشه این ناقدان، نقادی‌هایی است که از دوران روشنگری به بعد از مفهوم‌زمان در میراث الاهیات مسیحیت و تاریخ قدسی آن صورت‌می‌پذیرد. همین نقادی‌هاست که الهیات مسیحی و وجدان تاریخی آن را عرفی می‌کند و معادشناسی آن را به ایده پیشرفت بدل می‌نماید و معنای دآوری اخروی الاهی را زمینی می‌سازد. بدین‌سان، طرح رستگاری انسان که خمیرمایه‌ای الاهی دارد، دیگر می‌شود و طرح آینده‌ای از نظر اخلاقی عادلانه و سازگار با خرد جای آن را می‌گیرد. چنین است که فرایند نقادی‌های دوران روشنگری و مشروعیت آن، بر محک‌های آرمانشهری ارزیابی می‌شود.^{۲۳}

گربن‌می‌انگارد که موضوع اصلی تقابل باطنی‌گری با ظاهرگرایی، یا اسلام معنوی با اسلام فقهاتی، پاسبانی از گوهر اسلام و امر معنوی در برابر همه خطرات برآمده از عرفی شدن و اجتماعی شدن است.^{۲۴} برپایه این تصور در باب سکولاریسم است^{۲۵} که گربن پرسش‌بنیادی خود را طرح می‌کند: «آیا فردا نخبگانی

درمیان خواهند بود که بتوانند حقیقت اسلام را خودآگاهانه بپذیرند تا به جهان مامعنای ناب اسلام معنوی را باز نمایند و هیچ پیمان و پیوندی با تجربه‌ها و آمال و آرزوهای سیاست‌پیشگان نداشته باشند؟ این پرسش، به ویژه، تشیع را مخاطب می‌گیرد.^{۲۶} بدین‌سان، جهان اسلام و به ویژه ایران برای گربین، سرزمین آرزوهائی است که او به‌تلخی دریافته که تحقق آن‌ها در غرب اگر نه محال، بسی دشوار است؛ آرزوی‌رهایی از چنگال سکولاریسم و ایدئولوژی‌های سیاسی ویرانگر برآمده از آن.^{۲۷}

گربین می‌کوشد ایران شناسی را از تاریخی‌نگری باز دارد. تاریخی‌نگری از یک نظر بزرگ‌ترین دستاورد معرفتی دوران مدرن است. گربین، نگران ازدست رفتن وجدان عرفانی و وجدان ایمانی و تبدیل آن به وجدان تاریخی، با نفی مدرنیته خواهان بازگشت حکمت ایرانی به سرچشمه‌های خود است.

اگر سکولاریسم، سرچشمه زایش ایدئولوژی‌های دوران مدرن و یا فرآورده آن است، برای گریز از چنگ ایدئولوژی در جهان اسلام، چه چاره‌ای باز می‌ماند جز تأسیس مشروعیت اسلام معنوی یا مینوی‌ای که به عرفی شدن و اینجهانی شدن تقلیل ناپذیر است، آن هم از مجرای به دست دادن تفسیری معنوی از تاریخ اندیشه در اسلام یا برجسته کردن تلقی معنوی از تاریخ و اندیشه در اسلام و تلاش برای "حقیقی"، "ناب"، "اصیل" و "واقعی" جلوه دادن آن؟

اکنون، جای پرداختن به این پرسش است که هانری گربین، مشروعیت اسلام معنوی را با چه سازوکاری تأسیس و تبیین می‌کند؟ اگر بخواهیم پاسخ به این پرسش را در یک کلام بگوییم، همانا تبیین خاص او از مفهوم تاریخ در اسلام خواهد بود. گربین به سبب دیدگاه ویژه‌ای که در باب سکولاریسم و پیوند معکوس آن با الاهیات مسیحی دارد، شالوده‌فهم خود از تاریخ در اسلام را در مقایسه‌ای آشکار و نهان با سرگذشت این مفهوم در الاهیات مسیحی پی می‌ریزد. با کاوش در نوشته‌های گربین، شاید بتوان گفت که او مفاهیم کلیدی تاریخ‌نگاری خود از اندیشه فلسفی اسلامی را در تقابل مستقیم با الاهیات مسیحی شکل می‌دهد. بدون درک نظریه او در باب سکولاریسم و نیز دریافت او از الاهیات مسیحی، شناخت نظام اندیشگی او در باب اسلام ایرانی خالی از خلل نخواهد بود.

تاریخ در اسلام از دیدگاه گربین

گربین بر مبنای پدیدارشناسی وجدان دینی اسلام به این باور می‌رسد که کانون این وجدان، برخلاف مسیحیت، واقعیت تاریخ نیست، بل چنان که پیشتر آوردم واقعیتی ورای تاریخ و فراتاریخی است.^{۲۸} خدای اسلام با انسان‌ها، پیش از آغاز

تاریخ تجربی و پیش از آن که به این جهان گام بگذارند، سخن گفته و با آنها میثاق بسته است و از ارسال پیامبران هدفی ندارد جز یادآوری آن میثاق ازلی که به «عهد الست» تعبیر می شود. در حالی که وجدان دینی مسیحی چیزی جز بسط وجدان تاریخی نیست. کانون اندیشه مسیحی بر رویدادی تاریخی استوار است که در سال نخست میلادی روی داده؛ یعنی ورود خداوند به تاریخ از راه تجسد الهی در کالبد مسیح. اسلام دین کتاب (قرآن) است و این کتاب از آسمان نازل شده و بدین لحاظ الهام نبوی با مفهوم تجسد بیگانه است. تبیین این علم نبوی که فرآورده الهام و آفریننده حکمت نبوی است به فرشته شناسی خاصی وابسته است و مفهومی نبوی به عقل می دهد. در فقدان تجسد الهی در اسلام، معنای نبوت هم در آن تغییر می کند و پیامبر، در این نگاه، تنها انسانی الهام یافته یا انسان کامل و ربّانی است. با بسته شدن دایره نبوت تشریحی دایره امامت گشوده می شود. امامت تداوم نبوت باطنی و تداوم تاریخ قدسی است^{۲۱} و تاریخ قدسی تاریخ ظهور روح القدس است. امام تجلّی حق و مظهری الهی است و خدا چونان تصویری است که در آن باز می تابد ولی با آن تجسد نمی یابد و در آن حلول نمی کند. این امام شناسی در تقابل آشکار با گرایش های غالب و مسلط در مسیح شناسی است که خود بر بنیان مفهوم تجسد استوارند.^{۲۰} امام وارث معنوی پیامبر است که علمش لدنی است و او این علم را به کسانی می آموزد که قابلیت دریافت آن را داشته باشند. از آنجا که در اسلام مرجعیت کلیسا وجود ندارد مفهوم امام نیز در تقابل با آن قرار می گیرد و حتی غیبت امام، امر الهی را از تبدیل شدن به ابژه ای بیرونی و در نتیجه هرگونه اجتماعی شدن باز می دارد، چون انتظار فرج انتظار زمان حضور ناشناخته است. انتظار امام غایب، که در زمانی و رای زمان زمینی شکل می گیرد، از نگاه گریز مانع تکوین ایدئولوژی دینی و ساختن آرمانشهر این جهانی از دین است. همین طور فقدان مرجعیت کلیسا در اسلام، طبقه روحانیت را در آن بی معنا و بی مبنا می کند. آنچه می ماند یک گشودگی بی کران در افق زمانی فراتر از این جهان و ساحت مثالی است که در هیچ کالبد زمینی نمی گنجد.

بدین سان، معرفت قدسی با تاریخ قدسی پیوند می خورد؛ تاریخی که مکان روی دادن واقعیت ها و وقایع معنوی و و رای واقعیت تجربی است و پیامبران و امامان تنها در مرتبه ظهور آنها در تاریخ قدسی فهم شدنی و دست یافتنی هستند. همین قلمرو تاریخ قدسی است که بالاتر از چنگ اندازی های روش های تاریخی قرار می گیرد. این روش ها تنها به کارشناخت رویدادهای تجربی در

زمان مادی می آیند و این امر ورای تاریخ و معادشناسی است که معنای گوهرین تاریخ را در اندیشه اسلامی شکل می دهد. وجدان تاریخی مسیحی که برشالوده تجسد می ایستد با این تاریخ قدسی بیگانه است، چون این تاریخ عرصه بی انتهای تجلیات و صور الهی است که درازا و پهنایی به اندام ازلیت و ابدیت دارد و گاه شناسی (chronologie) در آن بی معناست؛ اما تجسد و ورود خداوند به گستره تاریخ، در مسیحیت، مانند هر رویداد تاریخی دیگر یک بار برای همیشه رخ داده است و در چهارچوب گاه شناختی فهم می شود.^{۳۱}

از نظر گربن تفاوت بنیادی اسلام و مسیحیت در نوع درک آنها از تاریخ است؛ چون با شریعت تجسد، به منزله رویدادی در تاریخ، می توان «فلسفه تاریخ» پدید آورد، اما با تجلیات و صور الهی که نشانی از تجسد و حلول ندارند و رویدادهای تمثیلی (و در عین حال واقعی) هستند نمی توان فلسفه تاریخ تدوین کرد. درچارچوب این تجلیات تنها می توان طرحی از حکمت تاریخ (historiosophie) ریخت. در فلسفه تاریخ، علیت درونی رویدادهایی که در جهان تجربی پدید می آیند تبیین می شود و بدین لحاظ فلسفه تاریخ، عرفی شدن روح مطلق است، اما حکمت تاریخ در جست و جوی درک رویدادها در مرتبه ای فراتر از جهان تجربی و در ملکوت است و اثرات نیروهای معنوی و عوالم متعالی را برجهان می کاود، زیرا که داده های حکمت تاریخ در قلمرو تاریخ قدسی قرار می گیرند.^{۳۲} در نظر گربن، حکمت تاریخ بر فرض مداخله نیروهای الهی عوالم نامحسوس در این جهان استوار است، در حالی که فلسفه تاریخ بر علیتی تکیه می کند که هرگونه استعلایی را ملغی می نماید و نادیده می گیرد. گربن فلسفه تاریخ را اینجهانی کردن بنیادین حکمت تاریخ ارزیابی می کند.^{۳۳}

گربن اسلام از اجتماعی شدن و عرفی شدن تا آن جاست که از نگاه گربن، در اسلام اندیشه اخلاقی وجود ندارد. اخلاق به قلمرو هنجارهای اجتماعی وابسته است و محصول توجه به سویه عرضی زندگی انسانی در اجتماع و سیاست و مناسبات او با دیگران است. کانون رویکرد اسلام کمال معنوی فرد است؛ زندگی آدمی در منازل و مراتب استعلائی و تقدیر شخصی او اهمیت دارد. در اسلام آداب سیر و سلوک فردی جای هنجارهای اخلاقی را می گیرد. بی سبب نیست که مبانی اخلاقی اندیشه یونانی در قلمرو اسلام پرورش نیافت. دانش اخلاق به تنظیم مناسبات آدمی با دیگران می پردازد. از این رو، یکاراست با دانش سیاست پیوند دارد. گربن اندیشیدن به دیگری را در اسلام غایب می بیند. بدین سان، اسلام تاجای ممکن فارغ از اخلاق و سیاست است، چون دینی اجتماعی نیست و در برابر اجتماعی شدن مقاومت می کند.^{۳۴}

براین زمینه است که گُربن تلاش می کند رویدادهای تجربی تاریخ اسلام را نیز در چارچوب پدیدار شناسی خود از امر دینی و قدسی در اسلام تبیین کند. این همان مرزی است که پیشتر گفتیم گُربن آن را در می‌نوردد. در اندیشه گُربن پدیدارشناسی به رخدادهایی که در جهان و زمان مادی رخ داده است، نمی‌پردازد. اما از آن‌جا که اساس طرح گُربن بیان امتناع سکولاریسم در اسلام است، نمی‌تواند از چنین دغدغه ای فارغ باشد. شارحان گُربن گفته اند که در نظر وی فلسفه و کلام اسلامی هیچ گاه در خدمت قدرت یا پشتیبان گفتار رسمی نبوده است و فلسفه اسلامی، تنها، منطقی وجودی است که با نشستن در روح آدمی و در عشق تابناک فرشته تحول می‌یابد.^{۳۵} این انگاره تنزه طلبانه و ناتاریخی از سرگذشت فلسفه و حکمت اسلامی و ایرانی آن را بریده از مناسبات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمانه در نظر می‌گیرد.

بر بنیاد تاریخ نگاری ذات باور، گُربن می‌اندیشد نزاع‌ها بر سر خلافت پیامبر، پس از درگذشت او، و حتی پیکارهای خونین معاویه و علی، فراتر از چیزی است که در روزگار ما به منزله مبارزاتی سیاسی فهمیده می‌شود. گُربن می‌پرسد: «آیا نصب امام برحق، که باید امت اسلامی با او بیعت کند و او در برابر آنها مسئول باشد، امری صرفاً اجتماعی است یا این که منصب امام معنایی مابعد طبیعی دارد و با تقدیر امت تاجهان دیگر پیوندی ژرف می‌خورد و نمی‌تواند به رأی اکثریت وابسته باشد؟ اینجا سخن از گوهر اسلام شیعی است. . . سخن از یک نظریه نیست، بلکه مسأله واقعیتی وجودی و عینی در میان است».^{۳۶} گُربن ظهور و پیروزی سیاسی سلسله فاطمیان در قاهره و به واقع سیاسی شدن اسماعیلیه را نیز امری تعارض آمیز می‌یابد و این تردید را درمی‌افکند که: «یک گروه باطنی تا چه اندازه می‌تواند با سازمان رسمی دولتی سازگاری داشته باشد؟»^{۳۷} درواقع، از چشم‌اندازی که گُربن به اندیشه اسلامی یا شیعی-ایرانی می‌نگرد، ناسازه های تاریخی اندک نیستند. پدیدارشناسی به خود اجازه نمی‌دهد که جزبه پدیده‌ها، آن گونه که خود را در برابر وجدان دریابنده آن آشکار کرده‌اند، بپردازد و در نتیجه از هرگونه اشاره به عوامل و زمینه های تاریخی و اجتماعی و سیاسی پیدایش، تحول و زوال آنها می‌پرهیزد؛ اما از آنجا که گُربن دغدغه ای از بنیاد سیاسی دارد، نمی‌تواند نتایج معکوس عملی یا بسط تاریخی این اندیشه‌ها را در ذهن خود نادیده بگیرد. ازاین روست که او برای گریز از در افتادن به تبیین‌های تاریخی، ناگزیر است بسیاری از رخ دادهای اندیشگی را نیز به امری دیگر تقلیل دهد تا نظام فکری او منسجم و معقول از کار درآید.

برای نمونه او به ناچار همه سرگذشت فکری اسلام را در چارچوب دوگانه ظاهرگرایی/ و باطن گرایی می‌ریزد و چنان میان این دو مرز فاصل می‌کشد که گویا عبور از یکی به دیگری یا پدیدآیی آمیزه ای از آن ممکن نبوده است و نخواهد بود. درحالی که بر مبنای روش تاریخی چنین مرزی وجود نداشته است. اندیشه عرفانی و فلسفی و فقهی همه جا و همه وقت دو خط موازی ای که التقای آنها ناممکن باشد، نبوده است. از ابن سینا گرفته تا خواجه نصیر طوسی و از علامه حلّی گرفته تا فیض کاشانی و از آنان تا بسیاری از فقه پیشگان و عارف مسلکان سده های اخیر، گاه این مرز درنور دیده شده است و رویدادهایی در عالم نظر پدید آمده که صرفاً با دوگانه شریعت/ و حقیقت یا ظاهرگرایی/ و باطن گرایی قابل توضیح نیست. همچنین، او ناگزیر است هرگونه گسست، انحطاط، زوال و افول اندیشه "معنوی" در بسیاری از ادوار تاریخ ایران و اسلام را از طرح خود حذف کند و به انگاره تداوم اندیشه فلسفی در ایران بگرداند. گربن در عین آن که نمی‌تواند بر تفاوت ها پرده بگذارد^{۳۸} آگاهانه اصل تداوم فلسفه سنتی اسلامی و سنت شیعی را مفروض می‌گیرد و حتی اگر نسبت به تداوم این سنت در آینده نگران است، چون خطر ارتباط شرق با غرب و تأثیر پذیری از آن را پیش رو می‌بیند، نمی‌تواند خوش‌بینی خود را به تداوم این اندیشه در آینده پنهان کند.^{۳۹} طرفه آن است که مفهوم تداوم، خود تاریخی است و نمی‌تواند در چارچوب روش پدیدار شناختی نفی یا اثبات شود. اما ناچاری گربن در این است که خود را با "ذات" اسلام رو به رو می‌داند و ناگزیر باید همه داده‌های تاریخی را به نحوی روایت کند و به دستگاه مفهومی خود تقلیل دهد که این "ذات" استمرار یابد و چراغ آن خاموش نشود. از این رو، دریافت گربن از "تداوم" اندیشه فلسفی را باید غیرتاریخی فهمید.

مسئله تداوم اندیشه فلسفی در ایران در نظام پدیدارشناختی گربن اهمیتی کانونی دارد. او در مقاله «ایران و فلسفه» تلاش می‌کند تا طرحی از مفهوم فلسفی ایران شناسی، در تقابل با رویکرد تاریخی بدان، به دست دهد. در دریافت "فلسفی" او ایران شناسی، اساساً محصول این پیش فرض است که جهانی معنوی و ایرانی وجود دارد که مجموعه‌ای با مرزهایی تعریف شده را شکل می‌دهد و برآن قانونی درونی حاکم است که ضامن وحدت آن در عین تکثر تجلیات آن است.^{۴۰} او نمی‌تواند به ایران جز به منزله جهانی که شکل دهنده یک کلیت و وحدت فرهنگی است بنگرد. تازگی کار گربن در میان پژوهندگان خاور شناس درک فلسفی وی از ایران است. این رویکرد تازه تلاش می‌کند ایران را نه به

مثابه قلمروی جغرافیایی یا سیاسی بلکه در مقام ابژه ای فلسفی بشناسد. از این لحاظ می توان شناخت گُربن را از ایران فلسفی ترین و ایده آلیستی ترین نظام ایران شناسی در سده بیستم نامید.

گُربن، در جای جای نوشته خود، این انگاره اروپایی را که با ابن رشد فلسفه در ایران و اسلام به پایان رسیده است، نقد می کند. برای گُربن، دامنه تداوم اندیشه فلسفی در ایران از پیش از اسلام تا امروز است. اما باور به تداوم، مستلزم نادیده گرفتن بسیاری از گسست ها و نیز گرایش های نظری در تاریخ اندیشه است و جز با تقلیل آنها به امری دیگر امکان نمی پذیرد. به همین سبب است که برای گُربن، اندیشه "واقعی" فلسفی در اسلام، تنها، اندیشه اشراقی است. عباراتی در نوشته گُربن به چشم می خورد که آشکارا از تقلیل اندیشه فلسفی ایرانی به اندیشه اشراقی، درنگاه او، پرده برمی دارد و سیراندیشه در ایران را به سرگذشت علم حضوری فرو می کاهد: «تحول معنوی ایران، از سده ها پیش، نشان می دهد که چگونه جان از داده های مادی تاریخ فرا می رود تا با هرمنوتیک استعلایی و تأویل خود را تجدید کند. من در اینجا یکی از شالوده های بسیار استوار را می بینم که می تواند برای ایران شناسی این وحدت و تداوم گوهری را، که گاه انکار می شود، تضمین کند. به همین سبب است که باور یافته ام که پژوهش های پدیدارشناختی می تواند همه اندیشمندان ایرانی، همه اشراقیون را از نو طرح کند، یعنی کسانی که همه تلاش خود را به کار برده اند تا به علم حضوری دست یابند.»^{۱۱}

با آنچه آوردیم، شماری از انگاره های پیشانقدی و اصول موضوعه نظام فکری او آشکار می شود؛ انگاره هایی که چیزی جز انتخاب هایی هنجاری و البته سیاسی نمی تواند باشد. رشته ای از تقلیل ها که در این منظومه فکری صورت می گیرد، مانند تقلیل هرگونه اندیشه فلسفی به اندیشه اشراقی، و قالب تنگی که برای ریختن همه داده های اندیشه شیعی-ایرانی برگزیده می شود، مانند دوگانه ظاهرگرایی/باطن گرایی، و نتایجی که از آن بر می آید، مانند تداوم اندیشه فلسفی در ایران، همه، فاقد تبیین هایی معرفت شناختی اند و اگر این انگاره ها فرو گذارده شوند، سراسر طرح پدیدارشناختی گُربن فرو می ریزد. گُربن نه تنها به تداوم اندیشه فلسفی در ایران باور دارد بلکه، به دلیل تصور خود درباره گوهر غیرعرفی آن، حتماً توصیه می کند که این سنت باید به دور از تأثیر تاریخ گرایی های عرفی ساز مدرن بماند. به این اعتبار، او از سطح تبیین های پدیدار شناختی نیز عبور می کند و دست به تجویز و توصیه نیز می زند.

محافظه کاری روش شناختی گُربن از همین جا آشکار می شود. او همه

روش‌های تاریخ‌نگاری نوین و دستاوردهای آن را یک سره نفی می‌کند، بدون آنکه بتواند در برابر نقّادی‌های آن از تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی و ذات‌باور پاسخی در همان سطح داشته باشد. نقّادی گُربن از پوزیتیویسم، یک نقّادی معرفتی نیست. گُربن خود نیز به آن آگاه است. کسی که به مدرنیته به عنوان طرحی ناتمام و انتقادی بنگرد و بازگشت به گذشته را ناممکن یا نامطلوب بداند، از اساس نمی‌تواند با جنس استدلال‌های گُربن که مبتنی بر این پیش‌فرض نیست، پیوندی بیابد.

گُربن و وضعیت کنونی اندیشه فلسفی در ایران

به نظر می‌رسد نقد اندیشه گُربن، بدون فراگذشتن از بنیادهای غیرمعرفتی روش‌پدیدارشناختی او ناممکن است. به سخن دیگر، از آنجا که روش او تاریخی نیست، هیچ داده تاریخی نمی‌تواند دیدگاه کلی او را نقض کند. اما در دوران اخیر رویدادهایی ظهور کرده که نه تنها با اندیشه گُربن قابل توضیح نیست که شاید اگر او خود زنده بود نیز نمی‌توانست با بی‌اعتنایی به این رویدادها صورت‌بندی کم‌نظریاتش را از نو به کار برد و آن را بی‌نیاز از بازپرداختی نو بداند. به این اعتبار اگر تاریخ نمی‌تواند در پی و پایه افق‌پدیدارشناختی گُربن شکاف و شکستی دراندازد، اما می‌تواند پرسش کارآمد بودن آن را برای تبیین وضعیت موجود و سمت و سویابی آینده طرح کند.

هانری گُربن، یک سال پیش از انقلاب سال هزار و سیصد و پنجاه و هفت ایران درگذشت. شاید این، بخشی از سرنوشت سرگذشت فکری او باشد. با انقلاب ایران نه تنها فلسفه سنتی مرگ خود را با بانگ بلند اعلام می‌کند و تصوّر آرمانی گُربن از تداوم گوهر معنوی اسلام و ایران در هم می‌ریزد بلکه بسیاری از انگاره‌های او در باب دوگانۀ ظاهرگرایی/باطن‌گرایی نیز نمی‌تواند وضعیت جدید را تبیین کند. در این نکته که سکولاریزم خوب است یا بد، یا اسلام اجتماعی و سیاسی خوب است یا بد، نمی‌توان با گُربن در پیچید. اینها گزینش‌هایی غیرمعرفتی هستند. اما این قدر می‌توان گفت که با انقلاب ایران، رویای گُربن از ایران و انتظارات و توقعات او از آن می‌پژمرد و می‌میرد. گُربن آرزو می‌کرد که ایران پیشگام اسلام معنوی و مانع تبدیل آن به ایدئولوژی در جهان اسلام شود. از قضا، کامیاب‌ترین ایدئولوژی اسلامی در ایران پدید آمد؛ تنها ایدئولوژی اسلامی‌ای که توانست دولت‌تأسیس کند و دولتی عرفی را براندازد. انقلاب ایران، و به سخن دقیق‌تر جمهوری اسلامی، جدا از اثرپذیری‌هایش

از ایدئولوژی های زمانه، فرآورده تلفیق اسلام فقاهتی و اسلام باطنی بود. آیت الله خمینی، معمار جمهوری اسلامی، تربیت اصلی خود را در قلمرو عرفان یافته بود و بر همین بنیاد توانست فقه را با عرفان به گونه ای بیامیزد که به نظریه ولایت فقیه بینجامد. نظریه ولایت فقیه، به هیچ روی نظریه ای فقیهانه نیست و تنها از اسلام ظاهری و فقاهتی مایه نمی گیرد. همان گونه که گربین در آثارش تأکید می کند، ولایت مفهوم مرکزی اندیشه عرفانی و اشراقی است. بی سبب نیست که فقیهان معاصر این نظریه را اگر نه بدعت که بدیع می دانند.^{۴۲} به سخن دیگر، بدون آمیزش اسلام فقاهتی با آنچه گربین اسلام معنوی می خواند، زمینه اصلی ایدئولوژیک کردن اسلام و تشییع فراهم نمی شد و روشن است که بدون فرض انحطاط و گسست اندیشه فلسفی در ایران، شرایطی برای این آمیزش نمی توانست پدید آید. فرایند شرعی کردن عقل و عرفانی فهمیدن شریعت و سرانجام تلفیق امر معنوی و قدسی با امر دنیوی اگر از سده های پیش آغاز نمی شد، مقدمات وضعیت کنونی تفکر سنتی فراهم نمی آمد.

شماری از شاگردان گربین، مانند کریستیان ژامبه، که هنوز تلاش می کنند ظهور بنیادگرایی در جهان اسلام را به دستاویز دوگانه باطن گرایی/ظاهرگرایی و غلبه دومی بر اولی توضیح دهند،^{۴۳} با دشواری های بزرگ معرفت شناختی رویارو هستند، زیرا دیری است که مرز میان این دو برداشته شده است.^{۴۴} درعین حال، مبانی تلفیق فقه و عرفان که به نام اجتهاد صورت گرفته، و پیامدهای معرفتی آن، هنوز به گونه ای بنیادین پژوهش نشده است.

اکنون کسی در فقدان آن نگاهداران سنت مشعل، که گربین ردپای آنها را تا روزگار ما می دید، نمی تواند تردید کند. نیم نگاهی به وضعیت کنونی حوزه های علمیه در ایران که کانون های اندیشه فلسفی به شمار می آمدند، نشان می دهد که نه تنها دوران سراغ کردن خلاقیت فلسفی از آنها به سر رسیده، که سنت تعلیق و تحشیه برآثار فلسفی پیشینیان نیز افول کرده است. فلسفه پیشگان و عارف مشربان پیشین نیز، اگر بازمانده باشند، اکنون بیشتر در قبای فقیه، یا دقیق تر بگوییم، در جامه ایدئولوگ ظاهر می شوند.^{۴۵}

هانری گربین، تاریخ نگار اندیشه ایرانی

به نظر می رسد، بازنگری کارنامه هانری گربین در مقام یک تاریخ نگار بتواند برگوشه هایی از اهمیت اندیشه او روشنی بیفکند. گربین پیش از این، شاید، بیشتر تنها به مثابه یک شارح و کشف معانی فلسفه ایرانی شناخته می شده و

به همین سبب جنبه تاریخ نگارانه کار او در پرده مانده است. «تاریخ نگار» نامیدن گربن دستاوردهای او را در دادن معناهاى نو به اندیشه فیلسوفان و حکیمان ایرانی انکار نمی کند؛ بل براین نکته تأکید می کند که این معناها و تبیین های جدید در چارچوب طرح و روش شناسی تاریخی خاصی، که به گربن تعلق دارد، پدید آمده و تا این چارچوب و کلیت نظام فکری حاکم بر آن شناخته نشود، درون مایه واقعی تبیین ها و توضیح های او از فلسفه و اندیشه ایرانی نیز درک و دریافت نخواهد شد. براین روی، آماج این نوشتار به دست دادن گزارشی هرچند مختصر از اندیشه گربن نیست. از همین رو، اگر اشاراتی کوتاه در باب سویه ها و مبانی تاریخ نگاری گربن فراهم آورده باشد خود را کامیاب می بیند.

هایدن وایت در کتاب «فراتاریخ، نخیل تاریخی در اروپای سده نوزدهم»، تاریخ وجدان تاریخی سده نوزدهم را بررسیده و مشکل معرفت تاریخی را پیش کشیده است. اما همچنان که او خود تصریح می کند، نظریه کلی او در این باره قابل تعمیم به دوره های گوناگون است. او که روش مطالعه خود را فرمالیستی می داند، باور دارد که هر اثر تاریخی و حتی هر فلسفه تاریخی دو رویه دارد: یکی ساخت گفتمانی (verbal structure) یا رویه ظاهری است که زنجیره ای از داده های تاریخی و مفاهیم نظری را به هم می بافتد تا این داده ها را تبیین کند. برای این امر، تاریخ نگار یا فیلسوف تاریخ، داده ها را در ساختاری روایی و در قالب زبان نثر می چیند تا هماهنگی و انسجام آنها را، به همان صورت که در گذشته اتفاق افتاده اند، نشان دهد.

رویه دیگر، که وایت آن را ژرف ساخت (deep structure) یا رویه نهانی هراثر تاریخی می نامد، سرشتی شعری و به ویژه زبانی (linguistic) دارد و به مثابه پارادایم مفروض و اصول موضوعه هرگونه تبیین تاریخی در آن متن عمل می کند. تاریخ نگار در آنچه به منزله فلمرو تاریخی طراحی می کند، اساساً کنشی شعری انجام می دهد و در این قلمروست که نظریه های خاص خود را پیش می کشد تا «آنچه واقعاً روی داده» را تبیین کند. وایت، به فرجام، به این نتیجه می رسد که هیچ تاریخی نیست که در عین حال فلسفه تاریخ نیز نباشد. وجوه ممکن تاریخ نگاری همان وجوه ممکن فلسفه نظری تاریخ است و این وجوه، در واقع، صورت بندی بصیرت ها و نگرش های شعری ای است که، بنا به تحلیل، مقدم بر آنهاست و به نظریه های خاصی مجال و مشروعیت می دهد که به تبیین یک گزارش تاریخی بپردازد. براین روی، هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که برپایه آن بتوان مشروعیت اقتدار و مرجعیت یکی از این وجوه را بر دیگری، برحسب واقع نما بودن آن، ادعا

کرد. همچنین، گزینش یک استراتژی برای تبیین تاریخی، بیشتر، برشالوده نظامی اخلاقی و زیبا شناختی استوار است تا بر منظومه‌ای معرفت شناختی. در نهایت، اثر تاریخی، شکلی از فعالیت عقلانی و فکری است که هم هنگام، ادبی، علمی و تاریخی است. این ملاحظات، راه را برای کاوش در عوالم فراتاریخی هر اثر تاریخی، که بیشتر مبتنی بر تخیل بلاغی و هنری است، می‌گشاید.^{۶۱}

تاکید وایت بر سرشت هنجاری تاریخ نگاری که ورای افق‌ها و گزینه‌های معرفتی آن نهفته است، رویه‌ی دیگر معنای هر اثر تاریخی را هویدا می‌کند. بدون ورود در جزئیات نظریه وایت یا پذیرفتن همه‌ی آن، می‌توان بر ایده‌ی کلی او تأکید کرد و آن را گواهی گرفت بر آنچه در برداشت خود از منش تاریخ نگارانه گربن آوردیم. بنابراین، آنچه هنوز باب پژوهش در آن باز است کوشش برای راه یابی به ژرف ساخت تاریخ نگاری گربن از اندیشه‌ی ایرانی و کشف مقوله‌ها و مفاهیم بنیادینی است که او در آن سوی گزارش و تبیین تاریخی خود از رویدادهای فلسفی و فکری تاریخ ایران به کار برده است. در واقع این مفاهیم و انگاره‌ها، تار و پود اصلی روایت تاریخی او را می‌بافد.

و سرانجام، با آنچه از هانری گربن در صدر این نوشتار آوردیم، که در جهان اسلام خطر از جای دیگری بر می‌خیزد و تاکنون فیلسوفانی پدید نیامده‌اند که این وضعیت را در ژرفای آن تحلیل کنند، می‌توان موافق بود، اما گویا هانری گربن نیز نتوانست مؤلفه‌های نخستین چنین تحلیل ژرفی را در دسترس فیلسوفان آینده‌گذار و بدین لحاظ شاید بتوان تلاش او را ارجمند اما در هدف کلی خود ناکام خواند.

بر این پایه، به نظر می‌آید با تمام اهمیتی که کارنامه‌ی هانری گربن دارد و بسیاری از یافته‌ها و دستاوردهای ایران شناختی و اسلام شناختی او هم چنان می‌تواند معتبر باشد، اکنون هنگام وداع با افق نگاه پدیدار شناختی او از راه سنجش فلسفی آثار اوست؛ کاری که هنوز به درستی در ایران آغاز نشده است.

یادداشت‌ها:

۱. ن. ک. به:

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, P 25.

۲. مبانی معرفت‌شناسی خاورشناسی، آن گونه که باید در پژوهش‌های فارسی زبان یافت نمی‌شود. نبود این پژوهش‌ها نه تنها مایه‌ی ناآگاهی به موضوع است که اسباب سوء فهم

از خاور شناسی را نیز فراهم آورده است. بنابراین، اگر تاریخ نگاری نادانی ما به خاورشناسی محال باشد، دست کم برای بدفهمی های ما از آن باید تاریخی نگاشت. البته می توان به حصول مقدمات نظری این تاریخ نگاری نیز بدین بود. دراروپا پژوهش های بسیاری در این زمینه انجام گرفته که به تحلیل رویکردهای متفاوت غربیان به شرق می پردازد. توجه به شرق با فیلسوفان عصر روشنگری نیرو می گیرد، آن هم به انگیزه نقادی مرجعیت مسیحی و طرح اخلاقی و سازمان سیاسی و معرفت علمی آن. هدف اصلی رویکرد فیلسوفان روشنگری به شرق رویارویی با ادعای برتری مسیحیت به منزله یگانه دین حقیقی بود. همچنین پاره ای همانندی ها از قبیل «استبداد شرقی» و قدرت مطلقه کلیسا در اروپا، وسوسه مقایسه گرانه ای بود که آنان را به سمت مطالعه شرق برمی انگیخت. در کنار این رویکرد ضد مسیحی رادیکال به شرق، هگل، فیلسوف ناسپردار سده هجدهم، با دغدغه هایی الاهیاتی به پژوهش شرق روی کرد. گرچه گفته می شود که نوع نگاه هگل به شرق نه پیشینه ای داشته است و نه دنباله ای، فیلسوفانی مانند *مرکوپونتی* گفته اند تأثیر هگل در رویکرد غربیان به شرق و درک تاریخ به طرز گسترده ای تا روزگار ما پابرجا مانده است. شماری از پژوهشگران باور دارند دریافت هگل از شرق در تاریخ ایده ها یک و یگانه است و هیچ کس، بیشتر از وی شرق را، با همان ایستایی اش، تاریخمندان ننگریسته است. پس از هگل است که دوگانه های کلاسیکی مانند متقدمان (*les Anciens*) و متأخران (*les Modernes*)، کافران و مسیحیان، کهنه می نمایند. هگل است که تصویر سنتی و رمانتیک از شرق، چونان سرچشمه حکمت و معرفت، را ویران می کند. شاید بتوان گفت که در روزگار مدرن هگل نخستین چارچوب فلسفی را برای فهم شرق پیش می نهد. برپایه برخی تفاسیر از هگل، شرق نماد انحطاط و شکست تمدنی است و بر بنیاد تفاسیر دیگر شرق به معیارهای تاریخی غربی تحویل پذیر نیست. بدین ترتیب می توان گفت که نقطه آغاز نظریه هایی مانند «انحطاط ایران» و همچنین نظریه های مقابل آن مانند «ایران شناسی» هانری کربن، نگاه هگل به شرق است. از میان کتاب های مرجع در این باره ن. ک. به:

Hulin, Michel, *Hegel et l'orient, suivi d'un texte de Hegel sur la Bhagavad- Gita*, Paris, Vrin, 1979.

۳. ن. ک. به:

Daryush Shayegan, *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l' Islam iranien*, Paris, Editions la Différence, 1990.

داریوش شایگان، *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۷۳.

۴. ن. ک. به:

Henry Corbin, "Iranologie et science des religions," *L' Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990.

۵. همان، ص ۲۹.

۶. همان، ص ۳۱.

۷. همان، ص ۳۲. گرین در جای دیگر، به تفصیل، تمایز بنیادی میان هرمنوتیک الهی (Herméneutique divinatrice)، هرمنوتیک الاهیاتی (Herméneutique théologique) کنونی و خاستگاه و رویکرد آن دو را شرح داده است. تبار هرمنوتیک الهی به مثاله بزرگ دوران رمانتسیم آلمان، شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) (D. E. Schleiermacher) می رسد. تحت تأثیر او، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) فیلسوف تاریخ‌نگار آلمانی، ایده هرمنوتیک به سان «تأویل تفهیمی» را بنیاد می گذارد. امری که به گمان گرین درست در پاسخ به پرسشی است که او طرح می افکند و مستلزم نوعی تعین تراناریخی (fixation transhistorique) است. بنا به گزارش گرین، این هرمنوتیک زودا که در چاه تاریخ گرای گم می شود. به گمان او هرمنوتیک الاهیاتی واکنشی کوران به آرمان و آرزوی شلایر ماخر و ستیز او با هرگونه تاریخ گرای است و خویش را در بن بستی بی امید زندانی می کند. در این باره ن. ک. به: Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, I, Paris, Galimard, 1971, pp 160-161.

۸. همان، ص ۳۴. گرین آشکارا می گوید: «هرمنوتیک معنوی در تشکل های معنوی حاشیه کلیساهای تداوم یافت و تجدید شد. میان شیوه ای که کسانی مانند یاکوب بومیه (Jacob Boehme) یا سودنبرگ (Swedenborg) سفر تکوین، سفر خروج یا مکاشفات رامی فهمند و شیوه ای که شیعیان اسماعیلی یا اثنی عشری یا حکیمان صوفی مشرب مکتب ابن عربی قرآن و مجامع روایی شارح آنرا درمی یابند، مشترکاتی وجود دارد.»

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp 23-24.

برای ترجمه فارسی این اثر که در میان همه ترجمه های فارسی آثار گرین همچنان معتبرترین ترجمه است ن. ک. به: هانری گرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر، چاپ دوم، ۱۳۷۷ (موازدی که در این نوشتار از این کتاب گرین باز آورده شده بسی وامدار ترجمه فارسی آن است). همچنین ن. ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 11, pp 307 & 323.

۹. ن. ک. به:

Henry Corbin, "Iranologie et science des religions," *L' Iran et la philosophie*, p 23.

۱۰. عبدالله العروی، فیلسوف تاریخ مغربی تبار، در کتاب اسلام و تاریخ میان دو گرایش در خاورشناسی تمایز افکنده است. به نظر او در قلمرو خاورشناسی، یک سو فاضلان و متألهان قرار دارند که بیشتر فرانسوی یا آلمانی هستند و دیگر سو پژوهش گرانی که بیشتر به کشورهای انگلوساکسون تعلق دارند و دل مایه اصلی آنها اخلاقی و سیاسی است و همه آن چه آرمان ها و طرح های اجتماعی مسلمانان در روزگار امروز به شمار می رود به حساب دین اسلام واریز می کنند و بر اساس میوه ها در باره درخت به داوری می نشینند. از نظر عروی، تفاوت اصلی این دو مکتب خاورشناختی در نوع دریافت آنها از مقوله تاریخ نهفته است. مکتب نخست خاورشناختی، در نگاه عروی، در میان مسلمانان بیشتر با دیده قبول نگریسته شده، چون به نظر خنثا و ناجانبدارانه می آمده است در حالی که مکتب دوم به

تندی تمام طرد و رد شده، چون حامل نگاهی پوزیتیویستی به تاریخ بوده و نقطه بس حساسی به نام «سنت نبوی» را آماج می گرفته است. اگرچه شاید در پژوهش سنت خاورشناسی این تمایز و طبقه بندی هایی از این دست روا باشد، در بررسی نقادی هانری گربن از خاورشناسی کلاسیک یا همان خاورشناسی پوزیتیویستی، باید در نظر داشت که گربن این تمایز میان دو مکتب خاورشناختی را ندیده می گیرد، زیرا از نگاه او هردو به یک اندازه از «فهم» متون و اندیشه اسلامی و ایرانی دور هستند. بنا بر اندیشه گربن، هر روشی جز روش پدیدار شناختی در مطالعه ادیان و به ویژه اسلام ایرانی، به ضرورت، پوزیتیویستی است، چون گذشته را به مثابه گذشته می نگرد نه در مقام امری که وجود آن به حضور آن است و نه با این فرض که بدون حضور فاعل شناسا موضوع شناسایی نیز حضور و وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، در همه گرایش های خاورشناختی، پژوهشگر در برابر موضوع پژوهش خود خنثا است و با آن فاصله می گیرد و در غیاب خود از موضوع به آن نزدیک می شود. برای آگاهی از نظریه عروى در این باره ن. ک. به:

Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Paris, Flammarion, 1999, p 69.

۱۱. ن. ک. به:

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp 389-390.

۱۲. همان، ص ۴۷.

۱۳. مکتب تاریخ نگاری آنال در فرانسه یکی از نیرومندترین جریان های ناقد پوزیتیویسم، در سده بیستم، به شمار می رود. برای آشنایی کلی با این مکتب و مقایسه آن با دیگر نگرش ها ن. ک. به:

G. Bourde & Herve Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Edition du seuil, 1997, pp 215-270.

۱۴. از سر تصادف نیست که شماری از شاگردان برجسته گربن نیز به مقتضای کنش و انگیزه های سیاسی خود، سلوک فکری او را برگزیدند. کریستیان ژامبه، فعال پیشین چپ پرولتاریایی که اکنون فیلسوف رادیکالیسم های سیاسی و معنوی خوانده می شود، نمونه روشنی بر این مدعاست. او که به ایدئولوژی مائوئیسم گرایش داشته، پس از پشت کردن به این ایدئولوژی به پژوهش در باره شرایط امکان رویدادهای انقلابی می پردازد و به این باور می رسد که از این پس این شرایط را باید در تحلیل امر دینی و ابعاد باژگون شده آن جست و جو کرد. در این دوران است که دیدار سرنوشت ساز او با هانری گربن دست می دهد و او به یکی از شاگردان اصلی گربن بدل می شود. ژامبه، همراه فراگیری زبان های فارسی و عربی، در فلسفه اسلامی و به ویژه نهضت های عرفانی و مهدویت باوری شیعی آموزگاری گربن را می پذیرد و اسلام ایرانی در پیوند با سیاست یکی از نقطه های اصلی توجه و پژوهش او می شود. ن. ک. به:

Christien Jambet, *La logique des Orientaux*, Paris, Le Seuil, 1983; _____, *La Grande résurrection d' Alamût, Les formes de la liberté dans la shi'isme ismaélien*, Paris, Edition

Verdier, 1990; _____, & Guy Lardreau, *L'Ange*, Paris, Grasset, 1976.

۱۵. ن. ک. به:

Hans-Georg Gadamer, "Reflections on my Philosophical Journey," *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Edited by Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, 1997. p 7.

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p 22 ن. ک. به:

۱۷. همان، صص ۶۶-۶۵.

۱۸. ن. ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 1, p 151.

۱۹. همان، ص ۱۵۹.

۲۰. همان، صص ۱۶۷-۱۶۶.

۲۱. همان، ص ۱۶۳.

۲۲. همان، ص ۲۳.

۲۳. برای توصیف دقیقی از این دیدگاه ن. ک. به:

Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Verlag Karl Albert 1959.

من از ترجمه فرانسۀ این کتاب بهره گرفته ام:

Reinhart Koselleck, *Le Regne de la critique*, Paris, Les editions de minuit, 1979.

البته برخی از برگرداندن عنوان «نقد و بحران» به «سلطنت نقد» در ترجمه این کتاب انتقاد کرده اند، چون بر مبنای خویشاوندی تبار واژگان نقد و بحران در ادبیات لاتین، کوزلک نقادی های دوران روشنگری را به بحران کنونی پیوند می دهد. با این همه، برای بررسی جامعی از تظهور مفهوم تاریخ رجوع به دو کتاب دیگر کوزلک، که به مرجع مهمی برای تاریخ نگاران و پژوهشگران فلسفه تاریخ بدل شده است، نیز بسی سودمند است:

Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard & Le Seuil, 1997;

_____, *Le futur passé, contribution a la sémantique des temps historiques*, Paris, Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2000.

همچنین، کتاب مهم پل ریکور در باب زمان و روایت و بحث درازدامن وی در باب چالش سنت اگوستن و ارسطو درباره زمان جان و زمان جهان، به ویژه در جلد سوم آن، بسیار روشنگر است، بنیان این بحث نیز بر تفاوت درک از زمان مندی و پیامدهای فلسفی آن تکیه دارد:

Paul Ricoer, *Temps et récit*, Paris, Editions du Seuil, 1985.

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p 58 ن. ک. به:

۲۵. این تلقی از سکولاریسم باید در سیاق بحث در باب ماهیت تجدد فهمیده شود.

درباب سرشت تجدد دو مبنای اصلی تداوم و گسست وجود دارد. در مبنای نخستین، که کارل اشمیت، فیلسوف برجسته آلمانی از نمایندگان بارز آن به شمار می آید، دوران جدید چیزی نیست جز بازگونة دوران قدیم. مفاهیم کانونی تجدد، عرفی شده مفاهیم الاهیات مسیحی

هستند و این رویگردانی از پارادایم قدیم جز در متن یک تداوم نابهنجار صورت نگرفته است. شماری از فیلسوفان پیرو این نظریه که به نوستالژی دوران قدیم دچاراند، بازگشت به دوران قدیم را اگرچه دشوار ولی محتمل یا دست کم مطلوب می دانند. در این دیدگاه تجدد آغاز دورانی یک سره تازه نیست و خود مشروعیت مستقلی ندارد. برای بررسی نمونه مهمی از این دیدگاه ن. ک. به:

Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988; Karl Lowith, *Histoire de Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

اما بنا بر نظریه گسست، مفاهیم دوران جدید، تنها باژگون شده و عرفی شده مفاهیم الاهیات مسیحی نیستند و خودبنیاد به شمار می آیند و به همین سبب مشروعیت خود را از خود کسب می کنند. هانس بلومبرگ در کتاب زیر به نقد ریشه ای دیدگاه اشمیت و لویت پرداخته و از مشروعیت دوران مدرن دفاع کرده است:

Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

برای بررسی و نقدی دقیق بر دو دیدگاه تداوم و گسست ن. ک. به:

Robert B. Pippin, "Blumenberg and the Modernity Problem," *Idealism as Modernism, Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge university Press, 1999; _____, *Modernism as a Philosophical Problem*, London, Blackwell, 1999.

همچنین هانا آرنت، فیلسوف آلمانی، نیز وجدان تاریخی مدرن را بدیع می داند و این نظریه را که وجدان تاریخی مدرن عرفی شده وجدان تاریخی مسیحی است نقد می کند، زیرا باور دارد که این همسان سازی یا این مقایسه بر پایه تأملات شکل گرفته در دوران باستان متأخر در باب تاریخ دوری استوار است و دریافت تاریخ در اندیشه کلاسیک یونانی و رومی را نادیده می گیرد. برای تفصیل این نکته ن. ک. به:

Hana Arent, "Le Concept de l'histoire," *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp 89-92.

۲۶. ن. ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 1, p 22.

۲۷. گربین علم جدید را علمی توصیف می کند که توانائی تصرف بیکران در جهان خارج را دارد اما بهای آن بحران عظیم در فلسفه و نابودی انسان و تسلیم به نیستی است و در نتیجه در برابر حکمت معنوی و نبوی ارج و قدری ندارد. اشاره گربین آشکارا به رویدادهای ناگوار سده بیستم است که دستاورد ایدئولوژی ها به شمار می آید. به همین میزان وی نگران تقلیل «علوم الاهی» به «علوم انسانی» است. وی چنین تقلیلی را با تقدیر آدمی سازگار نمی بیند و می گوید: «این جا تنها سرنوشت فلسفه اسلامی در میان نیست بلکه رسالت خود اسلام در این جهان و اعتبار شهادت اسلام در چهارده سده گذشته مطرح است.» به روشنی، این گونه دآوری های گربین که به نظر انگاره های بنیادین نظام فکری او به شمار می آیند خود به هیچ رو پدیدارشناختی نیستند. حتا چنان که اشاره شد معرفت

شناختی نیز نیستند، بل زنجیره ای از ارزش‌دآوری‌هایی در باب تجدیداند که به منزله اصول موضوعه در نظام اندیشگی او به کار برده شده‌اند. در این باره ن. ک. به:

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp 348, 390.

۲۸. همان، ص ۲۴.

۲۹. همان، ص ۸۸.

۳۰. گریبن بین‌گرایشی حاشیه‌ای در مسیح‌شناسی و امام‌شناسی شیعی خوشاوندی‌های نزدیک‌می‌بیند. در این‌گرایش‌ها براندیشه جسم‌لطیف مسیح (Caro spritualis Christi) در برابر جسم کثیف (corp psychique) و در نتیجه تصوّر رایج مسیحی در باب تجسد تأکید می‌شود. از نظر کرین امام‌شناسی قرینه‌نوعی مسیح‌شناسی عرفانی و غنوصی است. برای نمونه ن. ک. به:

Henry Corbin, *En islam iranien, aspects sprituels et philosophiques*, IV. pp 79, 85; _____, *Histoire de la philosophie islamique*, pp 116, 136.

۳۱. همان، ص ۹۸.

۳۲. همان، ص ۳۵۹.

البته این داوری با دستاوردهای تاریخ‌نگاران اندیشه تاریخی در اسلام سازگار نیست. عبدالله عروی در کتاب پیش‌گفته اش به سختی به این نوع داوری می‌تازد و از گریبن انتقاد می‌کند. روشن است که انتقاد عروی از گریبن نمی‌تواند پذیرفته‌پدیدار شناسی چون او باشد. او پیشاپیش مخالفت خود را با روش‌های تاریخی اعلام کرده است و همه داده‌هایی را که عروی بدان استناد می‌کند انحراف از اسلام "واقعی" و جوهر معنوی اسلام می‌داند. برای آگاهی از نقد عروی ن. ک. به:

Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, p 103.

۳۳. ن. ک. به: Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p 389.

۳۴. همان، ص ۳۴۶.

۳۵. ن. ک. به:

L'Herne, *Henry Corbin*, sous direction de Christian Jambet, Paris, Edition de L'Herne, 1981, p. 14.

این کتاب مجموعه مقالاتی است از هانری کرین و درباره او. مقالات هانری کرین در این کتاب خود به تازگی و جداگانه همراه افزوده‌هایی به چاپ رسیده است:

Henri Corbin, *L'Imam caché*, Paris, L'Herne, 2003.

۳۶. ن. ک. به: Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp 15 8-159.

۳۷. همان، ص ۱۴۰.

۳۸. همان، صص ۳۵۶ و ۴۴۰. گریبن به پیوندهای ژرفی که میان تأمل فلسفی، تفسیر قرآن و مسائل فقهی وجود دارد، آگاه است. به اندیشه‌های فیض کاشانی و علامه حلی نیز اشاراتی دارد، اما به تبیینی قانع‌کننده نرسیده است. برای آشنائی با گزارشی از تداخل فلسفه و عرفان و کلام، به ویژه در قلمرو اندیشه سیاسی اسلام و ایران، ن. ک. به: جواد

طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، چاپ سوم، ۱۳۷۷ و همچنین: _____، *دوامی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، چاپ پنجم، ۱۳۷۹. در این زمینه شاید توجه به آمیختگی‌ها و ابهام‌های مفهوم عقل در فقه شیعه نیز ناسودمند نباشد. برای آگاهی از تصویر نسبتاً روشنی از چالش‌های به اصطلاح ظاهرگرایان و عقل‌گرایان در فقه شیعه که در بسیاری موارد با تصور رایج در این باره سازگار نیست. ن. ک. به: محمدتقی کرمی، «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه»، *تقد و نظر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی-حوزه علمیه قم، شماره ۲۸-۲۷.

۳۹. گربن در جایی می‌گوید: «مذهب اسماعیلی که در سده‌های پیش در امر اندیشه فلسفی در اسلام پیشگام دلآوری بود در عمل از سده‌ها پیش به سکوت گراییده است.» اما وی نمی‌تواند اسباب این سکوت را توضیح دهد، چون با روش پدیدار شناختی قابل توضیح نیست. ن. ک. به: Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p, 448

همچنان که پیشتر آوردیم مبنای پدیدار شناسی اندیشه فلسفی در ایران با نظریه تداوم خویشاوند است. در این منظر، از یک سو اندیشه عرفی شده عربی بازگونه الاهیات مسیحی و تداوم معکوس آن است و، از سوی دیگر، سنت فلسفی و اندیشگی در ایران همچنان تداوم یافته است. جواد طباطبایی، نه تنها مبنای تداوم اندیشه تجدد را نمی‌پذیرد، که به تداوم سنت نیز باور ندارد و بر بنیاد تاریخ نگاری اندیشه، دیدگاه گربن را نقادی می‌کند: «هانری گربن با توجه به اسلوب «پدیدار شناسانه» خود و بی توجه به مشکل دوره گذار، به تداومی در تاریخ اندیشه در دوره اسلامی، دست‌کم در ایران، باور داشت که به واقع وجود خارجی ندارد. . . از دیدگاه طرح مشکل دوره گذار و امتناع تأسیس اندیشه تجدد، دیدگاه هانری گربن یکسره نادرست و باطل است.» جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۴۲. طباطبایی در جای دیگر در همین باره می‌گوید: «از ظاهر این سخن فریبنده چنین بر می‌آید که در حوزه تمدن اسلامی سنت تداوم خود را حفظ کرده و بنابراین اگر موج اندیشه جدید گاهی بر پیکر تنومند این سنت نشسته، اما ضربه‌های چندان کارا بر شالوده آن وارد نکرده است.» همان، ص ۶۳.

۴۰. ن. ک. به: Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p 40

۴۱. همان، صص ۳۴-۳۵.

۴۲. گسترده‌ترین پژوهش و مهم‌ترین تلاشی که برای تبیین فقهی نظریه ولایت فقیه در طول تاریخ شیعه صورت گرفته کتاب حسین علی منتظری با عنوان *دراسات فی ولایة الفقیه* (پژوهش‌هایی در باره ولایت فقیه) در چهار جلد است. فارغ از تبارشناسی‌های انجام گرفته در باره این نظریه در فقه شیعه، که دست‌آخر از دو سده پیش فراتر نمی‌رود، نفس همین امر نشان می‌دهد که تا چه اندازه نظریه ولایت فقیه با سنت فقه شیعه بیگانه است. بر همین اساس است که شماری از فلسفه‌پیشگان مدافع ولایت فقیه حوزه علمیه مانند عبدالله جوادی آملی این نظریه را نه فقهی بلکه کلامی و در امتداد بحث امامت در الاهیات شیعه طرح شدنی می‌دانند. از سوی دیگر آیت الله خمینی که خود سازنده اصلی این نظریه به شمار می‌آید،

آشکار و نهان، تباین مبانی خود درباب ولایت فقیه را با مبانی شاگردش حسین علی منتظری در این باب باز نموده است. این تباین در نتایج و دامنه مفهومی ای که این دو به ولایت فقیه نسبت می دهند روشن می شود. بدین ترتیب آیت الله خمینی به ولایت مطلقه فقیه می رسد و حسین علی منتظری (صرف نظر از کنش سیاسی اش) نمی تواند براساس مبانی فقهی خود ولایت مطلقه فقیه را توجیه کند.

۴۳. ن. ک. به:

Christien Jambet, "Entre islam spirituel et islam litteraire, le conflit est déclaré," *Le Monde*, 26 juin 2001.

بیشتر کسانی که امروزه در ایران روشنفکران یا اصلاح گران دینی خوانده می شوند ادعا می کنند که اسلام باید سکولاریزه و عرفی شود تا بتواند در جهان جدید به حیات خود ادامه دهد. به نظر می رسد که دیدگاه آنها با اندیشه گریز در تقابل تام قرار داشته باشد. اما جالب این است که آنها نیز می کوشند «اسلام واقعی» را همان اسلام معنوی و اسلام عرفانی بدانند و «ذات» اسلام را به اسلام معنوی تقلیل دهند. یعنی درست همان استراتژی هانری گریز را به کار می برند تا به نتیجه ای معکوس برسند. ظاهراً این طرح نیز از نظر معرفت شناختی، در بسیاری از مشکلات، با طرح گریز مشترک است. افزون بر این، تصور آنها از سنت و سکولاریزم استحکام و شفافیت نظری مبانی هانری گریز را ندارد و تبیین آنها از عرفان اسلامی به سان گوهر اسلام از بنیادهایی پدیدار شناختی مانند گریز بی بهره است. این ایده که دوگانه اسلام ظاهری/ و اسلام باطنی (یا به تعبیر آنان ذاتی/ و عرضی در دین) می تواند همه مسائل نظری تاریخ اندیشه اسلامی را توضیح دهد مفروض گرفته شده است. از سوی دیگر، طرح این دسته از نویسندگان مانند طرح گریز از آنجا که ذات باور است، تفسیری بنیادگرا از اسلام نیز هست و از نظر ساختاری و روش شناختی با دیگر تفاسیر بنیادگرا تفاوتی ندارد. آن ها نیز می اندیشند در اسلام ذات و بنیادی وجود دارد که دارای اصالت مطلق است و هرچه جز آن، فرع و عرض است و روشن است که براین مبنا باید به ذات و بنیاد اسلام برگشت و آن را از هرچه جز آن پیراست. روشنفکران این ذات را به گونه ای تعریف می کنند و اسلام گرایان به گونه ای دیگر، مهم نیست که این ذات چیست. مهم این است که فرض ذات و بنیادی برای هر پدیده با پرسش های معرفت شناختی سهمگینی رو به روست که اغلب از آن تافل می شود. جدا از این، هرگونه ذات باوری می تواند نتایج سیاسی و اجتماعی مطلق گرایانه داشته باشد. براین پایه می توان گفت که طرح این «نواندیشان دینی» نیز فاقد رویکردی تاریخی به اسلام و مبتنی بر درکی پوزیتیویستی از آن است. پرسش اصلی، همچنان، اعتبار تقلیل اسلام به امری معنوی و نیز اساساً درستی سخن گفتن از عرفی شدن اسلام است.

۴۴. حتی نسبت دادن بنیادگرایی در شاخه سنی آن به اسلام ظاهری در برابر اسلام شیعی که در نظریه گریز اسلام معنوی است، با واقعیت های تاریخی سازگار نیست. در مجال دیگری می توان نسبت فقه اهل سنت را با بنیادگرایی کنونی توضیح داد. این بدان معناست

که تنها با تکیه بر میانی فقه اهل سنت نمی توان بنیادگرایی را توجیه کرد، بلکه عناصر دیگری از فقه باید در کار باشد تا بر پایه آمیزه ای از آن طرح بنیادگرایی ممکن شود. بگذریم از این که در جهان اسلام و در روزگار امروز، هیچ متن مکتوب و منقحی یافت نمی شود که میانی فقهی بنیادگرایی را از منظر بنیادگرایان توضیح داده باشد. به عبارت دیگر، بنیادگرایان سنی امروزی حتی از داشتن کتابی هم سنگ کتاب پیش گفته حسین علی منتظری بی بهره اند.

۴۵. مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی که هر سه از شاگردان محمدحسین طباطبایی بودند، از این شمارند. بی تردید گواه روشن تر این امر خود آیت الله خمینی است.

۴۶. ن. ک. به:

Hayden White, *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, & London, Johns Hopkins University Press, 1975, pp 1-42.

برای نقد دیدگاه هایدن وایت از جمله ن. ک. به:

Jacques Le Goff, *Histoire et memoire*, Gallimard, Paris, 1988, Pp. 203-205.

آرشيو تاريخ شفاهي بنياد مطالعات ايران
مجموعه توسعه و عمران ايران
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

جامعه، دولت و جنبش زنان ايران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با
مهناز افخمي

ويراستار: غلامرضا افخمي

از انتشارات بنياد مطالعات ايران

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمراد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ

۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵ مهرداد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹ آزاده کبان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۹ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵ فرنگیس حبیبی تعلیق (محمدرحیم اخوت)

۵۳۱ نسربن رحیمیه نگاهی تازه برمسیر مدرنیته در ایران (محمدتوکلی طرقی)

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

مشکل حقوق بشر در اسلام

حقوق بشر از مسائل پیچیده عصر ماست. این پیچیدگی تنها در اجرای آنچه اصول حقوق بشر نام گرفته نیست بلکه در شناخت محتوای این اصول و، مهمتر، درک سرگذشت و بستر رُشد آنهاست که راهگشای فهم ما از این اصول بایدباشند. مسأله وقتی پیچیده تر می شود که بخواهیم این اصول را بدون در نظرگرفتن مبانی معرفت شناختی آن وارد اسلام کنیم. یعنی موازینی چون قسط و عدالت و کرامت اسلامی را بدون توجه به تفاوت ظروف و پیامشان بجای اصول حقوق بشر بگذاریم و این دو مقوله متفاوت را یکسان پنداریم. برهمن اساس، این نوشته نگاهی است تطبیقی به بستر رشد اصول حقوق بشر در غرب و جهان اسلامی. بررسی چگونگی اجرای این اصول و سیاست های مربوط به آن در جوامع گوناگون نیازمند فرصت دیگری است.

حقوق بشری که کشورهای اسلامی از آن سخن می گویند ملقمه ای است از اصول عدالت در اسلام و حقوق شهروندی در غرب. حقوق ملت یا شهروندان هرچند حضور ادبی در قوانین اساسی کشورهای اسلامی یا مسلمان نشین دارد، ولی آنچه از آن فهمیده و به آن عمل می شود همان رعایت عدالت و نَصْفَت نسبت

* استاد حقوق در مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.

به "عبد" است که دولت به جانمایی از "خدایگان" مأمور اجرای آن شده. اتنا، حقوق بشری که دنیای غرب از آن سخن می گوید قرن هاست که با پشت سر گذاشتن اصول عدالت و فضیلت افلاطون و حقوق طبیعی ژم فرد انسان را سازنده سرنوشت خویش و دارنده حق انشاء دولت شناخته است. تفاوت بافت و بستر ژشد این مقولات چنان است که فقط یک سوء تفاهم لغوی می تواند از راه این اشتراک لفظ بر افتراق معانی آنها سرپوش گذارد.

حقوق بشری که جهان غرب عنوان می کند ریشه در اومانیسیم غرب دارد. ایده انسان باوری که همزمان با دوره نوزایی (رنسانس) اروپا رو به رشد رفت، فهم بشر را معیار درک همه پدیده های مادی و اجتماعی قرار داد و جولان اندیشه را ضامن فراگیری و پیشرفت انسان. نه فقط علم که هنر نیز، از شعر و خطابه گرفته تا نقاشی و نمایش، همه وسیله شدند برای بالندگی و تعالی بشر. طبیعی است که می توان از اومانیسیم مسیحی و اومانیسیم اسلامی سخن گفت؛ کما اینکه گفته شده است؛^۱ اما این دو را مشکل بتوان با اومانیسیمی که از قرن چهارده در ایتالیا رشد کرد^۲ یکی انگاشت. در زبان فارسی بهتر به نظر می رسد که برای اومانیسیم اسلامی واژگان انسانیت اسلامی یا کرامت و الایی انسان در اسلام بکار ببریم و حقوق بشر را بگذاریم برای مفهوم رایج غربی آن. در قرن هجدهم، تأکید بر انسان و حقوق فردی و جمعی او، که با رنسانس آغاز شده بود، ابعادی تازه یافت. این تأکید لزوماً از دید اومانیسیم به معنای ویژه آن نبود. بلکه اندیشگران و روشنفکران اروپا هریک از دیدگاه خاص خود انسان را مورد توجه قرار دادند. ژان ژاک روسو از فردیت انسان به اراده عمومی رسید و آنرا مبنای تشکیل دولت قرار داد. بارون دو مونتسکیو برای افسار زدن به خودکامگی حکومت حق وضع قانون را به نمایندگان مردم داد. امانوئل کانت ذهن انسان را مفهوم ساز و سازمان ده آگاهی ها و ادراکات شناخت. دیدرو و ولتر نیز هریک دید و تعبیر خاص خود را از اصالت و استقلال انسان ارائه دادند. اعلامیه حقوق بشر فرانسه در پایان انقلاب کبیر این کشور در سال ۱۷۸۹ و کمی پیش از آن اعلامیه استقلال آمریکا در ۱۷۷۶ جملگی ازجریان روشنفکری اروپا (بویژه فرانسه) مایه گرفته اند. ادامه همین فرآیند خود زمینه شد برای اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) شد که امروز جزء قوانین ملی و لازم الاجرای اغلب کشورهای جهان است.

رویارویی مسلمانان در جهان اسلام را با مقولاتی که اینک حقوق بشر نام گرفته از گونه ای دیگر باید شمرد. از میان انبوه عناوینی که اصول حقوق بشر

را پایه می گذارند، آزادی وجدان انسان در انتخاب دین را مدار سخن در این بررسی قرار می دهیم و از این منظر نگاهی به دیگر اصول خواهیم انداخت. سخن را نخست از دو منبع اصلی اندیشه و حقوق اسلامی: *قرآن* و *سنت* پیامبر آغاز می کنیم؛ سپس اجتهادات تفسیری و تأویلی مسلمین در زمینه حقوق بشر را مطالعه می کنیم، و آنگاه به اجتهادات عصر حاضر خواهیم پرداخت که بیشتر تأویلی و نظریه پردازی است برای همسان سازی مقولات اسلامی با مفاهیم غربی.

۱. آزادی دیانت در *قرآن* و *سنت* پیامبر

قرآن مجید بطور کلی بر روی مفاهیم عدل، قسط، احسان، کرامت انسان، تدبیر و تعقل او تأکید بسیار دارد. پیداست که پیام *قرآن* از میان برداشتن تبعیض و ایجاد همبستگی بین مسلمین بوده است. اما این را تنها یک سوی پیام باید دانست. در نگاه دوم به *قرآن* برتری مسلمان بر نامسلمان، نابرابری مرد و زن، گمراه و تباه بودن انسان، ضرورت جهاد و قتال با کفار را نیز می بینیم. مهمتر از همه این که انسان به هر حال عبد است و بنده و نخستین وظیفه اش عبادت پروردگار.

در نگاه سوم به *قرآن* و *سنت* پیامبر تنها برای برخی از ناهمسازی های یادشده راه توجیه می یابیم. این روش توجیه در خود *قرآن* و *سنت* نیست؛ بلکه برساخته فقها و سپس عرفایی است که «علم اصول» و «علم تفسیر» را برای درک بهتر *قرآن* و *سنت* بنا گذاشتند. از جمله موازین علم اصول روش «تخصیص و نسخ» است. با تخصیص، فقها کاربرد حکم را در دایره خاص خود محدود می کنند. یعنی حکمی را که «عام» تشخیص می دهند به جای خود باقی می گذارند اما اجرای آن را در موارد خاص استثنائاً به حکم دیگری می سپارند. در مورد نسخ، با آنکه علما از لحاظ نظری سختگیری هایی کردند، در عمل آنرا پذیرفته و با عناوین دیگر به کار بسته اند. با علم تفسیر علما توانستند اسباب نزول یا شرایط زمان صدور حکم را ببینند و از همین راه اشراف بیشتر برمناسبت حکم در زمان خود داشته باشند.

در *قرآن* آیه بسیار صریحی است که کاربرد زور را در دیانت نفی می کند چون حرف حق جای خود را سرانجام پیدا می کند و نیاز به اجبار ندارد: لا اکره فی الدین قد تبیتن الرشد من الغی (بقره، ۲۵۶). این آیه در سال دوم هجرت در مدینه نازل شد و از نظر حقوق «عام» به شمار می آید، بویژه که

بخش «فقد تبیین الرشد من الفی» در مقام بیان یک قاعده کلی است. در شأن نزول این آیه آمده است که مرد عربی که خود مسلمان شده بود، دو فرزند خویش را که تازه به مسیحیت گرویده بودند، نزد پیامبر اسلام آورد که مسلمان شوند. اما آن دو نپذیرفتند. آیه نازل شد که زوری در کار نیست. از این رو برخی از مفسران چون طبری و رازی این آیه را ناظر بر اهل کتاب دانستند.^۴

این آیه در برابر انبوه آیات درباره لزوم قتال و کارزار با کفار و مشرکان رنگ می بازد و گرچه منسوخ نمی شود اما توان خود را در بارور کردن یک بیان و نظر مشخص براین که ایمان یک امر قلبی است و زور و اکراه در آن راه ندارد، عملاً از دست می دهد. وانگهی آن همه آیاتی که در زمینه لزوم راهنمایی و هدایت نوع بشر داریم بی اثر می شوند. قرآن خود و دیگر کتب آسمانی را ۲۸ بار هدی و ۱۵ بار نور خوانده است که از دید فقهاتی همه اینها عاقبت فرو کاسته می شوند به کارزار و قتال.

از میان مفسران قرآن زمخشری (م ۵۳۸ هـ) که گرایش معتزلی داشت در یک تفسیر کلی از این آیه می گوید: «خداوند کار ایمان را از روی زور و اجبار روا نمی دارد. این کار را از روی امکان و اختیار دادن به بشر انجام می دهد. مؤید آن آیه ۹۹ از سوره یونس است. چنانچه خدا می خواست همه را به زور مؤمن می کرد. اما این کار را هرگز نکرد و بنای امر را بر اختیار گذاشت.»^۵ از این تفسیر زمخشری چنین برداشت شده است که عموم این آیه شامل مشرکان نیز می شود، چون خداوند با ودیعه گذاشتن «فطرت» در انسان او را در انتخاب راه خویش مختار کرده است. عبدالعزیز ساجدینیا، استاد دانشگاه ویرجینیا در ایالات متحد آمریکا، در مقاله ای با عنوان «آزادی وجدان و دیانت در قرآن» به استناد همین نهاد فطرت زمخشری ادعا می کند که فطرت منبع «هدایت طبیعی» است و نهایتاً منجر به پذیرش و تقویت ایمان می شود. مهم تر آنکه، فطرت تعهد انسان به هدایت جهانی هموعان خود را برمی انگیزد که آن نیز به نوبه خود آزادی اراده را به منظور حفظ فطرت به حالت دست نخورده خود اقتضا می کند.^۶

تکیه بر ایده «فطرت» و سپس «قلب» که در این مقاله مطرح شده اند در واقع پیش زمینه هایی هستند برای این نتیجه گیری که در اسلام نیز جایی برای وجدان یا دل آگاهی دینی وجود دارد. چون در اسلام فقهاتی برخلاف عرفان و تصوف آگاهی نوعاً از بیرون و از طریق کسب است و برای خلاقیت ذهن حتی در زمینه شعر و هنر نیز چندان ارج و حرمتی نداشته نمی شود. ایده وجدان

نخست در یونان مطرح شد و مُراد از آن یک نوع دل آگاهی شخصی اما نه منحصر به فرد بود. کلیسا این ایده را در قرن سیزدهم از یونان وام گرفت و توماس آکویناس گفت که وجدان همان رفتار عقلانی است که انسان برحسب طبیعت اخلاقی اش انجام می‌دهد. نتیجه‌ای که او از این بحث می‌گیرد این است که ایمان یک عمل آزادانه است.^۷

در باره ارزش‌های درونی انسان دو آیه در قرآن هست که از کرامت انسان-فارغ از دیانت و لغزش‌هایش- و از برتری او بر بسیاری از آفریدگان سخن می‌گوید و انسان را، در عین عبد بودن، دارای ارزش‌های والا می‌داند.^۸ به استناد همین آیات، اخیراً سید محمدحسین فضل‌الله، رهبر شیعیان لبنان، در فتوایی ادعای نجس بودن کفار را با تأکید بر این که هرانسان قطع نظر از دیانتش "پاک" است، رد کرده.^۹

در مورد رفتار شخص پیامبر با پیروان ادیان دیگر باید گفت که این رفتار شامل پند و موعظه و دعوت به اسلام بوده است. آیات نخستین قتال و کارزار (سوره حج، آیات ۳۹-۴۱ و سوره بقره، آیه ۱۹۳). آن‌طور که از سیره ابن هشام برمی‌آید- در زمانی نازل شدند که پیامبر هنوز در مکه اقامت داشت و تازه پیمان بیعت با اهل مدینه (پیمان عقبه اول) بسته بود.^{۱۰} با این همه، در سالیان اول هجرت نیز اثری از اعمال زور و کارزار با نامسلمانان در مدینه نمی‌بینیم؛ بویژه آن‌طور که در صحیفه مدینه (سند همکاری اهالی و قبایل مدینه با مهاجران مسلمان که امروزه آنرا نخستین نمونه قانون اساسی اسلام می‌انگارند) منعکس است پیامبر نه تنها همه اهالی مدینه را به صورت امت واحدی می‌نگریست، بلکه ده قبیله یهود این شهر و اطراف آنرا متحد مسلمانان قلمداد کرد.^{۱۱}

خاورشناسان و دانش‌آموختگان مسلمان بر سر تفسیر این ماده از صحیفه که نامسلمانان (بویژه یهودیان) جزء یا همراه امت مسلمان هستند اختلاف نظر یافته‌اند. مونتگمری وات بر این است که یهودیان جزء امت مدینه حضرت محمد (ص) شمرده شده‌اند.^{۱۲} حال آنکه سرچنت عقیده دارد که یهودیان در ماده اول صحیفه جزء امت مسلمان به حساب نیامده‌اند.^{۱۳} عبدالله احسن استاد دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی براین عقیده است که عبارت «من دون الناس» در ماده اول یهودیان را از شمول در امت خارج می‌کند؛ و قید نام قبایل یهود در مواد ۲۴-۳۵ به عنوان همراه مسلمین مفهومی بیش از آنچه که امروز همزیستی مسالمت‌آمیز می‌نامیم ندارد.^{۱۴}

مواد صحیفه مدینه که بیشتر در همان یکی دوسال اول هجرت نوشته شده

دال بر آن است که که پیامبر اسلام در ابتدا قصد نداشت اسلام را به زور بپراکند. وی، به ویژه اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) را پاس می داشت و آنان را در دین و تسلط بر اموالشان آزاد گذاشته بود. علت خونریزی شدن اسلام در مدینه را باید در عوامل زیر جست و جو کرد:

عامل نخست رسم کاروان زنی اعراب بود که پیامبر نه می توانست و نه شاید می خواست آنرا براندازد. کاروان زنی از شیوه های تأمین معیشت برای قبائلی بود که به کار کشاورزی و دامداری مشغول نبودند. ابوذر غفاری (از صحابه پیامبر) درحیرت بود که چگونه کسی می تواند شب سرگرسنه بربالین گذارد و با شمشیر آخته به کاروانیان متنقم حمله نکند. این رسم کاروان زنی، آنگونه که از نوشته های واقدی و ابن هشام برمی آید، زمینه ساز نخستین برخوردهای خونین مسلمین با نامسلمانان شد. درجنگ بدر، به گفته واقدی، بسیاری از مسلمانان نه برای پیشبرد اسلام بلکه برای کسب غنائم شرکت کرده بودند.^{۱۵}

عامل دوم جایگاه شبه سیاسی پیامبر اسلام در مدینه بود که رفتار ملایم و مهربان سال های مگه وی را توأم با خشونت، رایزنی و، در صورت اقتضاء، زد و بند کرد. باید به یاد داشت که در میان اعراب جاهلی نظام سیاسی به معنای دقیق کلمه وجود نداشت، و پیامبر نیز اساساً به دنبال تأسیس یک نظام سیاسی نبود. مهم برای رسالت آن طور که از قرآن و سنت پیداست ایمان، علم و آگاهی به آیات الهی، برگزاری نماز و پرداخت زکاة و عمل صالح بود. اما همین مقام حکمیت و داوری که پیامبر در مدینه یافت، و طبق یکی از مواد صحیفه مدینه مرجع رفع اختلاف افراد و قبایل شد،^{۱۶} کافی بود که یک جایگاه ممتاز سیاسی برای ایشان پدید آورد، بویژه که پس از درگذشت رئیس قبیله بنی نجار، پیامبر به استناد نسبت فامیلی نمایندگی آن قبیله را نیز خود به عهده گرفت.^{۱۷}

در دوران زندگی در مگه، پیامبر اسلام مسئولیت سیاسی نداشت و به دنبال رایزنی، کسب خبر، توطئه برای آینده کار و تعدد همسر با مقاصد قبیله ای و سیاسی نبود. اما، در مدینه به خاطر ضرورت های سیاسی همه این ویژگی ها در وی پدیدار شدند. خواهیم دید که به جهت همین تفاوت در دو دوران زندگی پیامبر، یکی از اندیشگران سودان پیشنهاد کرده است که فقط قرآن و سنت دوران مگه اساس اسلام تلقی شود و نه بخش مدنی قرآن و سنت که از ملاحظات سیاسی نشأت گرفته بود.

علیرغم خشونت هایی که در دوران مدینه بویژه بین سال های دوم تا ششم هجرت دیده شد، معیار لا اکراه فی الدین در چند حادثه باز رخ نمود. یکی در

سفر پیامبر به حدیبیه (دهکده ای نزدیک مکه) در سال ششم هجرت است. در این سفر با آنکه کفار قریش، به فرماندهی خالد بن ولید، در برابر مسلمین صف کشیده بودند، پیامبر همه همراهان را دعوت به فرو بستن سلاح خود کرد و به جای جنگ و قتال به دعوت و موعظه روی آورد و در برابر شمشیرهای آخته سپاه خالد بن ولید به ادای نماز خوف ایستاد. سپاه قریش نیز چندان تمایل به شکستن پیمانی که در حدیبیه بسته شده بود، نداشت. بهر حال خطر ماجراجویی خالد بجای خود باقی بود. همین پرهیز از جنگ و ملایمت در این سفر باعث شد که کسانی از جمله عمرو عاص و خالد بن ولید اسلام آورند.^{۱۸}

رویداد دوم ورود پیامبر به مکه در سال هشتم هجرت است که در آن نیز جنگ را منع کرد و به همه کفار به استثنای ده نفر امان داد. البته، آن گونه که از نوشته های برخی از مورخان (بویژه واقدی) بر می آید، آزادی دیانت تنها برای یهود و نصاری شناخته شد و نه برای قبائل قریش. انتظار این بود که اعضای این قوم، اگر نه در سایه پند و ارشاد، که در پرتو قدرت نمایان اسلام آنرا بپذیرند. در عین حال باید به یاد آورد که در آن دوران اسلام آوردن به ادای شهادتین و برگزاری نماز و پرداخت زکاة خلاصه می شد. عزل سعد بن عباده و خالد بن ولید از فرماندهی بخشی از سپاه اسلام در دو موردی که تندروی کرده بودند، دال بر آن است که پیامبر در اجرای اصول عدالت سخت مراقب احوال مردم و شرایط زمان بود. با این همه، احترام به آزادی مردمان در محدوده عدالت و موازین قسط بود و آزادی عقیده و دیانت مردم بویژه مشرکان را در بر نمی گرفت. زیرا چنین آزادی چه بسا با مراتب حاکمیت پروردگار و عبودیت انسان تضاد پیدا می کرد؛ مگر آنکه روش های تأویلی برخی از اندیشمندان متأخر را در تفسیر قرآن و سنت بکار بریم.

۲. اجتهادات تاریخی تفسیرگران مسلمان در باره حقوق انسان

اسلامی که پس از درگذشت پیامبر باقی ماند بر پایه نیروی شگرف خداشناسی و خدا مرکزی قرآن و سنت قرار داشت و تعالیم عبادت، عدل، احسان، قسط و جهاد و مانند آن را در بر می گرفت. اجتهادات تفسیرگران مسلمان از همان آیات قرآن که امکان تدبیر و تعقل و تشخیص "محکمت" از "متشابهات" را به خواننده خود می داد، شروع شده بود. با این همه در میان همراهان نسل اول پیامبر، عمر بن خطاب و علی بن ابیطالب تأثیر و مقامی خاص داشتند. عمر که در جریان نوشتن پیمان نامه حدیبیه سخت به مجادله با پیامبر برخاسته بود،^{۱۹}

پنهان نمی کرد که خود را مفسر سخنان و تصمیمات پیامبر و مجری آن می داند. وی نه تنها در بنیاد خلافت انتخابی، عنوان امیرالمؤمنین، پیشنهاد جمع آوری *قرآن* و تأسیس بیت المال و غیره پیشگام بود،^{۲۰} بلکه در تعدیل و تغییر برخی از احکام نیز خود را مجتهد می دانست. عمر صریحاً نکاح متعه و *قرآن* عمره و حج را که در زمان پیامبر روا بود ممنوع ساخت.^{۲۱} در منع نکاح متعه مشکل بتوان گفت که عمر رعایت احوال - نه حقوق - زنان را در نظر داشته است. وی بیشتر نگران نظم عمومی بود و نمی خواست اجازه دهد زنان در برابر مسجد مدینه خود را برای متعه عرضه کنند.

با این همه، تردید نمی توان کرد که عمر با نگاهی مستقیم و شامه تیز اجتماعی به مسائل روز می نگریست و در حل آنها می کوشید؛ دستاوردهایش را در روزگار خودش - و نه در بهشت فردا - می دید. از این رو می توان عمر را یک مسلمان سربلند - و نه یک بنده ذلیل - شمرد و برخی از دستاوردهایش را گامی به سوی خویشتن باوری دانست.^{۲۲}

در سوی دیگر، علی بن ابیطالب را داریم با کوهی از شکست ها که همچون فوزی عظیم به ایشان روی نمودند. علی نه تنها درس شکیبایی و تحمل که درس انسان شناسی نیز به ما می دهد. مجموعه عهدها و نامه های علی که در *نهج البلاغه* گرد آمده اگر یک دهمش درست باشد باز برای بزرگی و والایی شخصیتش کافی است. در *نهج البلاغه* به مضامینی برمی خوریم چون: «لا تکن عبد غیرک قد جعلک الله حُرّاً» [بنده دیگری مشو، خدا ترا آزاد قرار داده است] (*نهج البلاغه: الرسالة ۳۱*).

توینداری همین جرم صغیری جهانی در نهاد تو نهان است
آنزعم آنک جرم صغیر، وفیک انظوری العالم الا کبر

این عبارت می توانست جرقه ای برای آغاز خویشتن باوری اسلامی باشد؛ اما چون مفهوم جمع در آن هویدا نیست و صوفیه و عرفاً نیز بعداً از این مفهوم «انسان کامل منفرد» بیار آوردند، نتوانست کاربُرد بیشتری بیابد.^{۲۳}

در دوران بنی امیه علیرغم کشورگشایی و دیوان و درباری که به راه انداختند، مسلمانان از حیث سربلندی انسانی و آزادی دین و مذهب گامی به عقب رفتند. این بیشتر به خاطر سیاست جابرانه حکومت در سرکوب مخالفان بود. بنی امیه ادعا می کرد که حکومت آنان حکم خداوند است و مردم جز اطاعت و امید به رحمت الهی راه دیگری ندارند. گفته می شود معاویه حتی نام

بیت مال المسلمین را به بیت مال الله تغییر داد که برای مسلمین حقی بر اموال عمومی نباشد.^{۲۴} بدین ترتیب «عبد ذلیلی» را که در دعاهای مذهبی دوران بنی‌امیه می‌بینیم در واقع برساخته خود حکومت بود.

در واکنش به جبرگرایی حکومت اموی و مُرجئه (اندیشگران محتاطی که داوری نهائی در کارها را به خداوند برگزار می‌کردند) اندیشهٔ دیگری در میان مسلمین رشد کرد که قدرتی نام گرفت. معتقدان به این اندیشه برآن بودند که خداوند اندازه و حد کار هرچیز و فرد را تقدیر کرده و فرد در داخل آن محدوده در انتخاب خودمختار است. آنان همچنین خود مردم (از جمله حکومت) را مسئول اعمالشان می‌شناختند، نه خداوند عالم را. حسن بصری (م ۱۱۶هـ) که یکی از پایه‌گذاران این طرز فکر بود در نامه‌ای به عبدالملک خلیفهٔ اموی نوشت که از نسبت دادن اعمال حکومت به پروردگار خودداری کند.^{۲۵}

از درون قدرتی جریان جدیدی جوشید که به معتزله یا عدلیه معروف گردید اینان که نیم‌نگاهی نیز به آموزه‌های مکتب اسکندریه داشتند، نه فقط اصل مختار بودن انسان در کردار خویش را بلکه اصل میانه‌بینی در ارزش‌ها (منزلهٔ بین‌المتزلتین) را مطرح کردند. مهم‌تر اصل عدالت را پیش فرض خداوندی خدا قرار دادند. برپایهٔ این اصل عقل بشر به عنوان بازبینندهٔ موارد عدل الهی حق‌کند و کاذب در مصادیق و ضرورت‌های عدل الهی را می‌یافت. از همین رهگذر بود که انسان شناخت‌ها و بازبینی‌های خویش را به نام ایجاب‌های عقل وارد لازمه‌های خداوندگاری می‌کرد. و نیز بر همین پایه بود که عقل حاکمی خوانده شد که هرگز معزول نمی‌شود و هرگونه آگاهی، حتی شناخت دین، منوط به عبور از دروازهٔ عقل دانسته شد.

همزمان باخیزش تعقل و تدبیر در میان مسلمانان، عقل‌گریزی و اکتفاء به گردش در مدار بستهٔ دانسته‌های خویش نیز در میان مسلمین از قرن دوم هجری به بعد رواج یافت. مستمسک این گرایش حدیث‌گرایی و سر راست اندیشی دینی بود. با آنکه در احادیث پیامبر *أطلبوا العلم ولو بالصین* (دانش بجوید هرچند در چین باشد) هم آمده بود اما این گرایش چنان به تاریخ صدر اسلام و سلف صالح دل بسته بود که قادر به درک شرایط تازه و تطبیق حدیث با آن نبود. در واقع عدم توانایی خود را در بهره‌جویی از دانش‌ها و دانستنی‌های عصر به انحراف نوگرایان و خردورزان منسوب می‌کرد.

با آنکه در این دوره دانشمندان مسلمان نام‌آوری همانند فارابی، ابن سینا و ابوریحان خود از پیشگامان گسترش علوم گوناگون شدند، اهل علم راهی جز

خالی کردن میدان در برابر دلبستگیان گردش در مدار بسته فقه و حدیث نیافتند. یکی از پیشگامان این گرایش احمدبن حنبل (۲۴۳ هـ) بود که با همه تسلطی که بر حدیث داشت حاضر نبود بین قدرتی و مرجئه، حتی بین آنان و معتزله و شیعه تفاوت قائل شود تا آن جا که همه را بدعتگذار و منحرف از دین شناخت.^{۲۶} ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ) با رد کردن استدلال عقلی معتزله بنیانگذار اشعریگری یعنی درج‌زدن در دیانت چشم بسته و عصرشناس شد. با بسته شدن دروازه عقل دیگر جایی برای رشد انسانگرایی و تبعاً حقوق انسان باقی نماند.

در سده های نخستین اسلامی، بویژه در دوقرن سوم و چهارم مسلمانان با دسترسی به دستاوردهای عقلی و علمی و اداری یونان و ایران و هند توانایی تطبیق و بهره برداری خوبی از بینش اسلامی و علوم تازه رسیده نشان داده بودند. یکی از موفق ترین کار در این زمینه نوشته ها و عملکرد ابن سینا (م ۴۲۸ هـ) است که چنانچه پشتوانه و دنباله می یافت می توانست. به نظر بسیاری از صاحب نظران - نوزایی (رُئسانس) مردم خاورمیانه را به بار آورد. نوشته های ابن سینا از چنان احاطه و اطمینان خاطر بر خوردار است که در پرتو آن می توان به نوعی خویش شدن باوری اسلامی رسید. ابن سینا در نوشته هایش هیچوقت ترازوی عقل و شناخت خویش نه فقط در طبیعیات بلکه در الهیات پنهان نمی کند، و بارها با عباراتی چون «یحب علی الواجب الوجود یا یحب علی الشان (برسنت گذار - پیامبر - واجب است که. .) ایجاب های شناخت خود را آشکار می کند»^{۲۷}.

در قرون میانی اسلامی (یعنی از قرن ششم تا دوازدهم هجری) نه تنها عقل ستیزی دین ورزان شدت یافت، بلکه عقل گریزی صوفیانه و عارفانه محمل دیگری شد برای به عقب راندن عقل گرایی و خودباوری انسان که لازمه شناخت حقوق اوست. درباره عقل گریزی صوفیه و اینکه ضربه آخرین بر روند تعقل و سپس علم جویی مسلمین را همین صوفیه زدند، بسیار نوشته اند. اما این سخن به نظر چندان وزین و معتبر نمی رسد. چون آراء و گرایش های صوفیان و عارفان بیشتر در "مقال هنر" صورت گرفته و با شیوه برداشت و طرز نگاه شعر و ادب بیان شده، ازین رو ایجاب ها و لازم کردهای خودش را داشته و نمی توانسته به درستی در مسیر عقل و علم قرار گیرد تا سد راه آنان شود. کمترین عملی که هم می بینیم که همین طور شده است. مثلاً مولانا جلال الدین در مثنوی هزاری پای استدلالیان را چوبین ببیند و عقل را بگوید، اما وقتی که به

هدف و چارچوب کارش نگاه کنیم می بینیم که می خواهد عشق تعریف نشده ای را در آینه دل خواننده بتاباند. در رهگذر نقل این عشق بی زبان "زبان" لنگ می زند. نیاز به غمز و دلال عاشقانه برای بیان احساسش دارد. در اینجا می بینیم مولانا بیان آهنگین شعر را برای شرح ماجرا برگزیده تا در پیچ و تاب گفتن و ناگفتن های شعر زمینه دریافت قلبی برای خواننده اش فراهم کند. پس آنچه باقی می ماند پیام عشق بی زبان و پیچ و تاب دریافت دل که هر دو در چارچوب هنر زیبایی خود را نشان می دهند و با زبان زیبایی حرف می زنند و کاری با برهان عقلی ندارند.

از مقال عشق که بگذریم مولانا در زمینه های روزمره بسیار عقل اندیش تر و آسان گیرتر از فقیهانی چون احمدبن حنبل است که معتزله و مرجئه هر دو را با یک چوب می راند و آنچه که به نظرش خوش نمی آمد بدعت و رفض شئت پیامبر می انگاشت:

آنکه گوید جمله حق است احمقی است	ونکه جمله باطل آن شقی است
پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را بدان
زهرماران مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات

فراموش نکنیم که عارفان با روش دریافت قلبی از مرز اجتهاد معمولی فقها برگزشتند و آگاهی های دریافتی- نه آموزشی- را مطرح کردند که بی شباهت به آگاهی وجدان پیش گفته نیست. این آگاهی ها اگر دستاورد علمی نداشته، حاصلی خودشناسانه و معرفت شناختی داشته است. از رهگذر همین خودشناسی بود که صوفیه کرامت و والایی انسان را نه به صورت یک "عبد ذلیل"، بلکه به صورت یک "ولی" و دوست خدا مطرح کردند. مفهوم ولایت در بستر پرهیز و پاکدامنی صوفیانه در مکتب عرفان خراسان رشد کرد. نخستین بار حکیم ترمذی (ابوعبدالله محمد، م ۳۲۰هـ) این مفهوم را در کتاب *ختم الاولیاء* به صورت عالمانه و منسجم به نگارش درآورد.^{۲۸} در مکتب ابن عربی این ایده به مرحله «انسان کامل» رسید.^{۲۹} همان طور که پیشتر اشاره کردیم این اندیشه نوعاً در وجود یک فرد انسان خلاصه می شده، و به علت غیبت ایده «جمع و عموم» در گنج عوالم لاهوت پنهان ماند و نتوانست به صورت یک نظریه همه فهم در خدمت انسان ها باشد و به خویشتن باوری مسلمین کمک کند. افزون براین بسیاری از طرق صوفیه با قواعد سخت «پیر- مُریدی»^{۳۰} و قطب المدار کردن

شیخ خود عملاً تساوی حقوق انسان ها را زیر پا گذاشتند و بیشتر به سلسله مراتب خود ساخته پرداختند.

بیشتر از صوفیه، رویکرد متشرعانه به ظاهر شریعت و پناه جستن نیندیشیده در سایه ایمان تسلی بخش باعث پسرفت عقل گرایی و عدم اعتماد به دستاوردهای فکری و علمی خویش گردید. این رویکرد در فلسفه ستیزی دانشمندانی چون غزالی و ابن تیمیّه تبلور یافت، و پیش از آنکه ناسودمندی فلسفه و علوم دقیقه را نشان دهد، تصلب محیط و درماندگی این دانشمندان را در آشکار کردن ماجراهای واقعی ذهنی شان نشان می دهد.

غزالی ذهن وقاد و تیزنگری داشت؛ ما بیش از ده بار موضع خود را نسبت به دریافت های ذهنی خویش عوض کرد تا خود و خلق خواننده اش را راضی نگهدارد. در احیاء غزالی علوم دقیقه مثل نجوم را در زمره «دانش های ناپسند» آورد.^{۳۱} ولی در المستصفی طب و حساب و هندسه را در ردیف علوم عقلی آورد و آمیختن عقل و سمع را اشرف علوم خواند.^{۳۲} در المتقده غزالی نه تنها شک خود را از رهیافت های علوم دقیقه بیان می کند بلکه به تکفیر فلاسفه می پردازد.^{۳۳} سرانجام در الحجام العوام به دین العجائز^{۳۴} یعنی روش دینی ناتوانان پناه می برد و از خدا می خواهد که به او ایمانی چون ایمان ناتوانان عطا کند. در اواخر عمر چند رساله زیر عنوان المضمون به علی غیر اهل می نویسد؛ یعنی این کتاب باید از چشم نا اهل پوشیده بماند. به بیان دیگر نویسنده نمی تواند حرفش را به روشنی و برای همگان بزند. موقعیت های محیط به راحتی می توانند حقیقتی را که قلم برای آن به گردش در می آید دگرگون کند. غزالی بهترین نمونه ذهن ناامن مسلمین در آستانه قرن ششم هجری است که مردم را بیشتر به صورت فتنه و غوغا می دیده که برای الحجام و مهار کردنشان بایست دانش و دانستنی ها را طبقه بندی کرد. عجیب نیست که وی در کتاب هایش بیشتر از حقوق حکام سخن بگوید تا حقوق مردم.

تنها چهره ای در میان دانشمندان قرون میانین که اندک توجهی به حقوق مردم نمود ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۱هـ) است که از دروازه مصالح عاثره به حقوق مردم نزدیک شد. شاطبی ادعا کرد که وضع شرایع در اساس برای مصالح مردم است، و تکالیف شرعی ریشه در مصالح عامه دارند و مزایای آن برای همگان است. چیزی که امروز واجب است ممکن است فردا مکروه شود و برعکس. شاطبی استدلال می کند که این مصالح نمی توانند ناظر بر پروردگار عالم باشد چون وی بی نیاز است؛ ناگزیر ناظر بر مصالح مردم می شوند.^{۳۵} بخشی

از این مصالح به عنوان ضروریات، حاجیات و تحسینیات در فقه مورد بحث قرار گرفته اند. گونه‌ای از این مصالح در فقه شیعه به عنوان «احکام ثانویه» بیشتر در امور حکومتی مورد استناد و بهره برداری گرفته است.

۳. نظریه های حقوق بشر اسلامی در دوران معاصر

از نیمه دوم قرن نوزدهم مسلمانان سر بلند کردند که علت پیشرفت های سلطه آور اروپا را بنگرند. این نگاه از سر کنجکاو نبود. چون قرن ها بود که مسلمین با پیروزی تمام کنجکاوانی چون ابن سینا را - که رسالاتشان را خطاب به جوینده دانش (ایها الحریص علی العلم) می نوشتند - عقب رانده بودند، و برای آسایش این دنیا و آرامش آن دنیای خود به «دین العجائز» پناه برده بودند. علت نگاه سلطه نظامی و اقتصادی اروپائیان بود که فشار خود را نه فقط بر دولت ها که بر جامعه مسلمین آشکار کرده بود. از واکنش های بی معنای نخستین که بیشتر مبنی بر حیرت و انجذاب بود،^{۲۱} بگذریم به متفکران نواندیشی چون سید جمال الدین (معروف به افغانی، م ۱۸۹۷) و شیخ محمد عبده (م ۱۹۰۵) می رسیم که کوشیدند راهی برای کنار آمدن با علم اروپایی در عین حفظ دیانت اسلامی بیابند. اینان برای شناخت علوم جدید به ناچار نیم نگاهی نیز به علل رشد و انباشت علم در فرنگ انداختند؛ و از این رهگذر ناگزیر شدند نظری نیز به انسان و آزادی ها و توانایی هایش بیاندازند.

سید جمال الدین از چهره های شگفت انگیز روزگار ماست که به نظر می رسد شور اندیشه و کلامش قربانی جاه طلبی هایش شده باشد. چون نتوانست کار یا اثر نوشتاری چشمگیری از خود بجا بگذارد. اگر مقالات سید در *العروة الوثقی* را نقطه اوج اندیشه او قرار دهیم می بینیم که او به بیشتر عناصری که برای خویشتن باوری و سربلندی مسلمانان لازم است، اشاره کرده است: مبارزه با روحیه نومیدی و بی جنبشی و گوشه نشینی، پیکار با اعتقاد به نیروی کور و بی رحم سرنوشت و قضاء و قدر، لزوم اتحاد ملل مسلمان، بازگشت به منابع اصلی دین و تفسیر عقلی از آن، مبارزه با استعمار و استبداد.^{۲۷} تکیه سید جمال الدین بر لزوم فراگرفتن علوم جدید و تکنولوژی غرب و نیز ضرورت تغییر رفتار مسلمین برای پذیرفتن مسئولیت هنوز تازگی دارد. در مقاله ای که با این آیه قرآن شروع می شود: «خداوند سرنوشت یک قوم را تغییر نمی دهد مگر آنان اول خود را تغییر دهند»، وی نوشت: «امروز چهارصد ملیون مسلمان از اوقیانوس اطلس گرفته تا دریای چین در فقر و فلاکت زندگی

می کنند. آیا جز توشل به نور عقل و با دمیدن روح ایمان و بازگرداندن اعتماد به نفس برای آنان راه دیگری وجود دارد؟^{۳۸} سید جمال‌الدین از حکومت عدل و قانون نیز بسیار سخن گفت ولی به نظر نمی‌رسد که بر حقوق بشر و آزادی وجدان دینی تأکید کرده باشد، هرچند عملاً در برخورد با پیروان ادیان مختلف رویکردی پذیرا و مسالمت آمیز داشت.

شیخ محمد عبده روش مبارزه سید جمال‌الدین را نداشت، اما با نوشتن چند کتاب و کسب مقام قاضی استیناف و مفتی الأزهر گام‌های عمیقی در جهت آگاهی از علل عقب ماندگی مسلمین و راه اصلاح آن برداشت. عبده عقل و اندیشه را عنصر اصلی پیشرفت دانست و گفت که مطالبی چون اثبات هستی، توانایی و یگانگی و فرزندی خدا یا پیامبری و وحی، یا آزادی اراده انسان و مانند اینها همگی از مقدمات عقلی برمی‌خیزد. اسلام تقلید را برانداخت و راه علم و جولان اندیشه را باز گذاشت. انسان عصر ما باید سلطان عقل خود را از قید و بند رها کند و بینش خود را همراه با خضوع نسبت به پروردگار به کار برد.^{۳۹}

عبده می‌پنداشت که مبانی اجتماعی بسیاری از پدیده‌های غربی را می‌توان در معارف اسلامی یافت. حمید عنایت در این زمینه می‌نویسد: «مثلاً به نظر او اصل سودبخشی (utility) که شعار مکتب Bentham انگلیسی و پیروانش بوده است - همان اصل "مصلحت" فقها، و مفهوم دمکراسی پارلمانی همان مفهوم شورا است، و پدیده افکار عمومی که در جهان امروز اغلب یکی از نیرومندترین عوامل تعیین راه و روش سیاسی و اجتماعی ملت‌هاست با رسم اجماع که یکی از منابع مهم فکر دینی در اسلام است مطابقت دارد.»^{۴۰} این سخنان عبده نشان از نخستین برخوردهای مسلمین با مفاهیم غربی و آسانگیری در هضم و تطبیق آن با مقولات اسلامی دارد.

کماییش همزمان با انتشار آراء و اندیشه‌های سید جمال‌الدین و شیخ محمد عبده، جنبش قانون نامه نویسی و سپس مشروطه خواهی در ترکیه و مصر و ایران آغاز شد. این کشورها با اقتباس از قوانین اساسی فرانسه، بلژیک و سوئیس اصول و موازینی را در تضمین حقوق اولیه انسان مثل برابری، آزادی (از جمله آزادی مشروط دیانت)، حق رأی، شورا و حاکمیت و غیره در قوانین خود قید کردند. اما در این جنبش‌ها و هنگام تدوین قوانین اساسی، حق حاکمیت ملت، آزادی‌ها و حقوق شهروندان به حد کافی کاویده و شناخته نشدند و کوشش‌هایی نیز که در این زمینه در برخی از این کشورها انجام گرفت اغلب

در ردیف موازنه سازی بین مفاهیم جدید و مقولات شرعی بود. به عنوان نمونه، میرزا ملکم خان در ایران آرائی برای هماهنگ کردن مفاهیم جدید با شرع اسلام ارائه کرد که چه بسا عمق آراء شیخ محمد عبده را نداشت.

عمیق تر از همه شاید کار میرزا محمدحسین نایینی (م ۱۳۱۵ ش) باشد او در کتابی به دفاع از مشروطیت و اسلامی شناختن اصول آزادی، مساوات، قانون نویسی، حق مداخله امت در امر امامت و اعتبار رأی اکثریت برخاست.^{۴۱} نایینی اساس حکومت را بر پایه مشارکت همه ملت و «مشورت با عقلای امت که عبارت از همین مجلس شورای عمومی ملی است» دانست.^{۴۲} مهم تر اینکه مجلس شورا را به منزله قوه بازدارنده از خطای عصمت شناخت. به اعتقاد او حالا که دست ها از دامان عصمت کوتاه است و نمی توان رفع غضب از بیداد گران حاکم کرد، بهتر است با برقراری حکومت مشروطه و مجلس شورا گامی بسوی کمتر خطاکردن و جانشین یافتن برای نیروی عاصمه امام برداشت.^{۴۳} به این ترتیب است که نایینی به فراهم آوردن شالوده نهادهای جدید در شرع دست می زند و مانند شیخ محمد عبده این مفاهیم را با مقولات اسلامی موازی نمی شمرد. در بحث از آزادی نایینی زمینه بحث را محدود به آزادی خواهی از سلطه بیدادگران می کند و شمول آنرا بر آزادی (رهایی) از قوانین شرع یا عرف مغلطه می خواند.^{۴۴} از سال ۱۸۷۶ که دولت عثمانی قانون تشکیلات اساسی خود را نوشت، دولتیان ایران نیز به فکر نوشتن کتابچه ای به نام قانون نامه افتادند و راه حل همه مشکلات خود را از همان کتابچه طلبیدند. اندیشه و آموزشی بیش از آنچه را که امثال سیدجمال الدین و میرزا ملکم خان گفته بودند، در کار نبود. در قانون اساسی زائیده انقلاب مشروطه فصلی به حقوق و آزادی های مشروط ملت اختصاص داده شد اما آشفتگی و بی ثباتی کابینه های مشروطه و سپس اقتدارگرایی دوران پهلوی جای چندانی برای اجرا و تثبت این حقوق باقی نگذاشت. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز آزادی ها و حقوق ملت را یکسره تابع سازگاری آنان با موازین و احکام شرع کرد و احراز این سازگاری را به نهادهائی سپرد که مشروعیت خویش را نه مدیون اراده عمومی بلکه ناشی از جق الهی می دانند.

مقارن با این تحولات در نظام سیاسی و حقوقی ایران و برخی دیگر از جوامع اسلامی، نظریه پردازان اسلام گرا در باب منزلت و مفهوم حقوق بشر و حاکمیت مردمی در اسلام آرائی گوناگون و گاه متضاد ارائه کردند. در همان زمانی که علی شریعتی به انقلابی کردن اسلام از راه بازخوانی سرگذشت

چهره‌هائی چون ابوذر غفاری پرداخته بود، در سودان یک مهندس صوفی‌منش به نام محمود محمده گروه کوچکی را که برای مبارزه جهت استقلال سودان تشکیل داده بود، مبتدل به یک جنبش برای اصلاح اسلام کرد. وی در ۱۹۶۷ کتابی با عنوان «رسالت دوم در اسلام» (الرسالة الثانية في الاسلام) نوشت و در این کتاب ظاهراً بمنظور پیشبرد حقوق انسان پیشنهادهایی برای اصلاح اسلام کرد که تا آن زمان هیچ یک از نحله‌های اسلامی به آن صورت عنوان نکرده بودند. وی شریعت را بر ساخته فقها از سوره‌های مدنی و سخنان و حوادث دوره مدینه پیامبر دانست و در برابر آن اسلام معنوی و روحانی عصر مکه را قرار داد که به دور از دنیوی‌گری و اجتهادات سیاسی عصر مدینه و پس از آن است. وی صریحاً اظهار داشت که مشکلاتی که اینک در مقررات شریعت اسلامی در باره حقوق انسانی می‌بینیم؛ از جمله تعدد زوجات، قوأم بودن مرد بر زن، آزاد نبودن ضمیر انسان و سختگیری نسبت به پیروان ادیان دیگر همه ناشی از آیات و احکام دوران مدینه است که آن نیز به نوبه خود متأثر از شرایط سیاسی مبارزه - نه دعوت - عصر مدینه است.^{۴۵}

برای رفع مشکل در واقع برای بالنده کردن آیات مکی محمود طه دست به تأویل "نسخ" می‌زند. او می‌گوید که *قرآن* خود گوید: «ما آیه ای نسخ یا متروک نمی‌کنیم تا آیه ای بهتر یا مانند آن نیاوریم. نمی‌دانید که خدا توانا بر هر چیز است.» (بقره: ۱۰۶). «ما آیهٔ بهتری می‌آوریم» یعنی آیه ای که به فهم مردم نزدیک تر است می‌آوریم و مناسب تر برای زمان آنها. «مانند آن» به این معناست که همان آیه را بازگو می‌کنیم وقتی که زمان اجرایش فرا رسد. پس این آیات به اقتضای نیاز زمان نسخ شده یا اجرا آن معوق شده اند تا زمانشان برسد. وقتی که آن زمان رسید آن آیات باز مناسب و قابل اجرا می‌شوند. این منطبق نسخ است. به عبارت دیگر آیات مکی منسوخ نشده اند. بلکه فوریت آیات مدنی اجرای آنها را به عقب انداخته است. آیات به نوبت قدرت و ضعف می‌یابند. نتیجه ای که محمود طه می‌گیرد این است که تکامل نه غیر واقعی و نه زودرس و نه ساده‌اندیشانه است. آن صرفاً تحوّل از زمانی به زمان دیگر است.^{۴۶}

محمود طه ظاهراً به بحث و بررسی‌های روشمند بسنده نمی‌کرده. سخنان تند دیگری نیز از وی شنیده شده که خوشایند حکومت زمان نبود. وی در سال ۱۹۸۵ به اتهام ارتداد و توهین به رئیس کشور (جعفرالتمیزی) در دادگاه شرع ویژه خارطوم محاکمه و اعدام گردید. اما افکار او بوسیله یکی از شاگردانش عبدالله احمد النعیم به انگلیسی ترجمه و منتشر گردید و بطوری که خواهیم دید

برخی از اسلامگرایان مدرن را زیر تأثیر قرار داد.

درچارچوب اصلاح اندیشی اسلامی نوشته های دکتر عبدالحمید ابوسلیمان در زمینه اصول روابط بین المللی اسلامی، آزادی دیانت و حقوق اقلیت ها نیز در خور توجه است. وی که از پایه گذاران دانشگاه های اسلامی در آسیای جنوب شرقی است، در کتاب «سوی یک تئوری اسلامی در روابط بین المللی» بر این عقیده می رود که اساس روابط دولت اسلام با نامسلمانان همان اصول دعوت و ارشاد و مباحثات است. رفتار پیامبر اسلام در سختگیری با یهودیان زائیده شرایط سیاسی و نظامی بسیار دشوار زمان محاصره مدینه در جنگ خندق و پس از آن بوده است. کما اینکه در همان زمانی که پیامبر با یهودیان بنی قریظه در جنگ بود، یهودیان مقیم مدینه از امنیت برخوردار بودند و کسی کاری با آنها نداشت. افزون براین ابوسلیمان ادعا می کند که واژه «صاغرون» (کوچک شمردگان) که در آیه ۲۹ سوره توبه در حق اهل کتاب آمده، برخلاف نظر علمای سنتی این معنی را نمی دهد که یهودیان و مسیحیان لزوماً باید کوچک شمرده شوند. بلکه اشاره به اطاعت آنها به قانون پرداخت جزیه که در همان آیه آمده دارد. نامبرده به فقهای که مدعی منسوخ شدن آیات مکی صبر و دعوت بوسیله آیات قتال اند، بشدت حمله می کند و به استناد گفته مصطفی ابوزید می گوید که اگر این طور باشد باید صد و چهل آیه مربوط به صبر و لاکراه و «تو بر آنها زور آور نیستی» (لست علیهم بمسیطر) و غیره را منسوخ حساب کنیم.^{۴۷} تأثیر گفته های محمود طه را در بحث نسخ ابوسلیمان می توان مشاهده کرد. وی نیز از طرز عمل فقها را که فقط بخش آخرین قرآن و سنت پیامبر را ملاک فهم شریعت قرار داده اند، بشدت انتقاد می کند.

درارتباط با چگونگی برداشت از شریعت در زمینه «آزادی و عدالت» نگاهی به نوشته های اندیشگر معاصر عبدالکریم سروش در اینجا ضرورت دارد. سروش براین باور است که شریعت عریان وجود ندارد و اگر هست نزد شارع است. آنچه ما داریم فهم شریعت است که قابل بهتر و بهترشدن است. علوم با یکدیگر داد و ستد دارند و همدیگر را صدا می کنند و از هم کمک می گیرند. چرا این دروازه را به روی شریعت ببندیم؟ بین معرفت دینی و سایر معارف، نسبت داد و ستد و نفع و ضرر برقرار است و هریک از لاغری و فربهی دیگر نصیب می برند.^{۴۸} سروش در جای دیگر می گوید:

آیا زمان آن نرسیده که بگوییم اینک ارزش های فوق دینی در جامعه پدید می آیند که مستقل از دیانت اند، و لازم نیست که ما هرچیزی را طبق متن دینی یا حدیث پیامبر توجیه کنیم. شما فقط لازم است به عقل خود رجوع کنید. این کار را معتزله هزارسال پیش انجام داد. در دموکراسی ما نیاز به یک زمینه معرفت شناختی داریم که اندیشه های مدرن را درک کنیم. ما باید افکار دموکراتیک را پذیرا شویم. نه آنکه بگوییم آن با اسلام بیگانه است. این افکار همه اش برخاسته از غرب و دارایی خاص آنان نیست. ما می توانیم آنها را از آن خود کنیم. مسلمانان باید دلباختگان عدالت باشند. عدل همیشه سنگ زیرین اخلاق بوده و احسان سقف آن. البته مفهوم عدالت برحسب زمان و مکان تغییر می کند. ما در جامعه به عدالت ساختاری نیاز داریم نه عدالت شخصی رهبر یا رئیس جمهور. تکیه باید از روی یک رهبر تاته یا تنها برداشته شود و به روی نهادهای جامعه و قوانین و فرآیندهای اجرایی کار گذاشته شود.^{۴۹}

پراکندن چنین اندیشه هایی که ریشه در عقل انسانی دارند می توانند دگرگونی بسیار در فهم شریعت پدید آورند هرچند برای تقویت ایمان به کاربرده شده باشند. سؤال این است که با چنین تفاسیری از دیانت- آن هم دیانت کار و ایمان طلبی چون اسلام- دیگر چه باقی خواهد ماند؟ به نظر می رسد که سروش خدمت و کارکرد دین را در همان روح عدالت و نصفتی می بیند که در پرتو خداجویی و ایمانگرایی معنای عمیق تری می یابد. این سخن را دیگران هم از دیدگاه های گونه گون زده اند:^{۵۰} انا نگاه معرفت شناختی سروش که دستاوردهای جهان مدرن را به اندازه مؤلفه دیانت ممتاز می بیند،^{۵۱} جایگاه ویژه خود را دارد.

از میان اندیشگران دینی معاصر که راجع به حوزه کار دین صراحت بیشتری نشان داده اند حسن یوسفی اشکوری است. وی فقط عبادیات و اصول اخلاقی دین را جاودانه و فراتاریخی می داند. قانونگذاری اجتماعی و احکام غیر عبادی را تابع اوضاع زمان می شمارد زیرا اگر موضوعات اجتماعی تغییر کرده باشند، حکم نیز به تبع موضوع تغییر می کند. وی می گوید: این احکامی که از گذشته به ما ارث رسیده تعداد اندکی از موضوعات امروزی ما را شامل می شوند. فقها و علما تنها در حوزه عبادیات حق اجتهاد دارند نه در حوزه اجتماعی.^{۵۲}

شما اگر به آخرین سخن پیامبر در حجة الوداع نگاه کنید می توانید تا حدودی نگرانی های پیامبر اکرم را حس کنید. آیا ایشان در این سخنرانی دستور می دهد که به

هر شکل شده حکم خدا را اجرا کنید؟ اصلاً چنین چیزی نیست.. اگر آنچه را که پیامبر می‌گوید باز کنیم، همان چیزی به دست می‌آید که در اعلامیه حقوق بشر آمده است. نمی‌گویم کاملاً با هم منطبق هستند، بلکه محتوای هر دو سخن ناظر بر بحث عدالت و رعایت حقوق زنان و بردگان و رعایت قوانین انسانی است.^{۵۲}

بدین ترتیب، یوسفی اشکوری اساس دیانت را در عدالت جویی و رعایت حقوق انسانی می‌بیند و جای آن را در حوزه عبادیات جاودانه می‌داند. بازشناسی حوزه‌های متفاوت اخلاق و عبادیات از حوزه‌های اجتماعی و حکومتی امر مهم و دقیقی است که تاکنون چندان مورد توجه دین پژوهان ایران قرار نگرفته و به صراحت از آن سخن نگفته‌اند. اخلاق و شعائر دارای جنبه‌هایی هستند که سخت به جان و جوهر بشریت بسته است و معیار همه فهم هزاره‌ای دارند. حال آنکه امور اجتماعی و اقتصادی تابع واقعیات دنیای داد و ستد هستند و مقررات ویژه زمان خود را می‌طلبند که با گذشت چند دهه ممکن است مصادیق خارجی خود را از دست بدهند. مثلاً حرمت بیت المقدس و حرم کعبه در طی زمان بیشتر شد که کمتر نشده است. حال آنکه اصول قصاص یهود و قوانین حدود اسلامی حتی در اسرائیل و عربستان مصداقی برای مجری شدن نمی‌یابند.

از دیگر اندیشگران معاصر محمدهاشم کمالی استاد افغانی‌الاصول دانشگاه بین‌المللی اسلامی در مالزی است که کتابی با عنوان «کرامت انسان از دیدگاه اسلامی» نوشته. او به درستی غوغای «حقوق بشر» جهان غرب را در بستر روابط «دولت و شهروند» می‌بیند که در اسلام به گفته وی چنین رابطه‌ای وجود ندارد. عامل عمده در حکومت اسلامی - به نظر وی - باز فرد است که در جایگاه امام یا خلیفه انجام وظیفه می‌کند. خود این جایگاه نیز در اسلام عامل عمده در حکومت نیست؛ بلکه مرکز ثقل اقتدار و مسئولیت امت مسلمان است که حاکمیت را به خلافت از پروردگار به عهده می‌گیرد.^{۵۳} باید بیفزاییم که در قرآن این امت اسلام است که پیوسته مورد خطاب احکام الهی قرار می‌گیرد، نه امام و خلیفه.

مشکلاتی که بر سر فهم و ارزیابی درونمایه حقوق بشر قرار داشت مانع از آن نگردید که غوغای حقوق بشر از اوایل دهه ۱۹۸۰ در میان کشورهای اسلامی یا مسلمان نشین بالا نگیرد. این کشورها در سال ۱۹۸۱ به رهبری مصر، سعودی و پاکستان کنفرانسی تشکیل دادند که اصول حقوق بشر را طی

یک اعلامیه جهانی به جهانیان آگهی دادند. انگیزه تشکیل این کنفرانس و تنظیم اعلامیه، درد حقوق بشر و نیازهای اصیل برای تأمین حقوق شهروندان مسلمان نبود؛ بلکه انگیزه آن واکنش به انتشار مواد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و غوغای انقلابی گری مردم شیعه در آن زمان بود.^{۵۰}

قانون اساسی ۱۳۵۸ش ایران آمیزه ای از مدل های غربی و اسلامی عرضه می کند که آن طور که از جوّ تدوین، اصلاحات ۱۳۶۸ شمسی و طرز اجرای آن برمی آید فقط مواد مربوط به تحکیم قدرت دست اندرکاران زمان مورد نظر بوده و بقیه مواد استطراداً به تصویب رسیده که اجرا یا عدم اجرای آن اغلب موکول به مطابقت با شرع و نظارت استصوابی دست اندرکاران گردیده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نیز حقوق و توانایی های بسیاری برای شهروندان مسلمان بر می شمارد که اجرای آن اساساً موکول به سازگاری با موازین شرع است. موازین شرع را ما دیدیم که خود نیاز به برآورد و تفسیر عصر از طریق قانونگذاری دارند. بازگرداندن اصول قانونی به شرع خود یک مصادره به مطلوب است که مسلمانان، به نظر می رسد، هنوز از دور و تسلسل آن رهایی نیافته اند. این گویای این حقیقت تلخ است که بسیاری از مسلمانان هنوز توسل به ایده آل شریعت را بهانه عدم ایمان به فهم و هوش و توانایی خود در تنظیم اصول عملی مشخص برای تأمین حقوق انسانی خویش قرار می دهند.

یادداشت ها:

۱. ن. ک. به:

Nicola Abbagnano "Humanism," *The Encyclopedia of Philosophy*, New York and London, Macmillan, 1967, vol. V, pp. 69-70.

۲. ن. ک. به:

Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam*, American Trust Indiana, 1988; Tahir Mohmood, *Human Rights in Islamic Law*, New Delhi, Qazi, 1993.

۳. ن. ک. به:

Charles G. Nauert, Jr., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 8-51.

۴. محمدبن جریر الطبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۰، ج ۳، صص ۱۰-۱۳؛ فخرالدین رازی، *تفسیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۰، ج ۷، صص

۱۳-۱۵: محمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیرالمیزان، قم- دارالعلم، ۱۳۸۳ق)، ج ۴، ص ۱۷۹. به اعتقاد علامه طباطبایی این آیه با آیات جنگ نسخ نشده است. تا علت حکم نسخ نشود خود حکم قابل نسخ نیست. جنگ در اسلام برای جهانگیری نیست، بلکه برای احیاء حق و دفاع از نفیس ترین کالای فطرت یعنی توحید است.

۵. محمودین عمرالزمخشری، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۲۹۹.
۶. ن. ک. به:

Abdulazia A. Sachedina, "Freedom of Conscience and Religion in the *Qur'an*," *Human Rights and the Conflict of Culture*, ed by F. M. Denny, University of South Carolina Press, 1988, pp. 68-69.

۶. ن. ک. به:

David Little, "The Development in the West of the Right to Freedom of Religion and Conscience," *Ibid.*, pp. 15-16.

۸. قرآن کریم: الفجر: ۱۵، الاسراء: ۶۲ و ۷۰.

۹. محمدحسین فضل الله، *فقه الشریعة*، بیروت، دارالملک، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۴۶.

۱۰. محمد عبدالملک بن هشام، *سیره النبی*، قاهره، ۱۹۳۷، ج ۲، ص ۷۵.

۱۱. «و ان یهود بنی عوف امة مع المؤمنین: لیهود دینهم وللمسلمین دینهم، موالیهم وانفسهم الامن اظلم واثم فانه لایوتج». [همانا یهود بنی عوف جماعتی همراه با مؤمنان هستند. یهودیان بر دین خود و مسلمانان بردین خویش باشند، خود و اموالشان مگر کسی که بر خطا رود و مرتکب گناه شود که بی مجازات نمی ماند.] همان، ص ۱۲۱.
۱۲. ن. ک. به:

Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, 1968, p. 5.

۱۳. ن. ک. به:

R. B. Serjeant, "The Constitution of Madina," *Islamic Quarterly* (June 1964), p. 13.

۱۴. ن. ک. به:

Abdullah Ahsan, *Ummah or Nation*, Leicester, U. K. The Islamic Foundation, 1992, p. 20.

۱۵. محمدبن عمر واقدی، *غزای تاریخ جنگ های پیامبر ص*، ترجمه محمود مهدوی

دامغانی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۱۵).

۱۶. ابن هشام، *سیره النبی*، ص ۱۲۳. «وانه ماکان بین اهل هذه الصحیفة من حدث أو اشتجار یخاف فساد فان مرده الی الله عزوجل والی محمد رسول الله ص» (همانا میان مردم [موضوع] ابن صحیفة رویداد و اختلافی باشد که بیم فساد آن رود، بازگشت آن [اختلاف] به خدای تعالی و محمد پیامبر خدا خواهد بود).

۱۷. یکی از مادر بزرگ های پیامبر به نام عاتکه از قبیله بنی نجار بود. درخور توجه

است که در بنی هاشم نیز دو عاتکه وجود داشت. طبق نوشتهٔ واقدی پیامبر در روز جنگ اُحد یکی از شمارهایی که برای خود سودمند دانست این بود که «من فرزند سه عاتکه هستم.» مفاز، ص ۲۰۲.

۱۸. واقدی، مفاز، صص ۶۲۸، ۶۶۹ و ۶۷۴.

۱۹. واقدی، مفاز، صص ۴۶۰ و ۴۶۱. واقدی نقل می کند که عمر در روز صلح حُدیبیه سخت مخالف کنار آمدن پیامبر با شرایط کفار قریش بود و گفته بود: «اگر گروهی همراه می یافتم دست از مسلمانی برمی داشتم.» ص ۴۶۱. بعدها عمر، تا آخر عمرش از این عمل خود استعفار کرد و کفار می داد.

۲۰. ن. ک. به: طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران، صص ۲۰۴۴-

۲۰۴۶.

۲۱. ابن القیم الجوزیه، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۵۳،

ص ۱۸.

۲۲. گفتیم عمر بن خطاب برای اسلام یک عبد سربلند بود ولی لزوماً برای ایران چنین نبود. اگر انگیزه جنگ عمر با ایران آن باشد که طبری در تاریخ خود آورده باید گفت که در حمله به ایران عمر درد دین نداشته است. طبری آورده که «عمر رض گفت: «حجاز جای ماندن شما نیست مگر آنکه آذوقه جای دیگر بجوید که مردم حجاز جز به این وسیله نیرو نگیرند.» طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ج ۴، ص ۱۵۸۸.

۲۳. ن. ک. به: محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت،

دارالکتب، ۱۹۸۰.

۲۴. این مطلب را در کتاب های شادروان سعیدی سیرجانی خواندم، ولی در نوشته های

طبری و یعقوبی تاریخ مأخذی برای آن نیافتم.

۲۵. ن. ک. به:

Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy and Mysticism*, Oxford, One World Pub., 1997, p. 14.

۲۶. ن. ک. به:

W. Madelung "Murdjia," *Encyclopedia of Islam*, vol. 6, P. 607.

۲۷. به عنوان نمونه ن. ک. به: الاشارات والتنبیها با ترجمه دکتر حسن ملکشاهی،

تهران، سروش، ۱۳۶۸، ص ۳۸۸.

۲۸. ابو عبدالله محمدالترمذی، ختم الاولیا، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، کاتولیک، ۱۹۶۹.

۲۹. محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، صص ۱۳، ۳۷، ۵۱، ۵۴، ۷۵، ۱۲۰ و ۱۹۹.

همچنین ن. ک. به: عزیز الدین نسفی، الانسان الکامل تهران، طهوری، ۱۳۶۲، ص ۵.

۳۰. ن. ک. به: ابو نجیب عبدالقاهر سهروردی، آداب المریدین، القدس، معهدالدراسات

الاسیویة والافریقیة، ۱۹۷۷.

۳۱. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب، بی تاریخ، ج ۱، ص ۴۱.

۳۲. ابوحامد غزالی، *المستصفی من الاصول*، قاهره، بی تاریخ، ج ۱، صص ۳-۵.
۳۳. ابوحامد غزالی، *المنقذ من الضلال*، بیروت، دارالفکر اللبنائی، ۱۹۹۳، ص ۶۴.
۳۴. ابوحامد غزالی، *الجماع العوام من علم الکلام*، دمشق، دارالحکمة، ۱۹۸۶، ص ۵۶.
۳۵. ابواسحاق شاطبی، *المواقفات فی اصول الاحکام*، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح، بی تاریخ، جزء ۲، صص ۴ و ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۸۲.
۳۶. ن. ک. به: عبدالهادی حایری، *نخستین رویارویی های اندیشگران ایران با تمدن دو رویه بحره*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۷.
۳۷. سید جمال‌الدین افغانی، *العروة الوثقی*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۰، صص ۱۷۰-۱۸۶. همچنین ن. ک. به: محمود عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص ۹۸-۱۰۳.
۳۸. همان، صص ۱۶۹-۱۷۵.
۳۹. شیخ محمد عبده، *رسالة التوحید*، قاهره، دارالشرق، ۱۹۹۴، صص ۱۴۰-۱۴۴. همچنین حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۳۴.
۴۰. همان، ص ۱۳۹.
۴۱. میرزا محمدحسین نایینی، *تنبیه الامة و تنزیه الملّة*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، صص ۶۲-۱۸۱.
۴۲. همان، صص ۵۲ و ۵۳.
۴۳. همان، صص ۵۶ و ۵۷.
۴۴. همان، صص ۶۴ و ۶۵.
۴۵. ن. ک. به:
- Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, New York, Syracuse University Press, 1990, pp. 99-100, 158, 179.
- کتاب های محمود محمدطه متأسفانه در دسترس نیستند. آگاهی ما در اینجا از کتاب های النعیم و اظهارات برخی از استادان سودانی که با محمود طه تماس داشته اند، است.
۴۶. همان، صص ۵۹-۶۰.
۴۷. ن. ک. به:
- Abdul Hamid Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, Herndon Virginia, IIIT, 1994, pp. 101-106.
۴۸. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط، ۱۳۷۱، صص ۲۰۶-۲۰۷، ۳۴۰-۳۴۱ و ۳۸۰.
۴۹. ن. ک. به:
- A. Soroush, "Reason and Freedom in Islamic Thought," CSID., 2001, Annual Conference, p. 1.
۴۹. ن. ک. به:

John Esposito, "Perspective on Islamic Law Reform: Towards an Islamic Methodology," *Islamic Studies*, 15 (Spring 1976), pp 19-51. Citing Mahmasani's *Falsafat al -Tashni*, Trans- Ziyadeh 1961 and Isma' il Farugi's *Towards Methodoligy of Qur' amic Exegisis* 1962.

۵۱. عبدالکریم سروش، «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، *میان فرهنگ*، شماره ۲۰ (تیر و مرداد ۱۳۷۳)، صص ۳-۶.

۵۲. ن. ک. به: محمد قوچانی، *دولت دینی و دین دولتی: گفت و گو با حسن یوسفی اشکوری و غیره*، تهران، نشر سرابی، ۱۳۷۹، ص ۳۴.

۵۳. همان، ص ۲۷.

۵۴. ن. ک. به:

Mohammad Hashem Kamali, *The Dignity of Man: The Islamic Perspective*, Malaysia, II Miah Pub., 1999, pp 5-12.

۵۵. ن. ک. به:

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Problems*, London, Westview Press, 1991, P. 27.

ایران نامه
سال بیستم، شماره ۴
پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

- ۳۷۹ به یاد امین عالیمرد
مقاله ها:

- ۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ
۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران
۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام
۴۷۵ مهرداد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه
۴۸۹ آزاده کیان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

- ۵۰۹ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

- ۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)
۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)
۵۲۵ فرنگیس حبیبی تعلیق (محمد رحیم اخوت)
۵۳۱ نسوین رحیمیه نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

- ۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

فراز و نشیب های مدرنگرائی آمرانه

درآمد

حدود یک قرن پیش، در آخرین سال سده‌ی نوزدهم (۱۸۹۹) شماری از دولتمردان روشنفکر ایرانی مدرسه‌ی علوم سیاسی را بنیاد نهادند تا در آن به آموزش کارمندان وزارت خارجه بپردازند. محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) مدیر فرهیخته و نخست وزیر آینده‌ی ایران شرح دشواری‌ها را در ساماندهی برنامه‌ی درسی این مدرسه‌ی دولتی چنین باز گفته است:

تدریس فقه در مدرسه‌ی علوم سیاسی مشکلات و محظورات داشت. . . از بابت این که به عقیده‌ی آقایان علما تدریس فقه می‌بایست به مدارس قدیم و طلاب اختصاص داشته باشد، یعنی فقیه بالضروره باید آخوند باشد. در آموزشگاهی که شاگردانش کلاهی بلکه بعضی از آن‌ها فکلی و بعضی از معلمین آن فرنگی بودند و روی نیمکت و صندلی می‌نشستند چگونه جائز بود درس فقه داده شود؟

فروغی به یاد می‌آورد که مدیران مدرسه علوم سیاسی به قصد قانع کردن روحانیان و یافتن و استخدام کسی که به تدریس فقه بپردازد از در این استدلال وارد شدند که سفیران و فرستادگان ایران در «ممالک کفر» نیازمند دانستن و به کار بستن احکام شریعت اسلام اند.^۱

استاد علوم سیاسی دانشگاه سیراکیوز، نیویورک. روایت انگلیسی این نوشته در مجموعه زیر انتشار یافته است.

Stephanie Cronin (ed.), *The Making of Modern Iran: State and Society Under Riza Shah, 1921-1941*, London, Routledge, 2003.

این روایت بازنمای راستینی از سیر پرفراز و نشیب روند عرفی شدن (secularism) در ایران سده‌ی بیستم است^۱ و از ضعف و ضربه پذیری نخبگان عرفی گرائی پرده می‌گیرد که خود را رودروی حساسیت‌های مذهبی و باورهای سنتی بسیاری از هم‌میهنان خویش می‌یافته‌اند. این حکایت، همچنین، این نکته را به روشنی باز می‌نماید که چگونه عرفی‌گرائی ایرانی در سده‌ی بیستم طبعی دوپهلوی و هزارتوی سرشتی غیرانقلابی بهم رسانیده است. سودای درک چنین واقعیتی ما را به بررسی فرآیند پی‌ریزی دولت‌مدرن می‌خواند و به اندیشه‌ورزی در چند و چون فضای روشن‌فکری در دهه‌های نخست سده‌ی سیزدهم شمسی ناچار می‌سازد. بهر روی این دو دهه را می‌توان دوران گذار دولت و جامعه‌ی ایرانی از شیوه‌ی کهن حکومت امپراتوری به دولت مدرن دانست.

دولت مرکزی اقتدارگرا

دگرگونی‌های شگرفی که سرگذشت جامعه‌ی ایرانی را در طول دو دهه، از ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ش رقم می‌زد. از جمله سودای مدرن شدن، پویائی اجتماعی، ایجاد ارتش ملی و تأسیس سازمان‌های اداری، تدوین قوانین و آئین‌های دادرسی مدرن و گسترش نهادهای آموزشی عرفی همه به شیوه‌های گوناگون برآمده از انقلاب مشروطیت ایران در سال‌های ۹-۱۹۰۵م (۱۲۸۴-۱۲۸۸ش) بوده‌اند. با این همه و به رغم پیشرفت‌هایی از این دست، رویدادهای دیگری چون از میان رفتن نیروهای انقلابی، خشونت و بی‌رحمی یاغیان مسلح و سرکردگان قبائل، چشم طمع دولت‌های امپریالیستی به منابع نفتی تازه یافته‌ی کشور و سرانجام جایگاه ضعیف ایران در جامعه‌ی بین‌المللی در جنگ جهانی اول، بسیاری از ایرانیان را برآن داشت تا پدیدار شدن دولتی متمرکز، نیرومند و کارآمد را آرزو کنند.

همان گونه که کارل مارکس در نوشتار خویش «هجدهم برومر لویی بناپارت» آورده است: «مانند همیشه، مردمان پاسخ‌نااتوانی خود را در اعتقاد به ظهور امری معجزه‌گون یافتند و دشمنی را که تنها در پهنه‌ی خیال خویش به هزیمت واداشته بودند، در جهان واقعی نیز زبون و شکست‌خورده‌انگاشتند»^۲ درچنین ترکیبی از نومییدی و امید همگانی بود که شخصیت مقتدری چون رضاخان مجال حرکت برای تحقق اهداف خویش یافت. وی که عرفی‌شدن را همبسته‌ی ملی‌گرائی (ناسیونالیسم) می‌یافت، روحیه‌ی سپاهی‌گری و توان رهبری و فرماندهی خویش را به پشتوانه‌ی «اقتدار سلطنتی» در راه رسیدن به چنین هدفی به‌کار بست. از ضرورت‌ها و خواست‌های سیاسی-اجتماعی روز بهره‌برد و دست به

ساماندهی دولتی‌گشود که با فرارفتن از سد قومیت‌گرایی، مذهب و روابط شخصی-خانوادگی، هم به عقب راندن رقیبان سیاسی رضاخان مدد می‌رساند و هم به پیدایش گونه‌های نوینی از وجدان جمعی می‌انجامید.

رضا شاه دلیل وجودی دولت را عرفی‌می‌دانست، هستی نظم و قانون را ضروری می‌دید، بر سرکوب افکار قوم‌گرا و جدائی طلب پای می‌فشرد و رهبری متمرکز و اقتدارگرا را ناچار می‌دانست. وی در سفرنامه‌های خویش به خوزستان و مازندران^۴ (نوشته شده در سال‌های ۱۳۰۳ و ۱۳۰۵) شاهانی چون شاه عباس (۱۶۲۹-۱۵۸۷)، نادرشاه (۱۷۴۷-۱۷۲۹) و کریمخان زند (۱۷۷۹-۱۷۴۷) را می‌ستاید که آنان: «راه ترقی مملکت را دریافته و هم خود را به توسعه تجارت و صنعت مصروف کرده‌اند.»^۵ و نیز پایه‌گذار دولت صفوی یعنی شاه اسماعیل اول را چنین می‌نکوهد: «شاه اسماعیل اگرچه فاتح بزرگی بود و دلی بیدار داشت، اما طرفداری از اشخاصی که اظهار تشیع می‌کردند نقطه ضعف قلب او را تشکیل می‌داد.»^۶ او همچنین سلاطین صفویه و به ویژه شاه عباس صفوی را به سبب این خطای نابخشودنی نکوهش می‌کند که سیاست را با مذهب درآمیختند. وی از سرزنش روحانیان همزمان خویش نیز وانمی‌ماند و آنان را مشتکی «سبک سر و نفع‌خواه» می‌شمرد.^۷ از میان سطرهای سفرنامه می‌توان همدلی و همسوئی رضاخان را با اندیشه‌ی حکومتی عرفی به روشنی باز خواند:

شبهه و تردیدی نیست که مذهب و سیاست دو اصل مقدس است که در تمام موارد و جزئیات این دو اصل باید مطمح نظر زمامداران عالم و عاقل باشد و دقیقه‌ای از آن غفلت نورزند. ولی اختلاط آن‌ها با یکدیگر نه به صرفه مذهب تمام می‌شود، نه به صرفه سیاست اداری و بالمآل در ضمن این اختلاط و امتزاج هم مذهب سست و بلااثر می‌گردد و هم سیاست رو به اضمحلال می‌رود.^۸

هواداری رضاخان از عرفی‌گرایی بی‌سببی نبود. او که نمی‌خواست پایه‌ی مشروعیت را همچون صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱) بر آموزه‌های مذهبی-عرفانی شیعه بنا کند و یا چون قاجاریان (۱۹۲۵-۱۷۹۵) به رشته‌های قومی-قبیله‌ای تکیه زند،^۹ مصمم بود که مشروعیت حکومت خویش را در پی رونق اقتصادی کشور در زیر پرچم ملی‌گرایی عرفی احراز و تثبیت کند. اما افسوس که اندیشه‌ی عرفی‌گرایی رضاخانی با تفکر دموکراتیک و تکثرگرا آمیخته نبود. آنچه

با روحیه او سازگاری داشت مدل «دیکتاتور مصلحی» بود که حال و روز جامعه‌ی خویش را با مدرنیزاسیون^{۱۱} و عرفی‌گرایی بهبود بخشد. از همین رو، هنوز سالی از تسلطش بر تخت پادشاهی نمی‌گذشت که رضاخان بی هیچ شائبه‌ی فروتنی اعلام کرد:

اهالی ایران با عجز و الحاح و به وسیله مجلس مؤسسان، سرپرستی این مملکت را از من تقاضا کردند. . . افسوس جز سکوت و سکون و رخوت و بی‌علاقگی چیزی در اطراف من نیست. البته در یک مملکت مشروطه وزراء، وکلا، مأمورین دولت و سایر طبقات حدود معین و وظایفی دارند که قانوناً موظف به اداره کردن حدود خود هستند. اما، در ایران متأسفانه این طور نیست. سلطان مملکت باید هیئت دولت را به کار وادارد، مجلس شورای ملی را هم به انجام تکالیف آشنا کند و تجار، ملاکین، شهرنشینان و حتی زارعین را هم به کار بگمارد. در تمام مدت شبانه روز نیز مواظب حدود و انجام وظایف آن‌ها باشد، والا همیشه همان حال رخوت و سستی و سردی و بی‌علاقگی و فورمالیته بازی، که دیرزمانی است ادارات ایران نمونه برجسته آن محسوب شده اند، حکمفرما خواهد بود.^{۱۲}

در واقع، مردی که خواهان ایفای نقش قهرمان در عرصه سیاسی ایران بود، پیرامونیان را اگر نه بی حد ناتوان، بسیار کم مایه می‌دید. رضا شاه فلسفه‌ی نظامی‌گری و الگوی «قدرت و نظم» را راهنمای سیر خویش بسوی هدف می‌شناخت. برگ‌های سفرنامه اش حکایت از آن می‌کند که در باور وی «خدمت سربازی برترین و مهم‌ترین مدرسه برای پرورش بدن و روح شهروندان است.» همخوان با همین روحیه سپاهی‌گری است که رضاخان می‌نویسد: «من که در میدان جنگ تربیت شده‌ام، همه چیز حتی سیاست را مثل گلوله توپ می‌دانم که به طرف شخص مبارز می‌آید. اگر ترس در دل راه دادی و عقب نشستنی و به پناهی‌گریختنی، کار تمام است و اگر با پیشانی باز و سر پرشور جلو رفتی، گوی از میدان ریبوده‌ای.»^{۱۳} پس جای شگفتی نیست که در نگاه چنین فردی نیروی نظامی عمود خیمه‌ی سکولاریسم مدرن است و سخت به کار سرکوب دشمنانی چون شاهزادگان قاجاری، گروه‌های راهزنان صحرائی، سران قبائل، جنبش‌های چپ و روحانیان شیعی می‌آید.^{۱۴}

رضا شاه آشکارا بر تقویت ناسیونالیزم به عنوان جانشین برحق مذهب اسلام اصرار می‌ورزید و چنین تحوّل‌ی را عامل اساس پیوستگی اجتماعی ایرانیان و تحکیم هویت ملی آنان می‌دید. در دوره‌ی تاریخی‌ای که او می‌زیست، ایدئولوژی ملت‌گرایی از دیگر رقیبان سیاسی پیشی گرفته بود و نه تنها در ایران که در

هندوستان (در افکار حزب کنگره)، در ترکیه (در اندیشه های ترک های جوان) و در مصر (در نگاه حزب وفد) نیز هواداران فراوانی یافته بود. ملت‌گرایی در ایران تنها برای نخبگان و مدیران سنتی و اخلافشان کشش و جاذبه نداشت. فرهیختگان و ادیبان ترقی خواهی چون محمدتقی ملک الشعراء بهار، میرزاده عشقی، محمد فرخی یزدی، سید اشرف الدین حسینی گیلانی (نسیم شمال)، احمد کسروی، ابوالقاسم لاهوتی، عارف قزوینی و شاهزاده سلیمان میرزا اسکندری نیز هریک در دورانی از عمر خویش برپای برنامه‌ی ملی‌گرایی رضاخان و سید ضیاء مهر تأیید نهاده اند و اندیشه‌ی دولت قوی متمرکز را معتبر شمردند. بی‌گمان آنچه برآتش ملت‌گرایی ایرانیان می‌دمید خاطرهای صد سال شکست و شرمساری و انبوه امیدهای بریاد رفته و خیل خواست‌های بی‌پاسخ رها شده بود. در تاریخ معاصر ایران، چنین سودای ملت‌گرایانه‌ای به شیوه‌های گوناگون چهره نموده است: همدلی با عثمانی و آلمان در جنگ جهانی اول و با آلمان و ایتالیا در جنگ جهانی دوم، قلمزنی‌های بی‌مه‌ار در نکوهش انگلیسیان، سودای وحدت همه‌مردمان ایرانی تبار (Pan-Iranism)، دل‌باختگی به زبان پارسی بسان بنیاد هویت ایرانی و پافشاری بر تاریخ پیشااسلامی ایران.^{۱۵}

رضا شاه، البته، بدین نکته پی برده بود که پرورش وجدان ملت‌گرا در میان ایرانیان به چیزی بیش از توانمند ساختن ارتش، پژوهش و پراکندن اسطوره‌های تاریخی و پاسداشت گذشته‌ی پرشوکت ایران نیازمند است. بر او بود که جنبه‌ای در پهنه‌ی اقتصادی کشور بگشاید و در آن گامی به پیش بردارد. در پی چنین تشخیصی، وی الگوی سیاست‌دولت محور (etatist policy) را بکار بست که بسان نهادی مستقل از جامعه‌ی مدنی و برتر از آن عمل کند. آنچه او را به پیشبرد برنامه‌ی صنعتی سازی فرامی‌خواند آگاهی به عقب‌ماندگی ابزار تولید و ناتوانی و ناکارآمدی طبقه‌ی سرمایه دار ایران بود. بخت دولت رضاشاهی نیز با افزایش درآمد نفت به بیش از شش برابر (یعنی از ششصد هزار پاوند در سال ۱۳۰۰ به چهار میلیون پاوند در سال ۱۳۱۹) بیدار شد. درین دوران افزایش شانزده برابری در بودجه‌ی دولت بازنگری و بازسازی اساسی در دستگاه‌های اداری، آموزشی، مالی، قضائی، ارتباطی و ترابری میسر می‌ساخت و آغاز برنامه‌های اجتماعی گوناگونی را نوید می‌داد.^{۱۶}

گرچه سیاست‌دولت محوری به پدید آمدن سرمایه داری بازار آزاد و رونق مشارکت سیاسی بخش خصوصی نینجامید اما واقعیت‌هایی چون ارتباط روزافزون ایران با نظام اقتصاد جهانی، میل دولت به گسترش بخش صنعتی، رونق

شهرنشینی و کاهش درصد کوچ نشینان، گسترش سریع بخش های خدماتی، بازسازی دستگاه مالی و بانکی^{۱۷} و بهینه سازی نهادهای ارتباطی و ترابری (که در پی دگرگونی فن آوری در زندگی روزمره و کاربست الکتریسته، خودرو، قطار، تلفن، رسانه های مطبوعاتی و رادیو رخ داده بود)^{۱۸} همه و همه فرصت های افزونتری در دسترس کارآفرینان و کارکنان بخش خصوصی می نهاد و افزایش درآمد آنان را به همراه می آورد.

برابر گزارش بانک ملی ایران شرح کارورزی چهارده میلیون و نهصد هزار نفر از ساکنان و شهروندان ایرانی در سال ۱۳۱۷ به قرار زیر بود: ۲/۶ درصد در بخش صنعت، ۲۰/۶ درصد در بخش خدمات، ۶۴/۸ درصد در بخش کشاورزی و دامداری و ۶ درصد در بخش های دیگر اشتغال داشتند. ۱۷/۷ درصد جمعیت کشور شهرنشین و از میان آنان ۳۰ درصد در بخش بازرگانی سرگرم کار بودند.^{۱۹} تا پایان سال ۱۳۱۷ تنها شش شهر ایرانی یعنی اصفهان، کرمانشاه، مشهد، شیراز و تهران جمعیتی بیش از صد هزار نفر^{۲۰} داشتند و گرچه این شش شهر تنها شامل ۷/۴ درصد کل جمعیت بودند اما مهم ترین مراکز کار کشور به شمار می رفتند و بر روی هم ۲۲ درصد کارمندان بخش خدمات و ۳۳ درصد تمامی کارمندان دولتی را در برمی گرفتند.^{۲۱}

در کنار رشد شهرنشینی و دگرگونی ساختار نیروی کار، دو واقعیت دیگر نیز رضا شاه را در پی گیری برنامه ای عرفی گرای خویش یاری می داد. یکی سستی پایه ای قدرت نهاد روحانیت بود چنان که شمار طالبان علوم دینی در حوزه های علمیه از ۵,۹۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۳ به ۷۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۲۰ کاهش یافت^{۲۲} و شمار دانشجویان نام نویسی کرده در مدرسه های دولتی از ۷۴,۰۰۰ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۴ به ۳۵۵,۵۰۰ در سال تحصیلی ۱۳۲۰ رسید.^{۲۳} در سال های ۱۳۰۲ تا ۱۳۱۹ بودجه ای آموزشی ایران به ۲۳ برابر افزایش یافت یعنی از ۶/۵ میلیون به ۱۵۵ میلیون ریال رسید^{۲۴} و تا پایان سال ۱۳۲۰ شمار دانشجویان دانشگاهی به ۵,۰۰۰ تن (که از آن میان ۱,۰۰۰ تن در خارج از کشور به تحصیل می پرداختند) و شماره ای دانش آموختگان دبیرستان ها به ۱۰,۰۰۰، مدرسه های راهنمایی به ۲۵,۰۰۰ و دبستان ها به ۶۵,۰۰۰^{۲۵} فزونی گرفت.

گرچه آموزش های عرفی، به سبب موانع بسیاری که در راه بود، بر شمار نسبتاً اندکی از شهروندان اثر می نهاد اما رشد سواد و دانش عموم و نیز دست بدست شدن نوشته های نوین به پدید آمدن فضائی انجامید که در آن سهمی برای رویکرد عرفی به دانش نهاده شده بود.^{۲۶} از دیگر سو، همین دانش آموختگی عرفی نردبان

پیشرفت را فراروی هزاران جوان ایرانی‌ای می‌نهاد که از امتیازهای خانوادگی، اشرافی یا روحانی بی‌بهره بودند. گرچه نهادهای رسمی روحانی بطور کامل از میان نرفتند اما ورود شمار روزافزونی از نوجوانان و جوانان به نهادهای آموزشی دولتی رویدادی نبود که از چشم روحانیان پنهان ماند.

واقعیت دوم، انا، آن‌بود که در دوره‌ی رضاشاه مذهب‌جایگاه‌انحصاری خویش را در مشروعیت بخشی به مخالفان دولت از دست داد. افزون‌براین، پیدایش گروه‌های سیاسی عرفی‌گوناگون، انجمن‌های تخصصی و حرفه‌ای، محفل‌های روشنفکری و نشریه‌های سیاسی، ادبی و اجتماعی هر یک به سهم خویش تاحدی امکان مشارکت در عرصه‌ی سیاسی را گسترش می‌دادند.

در سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۰۴، یعنی در دورانی که رضاخان در تلاش فراهم آوردن پایه‌های قدرت سیاسی خویش بود به ضرورت همخوانی با فرهنگ مذهبی روزگار و روحانیان همبسته با آن نیز می‌اندیشید.^{۲۷} به سال ۱۳۰۳، نام نیکی که وی با پاسخگوئی به فشار روحانیان در رها کردن سودای جمهوریت بدست آورد و مه‌ری که بدین روی در دل ایشان نشانند پاداش خویش را در پشتیبانی این گروه گرفت و کسانی چون سید محمد بهبهانی، سید ابوالقاسم کاشانی، سید محمد صادق طباطبائی، شیخ عبدالکریم حائری یزدی و آیت‌الله سید حسن مدرس از در موافقت با خلع قاجار از سلطنت و پادشاهی پهلوی در آمدند.^{۲۸} انا این همسوئی و همراهی بین رضاشاه و روحانیان چند زمانی بیش نپایید. در سال ۱۳۰۷ رضا شاه به دستاویز اهانتی که به همسرش در قم رفته بود به پیکاری علنی با نهاد روحانیت و تحدید اختیارات و امتیازات سنتی آنان برخاست. به هر تقدیر، دگرگونی‌های گوناگون اداری، قضائی، اجتماعی و فرهنگی روابط مسالمت‌آمیز نخستین بین رضاشاه و رهبران روحانی را به عناد و دشمنی کشاند. از جمله این دگرگونی‌ها باید از تأسیس اداره‌ی دولتی ثبت اسناد (۱۳۰۲)، دستور بر سر نهادن کلاه پهلوی (۱۳۰۶)، سپردن امر ازدواج و طلاق به نهادهای عرفی (۱۳۱۰)، گشایش دانشکده‌ی معقول و منقول (۱۳۱۱)، تحدید تسلط روحانیان بر املاک موقوفه (۱۳۱۲)، رسمی کردن سالنمای خورشیدی به جای قمری (۱۳۱۴)، دستور کشف حجاب (۱۳۱۴)، محدود ساختن مراسم مذهبی در ماه‌های عزاداری، عرفی‌سازی بسیاری از قوانین و مقررات تجاری، اداری و قضائی، یاد کرد.

با این همه، شماری از عوامل اجتماعی و ملاحظه‌های سیاسی همچنان از ژرفا و سرعت فرآیند عرفی‌گرایی در ایران دوره‌ی رضا شاه می‌کاست. وی سرسختی آتاتورک در به عقب راندن روحانیان و تبدیل اسلام ایرانی به مذهب خصوصی را

از خویش نشان نمی داد. از دیگر سو، دولتی اهل قلم و مطبوعات با این فرآیند، شکاف ژرف فرهنگی میان دو ساحت شهری و روستائی، ریشه داری باورها و رسوم عامه، استقلال مالی نهاد روحانیت شیعه و امکان عملی جمع میان وظائف مذهبی و شغلی، هریک به شیوهی خویش سودای عرفی گرائی را با دوپهلویی ها و کاستی هائی همراه می ساختند. به سرشت دو پهلو و احتیاط آمیز عرفی گرائی ایرانی می توان درآئینهی رفتار و اندیشه های اصلاح پیشگان عرفی در برابر مسأله حقوق زنان پی برد. کشف حجاب که به سال ۱۳۰۳ در ترکیه رخ داده بود، تا آغاز سال ۱۳۱۴ در ایران صورت نداشت. زنان ترک از سال ۱۳۱۳ صاحب حق رأی شدند اما زنان ایرانی تا سال ۱۳۴۱ در انتظار این حق باقی ماندند. ریشهی این تاخیر را می توان در وضع ویژهی جامعه ایرانی و وزن سیاسی نهاد روحانیت در آن باز جست.

جمهوری عرفی اهل قلم

بسیاری از پژوهشگران سیاست ایران برآنند که در دوران رضاشاهی تمرکز دولت و توسعه اقتصادی با رشد کند فرهنگی و خلاقیت ناچیز روشنفکری مقارن بود. به اعتقاد این گروه چنین کاستی هائی در فضای روشنفکری و فرهنگی ایران را باید معلول عواملی چون گفتمان تک صدائی دولتی، کاربست ممیزی و سرکوب مخالفان و منتقدان، تکیه زدن دولت بر شعارها و نمایش های تبلیغاتی و همگامی و همکاری بسیاری از اهل قلم با نهادهای رسمی و دولتی دانست. با این همه، می توان براین تحلیل سنتی خُرده گرفت و بر این واقعیت تأکید کرد که ایرانیان درین دوره به رغم سرکوب و ممیزی دولتی از پویائی روشنفکرانه بهره ور بوده اند. اگر اهل اندیشه و قلم در دورهی قاجاری را می بایست بیشتر از جملهی «روشنفکران ناراضی» دانست، اهل قلم در عهد رضاشاهی شایستهی نام «دولتیان روشنفکر» اند. و گرچه شاید اشتغال آنان به امور دولتی در نخستین نگاه جز سرگرمی ایشان به شغل و حرفهی دیوانی به چشم نیاید اما این نگاه به هیچ رو بازنمای حقیقت احوال آنان نیست. به راستی روشنفکرانی چون محمود افشار، ملک الشعراء بهار، علی دشتی، علی اکبر داور، عباس اقبال آشتیانی، سلیمان میرزا اسکندری، قاسم غنی، ذکاء الملک فروغی، مهدیقلی خان هدایت، علی اصغر حکمت، احمد کسروی، احمد متین دفتری، سید فخرالدین شادمان، حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، علی اکبر سیاسی، عیسی صدیق و سید حسن تقی زاده دل به پیروی از این پند افلاطونی سپرده بودند که اگر خردمند بار دولت را بدوش نگیرد آنگاه بی خردان تازیانهی قدرت را بدست خواهند گرفت. به دیگر سخن

دربار این روشنفکران و بسیاری هم نسلان آنان که همه دلسپرده‌ی ایده‌هائی چون مشروطیت، ملی‌گرایی و عرفی‌گرایی بوده‌اند. طرح و اجرای سیاست‌های مترقی اجتماعی و اقتصادی بهترین شیوه برای اصلاح حال و روز عامه‌ی هم‌میهنان‌شان بوده است.^{۲۱}

گرچه نخستین گام‌های عرفی‌گرایی در ایران به اهتمام و هدایت دولت برداشته شده است اما به هیچ‌رو نباید چشم‌بر‌پیدایش و درهم‌آمیختگی نیروهای اجتماعی‌ای فروبست که هریک به فراخور حال خویش دستی در پیشبرد این فرآیند داشته‌اند. نوشته‌های ادبی این دوران که هم از رمانتیسزم اروپائی و هم از رئالیسم اجتماعی در کشور شوراها مایه و الگو گرفته‌اند از نقد اجتماعی و رویکرد به موضوع‌های عرفی‌سریاز زنده‌اند. چنان‌که در آنها می‌توان از گفتگو بر سر حقوق کارگران و زنان، ضرورت و نیاز به آزادی و رویکرد علمی در برابر نگاه مذهبی به جهان و آدمی نشان‌جُست.^{۲۲} این نوشته‌ها همچنین، دستگاه روحانیت را به سبب جهان‌بینی سنتی، رفتارهای نادرست، باورهای خرافی و اهداف ارتجاعی به نقد می‌کشیدند. چنین بود که اندیشه‌ی عرفی‌نوشته‌ها و نقدهای نشریه‌های معتبری چون *ایران جوان*، *قرن بیستم*، به دبیری میرزاده عشقی، *توفان همتگی* به دبیری فرخی یزدی، *شوق سرخ* به دبیری علی‌دشتی، *نامه‌ی جوانان* به دبیری *ابراهیم خواجه‌نوری*، *مرد آزاد* به دبیری عیسی صدیق، *فروتستان* به دبیری حسین مقدم، *آینده* به دبیری محمود افشار و *تجدد ایران* به دبیری سید محمد طباطبائی^{۲۳} را رقم می‌زد.

افزون‌براین، نوآوری‌های فنی و دگرگونی‌های فرهنگی نیز دسترسی‌توده‌های باسواد به گفتمان عرفمدار را میسر می‌ساخت و آنرا از حلقه‌ی نخبگان سیاسی به کوچه و بازار می‌کشاند. بدین‌روی، تأسیس و پیدایش رسانه‌های ارتباط جمعی‌مانند تلفن (۱۳۰۵)، روزنامه *اطلاعات* (۱۳۰۵)، سینما،^{۲۴} خبرگزاری پارس (۱۳۱۳) و رادیو تهران (۱۳۱۹) و نیز پیدایش نهادهای سیاسی تازه‌ای چون محفل‌های سوسیالیست و اتحادیه‌های بازرگانی به پدید آمدن شنوندگان نوینی برای گفتمان عرفمدار انجامید. از سوی دیگر، ورود هنر، زبان (غوغای تغییردادن الفباء)، شعر و تئاتر به عرصه‌سیاست‌تصویر اجتماعی از نقش و خدمت هنرمندان و شاعران و نویسندگان را دگرگون‌ساخت.^{۲۵} دراین‌میان، رواج و محبوبیت نثر ساده و همه‌فهم که با شعر پهلوی می‌زد در مشروعیت‌بخشی به اندیشه‌های عرفی در ایران سخت مؤثر افتاد.^{۲۶} به سخن دیگر، گرچه شاید اندیشه‌ها و آرمان‌های نخبگان عرفی‌گرا به گوش روستانشینان ایران نمی‌رسید اما به

هیچ روی نیز محدود در حصار شهرهای بزرگ نماند. سرانجام، شاید بتوان به درستی این نکته‌ی ظریف راه برد که حتی فشارها و محدودیت‌های روزافزون سیاسی در دوران رضاشاه نیز برای حیات فرهنگی ایران "فاجعه آمیز" نبود. چه، بسیاری از روشنفکران با افزایش این گونه فشارها و محدودیت‌های سیاسی راه پژوهش در تاریخ و ادب و فرهنگ عامیانه را برگزیدند و این پژوهش‌ها خود به پیدایش آثار معتبر و ماندنی بسیار در زمینه تاریخنگاری ایران، انسان شناسی ایرانیان^{۳۵} و ادب پارسی انجامید. این توجه و بازنگری در تاریخ و میراث خودی، همعنان با نقادی از غرب و انتقاد از تقلید کورکورانه از آن، درونمایه‌ی بسیاری از آثار ارزنده ادبی این دوران را سامان داده است از جمله آثاری چون *یکی بود یکی نبود* محمدعلی جمالزاده، *جفرخان از فرنگ آمده* حسن مقدم و *تهران مخوف* مرتضی مشفق کاظمی.

میراث عرفی گرای آمرا نه

ایدئولوژی رضا شاه را می توان ملت‌گرایی عرفی و آمرانه نامید. گرچه دوران بیست ساله‌ی حکومت وی (۱۳۲۰-۱۳۰۰) به تحقق ایده تکرگرائی و قوام و تثبیت یک نظام سیاسی پارلمانی راستین که قوای مجریه را به پاسخگوئی وادارد نینجامید، دستاوردهای دوران وی در زمینه عرفی گرائی را باید پاسخ بسیاری از چالش‌ها و نیازهای بجامانده ادوار پیشین ایران شمرد. شیوه‌ی حکومت رضاشاهی آمرانه و اقتدار گرا بود اما روند دگرگونی‌هایی که وی پدید آورد به پیدایش یک دیوانسالاری عرفی، و به رشد طبقه‌ی متوسط شهری منجر شد که کارمندان نهادهای دولتی و خصوصی، دانشگاهیان، کارمندان اداره‌ها و بانک‌ها، بازرگانان، پزشکان، روشنفکران، حقوقدانان، قضات و وکلای دادگستری، مدیران، افسران ارتش را دربر می‌گرفت.^{۳۶} بدیگر سخن، رضا شاه رسم و راه سیاست‌ورزی درایران را برمدار ساز و کار عرفی نهاد. و از این روست که آنچه امروز در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران می‌گذرد را می‌بایست بر "نهاد" آن "نهاد" دانست. عرفی گرائی‌ای که او در ساختار آموزشی و قضائی روان ساخت بر شیوه تفکر اجتماعی ایران تأثیر نهاد و بدینسان بود که در دوران‌وی چالش میان‌نیروهای سنتی مذهبی و عرفی‌گرا به سوددومی به پیش رفت.

دولت رضاشاهی به رغم نموده‌های ایدئولوژی شاهنشاهی در آن، سخت واقع بین بود. به عنوان نمونه، گرچه رضا شاه به رویکرد عرفی به سیاست باور داشت اما هیچگاه آشکارا خواهان جدائی دین از سیاست نشد. گرچه با مشتی آهنین سیاست

و حکومت را به پیش می‌راند اما هرگز در مجلس را نیست. و سرانجام می‌توان چنین گفت که گرچه سیاست دولت محوری او در پهنه‌ی اقتصاد و سیاست از عوامل گسترش فساد در حکومت شد اما به هر روی توانست گامی قابل ملاحظه در زمینه‌ی مدرن شدن نیروها و ابزار تولید بردارد.^{۳۷} فشرده سخن آنکه به رغم احساس دوگانگی ایرانیان نسبت به عرفی‌گرایی آمرانه‌ی رضاشاه، وی با فراهم آوردن بسیاری از پیش‌نیازهای مدرنیته نقشی انکارناپذیر در دگرگون ساختن ساختاری اجتماع، سیاست و اقتصاد ایران ایفا کرد.

یادداشت‌ها:

۱. محمدعلی فروغی (ذکاء الملک)، *مقالات فروغی*، جلد اول، چاپ دوم، تهران، توس ۱۳۵۴، صص ۱-۳۴۰.

۲. در سرتاسر این نوشتار، مفهوم عرفی شدن را به معنای مورد اشاره‌ی دورکهایم بکار می‌بریم، یعنی فرآیند گذار از معرفت مقدس به دانش زمینی و غیر روحانی که در آن بسیاری تصمیم‌های زندگی آدمیان بدون بازگشت به رأی مذهب سامان می‌یابد. ازینرو مفهوم عرفی‌سازی (secularisation) به کنار زدن مذهب از پهنه‌ی زندگی سیاسی و زیبایی‌شناختی و ... مردمان باز می‌گردد و عرفی‌گرایی (secularism) آموزه و آئینی می‌شود که بر زمینی بودن و زمانمندی (برخلاف آسمانی و قدسی بودن) بنیاد ایستار و اندیشه‌ها و باورها و دلبستگی‌های آدمیان تاکید روا می‌دارد. در این باره ن. ک. به:

Niyazi Berkes, *The Development of Ssecularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, pp. 3-8.

۳. ن. ک. به:

Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, second edition, New York, W.W. Norton, 1978, p. 598.

۴. گرچه شیوه‌ی نوشتاری این سفرنامه حکایتگری از زبان اول شخص است ولی در میان پژوهشگران بر سر این نکته که آیا رضا شاه خود آنها را نوشته است تردیدهائی وجود دارد. درک من پس از خواندن این سفرنامه‌ها آنست که حتی اگر یکی از اطرافیان بجای شخص رضا شاه، نویسنده واقعی سفرنامه‌ها باشد، باز در این حقیقت که آنها بازتابنده‌ی اندیشه‌ی او هستند تردید روا نمی‌توان داشت. بهر روی این سفرنامه‌ها در عهد پهلوی و با تأیید رسمی دربار به چاپ رسیده‌اند و محتوای آنها را می‌توان در دیگر کتاب‌های تاریخ آن دوره نیز باز یافت.

۵. رضا شاه کبیر، *سفرنامه‌ی خوزستان در ۱۳۰۳*، بی‌ناشر، ۱۳۶۲، ص ۷۰.

۶. همان، ص ۱۰۸.

۷. رضا شاه کبیر، *سفرنامه‌ی مازندران در ۱۳۰۵*، تهران، مرکز پژوهش و نشر فرهنگ

- سیاسی دوران پهلوی، ۱۳۵۵، ص ۵۳.
۸. سفرنامه خوزستان، ص ۲۲۷.
۹. سفرنامه مازندران، ص ۵۳.
۱۰. شاهرخ مسکوب، داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۳، ص ۱.
۱۱. "مدرنیزاسیون" را در اینجا پسان فرآیندی در خاطر آوریم که به دگرگونی اقتصادی و تکنولوژیکی یک جامعه می انجامد.
۱۲. رضاشاه کبیر، سفرنامه ی مازندران، صص ۲ و ۸.
۱۳. رضا شاه کبیر، سفرنامه ی خوزستان، ص ۵۴.
۱۴. رضا شاه به منظور تجهیز و مدرن سازی نیروهای مسلح به کارهایی از این گونه‌ها دست گشود: بنا کردن مدرسه آموزش های نظامی در سال ۱۹۲۲، به تصویب رساندن قانون فرستادن دانشجویان به مدرسه های نظامی ای چون St. Cyr و Ecole de Guerre به سال ۱۹۲۲، تأسیس نیروهای هوایی به سال ۱۹۲۴، تصویب قانون خدمت اجباری در سال ۱۹۲۵ و گشایش دانشکده‌ی جنگ به سال ۱۹۳۵.
۱۵. سخن این نیست که همه‌ی این نمونه‌ها را باید محصول فرعی دوره پهلوی دانست، چرا که برای نمونه، استدلال شوکت پیشااسلامی ایران را می توان در اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی و در کتابش «آئینه‌ی سکندری» باز یافت. البته می توان از تاریخ او نیز پیشتر رفت و برای این شیوه‌ی استدلال نمونه آورد.
۱۶. بودجه‌ی دولتی از نوزده میلیون تومان در ۱۹۲۱ به سیصد و نه میلیون تومان در ۱۹۴۰ رسید.
۱۷. برای نمونه می توان به بازنگری و ساماندهی نظام مالی دولت زیر نظر یک مشاور امریکائی در سال های ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۷ اشاره کرد و یا گشایش مدرسه‌ی بازرگانی (به سال ۱۹۲۶) و اتاق بازرگانی (به سال ۱۹۲۹) را در خاطر آورد.
۱۸. گفته می شود که تا سال ۱۹۲۸، شمار خودروهای شخصی در تهران چهارصد و نود دستگاه بوده است. همچنین تعداد یکهزار و نود و نه دستگاه تاکسی و چهارصد و پنجاه و نه دستگاه ماشین باری کرایه ای در رفت و آمده بوده اند. ن. ک. به: باقر عاقلی، روز شمار تاریخ ایران جلد اول، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱.
۱۹. درصد به نسبت ناچیز شهرنشینی در این دوره را می توان، تاحدی، پی آمد این واقعیت دانست که اصلاحات رضاشاهی به استثنای قانون سربازی اجباری پهنه‌ی روستاها را فرا نگرفت، روش های تولید روستائی را دگرگون نساخت و بدین روی روستائینان را وادار به مهاجرت به شهرها نکرد.
۲۰. در طول حکومت بیست ساله‌ی رضا شاه جمعیت تهران از ۲۱۰,۰۰۰ نفر در سال ۱۹۲۲ به بیش از دوبرابر یعنی ۵۳۱,۲۴۶ نفر در سال ۱۹۴۰ رسید.
۲۱. تمامی داده های مورد اشاره از کتاب زیر است: ناصر پاکدامن (ویراستار)، آمار

- تهران، ۱۳۵۵، صص بیج و ید و یازده.
۲۲. میخائیل ایوانف، *تاریخ نوین ایران*، نشر حزب توده ایران، ۱۳۵۶.
۲۳. حسین ادیبی، *طبقه می متوسط جدید در ایران*، تهران، جامعه، ۱۳۵۸، ص ۸۹.
۲۴. علی میرفطروس، *گفتگوها*، ویرایش ایرج ادیب زاده و نشریه کاوه، راسن، آلمان: نشر نیما، ۱۹۸۸، ص ۵۹.
۲۵. محمدرضا خلیلی‌خو، *توسعه و نوسازی ایران در دوره ی رضا شاه*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۱۶.
۲۶. از جمله می توان به گشایش دانشگاه تهران و فرهنگستان ایران در سال ۱۳۱۴، و اعزام دانشجویان دختر و پسر به اروپا از سال ۱۳۰۹ اشاره کرد.
۲۷. نمونه های زیر گواه دین ورزی‌ای ازین دست‌است. شرکت در مراسم روز عاشورا (۱۳۰۰ش)، دعوت از روحانیان برای سخنرانی های سازنده برای سربازان (۱۳۰۱ش)، روزه داری در ماه رمضان و عزاداری برای امام علی به همراه کابینه، سفر زیارتی به نجف و کربلا، اعلان عزاداری عمومی یک روزه به مناسبت بمباران مگه و مدینه بدست حکومت سعودی (۱۳۰۴ش) و معاف ساختن روحانیان از خدمت سربازی.
۲۸. برای پژوهش در مسأله جمهوریّت ن. ک. به: مجید شریف خدائی، *مسأله جمهوریّت در دوه رضاخان*، رساله کارشناسی ارشد در رشته تاریخ، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۱.
۲۹. سخن این نیست که آنان همگی بر سر علت بیماری اجتماعی ایران هم سخن بوده‌اند. گروهی مذهب و گروهی دیگر تباهکاری دستگاه سیاسی کشور را مایه‌ی کاستی ها می‌دیدند. طائفه‌ی سومی دشوار نویسی الفبای پارسی و جمعی نیز نارسائی نظام آموزشی کشور را ریشه‌ی نابسامانی ها می‌دانستند.
۳۰. حتی آن گروه ازایشان که به جدائی مذهب از سیاست نمی‌اندیشیدند نیز برین نکته انگشت می‌نهادند که ساز و کار زندگی شهروندان مدرن را نمی‌توان تنها به قلمرو مسائل دینی فروکاست. شعاری که یک روحانی پیشرو یعنی آیت الله سیدحسن مدرس بکار می‌بست بازنمای همین نکته است: «سیاست ما عین دیانت ماست.» مدرس اما نمی‌گفت «ملیت و وطن پرستی ما ایمان ماست.»
۳۱. این نشریات پی‌گیر اندیشه ها و آموزه های عرفی‌ای بودند که پیش از این در دیگر روزنامه‌ها و مجله‌های سیاسی، اجتماعی و ادبی، چه در ایران و چه در اروپا، بازتاب یافته بود، از جمله: *اختر*، *قانون*، *صوراسرافیل*، *نوبهار*، *ایران‌شهر*، *ایران*، *تجدد*، *دانشکده*، *کاوه* و *مسواوت*.
۳۲. برابر یک گزارش تا پایان سال ۱۳۱۱ش دست کم ۳۲ سینما در تهران بکار مشغول بوده‌اند. ن. ک. به: جمشید بهنام، *ایران و اندیشه ی تجدد*، تهران، نشر فرزنان روز، ۱۳۷۵، ص ۵۷.
۳۳. رضا شاه که شاعران کهنی چون حافظ و سعدی و فردوسی را می‌ستود نوآوری در عرصه ادبیات را خوش نمی‌داشت: «ادبیات نظمی ایران در اوج زیبایی و کمال است و شاید در

روی زمین مملکتی نباشد که بتواند با مبادی نظمی ادبی ایران مقابله نماید. ولی اخیراً به عنوان تجدد ادبی مزخرفاتی دیده می‌شود که گویندگان آن را قطعاً باید تسلیم دارالمجانین نمود» ن. ک. به: *سفرنامه مازندران*، صص ۶۴ و ۶۸.

۳۴. ن. ک. به مسکوب: *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*.

۳۵. برای نمونه می‌توان به آثاری از این گونه اشاره کرد: *نعت نامه* علی اکبر دهخدا، *تاریخ جهانگشای جوانی* در سه جلد به ویرایش علامه محمد قزوینی، *سبک‌شناسی یا تطور نثر پارسی* ملک الشعرا بهار، «*سیر حکمت در اروپا*» محمدعلی فروغی، *برف کور صادق هدایت*، *تاریخ مشروطه ی ایران* احمد کسروی، «*تجلیات عرفانی روح ایران*» حسین کاظم زاده ایرانشهر، *ایران باستان و داستان های ایرانی قدیم* مشیرالدوله پیرنیا، ترجمه ابراهیم پورداوود از *اوستا* و *افسانه نیما یوشیج*.

۳۶. رویدادهائی همچون بازسازی نظام آموزشی (۱۳۰۹-۱۳۰۴ش)، گشایش وزارت دادگستری (۱۳۰۶ش) و تأسیس بانک ملی (۱۳۰۷ش) نیز هر یک به شکل گیری این طبقه متوسط شهری یاری رساندند.

۳۷. ثروت رضاشاه در آستانه تبعیدش به ۶۸ میلیون تومان و بیش از ۵ هزار قطعه زمین تخمین زده می‌شد و یک نشریه انگلیسی دارائی وی را در هنگام وفات حدود ۱۲۹ هزار پوند استرلینگ برآورد کرده بود. ن. ک. به: *Daily Telegraph*, 8 September 1944

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمرد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ

۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربین و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵ مهرداد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹ آزاده کیان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۶ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵ فرنگیس حبیبی تعلیق (محمد رحیم اخوت)

۵۳۱ نسوین رحیمیه نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀḤ—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

زنان، کار و اسلام سیاسی

این نوشته بر پایه داده های حاصل از پژوهش های محلی نگارنده، شامل مصاحبه با یکصد مادر شاغل (از جمله چند مادر مطلقه) و ده زن خانه دار مقیم تهران بزرگ و اصفهان، و نیز براساس داده های آماری و متون تحلیلی، تنظیم شده است. این بررسی، با تجزیه و تحلیل عوامل پایدار و متغییر در نهاد خانواده در دوران پس از انقلاب، به این واقعیت اشاره دارد که استراتژی زنان فعال در ایران رویارویی با تبعیض جنسی نهادینه شده و نظام پدرسالار از سوئی و دگرگون ساختن فضای خصوصی، از راه حضور و تلاش در عرصه زندگی اجتماعی، از سوی دیگر، بوده است.

آشکارا، انقلاب اسلامی را باید عامل تحولات مهم در ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی ایران دانست. در این میان، هیچ نهادی به اندازه خانواده دچار دگرگونیهای ژرف، هم از لحاظ حقوقی و هم در زمینه روابط میان اعضای آن، نشده است. پس از استقرار جمهوری اسلامی، احکام و مقررات شرعی جانشین قانون حمایت خانواده شد. این قانون که در سال ۱۳۴۶ به تصویب رسید و همراه با اصلاحات بعدی به مورد اجرا درآمد، از جمله به زنان حق گرفتن

*استاد علوم سیاسی، دانشگاه پاریس (۸) و محقق در گروه جهان ایرانی، مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه. آخرین اثر دکتر کیان سال گذشته با عنوان زیر منتشر شده است:
Azadeh Kian-Thiébaud, Les femmes iraniennes entre islam, Etat et famille, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

طلاق و حضانت اطفال پس از طلاق داد و سن قانونی ازدواج برای زنان را از نه سال به ۱۳ و سپس به ۱۸ سال بالا برد. با الغای این قانون، دولت به تبلیغ و تشویق ازدواج به عنوان بنیان مقدس خانواده به ویژه در میان جوانان پرداخت و سن قانونی ازدواج را برای دختران به ۹ سال و برای پسران به ۱۵ سال بازگرداند. افزون بر این، محدودیت های قابل توجهی، از جمله در مورد حق طلاق و حضانت اطفال، نیز بر زنان تحمیل شد. در دوران کنونی، به سبب نبود نهادهای اجتماعی مناسب خانواده و وظائف دیگری نیز بر عهده دارد. به اعتقاد رهبران جمهوری اسلامی، خانواده را باید نهادی مهم برای حل و فصل بسیاری از مسائل اجتماعی شمرد. به نظر یک جامعه شناس نام آور فرانسوی، هدف همبستگی خانوادگی برکشیدن مقام خانواده در قشریندی اجتماعی است.^۱

طبق قانون خانواده جدید، در ازدواج دائم زن و مرد دارای حقوق و وظائف جداگانه اند. اما مروری فشرده بر اصول این قانون این واقعیت را روشن می کند که حقوق زن بسیار کمتر از وظائف اوست. زن حق دارد از تمکین به شوهر پیش از دریافت مهریه خودداری کند. افزون بر این، زن حق تملک اموال و حق دریافت نفقه از شوهر دارد. میزان نفقه متناسب با وضع مالی شوهر است و باید برای تأمین محل سکونت، پوشاک، خوراک و اثاث خانه زن کفایت کند. مطابق قانون جدید، شوهر رئیس خانواده شمرده می شود و زن باید از او متابعت کند. شوهر است که نسبت به محل اقامت خانواده تصمیم می گیرد، حق کنترل فعالیت های زن در بیرون از خانه را دارد و می تواند او را به دلخواه طلاق دهد، چهار زن را به عقد ازدواج دائم خود در آورد و، آن چنان که شیعه دوازده امامی مجاز دانسته است، بی شمار همسران موقت اختیار کند. باید اشاره کرد در دوران شاه تعدد زوجات منع قانونی نداشت اما محدود به شرایط خاص شده بود. از جمله آن که شوهر تنها با اجازه همسر نخست می توانست دیگری را به عقد ازدواج خود درآورد. پس از اجازه همسر نیز ثبت عقد ازدواج دوم مشروط به حکم دادگاه بود. در صورت تخلف از این شرط، دادگاه می توانست هر دو طرف را به شش ماه حبس محکوم کند. پس از انقلاب، در سال ۱۳۶۳، شورای نگهبان این مجازات را مغایر با قوانین شرع دانست و آن را ملغی اعلام کرد.

امروز، گرچه مقامات قضائی و مذهبی تعدد زوجات را همچنان حق شرعی و الهی مردان می دانند،^۲ ناخشنودی زنان از احیاء اصل چندهمسری قانونگذاران جمهوری اسلامی را ناچار ساخته به زنانی که با ازدواج دوباره همسرانشان موافقت نمی کرده اند حق طلاق دهند. حقوق فائقه پدر نسبت به فرزندان، حتی

پس از طلاق نیز بر جای خود باقی است. گرچه در صورت موافقت دادگاه مادر می تواند حضانت فرزندان را برعهده گیرد، تصمیم های وی در مورد آنان از ضمانت حقوقی برخوردار نیست زیرا مطابق قانون این تصمیم ها منحصرأ از آن پدر است. مادر می تواند، از لحاظ تأمین نیازهای اساسی زندگی از جمله مسکن و پوشاک و آموزش، حضانت دختر را تا سن دو سالگی و پسر را تا هفت سالگی برعهده داشته باشد. اما، در صورت ازدواج مجدد، مادر حق حضانت فرزندان را از دست خواهد داد.

در سال ۱۳۷۷، در نتیجه رویدادی که به برانگیختن افکار عمومی انجامید، مقررات این قانون به سود زنان تعدیل شد. در این رویداد دختر جوانی که حضانتش، پس از طلاق والدین، به پدر محول شده بود در اثر ضرب و شتم مکرر پدر و بی اعتنائی مقامات قضائی نسبت به شکایت مادر، درگذشت. از سوئی، نشریات خاص زنان به تشریح این رویداد غم انگیز پرداختند و، از سوی دیگر، سازمان های مدافع حقوق زنان و کودکان با تشکیل اجتماعات و گردهم آئی های گوناگون زبان به انتقاد از قانون گشودند و خواستار تغییر آن شدند. با اصلاح قانون حضانت فرزند در صورت طلاق خود به خود برعهده پدر نخواهد بود.

مطابق قوانین اسلام، برتری و تسلط مرد ضامن هماهنگی و سازگاری در خانواده است. اما، آشکارا چنین تسلطی به تثبیت ساختار سنتی روابط خانوادگی و ادامه تفاوت در حقوق زن و مرد منجر می شود. در چنین ساختاری وظیفه اساسی زن باروری، نگهداری فرزند و انجام کارهای خانه است، گرچه در مورد آخر زن را نمی توان اجبار کرد. اما، اشتغال به کار در خارج از خانه وظیفه اساسی مرد شمرده می شود و به تبع درخانه نیز تصمیم گیر اصلی است. مقامات سیاسی و مذهبی در جمهوری اسلامی برتری حقوقی مرد برزن را با این استدلال توجیه می کنند که او نان آور خانواده است و بنابراین محق به امتیازات بیشتر از زن. به سخن دیگر، قانون با توسل به وظیفه نان آوری مرد برتری او بر زن را در هردو فضای خصوصی و عمومی تأیید و تضمین می کند. گرچه زن حق کنترل دارائی و املاک خود را دارد از لحاظ مالی وابسته و متکی به مرد شمرده می شود. قانون ارث در اسلام نیز شاهد دیگری بر برتری مرد بر زن است. به اعتقاد مرتضی مطهری، همانند بسیاری دیگر از فقها و مفسران اسلامی، از آنجا که مرد نان آور خانواده و مسئول تأمین هزینه زندگی زوجه خویش است ضروری است که دو برابر زن ارث برد.^۲

با اجرای مقررات اسلام و اسلامی کردن نهاد خانواده، رهبران سیاسی و

مذهبی ایران از آغاز کوشیدند تا نوعی مصالحه بین دولت و جامعه برقرار سازند. این تلاش، اما، توفیقی نیافته است به ویژه از آن رو که زنان با شیوه‌های گوناگون به چالش سنت و قوانین اسلامی برخاسته‌اند. تحوّل‌ی که در سویکرد و ذهنیت زنان در این سال‌ها رخ داده معلول چند عامل است از جمله: گسترش شهرنشینی، بالا رفتن درصد زنان باسواد، برخورداری روزافزون زنان جوان از آموزش عالی، بحران اقتصادی در کشور، گسترش مشارکت زنان در حیطه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، و حضور روز افزون آنان در عرصه فعالیت‌های سیاسی. بر اساس گزارش آمار ملی جمعیت و مسکن سال ۱۳۷۵: ۶۱ درصد مردم ایران و ۶۵ درصد خانوارهای ایرانی در مناطق شهری اقامت دارند؛ از زنان بین ۶ تا ۶۵ سال ۷۲ درصد باسوادند در حالی که پیش از انقلاب این رقم ۵۱ درصد بود؛ نیمی از دانشجویان دانشگاه‌ها را زنان تشکیل می‌دهند. در سال تحصیلی ۱۳۸۰-۱۳۷۹ این رقم به ۶۰ درصد رسید. گرچه طبق قانون حداقل سن ازدواج برای دختران به ۹ سال و برای مردان به ۱۵ سال کاهش یافته است و رژیم اسلامی نیز جوانان را به ازدواج تشویق می‌کند، میانگین سن ازدواج برای زنان، از ۱۹ سال و نیم‌که میانگین سال‌های بلافاصله پیش از انقلاب بود- به ۲۳ سال افزایش یافته و تعداد متوسط فرزندان خانواده از ۷ در سال ۱۳۵۵ به ۲٫۵ رسیده است.^۴ دگرگونی‌های عمده در ساختار و رفتار جمعیتی ایران از سوئی، و آگاهی روزافزون زنان، از سوی دیگر، سبب شده که زنان به چالش قوانینی برخیزند که، باتأیید برتری و قدرت مردان، برروابط سنتی و آمرانه خانوادگی صخه می‌گذارند.

گذشته از دگرگونی‌های یادشده در رفتار و ذهنیت و قدرت اجتماعی زنان، به نظر می‌رسد که جامعه ایران در مجموع نیز قوانین و سیاست‌های جمهوری اسلامی را که با ارزش‌ها و واقعیت‌های مدرن اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نا همخوان است مورد تردید قرار داده. به عنوان نمونه، با وجود قانونی بودن تعدد زوجات و حق انحصاری مردان به طلاق خودسرانه، شمار مردان چند همسره همچنان اندک است و همانند دوران پیش از انقلاب از ۲ درصد ازدواج‌ها تجاوز نمی‌کند. نرخ طلاق نیز از سال ۱۳۴۷ تا کنون کمابیش ثابت مانده و بین ۷ تا ۱۱ درصد در نوسان است.^۵ گذشته از هزینه داشتن زنان متعدد که در اوضاع اقتصادی نابسامان کنونی تقبلش چندان آسان نیست، تعدد زوجات در فرهنگ معاصر ایران، به ویژه در فرهنگ طبقات شهرنشین، مطرود شده به نظر می‌رسد. به این ترتیب، بیم منزوی شدن در میان اقربان، حتی مردان مرفه را نیز

به انصراف از ازدواج با زنان متعدد واداشته است. افزون براین، ازدواج موقت یا صیغه، که هزینه چندانى نیز در بر ندارد، به مردان امکان و اجازه می‌دهد با زنانى غیر از همسر دائم خود روابط جنسى مشروع برقرار کنند.

عدم افزایش نرخ طلاق را نیز باید ناشى از عوامل فرهنگى، اقتصادى و حقوقى دانست. از نظر فرهنگى، واقعیت آن است که جامعه ایران طلاق را همچنان پدیده‌ای نکوهیده و ناهنجار می‌شمرد. از لحاظ حقوقى، قانون حق زنان به طلاق را محدود کرده است. زن تنها در موارد زیر و به حکم دادگاه می‌تواند به جدائى از شوهر اقدام کند: قید موافقت شوهر در سند ازدواج؛ ضرب و شتم و یا هرگونه سوء رفتار مستمر شوهر که با توجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد؛ ترک زندگى خانوادگى توسط زوج حداقل به مدت شش ماه متوالى و یا نه ماه متناوب در مدت یکسال بدون عذر موجه؛ محکومیت قطعى وی به حبس پنج سال یا بیشتر؛ ابتلاى شوهر به بیماری‌های صعب‌العلاج روانى یا سارى؛ اشتغال شوهر به شغلى که منافی با مصالح خانوادگى و حیثیت زوجه باشد؛ و بالاخره اعتیاد زوج به یکى از انواع مواد مخدر یا به مشروبات الکلى که به اساس زندگى خانوادگى خلل وارد آورد. در دوره ششم مجلس شورای اسلامى برای کاهش محدودیت‌های زن در اقدام به طلاق قانونى به تصویب رسید اما شورای نگهبان آن را مغایر با احکام اسلام شمرد و رد کرد. برخلاف شوهر که نیاز به اقامه دلیل برای طلاق دادن همسر خود ندارد، زن باید با ارائه دلایل روشن و مثبت دادگاه را قانع به صدور حکم طلاق سازد. افزون بر این، همانگونه که پیش از این اشاره شد، پس از طلاق کفالت فرزند یا فرزندان در انحصار پدر می‌ماند.^۶ در مورد حضانت نیز باید گفت که تا مدتی پیش دادگاه‌های اسلامى حضانت دختر بیش از هفت سال و پسر بیش از دو سال را در همه موارد به پدر می‌سپردند. از همین رو، بسیاری از زنانى که ادامه زندگى ناگوار و ناخواسته با شوهر را به تحمل رنج جدائى از فرزندان خود پس از طلاق ترجیح می‌دهند.

وابستگی مالی زن به شوهر را باید مانع دیگری بر سر راه طلاق گرفتن زنان دانست. شرح حال زیر نمونه پیامدهای چنین وابستگی است:

۱۸ سال پیش با همسرم ازدواج کردم. دو فرزند دارم. وضع مالی ما از اول خوب نبود ولی شوهرم اجازه کار بیرون از خانه را به من نمی‌داد. . . پس از مدتی متوجه شدم که او سال‌هاست همسر دیگری اختیار کرده و از او صاحب فرزندى شده است. با فهمیدن این موضوع، انگار چیزی در درونم فروریخت و شکست. . .

به همسرم گفتم «چرا این ظلم را به من کردی؟ جواب بچه هایت را چه می دهی؟ و حالا چه می خواهی بکنی؟» با صراحت گفت «می خواهم هر دوی شما را نگاه دارم.» گفتم «نمی توانم این تحقیر و توهین را تحمل کنم.» گفت «اگر نمی توانی طلاق بگیر و برو.» گفتم «بچه ها چه می شوند؟» گفت «بعداً برای آنها فکر می کنیم.» حالا می فهمم چرا به من اجازه نمی داد کار کنم. برای این که مرا در گوشه خانه و بی خبر از همه جا نگه دارد و خودش به دنبال زن و زندگی دیگری برود و مطمئن باشد که من به علت بی پناهی و نیاز مالی به او هیچ کاری از دستم بر نمی آید و مجبورم این زندگی را تحمل کنم. کار و درآمدی ندارم که بتوانم زندگی خود و بچه هایم را اداره کنم.^۷

گرچه شوهران همیشه چنین غیرمنصفانه از حقوقی که قوانین جمهوری اسلامی برای آنان قائل شده بهره نمی جویند، اما صرف وجود این قوانین همواره تهدیدی نسبت به زنان و عاملی اساسی در تضعیف موضع و منزلت آنان در فضای خانه و در برابر همسر است. واقعیت آن است که بسیاری از شوهران، حتی شوهران تحصیل کرده، در مقابله با همسران نافرمان که اقتدارشان را به چالش کشند، از تهدید آنان به طلاق دادن یا زن دیگرگرفتن دریغ نمی کنند.

بدون تردید، آموزش و شهرنشینی را باید از عوامل اساسی برانگیختن زنان به بهره جویی از شیوه های رفتار مدرن دانست. با این همه، اشتغال به کار در خارج از فضای خانه و توانائی مالی ناشی از آن است که به زن هویتی مستقل و خودگردان می بخشد و او را برای چالش اقتدار شوهر در فضای خانه که در آن نابرابری زن و مرد نهادینه شده، توانمند می کند. بسیاری از رهبران مذهبی ایران امروز زنان را مجاز به اشتغال در خارج از خانه می دانند ولی در همان حال همچنان اصرار می ورزند که مهمترین وظیفه زن خانه داری و مراقبت از فرزندان است. به گفته علی خامنه ای، رهبر جمهوری اسلامی:

اسلام با کار کردن زنان نه تنها موافق است بلکه تا آنجائی که با شغل اساسی او که مهمترین شغل اوست، یعنی تربیت فرزند و حفظ خانواده، مزاحم نباشد، شاید لازم هم می داند. یک کشور نمی تواند از نیروی کار زنان در مرحله های مختلف بی نیاز باشد. اما این کار باید با کرامت و با ارزش معنوی و انسانی زن منافات نداشته باشد. باید زن را تذلیل نکنند. زن را وادار به تواضع و خضوع نکنند.^۸

آشکارا، اعتراف به ضرورت ورود زن به بازار کار بیشتر به علت توجه رهبران رژیم به جنبه مالی و اقتصادی اشتغال زن است و نه به عنوان تأیید اهمیت انسانی و اجتماعی حضور وی در این عرصه:

از نظر اسلام خوبست و مستحب، مطلوب است و محبوب که زن در مرحله اول در خانه و در مرحله دوم، با حفظ عفاف، در خارج خانه به کاری مناسب خلقت و نهاد خود مشغول باشد. اگر شوهر نتواند به تنهایی مخارج خانه را تأمین کند و زن ضعیف بتواند با کاری مناسب کمبود خرج خانه را جبران نماید خوبست این کار را بکند و حتی اگر ترس از هزینه زندگی بخواهد مانع ازدواج شود یا آن را به تأخیر اندازد کار کردن زن تا سرحد وجوب هم می رسد. پسر و دختری که به سن بلوغ و رشد رسیده اند باید باحذف تشریفات با کمک پدر و مادر و فامیل یا کارکردن زن هرچه زودتر ازدواج کنند و این سنت مؤکد پیغمبر اکرم^(ص) را به تأخیر نیندازند.

مخالفت سنت گرایان با استقلال مالی زن را ناشی از این واقعیت می توان دانست که مقام و قدرت زن با امکانات مالی او و نقشش در نیروی کار ارتباطی مستقیم دارد.^{۱۱} با ورود روزافزون زنان به ویژه زنان طبقه متوسط- به بازار کار، روابط زناشویی و خانوادگی، به تناسب دسترسی زنان به آموزش، استقلال مالی و حق مشارکت اجتماعی، دگرگون می شود. اشتغال به کار سن زناشویی زنان را نیز افزایش می دهد. به طور متوسط، زنان شاغل شش سال دیرتر از زنان غیرشاغل و یک سال دیرتر از مردان شاغل ازدواج می کنند.^{۱۲}

در سال های نخستین پس از انقلاب، سهم زنان در بازار کار به دو دلیل آفتی قابل ملاحظه یافت. نخست آن که حکومت اسلامی بلافاصله پس از استقرار به بیکاری سراسری برای پاکسازی نهادها و سازمان های دولتی از «زنان غرب زده» که به دعوی خمینی «بازماندگان فاسد طاغوت و رژیم سلطنتی و استکبار غرب»^{۱۳} بودند پرداخت. در نتیجه این بیکار ده ها هزارتن از زنان شاغل یا اخراج شدند یا وادار به بازنشستگی زودرس و یا ناراضی و نگران از اهداف و سیاست های واپس گرایانه رژیم اسلامی ترک وطن کردند. در دوران جنگ هشت ساله با عراق نیز با تبدیل بسیاری از واحدهای تولیدی به صنایع جنگی صدها هزارتن از کارگران زن کار خود را از دست دادند.^{۱۴} در نتیجه برنامه پاکسازی و اجرای سیاست های تبعیض آمیز، در سال ۱۳۶۵ نرخ بیکاری در میان زنان فعال شهری، که در سال ۱۳۵۵ تنها ۱۱ درصد بود، به ۳۰ درصد رسید و (طبق

آمار رسمی سال ۱۳۶۵) نسبت زنان شاغل به کل جمعیت زن از ۱۰٫۸ درصد به ۶٫۱ درصد کاهش یافت. از نظر نوع اشتغال، گرچه تعداد زنان شاغل در بخش کشاورزی در حد ۰٫۳ کل زنان شاغل ثابت ماند، در بخش صنعتی این رقم کاهشی قابل ملاحظه یافت و از ۱۴٫۲ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۹٫۱ درصد در سال ۱۳۶۵ رسید. برعکس، در بخش خدمات این نسبت از ۸۵٫۵ درصد کل زنان شاغل به ۹۰٫۶ درصد افزایش یافت. بالین همه، افزایش درصد زنان شاغل در بخش خدمات به مشاغلی که از دیرباز به زنان اختصاص یافته بود یا ادامه طبیعی وظائف آنان در خانه شمرده می شد محدود ماند. برپایه آمار سراسری ۱۳۶۵، نزدیک به نیمی از زنان شاغل در مناطق شهری به تدریس در مدارس ابتدائی یا متوسطه دخترانه اشتغال داشتند. حضور چشمگیر زنان شاغل در نهادهای آموزشی ناشی از تحریم مدارس مختلط و ممنوعیت تدریس آموزگاران مرد در مدارس دخترانه است. از نیمه دیگر زنان شاغل ۹ درصد به حرفه های پرستاری و بهداری، ۶٫۵ درصد به مشاغل دفتری، ۴ درصد به حرفه حسابداری و ۳ درصد به خدمات خانه، ۳ درصد به حرفه خیطاطی و ۱٫۵ درصد به حرفه آرایشگری اشتغال دارند. در ایران، همانند دیگر کشورهای جهان، اختصاص یافتن این مشاغل کم درآمد به زنان خود به عاملی عمده در پائین ماندن شأن و موضع آنان در عرصه فعالیت های اجتماعی تبدیل شده است.^{۱۴}

شمار زنانی که از آموزش عالی و دانشگاهی برخوردار شده اند تا سال ها پس از انقلاب بسیار اندک بود، بیشتر از آن رو که در این سال ها زنان از ورود به بسیاری از رشته های تحصیلی در دانشگاه از جمله مدیریت، مهندسی، حقوق و علوم بازرگانی و برخی از رشته های پزشکی محروم بودند (تنها ۲۰ درصد از دانشجویان رشته پزشکی را زنان تشکیل می دادند). در نتیجه، در سال ۱۳۶۸، تنها ۱۶ درصد از پزشکان و دندان پزشکان و ۱۵ درصد از اساتید دانشگاه زن بودند.^{۱۵}

با پایان جنگ ایران و عراق در سال ۱۳۶۷ و آغاز «دوران بازسازی» برنامه پاکسازی متوقف شد. واقعیت های اقتصادی، فرهنگی و جمعیت شناختی تصمیم گیران جمهوری اسلامی را وادار به اتخاذ راهبردها و برنامه های تازه کرد. هدف طرح های تازه اقتصادی و اجتماعی بازسازی ویرانه های مانده از جنگ و به راه انداختن موتور از نفس افتاده اقتصاد کشور بود. گرچه در این مرحله، سرانجام برخی رهبران رژیم به اهمیت تخصص و دانش در پیشبرد برنامه ها اعتراف کردند، اما مشکل اساسی کشور کمبود متخصصان به ویژه زنان متخصص

در بسیاری از رشته‌ها و زمینه‌ها بود. به گفته یکی از اقتصاددانان بانک مرکزی ایران: «پس از پایان دوران پاکسازی، بسیاری از زنان متخصص که کنار رانده شده بودند، از فرصتی که کمبود تخصص و نیازهای مترکم فراهم ساخته بود بهره جستند و کارهای پیشین خود را از سرگرفتند.»^{۱۱} در روند تازه بسیاری از کلیشه‌ها و باورهای سنتی در باره زنان رنگ باخت و گفتمان تازه‌ای در ستایش نقش زنان آغاز شد گرچه کاستی‌ها و تبعیض‌ها در برخی زمینه‌ها همچنان ادامه یافت.

زنان به دلایل گوناگون به استقبال این دگرگونی در عرصه اقتصادی رفتند. بحران اقتصادی و تورم روزافزون قدرت خرید و سطح زندگی عمومی را، به ویژه در میان طبقه متوسط، به شدت کاهش داده بود. از همین رو، بسیاری از زنان این طبقه ناچار به جست و جوی اشتغال در بازار کار برآمدند. در این جست و جو، علاوه بر نیاز به کار و درآمد آن، عوامل فرهنگی، اجتماعی و روانی نیز بی‌اثر نبودند.

خواست‌های فرهنگی. زنانی که مایل‌اند با مقاومت در برابر اصرار رژیم به تحمیل ارزش‌های اسلامی، هویت فرهنگی مدرن گروه اجتماعی خویش را تأمین کنند، آموزش عالی، تسلط بر یک یا دو زبان خارجی (معمولاً انگلیسی)، آشنائی با فرهنگ جهانی و فعالیت‌های هنری و فرهنگی را ارج می‌نهند و آن‌ها را ضامن آینده‌ای بهتر برای فرزندان خود می‌شمرند. با گسترش مدارس و آموزشگاه‌های خصوصی، که خود حاکی از کناره‌گیری روزافزون دولت از ساحت آموزشی است، پدران و مادران نه تنها هزینه گزاف شهریه آموزش فرزندان خود بلکه مخارج کمرشکن کلاس‌های خصوصی گوناگون آن‌ها را نیز برعهده گرفته‌اند. به ندرت پدر خانواده به تنهایی می‌تواند از عهده چنین هزینه‌هایی برآید. از همین رو، اشتغال مادر نیز برای تأمین هزینه‌ای که متعارفاً بر دوش دولت بوده اجتناب‌ناپذیر شده است.^{۱۲}

میل به استقلال. برای زنانی که پیش از انقلاب به کاری مفید در بیرون از خانه اشتغال داشتند استقلال مالی، که به خودگردانی نسبی آنان در برابر شوهر و یا والدین می‌انجامید، بخش لاینفک هویت آنان شده بود. برای این گونه زنان تصور وابستگی دوباره به همسر یا پدر و مادر غیرقابل تحمل می‌نمود. محروم شدن از فعالیت مفید اجتماعی نیز چنین زنانی را دچار نوعی بحران هویت می‌کرد. حتی برخی از زنان علاقه مند به کار، که با شوهران متمکن ازدواج کرده‌اند

و نیازی به اشتغال برای تأمین هزینه زندگی خانواده ندارند، مشتاقانند به نشان همبستگی با جنبش مقاومت زنان در برابر سیاست‌ها و قوانین تبعیض‌آمیز رژیم هم که شده با ورود به بازار کار نقشی مفید در عرصه اجتماعی و اقتصادی جامعه ایفا کنند.

براساس گزارش آمار سراسری سال ۱۳۷۵، ۱۳،۴ درصد زنان ۱۵ سال یا بیشتر در بخش‌های زیر مشغول به کار بودند: ۱۶،۷ درصد در بخش کشاورزی، ۳۴،۵ درصد در بخش صنعت، و ۳۴،۸ درصد در بخش خدمات. در مناطق شهری، ۷۶،۷ درصد زنان شاغل در بخش خدمات فعال بودند، ۲۱،۲ درصد در بخش صنعت و ۲،۱ درصد در بخش کشاورزی. در مناطق روستائی، ۵۳ درصد از زنان در بخش صنایع، ۳۶ درصد در بخش کشاورزی و ۱۱ درصد در بخش خدمات اشتغال داشتند. از زنان شاغل، ۵۵،۵ در بخش خصوصی، ۴۰ درصد در بخش دولتی و ۴،۵ درصد در بخش تعاونی مشغول به کار بودند.^{۱۸}

درصد زنان شاغل ده سال به بالا برحسب نوع اشتغال
(۱۳۷۵)

نوع اشتغال	مناطق شهری	مناطق روستائی
مدیر	۳،۹	۰،۴
متخصص	۴۶	۰،۴
کارگر ماهر	۶،۸	۰،۷
کارمند دفتری	۱۰	۰،۶
خدمات	۵،۹	۲،۵
کشاورزی، جنگلداری، صیدماهی	۱،۷	۳۰،۷
صنایع دستی	۱۷،۳	۵۰،۰
راننده	۱،۱	۰،۵
کارگر غیرماهر	۳،۳	۶،۵
سایر	۴	۷،۶

مأخذ: ویژگی‌های اجتماعی و اقتصادی زنان در ایران، ۱۳۶۵-۱۳۷۵، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹.

همانگونه که اشاره شد، هدف پژوهش میدانی نگارنده ارزیابی پیامد آموزش و اشتغال در ایجاد ذهنیت مدرن در زنان و در دگرگون ساختن روابط خانوادگی بوده است. براساس این پژوهش چنین به نظر می رسد که غالب زنان شاغل در بخش خدمات لیسانسیه دانشگاه اند. بنابراین می توان آموزش دانشگاهی را شرط ضروری استخدام در این بخش شمرد. افزون براین، شمار روزافزونی از زنان خانه دار در بازار غیررسمی کار شاغل اند بی آن که در آمار اشتغال به حساب آیند. این گروه از زنان معمولاً از لحاظ میزان آموزش به پای همقطاران خود در بخش رسمی اقتصاد نمی رسند و کمابیش منحصرأ به کارهائی اشتغال دارند که ادامه طبیعی خدمات آنان در درون خانه شمرده می شود از آن جمله: دوزندگی، آرایشگری، آشپزی، نظافتگری، خدمتکاری، قالی بافی. به منظور ارزیابی تأثیر نهائی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در رفتار و ذهنیت این گروه از مادران، پرسشنامه معطوف به دوگروه سنتی بوده است: گروه سنتی ۲۰-۳۹ ساله که پس از انقلاب زناشوئی کرده اند و گروه سنتی ۴۰-۵۰ ساله که پیش از انقلاب عقد زناشوئی بسته بودند و امروز فرزندانشان به سن بلوغ رسیده اند. باوجود تفاوت های اجتماعی، خانوادگی، آموزشی، شغلی و سنتی و اقلیمی بین پاسخ دهندگان، همگی بدون استثنا، فعالیت هائی را ارج نهاده اند که آنان را هرچه بیشتر از انجام وظایف سنتی در خانواده فارغ کند. به گفته یک آموزگار ۴۲ ساله تهرانی:

بیست سال است که معلم و از کارکردن در بیرون از خانه بسیار لذت می برم. کار خارج به من انگیزه و انرژی می دهد که کارهای خانه را نیز که در جامعه ما یکسره بر دوش زن است انجام دهم. بیکار بودن را نمی توانم تحمل کنم. حتی پس از بازنشستگی نیز به درس دادن در مدارس خصوصی ادامه خواهم داد زیرا فرزندانم بزرگ شده اند و احتیاجی به بودن من درخانه ندارند. درواقع، از این که مادرشان به کاری مشغول است سربلندند و مرا به ادامه آن تشویق می کنند. . . به نظر من زنان می توانند مثل مردها هر مسئولیتی را به عهده بگیرند حتی مسئولیت قضاوت را. شاید زنان حتی از مردان هم در کار دقیق تر و جدی تر باشند. کار برای زنان از بسیاری جهات سودمند است. از راه کارکردن است که متوجه می شوند مشکلاتشان کمابیش مشابه مشکلات زنان دیگر است. درآمدی که از راه کار کردن به دست می آورند زندگی خانواده را آسان تر می کند. در یک کلام، زنان شاغل مادران بهتری هم می شوند زیرا تجربه ها و درس هائی را که از بودن در اجتماع و تماس و ارتباط با دیگران می آموزند به فرزندان خود منتقل می کنند.

آشکارا، استقلال مالی و مشارکت در فعالیت های اجتماعی انگیزه اصلی زنان به اشتغال در بیرون خانه است. یک کارمند زن ۲۸ ساله از یک خانواده سنتی در این مورد می گوید:

اگر زنان یکسره در خانه بمانند فسیل می شوند. برای این که زنده و پویا بمانیم باید عضو فعال اجتماع باشیم. در چند ماه گذشته که در مرخصی زایمان و در خانه بوده ام بیشتر از گذشته متوجه ارزش کار خارج از خانه شده ام. علاوه براین، فکر می کنم که استقلال مالی زن یک عامل مهمی برای بالا رفتن شأن و حیثیتش هم در خانه است و هم در اجتماع. در ابتدای ازدواجمان، شوهرم مایل نبود به کارم ادامه دهد. فکر می کرد اگر زن خارج از خانه کار کند نمی تواند به کارهای خانه برسد. اما به اصرار من عاقبت تسلیم شد و موافقت کرد که کارم را ادامه دهد. برای این که ثابت کنم اشتغال به کار مانع خانه داری نیست برای انجام کارهای خانه وسواس بیشتری به خرج دادم. الان که چند ماهی را در خانه گذرانده ام احساس می کنم انگیزه و شوقی به هیچ کاری ندارم.

برخی از مصاحبه شوندگان پیش از ازدواج نیز به کار اشتغال داشته اند و نیازی که به استقلال مالی حس می کنند طبیعت ثانوی آنان شده است. به گفته زن ۳۲ ساله ای که در شهرداری اصفهان به کار مشغول است:

درآمد از کار برای تأمین هزینه زندگی مان ضروری است. اما حتی اگر به این درآمد هم احتیاجی نداشتیم باز از کار کردن دست برنمی داشتیم. از هجده سالگی کار می کنم و به کار و به استقلال مالی ام خود عادت کرده ام و به آن احساس نیاز می کنم. دوست ندارم در خانه بمانم. کار خانه ملال آور است اما حسن کار و فعالیت در خارج از خانه ارتباط داشتن با اجتماع و با زندگی اجتماعی است. در ضمن به این نکته هم پی برده ام که چون هم استقلال مالی دارم و هم در تأمین هزینه زندگی خانواده سهمی به عهده گرفته ام می توانم همانقدر حق و اختیار در خانه داشته باشم که شوهرم. از این گذشته، چون کار می کنم شوهرم در کارهای خانه تاحدی کمکم می کند در حالی که در دوران مرخصی ام از این خبرها نبود.

در دوران پیش از انقلاب، دختران طبقه متوسط از تحصیلات دانشگاهی الزاماً برای دستیابی به اشتغال بهره نمی جستند. برای برخی از آنان این تحصیلات اهرمی معنوی در تلاش برای یافتن همسر مناسب به شمار می رفت. امروز، اما، به

سبب بحران مزمن اقتصادی و افزایش هزینه آموزش از سوئی، و فشار ناشی از قوانین تبعیض آمیز، از سوی دیگر، والدین، به ویژه مادران، دختران تحصیل کرده خود را به اشتغال تشویق می کنند. یک مهندس زن ۳۵ ساله تهرانی در این باره چنین می گوید:

خانواده ام قدر کار مرا می دانند و به ادامه آن تشویق می کنند. دو سال پیش تصمیم گرفتم کارم را ترک کنم تا با کودک نوزادم باشم و همه وقتم را صرف او کنم. انا مادرم با این تصمیم بکلی مخالف بود و حتی پیشنهاد کرد که نگهداری از کودکم را به عهده بگیرد تا بتوانم به کارم ادامه دهم. فعالیت حرفه ای من باعث شده که پدر و مادرم بیشتر از خواهر خانه دارم برای من احترام داشته باشند.

زنان تحصیل کرده و فعال به این واقعیت آگاهند که نقش آنان در زندگی اجتماعی و عرصه اقتصادی نه تنها از سوی خانواده بلکه در دید جامعه پیرامون آنان نیز به رسمیت شناخته شده است. حتی رهبران مذهبی و سیاسی نیز، دستکم در سخنان و اظهار نظرهای رسمی خود، دیگر نمی توانند نقش و خدمات ارزند زنان را در عرصه اجتماع خوار بنمایند یا نادیده بگیرند. با این همه، بزرگداشت نقش و سهم اجتماعی زن تا حد قابل ملاحظه ای با نوع اشتغال و سطح تحصیلات وی مرتبط است. به اعتقاد فریده، یک کتابدار ۴۶ ساله در اصفهان، زنان تحصیل کرده و شاغل ارج و احترام بیشتری از زنان خانه دار یافته اند.

به نظر من، نه تنها هم طبقه ها و هم طرازانم بلکه مردم بطور کلی به زن های تحصیل کرده و فعال در عرصه اجتماع احترام می گذارند و برعکس بر زنهای خانه دار برچسب می زنند. به این طرز برداشت از لابلای حرف ها و اظهارنظرهای آنان در باره ما زنان می توان پی برد. اغلب اتفاق می افتد که آدمها در باره مسائل مختلف نظرم را می پرسند و عقیده ام را جدی می گیرند، در حالی که زنان خانه دار را خام و بی فرهنگ می دانند.

زهره، یک آموزگار ۵۰ ساله دبیرستان در اصفهان نیز در این باره چنین می گوید:

اصفهان از شهرهای شمال ایران که زادگاه من است سنتی تر و مذهبی تر به نظر می آید. زنان زادگاه من در زندگی اجتماعی و اقتصادی شهر فعالانه

مشارکت دارند و در نتیجه در مقایسه با زنان اصفهان در خانه نیز به حقوق و اختیارات بیشتری رسیده اند. در اصفهان به استثنای مادرشوهر که از راه تسلط و نفوذ بر پسر بر عروسش نیز مسلط است، زنها احترام چندانی ندارند. عروس عملاً در خانه حکم برده دارد. خود من این مشکل را ندارم چون شوهرم اهل شیراز است اما همکاران و دوستانش اصفهانی اند. . . گرچه مردم اصفهان با غیراصفهانی ها به سختی جوش می خورند وقتی فهمیدند که معلم دبیرستان ام طرز نگاه و رفتارشان نسبت به من بکلی عوض شد و مورد احترامشان قرار گرفتم. . . من به برابری بین زن و مرد اعتقاد دارم و همین اعتقاد را در کلاس های درس با شاگردانم در میان می گذارم. به آن ها می گویم که شرکت فعال زن در زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه ضروری است. به آن ها می گویم که زن قداراست هر مسئولیتی را ایفا کند و هر مقامی را عهده دار شود.

اشتغال به کار، که می تواند مایه استقلال مالی و اطمینان به نفس زنان شود، بر توانائی آنان به مقابله با برتری مالی و معنوی مردان چه در درون خانواده و چه در عرصه اجتماع خواهد افزود. چنین استقلالی بی تردید توازن سنتی در روابط زناشویی را که بر پایه تسلط و برتری شوهر استوار بود یکسره دگرگون خواهد کرد. چنین دگرگونی، اما، بالطبع تنشی تازه در روابط زن و شوهر پدید خواهد آورد. در واقع، به همین دلیل است که شوهران، اگر به درآمد زنان خود نیاز نداشته باشند، معمولاً اجازه کار در خارج از خانه به آنان نمی دهند. در این مورد یک مرد تحصیل کرده و متجدد چنین می گوید:

من به همسرم احترام می گذارم. ما از لحاظ سطح تحصیلات و تعلقات اجتماعی وضع مشابهی داریم. سال ها در مقابل زحم که علاقه داشت به کاری مشغول شود مقاومت کردم زیرا درآمد کفاف مخارجمان را می داد و به همین دلیل نیازی به این که او هم درآمدی داشته باشد نبود. اما او به اصرارش ادامه داد و سرانجام موافقت کردم چون کارش درس دادن در یک مدرسه دخترانه بود. به نظر من تنها شغل مناسب یک زن تدریس در مدارس دخترانه است. شغل های دیگر با شرایط و ویژگی های زن سازگار نیستند و به هر حال می توانند محظورات اخلاقی برای مردان به وجود آورند. . . روشن است که مردان می خواهند بر زنان مسلط باشند و وابستگی مالی و اقتصادی زن به شوهر بهترین راه برای ایجاد و تثبیت چنین تسلطی است.

در مواردی که پای فرزند یا فرزندان خردسال در میان است، مخالفت شوهر با اشتغال همسر عمق بیشتری می یابد. به گفته یک پژوهشگر ۳۲ ساله:

شوهرم مهندس است و درآمدی کافی دارد و از همین رو علاقه ای ندارد که من هم کار کنم بخصوص چون حقوق من از درآمد او بسیار کم تر است و در مجموع نیازی به آن نداریم. به همین دلیل می خواهد من کار نکنم و وقتم را صرف نگهداری فرزندانمان کنم. قبل از این که بچه دار شوم شوهرم با کار کردن من مخالفتی نداشت. از این طرز تفکر سنتی که الان مایه بحث و اختلاف بین ما شده در او خبری نبود. قبلاً برای زندگی کاری و حرفه ای ام نقشه ها کشیده بودم اما به بروز همه این مسائل تردید دارم که این نقشه ها جامه عمل ببوشند. از این ها گذشته، سر کار هم کسی چندان تشویق به ماندن نمی کند.

رهبران مذهبی و سیاسی رژیم به ظاهر با اشتغال زنان موافق اند اما این موافقت صوری به نظر می رسد. واقعیت آن است که در عمل قوانین جاری دسترسی زنان را تنها به مشاغل تسهیلی می کنند که منحصرأ با مسائل و زندگی زنان مرتبطاند و به هر حال جایی برای زنان در مناصب و مشاغل کلیدی به رسمیت نمی شناسند. به استدلال یک کتابدار ۴۵ ساله در تهران:

علی رغم موافقت ظاهری برخی از رهبران رژیم با اشتغال زنان، آن ها ترجیح می دهند زنان در خانه بمانند و عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد را به مردان واگذارند. اما، به نظر من اشتغال زنان نه تنها در نفس خود دارای ارزش و اهمیت اجتماعی است بلکه، برخلاف فرض سنتی، نشان آن است که زن ها هم توانایی بردوش گرفتن مسئولیت های اجتماعی را دارند.

تعداد و توزیع نسبی کارکنان رسمی زن در پست های مدیریت و سرپرستی به تفکیک سازمان

(۱۳۷۶)

درصد، نسبت به کل کارکنان در پستهای مدیریت	تعداد	مجموع
۳۴,۷	۳۸۵۵۵	
۸,۲	۹۳	ریاست جمهوری
۷	۴۰	وزارت مسکن و شهرسازی
-	-	وزارت نیرو
۴۰	۳۷۶۵۳	وزارت آموزش و پرورش
۳,۶	۳۶	وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۵,۲	۱۵	وزارت صنایع
۲,۸	۵	وزارت امور خارجه
۱۲,۵	۳۴۱	وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی
۱,۱	۱	وزارت پست و تلگراف و تلفن
۱,۸	۳۶	وزارت کشاورزی
-	-	وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح
۲,۷	۳۶	وزارت دادگستری
۷	۱۳۱	وزارت اقتصاد و دارائی
۱,۶	۲۲	وزارت راه و ترابری
۷,۷	۶۶	وزارت فرهنگ و آموزش عالی
۱,۴	۲	وزارت کار و امور اجتماعی
۱,۷	۳۲	وزارت کشور
۲,۲	۶	وزارت بازرگانی
۱,۷	۳	وزارت تعاون
-	-	وزارت نفت
۱۱,۹	۱۹	وزارت معادن و فلزات
۲,۲	۱۸	وزارت جهاد سازندگی

مأخذ: ویژگی های اجتماعی و اقتصادی زنان در ایران ۱۳۶۵-۱۳۷۵، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۹، ص ۲۹۵.

همانگونه که در جدول مقابل دیده می شود، بیشترین درصد زنان شاغل که در بخش دولتی عهده دار مناصب بالا هستند به ترتیب در وزارتخانه های آموزش (۴۰٪)، بهداشت (۱۲،۵٪) و معادن و فلزات (۱۱،۹٪) مشغول کارند. اگر کارمندان زن وزارت آموزش و پرورش را استثنا کنیم تنها ۵،۳٪ زنان شاغل در بخش دولتی دارای مسئولیت های مهم اند.

مردان، اما، در مخالفت با کار موظف همسران خود در بیرون از خانه یکصدا نیستند. به ویژه مردان طبقه متوسط که مشتاق حفظ قدرت خرید خوداند اشتغال همسرانشان را مجاز می شمرند. به گفته یک کارمند زن ۴۶ ساله: «شوهرم مخالفتی با کار کردن من ندارد. اگر هم در اصل با آن مخالف باشد در وضع فعلی چاره ای جز موافقت ندارد زیرا حقوق من، که از درآمد او بیشتر است، برای حفظ سطح زندگیمان ضروری است.» زنان شاغل بین اشتغال در بیرون از خانه و قوانین حاکم بر زندگی و سرنوشت خود رابطه ای مستقیم می بینند. به استدلال یک آموزگار دبیرستان «زنان در پی کسب درآمد از راه اشتغال به کار بیرون از خانه اند زیرا واقعیت این است که طبق قانون شوهر می تواند هر لحظه که اراده کند همسرش را، حتی اگر سرپناه و درآمدی هم نداشته باشد، ترک کند.»

باهمه دگرگونی هایی که در ترکیب و رفتار جمعیتی ایران رخ داده، دیدگاه های سنتی درباره اقتدار و حقوق مردان در خانواده کمابیش برجاست. افزون بر عامل اقتصادی، ارزش های فرهنگی نیز در تداوم این اقتدار و برتری سهمی قابل ملاحظه دارند. به عنوان نمونه، طرح زناشویی، چه در خانواده های سنتی چه متجدد، همچنان بر پایه الگوهای فرهنگی دیرین ریخته می شود به این معنا که شوهر باید هم اقلیم همسر باشد اما مسن تر، با تحصیلات و درآمد بیشتر و منزلت اجتماعی بالاتر. اقتدار شوهر در خانواده از این برتری ها سرچشمه می گیرد و در قدرت انحصاری وی در اتخاذ تصمیم های کلیدی بازتاب می یابد. زنان، عموماً، این قدرت انحصاری را تأیید می کنند و سهم خود را تصمیم گیری در باره امور خانوادگی و تربیت و مراقبت از کودکان تا سن بلوغ می شمرند. "برخی از مردان برای ادامه فرهنگ مردشاهی به توجیه چنین ذهنیتی متوسل می شوند: «کلاً بار مشکلات خانواده به عهده مرد است و زن در مقابل برخوردار با مشکلات زندگی کمتر قادر به اتخاذ تصمیم صحیح می باشد و این به خاطر کم مشارکت کردن در اجتماع و حاکم بودن فرهنگ مردسالار است و به همین دلیل تصمیم نهائی را همیشه مرد گرفته است.»

برخلاف این گونه تقسیم بندی سنتی مسئولیت ها، زنان فقالت و شاغل معمولاً در بسیاری از تصمیم گیری های خانوادگی مانند خرید خانه یا اتوموبیل

یا نحوه آموزش و تربیت فرزندان شرکت می‌کنند. از عوامل مؤثر در پیدایش روند تازه را باید رواج زناشوئی‌های برون‌گروهی دانست که فارغ از ملاحظات و قیود سنتی‌اند. در این‌گونه ازدواج‌ها هر دو طرف تعلقات طبقاتی و تحصیلات مشابه دارند و اختلاف سنی بین آن‌ها نیز چندان نیست. افزون بر این، بایکدیگر در محیط دانشگاه یا کار و یا از راه دوستان مشترک آشنا شده‌اند و نه به یاری و پیشنهاد خویشان. پیداست که شرکت زن در فراگرد تصمیم‌گیری‌های خانوادگی و دسترسی او به سهمی برابر در اجرای مسئولیت‌ها بدون رضایت و همسوئی فکری شوهر ممکن نخواهد بود. توانائی زن به کسب درآمد از عوامل مهم نه تنها در جلب احترام شوهر بلکه در تثبیت سهم برابر او از اقتدار خانوادگی است. زری، یک مهاجر روستائی ۳۸ ساله که در یکی از حومه‌های فقیرنشین تهران زندگی می‌کند در تأیید این فرض چنین می‌گوید: «از این که هزینه زندگی ام را تأمین می‌کنم به خودم می‌بالم. کار را برای این که مستقل باشم دوست دارم، گرچه نظافت‌گری شغل مطلوبی نیست. من نان آور اصلی خانواده ام و همه تصمیم‌ها و مسئولیت‌های خانه با من است.» برتر بودن وضع طبقاتی یا سطح تحصیلات زن نسبت به شوهر، یا تهرانی بودن زن و شهرستانی بودن شوهر، از جمله عواملی است که می‌تواند احترام به زن را به اقتدار و مسئولیت بیشتر او در خانواده تبدیل کند. به استدلال یک کارمند ۳۶ ساله:

شوهرم برایم احترام قائل است. در مسائل مهم همیشه باهم تصمیم می‌گیریم. در واقع، او هیچوقت بدون مشورت با من کاری نمی‌کند. حتی وقتی که فرزندانمان برای بیرون رفتن از خانه از او اجازه می‌خواهند می‌گوید از من بپرسند. مسئول اداره زندگی خانواده منم. هرماه حقوقش را در اختیارم می‌گذارد تا به صلاحدید خودم هزینه کنم. برخلاف شوهران دیگر، در کارهای خانه نیز به من کمک می‌کند. بالاین وجود، گاه فکر می‌کنم اگر شوهرم بایک زن شهرستانی و کم سوادتر از من ازدواج کرده بود شاید خوشبخت تر می‌شد!

فشرده سخن

سیاست‌های متضاد جمهوری اسلامی از سوئی بر اولویت نقش زن به عنوان مادر و زوجه تأکید می‌کند و، از سوی دیگر، مدعی تشویق زنان به حضور در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است، بی‌آن‌که زمینه‌های عملی و قانونی این مشارکت را فراهم آورده باشد. پی آمد این سیاست‌های متضاد تشدید تنش و اصطکاک بین سنت و

تجدد است که باید آن را مهم ترین ویژگی ایران دوران پس از انقلاب دانست. زنان فعالی که با وجود همه موانع و محدودیت‌ها، از راه تحمیل حضور خود در فضای عمومی و بازار کار، به چالش سیاست‌های نهادینه شده تبعیض جنسی برخاسته‌اند در بهبود وضع زنان ایران نقشی محسوس و مشهود دارند. متناسب با این حضور، زنان توانسته‌اند رابطه خود با خانواده و جامعه را دگرگون سازند، توانا به طراحی آرمان‌های شخصی خود شوند، منافع گوناگون و گاه متضاد با منافع دیگر اعضای خانواده داشته باشند و از اهرم قدرت در شبکه ارتباطی خود با دیگران بهره‌جویند. تنها با این حضور است که زنان توانسته‌اند به هویت و منزلتی دست یابند که چون گذشته ارتباطی با نقش مادری و همسری آنان در خانواده نداشته باشد. به دیگر سخن، با سرمایه‌گذاری در فضای عمومی است که زنان ایران به جست و جوی هویت و منزلت نوینی برآمده‌اند که حاصل نقش و سهم آنان در عرصه فعالیت‌های اجتماعی خواهد بود و نه معرّف و وظایفشان در نهاد خانواده.

یادداشت‌ها:

۱. ن. ک. به:

Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980; ____, "Les stratégies matrimoniales dans le système de stratégies de reproduction, *Annales*, E.S.C. 27 (1972), nos. 4-5, pp. 1105-1127.

۲. زیبا میرحسینی در مصاحبه‌هایی که با شماری از روحانیان ایران انجام داده به این نتیجه رسیده است که همه آنان، به استثنای محسن سعیدزاده، چند همسری را حق الهی مردان می‌دانند. برای آگاهی‌های بیشتر در این باره ن. ک. به:

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

۳. ن. ک. به مرتضی مطهری، *نظام حقوقی زن در اسلام*، تهران، صدرا، چاپ هفدهم،

۱۳۷۲، صص ۲۸۶-۲۷۷.

۴. *سرشماری عمومی نفوس و مسکن، نتایج تفصیلی ۱۳۷۵*، تهران، مرکز آمار ایران،

۱۳۷۶، صص ۱۶-۱۵.

۵. *سالنامه آماری کل کشور*، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۸، ص ۸۳. نیز ن. ک. به:

Abkar Aghajanian, "Divorce in Modern Persia," *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, fascicle 4, p. 448.

۶. برای بحثی در باره قانون خانواده در اسلام ن. ک. به:

Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Morocco Comparea*, London, New York, I.B. Tauris, 1993.

و نیز ن. ک. به:

Azadeh Kian-Thiébaud, *Les femmes Iraniennes entre Islam, Etat et famille*, Paris, Maison Neuve et Larose, 2002.

۷. فاطمه قاسم زاده، «زنان در دادگاه، مردان در دادگاه»، *جامعه سالم*، سال پنجم، شماره ۲۴، صص ۴۶-۴۵.

۸. علی خامنه ای، خطبه نماز جمعه، ۲۶ آذر ۱۳۷۱، به نقل از: *چشمه نور*، گزیده ای از رهنمودهای مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله خامنه ای مد ظله العالی، تهران، واحد تحقیقات مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۷۴، ص ۲۶۹.

۹. سیدجواد مصطفوی، *بهشت خانواده*، قم، قدس، چاپ دهم، ۱۳۷۴، جلد اول، ص ۱۱۷.

۱۰. برای بحثی در این باره ن. ک. به:

R. L. Blumberg, "A General Theory of Gender Stratification," *Sociological Theory*, 1984, pp. 23-101.

۱۱. م. طالقانی، ویراستار، *مطالعات جامعه شناسی شهر تهران*، تهران، مؤسسه تحقیقات اجتماعی، ۱۹۹۱.

۱۲. روح‌الله خمینی، *صحیفه نور*، تهران، ۱۳۶۸، جلد دهم، ص ۲۳۴.

۱۳. ن. ک. به:

Firouzeh Khalatbari, "L'inégalité des sexes sur le marché du travail: une analyse des potentiels économiques de croissance," in N. Yavar-d'Hellencourt (ed), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 159-187.

۱۴. برای تفصیل بیشتر در این باره ن. ک. به:

Barbara Reskin and Heidi Harmann, *Women's Work*, Washington D.C., National Academy Press, 1986.

۱۵. مصاحبه با فیروزه خلعتبری.

۱۶. میترا باقریان، «اشتغال و بیکاری زنان از دیدگاه توسعه»، *زنان*، سال اول، شماره اول، بهمن ۱۳۷۰، ص ۱۰.

۱۷. براساس اصل سی‌ام قانون اساسی جمهوری اسلامی، دولت «موظف است وسائل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسائل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفائی کشور به طور رایگان گسترش دهد».

۱۸. *ویژگی های اجتماعی و اقتصادی زنان در ایران ۱۳۶۵-۱۳۷۵*، تهران، مرکز آمار ایران، صص ۱۵۵-۱۵۹.

۱۹. محمود طالقانی، ویراستار، *آگاهی زوجین از حقوق خود و تأثیر آن بر مناسبات خانوادگی*، تهران، پژوهشکده علوم انسانی، ۱۳۷۳.

۲۰. بهجت یزدخواستی، *زنان و تغییرات اجتماعی*، اصفهان، کمیسیون بانوان استان اصفهان، انتشارات مانی، ۱۳۷۲، ص ۳۵۲.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمرد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهرخ مسکوب شاهنامه و تاریخ

۴۱۷ محمدمهدی خلجی هانری گربین و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱ احمد کاظمی موسوی مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵ مهرزاد بروجردی فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹ آزاده کیان زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۹ سعید نفیسی «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ حبیب برجیان در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱ هاله وزیری دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵ فرنکیس حبیبی تعلیق (محمد رحیم اخوت)

۵۳۱ نسرین رحیمیه نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

گزیده

مدعیان تغییر نام دیرینه «خلیج فارس» با اوج گیری ناسیونالیسم عرب در اواخر دهه ۱۳۵۰ میلادی بر صحنه آمدند و، با کاهش اعتبار و نفوذ منطقه‌ای و جهانی ایران پس از انقلاب اسلامی، در تحقق دعوی خود به پیروزی‌هایی نیز دست یافتند. نوشته زیر یکی از جامع‌ترین و مستندترین پاسخ‌هایی است که تا کنون در رد این تحریف تاریخی نگاشته شده.

سعید نفیسی*

خلیج فارس

در متون یونانی و لاتین و تازی

درباره نام‌های جغرافیائی می‌توان این قاعده کلی را که بر بسیاری از آنها تعلق می‌گیرد روا دانست: نام‌های سرزمین‌ها و کشورها بیشتر از نام‌های طوایف و نژادهائی که در آنجا زندگی می‌کرده‌اند گرفته شده است. بیشتر نام‌های رودها از رنگ آنها و شکل ظاهری آنها بیرون آمده و نام‌های کوهها را نیز اغلب از شباهت آن‌ها با چیزهای دیگر گرفته‌اند. اما به دریاها تقریباً همیشه نام کشورها و سرزمین‌هایی را که به آنها نزدیک بوده‌اند داده‌اند. دریائی که سراسر جنوب ایران را فراگرفته چون قسمت عمده آن کرانه‌های سرزمین فارس را در ایران در بر گرفته است و از مردم ایران مردم فارس یعنی پارسیان باستان زودتر از طوایف دیگر با جهان غرب رابطه بهم زده‌اند از روزی که به تدوین تاریخ و جغرافیا آغاز کرده‌اند «دریاری فارس» یا «خلیج فارس» نامیده‌اند. کلمه پارس و فارس را یونانیان قدیم «پرس» تلفظ کرده‌اند و بهمین جهت در تسمیه این خلیج این کلمه را نیز بکار برده‌اند.

*برگرفته از نشریه وزارت امور خارجه، دوره دوم، شماره ۸، آذر ۱۳۳۷، صص ۶-۱۱.

قدیم ترین کتاب هائی که در تاریخ و جغرافیا برای جهانیان مانده کتاب های یونانی است که از قرن پنجم پیش از میلاد به تألیف آنها آغاز کرده اند و بسیاری از آنها از میان رفته و تنها ذکری از آنها در کتاب هائی که پس از آن نوشته شده باقی مانده است. البته در کتیبه های آسوری ذکری از بعضی سرزمین ها و رودها و دریاهاى مجاور بین النهرین هست ولی در آن زمان هنوز نام هائی که تا امروز مانده است رایج نشده بود.

یونانیان تا پیش از غلبه اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ پیش از میلاد) چندان با آسیای مرکزی و ایران رفت و آمد نداشته اند. تنها چند تن از دانشمندان یونان قدیم در دوره پیش از اسکندر مقدونی به ایران نزدیک شده اند مانند کتزیاس پزشک معروف که در قرن پنجم پیش از میلاد می زیسته و هرودوت مورخ مشهور که در حدود ۴۸۰ سال پیش از میلاد به جهان آمده و در حدود ۴۲۵ درگذشته است. داستانی نیز مدت ها رواج داشته است که دانشمند معروف فیثاغورث، که در حدود ۵۸۰ پیش از میلاد متولد شده و در حدود ۵۰۰ درگذشته، سفری به ایران کرده است اما این داستان جز افسانه‌ای بی بنیاد نیست. قسمت عمده از آنچه کتزیاس نوشته از میان رفته است و هرودوت نیز در کتاب معروف خود تنها به جغرافیای سیاسی و انسانی پرداخته است. به همین جهت اطلاعات جغرافیائی در باره این قسمت از آسیا تنها در کتاب هائی که در قرن اول و دوم میلادی در باره اسکندر نوشته اند باقی مانده است، زیرا از کسانی که در زمان اسکندر یا نزدیک به عصر او کتاب هائی پرداخته اند نیز چیزی بجا نمانده است. اما پیداست که اسامی جغرافیائی که ایشان بکار برده اند همان هاست که از آغاز تمدن و فرهنگ یونان یعنی از قرن پنجم پیش از میلاد باقی مانده و به ایشان رسیده بوده است.

آریان مورخ معروف یونانی که در قرن دوم میلادی می زیسته نام خلیج فارس را پرسیکون کایتاس (Persikon Kaitas) نوشته است که معنی درست آن «خلیج فارس» است. سترابون جغرافیانویس معروف یونانی که در حدود ۵۸ میلادی به جهان آمده و در حدود ۱۲۵ در گذشته در کتاب جغرافیای خود مکرر همین نام را بکار برده است. در ترجمه ای که از کتاب جغرافیای وی به زبان لاتین کرده اند در برابر این تعبیر یونانی او دو تعبیر لاتین بکار برده اند: یکی «سینوس پرسیکوس» (Sinus Persicus) که معنی تحت‌اللفظ آن «سبوی فارس» و معنی اصطلاحی آن «خلیج فارس» است و دیگری «ماره پرسیکوم» (Mare Persicum) که به معنی «دریای فارس» است. در زبان لاتین بسته به جایی که این تعبیر در جمله دارد «پرسیکوس سینوس»

(Persicus Sinus) هم می گویند. کویته کورسه مورخ معروف زبان لاتین در کتابی که در تاریخ اسکندر نوشته است نام این دریا را «آواروم پرسیکو» (Aquarum Persico) نوشته است که معنی تحت اللفظ آن «آبگیر فارس» است. در متون یونانی و لاتین هر جا که نام «خلیج عربی» برده شده مراد همان دریای سرخ یا بحر احمر امروز است که ایرانیان در دوره هخامنشی نزدیک همین ترعه سوئز امروز ترعه ای کنده بودند.

جغرافیا نویسان و تاریخ نویسان تازی همه جا در باره این دریا همان نام قدیم را بکار برده اند و مهم ترین کتاب هائی که ذکری از آن در آنها هست بدین گونه است:

۱. ابن خرداذبه (۲۱۱- حدود ۳۰۰) که قدیم ترین کتاب جغرافیا به زبان تازی ازو مانده است در کتاب *المسالك و الممالک* اسم این دریا را «بحرفارس» نوشته است.
۲. ابوبکر احمدبن محمد همدانی معروف به ابن الفقیه در کتاب *البلدان* که در حدود سال ۲۷۹ تألیف کرده است نیز «بحرفارس» نوشته است.
۳. ابوعلی احمدبن عمر بن رسته معروف به ابن رسته در کتاب *اعلاق النفیسه* که در حدود ۲۹۰ تدوین کرده نیز چند جا «بحر فارس» را نام برده است.
۴. در کتاب *معجائب الاقالیم السبعة الی نهایت العمارة* تألیف سهراب که در قرن سوم تألیف شده نیز «بحر فارس» آمده است.
۵. ابواسحق ابراهیم بن محمدبن فارسی اصطخری معروف به کرخی در کتاب *مسالك الممالک* دوبار نام این دریا را «بحر فارس» نوشته است.
۶. بزرگ بن شهریار رامهرمزی ناخدای معروف ایرانی در کتاب *معجائب الهند* *بره و بحره و جزیره* که در حدود ۳۴۲ تألیف کرده نیز «بحر فارس» آورده است.
۷. ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی مورخ معروف در گذشته در جمادی الاخرة ۳۴۶ نخست در کتاب *مروج الذهب و معادن الجوهر* که در جمادی الاولى ۳۳۶ به پایان رسانیده است مکرر از «بحر فارس» نام برده است و سپس در کتاب دیگر خود *کتاب التنبيه و الاشراف* که در ۳۴۵ تمام کرده نام این دریا را «بحرفارسی» نوشته است.
۸. ابوالقاسم بن حوقل ضبی در کتاب *صورت الارض* که در حدود ۳۶۷ به پایان رسانیده فصل خاصی در باره «بحر فارس» دارد.
۹. شمس الدین ابو عبدالله محمدبن احمد بن ابی بکر بنای شامی مقدسی معروف به بشاری در کتاب *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* که در حدود ۳۷۵ به

- پایان رسانیده نیز «بحر فارس» نوشته است.
۱۰. مطهر بن طاهر مقدسی هم در کتاب *البدء و التاريخ* که در ۳۵۵ تألیف کرده نام این دریا را هم «خلیج الفارسی» و هم «بحرفارس» آورده است و از این جا پیداست که درین زمان هر دو تعبیر رایج بوده است.
۱۱. دانشمند معروف ابوالریحان محمد بن احمد بیرونی که در *ذی الحجة* ۳۶۲ به جهان آمده و در ۴۴۰ درگذشته است در کتاب معروف خود *القانون المسعودی* که در ۴۲۱ به پایان رسانیده دو جا «بحر فارس» را نام برده است.
۱۲. شرف الزمان طاهر مروزی در کتاب *طبایع الحيوان* که در حدود سال ۵۱۴ تألیف کرده نیز «خلیج الفارسی» نوشته است.
۱۳. دانشمند معروف شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله حموی رومی (۵۷۵-۶۲۶) در کتاب معروف *معجم البلدان* که در ۲۰ صفر ۶۲۱ از تألیف آن فراغت یافته است در ماده «بحر فارس» شرحی در باره این دریا آورده و در آنجا می گوید: «چنانکه حمزه گفته است نام آن در زبان فارسی «زراه کامسیر» است.» پیداست که مراد از «حمزه» همان دانشمند بسیار معروف ایرانی ابو عبدالله حمزه بن حسن اصفهانی است که در میان سال های ۳۵۰ و ۳۶۰ درگذشته و مؤلفات چند داشته و از آنها بجز کتاب *سنی ملوک الارض و الانبیاء و کتاب الامثال علی افعال و مقدمة دیوان ابونواس و کتاب التنبيه علی حدوث الصحیف چیزی به ما نرسیده است و این مطلب را یاقوت از یکی از کتاب های گم شده او گرفته است.*
- پیداست که در این ترکیب «زراه کامسیر» جزء اول «زراه» به معنی دریاست و در زبان اوستا بکار رفته و در تسمیه «گودزره» در سیستان نیز دیده می شود. اما جزء دوم «کامسیر» چنان می نماید که تحریفی از کلمه دیگری باشد. در ضمن سخن، یاقوت در باره سواحل خلیج فارس تا مهرویان می گوید: «حمزه گفته است که اینجا را در زبان فارسی «زراه افرنگ» می گویند». در جزء دوم این نام نیز ممکن است تحریفی راه یافته باشد.
۱۴. شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ایطالب انصاری دمشقی صوفی شیخ الربوه در کتاب *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر* نیز چند جا نام این دریا را «بحرفارس» و «بحرفارسی» آورده است.
۱۵. شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب نویری (۶۷۷-۷۲۳) در کتاب *نهاية الارب فی فنون الادب* نام آنرا «خلیج فارس» نوشته و از این جا پیداست که در آغاز سده هشتم هجری اندک اندک اصطلاح «بحرفارس» متروک شده و تعبیر «خلیج فارس» جای آنرا گرفته است.

۱۶. دانشمند معروف صفی‌الدین عبدالؤمن ارموی (۶۵۸-۷۳۹) در کتاب «*مرآة الاطلاع على اسماء الامكنة و البقاع* که به خطا به یا قوت حموی نسبت داده اند نام این دریا را «بحرفارس» نوشته است.
۱۷. سراج‌الدین ابوحفص عمر بن الوردی معروف به ابن الوردی (۶۸۹-۷۴۹) مورخ معروف در کتاب *خريدة العجائب و فريدة الغرائب* نیز شرحی درباره این دریا به نام «بحر فارس» دارد.
۱۸. جهانگرد معروف تازی ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهیم لواطی طنجی معروف به ابن بطوطه (۱۷ رجب ۷۰۳-۷۷۹) که از ۷۲۵ تا ۷۵۷ در آفریقا و آسیا سفرهای بسیار کرده در سفرنامه خود که به نام *تحفة النظائر فی عجائب الامصار و عجائب الاسفار* نوشته است و در ۷۵۶ به پایان رسانیده نام این دریا را «بحر فارس» آورده است.
۱۹. ابوالعباس احمد قلقشندی (۷۵۶-۸۲۱) در کتاب معروف *صبح الاعشى* که در ۸۱۴ به پایان رسانیده نام این دریا را هم چنان «بحر فارس» ضبط کرده است. گذشته از این نوزده تن بزرگان تاریخ نویسان و جغرافیانویسان به زبان تازی در همه کتاب‌های دیگر که ذکری از این دریا هست تا روزگار ما نام آنرا برخی «بحر فارس» و برخی دیگر «بحر الفارسی» و پاره ای «خلیج فارس» آورده اند. چنان که در جلد سوم کتاب *عمون الاحیاء*، تالیف ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة دینوری درگذشته در ۲۷۶، که در سال ۱۳۴۸ مطابق با ۱۹۳۰ در قاهره چاپ شده است در صحیفه ۳۵ که ذکری از عبادن (آبادان امروز) هست ناشر کتاب که خواسته است در پای آن صحیفه جایگاه آنرا نشان بدهد نوشته است «بحرفارس».
- گذشته از زبان تازی در زبان‌های دیگر آسیا نیز نام این دریا را «بحرفارس» نوشته اند. در امپراتوری عثمانی که کوشیده اند نام ترکی بر برخی از جاهای همسایه آن کشور بگذارند و تعصبی در این راه بکار برده اند برخی عمداً نام این دریا را به زبان ترکی «بصره کور فزی» نوشته اند یعنی «خلیج بصره» و با این همه در برابر آن برای فهم مردمی که به این تسمیه جعلی عادت نداشته اند «بحرفارس» نوشته اند. در هندوستان نیز همواره به این دریا «بحرفارس» گفته‌اند.^{۳۴}
- خلیج فارس بوده است چنان‌که:

Golfe Persique	به زبان فرانسه	Parsists Tsots	به زبان ارمنی
Persischer Golf	به زبان آلمانی	Persian Gulf	به زبان انگلیسی

Golfo Persico	به زبان ایتالیائی	Persidskii Zaliv	به زبان روسی
Perzische Golf	به زبان هلندی	Golfio Parsico	به زبان اسپانیائی
Persiste Habbugt	بزبان نوروژی	Golfeul Persic	به زبان رومانی
Persiska Vikem	به زبان سوئدی	Persisk Golf	به زبان دانمارکی
Perzsa Obol	به زبان مجاری	Perski Zaliv	به زبان چک
Perucha Wan	به زبان ژاپونی	Persiski Zaliv	به زبان یوگسلاوی

می گویند.

یادداشت ها:

1- *Histoires d'Herodote*, traduction de Pierre Saliat avec corrections par Eugene Talbot, Paris, 1864, p. 297.

۲. رجوع کنید به مقاله من به عنوان «ساختمان ترعه سوئز بدست ایرانیان» نشریه وزارت امورخارجه ایران، شماره ۳، دوره دوم، صص ۶-۱۰.

۳۳. رجوع کنید به کتاب *قاموس الاعلام*، تألیف ش. سامی، ج ۲، استانبول، ۱۳۰۶ ص ۱۳۱۶.

۳۴. رجوع کنید به کتاب *حقیقه الاقالیم*، تألیف مرتضی حسن الله یار عثمانی بلگرامی، چاپ لکنهو، ۱۸۷۹=۱۲۹۶، ص ۵.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹

به یاد امین عالیمراد

مقاله ها:

۳۸۵

شاهرخ مسکوب

شاهنامه و تاریخ

۴۱۷

محمد مهدی خلجی

هانری گربین و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

۴۵۱

احمد کاظمی موسوی

مشکل حقوق بشر در اسلام

۴۷۵

مهرداد بروجرودی

فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

۴۸۹

آزاده کیان

زنان، کار و اسلام سیاسی

گزیده ها:

۵۰۹

سعید نفیسی

«خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی»

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵

حبیب برجیان

در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه)

۵۲۱

هاله وزیری

دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی)

۵۲۵

فرنگیس حبیبی

تعلیق (محمد رحیم اخوت)

۵۳۱

نسرین رحیمیه

نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران (محمد توکلی طرقی)

۵۳۵

فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

بررسی و نقد کتاب

حبیب برجیان

در ریشه های جدائی هرات

منصورة اتحادیه (نظام مافی)

انفصال هرات: گوشه هایی از روابط خارجی ایران (۱۲۰۰-۱۲۸۰ هـ ق)

تهران: کتاب سیامک، با همکاری نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۰

۲۵۱ ص

هرات از کهن ترین شهرهای ایران است و نامش با واژه "ایران" هم‌ریشه. در اوستا از این شهر در شمار شانزده سرزمین آفریده‌ی هرمزد یاد شده و در کتیبه های هخامنشی هَرِیَو و در سنگنوشته های ساسانی "هَرِیَو" آمده است. در روزگار آبادانی خراسان یکی از چهار کرسی آن ایالت بود و در عهد ملوک آل کرت و سپس جانشینان تیمور (سده های هفتم تا دهم هجری) کانون ادب و هنر خراسان بلکه سراسر ایران شمرده می شد. از اسباب آبادی این شهر یکی حاصلخیزی جلگه‌ی هریرود و دیگر قرار داشتن در ملتقای راههای بازرگانی هند و چین و مدیترانه بود.

انحطاط هرات با دگرگونی در آرایش بازرگانی جهان همزمان با نیروگرفتن طوایف بدوی خاور و شمال ایران آغاز شد. برغم شهریارای نیرومند صفوی، اوزبکان چندین بار براین شهر دست انداختند. پس از دوران کوتاه اقتدار افشاریه خیزش افغان از نو نمودار شد و احمد شاه ابدالی هرات را ضمیمه قلمرو خویش ساخت. شهر هرات در سال ۱۲۷۲هـ. ق/ ۱۸۵۶م به ایران بازگشت اما در سال بعد، براساس صلح نامه‌ی پاریس که میان ایران و بریتانیا بسته شد، استقلال ظاهری یافت و پس از پنج سال جزئی از ملوک الطوایف افغانستان شد و سرانجام در سال ۱۹۱۹ دوباره به استقلال خود دست یافت.

بحران هرات در دوره‌ای پیش آمد که بخش بزرگی از خراسان و نیز ولایات قفقاز تجزیه شد. چنین خسران ارضی در تاریخ ایران سابقه ندارد. درست است که در تاریخ بارها شاهد از دست رفتن سرزمین‌های وسیع بوده ایم، لیکن بلخ و مرو و هرات، مصر و شام و یمن نبودند که با آورده‌ی جهانگشایی‌ها باشند، بلکه همواره ایرانی‌نشین و آبادترین سرزمین‌های ایران به شمار می‌رفتند. بنابراین جدائی چنین کانون‌هایی را نمی‌توان از نوع برد و باخت‌های موسمی یک کشور دانست، بلکه باید نشان فتور تمدنی شمرد که دیگر توانا به درک و دمسازی با واقعیت‌های جهان نوین نبود. سران و سیاست‌پیشگان ایران هنگامی به خود آمدند که قفقاز به روسیه واگذار شده بود، انگلستان در عمل بر جنوب کشور حکم می‌راند و هرات در آستانه‌ی جدائی قرار داشت. حفظ استقلال و تمامیت ارضی باقیمانده‌ی کشور اتخاذ راهبردی تازه و بی سابقه را برای دولت ناتوان ایران در مقابل قدرت‌های بزرگ همسایه ضروری کرده بود. این راهبرد بر پایه‌ی ایجاد موازنه میان همسایگان قدرت‌مند، از سوئی، و جلب همکاری و دوستی قدرت سوم و دوردستی، از سوی دیگر، قرار داشت. این راهبرد تا انقلاب اسلامی کمابیش مهمترین اصل سیاست خارجی ایران بود.

انفصال هرات: گوشه‌هایی از روابط خارجی ایران به تجزیه و تحلیل دوره‌ای

می‌پردازد که قاجاریه به بهره‌جویی از این راهبرد در روابط بین‌المللی خود پرداخته بودند. کتاب که بار نخست با عنوان *گوشه‌هایی از روابط خارجی ایران* در سال ۱۳۵۵ چاپ شده بود، اکنون با تجدید نظر کلی انتشار یافته و مجموعه‌ای است از پنج مقاله: (۱) عوامل مؤثر در تعیین سیاست خارجی ایران در عهد آغامحمدخان و فتحعلی شاه قاجار؛ (۲) نخستین ائتلاف ایران و انگلیس در باره‌ی هرات (۱۲۵۴هـ. ق.); (۳) روابط ایران و انگلیس و مساله‌ی هرات (۱۲۶۸-۱۲۷۳هـ. ق.); (۴) روابط ایران و فرانسه و مساله‌ی هرات (۱۲۷۱-۱۲۷۳هـ. ق.); و (۵) عواقب

مسأله‌ی هرات (۱۲۷۹-۱۲۸۰هـ. ق.).

نویسنده با مراجعه به بایگانی‌های ایران و انگلیس و هند و فرانسه و نیز آثار چاپ شده، سی سال کشمکش و ستیز بین ایران و بریتانیا را بر سر تملک این شهر، به تفصیل بررسی می‌کند. در آغاز کتاب خاطر نشان شده که بایگانی‌های انگلستان، گرچه به سهولت در دسترس پژوهندگان است، اما بیشتر معترف مواضع آن کشور است و از همین رو باید در تعبیر و تفسیر آنها محتاط بود. به اعتقاد نویسنده کتاب در تفسیر و نتیجه‌گیری از داده‌های اسناد دیوانی ایران نیز باید به یاد داشت که نویسندگان نامه‌ها و گزارش‌های فرستادگان و نمایندگان ایران «پیش از آنکه به فکر انعکاس واقعیت‌ها باشند، در اندیشه‌ی حفظ وضع موجود خود، و اسیر در چنبره‌ی محافظه‌کاری‌های سیاسی و ملاحظات دوستانه و دشمنانه بوده‌اند و روابط سببی و نسبی را به هرچیز اولویت می‌داده‌اند» (ص ۲۸).

با بهره‌گیری از انبوه مدارک، منصوره اتحادیه به بررسی و سنجش رویدادهای عمده این دوران می‌پردازد، منطق حاکم بر سیاست خارجی کشور را بر می‌رسد و نشان می‌دهد که چه علل و اسبابی باعث تصمیم‌گیری‌های غالباً زیانبار می‌شده است. در این بررسی و داوری، نویسنده این واقعیت را به روشنی آشکار کرده که علت واقعی درماندگی ایران در برابر قدرت‌های بزرگ استعماری ساختار نامطلوب سیاسی و اجتماعی کشور بوده است. به عنوان نمونه، به اعتقاد وی خودمختاری شاهزادگان و والیان که از ویژگی‌های دیرینه حکومت ایران بود، راه را برای نفوذ بیگانگان در ایالات کشور باز می‌گذاشت. دستگاه و دیوان مرکزی نیز یکپارچگی و انسجام قابل ملاحظه‌ای نداشت و از همین رو بیگانگان زیرکانه رقابت‌های درونی دیوانسالاران را به سود خود دامن می‌زدند و از آب گل آلود ماهی می‌گرفتند.

بررسی شخصیت و گرایش‌های اخلاقی رجال و سیاست‌پیشگان آن دوران از تاریخ ایران مورد توجه خاص نویسنده کتاب به نظر می‌رسد. آیا هستی سیاستمداران با فساد و نادرستی سرشته بود و- آنگونه که کسانی، چون جیمز موریه در *سرگذشت حاجی بابا*، ادعا کرده‌اند- خیانت و مزدوری و بیگانه‌پرستی در ذات آنان بود؟ آیا کارنامه قاجاریه بدان حد سیاه است که تاریخ‌نگاران ما مدعی آن بوده‌اند؟ یا روشنگران و نویسندگان دوران مشروطه و پس از آن، با توسل به ویژگی‌ها و ضوابط برگرفته از دوران تجدد، قاجار را به بی‌لیاقتی محض متصف ساخته‌اند؟ علت هرچه باشد، امروز با گذشت زمان، وقت آن رسیده است که فارغ

از حب و بغض های رایج گذشته تاریخ دوران پیش از مشروطه ایران را در ترازوی نقد منصفانه تری گذاریم. شمار اندکی از محققان و تاریخ نگاران ایران در این راه کوشیده اند از جمله نویسنده‌ی *انفصال هرات* که به نظر می رسد فارغ از پیشداوری های معمول و کلی گویی های مرسوم و تنها با تکیه بر اسناد و شواهد تاریخی به بررسی سیاست های خارجی بخشی از دوران قاجار و ترسیم سیمای رجال آن پرداخته و از جمله نشان داده است که منافع شخصی یگانه انگیزه‌ی کارها نبوده بلکه همه جا در حد امکان منافع ملی ایران نیز از نظرها دور نمی مانده است (صص ۳۴، ۳۹، ۵۸).

در بزنگاه های تاریخی است که سایه روشن های هر دوره پر رنگ و آشکار می شود و از این لحاظ انتخاب قضیه‌ی هرات برای بررسی روابط خارجی عهد قاجار گزینش مناسبی به نظر می رسد. در واقع، کتاب حاضر در بستر مباحث علوم سیاسی نوشته شده و کوششی موفق در پاسخگویی به برخی مسائل مطرح در این عرصه است. مقوله ای که بهتر بود بیشتر مورد اعتنای نویسنده کتاب قرار می گرفت جغرافیای تاریخی است. برای نمونه، در جای جای کتاب از غوریان و تصرف یا تخلیه‌ی آن سخن به میان آمده، بی آنکه گفته شود غوریان در کجاست و اهمیت سیاسی و اقتصادی و نظامی آن چیست. این کاستی در باره‌ی خود هرات هم مصداق دارد. اگر در مقدمه‌ی کتاب توصیفی اجمالی از پیشینه‌ی ولایت، موقع جغرافیایی و اهمیت اقتصادی آن و نژاد و مذهب مردمان آن به دست داده می شد، خواننده با ذهنی آماده تر به سراغ مطالب کتاب می رفت. در نبود چنین مقدمه‌ای، در چند جای کتاب بطور گذرا و گاه تردید آمیز مطالبی درباره‌ی هرات آمده است: از نظر انگلیسیان، «آن سوی هرات، ایران بود که در دوران گذشته گاه بر هرات تسلط داشت. در اوایل سلطنت قاجاریه، پادشاهان ایران، که خود را جانشینان صفویه می دانستند، به هرات نظر داشتند و از فکر تصرف آن غافل نبودند» (ص ۶۷-۶۸). . . . «هرات. . . بیش تر سکنه‌اش ایرانی الاصل و یا شیعه بودند» (ص ۸۵). به نظر نگارنده‌ی این سطور تردید در هرچیز روا باشد، در هویت تاریخی هرات و مردمش روا نیست. در هیچ دوره ای جلگه‌ی هریرود از ایران جدا نبود. در دوره‌ی فترتی که موضوع کتاب است، حاکم هرات خطبه به نام شاه ایران می خواند، عموم اهالی شهر و ولایت فارسی زبان و شیعه بودند و خود را رعیت شاه می شمردند. پس از قطع حاکمیت ایران توانگران هرات به مشهد آمدند و کسانی که ماندند کماکان خود را «پارسیوان» خواندند و می خوانند. چنانکه گذشت، هدف کتاب پژوهش در روابط خارجی کشور در زمانی معین

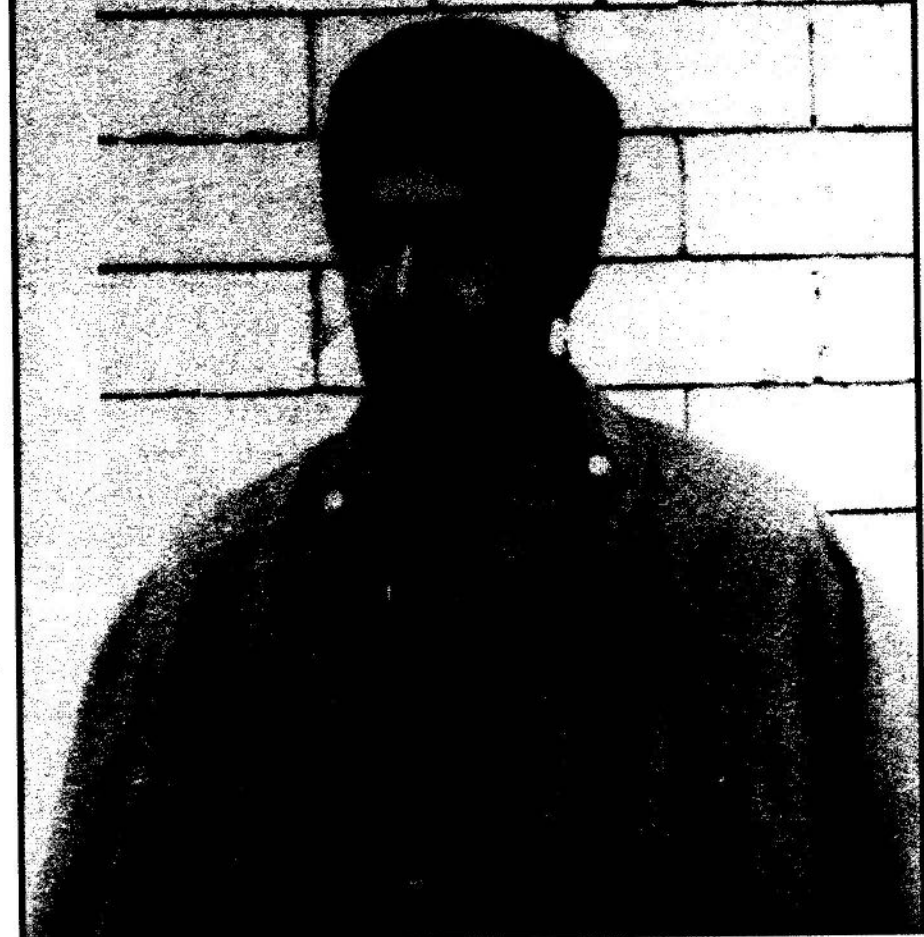
و با تکیه بر اسناد دست اول بوده است. با این حال اعتنا به جغرافیای تاریخی ناحیه‌ی متجانسی که جیحون علیا (بلخ) و مرغاب (مرو) و هریرود (هرات) و خراسان کنونی را در برمی‌گیرد و اکنون میان پنج کشور تقسیم شده است، می‌تواند چارچوبی مناسب برای طرح مساله‌ی هرات باشد و علت وجودی مرزهایی را که شاید بتوان مرده ریگ عصر رقابت روس و انگلیس دانست، توضیح دهد. به همین ترتیب و با توجه به شرایط ژئوپلتیک منطقه، در مقیاسی بزرگتر، بهتر می‌توان به این پرسش پرداخت که چرا ایران حفظ حاکمیت بر جزایر و بنادر جنوب را بر مالکیت هرات ترجیح داد.

از نکات در خور یادآوری در باره کتاب حاضر یکی نیز تاریخ رویدادهاست که براساس تقویم هجری قمری آمده مگر در چند مورد که تقویم میلادی اساس کار قرار گرفته است. باید گفت که تقویم هجری قمری در مطالعه ادوار پس از دوران صفویه رسائی ندارد و به ویژه استفاده از آن در مورد رویدادهای قرن نوزدهم به بعد مناسب نیست. نکته‌ی دیگر املائی خاصی است که در سراسر کتاب رعایت شده و بر اساس آن اجزاء بسیاری از واژگان جدا نوشته شده اند از جمله: "هم سر"، "هم راه"، "پیش‌تر"، "فرمان روا"، "گوش زد"، "دست گیر"، "اسف‌ناک"، "ره سپار"، "ره بران"، "پشتی بانی"، "کتاب چه"، "حکم رانان"، "شاه‌زادگان"، و "دست گاه". این کار کسی جز ویراستاران نمی‌تواند باشد، چون این طرز تحریر را کسی در مدرسه نیاموخته است. برای بنده روشن نیست که چرا باید در ساختار خط فارسی خودسرانه چنین تصرفی کرد.

سرانجام، ناگفته نباید گذاشت که این کتاب یکی از دهها جلدی است که از طرف نشر تاریخ ایران منتشر می‌شود. این مؤسسه، به سرپرستی خانم منصوره اتحادیه (نظام مافی)، در زمانی کوتاه نه تنها موفق به انتشار آثار سودمند بسیار بوده، بلکه با دایر کردن جلسات سخنرانی و بحث سهمی قابل توجه در روشن کردن اذهان داشته است. کمتر مؤسسه‌ی خصوصی را در تاریخ معاصر می‌توان یافت که به چنین توفیقی نائل آمده باشد.

رضا شاه

از تولد تا سلطنت



بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

هاله وزیری*

دیپلوماسی در دریای خزر**

Guive Mirfendereski

A Diplomatic History of the Caspian Sea: Treaties, Dairies, and other Stories

With a foreword by H.E. Chehabi

New York, Palgrave, 2001

261 pp.

تا حدود یک دهه پیش، دولت‌ها و مفسران غربی نسبت به موضع ایران در مورد خلیج فارس بیش از نقش ایران در دریای خزر توجه و حساسیت نشان می‌دادند. اما با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و پیدایش جمهوری‌های مستقل در قفقاز و آسیای میانه، توجه تصمیم‌گیرندگان و پژوهشگران غربی بار دیگر به مناطق شمال ایران و دریای خزر سوق داده شد. از همین رو، کتاب گیو میرفندر斯基 «تاریخ دیپلماتیک دریای خزر، قراردادهای، خاطرات و داستان‌های دیگر» در مناسب‌ترین زمان منتشر شده است.

نویسنده کتاب با بهره‌جویی از منابع گوناگون، از جمله زندگی‌نامه‌ها، سفرنامه‌ها و تحلیل‌های حقوقی، و نیز با اشاره به قراردادهای، مقاوله‌نامه‌ها، توطئه‌ها، ستیزها و آشتی‌ها توجه خواننده را به شماری از رویدادها و نکته‌های عمده و تاریخی در این منطقه از سال ۱۷۲۰ تاکنون جلب می‌کند. نحوه بررسی و ارائه این رویدادها در کتاب حاضر ویژگی‌های خاص دارد از جمله: نشر ادبیانه نویسنده، توجه به جزئیات، پرداختن به پیشینه اجتماعی و سیاسی بازیگران و بررسی سابقه تاریخی وقایعی که مناطق ساحلی دریای خزر را رقم زده اند.

*پژوهشگر ارشد دفتر مشاوره، تحقیق و ارزیابی مطبوعاتی بین‌المللی در واشنگتن، بخش خاورمیانه و آسیای مرکزی.

** فاطمه امان متن انگلیسی این نقد را به فارسی برگردانده است.

رویدادهای مورد بررسی در این کتاب هر یک به نحوی دارای اهمیت تطبیقی و ارزش تاریخی است به ویژه آن که نویسنده به مسائل و موضوع های گوناگون اما مرتبط پرداخته است. در این میان، توانائی تشریح و تجزیه و تحلیل نویسنده به خصوص در سه بخش کتاب بر خواننده آشکار می شود: تأثیر دریای خزر در شکل بخشیدن به هویت برخی از سلسله های پادشاهی در ایران از جمله قاجاریه، مداخله های روسیه در عرصه سیاست داخلی ایران و سرانجام پیدایش دولت های تازه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و دعاوی آنان در مورد منابع دریای خزر. در فصل هشتم («میدان بازی شاهانه» ۱۸۷۰-۱۸۶۶)، میرفندرسکی تصویر زنده ای از سفرهای تفریحی ناصرالدین شاه به سواحل دریای خزر بدست می دهد و جزئیات دو سفر شاه را - که شیفته طبیعت، قایقرانی، ماهیگیری و شکار بوده است - به این نواحی در سال های ۱۸۶۶ و ۱۸۷۰ م ترسیم می کند. دومین دیدار شاه از این منطقه بویژه جالب توجه به نظر می رسد زیرا سفر در بجهوه فصل زمستان انجام شده بود و رجال روسی از جمله فرماندار باکو، از شاه هنگام سوار شدن به کشتی های بخاری خود استقبال کردند. نویسنده کتاب به این واقیعت نیز اشاره می کند که تبار هردو دودمان قاجاریه و پهلوی به مازندران می رسید و پادشاهان هردو مسحور سرسبزی پرشکوه سواحل دریای خزر بودند.

میرفندرسکی به درستی از منافع روس ها در منطقه خزر به عنوان یکی از عوامل تغییر ناپذیر این ناحیه نام می برد. آن گونه که نویسنده کتاب در فصل های ۲۴ و ۲۵ کتاب خود توضیح می دهد، پس از انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، منافع جغرافیائی-استراتژیکی تاریخی همسایه شمالی ایران در این منطقه رنگ ایدئولوژیکی نیز به خود گرفت. بلشویک ها اندکی پس از انقلاب اکتبر اعلام کردند که قرارداد ۱۹۰۷ انگلیس-روس را لغو خواهند کرد. براساس این قرارداد، ایران به دو منطقه تحت نفوذ دو کشور تقسیم شده بود. لغو این قرارداد ظاهراً به نفع ایران بود، اما دیری نگذشت که رهبران دولت نوپا در روسیه، به دستاویز حادثه خلع سلاح یک ناوگان روسی توسط انگلیس ها، بار دیگر سواحل جنوبی دریای خزر را به عرصه مداخله خود در امور داخلی ایران مبدل ساختند. پشتیبانی از قیام میرزا کوچک خان جنگلی برای برپائی یک جمهوری سوسیالیستی در گیلان در سال ۱۹۲۰ تجلی این مداخله بود.

در سال ۱۳۲۴ ش، در پایان جنگ جهانی دوم، دولت اتحاد جماهیر شوروی با شکستن تعهد پیشین خود، از فراخواندن ارتش سرخ از آذربایجان و پشتیبانی آشکار از فرقه دموکرات آذربایجان، فصل تازه ای از دخالت های خود در امور

ایران گشود. گرچه در هردو مورد نیروهای اشغالگر وادار به ترک ایران شدند، اما دخالت‌های غیرمستقیم همسایه شمالی در ایران ادامه یافت، تا آنکه محمدرضا شاه پهلوی به تدریج موفق شد روابط بین ایران و اتحاد جماهیر شوروی را بر اساس احترام متقابل و تفاهم در مورد نیازهای امنیتی طرفین تثبیت کند.

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و استقرار جمهوری اسلامی، از سوئی، و فروپاشی نظام کمونیستی در شوروی در آغاز دهه نود میلادی و پیدایش دولت‌های تازه در سواحل دریای خزر، از سوی دیگر، روابط ایران و روسیه را وارد مرحله تازه ای کرد. نویسنده کتاب ضمن مرور بر روابط ایران و کشورهای ساحلی دریای خزر به تجزیه و تحلیل موارد اختلاف این کشورها در زمینه‌های حقوقی و سیاسی پرداخته است. با تبدیل ایالات آذربایجان، قزاقستان و ترکمنستان شوروی به جمهوری‌های مستقل و کشف حوزه‌های تازه نفت و گاز در سواحل دریای خزر، این دریا بیش از هر زمان دیگری به عرصه کشمکش‌ها و رقابت‌های سیاسی و اقتصادی دولت‌های ساحلی آن تبدیل شده است. ایران و روسیه براین ادعا اصرار می‌ورزند که منابع دریای خزر و بستر آن سهم مشترک کشورهای ساحلی آن است. اما از نظر جمهوری‌های تازه پا هرکشور باید مالک منابع سواحل خود تا عرض ۲۰۰ مایل شناخته شود.

به اعتقاد میرفندرسکی، که کارشناس حقوق بین‌الملل است، اختلاف نظر میان کشورهای ساحلی دریای خزر در مورد حق بهره‌برداری از منابع و ذخایر نفتی این دریا هنگامی مطرح شده که حقوق بین‌الملل هنوز در این مورد به اصول و موازین روشنی دست نیافته است. هریک از این کشورها، با تکیه به حقوق بین‌الملل دریائی به توجیه دعاوی خود پرداخته‌اند. اما واقعیت این است که تنها روسیه میثاق بین‌المللی حقوق دریائی را، که در سال ۱۹۹۴ به قوت قانونی رسید، امضا و تصویب کرده است. ایران نیز که از امضاکنندگان این میثاق است هنوز آن را تصویب نکرده و دیگر کشورهای ساحلی دریای خزر نیز به آن نپیوسته‌اند زیرا هیچیک به دریای آزاد دسترسی ندارند.

کشورهای ساحلی، در انتظار روشن شدن موازین و اصول حقوقی حاکم بر موارد مورد اختلاف، و بی‌عنایت به سلامت دراز مدت محیط زیست دریای خزر، برحقانیت دعاوی خود همچنان اصرار می‌ورزند. به اعتقاد میرفندرسکی: «برای تعیین سرنوشت تاریخی و سیاسی دریای خزر، هریک از کشورهای ساحلی یا می‌تواند وارد میدان شود و با دیگران راهی مشترک بییماید و یا به تک‌روی در ساحل امن بسنده کند. سلامت درازمدت محیط زیست این دریا هدفی بی‌نهایت

مهم است. از همین رو، هرکشوری که بی اعتنا به این مهم تنها در پی تأمین منافع آنی خود باشد و نسبت به سرنوشت این دریای بی همتای شگفت انگیز قصور و غفلت کند، اگر نه در مقابل قانون، که در پیشگاه تاریخ پاسخگو خواهد بود.» (ص ۲۱۳)

در مجموع می توان گفت که «تاریخ دیپلماتیک دریای خزر» اثری اندیشه انگیز درباره تاریخ پرراز و رمز منطقه ایست که امروز به ویژه به خاطر منابع سرشار انرژی اش- سیاست پردازان، پژوهشگران و مفسران در پی کشف دوباره آن برآمده اند. نوشته میرفندرسکی خواننده را به استقبال رویدادهای تاریخ می کشاند؛ رویدادهایی که از نظر او محتوم و اجتناب ناپذیر نبوده اند. برعکس، وی هم بر ویژگی های یگانه شخصیت هایی که در مراحل گوناگون تاریخی در این منطقه اثرگذار بوده اند تأکید می کند و هم برگرایش تاریخ به تکرار در فضاهای جغرافیایی مشخص، مانند دریای خزر. به سخن دیگر، نویسنده کتاب بازیگران و رویدادهای تاریخی را در پیوند با فرهنگ و جغرافیای پهنه مورد نظر خود برمی رسد. ضمیمه کردن نقشه های قدیم و جدید منطقه دریای خزر و عکس و تصویر- چه در بخش های گوناگون و چه در مؤخره کتاب- می توانست بر ارزش کتاب بیفزاید. برای آنان که مایل به پی بردن به اهمیت این منطقه در عرصه سیاست بین المللی هستند، چه خوانندگان عادی و چه متخصصان و اهل فن، این کتاب اثری بسیار سودمند و پرنکته است.

فونگیس حبیبی*

محمد رحیم اخوت

تعلیق

اصفهان، انتشارات نقش خورشید، ۱۳۷۸

ص ۸۶

بر روی جلد کتاب آمیزه درهم و برهمی از گوشه‌هائی از چند نسخه خطی به چشم می‌خورد که وارونه یا اریب، نسخ یا نستعلیق یا شکسته، ریز یا درشت، به فارسی یا به عربی، ممه‌ور به مهرهای رسمی یا شخصی، در بی نظمی بی‌منطقی بر کاغذ نقش بسته‌اند. چارچوبی سیاه بخشی از صفحه را از حاشیه جدا کرده و یک بیضی دنباله دار قرمز در وسط چارچوب کلمه «تعلیق» را احاطه کرده است. پشت جلد از این همه خط و آشفتگی خبری نیست و در آن جز یک بیضی سرخ رنگ چیزی دیده نمی‌شود. غمزه حروف شکسته و وسوسه کشف معنای یکی دو جمله قابل تشخیص در این مجموعه لحظاتی نگاه را بر جلد کتاب به گردش در می‌آورد و طرحی از یک پرسش در گوشه ذهن نقش می‌بندد که این روی جلد شلوغ چه نسبتی با پشت جلد خالی دارد. اما این پرسش چندان نمی‌پاید. تابلوهای کوچک و بزرگ، ردیف شده کنار دیوار، کتاب را از همان کلمه نخست رقم می‌زنند. خواننده زود در می‌یابد که تابلوها از درون زیر زمین خاک‌گرفته و نیمه‌تاریک خانه زنی بیرون آمده است که «خانه قصه‌های کودکی» راوی است. در پایان روایت که صفحات نخستش به دشواری پیش می‌رود و از خواننده پشتکار طلب می‌کند. فهرستی تحت عنوان سالشمار وقایع آمده است؛ وقایع زندگی راوی شیرین بانو، حاجیه خانم بعدی که به هنگام نگارش روایت ۷۶ سال دارد.

*روزنامه نگار و رئیس بخش فارسی رادیو بین‌المللی فرانسه.

زیرزمینی پرغبار نخستین فضای ترسیم شده در روایت است؛ زیرزمینی که «خرده ریزهای کهنه همه جایش را گرفته است و تیغهٔ باریک و کج تاب آفتاب اریب گوشه‌ای از آن را روشن می‌کند.» از همین انبار اشیاء فرسوده، که شاهدان بی زبان گذشت ماجراها هستند، راوی نقبی می‌زند چند مرتبه و در چند شاخه و بانگاه به تابلوهائی که بی نظم در گوشه و کنار زیرزمین حاجیه خانم پراکنده اند به نقل تکه هائی از سرگذشت پرسناژهای داستان که به نقل از راویان مختلف در خاطرش نقش بسته اند می‌پردازد. وی حامل روایت های راویان غایب است و هم راوی روایتی که خود با عبور دادن نگاهش از تاروپود و رنگ و نقش تابلوها می‌سازد. بیپوده نیست که راوی در دکان عتیقه فروشی و مینیاتورسازی «مصور» کار می‌کند. او با تصویرگری آشناست اما در اینجا تصویرنویسی می‌کند. شاید عنوان «تعلیق» علاوه برآن که نوعی خط را تداعی می‌کند و به معنای نوشتن یادداشت در حاشیهٔ متن نیز هست، به همین معنا خود را بر جلد کتاب نشانده باشد. و واقعیت اینست که در این کتاب حاشیه بر متن سروری می‌کند.

هستهٔ داستانی کتاب ماجرائی مکرر است. عشق ناکام و ناگفتهٔ یک‌زن و مرد. زندگی سوختهٔ زن با شوهری زبازره. شوهری که کارگزار عیش و بزم و سور شاهزاده ایست از خاندان قاجار در اصفهان و جان به خشم ولینعمت خود می‌بازد. خشمی که پدر سوگوار را نیز در امان نمی‌گذارد. این نطفهٔ داستان است، اما اینکه این نطفه چگونه و در چه فضائی رشد می‌کند و در هوای کدام لایه های زمانی نفس می‌کشد و در ماجرای امروز راوی چه ردپائی از قصهٔ راویان دیروز به چشم می‌خورد، همه پرسش هائی است که در تار و پود متن نقش می‌بندد. درست‌مثل پرنده های کوچکی که برگوشه و کنار خط‌نوشته ها بال گشوده اند و یا روی کلمات نشسته اند. خط نوشته هائی که راوی در زیرزمین حاجیه خانم پیدا می‌کند و به تماشای آن ها می‌نشیند. خط ها، چه آنها که بر قبالة ازدواج شهربانو با نصرالله خان ترسیم شده اند و چه آنها که بر سیاه‌مشق‌ها به چشم می‌خورند راوی را به فضائی می‌برند که زبان آن زبان اعصار گذشته است و فهم آن برای گوش و هوش امروزی ها دشوار و نامأنوس: «قوام سلسله هستی به مناکحه منوط است و انعقاد مسلک بقا به مزاجت مربوط، چنانکه آباء و ائمهات ازواج را ایجاب و قبول و علت و معلول موجب حصول ازدواج است.»

«درجائی دیگر از این زبان ثبت شده بر طومار زمان های گذشته به زبان و فضای دیگری وارد می‌شویم آشناتر:

توی این بازار بده بستان، ادبیت فراموش آدم می‌شود. بدبختی و حرص و جوش آن

قدر است که حالی برای آدم نمی ماند. یکیش همین حاجیه خانم. همه اش نسیه تا کی که یک تکه اثاث کهنه بفروشد.

و متن داستان میان این زبان ها و زمان ها در رفت و آمد و میان روایت های راویان مختلف معلق است. خواننده نمی داند در کدام نقطه از فضای داستان و یا کدام لحظه از زمان روایت قرار دارد. عنوان کتاب به این ویژگی داستان نیز بر می گردد. روال داستان هم جنس خط تعلیق است که در آن «کلمه ها درهم پیچ خورده اند». شاید واقعیت زندگی راوی، نویسنده و خواننده نیز واقعیتی در هم پیچ خورده باشند، معلق میان حال و گذشته. رگه هایی از گذشته در گوشه‌هایی از این واقعیت پررنگ تر و در جاهای دیگر کم جلوه تر است.

راوی در انتظار و اشتیاق وصلت با زهراست. عروسی مدام به تأخیر می افتد. بخاطر محرم یا فوت بزرگ این خانواده یا سوگواری آن خانواده. پسر شرم دارد که بی صبوری نشان دهد: «می ترسم این عروسی هیچ وقت سر نگیرد و داغ آن. . .» در بخش دیگری از روایت، عشق شهریانو به پسر عموی تارزنش که در همسایگی او زندگی می کرده است عشقی خاموش می ماند و از هیچ سو به کلام نمی آید: «حرفی را که هیچ وقت به زبان نیاورد به زبان تار می گذاشت. او می گفت و آن که باید بشنود می شنید.» به نظر می رسد رمزگشایی از زبان، زبان هنر، زبان قدرت و زبان عشق یکی از دلمشغولی های محمد رحیم اخوت در این اثر باشد. و این رمزگشایی خلاق از نگاهی جوینده بر می خیزد. نگاهی که راه خیال را نمی بندد، به دیدار گذشته می رود و جای خالی آنچه را در این دیدار به چشم نمی آید با گمان حاصل از تجربه امروز پر می کند. شاید بتوان گفت شخصیت اصلی اثر محمد رحیم اخوت همین نگاه است و زبانی که در ترسیم نگاه به کار می برد:

مردها چهره های طبیعی داشتند. دو سه تازنی که بودند فقط نقاشی بودند. آمیزه ای بودند از خط و رنگ. گوشت و خونی در کار نبود. . . آن زن سوم که اصلاً به آدم شبیه نبود. . . ابروها کمان کامل و بی نقص. چشم ها با تمام دقت و ریزه کاری با این که درشت و باز بود از هر نگاه و حالتی خالی بود. فقط نقشی بود که به گمانم نقاش با خواندن اشعار قدیمی آن را ساخته بود.

نگاه تمیز دهنده میان خط یا نقشی که جان دارد «و نقش هائی که کوچک و بزرگ روی دیوار صف کشیده اند، پیران دستار بر سر، شاهدان و ساقیان

سرواندام» بر بافت سراسر کتاب چیره است. در خط سیاه مشقی "ع" ها را می توان دید که «گردن می کشند که انگار چیزی را ببینند» یا "ر" های نازک شراب را که شیطنت از سرو رویشان می بارد.»

این نگاه در گردش معناجوی خود در ۳۰ صفحه آخر کتاب بروی حرکات و مناسک استاد خط و قلم گیری مکث می کند و از اینجا خاطره گفته های اوست که بر روایت حاکم می شود. در این صفحات است که خواننده در آستانه حادثه قرار می گیرد. شاهزاده خبردار شده است که نوکرش غزال خوش اندام و خوب چهره را بجای آنکه پیشکش کند خود شکار کرده است. طوفان خشم و زهر خباثت و خشونت عریان شاهزاده، نصرالله خان و در پی او پدرش عنایت الله خان را در هم می کوبد و خودکامگی را به کمال به نمایش می گذارد. از هیبت واقعه است یا از مکرر بودن آن در تاریخ که راویان چندگانه ای که در طول داستان هریک به نوبه خود سنگی از بنای داستان را چیده بودند کنار می روند و تنها روایت استاد خط یک دست و تند آهنگ برجای می ماند، هرچند که راوی «تعلیق»، شاید برای شکستن سحر کلام استاد، آنجا که شاهزاده در کار ستاندن جان پدر قربانی خود است، می گوید:

قصه است. می دانم. خیال که پروبال بگیرد تا کجا که نمی رود. عادت دارند از آن جبروت بوده و نابوده افسانه ها بپردازند. گاهی راکوه می کنند و در برابرش به زانو می افتند. از ساخته های خیال است که می ترسند. خود را از ترس سیراب می کنند. حتی اگر سراب باشد.

سراب یا واقعیت؟ هرچه هست *تعلیق* شرح در گذشت و خاک گرفتگی یک زمانه است با شاهزاده و شیوه زندگی و زبانش و نیز گواهی بر سخت جانی عناصری از همان زمانه. استاد خط می گوید: «دوره حضرات استخوان دار گذشته بود. نوبت بی ریشه ها بود که ریشه بدوانند. فکلی ها ملاها را پس می زدند تا کی دوباره جا عوض کنند.» و روایت باطنین خفه و سنگین این کلمات به پایان می رسد.

اما پیش از پایان کتاب با شگرد دیگر نویسنده روبرو می شویم که سالشمار وقایع را در یک دوره صد و اندی ساله در ۳ صفحه آورده است. شاید به عنوان کلید رمز کیستی شخصیت ها و راویانی که بی رعایت ترتیبی هریک نقشی از این قصه را آفریده یا رنگی بر تابلو کشیده اند.

داستان بلند *تعلیق* بی شک از نظر صنعت ساختار اثری قوام یافته است.

هماهنگی میان مضمون و شکل عمیق و سنجیده به نظر می‌رسد. پیداست که با همان دقتی که راوی به چونی و چرایی رنگ‌های یک تابلو می‌اندیشد، محمد رحیم اخوت نیز به فصل‌بندی اجزاء اثرش برای دست یافتن به متنی منسجم فکر کرده و آن را به ثمر رسانده است. اما اگر گیرائی و کشش یک اثر را یکی از مهمترین شاخص‌های آن بدانیم باید بگوئیم که درصفحات نخست *تعلیق* جز پیچیدگی و سردرگمی چیزی دست خواننده را نمی‌گیرد. می‌توان حدس زد که هستند خوانندگانی که تکاپوی کتاب را درمیان راه‌ها می‌کنند و از دریافتن یک اثر ارزنده محروم می‌شوند؛ اثری که در عین کوتاهی از غنای مضمون و واژگان و زیبایی و ظرافت در بیان حالات و توصیف فضا برخوردار است.

کتاب *تعلیق* را می‌بندم و به پشت جلد نگاه می‌کنم. این گمان در ذهنم شکل می‌گیرد که شاید نویسنده، که طراح رو و پشت جلد نیز هست، خواسته است به خواننده بگوید در این چارچوب خالی هرخط یا تابلویی را می‌توانیم جای دهیم، به تماشایش بنشینیم، بگذاریم نقش‌های رنگینش به عمق جان، خرد و ذهنمان نفوذ کند و آنگاه «تعلیق» خود را درداخل بیضی قرمزرنگ خالی درآویزیم.

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی

شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعدازظهر - یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعدازظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024
سنتا مونیکا و ویلشیر

E-mail: ketab@ketab.com

نسرین رحیمیه

نگاهی تازه بر مسیر مدرنیته در ایران

Mohamad Tavakoli-Targhi

Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography

St. Antony's Series. Hampshire and New York: Palgrave, 2001

216 pp

Picture Attachments

«بازآفرینی ایران» اثر ارزنده ای در زمینه تاریخ نگاری و تحلیل منحصر به فردی از تاریخ فرهنگ ایران است. در نخستین نگاه این کتاب معطوف به مفهوم تجددگرایی (مدرنیته) و نسبت ظاهری آن با اروپا است. این اثر تازه و بدیع توکلی طرقي را، که به مقوله تجددگرایی و ارتباط سنتی، و ظاهری، آن با اروپا می‌پردازد باید چهارچوب تازه ای در زمینه شناخت شناسی تاریخی دانست که راه‌های نوینی را درکار تحقیق می‌گشاید. با دوری جستن از تاریخ نگاری به شیوه موضوعی و اروپامدار، محققان فرامردن و فرااستعماری شیوه های قدیمی و «زننگار بسته ای» را در پیش‌گرفتند که مفهوم «ملت» و «اروپا به عنوان سردمدار تجدد» را مورد پرسش قرار می‌دهد (۱). کتاب توکلی طرقي نمونه بارزی از بهره جویی از شیوه هایی است که منجر به پیدایش اثری خلاق می‌شود.

«بازآفرینی ایران» از هفت بخش و یک پس‌گفتار تشکیل شده است و بایک بحث نظری با عنوان «تجددگرایی، دگرکجاآبادی (Heterotopia) و متون بی وطن» آغاز می‌شود و در آن توکلی طرقي فرضیه تجددگرایی به عنوان پیامد روشن گرایی غرب را رد می‌کند. بر مبنای تعریف سنتی تجدد گرایی، کند و کاو، خرد گرایی

و کشف علمی منحصر به اروپا و تاریخ تمدن غرب است. آن چه در این تعریف از نظرها دور مانده رابطه و گفتگوی غرب با دیگرانی است که در شکل گیری اروپای نوین مؤثر بوده اند. با بهره گیری از مفهوم «دگرکجاآباد» میشل فوکو، به عنوان «فضاهای واقعی دیگرگونه» (۲)، توکلی طرقي تحولات اندیشه غرب را که منجر به یک نوع «خودشناسی» و «بازآفرینی خود» (۳) شده است برمی رسد. به اعتقاد او این بازگشت به پدیده ای است که وی از آن به عنوان «فراموشکاری بنیادین در تاریخ نویسی غرب» (۳) یاد می کند. به سخن دیگر، توکلی طرقي با این نظریه که تجدد گرایی ریشه در تاریخ و تحولات جوامع غربی دارد و در باقی جهان یک پدیده متأخر و وابسته است به مخالفت می نشیند.

درعین حال، نویسنده کتاب بر این واقعیت نیز که میراث علم شرق شناسی با وقایع نگاری ایران و تاریخ فرهنگی آن امتزاج یافته تأکید می کند. به گفته وی: «همراه این ادعا که ترجمه فارسی دکارت در دهه ۱۸۶۰ سرآغاز یک دوره خردگرایی و تجددخواهی است، تاریخ نگاران سنتی این نظریه نادرست را در شرق شناسی نوین پایه ریزی می کنند که غرب را به لحاظ معرفتی از "شرق" متفاوت می شناسد. این نظریه با تاریخ نگاری ناسیونالیستی که گذشته را زمان عقب افتادگی، رخوت و استبداد قلمداد می کند، مشروعیت بیشتری می یابد. و از این جاست که تاریخ نویسی ایران به "شرق سازی" (orientalization) می انجامد» (۸). از دیگر سو، نویسنده طرح نظریه فکری نوینی را ارائه می دهد: «با تجدد گرایی می توان به صورت یک هنجار (ethos) برخورد کرد و نه لزوماً یک عصر تاریخی. این رویکرد، تاریخ دانان ایران و هند را به عرصه جدیدی از پژوهش رهنمون خواهد شد که به قول شاعر فقید، مهدی اخوان ثالث «داستان های از یادرفته» را دوباره بازشناسند. . . این داستان ها را باید از لابه لای متونی پیدا کرد که با مرزبندی های جدید بی وطن شدند، چرا که در حکومت های ناسیونالیستی معاصر نوشته های تاریخی به قلمرو مرزها محدود می شد» (۹).

در فصل دوم کتاب است که شالوده های تاریخی این نظریه ارائه می شود و اسناد و شواهد بسیار از فصل های فراموش شده تاریخ ایران، هند و جهان در معرض دید خواننده قرار می گیرد. به عنوان مثال، نویسنده به این واقعیت اشاره می کند که «کشفیات چشمگیر در زمینه های ادیان و زبان شناسی تطبیقی که اوج عصر نوزایی علم شرق شناسی در اروپا محسوب می شد در حقیقت بر مبنای یافته های دانشمندان در هند پایه گذاری شده بوده است» (۲۱). برای برقراری ثبات و یکپارچگی در جامعه متنوع هند، اکبر شاه گورکانی، پژوهشگران معاصر

خود را به بررسی و بحث علمی فراخواند و راه را برای ترجمه متون از سانسکریت، ترکی و عربی به فارسی-که تا دهه ۱۸۳۰ در هند زبان رسمی تلقی می شد- هموار ساخت.

از دیگر کارهای بزرگ اکبر شاه گماردن تعدادی پژوهشگر برای تهیه و تنظیم یکی از اولین فرهنگ لغت فارسی بود، که به نوبه خود منجر به کشف شباهت های بین زبان های سانسکریت و فارسی شد، و این همه ده ها سال قبل از ادعاهای سر ویلیام جونز (Sir William Jones) در این زمینه بود. پژوهش بی سابقه توکلی طرقي وابستگی تحقیقات جونز را بر کارهای محققان فارسی زبان، که در نوشته های تاریخی از آن اثری نیست، روشن می کند. چنین به نظر می رسد که، در عرصه زبان شناسی تاریخی، پژوهش های به ظاهر پیشگامانه جونز بی سابقه و منحصر به فرد نبوده است. به همین ترتیب، در فصل های دیگر کتاب نویسنده یادآور می شود که این فراموشی به تاریخ نگاری اروپا محدود نشده است. برای مثال، به اعتقاد وی اهمیت هند در رشد و تکوین ادبیات و هنر ایرانی در قرون هفده و هجده میلادی در تاریخ نویسی ایران بازتاب نیافته است. اندیشمندان و فیلسوفان زرتشتی در هنگامه استقرار کیش شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران ترک وطن کردند و جلب فضای فکری باز هند شدند. یکی از این نخبگان آذر کیوان بود که در دهه ۱۵۷۰ در هند اقامت گزید و به «یادآفرینی ایران پیش از اسلام و بازسازی تاریخ و فرهنگ باستان پرداخت.» (۸۶).

«خاطرات متناقض» فصل پنجم کتاب است و تحلیل روشن گرایانه ای از بازپروری تاریخ نویسی ایران قبل از اسلام به دست می دهد و این دوره را عصر طلایی روشنگری تلقی می کند. این دوران پیش درآمد بازنگری های دوباره به تاریخ ایرانی-اسلامی در قرن های نوزده و بیست بود که به تعبیر توکلی طرقي «پیش زمینه ظهور دیدگاه های متضاد و شکل گیری شخصیت های بیگانه از هم بود که کاملاً از تفاوت و حتی تضاد ایده ها و نظرگاه های فرهنگی شان با هم آگاه بودند» (۹۳). با تکیه به همین واقعیت، نویسنده کتاب ریشه های انقلاب اسلامی و فروپاشی حکومت پادشاهی را که با گذشته پیش از اسلام خویشی بیشتری نشان می داد بررسی می کند.

فصل سوم که «اروپا شناسی ایرانی» نام دارد این فرضیه شرق شناختی را رد می کند که مسافران ایرانی و هندی هیچ کنجکاو و شناختی نسبت به همسایگان اروپایی خود نداشتند. به باور نویسنده، برخلاف باور شرق شناسان، محققان و مسافرانی که به غرب سفر کردند خود را با تاریخ، فرهنگ، اوضاع سیاسی و

اقتصادی و علوم اروپایی آشنا ساختند. مثال هایی که توکلی طرقي برای روشن ساختن این واقعیت به دست می دهد نمودار گفتمانی است که منجر به فرآیند خلاق خودبازنگری در ایران شده.

توکلی طرقي الگوهای مشخصی از گفتمان ایران و اروپا را در فصل چهارم، «تجسم زنان اروپایی»، فصل ششم، «پردازش هویت ملی» و فصل هفت، «ملی گرایی پدر سالار و مادر سالار»، به دست می دهد. همان گونه که از نام این فصل ها برمی آید، جنسیت از مسائل اساسی در خود بازنگری ملی ایرانیان بوده است. جالب آن که در انقلاب های تاریخ معاصر ایران اصلاحات و دگرگونی های زبان فارسی را به ویژه در مورد زبان فارسی می توان دید. برای نمونه، نویسنده به جایگزینی واژه «وطن» به عنوان یک مادر پیر شش هزار ساله به جای «شاه» که نماد پدر ملت بود اشاره می کند. این وطن چون مادری در حال احتضار است و سربازان وطن، از زن و مرد، باید در حفظ آن کوشا باشند. این پیوستگی «مسئله زن و حفظ مام وطن» خبر از «اهمیت نقش زن در توسعه گفتمان ملی ایران می دهد چرا که زنان آموزگاران فرزندان ایران هستند» (۱۳۳).

کتاب توکلی طرقي با نثری پخته و نظرهای بکر و یافته های جالب افق های تازه ای در عرصه مسائل فرهنگی ایران می گشاید و از همین رو مطالعه آن به عنوان اثری راهگشا و مهم نه تنها برای اهل فن بلکه برای همه پژوهشگران علاقه مند به مسائل ایران و ایران شناسی ضروری به نظر می رسد.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۴

پاییز ۱۳۸۱

یادداشت

۳۷۹ به یاد امین عالیمراد

مقاله ها:

۳۸۵ شاهنامه و تاریخ شاهرخ مسکوب

۴۱۷ هانری گربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران محمدمهدی خلجی

۴۵۱ مشکل حقوق بشر در اسلام احمد کاظمی موسوی

۴۷۵ فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه مهرداد بروجردی

۴۸۹ زنان، کار و اسلام سیاسی آزاده کیان

گزیده ها:

۵۰۹ «خلیج فارس در متون یونانی، لاتین و فارسی» سعید نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

۵۱۵ در ریشه های جدائی هرات (منصوره اتحادیه) حبیب برجیان

۵۲۱ دیپلوماسی در دریای خزر (گیو میرفندرسکی) هاله وزیری

۵۲۵ تعلیق (محمدرحیم اخوت) فرنگیس حبیبی

۵۳۱ نگاهی تازه برمسیر مدرنیته در ایران (محمدتوکل طوقی) نسوین رحیمیه

۵۳۵ فهرست دوره دهساله دوم ایران نامه

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر ششم

منتشر شد:

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HĀJJ SAYYĀH—HAREM I

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

فهرست مقاله های دوره دهساله دوم ایران نامه
۱۳۷۲-۱۳۸۱ (۱۹۹۳-۲۰۰۲)

- آجودانی، ماشاءالله. «درون مایه های شعر مشروطه»، ۴/۱۱، (پاییز ۱۳۷۲)، ۶۲۱-۶۴۶.
 آذربی، گیتی. «ایران و جاده ابریشم»، ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۲۴۱-۲۶۴.
 آفاری، ژانت. «سوسیال دموکراسی و انقلاب مشروطه»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۴۰۳-۴۲۶.
- _____. «گذار از میان صخره و گرداب» ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۳۶۵-۳۸۸.
 آموزگار، جهانگیر. «ارزیابی کارنامه اصلاحات خاتمی: دوره نخست»، ۴/۱۹ (پائیز ۱۳۸۰)، ۴۲۹-۴۵۲.
- _____. «اقتصاد ایران پرسردوراهی» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۲۲۹-۲۴۸.
- _____. «نگاهی به اقتصاد سیاسی ایران پس از انقلاب» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۶۲۷-۶۴۴.
- اتحادیه (نظام مافی)، منصوره. «خاطرات رجال قاجار»، ۴/۱۴ (پائیز ۱۳۷۵)، ۵۳۹-۵۵۸.
 _____. «نخستین دهه انقلاب مشروطه (۱۳۲۴-۱۳۴۴هـ.ق)»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۳۷۳-۴۰۲.
- اتکین، موریل. «هویت ملی تاجیکان»، ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳)، ۶۲۹-۶۴۰.
 احواز، احمد. «سرمقاله نویسی و سرمقاله نویسان معروف ایران»، ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۲۱۱-۲۳۶.
- استعلامی، محمد. «مفهوم علم در منشوی مولانا جلال الدین»، ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۹۱-۱۰۰.
- اسحاق پور، یوسف. «کیارستمی و فریدون رهنما»، ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۳۵۳-۳۶۲.
 اسماعیلی، حسین. «درباره ابومسلم نامه»، ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۱۹۱-۲۱۶.
 اشرف، احمد. «بحران هویت ملی و قومی در ایران»، ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۵۲۱-۵۵۰.
 _____. «تاریخ، خاطره، افسانه»، ۴/۱۴ (پائیز ۱۳۷۵)، ۵۲۵-۵۳۸.
- _____. «چهار روایت از انقلاب مشروطه»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۳۶۳-۳۷۲.
 _____. «زمینه اجتماعی سنتگرایی و تجددخواهی»، ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۱۶۳-۱۸۴.
 _____. «سابقه خاطره نگاری در ایران»، ۱/۱۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ۵-۲۶.

- «غلامحسین صدیقی: بنیانگذار جامعه شناسی در ایران» ۴/۱۵ (پائیز ۱۳۷۶)، ۵۱۹-۵۳۸.
- «نظام صنفی و جامعه مدنی» ۱/۱۴ (زمستان ۱۳۷۴)، ۴۰-۵.
- افخمی، غلامرضا. «ایران و نظام جمهوری اسلامی در متن تاریخ» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۵۸۷-۶۲۶.
- «جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار: پرسشی پیرامون آینده ایران» ۴/۱۱ (پائیز ۱۳۷۲)، ۶۵۷-۶۹۰.
- «سروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در جامعه غیرلیبرال» ۴/۱۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۴۳۳-۴۵۸.
- افخمی، مهناز. «انقلاب مسالمت آمیز» ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۳۸۹-۴۱۲.
- افشاری، رضا. «نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی» ۱-۲/۱۹ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۱۵۱-۱۶۴.
- اکرمی، جمشید. «قیچی های تیز در دست های کور» ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۴۵۷-۴۷۶.
- الهی، صدرالدین. «یک قرن در آینه دو کتاب» ۴/۱۴ (پائیز ۱۳۷۵)، ۵۵۹-۵۸۶.
- امانت، عباس. «پورخاقان و اندیشه بازیابی تاریخی ملی ایران» ۱/۱۷ (زمستان ۱۳۷۷)، ۵-۵۴.
- امید سالار، محمود. «در معنای «دقت/نامه پهلوی» در شاهنامه» ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۳۹-۲۵۲.
- امیراحمدی، هوشنگ. «ارزیابی عملکرد برنامه اول و چالش های برنامه دوم» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۷-۴۸.
- «درآمدی بر جامعه مدنی در ایران» ۱/۱۴ (زمستان ۱۳۷۴)، ۷۹-۱۰۶.
- امیر ارجمند، سعید. «حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران» ۲/۱۸ (بهار ۱۳۷۹)، ۱۱-۲۶.
- امین رضوی، مهدی. «اهمیت آثار فارسی سهروردی» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۷۵-۹۰.
- انتخابی، ناصر. «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی ایران» ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۱۸۵-۲۰۸.
- برجیان، حبیب. «سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها» ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۶۱-۲۷۲.
- بروجردی، مهرداد. «روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه» ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، ۲۸۵-۳۰۰.
- «فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه» ۴/۲۰ (پائیز ۱۳۸۱)، ۴۷۵-۴۸۸.
- بویان، پیر. «تاریخننگاری درباره دوران هخامنشی: روندهای نوین» ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۳۵۱-۳۶۶.
- بک، لویس. «قبایل و جامعه مدنی» ۴/۱۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۵۲۳-۵۵۶.

- بنوعزیزی، علی. «بحران مشروعیت، شیوه‌های مقاومت و جامعه‌مدنی»، ۱/۱۴ (زمستان ۱۳۷۴)، ۶۱-۷۸.
- بهار، مهرداد. «بحران روشنفکری در ایران»، ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۶۷۹-۳۸۸.
- بهنام، جمشید. «دولت-ملت، هویت فردی و تجدد»، ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۳۷۵-۳۸۶.
- _____. «زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵)»، ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۵۵۳-۵۷۸.
- _____. «علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران»، ۲/۱۵ (بهار ۱۳۷۶)، ۱۷۵-۱۹۸.
- _____. «منزلگاهی در راه تجدد ایران: اسلامبول»، ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۷۱-۲۸۲.
- _____. «نگاهی دوباره بر مسئله تجدد»، ۲/۱۸ (بهار ۱۳۷۹)، ۲۷-۴۲.
- بهنام، ویدا. «زن، خانواده و تجدد»، ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۲۷-۲۴۸.
- بیرد، مایکل. «نقدهای دو زبانه: مسئله بازگردان واژگان»، ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۱۵۹-۱۶۸.
- بیضائی، بهرام. «پس از صد سال»، ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۳۶۴-۳۸۲.
- پارسی نژاد، ایوج. «احمد کسروی و نقد ادبی»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۴۸۲-۵۰۴.
- _____. «بازشناسی صادق هدایت در هشاد و دو نامه»، ۳/۱۸ (تابستان ۱۳۷۹)، ۲۳۱-۲۵۶.
- _____. «قضیه، در آثار صادق هدایت»، ۱/۱۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ۹۷-۱۱۰.
- _____. «میرزافتحعلی آخوندزاده: بنیان‌گذار نقد ادبی در ایران»، ۳/۱۳ (تابستان ۱۳۷۴)، ۳۰۱-۳۲۰.
- پروین، ناصرالدين. «نگاهی به منابع تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانی و فارسی»، ۲/۱۶ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۱۹۱-۲۱۰.
- سوران، محمدهاشم. «برنامه‌ریزی و سیاست‌تثبیت اقتصادی»، ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۷۵-۹۶.
- پیرنظور، ژاله. «چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی»، ۴/۱۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۴۸۳-۵۰۲.
- _____. «یهودیان جدیدالاسلام مشهد»، ۱-۲/۱۹ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۴۱-۶۰.
- پیوندی، سعید. «واقعیت‌های نظام آموزشی امروز ایران»، ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۷۲۹-۷۶۴.
- تجدد، نهال. «نخستین مترجمان ایرانی آئین بودا در چین»، ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۳۶۷-۳۷۴.
- تفضلی، احمد. «نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی»، ۴/۱۵ (پائیز ۱۳۷۶)، ۵۷۹-۵۹۰.
- تفضلی، حمید. «جایگاه حافظ در دیوان شرقی-غربی "گوت"»، ۲/۱۸ (بهار ۱۳۷۹)،

- ۱۰۴-۸۷.
- توکلی طرقي، محمد. «بهائی ستیزی و اسلام گرائی در ایران» ۲/۱۹-۱ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۷۹-۱۲۴.
- _____. «تاریخ پردازی و ایران آرایی» ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳) ۵۸۳-۶۲۸.
- _____. «تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی» ۲/۲۰ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۱۹۵-۲۳۶.
- جعفرزاده، جعفر. «تجدد و تجددطلبی در موسیقی ایران» ۲/۱۲ (بهار ۱۳۷۳)، ۳۱۹-۳۴۲.
- جلالی چیمه، محمد. «سندبادنامه منظوم» ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۲۱۷-۲۳۰.
- جلیلی، محمدرضا. «تجدد سیاسی در ایران» ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۰۹-۲۱۸.
- جوادی، حسن. «خاطرات آذری ها» ۱/۱۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ۷۷-۹۴.
- جهانبگلو، رامین. «اندیشه تجدد: روشنفکران و دموکراسی» ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۴۹-۲۵۸.
- _____. «عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی» ۱/۲۰ (زمستان ۱۳۸۰)، ۳۳-۴۰.
- چاکسی، جمشید. «سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی» ۲/۱۹-۱ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۶۱-۷۸.
- چیتیک، ویلیام. «خواجہ خرد و رسالۀ نور وحدت وی» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۱۰۱-۱۲۰.
- حایری، شہلا. «بنیادگرایی و حقوق زن در ایران و پاکستان» ۱/۱۴ (زمستان ۱۳۷۴)، ۴۱-۶۰.
- _____. «خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر» ۳/۱۹ (تابستان ۱۳۸۰)، ۳۳۷-۳۴۷.
- حسین زاده، آذین. «تأملی در باره تصویر در ادبیات فارسی» ۳/۱۸ (تابستان ۱۳۷۹)، ۲۷۳-۲۸۲.
- خاوند، فریدون. «اقتصاد ایران: کارنامه سال های سترون» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۶۴۵-۶۵۸.
- _____. «فراز و نشیب های "تجدد اقتصادی" در ایران» ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۱۹-۲۲۶.
- خسرو خاورد، فرهاد. «ایران در دوره گذار» ۴/۱۹ (پائیز ۱۳۸۰)، ۴۰۵-۴۲۸.
- خلجی، محمدمهدی. «اتنوبیوگرافی و حوزه های علمیه» ۱/۲۰ (زمستان ۱۳۸۰)، ۷۱-۹۰.
- _____. «هانری کربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران» ۴/۲۰ (پائیز ۱۳۸۱)، ۴۱۷-۴۴۹.
- خوشنام، محمود. «از مجله موسیقی تا ماهنامه رودکی» ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۳۲۱-۳۳۰.
- دباشی حمید. «عین القضاة همدانی و رسالۀ شکوی الغریب او» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۵۷-۷۴.

- دفتری، فرهاد. «مطالعات اسماعیلی: پیشینه تاریخی و روندهای جدید»، ۳/۱۸ (تابستان ۱۳۷۹)، ۲۵۷-۲۷۲.
- دورینگ، ژان. «تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه»، ۱/۲۰ (زمستان ۱۳۸۰)، ۴۱-۵۲.
- دوستخواه، جلیل. «هویت ایرانی: وهم یا واقعیت؟»، ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۵۰۹-۵۲۰.
- _____. «آموزه دوگانه انگاری: مشکلی بزرگ در تاریخ اندیشه در ایران»، ۱/۱۷ (زمستان ۱۳۷۷)، ۱۱۵-۱۲۶.
- دبیا، لیلا س. «تصویر قدرت و قدرت تصویر»، ۳/۱۷ (تابستان ۱۳۷۸)، ۴۲۳-۴۵۲.
- رحیمی، عتیق. «خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده»، ۱/۲۰ (زمستان ۱۳۸۰)، ۵۳-۷۰.
- رحیمیه، نسرين. «تکوین هویتی تازه: تجربه یک دیپلمات ایرانی در اروپا»، ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۳۸۷-۴۰۰.
- _____. «چگونه می توان بیرون از وطن ایرانی بود؟»، ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳)، ۶۴۱-۶۴۸.
- رنولدز ولف، لیزا. «شهروندی، مهاجرت و گسترش نارضائی»، ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۷۹۷-۸۱۲.
- رهنما، مجید. «علم، دانشگاه‌ها و دانش‌های سرکوب‌شده»، ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۳۱۵-۳۲۶.
- رینگو، مونیکا م. «مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم»، ۲/۱۸ (بهار ۱۳۷۹)، ۷۳-۸۶.
- سهیم، هایده. «خاطرات یهودیان ایران»، ۱/۱۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ۵۱-۷۶.
- سیوری، راجر. «تحلیلی از تاریخ و تاریخ نگاری دوران صفویه»، ۳/۱۳ (تابستان ۱۳۷۴)، ۲۷۷-۳۰۰.
- شایگان، داریوش. «مصاحبه رامین جهاننگلو با داریوش شایگان»، ۲/۱۲ (بهار ۱۳۷۳)، ۳۴۳-۳۶۸.
- شرقی، علی. «پژوهشی درباره چاپ اولین اسکناس در ایران»، ۴/۱۱ (پائیز ۱۳۷۲)، ۶۴۷-۶۵۶.
- شهابی، هوشنگ ا. «از تصنیف انقلابی تا سرود وطنی: موسیقی و ناسیونالیسم»، ۱/۱۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ۶۹-۹۶.
- _____. «مروری بر تاریخ اجتماعی و سیاسی فوتبال در ایران»، ۱/۱۷ (زمستان ۱۳۷۷)، ۸۹-۱۱۴.
- _____. «یهودیان در عرصه‌های ورزشی ایران»، ۱-۲/۱۹ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۱۲۵-۱۵۰.
- شهیدیان، حامد. «دشواری‌های نگارش تاریخ زنان در ایران»، ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۸۱-۱۲۸.
- شهیدیان، حامد. «فمینیسم اسلامی» و جنبش زنان ایران»، ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۶۱۱-۶۴۰.
- شیرازی، اصغر. «مسئله شوراهای محلی در ایران»، ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان

- ۱۳۷۸)، ۷۶۵-۷۹۶.
- صالحی اصفهانی، جواد. «نفت و گاز پس از انقلاب»، ۱/۱۳-۲ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۱۱۹-۱۴۶.
- صیاد، پرویز. «سینمای جمهوری اسلامی: دو روی یک سگه قلب»، ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۴۳۱-۴۵۶.
- طباطبائی، جواد. «تأملی در سفارت و سفرنامه های ایرانیان»، ۱/۱۷ (زمستان ۱۳۷۷)، ۵۵-۸۸.
- طباطبائی، حمید. «جمعیت، کار و مسئله اشتغال»، ۱/۱۳-۲ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۲۰۹-۲۲۸.
- عاصمی، محمد. «کاوۀ برلین و کاوۀ مونیخ»، ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۳۰۵-۳۲۰.
- عالیخانی، علینقی. «خاطرات علم و ناقدان»، ۱/۱۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ۲۷-۵۰.
- عجمی، امیراسماعیل. «بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران»، ۴/۱۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۵۰۳-۵۲۲.
- فامیلی، مژده. «استقبال فرانسویان از سینمای معاصر ایران»، ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۴)، ۴۱۷-۴۳۰.
- فتحی، اصغر. «سیدجمال الدین و اهمیت منبر در شورش مشروطه»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۵۱۳-۵۲۶.
- _____ . «کسروی چه می گوید؟»، ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۲۶۱-۲۷۶.
- فروی، ریچارد نه. «ایرانیان: یگه سواران دوگانگی»، ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۴۳۱-۴۳۸.
- فرزخ، فریدون. «تصویرکسروی در اذهان جوانان»، ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۲۷۷-۲۸۴.
- فردوسی، علی. «حاج ستیاح و اضطراب تعلق»، ۳/۱۹ (تابستان ۱۳۸۰)، ۲۹۳-۲۳۴.
- _____ . «هوس خام: انقلاب در بامداد خمار»، ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۶۴۱-۶۷۸.
- فرزانه، م. فد. «جمال زاده و صادق هدایت: پایه گذاران ادبیات نوین فارسی»، ۱/۱۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ۲۵-۴۷.
- فغوری، محمدحسن. «جواهرالانخبار، یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی»، ۴/۱۵ (پائیز ۱۳۷۶)، ۶۱۳-۶۲۴.
- قانون پرور، محمدرضا. «پاکدینی در آراء کسروی»، ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۲۳۷-۲۴۴.
- قیصری، علی. «بازتاب تجددخواهی و ناسیونالیسم در ادبیات آغاز دوران پهلوی»، ۳/۱۸ (تابستان ۱۳۷۹)، ۱۸۱-۲۱۲.
- _____ . «نقد ادب ایدئولوژیک»، ۲/۱۲ (بهار ۱۳۷۳)، ۲۳۳-۲۵۸.
- کاتوزیان، همایون. «دارالمجانین»، ۱/۱۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ۴۹-۶۸.

- «کسروی و ادبیات» ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۱۷۱-۱۹۴.
- کار، مهرانگیز، «سروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی» ۴/۱۹ (پائیز ۱۳۸۰)، ۴۷۸-۴۵۳.
- «امنیت قضایی زنان در ایران»، ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۴۱۳-۴۲۲.
- کاشف، منوچهر، «تاریخ و خاطره در شعر فارسی» ۲/۱۵ (بهار ۱۳۷۶)، ۲۵۱-۲۸۰.
- کاظمی، فراه، «سیاست و جامعه مدنی»، ۱/۱۴ (زمستان ۱۳۷۴)، ۱۰۷-۱۲۴.
- «شهرنشینی، مهاجرت و گسترش نارضاتی»، ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۷۹۷-۸۱۲.
- کاظمی موسوی، احمد، «جایگاه علما در حکومت قاجار» ۲/۱۵ (بهار ۱۳۷۶)، ۱۹۹-۲۲۸.
- «مشکل حقوق بشر در اسلام»، ۴/۲۰ (پائیز ۱۳۸۱)، ۴۵۱-۴۷۴.
- «نگاهی به نقش فردوسی در رشد زبان فارسی»، ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۴۰۱-۴۲۲.
- کامشاد، حسن، «پیش کسوت نویسندگان ایران»، ۱/۱۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ۵-۲۴.
- کریمی حکاک، احمد، «آموزگاران ما: آموخته ها و نیاموخته های ما» ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳)، ۷۱۵-۷۳۴.
- «ادوارد براون و مسئله اعتبار تاریخی»، ۳/۱۷ (تابستان ۱۳۷۸)، ۴۸۹-۵۰۲.
- «ایکار و پرومته: یادى از احمد شاملو و فریدون مشیری»، ۴/۱۸ (پائیز ۱۳۷۹)، ۴۲۳-۴۳۸.
- «مطبوعات ایران در برابر سانسور: ۱۳۷۷-۱۳۳۲»، ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۲۵۹-۲۸۸.
- «نژاد، مذهب، زبان: تاملی در سه انگاره قومیت در ایران»، ۴/۱۱ (پائیز ۱۳۷۲)، ۵۹۹-۶۲۰.
- «نقد ادبی در ایران معاصر: فرضیه ها، فضاها، و فرآورده‌ها»، ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۳-۳۴.
- کلینتون، جروم، «نکته ای چند در باره وضع کنونی تاریخ ادبی در ایران»، ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۳۵-۵۰.
- کوشا، مهناز، «میزان رضایت زنان از شرایط اجتماعی»، ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۴۲۳-۴۳۸.
- کی، هوموز، «سینمای ایران در دو حرکت»، ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۴۷۷-۴۹۲.
- «سینمای ایران، ترکیه و مصر: سه جامعه در پی هویتی نوین»، ۲/۱۵ (بهار ۱۳۷۶)، ۲۸۱-۲۹۸.
- کیان، آزاده، «موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی»، ۴/۱۹ (پائیز ۱۳۸۰)، ۴۷۹-۴۹۲.
- «زنان، کار و اسلام سیاسی»، ۴/۲۰ (پائیز ۱۳۸۱)، ۴۸۹-۵۰۸.

- گلبرخی، شهره «بازتاب انقلاب مشروطه در نشریات عربی»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۵۱۲-۵۰۵.
- لازار، ژیلو، «ریشه های زبان فارسی ادبی»، ۴/۱۱ (پائیز ۱۳۷۲)، ۵۸۴-۵۶۹.
- لاهیجی، عبدالکریم «مروری بروضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان»، ۱-۲/۱۹ (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ۴۰-۷.
- مایر، آن الیزابت «تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران»، ۱-۲/۱۹ (زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰)، ۱۶۵-۱۸۸.
- _____. «حقوق اسلامی یا حقوق بشر» معضل ایران»، ۴/۱۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۴۵۹-۳۸۲.
- متقی، محسن «روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی»، ۴/۱۹ (پائیز ۱۳۸۰)، ۴۹۳-۵۲۰.
- مدنی، امیر باقر. «بخش خصوصی و سرمایه گذاری در ایران»، ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۹۷-۱۱۸.
- مجدد، محمدرضا. «روندهای اخیر در کشاورزی»، ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۱۹۱-۲۰۸.
- محمادی، حمید «مروری بر آثار مهرداد بهار»، ۳/۱۳ (تابستان ۱۳۷۴)، ۳۲۱-۳۴۸.
- محبوب، محمد جعفر. «جوانمردی در ایران اسلامی»، ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۷-۱۶.
- _____. «خاطرات» ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۲۶۵-۲۸۲.
- _____. «گفتار درباره بعضی مستفرنگان و فرنگان»، ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳)، ۶۷۳-۷۱۴.
- محسنی، نوید. «میزان رضایت زنان از شرایط اجتماعی»، ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۴۲۳-۴۳۸.
- محمدی، م. «سلم و تور و ایرج: بن مایه و پیرایه ها»، ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۶۱-۲۷۲.
- مسکوب، شاهرخ «به یاد دوستی ادیب و فرزانه»، ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۱۷۵-۱۸۶.
- _____. «تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه»، ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۵۷۹-۵۹۶.
- _____. «زمادر همه مرگ را زاده ایم»، ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۲۹-۲۳۸.
- _____. «زمان و سرنوشت در شاهنامه»، ۱/۲۰ (زمستان ۱۳۸۰)، ۳-۳۲.
- _____. «در باره تاریخ نقاشی قاجار»، ۳/۱۷ (تابستان ۱۳۷۸)، ۴۰۵-۴۲۲.
- _____. «شاهنامه و تاریخ»، ۴/۲۰ (پائیز ۱۳۸۱)، ۳۸۵-۴۱۵.
- _____. «قصه قصه یا رمان حقیقی»، ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۴۵۱-۴۸۰.
- _____. «مریم ناکام» عشقی و «عشق کامروای» نظامی و خواجوی»، ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۸۳-۳۱۴.
- _____. «ملاحظات درباره خاطرات مبارزان حزب توده»، ۴/۱۴ (پائیز ۱۳۷۵)، ۵۸۷-۶۱۰.
- _____. «ملی گرایی، تمرکز و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی»، ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۴۷۹-۵۰۸.

- _____ «میرزاحسین خان دیوانسالار و عشق زیبای شهرآشوب» ۲/۱۲ (بهار ۱۳۷۳)، ۲۵۹-۲۹۶.
- مشایخی، مهرداد. «تحلیلی درباره جنبش دانشجویی در ایران» ۲/۱۸ (بهار ۱۳۷۹)، ۴۳-۷۲.
- مصباح زاده، مصطفی. «در کیهان خاطرات» ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۳۳۱-۳۶۱.
- معلمی، مهناز. «دنیای حیوانات در ایران باستان» ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۵۳-۲۶۰.
- مقتدر، رضا. «دوران صد ساله تجدد در شهرسازی و معماری ایران» ۲/۱۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۲۷۰-۲۷۰.
- _____ «عمران و نوسازی در دوران قاجار» ۳/۱۷ (تابستان ۱۳۷۸)، ۴۶۹-۴۸۸.
- _____ «نقش «میدان» در عصر صفوی» ۳/۱۹ (تابستان ۱۳۸۰)، ۲۷۹-۲۹۲.
- مقدم، فاطمه. «مسئله اشتغال زنان در جمهوری اسلامی» ۳/۱۳ (تابستان ۱۳۷۴)، ۳۴۹-۳۷۱.
- میلانی، عباس. «بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو» ۴/۱۵ (پائیز ۱۳۷۶)، ۵۶۹-۵۷۸.
- میلانی، فرزانه. «از نگار تا نگارنده، از مکتوب تا کاتب» ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۵۱-۸۰.
- _____ «تبعید بلبل مادینه از سرزمین گل و بلبل» ۳/۱۸ (تابستان ۱۳۷۹)، ۲۱۳-۲۳۰.
- _____ «زن و حدیث نفس نویسی در ایران» ۴/۱۴ (پائیز ۱۳۷۵)، ۶۱۱-۶۳۸.
- میر، سیروس. «نهضت مذهبی در آینه خاطرات» ۲/۱۵ (بهار ۱۳۷۶)، ۲۲۹-۲۵۰.
- _____ «نسیم شمال و مسأله زن در نهضت مشروطه» ۳/۱۱ (تابستان ۱۳۷۲)، ۴۲۷-۴۵۰.
- مهدوی، شهرین. «حاج محمدحسن امین الضرب، از پیشگامان تجدد ایران» ۴/۱۵ (پائیز ۱۳۷۶)، ۵۹۱-۶۱۲.
- مهدوی دامغانی، احمد. «سهم ایرانیان در ادب صوفیانه عرب» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۱۷-۳۲.
- مهران، فرهاد. «جمعیت، کار و مسئله اشتغال» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۲۰۹-۲۲۸.
- مینا، پرویز. «ایران و سازمان کشورهای صادرکننده نفت» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۱۴۷-۱۶۲.
- _____ «منافع ایران و قراردادهای نفتی بیع متقابل» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۶۵۹-۶۷۸.
- نادیور، نادر. «ایرانیان: یگه سواران دوگانگی» ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۴۳۹-۴۷۲.
- _____ «پلی برفراز نهر سورن» ۴/۱۱ (پائیز ۱۳۷۲)، ۵۸۵-۵۹۸.

- «مردی با ویژگی های متضاد» ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۱۸۷-۱۹۰.
- نیوی، نگین. «روشنفکران و بحث فرهنگ بومی» ۳/۱۹ (تابستان ۱۳۸۰)، ۲۶۳-۲۷۸.
- نجم آبادی، فوزخ. «منافع ایران و قراردادهای نفتی بیع متقابل» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۶۵۹-۶۷۸.
- «نقش صنعت در رشد اقتصادی ایران» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۱۶۳-۱۹۰.
- نصر، سیدحسین. «عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوّف» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۱۲۱-۱۲۸.
- نصیری، مرتضی. «نظام قضایی ایران پس از انقلاب» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۶۷۹-۷۰۰.
- نقیسی، آذر. «تخیل و تخریب: داستان و آگاهی مدنی» ۳/۱۵ (تابستان ۱۳۷۶)، ۳۴۷-۳۹۴.
- «داستان بی پایان» ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۱۶۹-۱۸۸.
- نقیسی، حمید. «تنش های فرهنگ سینمایی در جمهوری اسلامی» ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۳۸۳-۴۱۶.
- نظامی، خلیق احمد. «تأثیر ایران بر ادبیات و تصوّف در آسیای جنوبی» ۱/۱۱ (زمستان ۱۳۷۱)، ۳۳-۵۶.
- نگهبان، عزت الله. «حَقّاری های زاغه، هفت تپه، مارلیک» ۴/۱۲ (پائیز ۱۳۷۳)، ۶۴۹-۶۷۲.
- نوشهروانی، وحید. «سرنوشت برنامه تعدیل اقتصادی» ۲-۱/۱۳ (زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴)، ۴۹-۷۴.
- وحدت، فرزین. «بن بست تجدد در اندیشه کسروی» ۳-۲/۲۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ۲۴۵-۲۶۰.
- وزیری، هوشنگ. «اخلاق سیاسی و اخلاق روزنامه نگاری» ۲/۱۶ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۲۸۹-۳۰۴.
- وهمن، فریدون. «در علل ناپایداری آئین مانوی» ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۲۱۵-۲۲۸.
- ویکتور، آنی یس. «تولید سینمایی در ایران پس از انقلاب» ۳/۱۴ (تابستان ۱۳۷۵)، ۴۹۳-۵۰۲.
- هانترو، شیرین. «مروری تطبیقی بر سیاست خارجی معاصر ایران» ۴/۱۷ و ۱/۱۸ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، ۷۰۱-۷۲۸.
- همایون، داریوش. «صد سال از روزنامه نگاری به سیاست» ۳-۲/۱۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ۲۳۷-۲۵۸.
- هنوی، ویلیام. «هویت ایرانیان از سامانیان تا قاجاریه» ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۴۷۳-۴۷۸.
- پارشاطو، احسان. «در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان» ۴/۱۵ (پائیز

- ۱۳۷۶، ۵۳۹-۵۶۸.
- _____ «سفرهای غیبی» ۴/۱۶ (پائیز ۱۳۷۷)، ۵۹۷-۶۱۰.
- _____ «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام» ۲/۱۷ (بهار ۱۳۷۸)، ۱۸۵-۲۱۴.
- _____ «نظری به دانشنامه های فارسی» ۲/۱۴ (بهار ۱۳۷۵)، ۲۳۱-۲۴۰.
- _____ «نگاهی به دانشنامه های فارسی معاصر» ۱/۱۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ۹۵-۱۱۶.
- _____ «هویت ایرانی» ۳/۱۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ۴۲۳-۴۳۰.
- _____ «تأثلی در نقد روانشناختی و رابطه روانکاوی و ادبیات در ایران» ۱/۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ۱۲۹-۱۵۸.
- _____ «دو متن، دو انسان، دو جهان» ۲/۱۲ (بهار ۱۳۷۳)، ۲۹۷-۳۱۸.
- _____ یوسف زاده، آمنه. «موسیقی در ایران پس از انقلاب» ۳/۱۹ (تابستان ۱۳۸۰)، ۲۴۷-۲۶۲.
- _____ «نگاهی به وضع موسیقی در دوره قاجار» ۳/۱۷ (تابستان ۱۳۷۸)، ۴۵۳-۴۶۸.

industrialization drive, restrictions on tribal movements, the banking system's reforms, and Iran's gradual incorporation into the global capitalist market. Hence, taking issue with the conventional wisdom that often sums up this period as the era of ephemeral changes and intellectual repression, the essay maintains that despite the autocratic nature of his rule, Reza Shah's reforms laid the foundations of a secular state machinery and made possible the dominance of a new class of political-intellectual elite. Early secularization in Iran may have been primarily a state-led enterprise, yet an investigation of the diffused and protoplasmic social forces that participated in Iran's secularization is most necessary.

Women, Work and Political Islam

Azadeh Kian-Thiébaud

This paper, based on the author's fieldwork in Iran, as well as textual and statistical studies, analyzes both change and continuity in the family institution in post-revolutionary Iran. Furthermore, it elaborates on the strategy of Iranian women activists for challenging institutional gender segregation and patriarchal order, i.e., to implement change within the private sphere through increased participation in the public arena.

The Islamic state's contradictory policies which glorify women as mothers and wives, on the one hand, and encourage women to actively participate in social, economic and political realms, on the other, perpetuates the increasing conflict between tradition and modernity which has become major characteristic of the post-revolutionary Iranian society. Socially active women who, despite immense legal difficulties and political obstacles, have opted to challenge institutionalized gender segregation by imposing themselves in the public arena have gradually begun to contribute to perceptible improvements in the status of women. Particularly, by seeking and gaining employment, women have succeeded in acquiring a new status both within the family structure and the society at large. They have come to believe that through active participation in the public domain they can adopt goal-specific strategies, pursue their unique individual interests and develop power partnerships with other members of the family. Thus, by investing in the public sphere, they have sought a new identity and status which is determined more by their status in the public arena than their standing within the family institution.

freedoms were conditioned on their compatibility with Islamic principles, as the case with the constitution of the Islamic republic of Iran. It seems that in the absence of the concept of human rights in Islamic jurisprudence, the Islamic world continues to remain in a vicious circle in its attempts to deal with the issue of human rights.

Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization in Iran

Mehrzad Boroujerdi

The reign of Reza Shah radically transformed the configuration of state-society relations in Iran and marked the transition from an antiquated empire to a modern secular state. The profound changes introduced into Iranian society between the 1920s and the 1940s were a continuation of the aspirations of the 1905 Constitutional Revolution. While Reza Shah's period in office resolved a number of debates which arose during the Constitutional revolution, it failed to establish pluralism or a genuine parliamentary system in which the executive branch could be held accountable. Convinced of the secular *raison d'être* of the state, Reza Shah embarked on a nationalist state-building project which aimed to eradicate ethnic and tribal particularisms in favor of forging a modern civic consciousness. Relying on the armed forces as the pillar of secularism, he simultaneously fought the Shi'ite clergy, leftist movements, tribal warlords, and the *ancien regime* aristocracy. Considering secularism as the necessary precursor to nationalism, Reza Shah did not shy away from resorting to secular regulatory ordinances, legitimated by imperial fiat, to advance his agenda.

Two factors paved the way for Reza Shah's secularist drive. First, there was a dramatic decline in the power base of the clerical establishment. Secondly, religion ceased to be the sole means through which political opposition could be legitimized. The emergence of various secular political movements, professional syndicates, intellectual circles, and socio-political journals offered avenues for political participation. Moreover, Reza Shah realized that in order to strengthen national consciousness he needed to do more than merely celebrate Iran's pre-Islamic glories, thus fetishizing the past. In the economic arena, he pursued a policy of *etatisme*, which emphasized industrialization. While this policy did not produce free-market capitalism or create a politically assertive class of private entrepreneurs, members of this latter group still gained greater opportunities for investment due to the Shah's

Islam was on the verge of an ideological metamorphosis. Indeed, he clearly foresaw the emergence of a fundamentalist movement in the Islamic world. For him, the only way that Islam could spare itself the fate of Christianity was to avoid secularization. According to Corbin only Iranian Islam with its old, lasting and lively esotericism, could foreclose such a possibility. The Iranian revolution that occurred only a year after his death, is a clear invitation to revisit Corbin's prophecies.

The Problematic of Human Rights in Islam

Ahmad Kazemi Musavi

Although Islam advocates elements of human liberty and dignity in general, it does not recognize "human rights" in the Western sense. While in the West the concept of human rights grew out of the recognition of the citizens' rights as a shield against the arbitrary power of the state, there was no such recognition in the Islamic legal tradition. The author attempts to clarify this distinction by a comparative survey of the opinions expressed by a number of legal and religious scholars on the concept of "Islamic" human rights. The survey is focused on the freedom of faith according to *Qur'an*, the tradition of the Prophet and writings of Muslim theologians.

The specific Qur'anic verse forbidding "compulsion in faith" seems to be contradicted by a number of other verses stressing the necessity of Jihad against the infidels or apostates. This contradiction can not be solved without a revision of the rules of *naskh* or "abrogation." A number of contemporary Muslim authors, such as Mahmood Taha, An-Na'im and Abu Sulayman have proposed new rules for such a revision. Some other writers, including Abdolkarim Soroush, have suggested the application of modern epistemological principles for a more timely interpretation of Islamic tenets. Still others have attempted to use concepts such as "human nature" to construct references to freedom of faith in Islam. Neither Jamal al-Din Afghani nor Sheikh Mohammad Abduh who strove to set forth a rational interpretation of Islamic principles made any clear references to the concept of freedom of faith.

In 1981, Egypt, Saudi Arabia and Pakistan, in response to Iran's Islamic Constitution, led a number of Muslim countries to draft and publish a declaration on the Islamic human rights which included references to the basic human rights and freedoms, including freedom of faith and religion. However, the implementation of these rights and

practiced by the Sassanian kings. As such, the quest to understand it leads to another journey for those who long to rediscover the earth and the heavens, and to fathom the bonds that link the world of the mortals to the universe of Gods.

Corbin and the History of Philosophical Thought in Iran

Mohammad Mehdi Khalaji

Among the Iranian scholars of the Twentieth century, Henry Corbin has had the most philosophical approach to Iran. Contrary to the prevalent trend of the period, he does not consider Iran as a specific geographic or historic entity within a broader cultural sphere. For him, Iran is a philosophical object, a world representing and bespeaking of a unique cultural phenomenon which is governed by its own internal imperatives nurturing its unity and insuring its diverse manifestations. Esotericism, which has forever marked the Iranian cultural existence, is the quintessential feature of this world. It is on this fundamental assumption that Corbin has attempted to narrate the history of Iranian thought or Islamic philosophy. The imagined world, although beyond the natural universe and independent of time and history, is still a real world. Thus, Corbin is writing the history of an ahistorical idea and hence his rejection of historical specificity in dealing with Iranian philosophical thought.

This article attempts to bring into light Corbin's deep structure of the history of Iranian thought. It strives to analyze those concepts and assumptions that have formed the basis of Corbin's philosophical project for understanding Iran. It is the author's suggestion that Corbin's concern is not with Iran per se. He simply poses the essential problem that had preoccupied Europeans in the aftermath of the Second World War, i.e., how to prevent the recurrence of the calamities that had befallen them in the twentieth century by the emergence of Fascist and Communist regimes. In Corbin's view the emergence of such political orders had very much to do with Europeans' understanding of history. For him, ideology is the byproduct of the philosophy of history rooted in the age of Enlightenment. In a sense, ideology is the child of modernity, itself nineteenth century rationalism which is no less than the positivism that emanated from the secularization of history.

It is in his critique of this chain of ideas that Corbin attempted to find a philosophical solution for the amoral violence of the twentieth century. His understanding of the Islamic world led him to believe that

Ferdowsi's *Shahnameh* as History

Shahrokh Meskoob

Since the era of Turkish-speaking Mongol rulers and Safavid kings no other Persian literary classic has surpassed Ferdowsi's *Shahnameh* as the object of attention by Iranian artists, illustrators, and story tellers. In the last century or so, however, the mere glorification of this classical epic through embellishment, imitation and recitation seems to have gradually been replaced by the analytical works of Western and Iranian scholars who have attempted to interpret it in textual, literary, linguistic, and historical frameworks. In these studies *Shahnameh* is essentially an object for cold, clinical analysis. It is perhaps time to supplement this scholarly attention with serious reflections on its inner soul and artistic, cultural and spiritual messages. It is through such reflections that *Shahnameh* will reach its ultimate glorious purpose and our understanding and enjoyment of it become more profound.

Ferdowsi's epic is not only the history of ancient Iran but, as history, it is the story of Iran in time and the imprint of time on Iran. It is in *Shahnameh* that history and time grow into their interconnected form and yet find their well-defined and relevant spaces. However, this ancient epic does not simply a collection of Iranians' memories of the past in exquisite poetic form. It is also the graphic expression of man's most basic passions and pursuits, his never-ending inner conflicts and recurrent battles with his foes and with nature itself. Thus, when Ferdowsi narrates a particular historical event, or depicts a legendary figure, all elements seem to have gone through a transformation. History is no more history and the spirit of the time present appears embodied in the time yet to appear.

Shahnameh, as the poeticized collective memory of Iranians, awakens their dormant past in the form of a series of transcendental truths. This awakening attests to the survival not only of our national identity but also the identity of all Persian-speaking peoples. *Shahnameh*, however, is not only the embodiment of our collective memory, but also the chronicler of the statecraft and political philosophy



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XI

Fascicle 6 Published:

HAJJ SAYYAH—HAREM I

Volume XII

Fascicle 1 in Press

HAREM I—HEDĀYAT

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

Contents

Iran Nameh

Vol. XX, No. 4

Fall 2002

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

Ferdowsi's *Shahnameh* as History

Shahrokh Meskoob

Corbin and the History of Philosophical Thought in Iran

Mohammad Mehdi Khalaji

The Problematic of Human Rights in Islam

Ahmad Kazemi Musavi

Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization

Mehrzad Boroujerdi

Women, Work and Political Islam in Iran

Azadeh Kian-Thiebaut

بنیاد مطالعات ایران

دریاچه نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

پیشگفتار

مقاله ها

به یاد امین عالیمراد

شاهنامه و تاریخ

گرین و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه فلسفی در ایران

شاهرخ مسکوب

محمد مهدی خلجی

فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه
زنان، کار و اسلام سیاسی

فراز و نشیب های مدرن گرایی آمرانه

زنان، کار و اسلام سیاسی

«خلیج فارس در متون یونانی، و لاتین و فارسی»

مهرداد بروجردی
آزاده کیان

مهرداد بروجردی

آزاده کیان

گزیده

سعید نفیسی

نقد و بررسی کتاب:

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دوره بیستم:

شاهرخ مسکوب
محمد توکلی طرقي
محمدعلی همایون کاتوزیان
نقد و بررسی کتاب:
نسرین رحیمیه
مدیر:
هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکووسکی
ریچارد ن. فرای
راجر م. سیوری
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
سید حسین نصر
ویلیام ل. هنوی

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

نوشته ها معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل از نوشته های مندرج در ایران نامه با یادآوری مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از نوشته ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*
4343 Montgomery Ave.
Bethesda MD 20814
USA
Tel: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983
Email: hhekmat@fis-iran.org

بهای اشتراک:

در ایالات متحد 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
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XX):

Shahrokh Meskoob
Mohammad Tavakoli-Targhi
M. A. Homayoun Katouzian
Book Review Editor:
Nasrin Rahimieh
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Frye
William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
Roger M. Savory

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

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

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 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

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Ferdowsi's *Shahnameh* as History

Shahrokh Meskoob

Corbin and the History of Philosophical Thought in Iran

Mohammad Mehdi Khalaji

The Problematic of Human Rights in Islam

Ahmad Kazemi Musavi

Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization

Mehrzad Boroujerdi

Women, Work and Political Islam in Iran

Azadeh Kian-Thiebaut