

# اگرچه نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

شماره ویژه

یکصد و پنجاهمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری محمد توکلی طرقي

پیشگفتار

ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه

انگليس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۹-۱۹۰۶

خوانندگان، مطبوعات و فضای عمومی

آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران

انقلابی که ایران را چند سده پیش انداخت

زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع

از استانبول تا تبریز

طنز در ادبیات مشروط: مجله استبداد

سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر

«قوای مقوم استبداد»

«دموکراسی و دین داری»

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (ژانت آفاری)

«مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (آ. هانزبرگر)

«اسماعیلیان در سده نوزدهم» (النا آندریوا)

محمد توکلی طرقي

احمد اشرف

منصور بنکداریان

نگین نبوی

ژانت آفاری

داریوش همایون

سوزین مک الرون

فریبا ززینه باف

علی قیصری

احمد کریمی حکاک

گزیده ها:

محمدحسین نائینی

محمد مجتهد شبستری

نقد و بررسی کتاب:

مهناز افخمی

رودی متی

شفیق ویرانی

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## دبیران دوره بیست و سوم

فرزانه میلانی  
محمد توکلی طرقي  
تورج اتابکی  
دبیر نقد کتاب:  
محمد مهدی خرمی  
سردبیر:  
هرمز حکمت

## گروه مشاوران:

گیتی آذربئی  
احمد اشرف  
غلامرضا افخمی  
علی بنوعزیزی  
سیمین بهبهانی  
هاشم پسران  
پیتر چلکووسکی  
ریچارد ن. فرای  
راجر م. سیوری  
احمد کریمی حنّاک  
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 معترف آرام 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: [hhekmata@fis-iran.org](mailto:hhekmata@fis-iran.org)

## بهای اشتراک:

در ایالات متحد آمریکا، با احتساب هزینه پست:  
سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، موسسات 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

Special Issue  
on

**The Centennial of Iran's Constitutional Revolution**  
Guest Editor: *Mohamad Tavakoli-Targhi*

**Reflections on the Constitutional Revolution**  
*Ahmad Ashraf*

**The British Role in Iran's Constitutional Revolution**  
*Mansour Bonakdarian*

**The Press and the Public Sphere in the Constitutional Era**  
*Negin Nabavi*

**Civil Liberties and the Making of Iran's First Constitution**  
*Janet Afary*

**The Revolution that Spearheaded Iran Toward Modernity**  
*Daryoush Homayoun*

**Modernity and Constitutionalism in Ottoman Empire and Iran**  
*Fariba Zarinehbab*

**Nineteenth-Century Qajar Women in the Public Sphere**  
*Susynne M. McElrone*

**Satire in Iranian Constitutional Press**  
*Ali Gheissari*

**Mythical Birds and the Mystical Discourse in Persian Poetry**  
*Ahmad Karimi-Hakkak*

# Iran Nameh

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

## Editorial Board (Vol. XXIII):

Farzaneh Milani  
Mohamad Tavakoli-Targhi  
Turaj Atabaki  
Book Review Editor:  
Mohammad Mehdi Khorrami  
Editor:  
Hormoz Hekmat

## Advisory Board:

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

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:  
Editor, Iran Nameh

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

**Telephone: (301)657-1990**

**Iran Nameh is copyrighted 1998**

by the Foundation for Iranian Studies  
Requests for permission to reprint  
more than short quotations  
should be addressed to the Editor

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

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

single issue: \$15

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه با همکاری محمد توکلی طرقی

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنکداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ «مواد مختار در ایران سده های اخیر» (رودی متی) النا آندریوا
- ۴۱۹ ابیس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

# ایرانیست

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال بیست و سوم، شماره ۴-۳

پائیز و زمستان ۱۳۸۶

## پیشگفتار

پس از گذشتن بیشتر از یک سده از انقلاب مشروطه، جامعه معاصر ایران هنوز در تلاش برای نیل به هدف هائی است که به تلویح و تصریح در قانون اساسی زاده آن انقلاب به تصویب نخستین مجلس شورای ملی ایران رسید. شهروندان ایران امروز در بسیاری عرصه های زندگی از آزادی ها و حقوقی که مطمح نظر بانیان انقلاب مشروطه و نصیب نسل آن روز ایران شده بود سهمی نمی برند و از همین رو مشکل بتوان گفت از شأنی بالاتر از شأن رعایای دوران استبداد قاجار برخوردارند. نه تنها از آزادی های سیاسی- که حداقل دو دهه و نیم از سال های بین انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی را رقم می زد- نشانی به چشم نمی خورد، بلکه از آزادی ها و برابری های اجتماعی و مدنی، از ایمنی حریم خصوصی و خانوادگی، که ایران را در میان جوامع مسلمان جهان نمونه کرده بود، نیز جز خاطره بر جای نمانده است. در زمینه تأمین رشد پایدار اقتصادی و گسترش رفاه عمومی نیز که از دیگر خواست های اساسی مشروطه خواهان بود، ایران امروز به پائین ترین رده

های جوامع جهان فروافتاده است. از یاد نباید برد که در میثاق های عمده بین المللی، حقوق و آزادی های سیاسی تنها بخشی از انواع حقوق و آزادی هائی است که به تفصیل در این اسناد مورد تأیید و تأکید قرار گرفته اند.

با عنایت به سرنوشتی که در سال های اخیر بر دستاوردهای انقلاب مشروطیت رفته و با توجه به خطرهای که از درون و بیرون هویت ملی و باستانی مردم ایران و یکپارچی سرزمین آنان را به گونه ای بی سابقه تهدید می کند، بازنگری و یادآوری برهه های درخشان تاریخ ایران خود می تواند عاملی در برانگیختن حس همبستگی و غرورملی در نسل سرخورده ای باشد که به تنهایی مسئولیت خطیر رویارویی با چنین تهدیدها و مخاطراتی را بردوش دارد. انقلاب مشروطیت را بدون تردید می توان یکی از بارزترین و افتخارآفرین ترین این برهه ها دانست.

این انقلاب فرآورده عهد آگاهی ایرانیان و آغازگر دوره اجتهاد همگانی و حاکمیت مردم بود. بجای حکومتی که مردم را رعیت و رمه و حاکمان را راعی و شبان و ولی و قیم ایزدآورده آنان فرض می کرد، آن انقلاب در پی استقرار نظامی بود که در آن «قوای مملکت ناشی از ملت» و «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق» باشند و بتوانند «در امور معاشی و سیاسی خود»، بی قیم و ولی مشارکت کنند. به سخن دیگر تعمیم اجتهاد بن مایه انقلاب مشروطیت بود. این انقلاب با چوب زدن تاجری و نوشته و فراخوان عالم و منورالفکری آغاز نشد. پی آمد تحولات انسان ساز جهانی، پیدایش کشورملتها و کوششهای بومی برای استقرار حاکمیت ملی بود. از همین رو، با تلاش برای متحقق ساختن هدف های اساسی این انقلاب، ایران، در عصر استعمار و امپریالیسم، به یکی از موفق ترین کشورهای خاورمیانه در پی ریزی کشوری منسجم و ملتی آگاه به هویت ملی و خاطره تاریخی خویش بود.

در بازنگری تاریخ ایران که با انقلاب مشروطه آغاز شد هجوم اعراب عامل اصلی در حال زار «ایران ویران» شناخته شد. نسلی از مشروطه خواهان، با نگرشی جهانشناسانه و آینده نگر و مصمم به ساختن جامعه ای نوین، در پی بازیابی عظمت و عزت پیشین ایران از راه اقتباس از ارزش ها و دستاوردهای درخور «فرنگیان» و احیای مفاخر و آئین های هویت ساز زادبوم باستانی بود.

این آینده نگری بهبودی خواه با آینده نگری ای که امید به ظهور حضرت مهدی و مسیح و سوشیانت و پایان ظلم و جور این جهانی داشت متفاوت بود.

آینده نگری غایتش در بهبودی وطن خلاصه می شد و با تشخیص وضع حال و تجویز «دارو» و «پرستاری» پیوسته، بهبودی تدریجی جامعه را تضمین پذیر و پیش بینی شدنی می کرد. با ترویج اخلاق مشروطه خواهی و قانونمداری و مسئولیت پذیری مردم بود که تلاش برای بهبودی و توانمندی وطن و ملت وظیفه مبرم یکایک «فرزندان وطن» شمرده شد. این آینده نگری وطن مدار زمینه برنامه ریزی های متجددانه برای ترقی، پیشرفت، رشد ملی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، و فردی ایرانیان را فراهم آورد.

مرد پنداشتن زنان و نامرد معرفی کردن مردان نیز از جمله شگردهای سخنورانه انقلاب مشروطیت بود. با پیوند زدن گذشته و آینده، اکنونیان را برانگیختند و برای برانگیختن مردانگی و غیرت ملی، زنان عصر جدید را سرمشق مردان «به من چه» گو قرار دادند. درهم آمیخته شدن تدریجی فضاهای مردانه و زنانه و کاهش نسبی تبعیض های جنسی از مهمترین پیامدهای تاریخی گفتمان وطن مدار و مشروطه خواه بود که با «خانه» و «داخل» تلقی کردن فضای وطن نوعی محرمیت در میان زنان و مردان بوجود آورد.

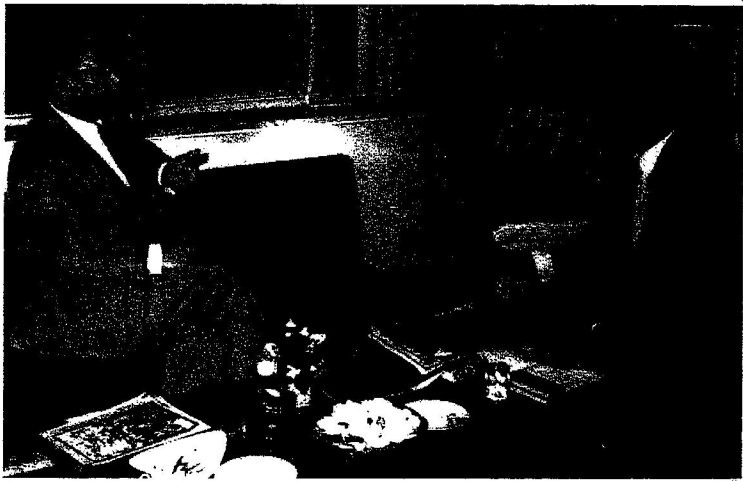
در این میان، پیامی که در بسیاری از نوشته ها، شب نامه ها و روزنامه های مشروطه خواه نهفته بود، شخص و نفس جدیدی را آرزو می کرد که به ایران چون مادر خویش مهر ورزد و همان گونه که خواهان سلامت خانواده خویش است به پاسداری و توانمندی ایران نیز پردازد. این نفس نو با نفسی که خواستار رستگاری در آخرت بود تفاوتی چشم گیر داشت. نفس رستگاری خواه به سعادتمندی در دنیای واپسین می اندیشید و در پی کمال خویش از طریق «سیر به عالم بالا» و «سرور ابدی و راحت سرمدی» می بود. اما نفس مشروطه خواه کمال مدنی، سرور ملی و رشد وطنی و تاریخی می جست. مشروطه خواهان در پی ساختن نفسی بودند که سعادت خویش را با سعادت ایران و کمال خویش را با ترقی وطن پیوند دهد. از همین رو، اهمیت تاریخی انقلاب مشروطه بدون توجه به این آینده سازی ملی و شخصی درک شدنی نیست.

# نقد بی غش

مجموعه گفتگوهای

دکتر پرویز ناتل خانلری

با صدرالدین الهی



درباره:

صادق هدایت، بزرگ علوی، ملک الشعرای بهار،

نیما یوشیج و صادق چوبک



## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرکی

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بندگانان انگليس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوى خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفارى آزادی های مدنى و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ على قیصرى طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفارى جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهنراز افخمی)
- ۴۱۵ (النا آندریوا) مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی)
- ۴۱۹ ایس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION

New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.

Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at

[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

### ملاحظاتى دربارهٔ انقلاب مشروطه

هنوز چند سالی از انقلاب ۱۹۷۷-۷۹ سپری نشده بود که یکی از دوستان که «هم مورخ بود و هم روزنامه نگار» با شگفتی می گفت: «هنوز هستند کسانی که درباره علل انقلاب سخن می گویند و ائتلاف وقت می کنند». نگارنده از این اظهار نظر شگفت زده شدم. هنوز یکی دوسالی از این گفتگو نگذشته بود که یکی از مورخان برجستهٔ تاریخ بریتانیا کتابی، که شامل نکات تازه ای درباره علل انقلاب بریتانیا در قرن هفدهم بود منتشر کرد و نشان داد که حتی پس از گذشت چند قرن هنوز «نکاتی تازه یاب» درباب آن جریان بزرگ تاریخی وجود دارد که هم از منابع و اسناد و مدارک تازه از آن دوران بدست می آیند و هم از دیدگاهها و نظریه های تازه در باب انقلاب. انقلاب مشروطه هم هنوز از همه جوانب بررسی نشده و برخی از نظرهای شایع و مورد باور همگان با اسناد و مدارک معتبر تاریخی همخوان نیست. از جمله نقش انگلستان به عنوان نیروی محرکه انقلاب مشروطه است که در این "ملاحظات" بدان خواهیم پرداخت.

#### چند روایت از تحصن در سفارت

تحصن تاریخی گروه بزرگی از اصناف و تجار و طلاب در باغ سفارت انگلیس در تهران، که با پناه دادن عده ای از تجار مشروطه طلب (که در ۱۸ جمادی الاول سال ۱۳۲۴ به باغ سفارت در تهران پناه برده بودند) آغاز شد و با شتابی باور

نکردنی در زمانی کوتاه به حدود ۱۴۰۰۰ نفر فزونی گرفت و با اعطای فرمان مشروطیت در تاریخ ۱۹ جمادی الثانی پایان یافت، به حق به عنوان مهمترین عامل تحقق انقلاب مشروطه شناخته شده و مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته است. چند روایت عمده از این رویداد بزرگ پرداخته شده است. یکم، تاریخ نگاران یا خاطره نویسانی که آن را امری طبیعی و تصادفی پنداشته اند. دوم، کسانی که آن را از باب توطئه بریتانیا برای تضعیف ایران دانسته اند؛ و سوم، مفسرانی که آنرا نقشه ای برای انتقال رهبری جنبش از علما به روشنفکران لیبرال و انگلوفیل تصور کرده اند.

غالب نویسندگان متمایل به انقلاب مشروطه، که یا خود دست اندرکار وقایع و شاهد تحولات بوده اند و یا از دور دستی بر آتش داشته اند، پناه دادن به مردم و گسترش شتابان آن را ناشی از سیر طبیعی حوادث و مشی خود به خود وقایع دانسته و آن را از باب سیاستی از پیش اندیشیده و حساب شده از سوی بریتانیا ندانسته اند.<sup>(۱)</sup> گروهی دیگر برپائی مشروطیت در ایران را توطئه بریتانیا می دانند. حاج مخبرالسلطنه هدایت، که خود در جریان انقلاب مشروطه حاضر و ناظر بوده و از سفارت هم دیدن کرده است، احتمال توطئه را دست کم نمی گیرد و می گوید: «از سفارت منع و تشویق توأماً می شد»، حدسی که تا حدی درست است. اما، بلافاصله می گوید «کاشف به عمل آمد که قبلاً [عده‌ای] مبال در سفارت تدارک شده بود. . . مخارج آن بساط از کجا می رسید معلوم نشده. همه قسم حدس می شود زد، "دُم خروس هم پیدا است."»<sup>(۲)</sup> البته نگاه دقیق به اسناد مختلف نشان می دهد که سیاست رسمی بریتانیا منع تحصن بوده<sup>(۳)</sup>، و به روایت ناظم الاسلام «تدارک مبال» هم کاملاً محل تردید است چون نظر سفارت به تحصن در قلهک بوده و مخارج آن را هم احتمالاً تجار بزرگ تقبل کرده و پرداخته بودند.<sup>(۴)</sup> اما از میان مفسران بعدی انقلاب مشروطه، که آنرا حاصل توطئه سنجیده و حساب شده بریتانیا می دانند، دو روایت قابل تأمل است: یکی نظر محمود محمود مورخ روابط ایران و انگلیس در قرن ۱۹ میلادی و دیگری قرائت رسمی از انقلاب مشروطه که بعد از انقلاب ۱۳۵۷ از سوی محافل دولتی رواج گرفته است.

#### ۱-۱. روایت محمود محمود.

از روایت های شایع در باره انقلاب مشروطه یکی آن است که این جنبش بزرگ تاریخی به دست پنهان سیاست انگلیس و به منظور ریشه کن کردن نفوذ روسیه

تزارى در ايران پديد آمد. نام آورترين ناشر اين روايت محمود محمود است كه در كتاب مفصل خويش مى گويد: «انگلستان براى از ميان بردن ايران با دو مانع بزرگ روبرو بود: اول دربار شاه و دوم روس ها. مانع اول را با مشروطيت ايران و دومى را با معاهده ۱۹۰۷ از ميان برداشتند. . . بواسطه اين دو پيشامد ايران رو به زوال گذاشت و هرچه داشت از دست داد.» اما، مهمتر از اين روايت تعبير دور از ذهن محمود محمود از انگيزه سياستمداران انگلستان براى عقد قرارداد ۱۹۰۷ ناظر بر تقسيم ايران به مناطق نفوذ روس و انگليس است:

تحريك ايرانيان براى مشروطه خواستن جزو نقشه اى بوده براى عملى نمودن قرارداد ۱۹۰۷. . . نقشه انگليس ها براى زوال سلسله قاجار، كه تقريباً يك قرن تحت حمايت روس ها قرار داشت، اين بود كه مى بايست با دست خود روس ها از بين برود. . . انگليس ها ناصرالدينشاه را كشتند براى اينكه مظفردالدين شاه عليل و پير فرسوده به جايش نشيند. محمدعليشاه را برداشتند تا يك طفل نارس تاج و تخت ايران را تصاحب كند. (۵)

هواداران روايت توطئه انگليس در راه اندازى انقلاب مشروطه غالباً دو دليل براى اثبات نظر خود مى آورند. يكي اين كه شورشيان به تشويق و ترغيب نمايندگان سياسى برىتانيا در باغ سفارت انگليس متحصن شدند و دو ديگر اين كه در همانجا بود كه براى نخستين بار لفظ مشروطه را بر سر زبان آنها انداختند و در اخذ فرمان مشروطيت آنان را يارى كردند. اين دو دليل هر دو نادرست اند و با اسناد معتبر تاريخى نمى خوانند. نخست آن كه نه تنها مفهوم سلطنت مشروطه و قانون اساسى از اواخر قرن ۱۹ مورد بحث محافل روشنفكرى ايران قرار داشت، بلكه پيش از آن كه هنگام تحصن در سفارت بر سر زبان ها افتد در تحصن بزرگ علما در قم مورد جرّ و بحث ميان سيد عبدالله طباطبائى، يكي از دو رهبر بزرگ روحانى مشروطه، و شيخ فضل الله نورى، از مخالفين سرسخت آن، قرار گرفته بود.

#### ۱-۲ روايت رسمى از انقلاب مشروطه

بررسى و تحقيق در باره نقش انگلستان در انقلاب مشروطه بدان سبب اهميتى خاص دارد كه روايت توطئه برىتانيا براى برپايى انقلاب مشروطه به منظور «انتقال رهبرى جنبش عدالت خواهى مردم ايران از علماء به روشنفكران انگلوفيل» سال هاست به عنوان قرائت رسمى از انقلاب مشروطه از سوى مقامات و نهادهای رسمى

و نیمه رسمی دولتی تبلیغ می شود. در این بررسی کوتاه به عنوان نمونه ای از این دیدگاه، نگاهی خواهیم داشت به تفسیر مبسوطی که زیر عنوان «مقدمه ناشر» از سوی مؤسسه نیمه دولتی انتشارات امیرکبیر بر چاپ شانزدهم تاریخ مشروطه ایران، احمد کسروی، که در سال ۱۳۶۳ منتشر شد، افزوده شده است این مقدمه با این فرض آغاز می شود که:

گرچه بیش از ۷۸ سال از انقلاب مشروطیت نمی گذرد با این وجود هیچ واقعه ای مانند آن با جعل و تحریف و ابهام روبرو نبوده است. علت آن را باید در سیطره غریزدگی بر فرهنگ و تفکر کشورمان دانست که مشروطه زدگی وجه غالب سیاسی آن است. (۶)

متأسفانه نویسنده مقدمه، که ترجیه داده در بیان این مطالب گمنام بماند، برای اثبات این فرض که «مشروطه زدگی وجه غالب سیاسی سیطره غرب زدگی» است و اینکه لفظ «مشروطه» را نیز برای نخستین بار مأموران سیاسی بریتانیا در ذهن مشروطه خواهان القاء کرده اند، نه تنها خدمتی به رفع «ظلمات جعل و تحریف و ابهام» نکرده بلکه به گسترش دامنه این ظلمات «۷۸ ساله» (تاسال انتشار مقدمه در چاپ شانزدهم) مدد رسانده است.

هدف اصلی «مقدمه ناشر» آن است که توهم توطئه بریتانیا را، با تهذیب و تحریف کامل گزیده ای از مطالب کتاب تاریخ بیداری ایرانیان تألیف ناظم الاسلام کرمانی و افزودن عبارات حساب شده ای به آن ها به تفصیل بیان کند. بنابراین روایت، اساس سیاست انگلستان آن بود که «با رخنه کردن در نهضت، رهبریت این نهضت ملی را به تدریج در جهت اهداف خود هدایت کند. تحصن بست نشینان در سفارت انگلستان، این فرصت طلایی را به آن دولت داد.» (۷)

بنا بر این روایت رسمی از انقلاب مشروطه هم توده های مردم و هم علما، از ابتدا تا انتهای کار، تنها خواهان تاسیس عدالتخانه بوده اند و این درست هنگام تحصن در سفارت بود که ناگهان محافل سفارت فکر مشروطه را به رهبران جنبش القاء کرده اند تا به طور طبیعی رهبری جنبش مشروطه خواهی با روشنفکران باشد و نه با علما. تامل و دقت در منابع و اسناد تاریخی متعدد نشان می دهد که نه «عدالتخانه» از ابتدا مورد درخواست علما و یا توده مردم بوده و نه فکر مشروطه خواهی بدون هیچ سابقه ذهنی در تحصن تاریخی به مردم القاء شده است. افزون

براین، مطالب مفصلى که در روایت ناظم الاسلام آمده است این فرض اساسى «مقدمه ناشر» را که سفارت مردم را تشویق به پناه بردن کرده و یا به اشاره سفارت سربازان را از اطراف سفارت برداشته نداشته بلکه شرح مفصل رویدادها خلاف این ادعا را محتمل مى سازد.

### از شورش تا انقلاب

شاید نگاهی به جنبش مشروطه از منظر تحول خواست های اساسى نیروهای محرکه آن برخی از ابهامات و اختلاف نظرها درباره شناخت «ماهیت» این جنبش بزرگ تاریخ ایران را تا حدی روشن کند. اگر از این منظر مراحل تکامل جنبش را نگاه کنیم سه دور متمایز در آن مى یابیم. در آغاز کار، جنبش با خواست های کاملاً سنتى و ریشه دار، به منظور اعتراض به افزایش حقوق گمرکى که از سال ۱۹۰۰ پدید آمده بود، برپا مى شود و آنگاه، در سیر حوادث و مشى وقایع، پا به مرحله گذار مى گذارد و به ابتکار روشنفکران و تأیید کامل سران حکومت در شعار مردم پسند و چند پهلوى «عدالتخانه» تبلور مى یابد و سرانجام با یک تعبیر انقلابى از این واژه به معنای مجلس شوراى عدالت و مجلس شوراى ملی به جای نظام دیرین «دیوان خانه عدلیه» که استنباط سران حکومت بود، به خواست اصلی جنبش تبدیل مى شود. (۸)

### ۲-۱ شورش سنتى

نیروى محرکه جنبش مشروطه خواهى ابتدا از نوع اعتراض های سنتى در ایران و دیگر کشورها در دوران پیش از عصر جدید بود. این اعتراض های جمعى غالباً هنگامى پدید مى آمد که دستگاه حکومت و طبقه حاکم به حقوق اولیة مردم و یا گروه خاصى که که آنرا حق مسلم و گرانبهای خود مى دانستند تجاوز مى کرد و بدین ترتیب آنان را از بخشى از حقوق سنتى خویش محروم مى ساخت، همچون افزایش ناگهانی نرخ نان و یا افزایش مالیات و عوارض گوناگون و یا افزایش سهم مالکانه به زیان رعایا. این گونه قیام ها به گونه ای مزمن در ایران و جوامع دیگر امرى متداول بود. براین منوال از سال ۱۹۰۰ تا سال ۱۹۰۵ اعتراض های جمعى برمحور خواست تجار بزرگ برای جلوگیری از افزایش درآمد گمرکات، به سبب کارآبى و مدرنیزه شدن ادارات گمرک بدست رؤسای بلژیکی گمرکات ایران، دور مى زد. چنانکه درآمد گمرکات از ۲۰۰۰۰۰۰ لیره در سال ۱۹۹۸ به ۶۰۰۰۰۰۰ لیره

در سال ۱۹۰۴ افزایش یافته بود که بخش عمده ای از ۴۰۰۰۰۰ لیره اضافه درآمد به تجار تحمیل شده بود که آنرا اجهافی بزرگ در حق خود می دانستند. (۹) بنابراین روشن است که خواست تجار بزرگ نه تنها ربطی به خواست های انقلابی نداشت بلکه کاملاً سنتی و به منظور برهم زدن تنها دستگاه مدرنی بود که امین الدوله، صدر اعظم اصلاح طلب، به منظور افزایش درآمد دولت تدارک دیده بود. در آن زمان بنیة مالی دستگاه دولت زیر فشار فزاینده افزایش هزینه ها به سبب اشاعه فرنگی مایی رجال و مخارج ناشی از تجملات تازه آنان بود.

با این مقدمات بود که تهران به سال پرحادثه ۱۹۰۵ وارد شد و تقاضای مستمر و پنج ساله تجار بزرگ برای کاهش نرخ گمرک کالا های وارده و صادره همزمان شد با بروز شکاف های عمیق در دستگاه حاکمه و تشدید روزافزون اختلاف های داخلی و نزاع میان جناح های گوناگون رجال کشور و رقابت های علمای تهران برای دستیابی به موقوفات و مساجد و مدارس علمیه. این عوامل سبب شد تا شعار تازه ای بر محور عزل مسیو نوز، رئیس کل گمرکات و علاءالدوله حاکم تهران، متبلور گردد. بدین گونه، از همان آغاز کار در مرحله نخست شعار محوری شورش از خواست اقتصادی به خواست سیاسی- اقتصادی تحوّل پیدا کرد. اما، تا این مرحله پایداری دشمنان عین الدوله برای عزل آن دو و مآلاً خود عین الدوله نقش عمده داشت. هنگامی که کار اختلاف میان علما و بازاریان با عین الدوله و علاء الدوله بالا گرفت و علما به عنوان اعتراض به حضرت عبدالعظیم مهاجرت کردند ایادی امین السلطان، سالارالدوله (مدعی سلطنت)، اعتصام السلطنه و رکن الدوله آنها را با کمک های کلان مالی خود مدد می رساندند.

تا روزهای آخر مهاجرت صغری به حضرت عبدالعظیم، خواست اصلی مهاجرین عزل نوز و علاءالدوله بود اما در آخر کار بود که به وساطت سفیر عثمانی تقاضای تازه ای که جنبه عمومی داشت به عنوان تاسیس «عدالتخانه» به فهرست خواست ها افزوده شد. برای پی بردن به دلائل شرکت بسیاری از علما و تجار در جنبش بی مناسبت نیست که به فهرست نهایی خواست هایشان و ملاحظاتی که درباره این خواست ها در نظر داشت، توجه کنیم:

- ۱) لغو امتیاز عسگر کاریچی در راه تهران- قم؛
- ۲) مراجعت محترمانه حاج میرزا محمدرضای کرمانی که حاکم کرمان او را به مشهد تبعید کرده بود؛



۳) برگرداندن مدرسه مروى به جناب شيخ مرتضى كه بدستور عين الدوله به امام جمعه (داماد شاه) واگذار شده بود؛

۴) بنای عدالتخانه اى در ايران كه در هربلدی از بلاد ايران يك عدالتخانه برپا شود كه به عرايض و تظلمات رعيت رسيدگى شود و به طور عدل و مساوات رفتار كنند؛

۵) اجراء قانون اسلام درباره آحاد و افراد بدون ملاحظه احدی؛

۶) عزل مسيو نوز از رياست گمرک و ماليه دولت؛

۷) عزل علاء الدوله از حكومت تهران؛ و

۸) موقوف كردن پرداخت تومانی دهشاهی كسرى موجب و مستمرات مردم به اجزاء صندوق ماليه.

توضیحی كه ناظم الاسلام در باره اين فهرست می دهد حائز اهمیتی بسیار است. پس از چند هفته كه از مهاجرت صغرى می گذرد آقایان از عاقبت كار بيمناك می شوند و، به توصیه حاج ميرزا يحيى دولت آبادی، سفير عثمانی را واسطه صلح قرار می دهند تا خواست های آقایان را شخصاً به شاه برساند. وقتی سفير فهرست درخواست ها را می بيند می گوید «اگر استدعاى آقایان نوعيت داشته باشد من توسط در صلح می كنم والا اگر مستدعيات شخصيت داشته باشد (يعنی شخصى باشد يا معطوف به منافع گروه خاصى باشد) من اقدام نخواهم كرد.» (۹) دولت آبادی می گوید: برای انجام مقصود سفير عثمانی وی پيشنهاده کرده است كه «تأسيس عدالتخانه» را هم به فهرست اضافه كنند. ناظم الاسلام ضمن تاييد نظر دولت آبادی می گوید «آقا ميرمحمد طباطبائی كاملاً تأسيس عدالتخانه را در نظر داشتند اما آنرا در آن زمان مصلحت نمی دانستند. (البته چنانكه خواهيم دید آقای طباطبائی حتى با عنوان حكومت مشروطه سلطنتی هم از سال ها پيش آشنائی داشتند ولی آنرا زود می دانستند.» (۱۰)

در اين لحظه حساس عين الدوله و درباريان كه عزل نوز و علاء الدوله را برنمی تاييدند، بجای عزل آن دو درخواست بسیار مبهم و سيال و چند پهلوى «عدالتخانه» را كه «تا آن زمان رسماً و علناً بر زبان ها جارى نشده بود» به تصور اين كه همان نهاد سنتی ادارى «ديوانخانه عدليه دولتی» است می پذيرند و حربه اى برنده و عوام فهم به دست رهبران جنبش آزاديخواهی كه به معنای واقعى آن وقوف كامل داشتند می دهند.

## ۲-۲ مرحله گزار از شورش به انقلاب

در مرحله دوم، که در فاصله بین مهاجرت صغری به حضرت عبدالعظیم و مهاجرت کبری به قم آغاز می شود، همه کشمکش های ایدئولوژیک بین دستگاه حکومت و شورشیان برسر تأسیس «عدالتخانه» و تعبیرها و تفسیرهای گوناگون متضاد در باره آن دور می زد. عدالتخانه به معنایی که به ظاهر گفته می شد بر قلب مردم و توده بازاری و طلاب و علما می نشست. عدالتخانه یعنی جایی که در آن به «عدل» و «مساوات» با همه رفتار شود. عدل یکی از اصول پنجگانه تشیع و به گوش همه آشنا بود (گرچه معنای واقعی آن درجه ای از آزادی نسبی اراده انسان میان جبرالهی و اختیار انسانی است). در این دوره است که طباطبائی به بسط مفهوم «عدالتخانه» می پردازد و آنرا از «دادگاه صالحه عادل» در هر شهری به مفهومی بسیار نزدیک به سلطنت مشروطه ارتقاء می دهد تا در مرحله سوم که هنگام غیب کبری و تحصن در سفارت است آنرا به صراحت اعلام کند. به عنوان نمونه، در انتقاد از تعلل عین الدوله در تأسیس «عدالتخانه» به او می نویسد:

خوب مطلعید و هم بدیهی است و می دانید، اصلاح تمام اینها منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علماء. عجب در این است که مرض را شناخته و طریق علاج هم معلوم، اقدام نمی فرمائید. . . حال ایران حال مریض مشرف به موت است. (۱۱)

هنگامی که عین الدوله به دفع الوقت ادامه می دهد، طباطبائی، در نامه ای به شاه، پس از شرحی مفصل از مظالم بی حد و حصر حکام و ماموران دولت می گوید:

اعلیحضرتا! تمام این مفاسد را مجلس عدالت، یعنی انجمن مرکب از تمام اصناف مردم، که در آن انجمن، به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند چاره خواهد کرد. (۱۲)

عین الدوله نه تنها به خواست های اساسی خواستاران «عدالتخانه» وقعی ننهاد و هر روز ایشان را دست به سر کرد، بلکه به سختگیری های تازه پرداخت و عده ای از هواداران اصلاحات را زندانی یا تبعید کرد. امر بر اهالی تهران چنان سخت شد که «شب ها احدی جرئت نمی کرد از خانه خود خارج شود.» (۱۳) در همین ایام که مصادف با یکی از مراسم سوگواری مذهبی بود بهیانی صبح ها و طباطبائی طرف

هاى عصر مجالس روضه خوانى برگزار مى کردند و در آن ها دوباره به انتقاد از اوضاع پرداختند. از آنجا که هواداران استبداد آن ها را به مخالف با اسلام و سلطنت متهم مى کردند، در يکى از اين مجالس طباطبائى به انتقاد از وضع پرداخت و با اندکى عقب نشينى گفت:

هشت ماه بلکه زيادتر مى باشد که جز اين يک کلمه "عدل" ديگر چيزى نگفته ايم. در خلوت و جلوت، در بالاي منبر، در مسجد و خانه واضح و آشکار... حالا بعضى مى گویند ما مشروطه طلب و يا جمهورى طلب هستيم... اگر گفتيم معدلت مى خواهيم غرض اين بود که مجلس تشکيل شود و مجلس و انجمنى داشته باشيم که در آن مجلس به داد مردم برسند. آنگاه پس از شرح مفصلى از ظلم و جورى حد و حصر مى گوید: «ما عدل و عدالتخانه مى خواهيم، ما اجراى قانون اسلام را مى خواهيم، ما مجلس مى خواهيم که در آن مجلس شاه و گدا در حدود قانون مساوى باشند. ما نمى گوئيم مشروطه و جمهورى، ما مى گوئيم مجلس مشروعه عدالتخانه. (۱۴)

درهمين زمان بود که «انجمن مخفى دوم» به عضویت ميرزا محمد صادق طباطبائى، پسر آيت الله طباطبائى و ميرزا مهدى، پسر شيخ فضل الله نورى، و عده اى که بعدها کمیته تندروى مجازات را تشکيل دادند، همانند ابوالفتح زاده و منشى زاده، تشکيل شد و به تبليغ براى مشروطيت واقعى را گسترده کرد.

مرحله گذار که مصادف با يک سلسله حوادث پيش بينى نشده، که منجر به قتل دو طلبه جوان و اجتماع مردم در مسجد شاه و حمله سربازان به مردم، بود عرصه را بر روساى روحانى تنگ و آنان را وادار به اجتماع در مسجد شاه و مهاجرت به قم کرد. شيخ فضل الله نيز که تا آن روز وارد حوزه مخالفان حکومت نشده بود به اصرار مردم به مسجد جامع آمد و پس از دو روز که از هجرت علما به قم گذشته بود به آنان پيوست. هجرت کبرى موجب بست نشينى بزرگ تاريخى در باغ سفارت انگليس در تهران و آغازگر مرحله سوم يا مرحله انقلابى شورش مشروطه خواهان گرديد. (۱۵)

### ۲-۳ مرحله خواست هاى انقلابى

چنانکه ديديم مرحله اول که با مهاجرت صغرى آغاز مى شود کاملاً، جنبه سنتى داشت و خواست هاى شورشيان همانند خواست هاى بود که از ديرزمان هنگام از

کف رفتن بخشی از سهم دیرینه مردم یا طبقه و قشر بخصوصی عنوان می شد و به شورش می انجامید. مرحله دوم دوران تحول مفهوم مبهم «عدالتخانه» از «دیوانخانه عدلیه دولتی» به مجلس عدالت، که همه طبقات در آن نماینده داشته باشند، بود. در مرحله سوم خواست های انقلابی از سلطنت استبدادی به سلطنت، مشروطه تحول یافت. این تحول با مهاجرت کبری به قم و پناه آوردن سران شورش و عامه مردم به سفارت انگلیس به ثمر رسید و مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفت.

مهاجرت علمای معترض به قم، و وحشتی که از فشار فزاینده حکومت عین الدوله بر سران شورشیان وارد می شد و احساس شدید نا ایمنی تجار بزرگ، که کمک های مالی به مهاجران کرده بودند، سبب شد تا بهبانی طی دونا مه از نماینده سیاسی بریتانیا تقاضای همراهی و کمک کند. نامه های بهبانی به سفیر و تحصن تجار که به دنبال ارسال نامه ها صورت گرفت، سبب بحث و گفتگوی فراوان درباره توطئه بریتانیا در برپایی انقلاب مشروطه ایران شده است. بنا بر این روایت، سفارت بریتانیا با پذیرفتن گروه کثیری از شورشیان در باغ سفارت و القاء لفظ مشروطه به آنان، نقش اساسی در برپائی و به ثمر رساندن انقلاب داشته است. در نقد زیر به بررسی این گونه تفاسیر خواهیم پرداخت.

رابطه سید عبدالله بهبانی با سفارت بریتانیا از مضامین مورد علاقه در توهم توطئه بریتانیا در جنبش مشروطیت بوده است. نویسنده «مقدمه ناشر» در تاریخ مشروطه کسروی نیز در این باب می گوید «در بعد از ظهر همان روز هجرت علما به قم جمعی از تجار، به سبب احساس ناامنی فزاینده به سفارت انگلستان پناهنده شدند.» (۱۶) در اینجا است که نویسنده مقاله واقعیت های تاریخی را، که هم ناظم الاسلام و هم کسروی در آثار خویش آورده اند به گونه ای آشکار تحریف می کند تا با انتخاب چند جمله ناقص و خارج از متن از هر دو کتاب روایت رسمی را به اثبات رساند. وی با آنکه گزیده ای ناقص از مطلب مندرج در کتاب کسروی را در زیرنویس می آورد طوری وانمود می کند که گویا تأکید کسروی بر این که بهبانی فقط نامه ای به سفارت نوشته و سخنی از تحصن به میان نیاورده است، تنها دیدگاه فردی و بی مأخذ کسروی است که به روایت ایشان کاملاً مغایر گفته های ناظم الاسلام است. حال آنکه نگاهی حتی سطحی به مطالبی که در دو کتاب مندرج است و جزئیات امر را نشان می دهد نظر کسروی را تایید می کند. کسروی هردو نامه بهبانی را بر مبنای اسناد رسمی بریتانیا، که در اسناد کاملاً سری نیز که پس از ۵۰ سال گشوده شد آمده اند، مورد تأیید قرار می دهد و می گوید مردم از پناه

بردن شيخ الرئيس و شيخ زين الدين، كه براى رهايى از تعقيب ماموران در سفارت عثمانى بست نشسته بودند، سرمشق گرفتند و براى ايمنى خود به فكر بست نشينى در يكى از سفارتخانه ها افتادند. اما چون «عثمانيان اين زمان سپاه به مرز فرستاده دشمنى با ايران پيدا کرده بودند و دولت روس از مشروطه دور... ناگزير سفارت انگليس را برگزيدند» (۱۷) سپس به نقل از كتاب آبي مى گويد بهيئتى دونا مه به سفير نوشت. به نامه اول، كه ياورى او را براى تامين جان كوشندگان درخواست کرده بود، پاسخ سفير چنين بود: «دولت انگليس ياورى به كسانى نتواند كرد كه رفتارشان با دولت خود دشمنانه است.» در نامه دوم كه هنگام مهاجرت به قم بود نوشت كه «ما علما و مجتهدان چون نمى خواهيم كار به خونريزى كشد از شهر بيرون مى رويم ولى از شما خواستاريم كه در اين كوشش با بيدادگرى، همراهى از ما دريغ نداريد.» كسروى آنگاه نتيجه مى گيرد كه منظور بهيئتى ميانجىگرى سفير بوده تا پيام هاى آنها را به شخص شاه برساند. چنانكه در مهاجرت صغرى از سفير عثمانى خواسته بودند. (۱۸)

ناظم الاسلام در تاريخ بيدارى به تفصيل بيشترى پرداخته و مى گويد پس از آنكه زن حاجى حسن برادر حاجى محمدتقى بنكدار را كه در مهاجرت صغرى و كيل خرج آقاىان بود به خانه عين الدوله بردند تجار حامى مشروطه از جان و ناموس خود بيمناك شده و به فكر بست نشينى در سفارت افتادند و براى نيل به مقصود با سيد علاءالدين نامى كه با اجزاء سفارت مراده داشت، جهت وساطت، تماس گرفته و مى گويند «ما سيصد تومان به شما مى دهيم كه ما را ببريد در سفارتخانه انگليس و همراهى كنيد كه از ما پذيرايى كنند». آنگاه مى گويد حتى با وساطت او «اجزاء سفارتخانه در اول امتناء و بالاخره جواب دادند كه پذيرايى از تجار مى شود، ليكن به شرايطى كه از آن جمله است: عدم جنحه و جنايت و مفلس بودن و ورشكستگى كه بخواهد مال مردم را بخورد.» (۱۹) با اين شگردها عده اى از تجار به سفارت پناهنده مى شوند و آنگاه روز به روز شمار آنان افزون مى شود تا به حدود ۴۰۰۰ نفر مى رسد. مطلب جالبى كه ناظم الاطباء لازم مى گويد اين است كه شارژدافر براى مشيرالدوله وزيرامور خارجه پيام مى فرستد كه «عده اى از تجار عازم شده اند كه پناه آورند به سفارتخانه، جلوگيرى كنيد... وزير امور خارجه يا به مسامحه و ماطله و يا عمداً در مقام خرابى كار عين الدوله برآمده... در مقام اصلاح يا جلوگيرى... برنيامد بلكه به دولت هم اطلاعى نداد.» (۲۰)

از دیگر رویدادهائی که نویسنده مقاله آن را به قصد تحریف با شاخ و برگ روایت می کند موضوع فراخواندن سربازان از اطراف سفارت است که آن را به سیاست بریتانیا برای پیروزی مشروطیت به رهبری روشنفکران نسبت می دهد و می گوید: «متعاقب این سیاست بوده که به اشاره سفارت انگلستان سربازها، که در کوچه و بازار چاتمه [چمباتمه] زده بودند و مردم را اذیت می کردند، به اردوی خارج شهر رفتند.» (۲۱). آشکارا هدف از این ادعا القای این شبه است که سررشته انقلاب در دست ماموران سفارت بوده. اما این که به چه دلیل و به دستور چه کسی سربازان را بیرون برده اند در متن مورد ارجاع نیامده است. کسروی در این باب می گوید:

از یکسو شماره مردم در سفارتخانه بسیار فزون گردیده. . . . و در این میان یک داستان شگفتی روی داده بود... محمدعلی میرزای ولیعهد، از تبریز با کوشندگان هم آواز گردیده و مجتهدان آن شهر را به تلگراف خانه فرستاده بود که به شاه و به قم و دیگر شهرها تلگراف کنند و از علمای کوچنده هواداری نشان دهند. اینها همگی مایه دلیری بستیان می شد، و چنین پیداست که در این هنگام سربازان و توپچیان و دیگران نیز به مردم گراییده و در نهران با آنان همداستانی می نموده اند. چنانکه یک دسته سرباز که در جلو سفارت می بودند به بستیان آمیخته و خود را کنار نمی گرفته اند. (۲۲)

این رویداد به آمیختن سربازان حکومت نظامی تهران با تظاهر کنندگان در جریان انقلاب ۱۳۵۷ بی شباهت نیست. .

از مضامین دیگر روایت توطئه بریتانیا القاء فکر مشروطه خواهی از سوی کارکنان سفارت به بست نشینان است. حال آنکه فکر مشروطه خواهی نه تنها از اواسط قرن نوزدهم در حال اشاعه محدود میان روشنفکران بود بلکه چنانکه خواهیم دید درست پیش از آنکه درخواست بست نشینان سفارت علنی شود مورد گفتگو و مناظره میان شیخ فضل الله نوری و سید محمد طباطبائی هنگام تحصن آنان در قم بوده است. افزون بر آن طباطبائی از دهه آخر قرن ۱۹ مفهوم مشروطیت آشنایی کامل داشته منتها مطرح کردن آن را هنگام تحصن علما در حضرت عبدالعظیم بی موقع می دانسته است.

مهمترین بخش آغازین «مقدمه ناشر» با این مطلب آغاز می شود که «باید ببینیم لفظ مشروطه کی و چگونه در بین مردم رواج گرفت.» نویسنده آنگاه

به نخستین تحریف آگاهانه می پردازد که: «کسروی اشاره ای به معنا و مفهوم مشروطیت و منشا انتشار آن در تهران که مرکز تحولات و تصمیم گیری های انقلابی بود نمی کند، اما یادآور می شود که نخستین بار نام مشروطه را کنسول انگلیس در تبریز بر زبان آورد و مردم تبریز نیز از آن پس با لفظ مشروطه آشنا شدند.» (۲۳) به این ترتیب، نویسنده "مقدمه" واقعه تبریز را، که مدتی پس از صدور فرمان مشروطیت از سوی مظفردین شاه، اتفاق افتاده است به گونه ای نقل کرده که خواننده تصور کند کسروی بر آن بوده است که لفظ مشروطه را نخستین بار ماموران بریتانیا به مردم القاء کرده اند.

شاهد دیگری که در "مقدمه ناشر" آمده آنست که «با وجود تلاش اعضای سفارت، احدی از بست نشینان جرأت نمی کرد جز بازگشت علماً تقاضای دیگری بنماید.» (۲۴) حال آنکه ناظم الاسلام می گوید «دو نفر از اجزای سفارتخانه، یکی حسینقلی خان نواب و دیگری میرزا یحیی خان منشی سفارتخانه. . . به تبحر گفتند: حالا که شما آمده اید و متحصن شده اید بهتر این است که مقصود را اهمیت بدهید و صرف امنیت خواستن برای خودتان را تنها عنوان نکنید، بلکه معاودت آقایان را عنوان کنید که لازمه آن امنیت خودتان است.» آنچه ناظم الاسلام می گوید این است که پس از تقاضای معاودت آقایان به پیشنهاد نواب - که از میهن پرستان بنام و مخالف سیاست انگلستان بود و چند سال بعد علیه انگلستان با آلمان ها همکاری می کرد- «اجزاء انجمن مخفی تازه پیدا شده. . . ولیکن احدی جرأت نمی کرد که جز معاودت آقایان دیگر عنوانی نماید.» حتی فیلسوف بهبهانی در یک چادر عنوان کرد که ما باید قانونی از شاه مطالبه کنیم، فوراً دورش را گرفتند و خواستند او را خارج نمایند.» (۲۵)

درست در زمانی که این وقایع در تهران روی می داد مناظره گویائی میان شیخ فضل الله نوری و سید محمد طباطبائی انجام شد که از نظر اهمیت موضوع و تأکیدی که برخواست مشروطه خواهی از سوی یکی از رهبران روحانی دارد سزاوار نقل شدن است:

در این وقت... حاج شیخ فضل الله مجتهد نوری رو به علمای محترم طراز اول کرده و فرمود. . . الان اینجا را تهران بگیرید. بفرمائید بینم چه خواهیم کرد؟. . . آقای طباطبائی گفتند مراد ما کلیه از این شورش و هیجان و از این انقلابات و این اقدامات دو مسئله بود در صورتی که مراد و مقصد ما زود حاصل می گشت همان

نکته وصول اخذ پول بود حالیه که کار بخوبی برای ما پیشرفت کرده مراد و مقصد ما متحداً تغییر سلطنت مستقله است به مشروطه که قانونی برای شاه و مجلس و وزراء و اعیان و وکلا و غیره وضع خواهد شد که شاه و مجلس و تمام وزارتخانه ها و ادارات هر یکی در حدود خود رفتار خواهند کرد، مشروطه چیزی است که عامه طعم حریت و آزادی خواهند چشید بیان و قلم آزاد خواهد گشت. (۲۶)

همان گونه که در مراحل تکوین فکر مشروطه از عدالتخانه تا مجلس شورای اسلامی و مجلس شورای ملی آشکار می شود فکر مشروطیت در زمان انقلاب در محافل روشنفکری ایران رواجی گسترده داشت منتها رهبران فکری مشروطه در زمان مناسب تاریخ نیت اصلی خود را عیان کردند. محافل روشنفکری ایران تنها شامل فرنگ رفته ها و شاگردان و تحصیل کردگان دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی و مدارس جدید که اغلب از خاندان های عمال دیوانی می آمدند نبود. در واقع، گروه قابل ملاحظه ای از آنان از رده های گوناگون علما و تجار و حتی رؤسای اصناف می آمدند که طی سالیان دراز با مفهوم «عدالتخانه» و «مشروطیت» و «حکومت قانون» آشنا شده بودند. با این همه، باید اذعان کرد که انقلاب مشروطه برای ایران آن دوران هنوز میوه ای نارس بیش نبود و از همین رو نظام سیاسی و اجتماعی ایران اوائل قرن بیستم آمادگی هضم و جذب آن را نداشت. اما، قاطبه مردم، که به گفته میرزا حسین نائینی از هر دو شعبه استبداد یعنی استبداد سیاسی و استبداد دینی به ستوه آمده بودند، آن را چون نوری در تاریکی با آغوش باز پذیرا شدند.

## پانوشت ها:

۱. غالب ارجاعات این نوشته به دو کتاب است: یک کتاب کسروی در باره انقلاب مشروطه، که با همه کاستی هایش هنوز بهترین تحلیل ها را از این انقلاب به دست می دهد و دیگری تاریخ بیداری ایرانیان، اثر ناظم الاسلام کرمانی، که مشروح ترین و قابل اعتمادترین روایت دست اول انقلاب مشروطه به شمار می آید. احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم، ۱۳۶۳؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، بخش اول، ۱۳۴۶، صص ۹۱-۴۱۰.
۲. حاج مخیرالسلطنه هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، چاپ رنگین، ص ۱۸۸.
۳. برای تفصیل سیاست منفی بریتانی نسبت به انقلاب مشروطه ن.ک به: مقاله منصور



بنكداريان در همين شماره ويژه.

۴. ناظم الاسلام، همان، صص ۲۶۷-۲۷۴؛ كسروى، همان، صص ۱۰۹-۱۲۴.
۵. محمود محمود، تاريخ روابط سياسى ايران و انگليس در قرن نوزدهم ميلادى، ۸ جلد، تهران، ۱۳۳۳، صص ۲۱۴-۲۱۴۳، ۲۱۷۳ و ۲۲۵۰.
۶. مقدمه ناشر بر كتاب كسروى، ص ۳
۷. همان، ص ۷.
۸. مفهوم «عدالتخانه» ابتدا در نيمه دوم قرن ۱۹ به وسيله ميرزا ملكم خان ناظم الدوله و سپس به وسيله ميرزا حسين خان سپهسالار، پس از آشنائى اش با «تنظيمات» عثمانى، در ايران متداول شد. ن. ك. به: فريدون آدميت؛ اندیشه ترقى و حكومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، انتشارات خوارزمى، ۱۳۵۲، صص ۷۵-۸۱، ۱۷۴-۱۸۱.
۹. ن. ك. به:

V. Martin, "Constitutional Revolution, ii, Events," *Encyclopedia Iranica*, Vol. VI, pp. ۱۷۶-۱۸۷.

۱۰. براى فهرست خواستها و نظر ناظم الاسلام ن. ك. به: تاريخ بيدارى ايرانيان، صص ۱۱۸-۱۱۹. در باره پيشنهاد دولت آبادى ن. ك. به: يحيى دولت آبادى، حيات يحيى، تهران، ابن سينا، ج ۲، نى تاريخ، صص ۲۲-۲۴؛ براى آگاهى طباطبايى با «عدالتخانه» و «مشروطه» ن. ك. به اسلام كاظميه، «يادداشت هاى سيد محمد طباطبايى»، راهنماى كتاب، سال ۱۳۵۰، صص ۷۹-۴۶۷.

۱۱. ناظم الاسلام كرمانى، همان، بخش يكم، صص ۱۵۱-۱۵۰.

۱۲. همان، ص ۱۶۵.

۱۳. همان، صص ۲۰۳-۱۸۷.

۱۴. همان، ص، ۲۰۴.

۱۵. همان صص ۲۳۳-۲۲۴ و ۲۷۰-۱۴۰.

۱۶. كسروى، همان، ص ۱۰۸.

۱۷. همان، ص ۱۰۹.

۱۸. همانجا.

۱۹. ناظم الاسلام كرمانى، همان، ص ۲۷۰.

۲۰. همان، ص ۲۷۱.

۲۱. «مقدمه ناشر»، ص ۷.

۲۲. كسروى، همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲۳. «مقدمه ناشر»، ص ۶
۲۴. «مقدمه ناشر» ص ۷.
۲۵. ناظم الاسلام کرمانی، همان، ص ۲۷۱.
۲۶. شیخ فضل الله نوری، مجموعه ای از مکتوبات اعلا. . شیخ فضل الله نوری، گردآوری محمد ترکمان، ج ۲، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۷۳.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۴-۳  
پایتیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقي

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنکداريان انگليس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگين نبوى خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفارى آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصرى طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفارى جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی) النا آندریوا
- ۴۱۹ ایس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## منصور بنکداریان\*

## انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۹-۱۹۰۶

## پیشینه تاریخی

در اواخر دهه ۱۸۹۰، وزارت خارجه لندن آلمان را تهدیدی نسبت به تعادل قدرت در اروپا و نفوذ گسترده امپراطوری انگلستان در دنیا می دانست. نگرانی از این تهدید انگلستان را وادار به تجدید نظر در دیپلوماسی خود در سایر مناطق دنیا کرد و عاملی مهم در تصمیم وزارت خارجه انگلستان برای بازنگری در زمینه رقابت با روسیه تزاری شد با آن که این تصمیم برخلاف نظر مقامات انگلیسی حکومت هند بود که تهدید روسیه را نسبت به امنیت هند جدی می شمردند. هدف اصلی وزیرخارجه محافظه کار انگلیس لرد لنز داون (Lansdowne)، در اتخاذ این تصمیم جلب حسن تفاهم و دوستی روسیه بود و به همین قصد نیز ابتکار گفت و گو با آن دولت را به دست گرفت. اما، این گفت و گوها در سال ۱۹۰۷، در دوران وزارت خارجه سر ادوارد گری (Grey)، به عقد یک توافق رسمی بین دو طرف انجامید. در زمان پیدایش انقلاب مشروطه در ایران در سال ۱۹۰۶ رقابت انگلستان\*\*

\*استاد تاریخ در دانشگاه تورانتو، کانادا.

\*\* مهنوش آریانپور این نوشته را از اصل انگلیسی آن برگردانده است.

با آلمان به طرد سیاست دیرینه انگلیس، «انزوای شکوهمند»، و نهایتاً کناره گیری انگلستان از کنسرت اروپا منجر شده بود. در این هنگام، انگلستان فعالانه در پی برقراری روابط دوستانه با روسیه در عرصه موازنه قدرت در اروپا بود و همه هم خود را برای حل و فصل تعارضات یکصد ساله روسیه و انگلستان به ویژه در منطقه آسیای مرکزی و ایران به کار می برد.

در پی آغاز جنبش مشروطه خواهی در ایران، تمایل انگلستان برای همکاری با روسیه این دولت را در جبهه مقابل ملیون و مشروطه خواهان ایران قرار داد، یعنی آنانی که برخی از میانشان امید به حمایت انگلستان داشتند تا بتوانند از آن در خنثی کردن حمایت آشکار روسیه از حکومت مطلقه ایران بهره برند. پیرو انعقاد قرارداد انگلستان و روسیه در سال ۱۹۰۷، وزارت خارجه انگلستان سیاست اغماض نسبت به دست درازی های دولت روسیه به مرزهای شمالی ایران و تلاش آن دولت برای تضعیف و ناکام کردن جنبش مشروطه را، علی رغم اعتراض های گهگاه نایب السلطنه انگلیسی هندوستان، در پیش گرفت.

از سال ۱۹۰۷ تا شعله ور شدن آتش جنگ جهانی اول، هدف عمده سیاست انگلستان در ایران همکاری گسترده با روسیه تزاری حتی در حد چشم پوشی از تجاوزهای گوناگون آن کشور به استقلال و تمامیت ارضی ایران از راه حضور نظامی اش در مناطق شمالی این کشور بود. در پیگیری این هدف وزارت خارجه انگلستان در سال ۱۹۱۱، به پشتیبانی از روسیه در سرکوب جنبش مشروطیت برخاست. پس از آغاز جنگ جهانی اول، انگلستان و روسیه اندک احترام صوری را که برای حاکمیت ایران قائل بودند کنار گذاردند و به اتفاق به بهانه مقابله با گسترش فعالیت های آلمان و عثمانی علیه ملل متفق، به اشغال ایران دست یازیدند، هرچند که تهران بی طرفی خود را در جنگ رسماً اعلام کرده بود.

پیروزی بلشویک ها در روسیه در سال ۱۹۱۷ به اتحاد روس و انگلستان، و به ویژه همکاری دیپلماتیک و نظامی این دو قدرت در ایران، پایان بخشید. پس از فسخ قرارداد ۱۹۰۷ از سوی بلشویک ها و از سرگیری رقابت نظامی بین انگلستان و حکومت بلشویکی روسیه پس از پایان جنگ جهانی اول، انگلستان در پی آن بود تا از دو راه سیطره انحصاری اش را بر ایران تضمین کند، یکی از راه تحمیل قرارداد ۱۹۱۹ و دو دیگر با پشتیبانی از کودتای ۱۹۲۱ رضاخان و سید ضیاءالدین طباطبایی.

## از انقلاب مشروطه تا قرارداد انگلستان و روسیه در سال ۱۹۰۷

کشمکش‌های سیاسی که در اواخر سال ۱۹۰۵ در ایران رخ داد، و سرانجام به پیروزی انقلاب مشروطه رسید، با سرکار آمدن دولت لیبرال‌ها در انگلستان مقارن بود. در انگلستان دولت محافظه کار آرتور بالفور (Balfour) قدرت را به دولت حزب لیبرال به رهبری کمبل بنرمن (Sir Henry Campbell-Bannerman) واگذار کرد. اما، وزیر خارجه تازه انگلیس، سر ادوارد گری (Sir Edward Grey) همانقدر مصمم به خنثی کردن تهدید آلمان بود که همتای پیشینش، لنزداون. دشمنی گری نسبت به آلمان اندکی پس از انتصاب به مقام وزارت خارجه عمق بیشتری یافت. در ژانویه ۱۹۰۶، روابط آلمان و فرانسه، که متحد انگلستان بود، بر سر مراکش به تیرگی گرائید و در نتیجه انگلستان در آستانه جنگ با آلمان قرار گرفت. افزون بر این، گری همانند لنزداون به ضرورت تفاهم و نزدیکی با روسیه اعتقاد داشت<sup>۱</sup> و از آن جا که مایل نبود رویدادهای داخلی ایران خدشه ای بر روابط انگلستان و روسیه در اروپا وارد آورد به تکرار به نمایندگان خود در ایران دستور می داد که به هیچ وجه در تنش‌های سیاسی در ایران مداخله نکنند و باعث تحریک روس‌ها نشوند.

اما، در تابستان سال ۱۹۰۶، با اوج گرفتن تنش‌های سیاسی در ایران انگلستان هم به عرصه کشمکش‌های داخلی ایران کشانده شد. مخالفان شاه، که همچنان به انگلستان به عنوان رقیب و دشمن قدیمی روسیه می‌نگریستند، خواستار حمایت انگلستان بودند تا سدی در برابر حمایت روس‌ها از حکومت قاجار شود. به ویژه، بر سر حمایت علنی روسیه از مقاومت شاه در برابر خواست‌های مشروطه خواهان و با توجه به اوضاع نا مساعد ایران و مشکل رسیدن به تفاهم با روسیه، گری تصمیم گرفت در عین حفظ شبکه‌های ارتباط با مشروطه خواهان ایرانی از دخالت مستقیم در تحولات داخلی ایران و حمایت از خواسته‌های مخالفان دولت اجتناب ورزد.

در ژوئیه ۱۹۰۶، یکی از رهبران متنفذ روحانی، سید عبدالله بهبهانی، با سفارت انگلستان در تهران تماس گرفت و خواستار حمایت مالی و سیاسی انگلستان شد.<sup>۳</sup> گرانت داف (Evelyn Grant Duff) در عین مخالفت با این درخواست در تماس با وزارت خارجه انگلستان پیشنهاد کرد که نسبت به برکناری نخست وزیر وقت، عین الدوله، که یکی از خواست‌های اصلی مخالفان دولت در تهران بود، اقدام شود. اما، این پیشنهاد داف مخالفت گری و نفر دوم وزارت

خارجه، چارلز هاردینگ (Charles Hardinge) را برانگیخت زیرا به اعتقاد آنان چنین اقدامی نشان دخالت صریح در امور ایران بود و بر سوء ظن و عناد روس حامی افزود.<sup>۴</sup> این آخرین باری نبود که گری تجزیه و تحلیل داف از اوضاع سیاسی ایران و رای زنی هایش به سفارت انگلستان را بی جا می دانست. در ۱۸ ژوئیه همین سال، دو تن از نمایندگان بازاریان مخالف حکومت به سفارت انگلستان در قلهک رفتند تا زمینه های بست نشستن را در سفارت بررسی کنند. پاسخ سفارت انگلیس به آنان پاسخی دوپهلوی بود. اما تعبیر آنان از پاسخ این بود که سفارت مانع تحصن آنان نخواهد شد.<sup>۵</sup> صبح روز بعد حدود ۵۰ تن از تجار و طلباب وارد سفارت شدند. شمار بست نشینان در روزهای بعد به ۸۵۸ تن افزایش یافت و در نهایت به ۱۳۰۰۰ نفر رسید.<sup>۶</sup> گری از استقبال گرم داف از بست نشینان خشمگین شد زیرا تحصن آنان سفارت دولت تزاری را سخت نگران ساخته بود و به هرحال با سیاست بی طرفی دولت انگلیس نسبت به مخالفان حکومت سازگار نبود.<sup>۷</sup> از همین رو، وی دستور داد که کارمندان سفارت در ایران از دخالت در این اختلافات پرهیز کنند و مقدمات بیرون رفتن مشروطه خواهان از سفارت را فراهم آورند.<sup>۸</sup>

این آخرین باری نبود که داف با استقبال خودسرانه از مخالفان دولت ایران مایه ناخشنودی گری می شد. رفتار برخی دیگر از اعضای سفارت انگلیس نیز گهگاه از حد دستورهائی که از وزارت خارجه انگلستان به آنان می رسید تجاوز می کرد. با این همه، گری رضایت داد تا داف به شاه هشدار دهد که علت اصلی بی اعتمادی مردم به حکومت، شخص صدر اعظم است.<sup>۹</sup> تصمیم نهایی گری برای پیشنهاد عزل صدراعظم برای آن بود که بتواند با پایان دادن به بحران سیاسی در ایران روابط انگلیس و روسیه با تنش بیشتری آلوده نشود.

استقبال داف از بست نشینان در سفارت ناخواسته سبب شتاب انقلاب مشروطه شد. بست نشینان در سایه امن سفارت درخواست تازه ای، که همانا ایجاد یک حکومت مشروطه بود، بر درخواست های پیشین خود افزودند.<sup>۱۰</sup> در نتیجه، صدور فرمان عزل عین الدوله در ۳۰ ژوئیه به پایان تحصن بست نشینان نینجامید. برخلاف تفکر رایج در بین ایرانیانی که رویدادهای درونی ایران را بیشتر پیامد تباری و توطئه دیگران می دانند، و با همه شواهد در باره برخی گفت و گوها بین مأموران سفارت و بست نشینان در باره حکومت پارلمانی، واقعیت آن است که



گران‌ت داف و همکاران او عامل اصلی و مبتکر نشان‌دن بذر اعتقاد به چنین حکومتی در اذهان بست نشینان نبودند.

زمینه‌های گرایش به حکومت مشروطه در افکار روشنفکرانه در ایران به قرن نوزدهم باز می‌گردد. در این قرن بود که شمائی از ساختار و لوازم استقرار یک حکومت مشروطه به اشکال مختلف در اذهان و اندیشه‌های اصلاح طلبان نقش بسته بود. در اواخر همین قرن شماری از انجمن‌ها به تبلیغ و دفاع از انواع گوناگون اصلاحات دموکراتیک در نظام استبدادی ایران پرداختند. در ۵ اوت ۱۹۰۶، با صدور فرمان مظفرالدین شاه در باب تشکیل مجلس متحصنین از سفارت انگلستان بیرون رفتند، اما، باهمین فرمان نهضت مشروطه وارد مرحله تازه‌ای شد.<sup>۱۱</sup> دو دلی شاه در پذیرش قانون انتخابات به تنشی نوین در ایران انجامید و گروهی از سران مشروطه خواهان، علی‌رغم ناخشنودی و خشم‌گری، دوباره به سفارت انگلستان پناه بردند.<sup>۱۲</sup> شاه سرانجام در ۱۳ سپتامبر بار دیگر به خواست مخالفان کردن نهاد و قانون انتخابات را توشیح کرد. در همین زمان؛ درخواست وام ایران از دولت آلمان، پس از آن که انگلستان و روسیه هردو آن را رد کرده بودند بر نگرانی گری نسبت به دخالت آلمان در امور ایران افزود. علی‌رغم انکار مقامات دولتی آلمان، شایعه این بود که آلمان مشغول بررسی امکان ایجاد یک بانک آلمانی در ایران است گرچه طبق یکی از مواد قرارداد قرضه ۱۹۰۴ روسیه دولت ایران مجاز نبود که، بدون موافقت سن پترزبورگ، به استقراض از هیچ دولت دیگری اقدام کند.<sup>۱۳</sup> این شایعه، همراه با نگرانی‌های پیشین گری در مورد گسترش نفوذ آلمان در امپراطوری عثمانی، اعتقاد او را نسبت به تلاش‌های آلمان برای برهم زدن وضع موجود در خاور میانه و کارشکنی در گفت و گوهای انگلستان و روسیه عمیق‌تر کرد.

برای منتفی ساختن قضیه وام دولت آلمان به ایران، گری مصمم شد دولت روسیه را- که به تنهائی توانائی پرداخت وام تازه‌ای به ایران نداشت- قانع کند با مشارکت انگلستان درخواست ایران را بپذیرد.<sup>۱۴</sup> اما، یکی از نخستین گام‌هایی که مجلس نوین‌پای ایران برداشت رد پیشنهاد پرداخت وام انگلستان و روسیه به ایران و در عوض پذیرفتن طرح نافرجام استقراض داخلی از راه تأسیس بانک ملی ایران بود. مخالفت مجلس با وام انگلیس و روس نشان احساسات ناسیونالیستی و استقلال‌جویی ایرانیان و گواهی بر رقابت و ستیز بر سر قدرت بین مجلس و دولتی بود که

در همنوایی با دربار قواعد تازه نظام مشروطه را بر نمی‌تابید و حاضر نبود اختیار استفاده از قرضه خارجی را به مجلسیان واگذار کند.

در اواخر همین سال، در همان هنگام که دگرگونی‌های سیاسی ایران وضع موجود را در یکی از کشورهایی که مورد گفت و گوهای بین روسیه و انگلستان بود تهدید می‌کرد، گری همچنان در پی ایجاد تفاهم با روسیه بود. در ژانویه ۱۹۰۷ با مرگ مظفرالدین شاه پسرش، محمدعلی میرزا با گرایش آشکار به روسیه، بر تخت سلطنت نشست و در همان حال نمایندگان تندرو و آزادی خواه مجلس از آذربایجان به تهران رسیدند. این رویدادها به تعمیق شکاف و اختلاف بین مشروطه خواهان و استبدادطلبان انجامید و انتظارات گری را نافرجام گذاشت. سرانجام در ۳۱ اوت ۱۹۰۷ قرارداد روس و انگلستان بسته شد. اما، این معاهده که مدت ها بر سر زبانها افتاده بود و در وزارت خارجه روسیه به امضاء رسید خود منشاء پیدایش مشکلاتی تازه برای گری در ایران شد زیرا روسیه بر میزان هواداری خود از تلاش دربار استبدادی محمدعلی شاه برای سرکوب مشروطه خواهان افزود.

#### از قرارداد ۱۹۰۷ انگلیس و روس تا استبداد صغیر ۱۹۰۸

هدف اصلی معاهده ۱۹۰۷ روس و انگلیس حل و رفع اختلاف های دو طرف در مور تبت، افغانستان و ایران بود. اما این قرارداد، که دولت انگلستان آن را ابزاری برای تحدید قدرت نظامی آلمان در اروپا و خنثی کردن مقاصد استعماری و جهان جویانه آن کشور در دنیا می دانست، به کمتر از انعقاد اتحادی رسمی بین این دو قدرت بزرگ بسنده می کرد، اگرچه روسیه و انگلستان هر کدام به ترتیب در سال های ۱۸۹۴ و ۱۹۰۴ قرارداد همبستگی و مودت با فرانسه را امضاء کرده بودند.<sup>۱۵</sup>

در این قرارداد ایران، که در این زمان در بجهوه انقلاب مشروطه به سر می برد، به سه منطقه تقسیم شده بود: منطقه شمال، شامل شهرهای بزرگ از جمله تهران، زیر نفوذ روسیه قرار داشت، منطقه جنوب شرقی همجوار هند در تسلط انگلستان بود و منطقه میانی نیز به عنوان مرز و حائلی بین مناطق نفوذ دو قدرت بزرگ استعماری شناخته می شد. قرارداد ۱۹۰۷ بدون مشورت با ایران منعقد شده بود و دولت ایران تا ۱۱ سپتامبر این سال خبری رسمی درباره آن نداشت.<sup>۱۶</sup> نماینده انگلیس در ایران، اسپرینگ رایس (Sir Cecil Spring-Rice)، که تا آن زمان خود از جزئیات قرار داد بی خبر بود، در ۵ سپتامبر مأمور شد در یادداشتی

بالبداهه مفاد آن را به اطلاع دولت ایران برساند. این یادداشت به یکی از مواد قرارداد - که در متن اصلی اثری از آن وجود نداشت - اشاره می‌کرد که طبق آن دولت انگلستان متعهد می‌شد حاکمیت دولت ایران را به رسمیت شناسد و، همراه با دولت روسیه، از هرگونه دخالت در امور داخلی ایران احتراز کند.

در طول سال‌های بعد، انگلیسی‌های هوادار استقلال ایران اصرار ورزیدند که یادداشت اسپیرینگ رایس، که از سوی نماینده انگلیس در ایران تهیه شده بود به مثابه تعهد «رسمی» انگلستان برای پیشگیری از دخالت روسیه در ایران به شمار می‌رفت و لندن با انکار این واقعیت «تعهد» خویش را نقض کرده بود.<sup>۱۷</sup> یکی از پیامدهای معاهده ۱۹۰۷ تحکیم همکاری آشکار دولت روسیه و نظام استبدادی قاجار علیه اصلاح‌طلبان و ملیون ایران بود، گرچه محمد علی شاه این معاهده را هرگز به رسمیت نشناخت. از سوی دیگر، تقسیم ایران به مناطق نفوذ دو دولت بزرگ مخالفت شدید اصلاح‌طلبان و مشروطه‌خواهان ایران را برانگیخت. در انگلستان نیز ادوارد گری، وزیر خارجه انگلستان، از اطراف آماج انتقادهای تند و گسترده قرار گرفت. منتقدان محافظه‌کار (و هم‌نویان لیبرال آن‌ها) که خود در دوران وزارت لنز داون مبتکر آغاز گفت و گو با روسیه شده بودند، قرارداد ۱۹۰۷ را ناتوان در پاسداری از منافع انگلستان در منطقه می‌شمردند، به ویژه از آن رو که قلمرو انگلستان را تا مرزهای جنوب غربی ایران گسترش نمی‌داد - منطقه ای که بستر بخش بزرگی از منافع تجاری و اقتصادی انگلستان بود.

منتقدان گری در طیف چپ حزب لیبرال و نمایندگان حزب کارگر و گروهی از سوسیالیست‌ها و دسته‌ای از سایر مخالفین و گروهی از نمایندگان ملیون ایرلندی پارلمان همگی قرارداد ۱۹۰۷ را طرد می‌کردند و آن را ناقض حاکمیت و استقلال دولت ایران می‌دانستند. شرق شناس نام‌آور دانشگاه کمبریج، ادوارد براون، در عداد این گروه از مخالفان قرار داشت.

به اعتقاد این منتقدان، معاهده ۱۹۰۷ معرف اتحاد نفرت‌آور دولت انگلیس با حکومت استبدادی تزار روسیه و اقدامی تحریک‌آمیز و خصمانه علیه دولت آلمان بود که می‌توانست به شعله‌ور شدن جنگی بزرگ در اروپا منجر شود.<sup>۱۸</sup> انعقاد محرمانه چنین معاهده‌ای که مورد شور و تصویب پارلمان هم قرار نگرفته بود دستاویز دیگری به مخالفان سرسخت گری داد تا به محکوم کردن او و سیاست خارجی اش ادامه دهند. افزون بر این، جورج کورزن، نایب‌السلطنه اسبق هند، که از هواداران سرسخت سیاست‌های استعماری انگلستان و عضو محافظه‌کار

مجلس اعیان بود و شهرتی گسترده به عنوان یک مفسر معتبر امور ایران داشت، به مبارزه ای فردی علیه گری پرداخت و گرایش های استعمارگرانه خود در ایران را زیر نقاب نگرانی از تجاوز روسیه به استقلال ایران پنهان می کرد.

قرارداد روس و انگلیس و حمایت ضمنی انگلستان از جبهه گیری متجاوزانه روسیه علیه مشروطه خواهان ایران خشم مردم بسیاری از کشورهای دیگر، از جمله ملیون و آزادی خواهان هندوستان را- که پس از تجزیه بنگال در سال ۱۹۰۵ بر مقاومت های خود افزوده بودند برانگیخت. کنگره ملی هند، که در سال ۱۹۰۶ خواستار استقلال هند در قالب امپراطوری انگلیس شده بود، به اعتراض نسبت به نفی استقلال ایران برخاست. گروهی از ملی گرایان ستیزه جوی هند نیز که انقلاب مشروطه در ایران را نشان رستاخیز شرق در پیکاری جهانی علیه امپریالیسم می دانستند، به هواداری از انقلابیون ایرانی برخاستند و جنبش آنان را مقدمه دیگری برای انقلاب محتوم هند علیه انگلستان شمردند. در همین اوان، حکومت هندوستان تحولات ایران و آثار دگرگون ساز آن را بر «اتحادیه مسلمانان هند» (All-India Muslim League) به دقت پی گیری می کرد. این اتحادیه، که در سال ۱۹۰۶ تأسیس شده و در این زمان در مجموع هوادار ادامه سیطره انگلستان بر شبه قاره هند بود، بارها از مقامات انگلیسی خواست که مانع دخالت های روسیه در ایران و عثمانی، تنها کشورهای مسلمان مستقل، شوند. جامعه کوچک، اما متمکن و متنفذ، زرتشتیان هند نیز بر سرنوشت مرزبوم کهن خود تأسف می خوردند و در عین حال از این که انقلاب مشروطه حق شهروندی و مشارکت سیاسی را به زرتشتیان ایران داده است مسرور بودند.

گری، تحت فشار گروههای مخالف سیاست خویش در انگلیس، ایرلند و به ویژه در هند، در مذاکرات خویش با وزارت خارجه روسیه گهگاه بر این ضرورت تأکید می کرد که، برای آرام کردن افکار عمومی بخصوص در هند، انگلستان باید خواستار تعدیل سیاست روسیه در ایران شود. او به ویژه نگران احساسات مسلمانان حامی اتحاد مسلمانان هند و دیگر مسلمانان در هند بود که بالقوه می توانستند در فروکشاندن آتش استقلال طلبی مردم هند یاور انگلستان باشند. ایرانیان مقیم هند، از جمله زرتشتیان، هریک به نوعی مشروطه خواهان را به ادامه پیکار در وطن تشویق می کردند. حد اقل یکبار، در آوریل ۱۹۰۹، در اوج تنش های انقلاب مشروطه، مقامات انگلیسی به بررسی گام هائی پرداختند که می

توانست نشریه پرنفوذ *حبیل المتین* را که در کلکته منتشر می شد از حمله به سیاست روسیه در ایران باز دارد.<sup>۱۹</sup>

منتقدان محافظه کار گری در انگلستان، از جمله کورزن، نیز همچنان به سرزنش او به خاطر بی اعتنائی اش به منافع انگلیس در هند و جنوب ایران در عهدنامه ۱۹۰۷ ادامه می دادند. اما، عوامل و روندهای دیگری کاهش منافع انگلستان در برخی از مناطق ایران را جبران می کردند از جمله: حفظ روابط دوستانه لندن با رؤسای متنفذ قبایل گوناگون از جمله شیخ خزعل در محمره (خرمشهر کنونی)، که از سال ۱۸۹۷ در تلاش آن بود تا انگلیس را به حمایت از خودمختاری اش برانگیزد؛ ادامه روابط نزدیک انگلستان با سرآمدان سیاسی ایران و اعضای خانواده سلطنتی، از جمله ظل السلطان والی اصفهان؛ معاملات تجاری با سران ایل بختیاری؛ و استمرار فعالیت های جاسوسی انگلستان علیه روس ها در مرزهای شمالی ایران. کشف مخازن عظیم نفت در منطقه مسجد سلیمان توسط شرکت انگلیسی داری در سال ۱۹۰۸ به افزایش نفوذ انگلستان در منطقه بی طرف انجامید.

از سال ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۲ ایران جای ویژه ای در بحث ها و اختلاف نظرهای داخلی سیاست خارجه انگلستان داشت در آن حد که گری دوبار تهدید به استعفا کرد. نخست در سال ۱۹۰۸ برای آرام کردن منتقدان تندروی حزب خود که مخالف با سیاست نزدیکی با روسیه بودند و بار دوم در سال ۱۹۱۲ هنگام گفت و گوی های محرمانه با همتای روسی اش، سرگی سزانو (Sergei Sazanov) زمانی که، در واکنش به رفتار وحشیانه روسیه در ایران، تظاهرات ضدگری در هند و در بریتانیا همراه با شعار «گری باید برود» به اوج خود رسیده بود.<sup>۲۰</sup>

هواداری آشکار روسیه از فعالیت های محمدعلیشاه علیه مشروط خواهان پس از عقد قرارداد ۱۹۰۷ سبب تیرگی هرچه بیشتر روابط بین انقلابیون و حکومت شد. در روز امضای این قرارداد، امین السلطان، نخست وزیر ایران، به گلوله یکی از مجاهدین به قتل رسید. معیرالدوله، جانشین او، نیز ظرف دو ماه مجبور به استعفاء شد. پس از برقراری یک دوره کوتاه آرامش بین مجلس و شاه، کابینه تازه ای به نخست وزیری ابوالقاسم ناصرالملک که اصلاح طلبی معتدل و فارغ التحصیل آکسفورد بود، بر سر کار آمد. از دسامبر سال ۱۹۰۷ نشانه های تنش تازه بین نیروهای دولتی و مشروطه خواهان نمایان شد. این تنش ها در ۱۴ دسامبر به استعفای دستجمعی کابینه ناصرالملک انجامید. روز بعد شاه کابینه را فرا خواند و

ناصرالملک را به زندان فرستاد که ظاهراً مقدمه ای برای انجام یک کودتای نافرجام بود. این رویدادها امیدها را برای مسالمت بین دو طرف از میان برد. با میانجیگری سفارت انگلستان ناصرالملک آزاد شد و اجازه یافت از کشور خارج شود.

متعاقب عقد قرارداد ۱۹۰۷، تماس های دیپلماتیک انگلستان با دولت ایران اغلب با حضور نمایندگان روسیه صورت می گرفت، گرچه گری و برخی از مقامات وزارت خارجه انگلیس ارتباط خصوصی خود را با شخصیت های سیاسی ایران حفظ کرده بودند، به ویژه با ناصرالملک و سردار اسعد بختیاری. از سوی دیگر، برخی از اعضای متمرّد سفارت انگلیس در ایران نیز به هواداری غیرمجاز خود از مشروطه خواهان، و طرفداران آنان در انگلیس که مخالف دخالت های روس و انگلیس در ایران بودند، ادامه می دادند.

#### از کودتا تا فرار محمدعلی شاه

کودتای محمدعلی شاه در ۲۳ جمادی الاول (ژوئن ۱۹۰۸) در ایران و بمباران و تعطیل مجلس، با کمک افسران روسی نیروی قزاق شاه، معرف گسترش دخالت های روسیه در ایران بود. نقش روسیه در این کودتا گری را واداشت تا نسبت به سیاست سن پترزبورک در ایران بردباری بیشتری داشته باشد زیرا اگر نرمشی از خود نشان نمی داد روس ها به حسن نیت لندن تردید می کردند.<sup>۲۱</sup> در اوضاع نابسامان پس از کودتا، گروهی از سران ملیون و انقلابیون مشروطه خواه که نگران جان و امنیت خود بودند از ایران گریختند و در اروپا مأمن گرفتند. جمعی از این پناهندگان به لندن پناه بردند و به یاری مخالفان سیاست خارجی انگلستان در ایران خواست خود را برای بازگشائی مجلس و قطع دخالت روسیه و انگلستان در ایران مطرح کردند.<sup>۲۲</sup>

در ۸ سپتامبر، با پافشاری انگلستان، هیئتی مرکب از نمایندگان روسیه و انگلستان به شاه پیشنهاد کردند فرمان گشایش مجلس را صادر کند. انگیزه روسیه در ارائه چنین پیشنهادی نگرانی از امکان شکست نیروهای دولتی در مقابله با انقلابیون بود. از همین رو، روسیه باز شدن مجلسی فاقد قدرت را نوعی مصالحه تلقی می کرد که می توانست مانع انقراض سلطنت قاجار شود.<sup>۲۳</sup> اما، انگیزه گری در این تقاضا ناشی از انتقادات روزافزون داخلی و یافتن راه حلی سریع برای

مشکلات ایران بود زیرا مسئله ایران انگلستان را از توجه به سایر امور مهمی که در اروپا در جریان بود باز می داشت و روابط نزدیک انگلستان و روسیه را به مخاطره می افکند.

به علاوه، امید این بود که چنین درخواست علنی از شاه برای بازکردن مجلس در شورش مشروطه خواهان تبریز به رهبری ستارخان و باقرخان وقفه ای ایجاد کند، و در عین حال با تضعیف نهضت مشروطه خواهی یکی از دستاویزهای مخالفان سیاست خارجی انگلیس در ایران را از میان بردارد. اما، خواست مخالفان این بود که مجلس جدید باید از نمایندگان پیشین آن تشکیل شود که اکثرشان یا مخفی شده بودند و یا در تبعید به سر می بردند و نیز قانون اساسی و متمم آن در تمامیت خود احیا و اجرا شود.<sup>۲۴</sup>

در اوائل پائیز ۱۹۰۸، گروهی از پناهندگان سیاسی ایران، شامل نمایندگان مجلس سابق، از آن جمله معاضدالسلطنه و سید حسن تقی زاده از بدو ورود به لندن مورد استقبال مخالفان سیاست خارجی انگلستان قرار گرفتند. این پناهندگان به ارائه و نشر تفاسیر و برداشت های خود از آنچه سبب کودتا در ایران شده بود پرداختند و دلائل و عواملی را که وزارت خارجه انگلستان از رویدادهای ایران عرضه می کرد به چالش می کشیدند. حضور آنان در انگلستان انگیزه ای برای تشکیل کمیته ایران در لندن شد. این کمیته با حمایت مخالفان سیاست خارجی انگلستان در ۳۱ اکتبر ۱۹۰۸ گشوده شد و به کانون دیگری برای شکل گیری مخالفتی سازمان یافته با سیاست گری در ایران تبدیل گشت. گروهی از محافظه کاران انگلیسی که با حزب خود درمورد معاهده ۱۹۰۷ روس و انگلیس مخالف بودند با شرکت در فعالیت های این کمیته به مخالفان چپ گرای گری پیوستند.

هدف های این کمیته عبارت بود از تهییج افکار عمومی مردم انگلیس در حمایت از استقلال ایران و مخالفت با دخالت روسیه و انگلستان در امور داخلی آن؛ اعلام عفو مخالفان سیاسی؛ انتخابات آزاد برای مجلس و نظارت مجلس بر امور مالی کشور.<sup>۲۵</sup> فعالیت های منظم این کمیته در سال های بعد نقش اساسی در افشای تعدیات روس و انگلیس به استقلال و حق حاکمیت ایران و تحریک افکار عمومی به مخالفت با گری ایفا کرد. در انتقاد مستمر از گری، کمیته از همکاری مخفیانه شماری از دیپلمات ها و مأموران انگلیسی در ایران بهره مند بود، از جمله اسمارت (Walter A. Smart) از دانشجویان سابق براون و استوکز (Claude B. Stokes)، رایزن نظامی انگلیس در سفارت آن کشور در تهران.<sup>۲۶</sup>

خودداری محمدعلی شاه از بازگشائی مجلس، تصمیم روسیه به ادامه هواداری از نیروهای استبدادی در جنگ داخلی ایران و شکستن محاصره تبریز به دستاویز نجات مردم آن شهر از قحطی و حمایت از اتباع خارجی مقیم تبریز، همگی مجاهدین را به مقاومت بیشتر تحریک کرد و در عین حال دامنهٔ پیکار را به دیگر مناطق ایران از جمله گیلان، اصفهان کشاند و برخی از رهبران بختیاری را به انقلابیان پیوست. در ژانویه ۱۹۰۹ گری، که در نهران از دخالت نظامی روسیه در ایران هواداری می کرد، زیر بار انتقاد مخالفان داخلی اش اعلام کرد که انگلستان از پرداخت وام مشترک روسیه و انگلیس به دولت محمدعلی شاه، که سخت در تنگنای مالی بود، قبل از گشایش مجلس خودداری خواهد کرد.<sup>۲۷</sup>

در ۱۰ آوریل سال ۱۹۰۹، یک گردان از تفنگداران نیروهای دریایی انگلستان برای سرکوب کردن قبائل غارتگری که باعث اختلال در فعالیت های تجارتی انگلستان در منطقه شده بودند وارد بوشهر شدند. حضور این نیروها در خاک ایران مشروطه خواهان را از آن بیمناک کرد که این تجاوز مقدمهٔ تجزیهٔ کامل ایران به دست نیروهای روس و انگلیس باشد. اما، دیری نپائید که در ۲۲ ماه مه نیروهای اشغالگر انگلیسی بوشهر را ترک کردند. مقارن با این رویدادها، در اواخر ماه آوریل نیروهای نظامی روسیه نیز وارد تبریز شدند. اما، اشغال تبریز و متعاقب آن رفتار خشونت بار سربازان روسی با مجاهدین نتوانست به مقاومت نیروهای مشروطه خواه پایان دهد. در ماه ژوئن تفنگداران بختیاری از جنوب و انقلابیون گیلان از شمال به سوی تهران روان شدند. هر دو دولت روس و انگلیس به نیروهای انقلابی هشدار دادند که حرکت خود را متوقف کنند. اما، بی اعتنا به این هشدار نیروی های مشروطه خواه در ۱۴ ژوئیه ۱۹۰۹ وارد پایتخت شدند. در ظرف دوروز محمدعلی شاه سلطنت را به فرزند نوجوانش، احمد، واگذار کرد و به سفارت روسیه در تهران پناهنده شد.

### پانویست ها:

۱. ن. ک. به:

B. Williams, "Great Britain and Russia, ۱۹۰۵ to the ۱۹۰۷ Convention," in Hinsley, p. ۱۳۳; Steiner, ۱۹۷۷, p. ۴۰; and Monger, p. ۲۸۳.

۲. ن. ک. به:

Public Record Office (PRO), Kew, U.K., FO ۲۴۸/۸۹۶, minute no. ۵۱ by Grey, ۲۴/۲۵, April ۱۹۰۷, pp. ۱-۲.



۳. ن. ک. به: PRO, FO ۳۷۱/۱۱۲, Evelyn Grant Duff to the F.O., ۱۱ July ۱۹۰۶; *ibid.*, "Aqa Seyyed Abdullah Mujtahed to Mr. Grant Duff (July ۱۶, ۱۹۰۶)" in Grant Duff to Grey, ۱۹ July ۱۹۰۶.
- و نیز ن. ک. به احمد کسروی، تاریخ مشروطه □ ایران، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۴۹، ص ۱۰۹.
۴. ن. ک. به: PRO, FO ۳۷۱/۱۱۲, Persia no. ۲۳۵۱۶, ۱۱ July ۱۹۰۶.
۵. ن. ک. به:
- Great Britain. Parliamentary Papers, ۱۹۰۹, vol. ۱۰۵, cd. ۴۵۸۱, "Correspondence Respecting the Affairs of Persia, December ۱۹۰۶ to November ۱۹۰۸"; Browne, *The Persian Revolution*, pp. ۱۱۸-۱۹.
- همچنین ن. ک. به: احمد کسروی، همان، ص ۱۱۰.
۶. ن. ک. به:
- PRO, FO ۳۷۱/۱۱۲, Grant Duff to Grey, ۲۱ July ۱۹۰۶; Cambridge, Browne Papers, Box ۱۲ (Letters from Persia ۱۹۰۵-۱۹۱۰), W. A. Smart to Browne (received on ۴ September ۱۹۰۶); *The Times*, ۲۴ July ۱۹۰۶, p. ۵; ۲۶ July, p. ۳; Browne, *The Persian Revolution*, p. ۱۱۹.
۷. ن. ک. به:
- Grey to Cecil Spring-Rice, ۱۲ August ۱۹۰۶, in Gwynn, p. ۷۸; PRO. FO ۳۷۱/۱۱۲, Arthur Nicolson to Grey, ۱ August ۱۹۰۶.
۸. ن. ک. به: Grey to Grant Duff, *ibid.*, ۲ August ۱۹۰۶.
۹. ن. ک. به: Grey to Grant Duff, *ibid.*, ۲۵ July ۱۹۰۶.
۱۰. ن. ک. به: E. G. Browne, *The Persian Revolution*, p. ۱۲۲, n. ۱.
۱۱. ن. ک. به: Abrahamian, p. ۸۵.
۱۲. ن. ک. به: PRO, FO ۳۷۱/۱۱۲, Grey to Grant Duff, ۷ September ۱۹۰۶.
۱۳. ن. ک. به: *The Times*, ۳ October ۱۹۰۶, p. ۳.
۱۴. ن. ک. به: *The Times*, ۲۰ October ۱۹۰۶, p. ۵.
۱۵. ن. ک. به: Winston Churchill, pp. ۲۱۲-۶۸.
۱۶. ن. ک. به:
- British and Foreign State Papers, ۱۹۰۸-۱۹۰۹, vol. ۱۰۲, pp. ۹۰۶-۹۰۷.
۱۷. ن. ک. به: Browne, *The Persian Revolution*, pp. ۱۹۰-۹۴.
۱۸. ن. ک. به: Kazemzadeh, pp. ۴۹۸-۵۰۶.
۱۹. ن. ک. ب:
- PRO, Grey Papers. FO ۸۰۰/۷۰, Sir George Barclay to Grey, ۵ April ۱۹۰۹, p. ۱۹۳.
۲۰. ن. ک. به:
- Grey, p. ۱۶۴; Steiner, ۱۹۷۷, pp. ۱۴۲-۴۳; India Office Library and Records (IOLR), London, India Office Political Department, L/P & S/۱۰/۲۷۰, nos. p. ۱۳۵۴, ۱۶۸۸.
۲۱. ن. ک. به:
- PRO, Great Britain. Cabinet Papers. CAB. ۳۷۲۹۴, no. ۹۵; Fraser, ۱۹۱۰, p. ۴۳.
۲۲. ن. ک. به: Bonakdarian, ۱۹۹۵, pp. ۱۷۸-۸۶.
۲۳. ن. ک. به: Ketab-e Naranji, I, p. ۲۷۶; Kazemzadeh, pp. ۵۱۴-۱۵.
۲۴. ن. ک. به:

Cambridge, Browne Papers, Box ۹, Lynch to Browne, ۲۲ November ۱۹۰۸.

George Lloyd Papers; GLLD ۱۶/۴۶. ن.ک.به: ۲۵

ن.ک.به: ۲۶

Bonakdarian, Selected Correspondence," in Browne, *The Persian Revolution*, ۱۰۵۵  
repr, pp. xxxi-xxxvi.

The Manchester Guardian, ۱۹ January ۱۹۰۹, p. ۷. ن.ک.به: ۲۷

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۴-۳  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه با همکاری محمّد توکلی طرّقی

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنکداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ النا آندریوا «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی)
- ۴۱۹ ایس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامه ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## خوانندگان، مطبوعات و فضای عمومی در دوران نخست انقلاب مشروطه

انقلاب مشروطه از رویدادهای عمده تاریخ معاصر ایران شناخته شده است. این انقلاب نه تنها به ایجاد نهادهائی مانند مجلس انجامید بلکه شالوده پیدایش یک گفتمان سیاسی و فرهنگی نوین در ایران را فراهم آورد. از سوئی، مزایای نظام مشروطه و حکومت قانون به موضوع های مورد بحث عمومی تبدیل شدند و از سوی دیگر ترقی، و نقشی که آموزش به طور کلی و نشریات بالاخص می توانستند در راه تحقق آن ایفا کنند، بازتابی گسترده در اذهان بسیاری از مردم ایران یافت. از همین رو تصادفی نبود که در نخستین سال صدور فرمان مشروطیت از سوی مظفرالدین شاه بر شمار نشریات، و نیز قرائت خانه ها، به گونه ای بی سابقه افزوده شد.<sup>(۱)</sup> گرچه آمار دقیقی از شمار کتاب هائی که در این دوران انتشار یافتند و قرائت خانه هائی که گشوده شدند در دست نیست، اما در باره تعداد نشریه های منتشر شده گمان می توان زد. براساس یک بررسی تازه، شمار مجموع نشریاتی که در هفت دهه پیش از انقلاب مشروطه (از ۱۸۳۷ میلادی که روزنامه

\*استاد بخش تاریخ دانشگاه دولتی مونتکلر.

کم عمر اخبار انتشار یافت) در ایران منتشر شدند حد اکثر از ۹۱ نشریه تجاوز نمی کرد، در حالی که در ظرف یکسال پس از این انقلاب شمار نشریات در ایران به ۹۹ رسید. (۲) گرچه تاریخ نگاران ایرانی دیری است که نشریات این دوران را به عنوان منبعی ارزنده برای بررسی انقلاب مشروطیت شناخته اند، پژوهشگران در باره چگونگی تأثیر این نشریات در شکل بخشیدن به فرهنگ روزنامه نگاری و در پایه ریزی ایجاد یک فضای نوپای عمومی توجهی چندان نداشته اند.

از همین رو، هدف نگارنده در این نوشته ترسیمی از فرهنگ متحول روزنامه نگاری در این دوران با تمرکز بر روزنامه ها و خوانندگان آن هاست. چه کسانی روزنامه میخواندند؟ انتظاراتشان از روزنامه چه بود؟ روزنامه ها چه هدفی داشتند و به جلب چه گروهی از خوانندگان علاقه مند بودند؟ ویژگیهای این دوره چه تفاوتی با تجارب پیشینیان آنان داشت؟ و سرانجام، آیا می توان در باره پدیداری یک فضای عمومی در این دوران سخن گفت و اگر پاسخ مثبت است نقش مطبوعات در شکل بخشی به این فضا چه بود؟ در بررسی این پرسش ها من به نقل نمونه هایی از سه نشریه که از مهم ترین و پرنفوذترین نشریه هایی که در دوران انقلاب مشروطه در تهران انتشار می یافتند خواهم پرداخت: *حبل المتین*، *صور اسرافیل و مساوات*. *صور اسرافیل و مساوات* نشریات هفتگی بودند که نخستین بار به ترتیب در ماه مه و اکتبر ۱۹۰۷ منتشر شدند اما، *حبل المتین* اندکی دیرتر، در اواخر آوریل ۱۹۰۷ برای نخستین بار به صورت روزانه در تهران آغاز به کار کرد. (۳) با تمرکز بر این سه نشریه و مقایسه آنان با نشریه معتبر و نیمه مستقلی که پیش از آنان منتشر می شد شاید بتوان به فراگردی پی برد که به ایجاد یک فرهنگ روزنامه نگاری نوین و تحولی تدریجی در نوع خوانندگان آن ها انجامید.

#### رعایا، شهروندان و پیدایش فضای عمومی

پس از صدور فرمان مظفرالدین شاه قاجار در مرداد ۱۳۲۴ ه. ق. مبتنی بر اجازة تشکیل مجلس شورای ملی، محدودیت هایی که بر مطبوعات ایران حاکم بود، دستکم برای دورانی کوتاه، از میان برداشته شد. تا آن زمان، بیشتر نشریه هایی که در ایران منتشر می شدند دولتی بودند به آن معنا که وزارت انطباعات بر آن چه در آن ها نوشته می شد نظارتی مستقیم داشت. به سخن دیگر، در حالی که پیروزی مشروطه خواهان به انتشار حدود صد نشریه در کشور انجامید، در دهه های پیش از

آن به طور کلی مطبوعات مستقل در ایران امکان انتشار نیافته بود. با این همه، و علی رغم همه محدودیت ها، نشریه ای به نام تربیت، کوشیده بود تا پیام آور اصلاحات و یاور جنبش ترقی خواهانه در کشور شود. این هفته نامه غیردولتی، که از دسامبر ۱۸۹۶ تا مارس ۱۹۰۷ در تهران منتشر می شد، بر خلاف دیگر نشریاتی که کمابیش زبان و سخنگوی دولت قاجار شمرده می شدند، مورد احترام بسیاری از روزنامه خوانان آن دوران بود. (۴) این که چنین نشریه ای اجازه انتشار یافت بیشتر مدیون اعتبار و شأن ناشر ادیبش، میرزا محمد حسین خان ذکاء الملک، بود که در مقام مترجم و منشی محمد حسن خان اعتماد لسلطنه، وزیر سابق انطباعات و دارالترجمه، تجربه بسیار اندوخته بود. (۵) به سخن دیگر، آشنائی ژرف ذکاء الملک با نحوه کار این نهاد، همراه با شایعه اندک گشایش در فضای سیاسی دوران آغازین سلطنت مظفرالدین شاه، او را قادر ساخت تا با بندبازی ظریفی هم حساسیت مقامات دولتی را برینگزد و هم با درج مطالب و نوشته های بدیع تفاوت نشریه خود را با دیگر نشریات آن زمان معلوم خوانندگانش کند. (۶) وی در آخرین شماره نشریه اش، در مارس ۱۹۰۷، این نکته را با صراحتی خاص چنین با خوانندگان در میان گذاشت:

... بنده هم در نگارش تربیت، بعضی سپر و سنگر و آلات دفاعیه برای خود دست و پا کرده بودم از جمله هر ششماه یکسال به موقع، قصیده [ای] در مدح شخص اول و امثال او می گفتم مگر برای اداره تربیت حامی و تکیه گاهی بتراشم و به استظهار آن بزرگ بتوانم خیر مملکت و ملت را بگویم» (۷)

به دیگر تعبیر، در دوران پر نشیب و فرازی که ایران در سال های پیش از انقلاب مشروطه به سر می برد بهره مندی از دوستی بلندپایگان و متقاعد کردن مقامات دولتی از بی خطر بودن قصد ناشر بخشی از لوازم انتشار هفته نامه ای چون تربیت بود. در واقع، در طول سالها، ذکاء الملک بر این نکته پافشاری می کرد که روزنامه نگاری می تواند کاری مثبت باشد. او به خوانندگانش اطمینان می داد که «...همه قسم اخبار از داخله و خارجه می نویسیم اما به شرطی که فایده و منفعت به حال مطالعه کنندگان داشته باشد. (۸) به عقیده او «روزنامه» «باید به مردم قوت قلب دهد نه این که باری علاوه بر بارهای مصایب و متاعب دور زمان بر دل ضعیف آنها نهد.» (۹) از همین رو، مطالبی که در صفحات تربیت درج می شدند

بیشتر خبری و آموزشی بودند، از آن جمله بحث در باره گذشته ایران، امور مربوط به بهداشت شخصی، مزایای مدرسه و تحصیل، اخبار باز شدن مدارس جدید، و تحولات تازه دنیا. نشانی از مقولات سیاسی یا آنچه نیازمند اقدام به کار خاصی بود در این نشریه به چشم نمی خورد:

... فرضا که ما مردم ایران اهل اقدام نباشیم. فعل را کنار گذاریم و عمر عزیز خود را به حرف گذرانیم. آیا ضرری دارد که به درستی از حقایق امور عالم و دقایق کار دنیا خبردار شویم و بدانیم چاه چند سرآب دارد و راه به کجا منتهی می شود؟ آنها که به جایی رسیده اند، چگونه رسیده اند و ملل و اقوامی که توقف اختیار کرده یا تنزل نموده، چرا بعضی متوقف شده و برخی رو به سرازیری رفته اند؟ (۱۰)

این سخنان، گرچه از سوئی به تلویحی ظریف به مشکلات یک ناشر روزنامه در دوران پیش از انقلاب اشاره می کنند، از سوی دیگر نقطه شروعی برای مقایسه با تحولات آینده است. زیرا، درست هنگامی که اولین از سه نشریه مورد بررسی ما در تهران انتشار می یابد، اوضاع جامعه دگرگون شده بود. فرمان مشروطه صادر شده، نظامنامه انتخابات تدوین و به تصویب رسیده و نمایندگان مجلس برگزیده شده بودند. محدودیتهای مطبوعاتی رفع شده، روزنامه های بیشتری کم کم به صحنه آمده و بنابراین امکان بحث و گفت و گوی علنی درباره هر نوع مسئله فراهم شده بود. بطور خلاصه، فضائی پر از امید و امکان بوجود آمده بود. (۱۱) در واقع، اگر ذکاء الملک، ناشر تربیت، تصمیم گرفت در ماه مارس ۱۹۰۷ آخرین شماره هفته نامه خود را منتشر کند از جمله به این دلیل بود که سبک مطالب آن با نیازها و امکانات نوین جامعه سازگاری نداشت:

پیش از این، جراید حرفی نداشتند جز اینکه به مردم بگویند چرا غافل و بیکار نشسته اید و از تکالیف روز خبر ندارید و از این قبیل چراها. . . داخل در دایره سیاسی نشده بودیم. . . فرضا که روزنامه ها چیزهایی از پلتیک دول می نوشتند، اولاً کسی نمی فهمید ثانیاً سود و ثمری نداشت، سائیدن آب بود در هاون. . . لکن حالا وضع تغییر کرده و هزارها حرف واجب و سخنان گفتنی هست که باید بالضروره بگویند و جدا راه تحقیق پویند. . . پس حالا اول روزنامه نگاری و کار است و هنگام مباحثه و تبادل افکار. . . (۱۲)



در واقع، سبک روزنامه نگاری ای که در سال ۱۹۰۷ پدیدار شد با سبک دیرین تفاوت هائی چند داشت. نخست آن که پیشینهٔ کسانی که به انتشار سه نشریهٔ تازه دست زدند کمترین شباهتی با پیشینهٔ ذکاء المک نداشت. سید حسن کاشانی، میرزا جهانگیر خان صور اسرافیل و سید محمدرضا مساوات، که به ترتیب ناشران *حبل المتین* (تهران)، *صور اسرافیل* و *مساوات* بودند، نه تنها به طبقات میانهٔ جامعه تعلق داشتند بلکه در شمار کوشندگان سیاسی به شمار می آمدند زیرا هر یک در دوران پیش از انقلاب عضو انجمن های سری هوادار مشروطیت بودند. میرزا جهانگیرخان صور اسرافیل همراه با سید محمدرضا مساوات به «جمع آزاد مردان»، که برای مبارزه با استبداد تأسیس شده بود، تعلق داشتند و سید حسن کاشانی به یک انجمن سری که علیه میرزا علی اصغرخان امین السلطان، صدر اعظم، فعالیت می کرد، پیوسته بود. (۱۳) دوّم آن که پس از تشکیل مجلس، موجی از هیجان و خوشبینی در بارهٔ آیندهٔ ایران همه جا به چشم می خورد گوئی تحولی در ذهن مردم به وجود آمده، «چشم و گوششان باز شده بود»، (۱۴) و به سبب آگاه شدن از حقوقشان دیگر اجازه نمی دادند کسی بر زندگی آنان خودسرانه بتازد. (۱۵) از همین رو، نشریه ای که مایل به جلب چنین مردمانی بود می بایست از مرز ترویج و تبلیغ دانش و مدرسه، آن گونه که سبک تربیت بود، پا فراتر نگذارد. چنین بود که نشریات نوپا به پویائی تازه دست یافتند و به جای بسنده کردن به گزارش اخبار به هواداری ضعفا و توده ها و ترویج و تبلیغ مفاهیمی برخاستند که زمانشان فرارسیده بود از آن جمله شعار «حریت، مساوات و اخوت». در سرسطر *صور اسرافیل*، فرشته ای این شعار را بر شیپور خود می دمید. نشریهٔ *مساوات* نیز این شعار را، با افزودن واژهٔ «عدالت»، در بالای صفحهٔ هر شمارهٔ خود به چاپ می رساند و *حبل المتین* نیز هواداری اش از این اهداف را در نخستین سرمقاله اش اعلام کرد. (۱۶) تشابه شعارها و اصول اعلام شده در این سه نشریه به معنای یکسان بودن مواضعشان در برابر مسائل روز نبود. به احتمالی، *مساوات* را باید تندروترین این سه نشریه دانست زیرا لحنش صریح و نوشته هایش آکنده از انتقادهای بی باکانه از هیئت حاکمه بود. *حبل المتین*، اما، به موضعی ضد امپریالیستی شهرت داشت و با تیراژ روزانه ای بین چهار تا پنج هزار شماره (۱۷) نسبت به دو همتایش رویه ای محتاط و معتدل برگزیده بود. پرخواننده ترین این سه *صور اسرافیل* بود که از رهگذر زبان ساده و محاوره ای و نوشته های طنز آمیز علی اکبر دهخدا، تیراژی در حدود ۵۵۰۰ داشت. (۱۸) با این همه، وجه مشترک آن ها تأکیدی بود که هر

سه بر نقش مردم عادی ایران در دگرگون ساختن جامعه می گذاشتند. در این باره در نخستین شماره *حبل المتین* چنین آمده بود:

این مسئله را هم نگفته نمی گذاریم که احتیاج ملت ما امروزه به جراید یومیه واضح تر از نور آفتاب است زیرا هیچ ملتی ممکن نیست حقوق خود را حفظ نمایند و مراقب حرکات و سکنات امنا و وکلای خویش گردند مگر در صورت بیداری دائمی و آگاهی همیشگی به قسمی که ابدأ خواب و غفلت پیرامون آنان نگردد. . . واضح تر بگویم- ملت که بیدار و هشیار است و خواب و بیهوشی را از سر بدر کرده است و . . . از دور ملتفت اعمال رؤسا است. . . خوب و بد، زشت و زیبا را تمیز میدهد. . . (۱۹)

این قطعه حاوی بخشی از هدف *حبل المتین* بود و تأکید آن بر بیداری ملت نکته تازه ای را عیان نمی کرد. آنچه تازه به نظر می رسید ترغیب مردم ایران به حرکت و مشارکت در عرصه سیاسی بود. بحث در مورد مسئله حقوق و آزادی های مردم، نظارت بر کار نمایندگان مجلس، اهمیت قانونمندی و معنای مجلس و قانون اساسی بخشی از گفتمان سیاسی نوینی را تشکیل میداد که "مرد کوچه و خیابان" جزو لاینفکی از آن بود. چه از راه توضیح و تشریح آئین نامه داخلی مجلس و چه در تأکید بر ضرورت وحدت ملت و دولت، (۲۰) نشریات دوران مشروطه وظیفه اصلی خویش را تبدیل رعایا به شهروندان فعال جامعه می دانستند. همچنین آن هنگام نیز که آمیزه ای از انتظارات برنیامده و استمرار بی نظمی و هرج و مرج همگان را به نومیدی و افسردگی نسبت به مسیر سیاسی کشور فرو می برد، نشریات در فراخواندن مردم به حرکت و فعالیت تردید نمی کردند. گرچه در نگاه نخست این دو پدیده ناهمخوان به نظر می رسند، اما در مجموع معرف اعتقاد بسیاری از ایرانیان آن دوران اند؛ اعتقاد به این که مردم به یاری غیرت و ایمان راسخ خویش می توانند ریشه های استبداد را برکنند. استدلال *حبل المتین* در این باره چنین بود:

. . . آسایش و عزت و مشروطیت و آزادی و همه چیز ما بسته به وجود غیرت است. اگر غیرت نداشته باشیم وطن خود را محافظت نمیکنیم، شرف و ناموس را بر باد می دهیم- اگر غیرت نداشته باشیم اسیر و ذلیل می شویم، اگر غیرت نداشته باشیم رفع احتیاج از خارجه نمی کنیم، اگر غیرت نداشته باشیم دست بیگانگان و ستمکاران و مستبدان را از سر خود کوتاه نمی سازیم. . . (۲۱)

علاوه بر این، این نشریه ها با بازتابیدن افکار عمومی و تلاش در شکل بخشیدن به آن، بر آگاهی خوانندگان به هویتشان می افزودند و حس مسئولیت را در آنان استوار می کردند.

آنچه تا کنون در این نوشته آمده نه تنها در باره نیت ناشران و نویسندگان بوده، (۲۲) بلکه به هویت و ماهیت مخاطبان آن ها نیز اشاره داشته است. مخاطبان مورد نظر نشریات مشروطه همان ملتی بود که در مسیر دگرگونی و شکل گرفتن قرار داشت. به سخن دیگر، تا آنجا که مطالب مندرج در این نشریات برای جلب نظر توده ها و سوق دادن آنان برای مشارکت، و گهگاه دست یازیدن به فعالیت انقلابی در عرصه سیاسی بود، می توان گفت که در دید ناشران و نویسندگان این نشریات، خوانندگانشان بیشتر از اعضای گروه کوچک نخبگان و باسوادانی که مخاطبان اصلی نشریه تربیت ذکاء الملک به شمار می رفتند، نماینده و معرف جامعه بودند. این که ناشران مشروطه خواه آگاهانه می کوشیدند تا خوانندگانی هر چه بیشتر به سهولت به نشریاتشان دسترسی داشته باشند خود تأییدی بر این نکته است. این دسترسی با تک فروشی هر شماره نشریه در خیابان ها و اماکن عمومی، به بهائی مشابه بهای تربیت، و گاه کمتر از آن (در نه سال قبل)، تأمین می شد.

### خوانندگان و نامه های منتشر شده به سردبیر

در بحث این که چه کسانی خوانندگان این نشریات را تشکیل میدادند، پرسش مهم تر و شاید مشکل تر این است که خوانندگان چگونه به این نشریات دست می یافتند، چگونه آن ها را می خواندند و در مجموع مرکب از چه کسانی بودند. در نبود داده های عینی، مانند فهرست مشترکان، گمان زنی در باره شمار خوانندگان و ویژگی ها و وابستگی های اجتماعی آنان چندان آسان نیست. (۲۳) به هر تقدیر، سنجش تأثیر یک نشریه بر خوانندگانش، به ویژه در دورانی که شمار شهرنشینان باسواد به احتمالی از ۵ درصد نیز تجاوز نمی کرد کار دشواری است. با این همه، خاطرات، وقایع نگاری ها و خود نشریه ها می توانند پژوهشگران را در رسیدن به تخمینی در این باره یاری کنند. به عنوان نمونه، نامه ای در مساوات سخن از این می گوید که چگونه برخی همه پول خود را صرف خرید نشریه های مورد علاقه خود می کردند. (۲۴) نامه دیگری اشاره به کسانی می کند که بی صبرانه در انتظار نامه بر بودند تا به آخرین شماره های این نشریات دست یابند. (۲۵) گزارش های دیگر از دست به دست گشتن روزنامه ها در میان آن خوانندگانی که

استطاعت خریدشان را نداشتند یاد می کند. (۲۶) و اما آنان که قادر به خواندن نبودند، در قهوه خانه ها گرد هم می آمدند و به کسی که نوشته های روزنامه ای را بلند می خواند گوش می دادند. خبرنگاری که در این دوران در تهران اقامت داشت می نویسد چگونه «در بسیاری از قهوه خانه ها نقلانی که معمولاً داستان های قهرمانان اساطیری شاهنامه را نقل می کردند، شنوندگانشان را با شرح اخبار سیاسی روز به هیجان می آوردند.» (۲۷)

به گفته یک گواه، حتی در نواحی روستائی روستائیان بی سواد از شهر روزنامه می خریدند و با خود به ده خویش می بردند تا باسوادی از میانشان نوشته را برایشان بخواند.» (۲۸) کوتاه سخن، تصویری که از این روایت ها در ذهن نقش می بندد رواج روزنامه و روزنامه خوانی در میان مردم عادی، به ویژه در ماه های پس از انقلاب مشروطیت است. مردم به روزنامه ها به دلایل مختلف اشتیاق داشتند. برخی برای آگاه شدن از مذاکرات مجلس که در روزنامه ها گزارش می شد (۲۹)؛ برخی برای آن که بدانند نامه ای که به روزنامه نوشته اند در آن درج شده یا نامی از شهر آنان رفته است (۳۰)؛ و بسیاری از آن رو که اعتقاد داشتند روزنامه ها عاملی مهم در روند پیشرفت جامعه و «آئینه عقیده نمای» مردم اند. (۳۱) شیوه دیگری برای سنجش تأثیر نشریات و رسیدن به آگاهی هائی در باره خوانندگان آن ها بررسی محتوای نامه هائی است که در آن ها به چاپ می رسیدند. به عنوان نمونه، در ستون های *حیل المتین*، *صور اسرافیل*، و *مساوات* نامه هائی از گروه ها یا افراد، از زن و مرد و از شهرها و استان های گوناگون کشور، چاپ می شد که درخواست ها و شکایات نویسندگانشان را شرح می داد. برخی از نامه ها خطاب به سردبیر بود و برخی دیگر لحن نامه سرگشاده داشت. به ندرت نامه ای در واکنش به نوشته ای در نشریه فرستاده می شد اما گاه نامه پاسخی به نامه منتشر شده دیگری بود. به سخن دیگر، چاپ این نامه ها نه تنها فرصتی فراهم می کرد که طیف وسیعی از خوانندگان، که نمایندگان مجلس و مقامات دولتی را نیز در بر می گرفت، از خواست ها و شکایات نویسندگان آگاه شوند، بلکه شیوه ای برای نشر آراء و افکار سانسور نشده و از صافی نگذشته عمومی بود. اگر به تظلم کسی رسیدگی نمی شد شکایتش را در نامه به روزنامه بازگو می کرد؛ اگر خواننده ای از کندی روند تغییر بی شکیبیا یا خشمگین می شد از صفحات روزنامه برای طرح خشم و سرخوردگی اش بهره می جست؛ برخی برای اعاده حیثیت و نام نیک خویش نامه می نوشتند (۳۲) و برخی دیگر برای جلب ترحم یا یافتن راه حلی

برای مشکلاتشان. نامه نگاران ابائی نداشتند از رفتار بلندپایگان دولتی، حتی حاکمان ایالات یا مشاوران نزدیک شاه، در بی اعتنائی نسبت به قانون اساسی و اصرار بر ادامه سنت استبدادی، شکایت و انتقاد کنند. در واقع، نامه های خوانندگان حاوی تندترین و بی پرده ترین مطالب این روزنامه ها بودند و شاید بتوان گفت که به نوعی برای ناشر و مدیر مسئول روزنامه نیز دستاویز دیگری فراهم می کردند که انتقادهای تند را از زبان خوانندگان و بی واهمه از خطر احتمالی به گوش ها رسانند. به عنوان نمونه، نامه زیر را زنی خطاب به شیخ فضل الله نوری، روحانی محافظه کار و جنجال انگیز که تحصیل زنان را بر نمی تابید، نوشته بود. این نامه در سپتامبر ۱۹۰۷ در حبل المتین (تهران) به چاپ رسید:

جناب مستطاب حجه الاسلام آقای شیخ فضل الله : در روزنامه که بطبع رسانیده از زاویه مقدسه به طهران فرستاده و منتشر فرموده اند این دو کلمه دیده شده که (مدرسه [و] علم برای نسون خلاف دین و مذهب است) این حقیره که کم سواد و نویسنده این کلماتم این سخن مجمل جنابعالی را نفهمیدم و از هر کسی که معتقد به تدین و عقل ... بود هم سؤال کردم حل مشکل نمود. لازم شد که خودم شرح ذیل را در بیان مقصود جناب عالی بنویسم و جواب از خود شما بخواهم. اگر مقصود جنابعالی از این سخن اینست که جماعت زنان میباید هیچ علمی نیاموزند و مانند حیوان بی شاخ و دم باشند تا از این نشأ بروند و این فرموده خداوند است ، پس مرقوم فرمایید که خدا و اولیای خدا جل و اعلا در کجای کلام الله و احادیث این مطلب را فرموده اند و اگر چنین مطلبی صحیح است ، سبب این بی التفاتی خدا و اولیاء و انبیاء نسبت به صنف نسون چه بوده است.

(۳۳)

در واقع، در این دوران نمونه های چند از زنانی می توان یافت که در نامه هایشان به روزنامه ها خواستار رسیدگی به خواست های خود می شدند و دگرگونی های جامعه را زمینه مساعدی برای احقاق حقوق خود می شمردند. حال که مشارکشان در انقلاب چندان به رسمیت شناخته نشده و بهره ای از حقوق پایمال شده را نصیبشان نکرده بود آنان را مصمم می ساخت تا برای دسترسی به زندگی درخور به طلب این حقوق برخیزند. نوشتن به روزنامه ها راهی برای حضور ملموس آنان در عرصه عمومی و دسترسی به فضاهای تازه بود. (۳۴) یکی از این زنان در نامه ای نوشت که: «غیرت و حمیت لازمه نوع انسان است. فرق نمیکند مرد باشد یا زن!» (۳۵) گزاره نیست اگر بگوئیم که نامه های زنان در این دوران در شمار صریح

ترین و بی پرده ترین سخنان بودند. به عنوان نمونه، در نامه ای خطاب به مدیر حبل المتین زنی ضمن اعتراض به این که نامه قبلی اش به موقع چاپ نشده است تهدید کرده بود که شکایتش را از راه دیگر به گوش مردم خواهد رساند:

... لایحه ای که چند روز قبل به اسم زنی در اداره فرستاده شد که در روزنامه درج و دو سه روز قبل هم آمدند و مطالبه کردند که چرا درج نمی کنید فرمودید یا شنبه یا یکشنبه. امروز دوشنبه است و ابدأ ذکر در روزنامه نشده است. چرا معطلید؟ یا گمان میکنید زنها قابل نیستند یا این که حرف مرا کذب دانستید؟ گمان نمی کنم که در سر شما غیرت وطن باشد یا این که ما زنها در وطن خود حق حرف زدن نداریم. جداً به شما می گویم یا این که بزودی بنویسید یا اگر نمی نویسید حاضرم شب نامه کنم و در شهر پراکنده کنم و اسم شما را هم تا ابد لعن کنم... (۳۶)

با توجه به اهمیت نامه ها در پی بردن به ویژگی ها و این که چه کسانی خوانندگان مطبوعات این دوره را تشکیل میدادند، به چند نکته باید اشاره کرد. نخست این که گاه نویسندگان با خود داری از امضای نامه خود، یا به کار بردن نام مستعار، هویت واقعی خویش را افشا نمی کردند. حتی نام نویسنده هم به خودی خود آگاهی هائی در باره هویتش به دست نمی داد. در نتیجه، طبقه بندی کردن نویسندگان چنین نامه هائی از این راه آسان نیست. با این همه، نبود چنین جزئیاتی در نامه ها را باید نشانی گویا از تحولی در فرهنگ روزنامه نویسی زمان شمرد. این واقعیت هنگامی روشن تر می شود که نامه های این دوران را با نامه های که در تربیت منتشر می شد مقایسه کنیم که اغلب همراه با مقدمه ای در باره مشخصات نویسندگانشان بود. این مشخصات سوای نام نویسنده شامل شغل یا شأن اجتماعی وی و حتی گاه نام پدر هم می شد (۳۷) (آوردن لقب نویسنده در برخی از این نامه ها این فرض را تأیید می کند که بیشتر خوانندگان تربیت از نخبگان جامعه بودند). هنگامی که نویسنده ای در نامه نظرها یا ادعاهائی به ظاهر بحث انگیز را مطرح می کرد گاه، برای مطمئن ساختن خواننده از حسن ظن نویسنده، شرح مبسوطی نیز در باره خصائل و شأن اجتماعی وی همراه نامه می شد. (۳۸) افزون بر این، هنگامی که ذکاء الملک شخصا نویسنده نامه را نمی شناخت، آن چه را از دیگران در باره اش شنیده بود همراه نامه چاپ می کرد. (۳۹) بنابراین این واقعیت که روزنامه های دوران انقلاب مشروطیت برای احراز و افشای هویت و اسم و رسم یکایک

نویسندگان نامه‌ها اهمیتی قائل نبودند خود باید دال بر اشتیاق آن‌ها به سهیم کردن همگان در تبادل آراء و جلب نظر بیشترین اعضای جامعه و تشویق آنان به ابراز نظر شمرده شود. با بیشتر شدن شمار نامه‌های چاپ شده تعداد خوانندگان نیز فزونی می‌گرفت به ویژه خوانندگانی که مشتاق آگاه شدن از آراء و احساسات هم‌میهنانشان بودند.

همانگونه که اشاره شد، به نظر می‌رسد که نویسندگان نامه‌های چاپ شده پیشینه‌ها و وابستگی‌های گوناگون داشتند و در نواحی گوناگون کشور زندگی می‌کردند. برخی از آنان به کیش و مذهبی غیر از اسلام تعلق داشتند. برخی زنان بیوه شهیدان انقلاب بودند. برخی دیگر کسانی که گمان می‌بردند تنها راه احقاق حقیقت آگاه کردن و جلب شفقت و یاری خوانندگان دیگر از ستمی است که بر آنان رفته. این نکته را نیز نادیده نمی‌توان گرفت که دیران هر روزنامه نامه‌ها را پس از حک و اصلاحی که در آن‌ها لازم می‌دیدند به چاپ می‌رساندند و بالطبع به انتشار نامه‌های متمایل بودند که سازگار با مواضع و دیدگاه‌هایشان باشد. این شیوه، اما، نباید نافی این واقعیت شمرده شود که در بسیاری موارد نامه‌های خوانندگان معرفت‌راستین آراء و احساسات آنها در باره منافع و مصالح عمومی بود. این که از آوریل ۱۹۰۷ تا ژوئن ۱۹۰۸، یعنی تا کودتای محمدعلی شاه و آغاز دوران استبداد صغیر که به بسته شدن همه نشریات انجامید، شمار روزافزونی از این گونه نامه‌ها به چاپ می‌رسید نشانی از متداول شدن چنین شیوه‌ای برای طرح مشکلات و مسائل فردی بود. به این ترتیب می‌توان فرض کرد که در پی تدوین قانون اساسی و آغاز دورانی تازه افکار عمومی در باره نقش مطبوعات تحولی اساسی یافت. از آن پس، مردم به روزنامه‌ها نه به عنوان عوامل دگرگونی‌های اجتماعی و ابزار پیشرفت جامعه یا حتی حاملان دانش و دانسته‌ها، بلکه به مثابه وسیله ارتباطی می‌دیدند که می‌توانست پیوندی بین دولت و جامعه برقرار کند و، به گفته بندیکت اندرسون، عاملی شود برای «توانا کردن انسان‌ها به دیدن خویش از چشم دیگران». (۴۰)

برخی اغلب چنین استدلال می‌کنند که نهضت مشروطیت با ترویج یک نظام دموکراتیک انگیزه مشارکت مردمان در عرصه سیاسی کشور شد و مقدمات تبدیل رعیت به شهروند را فراهم آورد. (۴۱) اما، همانگونه که اشاره رفت، نقش مطبوعات در این دوره را باید عاملی مهم در تحقق این تحولات شمرد. چه از راه تشویق خوانندگان به حرکت در راستای اعتقاداتشان و چه با بازتابیدن شکایات و

تظلمات آنان، مطبوعات دوران انقلاب مشروطه نقشی کلیدی در شکل بندی گفتمان سیاسی نوین و گشودن راه مشارکت هرچه بیشتر مردم ایران در این گفتمان ایفا کردند. از این گذشته، با بازشناسی و معرفی قشرهای کنار مانده جامعه ایران، از راه بازتاییدن سخنانشان، این رسانه ها آنان را به آگاهی بر امکانات تازه رهنمون شدند و این واقعیت را نمایان کردند که نظر و رای هر شهروند ایرانی به هر کیش و مرام و از هر جنس و طبقه ای، سزاوار طرح و احترام است. و سرانجام، نامه هایی که در این نشریات منتشر می شد نشانی از پذیرفتن، یا دستکم اقرار به، این واقعیت بود که هر شهروند ایرانی صاحب حقوقی مسلم است. به سخن دیگر، این واقعیت که خوانندگان روزنامه ها خود را، نه به عنوان گیرنده منفعل آگاهی ها، بلکه به مثابه شرکت کننده ای سهیم و فعال در عرصه اجتماع می دیدند خود دال بر آن بود که مطبوعات نقشی مؤثر در دگرگون شدن فرهنگ سیاسی و روزنامه نگاری و ریختن شالوده های فضائی نوپا، هرچند محدود، ایفا کرده اند.\*

\* این نوشته از سخنرانی نگارنده به انگلیسی در «کنفرانس یکصدمین سالگرد انقلاب مشروطه، ۱۹۰۷-۱۹۱۱» برگرفته و ترجمه شده است. این کنفرانس در تابستان سال ۲۰۰۶ به دعوت بنیاد میراث ایران در دانشگاه آکسفورد برگزار شد.

## پانوشت ها:

۱. معروف ترین این قرائت خانه ها البته کتابخانه ملی بود که در سال ۱۹۰۴، دو سال قبل از صدور فرمان مشروطیت، تأسیس شد. اما در ماههای پس از صدور فرمان مشروطیت، تعداد زیادی آگهی در صفحات مطبوعات خبر از باز شدن قرائت خانه های جدید و انتشار کتاب درباره موضوعات مختلف میداد. به عنوان نمونه، ن. ک. به: تربیت، ش ۴۱۸، ۲۵ اکتبر ۱۹۰۶، ص ۱؛ حبل المتین، ش ۹، ۸ مه ۱۹۰۷، ص ۴؛ حبل المتین، ش ۶۸، ۱۵ ژوئیه ۱۹۰۷، ص ۴.

۲. سید فرید قاسمی، راهنمای مطبوعات ایران: عصر قاجار، ۱۲۵۳ ق/۱۳۰۴ -

۱۲۱۵ ش، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها، ۱۳۷۲، ص ۴.

۳. نخستین شماره حبل المتین تهران در ۲۹ آوریل منتشر شد. این نشریه شعبه دیگری از نشریه معتبر حبل المتین بود که نخست به صورت هفته نامه در سال ۱۸۹۳ در کلکته انتشار یافت. برای آگاهی بیشتر در باره این نشریه ن. ک. به: احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰، صص ۷۷-۲۷۶.



۴. در نوامبر ۱۹۰۷، در اعلان وفات ذکاء الملک، *صور اسرافیل* از روزنامه تربیت چنین یاد کرد: "... خدماتی که این روزنامه به وطن ما کرده، علاوه بر معلومات و فوایدی که منتشر نموده، یکی این است که مردم ایران از روزنامه آزرده خاطر بودند، تربیت به واسطه شیرینی بیان و مزایای چند که دارا بود، مردم را روزنامه خوان کرد." ن. ک. به "فاجعه ادبی"، *صور اسرافیل*، ش ۱۵، ۲۹ رمضان ۱۳۲۵ق/ ۵ نوامبر ۱۹۰۷، ص ۵. افزون بر این، در پژوهش‌های هائی که در مورد مطبوعات ایران انجام گرفته، روزنامه تربیت به عنوان نشریه‌ای پیشگام شناخته شده است که سرمشقی برای روزنامه‌های غیردولتی دیگر شد که در شهرهای گوناگون کشور کم‌کم انتشار یافتند. در این باره ن. ک. به: گوئل کهن، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۳، ص ۸۳.
۵. محمد حسن خان اعتماد السلطنه در خاطراتش به همکاری ذکاء الملک با او در انتشار روزنامه دولتی *اطلاع* اشاره می‌کند. برای آگاهی‌های بیشتر در این باره به عنوان نمونه ن. ک. به: *خاطرات محمدحسن خان اعتماد السلطنه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۵، صص ۸۶ و ۱۲۹.
۶. برای زندگی‌نامه کوتاهی از میرزا محمد حسین خان فروغی ن. ک. به: محمد صدر هاشمی، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، ج ۲، اصفهان، کمال، ۱۳۶۳، صص ۱۲۴-۱۲۲.
۷. تربیت، ش ۴۳۴، ۲۹ محرم ۱۳۲۵ق/ ۱۴ مارس ۱۹۰۷، ص ۲.
۸. تربیت، ش ۱۳۰، ۲۶ شوال ۱۳۱۶ق/ ۹ مارس ۱۸۹۹، ص ۴.
۹. تربیت، ش ۴۵، ۲۳ جمادی الاولی ۱۳۱۵ق/ ۲۱ اکتبر ۱۸۹۷، ص ۳.
۱۰. تربیت، ش ۳۷۳، ۸ جمادی الثانی ۱۳۲۳ق/ ۱۰ اوت ۱۹۰۵، ص ۱.
۱۱. در باره این گونه خوشبینی‌های اولیه ن. ک. به:
- Negin Nabavi, "Spreading the Word: Iran's First Constitutional Press and the Shaping of a 'New Era'," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. ۱۴, no. ۳, Fall ۲۰۰۵, pp. ۳۰۷-۳۲۱.
۱۲. تربیت، ش ۴۳۴، ۲۹ محرم ۱۳۲۵ق/ ۱۴ مارس ۱۹۰۷، ص ۱.
۱۳. مجمع آزادمردان در سال ۱۹۰۳ تأسیس شد. در پی صدور فرمان مشروطیت، میرزا جهانگیرخان صور اسرافیل همراه با سید محمدرضا مساوات به کمیته انقلاب که برای تقویت نهضت مشروطیت تشکیل شده بود پیوستند.
۱۴. این اصطلاح در بسیاری از روزنامه‌های این دوره به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه روزنامه *مجلس* ادعا کرد که این روزنامه "با نور جمال و صوت دلکش خود چشم و گوش بومی و بیگانه را روشن و پرآوازه خواهد ساخت." ن. ک. به *مجلس*، ش ۱۶ شوال ۱۳۲۴ق/ ۳ دسامبر ۱۹۰۶، ص ۴.
۱۵. چنین احساساتی چنان متداول بود که در بسیاری از نامه‌های خوانندگان که به روزنامه‌ها فرستاده می‌شد بازتاب می‌یافت. به عنوان نمونه، در نامه‌ای به *حبل‌المتین* این جملات به چشم می‌خورد:

... ایرانیان امروز چشم بصیرتشان به اندازه ای باز شده و در حفظ حقوق خود چنان ساعی هستند که اعمال و افکار هر فردی را با کمال دقت و نازک بینی ناظرند و موشکافی میکنند و در حفظ حقوق حقه خود از هر اقدامی مضایقه ندارند و از بدو دنیا، چنانچه تمام تواریخ عالم به ما نشان میدهد و مبرهن می دارد، هر ملتی که از خواب غفلت بیدار شد و حقوق خود را دانست با هیچ قوه قاهره نمی توان حقوق آن ملت را پایمال نمود و از میان برد. ن. ک. به: "مکتوب شهری"، *حبل المتین* (تهران)، ش ۲۳، ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲۵ق/ ۲۵ مه ۱۹۰۷، ص ۴.

۱۶. *حبل المتین* (تهران) در سرمقاله اوّل خود هواداری اش را از آزادی به تصریح اعلام کرد و نوشت: "... هواخواه حرّیت و آزادی و عاشق مساوات و برادری هستیم..." *حبل المتین* (تهران)، ش ۱، ۱۵ ربیع الاول ۱۳۲۵/ ۲۹ آوریل ۱۹۰۷، ص ۱.  
۱۷. *حبل المتین*، ش ۲۰، ۲۱ مه ۱۹۰۷، ص ۲.  
۱۸. ن. ک. به:

Soroud Soroudi (۱۹۸۸): "Sur-e Esrafil, ۱۹۰۷-۰۸: Social and Political Ideology," *Middle Eastern Studies*, vol. ۲۴, no. ۲, p. ۲۴۶.

۱۹. *حبل المتین* (تهران)، ش ۱، ۱۵ ربیع الاول ۱۳۲۵ق/ ۲۹ آوریل ۱۹۰۷، ص ۲.  
۲۰. در مقاله ای که با عنوان "سیاسی" در *حبل المتین* (تهران)، ش ۷، به تاریخ ۲۲ ربیع الاول ۱۳۲۵ق/ ۶ مه ۱۹۰۷ به چاپ رسید چنین آمده است: "ای اهالی وطن عزیز: ترقی ایران موقوف به اتحاد ملت و دولت است. تا یگانگی و یکرنگی در کار نباشد ممکن نیست به این زودی بتوان ترقی نمود..."

۲۱. ن. ک. به: "مجسمه غیرت"، *حبل المتین* (تهران)، ش ۲۳، ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲۵ق/ ۲۵ مه ۱۹۰۷، ص ۳. بر اهمیت «غیرت» نه تنها در مقالات بلکه در برخی از نامه های خوانندگان به روزنامه ها نیز تأکید می شد. نمونه بارزی از این گونه تأکیدها را در نامه ای می توان خواند که در روزنامه *مساوات* به چاپ رسید: "ای اهل ایران و ای زادگان این مرز و بوم، اینک وقت غیرت است. . . حیات شما و نجات شما در غیرت است. آزادی شما، عزت شما در غیرت است. . . ثروت شما، استقلال شما، ملیت شما در غیرت است. جز غیرت هیچ علاج ندارید." *مکتوب شهری*، "مساوات"، ش ۶، ۱۷ شوال ۱۳۲۵ق/ ۲۴ نوامبر ۱۹۰۷، ص ۶.

۲۲. این نکته فرض برخی کسان از جمله یحیی آرین پور را مورد پرسش قرار می دهد که «غالب نویسندگان اصلا نمی دانستند چه می نویسند و برای که می نویسند». ن. ک. به: یحیی آرین پور، *از صبا تا نیما: تاریخ صد و پنجاه ساله ادب فارسی*، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۵.

۲۳. در باره برخی از این ویژگی ها ن. ک. به: Nabavi, "Spreading the Word, pp. ۳۱۷-۳۲۰

۲۴. «مکتوب انزلی»، *مساوات*، شماره ۴، ۱۳ نوامبر ۱۹۰۷، ص ۵.

۲۵. «مکتوب قم»، *مساوات*، شماره ۳، ۴ نوامبر ۱۹۰۷، ص ۳.

۲۶. برپایه گزارشی که در روزنامه روسی نویه ورمیه (*Novoe Vremya*) چاپ شد و ترجمه اش در *مساوات* انتشار یافت، "یکی از محسنات مردم ایران این است که از کارهای مملکتی و پلیتیک زود زده نمی شوند و به توسط روزنامه ها که در تهران قریب هفتاد نمره طبع میشود و خیلی ارزان به فروش می رسد با کمال دقت مراقب و مواظب کار مجلس هستند. بعضی ها که به چشم خود دیده اند تعریف می کنند که در تهران خیلی دیده می شود که مثلاً پینه دوز یا خیاط هم کار می کنند و هم روزنامه می خوانند و کسانی که جراید را می خوانند بعد از اتمام به فقرا می دهند که آنها نیز از مطالعه آن مستفیض شوند." *مساوات*، ش ۱۶، ۵ صفر ۱۳۲۶ق/ ۸ مارس ۱۹۰۸، ص ۶.  
۲۷. ن. ک. به:

E.G. Browne, *The Persian Revolution, 1906-1911*, Reprint. Washington, DC, Mage Publishers, ۱۹۹۵, p. ۱۴۳.

۲۸. ن. ک. به:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, ۱۹۹۶, p. ۱۵۲.

۲۹. «مکتوب شهری»، *حبل المتین*، شماره ۴، ۲ مه ۱۹۰۷، ص ۳.

۳۰. «مکتوب قم»، *مساوات*، شماره ۳، ۴ نوامبر ۱۹۰۷، ص ۷.

۳۱. «توضیح واضحاتی که تا کنون در ایران به خیال آن نیستند»، *صور اسرافیل*، شماره ۲۰، ۱۶ ژانویه ۱۹۰۸، صص ۳-۴.

۳۲. به عنوان نمونه ن. ک. به: «لایحه ای در باره ذمت»، *حبل المتین*، شماره ۶۸، ۱۵ ژوئیه ۱۹۰۷، ص ۶.

۳۳. ن. ک. به: "لایحه یکی از خواتین"، *حبل المتین* (تهران)، ش ۱۰۵، ۲۲ رجب ۱۳۲۵ ق/ ۱ سپتامبر ۱۹۰۷، ص ۴. نامه خواننده زنی نیز، با لحنی مشابه و در انتقاد از شیخ فضل الله، دو ماه پیش از این در *صور اسرافیل* به چاپ رسیده بود. ن. ک. به: *صور اسرافیل*، ش ۸-۷، ۱ ژوئیه ۱۹۰۷، صص ۴ و ۵. هیچ یک از این دو نامه اسم و یا نشانه ای از نویسنده نداشت.  
۳۴. ن. ک. به:

Afsaneh Najmabadi, "Zanha-yi Millat: Women or Wives of the Nation?," *Iranian Studies*, vol. ۲۶, nos. ۱-۲, Winter/Spring ۱۹۹۳, p. ۶۵.

۳۵. "مکتوب یکی از خواتین"، *حبل المتین* (تهران)، ش ۶۵، ۲۹ جمادی لاولی ۱۳۲۵ ق/ ۱۱ ژوئیه ۱۹۰۷، ص ۳.

۳۶. "تغییر"، *حبل المتین* (تهران)، ش ۶۴، ۲۸ جمادی لاولی ۱۳۲۵ ق/ ۱۰ ژوئیه ۱۹۰۷. در نتیجه این اعتراض، اصل نامه روز بعد با عنوان "مکتوب یکی از خواتین" به چاپ رسید.

۳۷. به عنوان نمونه، هنگامی که ذکاء الملک نگارنده نامه را می شناخت، مقدمه ای با مضمون زیر در ابتدای مطلب می نوشت: "جناب معارف نصاب... آقا میرزا سید رضا خان ملقب

به صدیق الحکماء از مشاهیر اطبای تبریز و دوستان صمیمی اداره تربیت به این بنده مرقوم فرموده اند. . "تربیت، ش ۳۷۶، ۲۹ جمادی الثاني ۱۳۲۳ق / ۳۱ اوت ۱۹۰۵، ص ۲.

۳۸. به عنوان نمونه ن. ک. به: تربیت، شماره ۳۴۹، ۲۶ ژانویه ۱۹۰۵، ص ۴.

۳۹. در یک مورد که ذکاء الملک نگارنده نامه را نمی شناخت، چاپ نامه را به این صورت توجیه کرد: "این اوقات پاکتی از زنجان به مهر (عبده. . احمد الحسینی) به اسم بنده ناچیز رسیده. با نویسنده محترم سابقه ای نداشتم. افواهاً گفتند جناب مستطاب معظم حاجی سید احمد پسر حاجی میر بهادرالدین از ملاکین خمسه که در سلک علماء منسلک است، مرقوم فرموده. در هر حال چون از بعضی مفاسد خبر می دهد و برادران را به کار خیر تشویق می کند و احتمال غرض در آن نمی رود، بعضی تعارفات را انداخته، باقی را در این محل درج می نماید و امیدوار است سودمند شود." تربیت، ش ۴۲۰، ۲۷ رمضان ۱۳۲۴ق / ۱۵ نوامبر ۱۹۰۶، ص ۴.

۴۰. ن. ک. به:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised ed., London and New York, Verso, ۱۹۹۱, p.۴.

۴۱. به عنوان نمونه، ن. ک. به:

James L. Gelvin, *The Modern Middle East: A History*. New York and Oxford, Oxford, University Press, ۲۰۰۵, p. ۱۴۵.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقي

۱۹۷

پیشگفتار

۲۰۱

احمد اشرف

ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه

۲۱۷

منصور بنکداریان

انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹

۲۳۱

نگین نبوی

خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی

۲۴۷

ژانت آفاری

آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران

۲۶۷

داریوش همایون

انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت

۲۷۷

سوزین مک الرون

زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع

۳۰۵

فریبا ززینه باف

از استانبول تا تبریز

۳۳۳

علی قیصری

طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد

۳۵۵

احمد کریمی حکاک

سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر

گزیده ها:

۳۸۲

محمدحسین نائینی

«قوای مقوم استبداد»

۳۸۶

محمد مجتهد شبستری

«دموکراسی و دین داری»

نقد و بررسی کتاب:

۴۰۳

ژانت آفاری

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)

۴۱۵

«مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی) (النا آندریوا)

۴۱۹

الیس هانزبرگر

«اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران

این روزها سخن از روش های تاریخی ای می رود که به تدریج اسطوره صفت شده اند. نه تنها انقلاب های سیاسی، که در سرشت خویش عقل و دل ربا و پر از تناقض اند، که حتی متن ها و سندهای سیاسی ای که در گِیرو دار دگرگونی های بزرگ اجتماعی پدید می آیند آماج خوانشها و تفسیرهای گوناگون اند. نسل های پی در پی مردم ایالات متحده امریکا در خط خط بیانیۀ استقلال ۱۷۷۶ نشان غرور و افتخار ملی خوانده اند و در عباراتی چون: «آدمیان همگی برابر آفریده شده اند، و حق های ناستاندنی از جمله حق زندگی، آزادی و نیل به شادمانی» دارند به دیدۀ ستایشگری نگریسته اند. با این حال هنوز جای سخن های بسیار در چند و چون فرآیندهائی باقی است که به تدوین این بیانیۀ انجامیده اند. این واقعیت نیز که بیانیۀ سال ۱۷۷۶ به آسانی با قانون اساسی سال ۱۷۸۷ که برده داری را روا می داشت سازگار نمی افتد همچنان محل گفتگو است.

نخستین قانون اساسی ایران (۷-۱۹۰۶) و متمم آن نیز کمابیش دچار چنین سرنوشتی بوده است. (۱) این سند حق قانونگزاری مجلس شورای ملی را که قرار بود در کانون قدرت سیاسی نشیند به رسمیت شناخت و از دامنه ی نفوذ شاه کاست. طبق این قانون قراردادهای خارجی باید به تصویب مجلس شورا رسد، انجمن های ایالتی از استقلال رأی بهره ور گردند، آزادی انتشار و مطبوعات تضمین و «اهالی

\*استاد تاریخ و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه پردو.

مملکت» در برابر قانون برابر شناخته شوند. با این همه، قانون اساسی از بازکردن گره تعارض میان قوانین عرفی و احکام شرع بازماند و در نتیجه نتوانست به شمار قوانین اساسی مدرن جهان بیوندد.

تدوین کنندگان این قانون، بیشتر از قانون اساسی سال ۱۸۳۱ بلژیک اقتباس کردند گرچه به قانون های اساسی فرانسه، بلغارستان و عثمانی نیز بی اعتنا نبودند. این نوشته به بررسی تأثیر این الگوها بر ساختار قانون اساسی نخست ایران می پردازد و نشان می دهد که قانون اساسی ایران در پاره ای زمینه ها از برخی از قوانین اساسی اروپائیان فراتر رفته، به ویژه از آن رو که از حقوق پادشاه کاسته و قلمرو اختیارات مجلس شورا و وزیران را گسترده تر کرده است. قانون اساسی ایران پایه های بنای دادگستری عرفی را فراهم آورد و از قدرت سنتی فقها و مجتهدان کاست. اما از دیگر سو، قانون اساسی امتیازهای بی سابقه ای به اسلام و روحانیت شیعه داد و بدینروی هم حقوق مدنی شهروندان و هم استقلال مجلس شورا و قوه قضائیه را مخدوش کرد.

### عدالت در گفتمان سنتی

شاردن، جهانگرد فرانسوی سده هفدهم، پادشاه ایران را خودکامه ترین و نیرومند ترین شاه جهان می داند (۲) سرپرسی سایکس نیز در نخستین سال های سده بیستم چنین می نگارد که شاه ایران، «فرمان روای خودکامه ای بود که اقتدار مطلقش در سنت پادشاهان هخامنشی ریشه داشت»، و همانند قطبی بود که همه نظام زندگی اجتماعی به گردش می گشت. (۳) اما، واقعیت آن است که نقش و نفوذ دیگر بازیگران پهنه سیاست از این قدرت مطلقه می کاست و خودکامگی پادشاه را مهار و محدود می کرد. به سخن دیگر، در جامعه سنتی ایران می توان نشان از یک ساختار دوگانه، و مردسالار، قدرت گرفت که در آن شاهزادگان، روحانیان، سران قبیله ها، و حاکمان ایالات قدرت شاه را در برخی زمینه ها محدود می کردند. (۴) در این ساختار احکام شرع از یکسو و قوانین و سنت های عرفی، از سوی دیگر بر روابط خصوصی و عمومی حاکم بودند. احکام شرع را مجتهدان و فقیهان بر پایه قرآن و احادیث و روایات و احکام امامان دوازده گانه و نیز برداشت های فقیهان شیعی تعیین می کردند و به اجرا در می آوردند. (۵) دولت نیز کارپرداز رسوم و قوانین عرفی بود. در دوران قاجار، این قوانین را دیوانیان انشاء می کردند و داروغه ها به اجرا می گذاشتند. قاضیان دیوانخانه ها به دست شاه منصوب یا برکنار می



شدند. والیان محلی نیز دادگاههای عرفی محلی در ایالت های خویش داشتند. در روستاها نیز دهخدایان به داوری و میانجیگری کشمکش های محلی می پرداختند. اما مرز میان شریعت و قوانین عرفی هیچگاه روشن و متمایز نبود. برای نمونه، در دوران پایانی صفویه (۱۵۰۱-۱۷۲۲) سررشته قانونگذاری در دست شریعت مداران بود اما در دوران نادرشاه افشار (۱۷۳۶-۱۷۴۷) مقامات دولتی قانونگذاری را یکسره به عهده داشتند. با اینحال می توان گفت که رویهمرفته روحانیان به داوری های مذهبی و مدنی می پرداخته و مأموران دولت نیز عهده دار داوری و اجرای حکم در مورد جرائم عادی بوده اند. در کشمکش های مالی نیز بیشتر دو داور به نمایندگی هریک از دو طرف به حل مشکل از راه میانجیگری و مصالحه می پرداخته اند. (۶)

این شیوه ها و برداشت ها از مقوله عدالت در جامعه دست کم در چهار مورد با درک مدرن از عدالت ورزی تفاوت دارند. نخست اینکه در ایران، همچنان که در تمدن های یونانی و رومی و جامعه های اروپائی سده های میانه، عدالت ورزی در گرو رفتارهای گوناگون با آدمیان به فراخور جایگاه و رتبه آنان در پهنه زندگانی اجتماعی بوده است. پاسداری از سلسله مراتب اجتماعی در کانون درک سنتی از عدالت می نشست و پادشاه عدالت گستر نیز به نگاهبانی از حق های چهار گروه اجتماعی و پاسداشت سلسله مراتب میان آنها می پرداخت. اهل قلم، مردان شمشیر، بازرگانان و کشاورزان هریک حقوق ویژه ای می طلبیدند که در خور مرتبه و کارکرد اجتماعی ایشان بود. حسین واعظ کاشفی این نگاه سنتی و همگانی را چنین به تصویر می کشد:

هرآدمی را جایگاه و رتبه ای ویژه ای است  
 که از گذشته ی بسیار دور برایش در نظر گرفته شده است  
 اگر هرکس بخواهد از گلیم خویش پا بیرون نهد  
 از چپ و راست کشاکش ها و کشمکش ها آغاز می شود  
 پس پادشاه باید هرکس را در جایگاه فراخور وی نگاهدارد  
 و آنگاه شکوفائی و بسامانی ملک خویش را نظاره کند. (۷)

این نگاه سنتی به عدالت دست پادشاه را برای چیرگی بر زندگی درباریان، وزیران و کارمندان دولتی می گشود چنانکه: «هرکس که به مقام و رتبه ای دولتی دست می یافت خویش را نوکر پادشاه می دانست و جان و مال و ناموس اش و نیز

زندگی فرزندانش همه و همه در دسترس شاه بود.» (۸) بی سببی نیست که تا صدراعظمی از چشم شاه می افتاد جان و مالش هردو بر باد می رفت. (۹) از دیگر سو، پناه بردن به قدرت فائقه پادشاه طبقه های میانی و پائینی اجتماع را توان آن می بخشید که والیان محلی، شاهزادگان و دیگر وابستگان به قلمرو قدرت را از زیاده روی در ستم به زیردستان بازدارند.

دومین ویژگی عدالت سنتی پراکندگی و گونگی تعاریف آن بود چنانکه برای یک جرم به فراخور شهر و دیاری که در آن روی می داد کیفری خاص اعمال می شد. این مشکل راه حل چندان ساده ای نداشت بویژه اینکه به رغم گونگویی حکم ها و کیفرها، حاکم شرع هر شهر و دیار خود را به کانون فقه شیعه می پیوست و بدین روی علم استقلال و خودمختاری در داوری و مجازات برمی افراشت. همچنان که خیل بزرگی از عالمان دینی نیز که علم فقه اندوخته بودند سخن آخر در داوری و تعیین مجازات را بر زبان می آوردند. در این میان گروه مجتهدان در رأس عالمان دینی به بشمار می رفتند. بیشتر مجتهدان در حوزه های فقهی شیعی عراق آموزش می دیدند و از آن پس حق تفسیر قرآن و شریعت و تعیین امام جماعت محلی در هر شهر و روستا را به دست می آوردند. «پاره ای از این مجتهدان به مقام «مرجعیت شیعه می رسیدند و سرمشق همه مؤمنان مقلد خود می شدند. در حالی که دست مراجع تقلید در تفسیر احکام و قوانین اسلام کاملاً باز بود، هر فرد شیعه می بایست مرجعی ویژه را برگزیند و در تمامی کارهای دینی و عبادی خویش از وی پیروی کند. گروههای گوناگون ایرانیان بسته به قومیت شان، بیشتر پیرو یک مرجع تقلید ویژه می شدند و پس از مرگ وی پیروانش دیگری را بجای وی برمی گزیدند. (۱۰) به سبب این گونگونی و پراکندگی، چاره های بسیاری که در سده نوزدهم برای سامان بخشیدن به محاکم شرعی به کار برده شد به فرجام مطلوب نرسید. بنانهادن یک نظام یگانه حقوقی هم در گرو آشتی عرف و شریعت بود و هم امداد هماهنگی مراجع تقلید در شیوه تفسیر شریعت. ناگفته پیداست که چنین هماهنگی به دگرگونی شگرفی در ساختار پراکنده و گونگون رهبری شیعه می انجامید. (۱۱)

سومین ویژگی عدالت سنتی در شیوه مجازات آن جلوه گر می شود. تنبیه بدنی - مانند بریدن و جدا کردن پاره هائی از بدن - و تعمیم دادن کیفر گناه کار به افراد طایفه دو ویژگی عدالت ورزی سنتی بود. تا سال های پایانی سده نوزدهم نیز

کیفر شوریدن براسلام یا پادشاه مجازات های سنگین و گاه کشتن همه بستگان مجرم بود. نمونه این مجازات ها را می توان در سرنوشت پیروان کیش باب دید که در سده نوزدهم رواج یافته بود. در سال ۱۸۵۲، پس از آنکه چارتن بابی قصد جان ناصرالدین شاه کردند، سی تن از رهبران بابی به گناه ارتداد به مرگ محکوم شدند و در کوی و برزن به دست گروه های گوناگون اجتماعی به شیوه های بی رحمانه ای کشته شدند. (۱۲) در دیگر شهرها و ایالت های ایران نیز چنین کشتارهایی روی داد. در این دوران شکنجه و آزار زندانیان و چوب و فلک کردن دست و پا و گوش ایشان شیوهی مرسوم مجازات بود. (۱۳) تنها در سال ۱۸۹۶ بود که، پس از کشته شدن ناصرالدین شاه، فرزندش مظفرالدین شاه اجازه شکنجه کردن میرزا رضای کرمانی را نداد و با بدارآویختن وی در پیش چشم همگان موافقت کرد. (۱۴)

چهارمین ویژگی عدالت سنتی شیعی در ایران رفتار نابرابر با زنان و اقلیت های دینی ایران خواه مسلمان سنی و خواه نامسلمان و بردگان بود. باید به یاد داشت که برخلاف دین یهود و مسیحیت که به زن حق ارث بردن از مال نداده است، زنان مسلمان از حق ارث برخوردارند. زن مسلمان همچنین می تواند پرداخت نفقه خویش را از شوهر طلب کند. با این همه، قانون ارث اسلامی که سهم پسر را دو برابر دختر معین کرده است در بیشتر بخش های روستائی و بویژه آنجا که مالکیت زمین در میان بود بکلی نادیده گرفته می شد. (۱۵) برای بسیاری زنان شهری نیز تبعیت از این قانون و دسترسی به سهم موروثی امکان پذیر نبوده است و زنان از حضور و مشارکت در بخش بزرگی از سپهر همگانی برکنار داشته شده و از حقوق شخصی ناچیزی بهره مند بوده اند. حق مردان به چند همسری و طلاق نیز آزادی ها و حقوقی اندک برای زنان در نهاد خانواده باقی می نهاده است. زنان حتی توانائی بهره وری از این حقوق اندک را نیز نداشتند.

اقلیت های دینی نیز بهمین شیوه از برابری در برابر قانون محروم بوده اند. یکی از ویژگی های دستگاه عدالت سنتی پاسداری از تمایزهای دینی و اجتماعی و تفکیک بین مسلمان و نامسلمان و شخص آزاد و برده در جوامع اسلامی بوده است. بنای بسیاری ازین دوگانگی های اجتماعی در واپسین سال های پادشاهی صفوی نهاده شد و تا سال های آغازین سده بیستم نیز دوام آورد. تنها با انقلاب مشروطه بود که بیشتر اعتقادات سنتی با ارزش ها و باورهای نوین روبرو شدند از آن جمله این که: تمامی شهروندان (مرد)، جدا از رتبه اجتماعی شان، در برابر قانون برابرند؛

مثله کردن و بریدن اعضای بدن مجرمان مجازاتی وحشیانه و غیرانسانی است؛ قانون باید به یکسان در همه شهرها و ایالت ها به اجرا درآید؛ نظام برده داری غیر انسانی است و سرانجام گونگونی دین و ایمان مذهبی ایرانیان مانع از برابری ایشان در برابر قانون نیست. اما خواهیم دید که برای شاه و طبقه روحانیان پذیرش این گونه آزادی ها و برابری های انسانی به هیچ روی کار ساده ای نبود و در نتیجه کشمکش بین هواداران و مخالفان این دگرگونی ها از آن روز تاکنون تأثیر بسیار بر مسیر حرکت سیاسی و فرهنگی جامعه ایران نهاده است.

### انقلاب مشروطیت

در روز پنجم اوت سال ۱۹۰۶ پس از ماه ها تظاهرات خیابانی و شورش های همگانی مظفرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۹۰۷) به ناچار فرمانی صادر کرد که در آن از گشایش مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی سخن رفته بود. (۱۶) در دوره پنج ماهه آغاز انقلاب، مشروطه خواهان انتخابات همگانی ای برگزار کردند و نمایندگان مجلس را روانه خانه ملت ساختند. قانون انتخابات که در ماه سپتامبر ۱۹۰۶ به تصویب رسید راه را برای حضور نمایندگان گروهها و اصناف در مجلس شورا گشود و حق رأی دهی را به مردان وابسته به شش گروه اجتماعی واگذار کرد: خاندان قاجار، زمین داران و اشراف، روحانیان و طلاب، بازاریان و پیشه وران خرد، و بازرگانان. (۱۷) به گزارش سید حسن تقی زاده، نماینده تبریز، در شهرهای بزرگ ۹۰ درصد شهروندان حائز شرایط و در روستاها نزدیک به ۵۰ درصد از روستائیان دارنده حق رأی در گزینش ۱۵۶ نماینده مجلس اول شرکت جستند، اگر چه این ارقام ممکن است اغراق آمیز باشد. با آن که بسیاری از حائزان شرایط در میان عشایر و استان های ایل نشین در انتخابات شرکت نکردند، بیشتر پژوهندگان معاصر بر آن اند که نخستین انتخابات عمومی در ایران از استقبال همگانی بهره مند بود و شاید بتوان آن را نمونه انتخاباتی دموکراتیک دانست. (۱۸)

بلافاصله پس از گشایش مجلس در تهران و حتی پیش از آنکه بسیاری نمایندگان استان ها و شهرستان ها به پایتخت برسند، گروهی برگزیده از مشروطه خواهان پیشنه نویس مختصری از قانون اساسی را تهیه کردند. این پیش نویس که از قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه و قانون اساسی ۱۸۳۱ بلژیک الگو گرفته بود بنیان نظام پارلمانی مدرن در ایران را پی افکند. مجلس اول مرکب از نمایندگان تهران و شهرستانها بود که برای مدت دو سال به نمایندگی برگزیده شده بودند. مجلس اول،

به معنای واقعی یک مجلس قانونگذاری بود که هم رأساً به تدوین قوانین می پرداخت و هم لوایح پیشنهادی دولت را رد یا تصویب می کرد. مجلس نقشی اساسی در امور مالی و بودجه دولت، در پرداخت های خارجی، و در تصویب قراردادها و پیمان های دولتی داشت (اصول ۲۲ تا ۲۶ قانون اساسی). (۱۹)

برپایه قانون اساسی، حقوق و اختیارات مطلقه شاه یکسره محدود می شد. گرچه او هنوز ریاست دولت را به عهده داشت اما وزیرانش پاسخگوی مجلس شورای ملی بودند. شاه دیگر نه بر خزانه کشور مسلط بود و نه می توانست پای از دایره حقوقی که برابر قانون اساسی به او داده شده بود فراتر گذارد. ازین پس شاه وظیفه پیروی و پاسداری از قانون اساسی ای داشت که در کنار دیگر حقوق و آزادی های مدنی به ویژه برحق آزادی احزاب و روزنامه ها تأکید می کرد. قانون انتخابات سپتامبر ۱۹۰۶ تشکیل انجمن های نظارت بر انتخابات را ضروری شمرد. این انجمن ها نخست در آذربایجان و تهران و پس از آنها در استان های جنوبی یعنی شیراز و اصفهان و دیگر جای ها گشوده شدند و بیشتر آنها نیز خدمت خویش را تا پایان دوران انتخابات پی گرفتند. انجمن ها به تدریج به عنوان نهادهائی مستقلی ریشه دواندند و به بازتابی نابسامانی های انتخاباتی پرداختند.

انجمن های گوناگون دیگری نیز در شهرهای بزرگ و کوچک، و حتی در برخی روستاهای شمال کشور برپا شدند. شماری از این گونه انجمن ها نیز به صورت نیمه مخفی به همت برخی از زنان طبقات بالا و میانی جامعه در تهران و چند شهر بزرگ دیگر آغاز به کار کردند و به بنانهادن مدرسه ها، بیمارستان ها و یتیم خانه ها دست گشودند. بسیاری از حقوقی که این انجمن ها طلب می کردند، از آن جمله حق تأسیس مدرسه و بیمارستان و نظارت بر کارکرد فرمانداران و زمین داران، در قانون اساسی پیش بینی نشده بود. از این گذشته، اصولی که کیفیت رابطه شاه با مجلس شورا می پرداخت و نیز قوانینی که به محدود ساختن دامنه شمول احکام شرعی می انجامید در پرده اجمال و ابهام بود. این واقعیت برچگونگی داد و ستد مجلس، بسان یک نهاد تصمیم گیری نوین، با دو قطب سنتی قدرت یعنی شاه و نهاد روحانیت تأثیر می گذاشت.

### متمم قانون اساسی

توجه مجلس به مقولات آزادی، عدالت و برابری و محدود شدن دایره قدرت شاه به دگرگونی شگرفی در الگوی سیاسی و اجتماعی ایران در نخستین سال های سده

بیستم انجامید. در این سالها هم مجلس شورا و هم مطبوعات از حقوق بی سابقه ای برخوردار شده بودند و در نتیجه سلسله مراتب قدرت سنتی در اجتماع را به چالش می کشیدند. چنین چالشی نه تنها سنت گرایان و محافظه کاران ضد مشروطه که بسیاری روحانیان مشروطه خواه و هوادار انقلاب را نیز دلنگران می ساخت. برای نمونه، مجلس می توانست «در عموم مسائل آن چه را صلاح ملک و ملت می داند» به تصویب رساند (اصل ۱۵ قانون اساسی)؛ همه قوانین کشور نیز می بایست از تصویب مجلس بگذرند. (اصل ۱۶ قانون اساسی) انتقال یا فروش هر بخشی از «عایدات یا دارائی دولت» یا هر تغییری در «حدود و ثغور مملکت» با تصویب مجلس شورای ملی ممکن خواهد بود. (اصل ۲۲ قانون اساسی) «عهدنامه ها» و «اعطای امتیازات» به هر کس اعم از خارجی یا داخلی باید به تصویب مجلس برسد. (اصل ۲۴ قانون اساسی) مجلس می توانست از شاه برکناری هر وزیری را بخواهد که مرتکب «خلاف یا نقض قانون» شده باشد. (اصل های ۲۸ و ۲۹ قانون اساسی) با این همه، قانون اساسی بسیاری نکته ها را ناگفته و ناپرداخته گذاشته بود. برای نمونه، در آن فهرست دقیقی از حقوق و آزادی های فردی و اجتماعی شهروندان به چشم نمی خورد و مرز روشنی بین تکالیف و اختیارات سه قوه مقننه، اجرائیه، و قضائیه دیده نمی شد.

در زمستان سال ۱۹۰۷ مجلس گروهی شش نفری را برای رسیدگی به این کاستی ها برگزید تا به نوشتن متممی بر قانون اساسی بپردازند. هریک از اعضای این گروه می بایست با یک زبان خارجی آشنا باشد تا بتوانند از قوانین اساسی دیگر کشورها در این کار بهره برند. (۲۰) سالها بعد، یکی از اعضای این گروه شش نفری، سیدحسین تقی زاده، در سخنانی در «گروه آسیای مرکزی لندن» تأکید کرد که او و همکارانش اصول مندرج در متمم قانون اساسی ایران را «بیش از هر چیز بر قانون اساسی بلژیک نهاده اند، گرچه گاه از قوانین اساسی فرانسه و بلغارستان نیز کمک گرفته اند». (۲۱) تدوین کنندگان قانون اساسی ایران دیگر قوانین اساسی، از جمله قانون اساسی ۱۸۷۱ امپراتوری آلمان را کنار نهادند، گرچه پاره ای از آن را در نسخه پیش نویس قانون انتخابات ۱۹۰۶ گنجانده بودند. (۲۲)

به این پرسش که چرا ایرانیان قانون اساسی بلژیک را الگو قرار دادند بدو گونه پاسخ می توان گفت. (۲۳) یکی اینکه قانون اساسی عثمانی که در سال ۱۸۷۶ تدوین شده و نخستین قانون اساسی خاور میانه بود، متأثر از قانون اساسی بلژیک بود و بدینروی از خود سرمشق و نمونه ای برای ایرانیان بجا می نهاد. در واقع،

قانون اساسی بلژیک تاثیر عمده ای بر توسعه سیاسی چندکشور اروپائی و هر سه کشور مهم خاورمیانه یعنی امپراتوری عثمانی، ایران و مصر داشت (۲۴) فشرده ای از همین قانون اساسی در دربار ناصرالدین شاه (۱۸۴۸-۹۶) به گفتگو گذاشته شده بود و شاه هم آنها را از آنرو که از قدرت پادشاه سخت می کاست یکجا رد کرده بود. ناصرالدین شاه که پادشاهی خویش را با شوق و شور فراوانی برای دگرگونی و مدرن سازی نظام حکومتی آغاز کرده بود تخت سلطنت را در حالی بدرود گفت که از اصلاحات سیاسی و اداری به هراسی مرگ آسا افتاده بود. (۲۵)

قانون اساسی بلژیک به پیروی قانون فرانسوی سال ۱۷۹۱، دست روحانیان و کلیسا را از حقوق و اختیاراتشان کوتاه ساخت. افزون بر این اصل ۱۴ این قانون آزادی مذهب، برگذاری مراسم و آداب مذهبی همگانی، و ابراز عقیده را تضمین می کرد مگر آن جا که اعمال این آزادی به ارتکاب جرمی بینجامد. در قانون اساسی عثمانی، همانند قانون اساسی بلغارستان، سلطان هم پادشاه و هم بالاترین رهبر دینی به شمار می رفت و مسئولیت تضمین اجرای قوانین شریعت و عرف هردو بدوش او نهاده شده بود. چنانکه خواهیم دید به رغم کوشش هایی که برای محدود کردن قدرت نهادهای مذهبی در کار شد، قانون اساسی ایران دست آخر از الگوهای عثمانی و بلغار و نه قانون اساسی بلژیک پیروی کرد و حتی پا از آن هردو فراتر نهاد و در مقایسه با آن ها قدرت فزونتتری به روحانیان بخشید.

دلیل دیگری که نویسندگان قانون اساسی ایران را به قانون اساسی بلژیک متمایل می کرد پیوندهای تجاری و سیاسی ای بود که شماری از نخبگان مشروطه خواه ایرانی را با دولت بلژیک پیوند می داد. (۲۶) سعدالدوله که به نمایندگی دولت ایران سال ها در بلژیک بسر برده بود با ساختار سیاسی بلژیک آشنا بود. همو نسخه ای از قانون اساسی ۱۸۳۱ را از دولتمردان بلژیکی طلب کرد، آنها به زبان فارسی برگرداند و با گروه شش نفری بازنگری قانون اساسی در میان نهاد (۲۷) چنین بود که گرچه قانون های فرانسه و بلژیک هردو بر قانون سال ۱۹۰۶ ایران تاثیر می نهادند دست آخر این قانون ۱۸۳۱ بلژیک بود که کمابیش سرمشق متمم قانون اساسی ۱۹۰۷ ایران شد.

### قانون اساسی سال ۱۸۳۱ بلژیک

در سال ۱۸۳۱ کنگره ملی بلژیک طرح قانون اساسی ای را درافکند که در بسیاری زمینه ها وامدار قانون اساسی سال ۱۷۹۱ فرانسه بود. درین قانون اصل نمایندگی

فرد شهروند جایگزین شیوه پیشین یعنی نمایندگی گروه و صنف شده بود. برپایه بسیاری از قوانین اساسی سده های هجدهم و نوزدهم اروپائی حق رأی دادن تنها به طبقه کوچکی از مردان تعلق می گرفت که توانائی پرداخت مالیات داشتند. گرچه قانون اساسی ۱۸۳۱ به پیدایش دولت مرکزی قدرتمندی انجامید اما در همین حال قدرت درخوری نیز به استان های گوناگون می داد و پیوند اندامواری میان شوراهای محلی آنان پدید می آورد. قانون اساسی بلژیک، اما، تا آنجا نرفت که، همچون سرمشق فرانسوی اش، از «حقوق ذاتی و جدائی ناپذیر مردمان» یاد کند. چنین بود که به رغم آرمانخواهان انقلاب فرانسه، قانونگذاران بلژیکی به مشروطه سلطنتی و نه جمهوری می اندیشیدند و آنچه این اندیشه را به پیش می راند برآیندی از فشار قدرت های اروپائی و تلاش میانه روهای تمرکز گرائی بود که اکثریت مجلس قانونگذاری را بدست داشتند. در این قانون اساسی، شاه فرمانده کل نیروها شناخته شد و حق داشت مجلس را به خواست خویش منحل کند. افزون براین، قانون اساسی بلژیک به چیرگی کلیسای کاتولیک بر نظام آموزش و پرورش پایان می داد و دستگاه آموزش همگانی را جایگزین آن می ساخت. اصل هائی در این قانون نیز به آزادی مذهبی و جدائی کلیسا و دولت می پردازند. اصول دیگری نیز آزادی های مدنی از آن جمله آزادی تجمع و تحزب و نشر آرا و عقاید و سرانجام آزادی زنان را تضمین می کرد و به شهروندان فرانسوی و فنلاندی زبان حق می داد زبان مادری خویش را بیاموزند و بدان سخن گویند. اصل تفکیک نسبی و نه مطلق قوای سه گانه مجریه، مقننه و قضائیه شالوده این قانون اساسی بود. به این ترتیب، پادشاه، مجلس نمایندگان و مجلس سنا هر سه حق قانونگذاری داشتند گرچه قانون های تصویب شده آنان نمی بایست با اصول قانون اساسی ناسازگار باشد. پادشاه در رأس قوه مجریه قرار داشت اما فرامین اش بدون امضای هیئت وزیران مجری نمی شد. وزیران نیز برای ماندن بر مسند وزارت نیازمند پشتیبانی مجلس بودند. از اینها گذشته پادشاه اختیاراتی در مورد قوه قضائیه داشت از جمله حق انتصاب قضات با او بود اما در برکناری آنان دو مجلس نمایندگان و سنا نیز سهم مساوی با شاه داشتند. با وجود همه امتیازاتی که به شاه داده شده بود، قانون اساسی بلژیک تا آغاز سده بیستم در صدر فهرست قوانین اساسی ستایش شده و پر طرفدار اروپایی جای داشت به تدریج سرمشق قانون های اساسی آزادی گرا در سراسر اروپا شد. این قانون روح حقوق و آزادی هائی را که با انقلاب های فرانسه و آمریکا به ذهن ها رسوخ کرده بودند به کالبد اصول



خویش می کشید اما در عین حال به ساختار اجتماعی سراپا نوینی که بکلی با رسم جامعه و سنت حکومتگری بلژیک بیگانه باشد نمی اندیشید (۲۸) بلکه بر پایه سنن و سلسله مراتب اجتماعی موجود در استان های خودمختار، حقوق فردی شهروندان را تعیین و تضمین می کرد.

چنین است که نویسندگان قانون اساسی مشروطه ایران به اقتباس از قانون اساسی بلژیک پرداختند و به قوانین اساسی انگلیس، و آمریکای شمالی عنایتی نکردند. گزینش قانون اساسی بلژیک نه پی آمد ناگزیر شرایط زمانه بود و نه از سر تصادف صورت می بست. (۲۹) برعکس، چنین که پیداست این انتخاب در پی واریسی ناقده قوانین اساسی بسیاری از جوامع دیگر و به تیت یافتن سازگارترین آنها با یک دستگاه سیاسی پارلمانی در کشوری مسلمان به فرجام رسید.

مقایسه دقیق قانون اساسی ۱۹۰۷ ایران با قوانین اساسی فرانسه، بلغارستان، بلژیک و عثمانی حاکی از این واقعیت است که مشروطه خواهان ایران در طراحی یک قانون اساسی به نسبت مدرن و دموکراتیک و شالوده ریزی نظام های اجرائی، قانون گذاری و قضائی پیشرفته کامیاب بوده اند. با این همه قانون اساسی ۱۹۰۷ شیفتگی ایرانیان آزادی گرا به تحکیم و تثبیت یک هویت ملی و عرفی را با مشروعیت و اقتداری که به روحانیون می بخشید در آمیخت و از این رهگذر به یک متن حقوقی چند پهلو و پرابهام بدل شد.

### انجمن های ایالتی و ولایتی

در میان دستاوردهای برتر قانون اساسی در زمینه حقوق مدنی، حقوقی بود که از این قانون، از راه تأکید بر انجمن های ایالتی برای مردم استان ها و مناطق گوناگون ایران شناخت. ایران از دیر باز به استان ها و ایالات تقسیم می شد اما انجمن ها نهادهای نوینی بشمار می رفتند که در گیسو دار انقلاب مشروطه سربرآورده و بالیده بودند. (۳۰) پس از پیروزی انقلاب مشروطه، انجمن های ایالتی از حقوق و اختیاراتی برخوردار می شدند که پیش ازین به همتایانشان در بلژیک و مستعمره های فرانسوی ارزانی شده بود. همانگونه که پیش ازین گفتیم بلژیک و هلند سابقه تاریخی بلندی در برسمیت شناختن خودمختاری اداری شوراهای محلی داشته اند. اصول گوناگون قانون اساسی ۱۸۲۱ بلژیک نمایانگر فصول مشترک بین رسم ها و حقوق سنتی با حقوق مدرن و دموکراتیک درین قانون است. در چهار

اصل قانون اساسی ۱۹۰۷ ایران نیز حقوقی برای انجمن های ایالتی در نظر گرفته شده است. برابر این اصل ها انجمن های ایالتی می توانند نقشی عمده در اداره امور محلی بر دوش گیرند، سهمی از مالیات ایالتی را دریافت کنند و بودجه محلی خویش را بر آن اساس سامان دهند. طبق اصل نودم قانون اساسی «در تمام ممالک محروسه انجمن های ایالتی و ولایتی به موجب نظامنامه مخصوص مرتب می شود و قوانین اساسیه آن انجمن ها از این قرار است. مطابق اصل نود و یکم این قانون: «اعضای انجمن های ایالتی و ولایتی بلاواسطه از طرف اهالی انتخاب می شوند مطابق نظامنامه انجمن ایالتی و ولایتی.» و طبق اصل نود و دوم این انجمن ها: «اختیار نظارت تامه در اصلاحات راجع به منافع عامه دارند با رعایت حدود قوانین مقرر.»

قانون اساسی ۱۸۳۱ بلژیک اختیار افزونتری به انجمن های محلی می داد تا به بازرسی و ارزیابی چند و چون درآمدهای مالیاتی در ایالت خویش پردازند. برابر اصل ۱۱۰ این قانون «هیچ مالیات همگانی و یا گروهی بدون تصویب شوراهای محلی قانونی نخواهد بود.» اصول ناظر بر چگونگی اخذ و تقسیم مالیات های عمومی در قانون اساسی مشروطه، اما، از چنین حقی برای انجمن های ایالتی یاد نمی کنند. با اینهمه، و در مقایسه با نهادهای مشابه در بلژیک انجمن های ایالتی در ایران، از نظر قانون اساسی، از خودمختاری سیاسی بیشتری بهره مند بودند.

### ملی گرایی در برابر روند نهادینه سازی شیعه گری

اگر چه روحانیان شیعه، در قانون اساسی، بخشی از پایگاه اقتدار و نفوذ سنتی خود را به مجلس شورای ملی واگذاشتند، اما با تصویب متمم قانون اساسی در سال ۱۹۰۷ به قلمروهای نوینی از قدرت دست یافتند. اصل اول متمم قانون اساسی گوهر این دگرگونی را روشن می کند. بیانیه استقلال امریکا و اعلامیه حقوق بشر فرانسه در سرآغاز خود پاره ای از اندیشه های روشنگری (Enlightenment)، بویژه باور به حقوق جدا ناشدنی انسان ها یعنی حق زندگی و حق آزادی و برابری در برابر قانون را در کالبد استوار زبان قانونی کشیدند. قوانین اساسی بلژیک، بلغارستان و عثمانی اما تا اینجا پیش نرفتند و دفتر قانون را با اشاره هائی کلی به ویژگی های جغرافیائی ملت و کشور خویش گشودند و از جمله به مفهوم شهروندی و شرایط آن همچون به دنیا آمدن در آن قلمرو جغرافیائی یا مهاجرت به آن خاک پرداختند.

نخستین نسخه پیشنهادی متمم قانون اساسی ۱۹۰۷ ایران نیز از همین الگوی دوم پیروی کرده و سخن را با برشمردن نام ایالت های کشور آغاز می کند. (۳۱)

نسخه بازبینی شده این پیش نویس، اما، با بندهائی بکلی متفاوت آغاز می شود. این نسخه به نام استان ها و ایالت ها و مرزهایشان نمی پردازد بلکه بجایش چنین می آورد: «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» (۳۲) بدین روی، متمم قانون اساسی بر دین رسمی کشور و تکلیف شاه در ترویج آن پای می فشارد در حالی که فرمان مشروطیت، قانون انتخابات و قانون اساسی ۱۹۰۶ هیچیک چنین بر نقش و نفوذ دین اسلام تکیه نکرده بودند. برخلاف این سه سند، متمم قانون اساسی ۱۹۰۷ در آغاز سخن و جائی که باید از هویت ملی ایرانیان سخن رود، از هویت دینی ملت یاد می کند و نیز بر مذهبی از مذاهب اسلام انگشت می نهد و آنرا، که البته مذهب بیشتر ایرانیان است، مذهب رسمی کشور می شناسد. اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۹۰۷، که به «اصل طراز» شهرت یافته است، گامی فراتر می نهد و خواستار تشکیل هیئتی از روحانیان می شود که از حق بازرسی و ارزیابی قوانین مصوبه مجلس شورا بهره ورنند. برابر این اصل قوانینی که از مجلس می گذرند نباید با شریعت اسلام ناسازگار باشند. هرچند نمایندگان مجلس حق گزینش پنج مجتهد عضو این شورا را دارند، این گزینش تنها از میان فهرستی صورت می پذیرد که علما خود فراهم آورده به نمایندگان مجلس پیشنهاد می کنند. (۳۳) باید در اینجا اشاره کرد که نه قانون اساسی عثمانی و نه قانون اساسی بلژیک هیچیک چنین اختیار ویژه ای به نهاد روحانیت نداده اند.

ترکان عثمانی سال ها پیش تر از ایرانیان جنبش اصلاحات خویش را آغاز کرده بودند. در سده نوزدهم، آن گاه که دولت های قدرتمند غربی در تکاپوی از هم پاشیدن امپراتوری چند قومی و چند ملیتی عثمانی بودند، ترکان عثمانی یک بار به سال ۱۸۳۹ در «فرمان شریف گلخانه» و پس از آن به سال ۱۸۵۶ در «فرمان همایونی» برابری همه مردم عثمانی در برابر قانون را جدا از تعلقات دینی و طبقاتی آنان- دست کم بر روی کاغذ آوردند. (۳۴) اصل یازدهم قانون اساسی عثمانی اسلام، و نه اسلام اهل تسنن را که مذهب بیشتر مردم عثمانی بوده است، مذهب رسمی می داند. اما همین اصل بی درنگ به حقوق اقلیت ها می پردازد و چنین می آورد: «قانون اساسی آزادی ایمان و عمل به دین های گوناگون در سرتاسر امپراتوری را پاس می دارد.» همچنین طبق اصل ۳۷ قانون اساسی

بلژیک، مسیحیت ارتدوکس شرقی مذهب دولت بود، اما اصل های دیگر حقوق اقلیت های مذهبی را پاسداری می کردند.

### آزادی، برابری و دیگر حقوق مدنی

از آغاز جنبش مشروطیت به بعد معضل سازگار ساختن قوانین مدرن عرفی با احکام شریعت همواره دغدغه خاطر ایرانیان بوده است. بررسی گفتگوهای آغازین این دوران گواه آنست که روحانیان مشروطه خواه آماده بازنگری و دگرگون ساختن حتی سنتی ترین احکام و قوانین شرعی بودند. حد این بازنگری ها و دگرگونی ها اما تا آنجا بود که به آزادی های مدنی و دینی شهروندان نینجامد و دگرگونی اساسی در اصل نابرابری بین حقوق مرد و زن در پی نیاورد. اما این آزادی ها و برابری ها در بسیاری از جوامع آن دوران به رسمیت شناخته شده بودند، از جمله در بیانیه حقوق بشر فرانسه در بیانیه حقوق انسان ایالات متحد آمریکا، در قانون اساسی بلژیک (اصل ۷) و حتی در قانون اساسی عثمانی. (اصل ۹) قانون اساسی ایران، اما، از آزادی فردی مشخصا یاد نکرده است. با تلاش برخی نمایندگان آزادی خواه مجلس، به ویژه سید حسن تقی زاده، اصل برابری همگان در اصل هشتم متمم قانون اساسی تصریح شد: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.» الگوی این قانونگذاران در شیوهی نگارش این اصل، اصل ۶ بیانیه حقوق بشر فرانسه بود که خلاصه ای از آن در اصل ۶ قانون اساسی بلژیک و اصل ۱۷ قانون اساسی عثمانی و اصل ۵۷ قانون اساسی بلغارستان آمده است.

واژه های کلیدی در قانون اساسی ایران برابری همه در برابر «قانون دولت» و نه «احکام شریعت» است. از همین رو، در این قانون کمترین اشاره ای به آزادی زنان و یا برابری آنان با مردان نشده است. در خاطر نهاد روحانیت تفاوت بین زن و مرد و مسلمان و نامسلمان نازدودنی بود، گرچه اجرا کردن حکم شرعی این تفاوت ها در عمل سخت تر و سخت تر می شد. قانون اساسی مشروطه ایران در نگارش اصل های دیگری در باره حقوق مدنی شهروندان نیز از قانون اساسی بلژیک اقتباس کرده بود از جمله در پاسداشت حق مالکیت فردی، احترام به حریم زندگی و خانه شهروندان، حق داشتن حریم خصوصی به ویژه در مکاتبات و حق دادخواهی از دادگاه. اصل ۱۴ قانون اساسی نیز می افزود که هیچ شهروند

ایرانی را نمی توان «نفی بلد یا منع از اقامت در محلی یا یا مجبور به اقامت در معینی نمود مگر در مواردی که قانون تصریح می کند.»

مقایسه پیش نویس قانون اساسی ۱۹۰۷ و آنچه در نهایت به تصویب رسید این واقعیت را آشکار می کند که تدوین کنندگان این قانون در قلمروهای دیگری نیز کلید قدرت و اختیاراتهای بسیار را در کف روحانیان شیعه نهاده اند: «تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است مگر آنچه شرعا ممنوع باشد.» (اصل ۱۸)، مطبوعات آزادند و ممیزی در آن ها ممنوع است «غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین...» (اصل ۲۰) آزادی احزاب و انجمن ها و گردهم آئی ها هم در سراسر کشور تضمین شده به شرط آن که «موالد فتنه دینی و دنیوی و مخل به نظم نباشند...» (اصل ۲۱) سی سال پیش از انقلاب مشروطیت قانون اساسی عثمانی همه این حقوق را بدون هیچ شرط و محدودیتی تضمین کرده بود. اما اگر سلطان عبدالحمید دوم قانون اساسی عثمانی را چندی پس از تدوینش نفی بلد کرد روحانیان محافظه کار ایرانی کار حقوق مدنی ایرانیان را در متن قانون اساسی یکسره ساختند. برخی دیگر از اصول مندرج در قوانین اساسی بلژیک و عثمانی در باره آزادی ها و حقوق مدنی هیچگاه به قانون اساسی ۱۹۰۷ ایران راه نیافتند از جمله اصل های ناظر بر جدائی دین و دولت، آزادی مراسم مذهبی و عبادی، منع تحمیل شکنجه و کار اجباری و برده داری. (۳۵)

### فشرده سخن

در تنگ کردن دایره قدرت و اختیار شاه، قانون اساسی ۱۹۰۶-۷ ایران از قوانین اساسی بلژیک، بلغارستان، عثمانی و نیز آلمان و ژاپون و روسیه پیشی می گرفت. مجلس شورا نهاد قانونگذاری بود و برابر قانون اساسی ایران بسیاری از حقوق و اختیاراتی که شاهان اروپا و امپراتوران ژاپون در انحصار خود گرفته بودند، به مجلس شورا واگذار شد. این قانون اساس حاکمیت ملی را با به رسمیت شناختن شاه بسان نماینده شهروندان (ونه مالک رعیت) بنیاد می نهاد و تصریح می کرد که «قوای مملکت ناشی از ملت است.» (اصل ۲۶) (۳۶) افزون براین، قانون اساسی اقتدار و اختیار روحانیان را از سه راه می کاست، یکی با گشایش مجلس قانونگذاری، دوم با واگذاری نظام آموزش همگانی به دولت و سوم با تقسیم نظام قضایی به «محاکم شرعیه» و «محاکم عرفیه». (اصل ۲۷) در محاکم شرعیه قضات شرع به داوری در باره امور حسبی و روابط خانوادگی می پرداختند و محاکم

عرفیه، که همان دادگاههای عادی دادگستری باشند، رسیدگی به دعاوی مدنی و امور کیفری را برعهده داشتند. این قانون با تأکید بر برابری شهروندان (مرد) در برابر قانون حقوق تازه ای به اقلیت های مذهبی (خواه مسلمان سنی و خواه غیرمسلمان) می بخشید. اما، در این مورد هم زبان قانون به صراحت زبان قوانین اساسی بلژیک و بلغارستان و عثمانی نبود. به سال ۱۹۱۱ نیز که حق رأی دادن در انتخابات عمومی به همه مردان داده شد از ابهام زبان قانون اساسی کاسته نشده بود. زنان در پرتو قانون اساسی مشروطه به حقوق مهمی از جمله حق آموزش و اشتغال دست یافتند. اما بسیاری احکام مذهبی و رسم های مردسالانه در قالب قانون های دامنه تکاپوهای اجتماعی زنان را محدود می کرد. (۳۷)

چنانکه برخی پژوهشگران فمینیست استدلال کرده اند دوگانگی سپهر همگانی و قلمرو خصوصی در جامعه مدرن به راستی تبلور قانونی بسیاری سنت های مردسالارانه در تاریخ و فرهنگ جوامع بشری است. از این پدیده می توان در جامعه ایرانی نیز نشان گرفت. (۶۳) قانون انتخابات ۱۹۰۶ با دریغ کردن حق رأی از زنان ایشان را از مشارکت در عرصه سیاست و تصمیم گیری سیاسی باز می داشت و به ویژه داوری در باره حقوق اعضای خانواده و روابط میان آن ها را در اختیار مجتهدان باقی می نهاد. این پدیده خود نشان از آن داشت که دگرگونی در قانون خانواده و تدوین قوانین عرفی سال ها چالشی سخت و پردامنه برای زنان مردان ایران خواهد بود.

قانون اساسی مشروطه مذهب شیعه اثنی عشری را دین رسمی کشور دانست و به گروهی از مجتهدان اختیار الغای قوانین تصویب شده در مجلس را می داد که در تعارض مستقیم با روح آزادی حاکم بر بسیاری از قوانین اساسی مدرن بود. اما، واقعیت آن است که بجز یک استثنا در دوره دوم مجلس (۱۹۰۹-۱۱) علما نقشی در تأیید یا ابطال قوانین مصوبه مجلس ایفا نکردند، هرچند نمایندگان پرنفوذ و روحانی مجلس اغلب بر ماهیت قوانین تصویب شده در مجلس اثری قابل ملاحظه داشتند. واقعیت آن است که آزادی های مدنی مصرح در قانون اساسی مشروطه نیز، از جمله آزادی مطبوعات و تحزب و تجمع با قید «سازگار بودن با قوانین اسلام» مهار و محدود شده بودند. همین محدودیت ها بود که، همراه با برخی عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، در نهایت امر بالندگی دموکراسی و رشد جامعه مدنی در ایران را با موانع بسیار روبرو کردند. بی دلیل نبود که حدود یک دهه بعد بسیاری از مشروطه خواهان به هواداری از نظام اقتدارگرای رضاشاه

برخاستند. در سال ۱۹۵۹ لورنس لاکهارت هوشمندانه چنین پیش بینی کرد: «چه بسا روزی زمام حکومت ایران به دست مجتهدان و فقیهان شیعی افتد. اگر چنین شود بی تردید همه دستاوردهائی که در زمینه حقوق و آزادی های مدنی و مذهبی از انقلاب مشروطه به بعد نصیب ایرانیان شده است به چالش کشیده خواهد شد.» (۳۹) عَلم چنین چالشی را آیت اله خمینی در پیکار طولانی اش علیه نظام پهلوی بر دوش کشید.\*

\* این نوشته را دکتر علی رضا شمالی از متن انگلیسی آن که در نشریه زیر انتشار یافته ترجمه کرده است:

“Civil Liberties and the Making of Iran’s First Constitution,” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* ۲۵, No. ۲, ۲۰۰۵, pp. ۳۴۱-۳۵۹.

### پانوشت ها:

۱. برای آگاهی بیشتر در باره انقلاب مشروطه ن. ک. به: احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۹ و نیز به: Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911 Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, ۱۹۹۹; Vanessa Martin, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906*, London, I.B Tauris, ۱۹۸۹; Mangol Bayat, *Iran’s First Revolution: Shi’ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۱.
۲. ن. ک. به: Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, ۱۹۸۰, p. ۳۳.
۳. ن. ک. به: Sir Percy Sykes, *A History of Persia*, London, Macmillan, ۱۹۳۰, vol. ۲, p. ۳۸۱.
۴. ن. ک. به: Rez Sheikholeslami, *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871-1906*, Atlanta, Scholars Press, ۱۹۹۷.
۵. ن. ک. به: Sykes, *op.cit.* vol.۲, p. ۳۸۴.
۶. همان، ج. ۲، صص ۸۶-۳۸۵.
۷. به نقل از شیخ الاسلامی، همان، ص ۶.
۸. ن. ک. به: Savory, *op.cit.* p. ۳۴.
۹. ن. ک. به: Sykes, *op. cit.* vol.۲, pp. ۳۸۲-۸۳.
۱۰. ن. ک. به: Hossein Nasr, “Religion in Safavid Persia,” *Iranian Studies*, vol. ۷, ۱۹۷۴, pp. ۲۷۱-۹۳.
۱۱. محمد زرنگ، تحویل نظام قضائی ایران: از مشروطه تا سقوط رضاشاه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۳۸۱.

۱۲. برای آگاهی های بیشتر ن. ک. به: *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲، صص ۶۵-۲۵۳.
۱۳. به نقل از:  
Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, Berkeley, University of California Press, ۱۹۹۹, p. ۲۱.
۱۴. همان، ص ۲۴
۱۵. ن. ک. به مقدمه:
- Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikke R. Keddie and Beth Baron, New Haven, CT, Yale University Press, ۱۹۹۱, p. ۸ and Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective," *Ibid*, pp. ۲۳-۴۴.
۱۶. همانگونه که نظام الاسلام در خاطراتش می نویسد، در آغاز شاه اصرار می کرد که نام مجلس «مجلس شورای اسلامی» باشد، اما مشروطه خواهان پیشنهاد او را رد کردند. ن. ک. به: کرمانی، *تاریخ بیداری*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، صص ۶۳-۵۶۰.
۱۷. به گفته سید حسن تقی زاده، قوانین اولیه انتخابات از قانون اساسی بیسمارک در آلمان قیصری نیز نشأت می گرفت. در این باره ن. ک. به:
- Edward G. Browne, "The Persian Constitutionalist," *Proceedings of the Central Asian Society*, ۱۹۰۹, p. ۱۲.
۱۸. همان، ص ۱۲.
۱۹. برای تفاسیر گوناگون در باره قانون اساسی مشروطه ن. ک. به:
- Said Amir Arjomand, "The Constitutional Revolution," in *Encyclopedia Iranica*, pp. ۱۸۷-۹۲ and Laurence Lockhart, "The Constitutional Laws of Persia: An Outline of Their Origin and Development," *Middle East Journal*, vol. ۱۲ (۱۹۵۹), pp ۳۷۲-۸۸.
۲۰. ن. ک. به: *مذاکرات مجلس*، ۲۸ ذوالحجه ۱۳۲۴ ه. ق.
۲۱. ن. ک. به: Browne, "The Persian Constitutionals," p. ۱۱.
۲۲. از میان قوانین اساسی اروپائی، قانون اساسی فرانسه کمترین تأثیر را بر قانون اساسی مشروطه داشت گرچه قانون اساسی بلژیک که الگوی اصلی ایرانیان بود خود از قانون اساسی فرانسه نشأت می گرفت. با این همه، شماری از محققان و حقوقدانان ایرانی در دهه های پیش از انقلاب مشروطه به بحث در باره قوانین جاری در فرانسه پرداخته بودند. در سال ۱۸۷۱ میلادی، یوسف مستشارالدوله، که در مقام نماینده ایران سالها در تفلیس و برخی از کشورهای اروپائی به سر برده بود، کتابی به فارسی براساس اعلامیه حقوق بشر فرانسویان منتشر کرد. وی در این کتاب بر این اعتقاد پای فشرده که بین احکام شریعت اسلام و اصول قوانین مدنی فرانسه شباهت ها بسیار است. برای آگاهی از تأثیر گفتمان انقلاب فرانسه بر مشروطه خواهان ایرانی ن. ک. به: باقر مؤمنی، دین و دولت، استکهلم، باران، ۱۹۹۳، صص ۳۰۸-۲۹۵. نیز ن. ک. به: محمد توکلی طرقی، «اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل گیری انگاره مشروطیت در ایران»، *ایران نامه*، سال هشتم، ۱۹۹۰، صص ۳۹-۴۱۱.
۲۳. برای متن قانون اساسی بلژیک ن. ک. به:
- J. J. Thonissen, *La Constitution Belge*, Bruxelles, Bruylant-Christophe, ۱۸۷۹.
۲۴. ن. ک. به:
- Arthur Goldschmidt, *A Concise History of the Middle East*, ۲<sup>nd</sup> ed., Boulder, Co, Westview, ۱۹۸۲, P. ۲۱۹.
۲۵. ن. ک. به:



Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Naser al-Din Shah Qajar and Iran's Monarchy*, ۱۸۵۱-۱۸۹۶, Berkeley, University of California Press, ۱۹۹۷.

نیز ن. ک. به مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ۸ جلد، تهران، انتشارات علمی،

۱۳۶۳. برای آگاهی از تأثیر آراء بهاء اله و دیگر رهبران بهائی بر این مباحث ن. ک. به:

Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium: Ghe Genesis of the Bahai Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, New York, Columbia University Press, ۱۹۹۸.

۲۶. برای آگاهی از کیفیت روابط ایران و بلژیک ن. ک. به:

*Martin, Islam and Modernism.*

۲۷. برای گزارشی در باره این رویداد ن. ک. به: نوائی، «قانون اساسی ایران و متمم

آن چگونه تصویب شد؟»، *یادگار*، سال (۱۹۴۷) صص ۴۷-۳۴.

۲۸. ن. ک. به: ۱۴۲. R. C. K. Enson, *Belgium*, New York, Henry Holt, p.

۲۹. به گفته مهدیقی هدایت، یکی از نویسندگان قانون اساسی مشروطیت «ما همگی

قوانین اساسی فرانسه و بلژیک را خوانده بودیم. کشوری که در مسیر ناشناخته ای قدم می گذارد

باید به آهستگی حرکت کند. متأسفانه، قانون اساسی بلژیک، که بر اساس قانون اساسی فرانسه

نوشته شده، الگوی ما قرار گرفت. تندروان فرانسوی نیز از اصول قانون اساسی خود پیروی

نکردند. . . اگر دلایل سیاسی نبود ما می بایست قانون اساسی انگلستان را سرمشق قرار می دادیم

که بر اساس سنن دیرینه همراه با اصلاحات ضروری قرار داشت.» ن. ک. به: مهدیقی هدایت،

*خاطرات و خطرات*، تهران، زوار، ۱۳۴۴، ص ۱۴۵.

۳۰. برای بحثی درباره حقوق و وظایف انجمن های ایالتی و ولایتی ن. ک. به:

Afary, *The Iranian Constitutional Revolution*, pp. ۱۶۹-۷۲.

۳۱. برای طرح نخستین این قانون ن. ک. به: ایرج افشار، *قباله تاریخ*، تهران، طلايه،

۱۳۶۸.

۳۲. برای آگاهی از متن این قوانین ن. ک. به:

"Supplementary Fundamental Laws of October ۷, ۱۹۰۷, in Browne, *The Persian Revolution*, pp ۸۴-۲۷۲.

۳۳. همانگونه که محمد ترکمان نوشته است، نمایندگان مجلس طرح پیشنهادی شیخ

فضل اله نوری را تغییر دادند و بسیاری از توصیه های او را نپذیرفتند. در طرح پیشنهادی نوری

(الف) هیئت مجتهدین خارج از مجلس تشکیل می شد و در نتیجه اقتداری همطراز با اقتدار مجلس

می یافت؛ (ب) تعدا اعضای این هیئت مشخص نشده بود؛ (پ) نحوه انتخاب اعضای هیئت نیز

روشن نبود؛ (ت) اعضای کمیته ملزم به آشنائی با مقتضیات دنیای معاصر نشده بودند. ن. ک.

به: محمد ترکمان، «نظارت مجتهدین طراز اول»، *تاریخ معاصر ایران*، سال ۱، ۱۳۷۳، صص ۱۵-

۵۱. هیئت مجتهدین برای دوران کوتاهی در مجلس دوّم تشکیل شد اما از آن پس اصل طراز

یکسره مسکوت ماند. با این همه، نمایندگان معمم مجلس، از جمله سید حسن مدرّس، قوانین

مصوب مجلس را بر اساس انطباق آن ها با احکام اسلامی رد یا تصویب می کردند.

۳۴. ن. ک. به:

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford University Press, ۱۹۶۸, p. ۱۲۴.

۳۵. بر اثر فشار دولت های اروپائی، به ویژه انگلستان، شاه طی چند فرمان برده داری

را در کشور ممنوع کرد. با این همه، آثار این سنت تا اواخر دهه ۱۳۲۰ بر جای ماند. ن. ک. به:

Thomas Ricks, "Slavery and Slave trading in Sh'i Iran," *Journal of Asian and African Studies*, vol. ۳۶ (۲۰۰۱), pp. ۴۰۷-۱۸.

به گزارش وزارت خارجه انگلیس برده داری در مقیاسی کوچکتر در برخی نواحی جنوب غربی ایران ادامه یافت. ن. ک. به:

The letter by Arthur Henderson, ۹ November ۱۹۲۹, London, British Foreign Office, ۱۹۲۹, file ۲۴۸/۱۳۸۷.

۳۶. اقتباس شده از اصل ۲۶ اعلامیه حقوق بشر فرانسه و اصل ۲۵ قانون اساسی بلژیک.

۳۷. برای یک اثر کلاسیک در باره این موضوع ن. ک. به:

Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Privat Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, ۱۹۹۱.

و نیز ن. ک. به:

Patricia Boling, *Privacy and the Politics of Intimate Life*, Ithaca, NY, Cornell University Press, ۱۹۹۶.

۳۸. می توان چنین استدلال کرد که در جریان انقلاب مشروطیت مشروطه خواهان و روحانیت سنتی به توافقی در باره زنان رسیدند. این توافق در اواخر دوران پهلوی، همراه با پیامدهای سیاسی ناگوار، از میان رفت. برای آگاهی از تحولات وضع زنان در دوران پهلوی ن. ک. به:

Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, ۱۹۹۵.

۳۹. ن. ک. به:

Laurence Lockhart, "The Constitutional Laws of Persia: An Outline of Their Origin and Development," *Middle East Journal*, Vol. ۱۳ (۱۹۵۹), p. ۲۸۱.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴

پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقي

۱۹۷

پیشگفتار

۲۰۱

احمد اشرف

ملاحظات در باره انقلاب مشروطه

۲۱۷

منصور بندگانریان

انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۹-۱۹۰۶

۲۳۱

نگین نبوی

خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی

۲۴۷

زانت آفاری

آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران

۲۶۷

داریوش همایون

انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت

۲۷۷

سوزین مک الرون

زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع

۳۰۵

فریبا ززینه باف

از استانبول تا تبریز

۳۳۳

علی قیصری

طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد

۳۵۵

احمد کریمی حکاک

سیمای سیمرخ در شاهنامه و منطق الطیر

گزیده ها:

۳۸۲

محمدحسین نائینی

«قوای مقوم استبداد»

۳۸۶

محمد مجتهد شبستری

«دموکراسی و دین داری»

نقد و بررسی کتاب:

۴۰۳

زانت آفاری

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهنراز افخمی)

۴۱۵

«مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی) النا آندریوا

۴۱۹

الیس هانزبرگر

«اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

### انقلابی که ایران را چند سده پیش انداخت

انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی سال ۷۹/۵۷ تنها روزی بود که تقریباً سراسر طیف سیاسی ایران بر آن به نوعی همراستی، هر کس به تعبیر خود، رسیده بود. روز چهارده مرداد برای هر گروه، یادآور چیزی دیگر بود ولی دست کم روزی بود که بسیاری، هر کدام به دلائل خود، به یادش می افتادند.

پادشاهی فرمانروا که در تمرکز اقتدار حکومتی و یکی انگاشتن خود و کشور — در یک بافتار (context) «مدرن» به معنی سده نوزدهمی و بناپارتنی آن — از سلطنت سنتی در می گذشت، زیرا اسبابش را بیشتر می داشت، بخش بزرگی از مشروعیت خود را از انقلاب مشروطه و قانون اساسی آن می گرفت. هرچه بود، برافتادن قاجار و برپائی پهلوی در چهار چوب آن قانون اساسی روی داده بود. اما مشروعیت در آن دوران اساساً به اجرای پیروزمندانه برنامه ترقیخواهانه انقلاب مشروطه بستگی می داشت و در زمان هائی که کارها خوب پیش می رفت — نیم بیشتر آن شش دهه — نیازی جز به ظواهر قانون اساسی مشروطه نمی گذاشت. در سال های آخر که کار از همیشه بدتر شد و می پنداشتند از همه وقت بهتر است دیگر احترام ظواهر نیز برافتاد. با اینهمه مشروطه به عنوان یک آرمان و برنامه عمل ناسیونالیست ترقیخواه تا پایان، گفتمان اصلی پادشاهی پهلوی ماند.

در صف مخالفان بی شمار و گوناگون پادشاهی نیز انقلاب مشروطه ارج خود را می داشت. از هواداران مصدق که تا پیش از آغاز کیش شخصیت مصدق در دوران پس از ۲۸ مرداد اصلاً به مشروطه خواهی شناخته می شدند تا چیگرایان، گروهی،

جز اسلامیان و "جهان سومی" های همفکرشان، نمی بود که مشروطه را دست کم به عنوان پایه گفتمان سیاسی خود نینگارد. این نگهداری جانب مشروطیت به اندازه ای بود که سخت ترین حمله هابه پادشاهی پهلوی از آن موضع صورت می گرفت - چرا پادشاه قانون اساسی را زیرپا می گذارد؟ تنها در ماه های پایانی رژیم پادشاهی و برآمدن انقلاب اسلامی بود که گفتمان سیاسی ناگهان از مشروطه تهی شد و اسلام جای آن را و هرچه دیگر را گرفت. در آن انقلاب وارونگی آدم ها و مواضع و ارزش ها، که به دگرگونی، لکه ارتجاع زد و آرمانگرایی را به پارکین غیرانسانی ترین غرائزی که جامعه ما بر آن قادر بود انداخت، مشروطه دشنام شد و فراموش شد.

این از کوتاهی های بزرگ دوران پادشاهی پهلوی بود که با بی اعتنائی به جنبش مشروطه نه تنها خودش را دربرابر آن قرار داد و به تبلیغات مخالفان اعتبار بخشید، بلکه برنامه اصلاحی پر دامنه ای را که بر پایه آرمان های مشروطه خواهان بود از مشروعیتی اضافی، که لازم و در مواردی حیاتی می بود، بی بهره گردانید. رویکرد بی اعتنائی حکومت در مخالفان آن نیز موثر افتاد و نگذاشت تجدد خواهی مشروطه که صرفا تجدد خواهی پهلوی قلمداد شده بود، به صورت زمینه مشترکی برای هردو طیف درآید. برای آن گروه مخالفان رژیم نیز که به انقلاب مشروطه توجهی داشتند مسئله صرفا در بهره برداری سیاسی و تبلیغاتی فرو کاسته شد. آنها انقلاب مشروطه را در رویه (جنبه) آزادیخواهانه اش منحصر کردند تا از آن موضع بر خودکامگی رژیم پادشاهی بتازند. یک طرف به برنامه ترقیخواهانه مشروطیت چسبید بی آنکه کمترین امتیازی به پدران جنبش مشروطه بدهد و سهم آنان را در جهشی که به جامعه دادند، و زمینه ساز بخش بزرگی از دوران پهلوی شد، بشناسد. طرف دیگر دمکراسی را - در آزادیخواهیش خلاصه کرد بی آنکه به عوامل واقعی شکست انقلابیان مشروطه و سهم پادشاهان پهلوی در جبران بسیاری از عوامل آن شکست - نبودن ساختارهای مقدماتی - کمترین نگاهی بیندازد.

جنبش مشروطه آنچه را که در صد ساله بعدی به آن دست یافتیم به ما داد و دست کم آغاز کرد. در یک جوشش انرژی و خوشبینی، از هر سو کسانی دست به نیازمندی ها زدند و از قآنی به نیما یوشیج و از امیر ارسلان به تهران مخوف، و از وقایع اتفاقیه به صوراسرافیل رسیدند. از تئاتر و رساله - که آبروی درخور این اصطلاح را به آن بخشید و آن را از بار حوزه ای آزاد کرد - و نقد اجتماعی، تا دبستان ها و آموزشگاه های عالی سبک اروپائی هر چه بود از مشروطه بود (غیر از

دارالفنون که در آن زمان به انجباط عمومی جامعه افتاده بود.) قرار دادن وظیفه صنعتی کردن کشور و کشیدن راه آهن سراسری و پایه گذاری بانک و ارتش ملی؛ فریافت حکومت قانون، مستقل کردن قانونگزاری از فتوای آخوند، و پایه گذاری یک دیوانسالاری نوین (ماموریت ناکام شوستر) تکه های دیگری از طرح (پروژه) پر دامنه مشروطه خواهان برای نوسازندگی (modernization) ایران بود که البته اسبابش را نداشتند.

مشروطه به ما جامعه سیاسی روشنفکری و افکار عمومی (روزنامه نگاران و نویسندگان، انجمن ها و سازمان های مدنی، تظاهرات توده ای منظم و نه شورش های کور) بخشید؛ همچنانکه آشنائی با فریافت جرم سیاسی به معنی دگراندیشی را. نخستین اعدام سیاسی در مشروطه روی داد و ایرانیان آموختند که به سیاست به عنوان جنگ کلی total war از جمله با اسلحه بنگرند. فرایند سیاسی مدرن از همان هنگام با زور و کشتار و سلاح آمیخته گردید. یک جامعه عمیقاً سنتی آنچه را که آسان تر و به دلش نزدیک تر بود از انقلاب روشنگری و مدرنیته خود گرفت. دریائی در کوزه ای ریخته شد.

جنبشی که مشروطه اول نام گرفته است و تا به توپ بستن مجلس کشید سراسر در چهارچوب نظام سیاسی موجود بود؛ امتیازی بود که با کمترین هزینه ولی به شیوه ها و ابعادی بی سابقه در تاریخ ایران از دربار قاجار — و با کمک فعال صدر اعظم پر قدرت زمان، مشیر الدوله (پدر حسن مشیرالدوله و حسین موتمن الملک پیرنیا، هردو از سران آن انقلاب) گرفته شد — روایت ایرانی و متفاوت ماگنا کارتای ۱۲۱۵ انگلستان — بود. رهبر یا رهبران مشخصی نداشت و هر کس در جای خودش ماند. ادامه وضع موجود بود به شیوه مدرن تر و با کمترین حس انتقام جوئی. جنبشی مردمی بود که هیچ گروهی دعوی مالکیت انحصاری بر آن نداشت. آن جنبش از صد و بیست سالی پیش در تهران، در تبریز، و در اجتماعات ایرانی قفقاز و استامبول و قاهره سرگرفت و صد سال پیش به صدور فرمان مشروطیت و قانون اساسی انجامید. عنوان آن قانون "در تشکیل مجلس شورای ملی" بود و اعتبارنامه دمکراتیک آن موئی هم بر نمی دارد. برخلاف متمم قانون اساسی سال ۱۹۰۷ در آن هیچ امتیازی به شاه و آخوندها داده نشده است. شاهکاری است نه تنها در نثر فارسی آن زمان بلکه در نظم فکری و نگرش عملی (یکی از بهترین نمونه هایش نظام انتخاباتی "غیر دمکراتیک" اصنافی که چاره کارسازی برای جلوگیری از افتادن مجلس به دست خان ها و زمینداران بزرگ می بود و

"دمکرات" های زمان آن را در ناهمی و عوامفریبی شان، به حق رای همگانی بی هنگام تغییر دادند.

مجلس اول مشروطه که چه از نظر حیثیت و چه توانائی انتلکتوئل، دیگر در ایران همتائی نیافت بیشتر به قانونگزاری پرداخت و در آن به قول مشهور مستوفی الممالک نه آجیل می گرفتند و نه آجیل می دادند. سرامدانی که شمارشان از چند ده تن نمی گذشت، یک ردیف چشمگیر و ستایش انگیز قانون ها را تصویب کردند که حجم و کیفیت آن ما را به شگفت می اندازد (از جمله قانون تفصیلی انجمن های ایالتی و ولایتی که بازگشت به آن و بررسی اش در این روزها بسیار بجا خواهد بود.) حتی امتیازی که آن مجلس در تدوین متمم قانون اساسی، زیر فشار، به مشروعه خواهان پشتگرم به دربار و امپراتوری روسیه داد چیزی از حق بزرگ آن بیست سی نفری که شب و روزی چشمداشت کار کردند نمی کاهد. کارزاری که پس از به توپ بستن مجلس دوم در گرفت در خون غرق شد. مشروطه خواهان بجای دربار اهل سازش مظفرالدین شاه با دربار جنگجوی محمد علی شاه سرو کار داشتند که خود به جنگجویی و استبداد طلبی اش کمک کرده بودند. ما به عادت سیاه و سپید دیدن سطحی و مغرضانه مان نقش قهرمانان خود را در مصیبت هائی که بر سرکشور آورده اند فراموش می کنیم. روزنامه های "مبارزی" که زشت ترین نسبت ها را به مادر شاه می دادند و او در آغاز از آنها به دادگستری ناتوان شکایت می کرد و بمب انداختن حیدر عموغلی به کالسگه شاه، که نخستین فصل تاریخ مصیبت بار مبارزات چریکی را نوشت، پاره ای از انحرافات بزرگ پیکار مشروطه خواهی بودند که به افراطی ترین عناصر و گرایش ها در هردو سو میدان دادند.

در مشروطه دوم دسته های مسلح و سواران عشایری نتیجه پیکار را تعیین کردند نه گروه های تظاهر کنندگان و بست نشینان طبقه متوسط. مجلس پس از "اصلاح دمکراتیک" قانون انتخابات و وانهادن نظام اصنافی به سود هر مرد یک رای، در دست زمینداران بزرگ و سران عشایر افتاده بود و با ضعیف شدن خصلت مردمی اش، گروه های فشار و منافع شخصی سردمداران، نیروی برانگیزنده آن می بودند — به اضافه دست های بازیگر خارجی که سلسله جنبان اصلی شدند. مشروطه دوم "صاحبان" و بستانکارانی پیدا کرد که دیگر به هیچ قاعده ای گردن نمی نهادند. از مجاهدان و اعضای انجمن های قارچ مانند و خودسر تا فرماندهان



عشایری و آخوند هائی چون بهبهانی هر کدام مشروطه خود را می داشتند و می فهمیدند.

اما به قدرت رسیدن کسانی که مشروطه اول می خواست از جا برکنند با توجه به کیفیت پائین گروه رهبری تازه مجلس و انقلاب؛ معلوم نیست به آن ناپسندی بوده باشد که آزادیخواهان شعاری جلوه داده اند. امین السلطان در نخستین دوره صدر اعظمی اش در پادشاهی محمد علی شاه مخالف مجلسی بود که احترامی بر نمی انگیخت. اما در نیابت سلطنت ناصرالملک-احمد شاه اگر به بمب عمواغلی کشته نشده بود (یکی دیگر از ترور های بد فرجام دوران مشروطه) احتمالاً از همه ناتوانانی که زمام کشور را تا سردار سپه در دست گرفتند — هر کدام دو سه ماهی — بیشتر می توانست به برقراری مشروطه کمک کند. انقلاب مشروطه تا در حال و هوای محافظه کارانه خود — محافظه کار در تعبیر دیزرائلی، نه بازرگان — سیر می کرد پیروز بود. هنگامی که به رادیکالیسم کودکانه چپ و آنارشسیم فرصت طلبانه سیاسیکاران نو پدید مشروطه افتاد به شکستی افتاد که از آن دم می زند.

جامعه ایرانی در دهه های کوتاه مشروطه جنبش روشنگری و انقلاب دمکراسی لیبرال و باز زائی ناسیونالیسم ایرانی و نوسازندگی سراسری ایران، همه را با هم و در مراحلی بر ضد هم تجربه کرد. مشروطه را اگر در تمامیتش بگیریم طرحی بود برای توسعه همه سویه جامعه ایرانی که سراسر به هدر نرفت. در صد ساله پس از انقلاب مشروطه، جنبش روشنگری ایران به پیروزی هائی بیش از اروپای سده هژدهم دست یافته است و روشنفکران و طبقه متوسط، بیشتر فرهنگی، ایران را برداشته است. ما چند صد سالی از این نظر پیش آمده ایم. دمکراسی لیبرال هر چه در عمل پس تر می رود در گفتمان دست بالا تر می یابد. ناسیونالیسم دفاعی و نگهدارنده، ناسیونالیسم لیبرال، به معنی اروپای ۱۸۴۸، در ۱۹۱۹ پیروزمندانه استقلال ایران را دست کم از نظر حقوقی نگهداشت و در ۴۶-۱۹۴۵ (۲۱ آذر) یکپارچگی ارضی و ملی ایران را حفظ کرد؛ در پیکار ملی کردن نفت ملت را یکپارچه گردانید، و امروز احساس چیره توده های مردمی است که بخشی از امت اسلامی بودن را تهدیدی بر موجودیت ملی و پائین تر از پایگاه بلند تاریخی خود می دانند و نمی خواهند کشورشان به دست همسایگان پاره پاره شود.

\*\*\*

مهم نیست که ایران در نخستین تلاش خود برای توسعه نتوانست به آرمان های مشروطه برسد و مشروطه خواهان تازه کار در زیر بار واپسماندگی چند صد ساله

گام به گام از آرمان های خود پس نشستند. خود آن جنبش و ریشه هائی که، نه چندان ژرف، در جامعه ایرانی دوانید از شگفتی های روزگار بود. مهم آن است که انقلاب مشروطه روی داد و دیگر ذهن ایرانی را رها نکرد و با همه ناتمامی ها، ایران را به راه برگشت ناپذیر تجدد انداخت. مهم آن است که ما یک برگ پرافتخار دیگر بر تاریخ خود افزودیم؛ یک ارجاع (رفرانس) دیگر که نسل پشت نسل ایرانی را پیش رانده است و در شوربختی ها ننگه داشته است.

امروز نوسازندگی جامعه به ظاهر از انرژی افتاده است ولی در جاهائی به رغم جمهوری اسلامی ادامه دارد. حکومت در پی بنگلادشی کردن ایران است، مردم در تلاش رسیدن به اروپا. اگر کسی از نسل انقلاب مشروطه زنده می شد از "پروژه نیمه تمام مشروطیت" که امروز بر زبان هاست تعجبی نمی کرد. پویش دموکراسی و حقوق بشر، آرزوی رسیدن به سطح زندگی جهان غرب، باز آوردن بزرگی ایران که آرزو های نسل او می بود هنوز بسیار کار دارد. ولی او در نسل کنونی همان جوششی را احساس می کرد که صد سال پیش ایران خواب رفته سده ها را برآشفته. "ناتمام" در خود اراده به انجام رساندن را نهفته دارد.

در نگاه شتابزده، ما از دست رفته، و سرمایه های صد ساله را از دست داده، ایم. اما پویش پیشرفت با همه فاصله ها و کژ و راست شدن هایش، ادامه می یابد زیرا همواره کسانی هستند که ناخرسند از وضع موجود، آرزوی پیشرفت و بهتر شدن را که در نهاد انسان است تحقق می بخشند. صد سال دیگر کسانی در باره پیروزی نهائی انقلاب مشروطه بر انقلاب اسلامی خواهند نوشت. حسن کار انسان این است که تجربه هایش انباشته می شوند و در روزگاری که دگرگونه خواهد بود به کار می آیند. ما اتفاقا به آن روزگار دگرگونه رسیده ایم. پاره ای از ما عملا در آن روزگار زندگی می کنیم و دیگرانی را نیز به آن خواهیم کشید.

در گفتگو از شکست مشروطیت در ایران بهتر است از شکست مشروطه خواهان و پیروزی نسبی مشروطه سخن بگوئیم. مشروطه خواهان یا در ناکامی شخصی و نومییدی از مردم و کشور درگذشتند یا چاره را در دست های نیرومند سردار سپه-رضا شاه جستند که از مشروطه تصورات خود را می داشت. ولی مشروطه خواهی با سران و رهبران از میان نرفت. آرمان ها و طرح های عملی آنان برای تشکیل یک دولت-ملت و رساندن ایران به اروپا صد سال است در هر شریطی، حتا در یک رژیم سراپا کربلائی-جمکرانی به صورت ها و سرعت های

گونگون دنبال می شود. چگونه می توان از شکست جنبشی سخن گفت که آرمان های بلندش پس از صد سال هنوز زنده است؟

اگر قرار می بود که انقلاب مشروطه به آنچه می خواست برسد یک دوره ساختار سازی و آماده کردن زیر ساخت ها پیش از آن لازم می بود که تنها از رضا شاه برآمد. در هر کشور دیگری، حتی ترکیه، که توانست از جنبش مشروطه خواهی خود (عصر تنظیمات) به دمکراسی برسد، چنین بوده است. عثمانی ها پس از یک دوران چهار صد ساله ساختن دولت نیرومند و پنجاه سال و بیشتر دوران تنظیمات که نمونه بسیار کامیاب تر اصلاحات نیمه کاره و سقط شده و نمایشی ناصرالدین شاه همان زمان ها بود، تازه آتاتورک را لازم داشتند که با پایه گذاری یک دیکتاتوری نوین مقدمات دمکراسی نوین ترکیه را فراهم سازد — با اصلاحات سیاسی و اجتماعی انقلابی اش و توجهی که به نهاد سازی داشت. انقلاب مشروطه ایران به یک تعبیر ناهنگام (anachronistic) بود. اگر در زمان "درست" خود، پس از اصلاحات رضا شاهی، روی داده بود — در ۴۱-۱۳۴۰ و بویژه در ۱۳۵۷ فرصت آن از دست رفت — سرنوشت ایران نیز مانند همه کشور هائی که پیروزمندانه از استبداد به دمکراسی گذر کردند می شد.

در تاریخ، ما دوگونه شکست داریم، شکست سیاسی و شکست تاریخی. شکست سیاسی، مغلوب شدن در برابر اوضاع و احوال است؛ و می تواند در اوضاع و احوالی دیگر جبران شود. شکست تاریخی مغلوب شدن در برابر زمان است؛ سپری شدن و بی موضوع شدن است. انقلاب مشروطه شکستی سیاسی خورد. طرح یا پروژه اصلی آن در سده بیستم ناتمام ماند و در پایان با انقلاب اسلامی به زیر افتاد. ولی طرح مشروطه خواهی زنده است و هنوز در بنیاد خود اعتبار دارد و در نتیجه دچار شکست تاریخی نشده است. برعکس انقلاب اسلامی که پیروزی سیاسی تمام عیار و بسیار کامل تری از مشروطه داشت از نظر تاریخی شکست خورده و بی موضوع است؛ چیزی جز درس های تلخ برای آینده ندارد. شکست انقلاب مشروطه نیروی زندگی را از برنامه مشروطه خواهان نگرفت و بیشتر آن برنامه در ابعاد بسیار بزرگ تر در دهه های بعدی به اجرا در آمد. پدران جنبش مشروطه خواهی در نبرد شکست خوردند ولی جنگ را به تمام نباختند. در تاریخ نظامی بسیار می شود که یک طرف نبرد را می بازد و جنگ را می برد. روس ها و بریتانیائی ها در جنگ جهانی دوم بیشترین تجربه را در این زمینه داشتند. آلمانی ها بر عکس نبرد ها را پیاپی می بردند.

ما به دوران مشروطه می نگریم نه تنها از نظر دستاورد هایش؛ نه تنها از نظر برجستگی تاریخیش که چراغی بود که جهان تاریک مستعمراتی را روشن کرد؛ نه تنها از نظر کیفیت رهبریش در شرایط آن زمان و بویژه در مقایسه با انقلاب اسلامی، بلکه به عنوان سرمشق زنده ای که می باید از آن پیش تر رفت. تا ایران برپاست میراث جنبش مشروطه خواهی - بازسازی دولت-ملت ایران در جامه مدرن آن از ممالک محروسه ای که هر گوشه اش میدان تاخت و تاز کسی بود؛ و نوسازندگی جامعه ایرانی از آن ژرفاها - زنده خواهد ماند.

جنبش مشروطه از دو چیز فراهم آمد: آگاهی بهترین ایرانیان زمان بر موقعیت تحمل ناپذیر ایران و شناخت راه رهائی، که می توانیم آن را در شعار آزادی و استقلال و ترقی خلاصه کنیم؛ و آمادگی جانفشانی برای دگرگون کردن شرایطی که تغییر ناپذیر می نمود. اما آن انقلابیان با ویرانسرائی به نام ایران سرو کار داشتند و هنگامی که پس از پیروزی به بازسازی آن برخاستند چیز زیادی در دستشان بیش از همان آگاهی و آمادگی نبود. قانون ها نوشته می شد ولی هنگامی که از وزیران اجرای آن قوانین را می خواستند با این پرسش بی پاسخ روبرو می شدند که با کدام پول، با کدام وسیله؟ و تازه این همهء گرفتاری نبود. دست گشاده روسیه و بریتانیا بر امور ایران، تا کوچک ترین تصمیم گیری های اداری، آزادی عمل را از مدیران و سیاستگران تازه کاری که در هر گام می توانستند اشتباهات مرگبار بکنند می گرفت.

انقلابیان مشروطه در واقع هرگز حکومت نکردند زیرا حکومتی در میان نبود و چنانکه هر کمترین آشنا به مقدمات جامعه شناسی می تواند ببیند در یک جامعه، یک کشور، اول حکومت است و بعد آنچه آن جامعه می تواند با خودش بکند. یک ساختار حکومتی، یادگار زمان هائی که ایران حکومتی می داشت، بیشتر روی کاغذ و تشریفاتی، بجای مانده بود و بس و دیگر نه در خزانه پولی بود و نه نیروئی که پشتوانه قانون ها باشد. اسباب حکومت در ایران سرانجام از ۱۹۲۱/۱۲۹۹ فراهم آمد، همان کودتائی که دیگر دشنامی نمانده است که به آن بدهند و دشنام دهنده ای نمانده است که به او اعتنا کنند. گمان می کنم ما دیگر نیازی نداریم رابطه میان حکومت، و بعد هر چیز دیگر، را در یک جامعه یادآوری کنیم. جامعه بی حکومت یک توده انرژی است و می تواند منفجر هم بشود.

به برکت دوران مشروطیت ما امروز بسیار بیش از کمترین ای که می باید، ابزار در اختیار داریم. ایران را در صد ساله گذشته ساختند و ساخته ایم. می ماند اراده، که آن نیز هست. بهم برآمدن از حال و روز تحمل ناپذیر ایران؛ شناخت راه چاره که غربگرایی (به معنی جهان بینی خردگرا، انسانگرا، و عرفیگرا) در عین ایرانی ماندن است؛ و آمادگی جانفشانی، همه هست. شمار آنها که در راه دموکراسی و حقوق بشر جان دادند و با هستی خود بازی کرده اند و می کنند در حکومت اسلامی بسیار بیش از جانبازان انقلاب مشروطه شده است. تاکید را در اینجا بر موضوع، و نه عمل جانبازی می گذاریم. جانبازی به خودی خود مهم نیست. می توان به اینهمه جهادی های خونخوار ددمنش نگریست. جانبازی برای آرمان های توتالیترو و ناکجا آبادی، خطرناک تر از دلمردگی و بی عملی است.

مشکل بخش بسیار بزرگ تر روشنفکری ایران در صد ساله گذشته وارونگی اولویت ها، واپس ماندن از زمان، و ورشکستگی اخلاقی بوده است. آنچه به روشنفکران دوران انقلاب مشروطه قدرت سیاسی و اخلاقی شان را بخشید جاگیر بودنشان در سپهر توسعه و تجدد اروپای باختری بود که تنها تجدد و کامیاب ترین توسعه بوده است. روشنفکران پس از رضا شاه به طور روزافزون از آن سپهر بیرون افتادند و بر خلاف ضرورت زمان (تلاش کمر شکن برای رسیدن به پیشرفته ترین ها، چنانکه کره جنوبی در چهل و چند ساله گذشته کرده است) حرکت کردند — روی آوردن به لنینیسم و اسلامگرایی، بجای دموکراسی لیبرال ترقیخواه. آنها در بینوایی اخلاقی و انتلکتوئل خود، که از بیرون آمدن از سپهر توسعه و تجدد برخاست، هم تا هر جا، اگر چه نفی خویش، رفتند و هم بخش دیگر روشنفکری ایران را که می خواست انقلاب مشروطه را به نوید های آن برساند، از پشتیبانی حیاتی خود بی بهره و ناگزیر از مصالحه های ویرانگر ساختند. تا سرتاسر جریان روشنفکری ایران از تر و خشک در آتش انقلابی مایه شرمساری سده ها و نسل ها سوخت.

سیر تاریخ، خرچنگی و در مسیر پر پیچ و خم و دست انداز است — چنانکه در این صد ساله گذشته خودمان دیده ایم. ولی یک جریان زیرین پیشرفت در هر جامعه ای هست که گاه صد ها سال می کشد تا به رو بیاید و جامعه را فرو گیرد. یک پیروزی انقلاب مشروطه آنست که جریان زیرین پرقوتی پدید آورد که گاهگاه فرصت یافت و جامعه را فرو گرفت و اکنون در موقعیتی که بسیار یاد آور دوران پیش از انقلاب مشروطه است، با ابعادی پاک متفاوت که تعیین کننده

خواهد بود، الهام بخش و نیرو دهنده طبقه متوسط ده بیست میلیونی ایران است (یک قلم یک میلیون و دویست هزار آموزشگر). واپسماندگی و میانمایگی در بخش بزرگ روشنفکران نسل های پس از رضا شاه را در مقوله نادان علم به دست افتاده می باید بررسی کرد. پیش از آن، روشنفکران اندک شمار، سخت زیر تاثیر اندیشه های ترقیخواهانه اروپائی که درباره خود به تردید نیفتاده بود، پیش می راندند. روشنفکری ایرانی پس از رضا شاه که افزایش کمی اش به زیان بهبود و برآمدن کیفی عمل می کرد (نوعی غوغا سالاری روشنفکری باب طبع پشت هم اندازی و زرنگی عمومی) دچار توحش فاشیستی و ارتجاع لنینیستی - استالینیستی و پسا مدرنیسم ساختار شکن فرانسوی در اروپائی شد که برضد خویش برخاسته بود و در خود ویرانگریش تا جنایات دهه های وحشتناک سی و چهل و فلج دهه های پس از آن در سده بیستم رفت.

امروز پس از دیوار برلین و با همه عراق و جمهوری اسلامی و بن لادن، سیر جهان به سوی آزادی و پیشرفت از سر گرفته شده است و روشنفکری ایرانی بار دیگر در آن سپهر جاگیر می شود. ما در جزیره تنها بسر نمی بریم و جز پیشرفت و آزادی سرنوشتی نخواهیم داشت - مگر سرنوشت انسان را در زاغه های جهان سومی - اگر چه در حومه شهر های اروپائی - رقم زنند و آینده را از شن های آن صحرای معروف و ژرفای آن چاه هزار و دویست ساله بدر آورند.

ما بهر حال صد سال است خودمان و با دنیا پیش آمده ایم و بسیار چیز ها می دانیم و می توانیم که از حوصله انقلابیان محافظه کار و خرد پیشه مشروطه بیرون بود. بسیاری از آنچه مشروطه خواهان آن روز می خواستند امروز بدست آمده است. زیر ساخت هائی که آرزویشان می بود پیش پا افتاده است. آرمان امروزی یک مشروطه خواه که بنا بر تعریف در تکاپوی مدرنیته است پوشش والائی است؛ پیوستن به بالا ترین رده های انسانیت که در خود مسئولیت جهانی را نیز دارد؛ رسیدن به جایی که بتوان در گشودن مسائل کوه آسائی که مدرنیته پیش آورده است دستی بر آورد. از اینجاست که یک چشم ما می باید همواره به بیست و پنج شش سده پیش بنگرد - هنگامی که ما و تنها ما، فرد انسانی را مسئول پیروزی کیهانی نیروهای نیکی بر بدی می دانستیم.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۴-۳

پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقی

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظات در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنگداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی) النا آندریوا
- ۴۱۹ الیس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)



## زنان عصر قاجار در عرصهٔ اجتماع

مروری بر پس زمینه های فعالیتهای سیاسی و اجتماعی زنان ایران\*\*

از اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی مطالعات زنان و اخیراً، و در ارتباط با آن، مطالعات جنسیتی توسعه یافته و به صورت یک زیر مجموعه تمام عیار از مطالعات خاورمیانه در آمده است. این رشته تحقیقی به دلیل فقدان اسناد تاریخی، بیشتر به دوره معاصر گرایش دارد. بسیاری از پژوهشهای آن نیز به وسیله متخصصان رشته های مردم شناسی، جامعه شناسی، و علوم سیاسی صورت گرفته و مطالعات صرف تاریخی در این زمینه در خاورمیانه به کندی رشد کرده است. در مجموع تا اواسط دهه ۱۹۹۰ کوشش اندکی در این خصوص به چشم می خورد. (۱) با این همه، تحقیقات انجام شده در باره ایران و مصر را باید نوعی استثنا دانست، زیرا گسترش حضور اجتماعی زنان در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، همزمان با رشد گفتمان عمومی در باره زنان در کل خاورمیانه، مورد توجه خاص پژوهندگان واقع شد. (۲)

بسیاری از مطالعات تاریخی در باره زنان، آغاز قرن بیستم و بویژه دوران انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵) را آغاز "بیداری" زنان ایران دانسته (۳) و آن را

\* برگرفته از رسالهٔ دکترای نویسنده در دانشگاه نیویورک.

\*\* عبدالله شریفی ترجمهٔ متن کوتاه شدهٔ این نوشته را، که نخست به زبان انگلیسی در نشریهٔ زیر انتشار یافته، برعهده داشته است.

مبدأ حرکتی به نام جنبش زنان یا فمینیسم به شمار آورده اند. مشارکت زنان، بویژه زنان حرمسرای ناصرالدین شاه، در نهضت تنباکو در ۱۸۹۱، اقدام زنان رختشوی در اهدای پس اندازهای ناچیزشان برای پشتیبانی از یک بانک ملی، و تقدیم جواهرات قیمتی از سوی زنان ثروتمند به همین منظور، و بالاخره هجوم گروهی از زنان مسلح به مجلس در ۱۹۱۱ تقریباً بدون استثنا در همه مطالعات یاد شده به عنوان صحنه های کلیدی آغاز سنت شکنی زنان ایران و نمایش آگاهی سیاسی شان در ابتدای قرن بیستم یاد شده است. در این تحقیقات اگر گاه اشاره ای به تنها سابقه حرکت سیاسی زنان در قرن نوزدهم شده، فقط یک مورد کشف حجاب بانوی بابی، فاطمه بیگم (قره‌العین) در میانه قرن نوزدهم و دیگری نفوذ سیاسی یکی از زنان خاندان سلطنتی (انیس الدوله، سومین زن ناصرالدین شاه) است. در بیشتر تاریخ نگاری های قرن نوزدهم توصیفی از وضعیت زنان به چشم نمی خورد بلکه گهگاه به گونه ای سطحی و با کلماتی خشن و احساسی به وضع زنان اشاره شده است. به عنوان نمونه از زنان به عنوان "زندانیان" یاد شده و، به غلط یا درست ولی البته بدون ارایه شواهد تاریخی، ادعا شده است که زنان از دون پایگی جنسیتی خود خشمگین بوده اند. منابعی که بتوانند زندگی و افکار زنان ایرانی عصر قاجار در قرن نوزدهم را تشریح کنند آن قدر کم است که امکان بازسازی تصویر تاریخی یی حتی ناکامل را به ما نمی دهد. با این همه، "تاریخ نگاری" جنبش زنان ایران نگاهی محدود و موردی، و احتمالاً شرقی، به زنان قبل از مشروطه می اندازد و تحقیق در باره آنچه از نظر "تاریخی" قابل کشف و بازیابی است همچنان نیمه کاره مانده است. (۴) ارزیابی انتقادی تاریخ نگاری زنان ایران نشان می دهد که این مطالعات روایت تاریخ نگاشتی دوگانه ای را در مورد دو دوره قبل و بعد از مشروطه به دست می دهند که بر اساس آن تا پیش از مشروطه تقریباً چیزی به اسم "تاریخ زنان" وجود ندارد.

بدرالملوک بامداد در تحقیقاتی که در دو جلد در سال ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹ به فارسی به چاپ رسانده، و دو سال پیش از انقلاب اسلامی به انگلیسی ترجمه شده است، سراسر تاریخ ایران را تا پیش از قرارداد تنباکو (۱۸۹۰) که به (نهضت) تحریم تنباکو انجامید "قرون ظلمت" نامیده است. می گوید زنان "موجوداتی بودند ضعیف و عروسک‌هایی بی اراده" که "زیر لایه های ضخیم حجاب" از متن جامعه دور افتاده بودند. زنان "همچون انگل وابسته مردان بودند و، چون زندانیان، یا در خانه محبوس بودند یا بیرون از خانه زیر چادر و روبند، و جز بردگی سرنوشتی در

انتظارشان نبود. "۵ به گفته بامداد "نخستین نشانه ها" ی بیداری زنان با مقاومت آنان در برابر استعمال تنباکو در ۱۸۹۱ و سپس در طول دوران انقلاب مشروطه آشکار شد. در این دوره بود که "زنان ایرانی چشم گشودند تا آن سوی زندانهای کوچک خود را هم ببینند و به آن سوی دیوارهای حرمسراها و چادرهای سیاه نگاهی بیندازند تا افق بازتری را بنگرند، و این بود که عطر آزادی به مشامشان رسید و آواز خوش حق و قانون را به گوش خود شنیدند." (۶)

در اواخر دهه ۱۹۷۰ منگل بیات فیلیپ در یکی از نخستین مجموعه های انگلیسی زبان در باره مطالعات زنان خاورمیانه، سالهای انقلاب مشروطه را "دوره ظهور ناگهانی خودآگاهی فردی و سیاسی مردان و گروهی کوچک اما فزاینده از زنان" معرفی می کند. (۷) روشن است که به باور او فعالیت سازمان یافته سیاسی زنان سابقه ای در دوران پیش از مشروطه نداشته است. بیات دوره انقلاب را دوران رشد جمعی زنان می داند. به نظر او "زنان در ماههای اول انقلاب تنها به اینکه پشتیبان مردان مشروطه خواه هستند دل خوش بودند ولی به محض اینکه مجلس آغاز به کار کرد و قوانین بنیادی مهمی به تصویب رسید جنبش آنان جهت تازه ای گرفت و پیشبرد اوضاع فردی و اجتماعی زنان کانون توجه آن شد و شرایط انقلابی زمینه مساعدی شد برای تلاش آنان برای آزادی." (۸)

حدود پنج سال پس از آن سیما بهار در نوشته ای با عنوان "زمینه تاریخی جنبش زنان ایران" سالهای انقلاب مشروطه را صحنه "نخستین همراهی گروهی از زنان و مردان در فعالیت اجتماعی" می شمارد و مشارکت زنان در تظاهرات علیه قرارداد تنباکو را "مهم" و حتی "فوق العاده" می داند. به باور او "خودآگاهی زنان پا به پای مبارزات سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۱ رو به رشد نهاد." در واقع جنبش زنان ایران را نمی توان جدا از آغاز انقلاب مشروطه (۱۹۰۶) مورد مطالعه قرار داد. (۹) بهار، همچون بیات و با ارجاع به نتیجه گیری اصلی وی، معتقد است "فعالتهای زنان در سالهای انقلاب مشروطه زاینده احساس تازه ملی گرایی و نیز اشتیاق شدید به احقاق حقوق فردی و اجتماعی بود و نقطه عطفی است در تاریخ زنان ایران." هر چند یادآور می شود که چیزی به نام "جنبش زنان" سالها بعد شکل می گیرد. (۱۰) بهار عصر قاجار قبل از مشروطه را دوره ای می داند که "فعالیت زنان منحصر به محیط خانه بود، و اگر حتی فعالیت اقتصادی و تولیدی داشتند - مانند زنان روستا- آن نیز تنها به رفع نیازهای خانه اختصاص داشت. زنان طبقات بالای اجتماعی حتی از این هم منزوی تر بودند و فقط وقتی می توانستند از خانه خارج

شوند که مردی همراهشان باشد." (۱۱)

گیتی نشاط که ویراستهٔ مجموعهٔ تحقیقاتش با عنوان "زنان و انقلاب ایران" در سال ۱۹۸۳ به چاپ رسیده می‌گوید دوران قاجار روی هم رفته شاهد گسترش نقش اجتماعی زنان بود در حالی که کوششهای قبل از آن در "تقلید از غرب" تنها به تغییر برخورد با زنان و در نتیجه به افزایش حضور فردی آنان در جامعه منجر شده بود. وی بارها به انزوای اجباری زنان اشاره کرده و برای توصیف شیوه زندگی آنان در آن دوره به این گفتهٔ سمیویل گراهام ویلسون - محقق اواخر قرن نوزدهم - استناد می‌کند: "زندگی زناشویی مرکز توجه زن بود. زنان، از هر طبقه اجتماعی، پس از ازدواج تنها نگران راضی نگه داشتن شوهرانشان بودند و در نقش یک برده جز تأمین لذت و آسایش شوهر سودای دیگری در سر نداشتند." (۱۲)

تحقیقات دهه ۱۹۹۰ در باره زنان ایران نیز همین نظر را تأیید می‌کند. به عنوان نمونه، ژانت آفاری در اواسط دهه ۱۹۹۰ نوشته است: "ریشه‌های نیرومند فمینیسم مدرن ایرانی به دوران مشروطه در آغاز قرن بیستم باز می‌گردد." (۱۳) برخی دیگر از محققان علوم اجتماعی هرچند از تعریف دقیق این ریشه‌ها طفره رفته‌اند و هیچ اشاره یا استنادی به فرهنگ عمومی آن زمان نمی‌کنند ولی تصویری خشن از زندگی زنان در دوران پیش از انقلاب مشروطه به دست داده‌اند؛ زندگی زیر چادرهای سیاهی که گویا تا پیش از انقلاب امکان هر گونه اندیشیدن یا استقلال عمل را از زنان ایران به کلی سلب می‌کرده است. علاوه بر شرح قدیمی بدرالملوک بامداد از زندگی زنان ایرانی قرن نوزدهم، می‌توان به توصیف‌های مشابهی که بعدها در اواخر دهه ۱۹۹۰ در باره همان دوره ارائه شده نیز توجه کرد: "اغلب زنان زندگی کنترل شده، محدود، و اسارت باری داشتند. زن در اختیار مردی بود که با او زندگی می‌کرد و هر گاه مرد اراده می‌کرد می‌توانست او را طلاق دهد. زن اگر حتی گاه برای شرکت در مراسم مذهبی از خانه بیرون می‌رفت می‌بایست در کوچه و خیابان سرش را پایین انداخته فقط در پی کار خودش باشد و هر چه زودتر به چهاردیواری خانه‌ای برگردد که بیشتر شبیه زندان بود." (۱۴) تصویرهایی چنین غم‌انگیز را می‌توان در بسیاری از کتابهای تاریخ عمومی ایران یافت. نمونه بارز آن در مجموعه *تاریخ ایران کمبریج* دیده می‌شود. در ابتدای فصل "شهر سنتی" در دوران قاجار، اشاره شده که منابع تحقیق در باره زندگی زنان این دوره انگشت‌شمارند. نویسنده با این همه تأکید کرده است

که: "به قاطعیت می توان گفت نه تنها آسایش مادی بلکه آرامش و شادمانی درونی هر زنی -بدون استثنا- به طور کامل بسته به میزان مهربانی، دادگری، و ثروت مرد بود و او بود که می توانست قدرت خود را هر زمان و به هر شکل به زن تحمیل کند." (۱۵)

در بحثهایی که در بالا به آنها اشاره رفت می توان نشانه هایی از تقلیل واقعیت و فرافکنی جهان بینی ریشه دار در دهه های آخر قرن بیستم را دید. این روایتهای تاریخ نگاشتی در باره جامعه قاجاری و زندگی زنان در آن روزگار، گزینشی است و در مجموع شواهدی را که وجود استثناها (یا امکان وجود آنها) را نشان می دهد نادیده می گیرند. مقاله حاضر انکار نمی کند که دوران انقلاب مشروطه در کل شاهد پدیده ای بی سابقه در تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران بوده و بخشی از زنان ایران را گامی به پیش برده است؛ کوشش این تحقیق در اثبات این نکته است که نظر تاریخ نگاشتی رایج در انتساب ریشه حرکتهای سازمان یافته اجتماعی زنان ایران -که اغلب به عنوان "نخستین" نشانه های فمینیسم یا جنبش زنان از آنها یاد می شود- به انقلاب مشروطه اغراقی است در نقش آن انقلاب در پیشرفت زنان ایران، و تحولات فکری و اقدامات عملی زنان را در قرن نوزدهم ناچیز می شمارد. من با نشان دادن صحنه های فعالیت زنان اوایل قرن بیستم در تصویر بزرگتری از بافتهای اجتماعی، تاریخی، و بویژه ملی که معمولاً در نظر گرفته نمی شوند می خواهم نشان دهم که آنچه در دوران مشروطه ظاهراً نخستین حرکتهای زنان به نظر می آید نشانهٔ یک انقطاع تاریخی و ترک ناگهانی گذشته نبوده است. رویکرد من اجتماعی-تاریخی و تاریخ نگاشتی است و تنها بر زندگی زنان، و نه مردان، تکیه و تمرکز دارد. این نوع نگاه به معنای انکار نقش مؤثر مردان در گفتمان "مسأله زن" نیست. مردان به عنوان نیروهای اصلی جامعه مردسالار بدون تردید در تعیین مرزهای بحث در باره "مشکل زنان" هم نقش اساسی داشته اند. (۱۶) نگاه تک جنسیتی من به مسأله تنها به دلیل طبیعت موضوع تحقیق است. این پژوهش بر دو جنبه از حرکت زنان متمرکز است که در روایتهای تاریخی در باره خاستگاههای جنبش زنان نقش حیاتی دارند: یکی آموزش دختران و دیگری فعالیت سیاسی زنان. گرچه بر پایه نظریاتی که به طور گسترده ای مورد قبول واقع شده، آموزش دختران و فعالیت سیاسی زنان در دوران مشروطیت پا گرفت ولی این تحقیق نشان خواهد داد که پیشینه های تاریخی آنها، بویژه در میان اقلیتها و بخشهای فرعی جامعه که در غالب روایتهای تاریخی نادیده

گرفته شده اند، بسیار بیشتر از آن است که معمولاً به آن اشاره می شود. شالوده بحث ما بر سه فرض اصلی استوار است: نخست اینکه آنچه در تاریخ ایران معمولاً به عنوان نشانه های "آغاز انقلابی" فعالیتهای اجتماعی-سیاسی زنان، یا فمینیسم، از آنها یاد می شود خود پی آیند وقایع گذشته اند و تاریخ خاص خود را دارند. در قرن نوزدهم چندین فرآیند و پدیده، همزمان مردان و زنان را به تدریج به سوی درک و سپس مطالبه حقوق انسانی، آزادی بیان، و دسترسی به دانش جدید (۱۷) و نیز داشتن دولتی پاسخگو تر سوق دادند؛ فرآیندهایی که منگل بیات زیر عنوان "عرفی شدن اعتراض در اندیشه شیعی" به آنها اشاره کرده است. (۱۸) از میان فرآیندها می توان به این موارد اشاره کرد: آشنایی فزاینده ایرانیان با دانش و اندیشه ها و ارزشهای روشنفکری غرب، بویژه روسیه و بریتانیا، از یک سو و حضور فیزیکی و نفوذ اقتصادی دولتهای یاد شده بر حکومت و مردم ایران از سویی دیگر؛ شکل گیری تدریجی "هویت ملی" در میان ایرانیان در نتیجه آگاهی شان از وجود "ملل دیگر" و ارتباط با آنها؛ گسترش بحثهای روشنفکری در سطح کشور به کمک وسایل جدید ارتباطی مانند تلگراف و روزنامه؛ گسترش هر چند آهسته ولی مشهود تحویلات جدید؛ رشد طبقه متوسط جدید بازاری بویژه در استانهای شمالی که بیشتر زیر تأثیر روشنفکران روس و اتفاقاتی که در آن کشور می افتاد به نوعی آگاهی سیاسی و فکر عدالت اجتماعی رسیده بود؛ پیدایش و گسترش فرقه های شیعی طرفدار مشارکت بیشتر زنان در امور جامعه؛ و بالاخره گفتمان روشنفکری دامنه دار تری در سراسر خاورمیانه در باره نقش اجتماعی زنان که در اواخر قرن نوزدهم از دل گفتمانهای رو به رشد ملی گرایی زاده شد. گرچه شمار مدارکی که نشان دهنده تأثیر این فرآیندها بر زندگی زنان باشد کم است و بیشترشان جزئی و موردی اند اما برای اثبات مدعای این بحث کافی است. این مدارک نشان می دهد که تأثیر فرآیندهای یاد شده و اندیشه های تازه ای که همراه آوردند، هرچند در تاریخ زندگی مردان بیشتر و بهتر ثبت شده است، اختصاص به یک جنس نداشت. به عبارت دیگر، زنان ایرانی چادر به سر و نسبتاً گوشه گیر قرن نوزدهم در "سیاهی" مطلق زندگی نمی کردند.

فرض دوم اینکه زنان ایرانی از نظر قومی، مذهبی، شیوه زندگی، و ارزشهای فرهنگی یکدست نبوده اند (و نیستند) و اندیشه های غربی به میزانهای متفاوت و از راههای مختلف به گروهها و طبقات و بخشهای گوناگون جامعه ایرانی رسید. بنا بر این، گزارشی در خلأ در باره زنان مسلمان طبقه متوسط و بالای

جامعه شهری که در سالهای انقلاب مشروطه به تازگی حضور اجتماعی یافته بودند، بدون اشاره به اқشار دیگر جامعه و وقایع قبل از آن، روایتی غیر واقعی و ساده نمایی یک موقعیت پیچیده است.

فرض سوم اینکه فعالیتهای زنان ایران در سالهای مشروطه را بهتر می توان فهمید اگر آن را، به جای نخستین نشانه های "فمینیسم" در ایران - که کلمه ای چند وجهی است و استفاده غیر دقیق از آن در توصیف فعالیتهای گوناگون در شرایط زمانی و مکانی مختلف مورد بحث ما مشکل آفرین است و تنها می توان آن را در معنایی بسیار وسیع و در نتیجه مبهم به کار برد - (۱۹) یا حتی "فمینیسم ایرانی"، چنین تعریف کنیم: بازتاب تحول آگاهیهای فردی و اجتماعی در زنان اغلب مسلمان و وابسته به طبقه متوسط و بالای جامعه ایرانی؛ تحولی که از اوایل قرن نوزدهم در ایران آغاز شده بود و در سالهای انقلاب مشروطه به عرصه کنشهای ملی محدود می شد. (۲۰)

#### بازنگری در تصویر انقلابی اما غیر واقعی زنان و جامعه در دههٔ ۱۸۰۰

چنان که از حکومتی سلطنتی بر سرزمینی وسیع در روزگاری که ارتباط و حمل و نقل بسیار مشقت بار و وقت گیر بود انتظار می رود، حکومت قاجار حکومتی بود غیر متمرکز، از هم گسیخته، و ناتوان. نه قانون سراسری و نه پول واحدی وجود داشت. (۲۱) ساختار اقتصاد در طول قرن نوزدهم در حال گذار بود و در پایان قرن تأثیرات سرمایه داری و سر بر آوردن صنایع بزرگ بر سیستم سنتی و شبه فیودالی ایران قابل توجه می نمود. میزان قدرت دولت مرکزی در مناطق مختلف کشور بسته به میزان توان و خردمندی حاکم هر منطقه بود. ایجاد اتحاد های مبتنی بر ازدواج بین افراد قبایل مختلف از سویی و سیاست اختلاف بینداز و حکومت کن از سویی دیگر شیوه رایج شاهان قاجار بود برای حفظ کنترل نیم بندشان بر اوضاع مملکت. (۲۲) به گفته نیکی کدی، اگر تعریف دقیق ماکس وبر از "حکومت" را بپذیریم قاجار هیچ حکومتی بر کشور نداشت. قبیله ها، گروههای و دسته های شهری، والیان محلی، و حتی روحانیون هر کدام افراد مسلح خود را داشتند و جنگهایی به راه می انداختند که دولت مرکزی قدرت هیچ گونه دخالتی در آنها را نداشت. (۲۳)

اکثر مردم کشور شیعه بودند و خود به شاخه هایی چون بابیان (بعدها ازلیون) و بهاییان تقسیم می شدند. (۲۴) مسلمانان سنی، ارمنیان، مسیحیان نسطوری،

یهودیان، و زرتشتیان اقلیتهای دینی بودند. قبایل بزرگ، متعدد، و نیمه خودمختار در اوایل دهه ۱۸۰۰ پنجاه درصد و در اواخر قرن بیستم حدود بیست و پنج درصد جمعیت ایران را تشکیل می دادند. (۲۵) در مناطق مختلف کشور به زبانهای فارسی، ارمنی، ترکی، کردی، و آذری و جز آن سخن گفته می شد. لباس محلی و ارزشهای فرهنگی نیز مانند واحد پول در هر منطقه متفاوت بود. تصویری که از زنان وجود داشت و نیز موقعیت آنان به محل زندگی، مذهب، قومیت، و طبقه اجتماعی شان بستگی داشت. با این حال، مردسالاری موروثی در جامعه و در حکومت زن را در هر شرایطی پایین تر از مرد می نشانده. (۲۶)

جمعیت ایران در آغاز قرن نوزدهم بین پنج تا شش میلیون برآورد شده است که تا پیش از جنگ جهانی اول به حدود ده میلیون رسید. (۲۷) اکثر قریب به اتفاق مردم روستانشین بودند. بر پایه برآوردی که در میانه قرن نوزدهم انجام شده، جمعیت شهرنشین نزدیک به یک میلیون حدود چهارده درصد- از کل جمعیت ایران را تشکیل می داد. (۲۸) تخمین های دیگری شهرنشینان را در اوایل قرن نوزدهم بین ده تا چهارده درصد و در پایان دهه اول قرن بیستم بین بیست تا بیست و پنج درصد از جمعیت کشور برآورد کرده اند. (۲۹) تبریز بزرگترین شهر و تنها شهری بوده که بیش از صد هزار سکنه داشته است. تهران بین هشتاد و پنج تا نود هزار، اصفهان بین شصت تا هشتاد هزار، و مشهد بین پنجاه تا هفتاد هزار نفر جمعیت داشته اند و جمعیت دیگر شهرهای کوچک و بزرگ بین هفت تا چهل هزار نفر بوده است. (۳۰)

به نوشته ولنتاین مقدم، زنان ایران در اواخر دوره قاجار "طبقه نیمه کارگر" یا "لشکر ذخیره نیروی کار" بودند که با نقش عمده ای که در اقتصاد داشتند هم به خانواده های خود، هم به صاحبان سرمایه، و هم به دولت بهره بسیاری رساندند. زنان و (گاه دختران) روستایی و طبقات پایین شهری به انواع کارهای تولیدی مشغول بودند؛ از قالیبافی، پشم ریزی، گلدوزی، حاشیه دوزی، و دیگر هنرهای دستی گرفته تا تولید پارچه، ابریشم، و لباس، و تا تهیه کره، چای، و انواع خشکبار-بیشتر در قالب صنایع روستایی که صنعت رایج ایران در آن زمان بود- و نیز در دامداری، تولید پوست و چرم، تولید رنگ و دارو، و در کشتزارها و مزارع. (۳۱) زنان علاوه بر اینها در حمامهای عمومی و مرده شوی خانه ها و به عنوان دایه و خدمتگزار در خانه های ثروتمندان کار می کردند. تجارت شراب در مناطق ارمنی نشین در دست زنان ارمنی بود. در شهرها بعضی زنان به مشاغل



تفریحی چون رقص و برخی نیز به "قدیمی ترین حرفه جهان" مشغول بودند؛ کاری که دست کم از نظر قانونی مجاز بود چون مشمول مالیات می شد. با همه اینها، کار کردن از هر نوعش هیچ موقعیت یا حقوقی اجتماعی برای زنان به همراه نداشت. درآمدها نیز همیشه کمتر از مردان بود. به عنوان نمونه، درآمد زنان شاغل در صنعت پارچه بافی در ایران قرن نوزدهم یک سوم درآمد مردان در همان حرفه بود. (۳۲) توانایی زنان در کسب درآمد هیچ گونه حقوق فردی هم برایشان نمی آورد - خرید و فروش زنان و دختران روستایی امری عادی بود. (۳۳)

زنان روستایی در حجاب آزادتر از زنان شهری بودند و به ضرورت‌های اقتصادی زندگی روستایی معمولاً در ملا عام دیده می شدند. اما میزان این آزادی نیز به طبقه اجتماعی، اعتقادات دینی، قومیت، و منطقه زندگی روستاییان بستگی داشت. (۳۴) گرچه زنان طبقات پایین شهری نیز اینجا و آنجا بیرون از خانه دیده می شدند (۳۵) اما با توجه به آداب و رسوم اجتماعی و وقت گیر بودن کارهای خانه و مراقبت از فرزندان، می توان گفت که بیشتر وقت آنان به هر حال در خانه می گذشت. در بیرون خانه گاه حضور همزمان زنان و مردان در خیابانهای شهر مجاز نبود. بامداد آورده است که پیاده روهای خیابانهای اصلی تهران از ساعت ۴ عصر زنانه/مردانه می شد و هر گروه می بایست از پیاده روی سوی خیابان استفاده می کرد. (۳۶) زنان طبقات بالای شهری و روستایی زندگی به نسبت آسوده تر ولی محدودتری داشتند. یک بانوی غربی که خود شاهد زندگی آنان بوده آن را "اشرافی، بی تحرک، و یکنواخت" توصیف کرده است. (۳۷) زنان اعیان شهری به ندرت در مکانهای عمومی دیده می شدند و بیشتر وقت خود را در "اندرونی" ها می گذراندند، و اگر گاه برای کاری چون دید و بازدید یا رفتن به حمام یا زیارتگاه از خانه بیرون می رفتند باز هم اغلب در دنیایی زنانه محصور بودند. (۳۸)

همه مردان و زنان حجاب را نپذیرفته بودند. در قرن نوزدهم زنان اشراف در دوره هایی به اعتراض کشف حجاب می کردند و گهگاه مردان، و نه زنان، مطالبی در مخالفت با حجاب نوشته اند. ولی برای ادعای اینکه اینها نشانی از یک اعتراض گسترده بوده سندی در دست نیست. با توجه به ماندگاری حجاب، قابل قبول به نظر می آید که نتیجه بگیریم اکثر مردم آن را پذیرفته و به آن باور داشته اند حتی اگر گاه آن را مورد سؤال قرار داده اند. به نظر می رسد حجاب، هرچند به شکلهای گوناگون، در میان زنان مسلمان و غیر مسلمان فراگیر بوده است، (۳۹) در عین حال دیده شده که حتی زنان مسلمان اعیان و اشراف باکی نداشته اند که اگر

ایرانی دیگری آنان را نمی دیده رویند خود را بالا بزنند. (۴۰) بر خلاف دیگر نویسندگان غربی آن زمان، لیدی لیونورا شیل، همسر کنسول وقت انگلیس در ایران حجاب را به دلایل مختلف مفید یافته است. می نویسد: "زنان ایرانی، از هر طبقه اجتماعی، آزادی فراوانی - حتی بیشتر از زنان ما- دارند و از آن لذت می برند. پوشیدن کامل صورت و بدن، آنها را حتی از دید نزدیکترین بستگانشان پنهان می دارد، و از بین بردن همه نشانه های اشرافیت در مواقع لزوم آزادی فوق العاده ای به آنها می دهد." (۴۱) روشن نیست آنچه شیل می گوید برداشتهای شخصی است یا نتیجه شناختی که طی مراودات فراوانش با زنان اشراف ایرانی به دست آورده است. در هر صورت نظر او در میان نوشته های غربی در باره خاورمیانه قرن نوزدهم که نتوانسته اند حجاب را بی طرفانه و در بافت زمانی و مکانی اش ببینند بی همتا و بسیار جالب توجه است. در مجموع البته باید گفت مسأله حجاب توجه، شگفتی، و اظهار نظرهای بیشتری را در میان غربیان برانگیخته تا در میان ایرانیان.

بی سوادی در ایران قرن نوزدهم شایع بود. گرچه آماری در دست نیست، نظر بیشتر محققان (۴۲) مشابه چیزی است که در نوشته یکی از اعضای میسیونری "پروتستانت امریکن میشن" در قرن نوزدهم آمده است: "باسوادان در شهرها در اقلیت اند، در بسیاری از روستاها دو یا سه تن بیشتر سواد ندارند، و زن باسواد به ندرت یافت می شود." (۴۳) بیشتر فرزندان خانواده های اعیان، از دختر و پسر، به وسیله معلمان خانگی آموزش می دیدند. (۴۴) به گفته شیل، درمیانه قرن نوزدهم زنان اشراف خیلی از اوقات خواندن و نوشتن، چند شعر فارسی، و هنر قرابت قرآن-ونه معنای آن را- می آموختند. (۴۵)

مکتب خانه ها و مدارس دینی محل آموزش اکثر کودکان بود. به گفته بامداد، در مکتبها دختران گاه تا شش سالگی در کنار پسران درس می خواندند. فارسی و کمی عربی که برای خواندن قرآن کفایت می کرد و گاه اندکی حساب مواد درسی مکتب خانه ها بود. (۴۶) بامداد که خود در ۱۹۰۵ در ایران به دنیا آمده و به وسیله معلمان خانگی آموزش دیده می نویسد: "مکتب ها در درجه اول جایی بود که می شد مراقب بچه ها بود و جلوش شیطنتشان را گرفت و این وظیفه با تنبیه و آزار جسمانی کودکان عملی می شد." وی در باره جنبه آموزشی مکتب ها می گوید: "مکتب دارها معمولاً خود هیچ دانشی نداشتند و از هیچ کتابی جز بخشهایی از قرآن عربی برای تدریس استفاده نمی کردند. به همین دلیل بچه ها

چیزی یاد نمی گرفتند، حتی خواندن و نوشتن را هم به خوبی نمی آموختند." (۴۷) محققان دیگر نیز به نتایج مشابهی در مورد فایده و ارزش آموزش در این مکتب خانه ها رسیده اند. (۴۸) پس از مکتب خانه ها، نوجوانان در "مدرسه" ها به یادگیری درسهایی چون تعلیمات دینی، عربی (قرآن)، منطق، فلسفه، و ادبیات فارسی می پرداختند. (۴۹) علوم، تاریخ، جغرافی، و زبان در واقع موضوعات "خارجی" به شمار می آمدند.

از اواسط دهه ۱۸۳۰ مدارس میسیونری های مسیحی که عمدتاً به وسیله گروههای امریکایی و فرانسوی تأمین و اداره می شدند در ایران راه اندازی شدند. (۵۰) برنامه های این مدارس بر پایه شیوه های آموزشی اروپایی و امریکایی بود و، در کنار درسهای عمومی، مسیحیت و انجیل - گاه به قصد تغییر دین افراد- نیز تدریس می شد. زبانها و ادبیات اروپایی (وسالها بعد، زبانهای محلی)، علوم، ریاضیات، کمی جغرافی، تاریخ، صنایع دستی، و بازرگانی مواد اصلی برنامه های آموزشی بودند. (۵۱) این مدارس گرچه از تأیید و حتی حمایت مالی شاه برخوردار بودند ولی این حمایتها تا وقتی ادامه یافت که این مدارس خدمات آموزشی خود را فقط به فرزندان اقلیتهای دینی ارایه می کردند. (۵۲) مسلمانان در بخش عمده ای از نیمه دوم قرن نوزدهم سهمی ثابت ولی بسیار اندک در فهرست دانش آموزان مدارس میسیونری داشتند. بر پایه اطلاعاتی که در تحقیق مونیکا رینجر در باره رشد و گسترش این مدارس آمده شمار مسلمانان در آنها بیشتر از ده تا بیست درصد کل دانش آموزان نبوده است. (۵۳) بی تردید هویت مسیحی این مدارس مسلمانان را از ثبت نام فرزندانشان در آنها باز می داشت، (۵۴) ولی فرمانهای حکومتی از دهه ۱۸۸۰ به بعد که مسلمانان را از تحصیل در این مدارس منع می کرد نیز قطعاً در رویگردانی برخی از آنان مؤثر بود هرچند این احکام هم مانند بسیاری دیگر از فرمانهای شاهی همیشه و به طور کامل اعمال نمی شد. (۵۵) عامل دیگری که شاید در پایین بودن شمار مسلمانان - و حتی غیر مسلمانان- در این مدارس تأثیر داشت "نو بودن" فکر تحصیلات جدید بود. با اینکه متفکران منفردی اهمیت آموزش به شیوه غربی را از دهه اول و دوم قرن نوزدهم گوشزد می کردند ولی گفتمان روشنفکری طرفدار این شیوه آموزش تا نیمه دوم قرن پا نگرفت، و درخواست برای آموزش اجباری فقط از دهه ۱۸۷۰ شروع شد. بحث از آموزش جدید البته بیشتر در قالب نیاز عمومی به پیشرفتهای اجتماعی و سیاسی مطرح بود و به ارزش ذاتی آموزش افراد اشاره ای نمی شد. (۵۶) اما با گذشت زمان اندیشهٔ

"آموزش نو" و همراهش مدارس میسیونری به طور فزاینده مورد قبول عام قرار گرفت. ارقام گرد آوری شده به وسیله رضا وارسته نشان می دهد که در سالهای پیش از جنگ جهانی اول نه تنها رقم کلی دانش آموزان این مدارس بالا رفت شمار مسلمانان نیز افزایش یافت و در بعضی مدارس حدود پنجاه درصد دانش آموزان مسلمان بودند. (۵۷)

در مجموع با اینکه تعداد زیادی مدارس میسیونری با روش آموزش جدید در طول قرن نوزدهم، و بویژه از دهه ۱۸۷۰ به بعد، در ایران دایر شد ولی شمار دانش آموزان آنها اندک بود و اندک ماند. مدارس بزرگ بیش از پنجاه دانش آموز و دیگر مدارس بیش از بیست دانش آموز نداشتند. در تعداد اندکی از مدارس، آن هم در اواخر قرن نوزدهم، شمار دانش آموزان به صد و گاه بیشتر رسید. (۵۸) دهها سال پس از مدارس میسیونری دولت شروع به ایجاد مدارس جدید کرد ولی تعداد آنها بسیار کم بود و در طول عصر قاجار همچنان اندک ماند. (۵۹) نخستین مدارس متوسطه دولتی با برنامه آموزش غربی دو مدرسه پسرانه در تهران و تبریز بودند که در سالهای ۱۸۷۳-۷۴ راه اندازی شدند. در ۸۳-۱۸۸۲ یک دبیرستان نظامی در اصفهان و در پی آن در ۸۵-۱۸۸۴ دبیرستان نظامی دیگری در تهران گشایش یافت و اولین مدرسه دولتی ابتدایی در ۱۸۹۰ شروع به کار کرد. (۶۰) این مدارس از آنجا که علما به دلایل مختلف با آنها مخالفت کردند چندان مورد استقبال و حمایت عموم قرار نگرفت و بسیاری از اعیان نیز نظر مثبتی به آن نشان ندادند و فرزندانشان را همچنان در خانه و به وسیله معلمان خانگی آموزش می دادند. (۶۱)

### آموزش جدید دختران

میسیونری ها و کلیسای ارمنی ایران نخستین مدارس دخترانه و پسرانه با شیوه جدید را پایه گذاری کردند. یک میسیون آمریکائی، دو سال پس از گشایش اولین مدرسه پسرانه در ارومیه نخستین مدرسه دخترانه ایران را در سال ۱۸۳۸ در همین شهر و ابتدا با چهار دانش آموز مسیحی نسطوری به راه انداخت. دختران، علاوه بر تعلیمات دینی، فنون خانه داری هم می آموختند. (۶۲) تا سال ۱۸۴۸ که ناصرالدین شاه به سلطنت رسید میسیونری های فرانسوی که ده سال پیش از آن وارد ایران شده بودند شش مدرسه دخترانه را در منطقه ارومیه اداره می کردند. (۶۳) مسیحیان آمریکائی تا میانه قرن نوزدهم بیست و هفت مدرسه در همین منطقه داشتند و در

سال ۱۸۵۳ چهارصد و سیزده دختر و هزار و سی و دو پسر در این مدارس سرگرم تحصیل بودند. (۶۴)

کلیسای ارمنی نخستین مدرسه دخترانه اش را در جلفای جدید در ۱۸۵۸ گشود. در سال ۱۸۶۸ "چیزی مانند مدرسه" دخترانه به وسیله ارمنیان تبریز در این شهر راه اندازی شد. ولی این کوشش پیشگام دیری نپایید و بعد از دو سال از هم پاشید. در پایان دهه بعد، مدرسه دخترانه آنایان به همت ارمنیان افتتاح شد و در سال اول چهل و پنج دانش آموز گرفت. (۶۵) یهودیان و زرتشتیان هم در قرن نوزدهم مدارس به شیوه جدید برای گروههای مذهبی خود درست کردند. (۶۶)

مدارس دخترانه میسیونری که بیشترشان، و نه همه، فقط به فرزندان اقلیتهای مذهبی و اروپاییان ساکن ایران خدمات آموزشی ارائه می دادند و نیز مدارس جدید دخترانه ای که به وسیله اقلیتهای مذهبی ایرانی ایجاد شدند علاوه بر بعضی مواد درسی نو، بر مهارتهای اقتصاد خانه داری مثل مراقبت از کودکان، بهداشت و تندرستی، خیاطی، و گلدوزی نیز تأکید می کردند. با همه اینها، تنها به یک دلیل باید آنها را نوآور دانست و آن اینکه دهها سال پیش از اینکه مسأله آموزش دختران به یک گفتمان عمومی در ایران تبدیل شود به این کار همت گماشتند. (۶۷) این نکته بویژه در مطالعات زنان ایران مهم است زیرا این مدارس خیلی پیشتر از تأسیس مراکز آموزشی "دختران مسلمان" در دوران مشروطه - که معمولاً به عنوان مبدأ آموزش "دختران ایرانی" قلمداد می شود- مشغول فعالیت بوده اند.

بسیاری از پژوهشهای دانشگاهی انگلیسی زبان در باره "بیداری" زنان ایران نقش مدارس میسیونری و مدارس اقلیتهای مذهبی را - و نیز نقش مؤثر پدران و مادرانی را که طرفدار آموزش دختران بودند و فرزندان خود را به این مدارس می فرستادند، به خصوص آنهایی که خود در راه اندازی بعضی از این مدارس سهم داشتند، ناچیز یا حاشیه ای جلوه داده اند؛ (۶۸) و به جای آن از روایتی جانبداری کرده اند که ارجاع اصلی اش به گفتمان عمومی "نیاز به تعلیمات غیردینی" است که در اواخر قرن و در میان مردان مسلمان رواج یافته بود، و تکیه دیگرش بر اولین مدارس دخترانه مسلمانان است که اغلب به وسیله انجمنهای زنان - که نخستین بار در دوران مشروطه شکل گرفتند - راه اندازی شدند. گرچه بیشتر پژوهشهای یاد شده خود در مورد داده های مربوط به آموزش در دوران انقلاب مشروطه و دهه های پیش از آن با هم اختلاف دارند ولی بیشترشان به نتایج

مشابهی رسیده اند.

بامداد در برشمردن "نخستین مدارس دخترانه" با مدرسه "ناموس" شروع می کند که در سال ۱۹۰۷ برای دختران مسلمان بنیاد شد. (۶۹) بیات-فیلیپ تنها به یک مدرسه دخترانه پیش از تأسیس "ناموس، نخستین مدرسه دخترانه ایران" اشاره می کند و آن مدرسه "امریکن میسن" در تهران است که در سال ۱۸۷۴ باز شد. (۷۰) الیز سناسریان در پژوهش تاریخی اش در زمینه جنبش حقوق زنان در ایران "خارجیان" را برای گشودن "نخستین مدارس دخترانه در ایران" تحسین می کند. وی از سه مدرسه نام می برد: یکی مدرسه امریکن میسن در تهران که "در سال ۱۸۹۶ دولت ایران به دختران مسلمان نیز اجازه تحصیل در آن را داد"، دیگری مدرسه ارومیه که در سال ۱۸۳۸ باز هم به همت میسیون امریکایی راه اندازی شد ولی "فقط مسیحیان می توانستند در آن درس بخوانند"، و سوم مدرسه میسیونری دیگری در ارومیه برای دختران مسلمان و یهودی در سال ۱۹۰۶. سناسریان سپس به برپایی اولین مدرسه دخترانه در سال ۱۹۱۸ می پردازد و فقط خیلی کوتاه یادآوری می کند که "پیش از آن مدارس دخترانه دیگری و بیشتر به کوشش افراد یا گروههای زنان" دایر شده بودند، و از آن میان سه مدرسه دخترانه مسلمانان را نام می برد: "ناموس" (۱۹۰۷)، "ترقی" (۱۹۱۱) و "تربیت" در تهران. (۷۱)

بهار می گوید اولین مدرسه دخترانه ایران در سال ۱۸۳۵ پایه گذاری شد و "اولین شرط دولت برای اجازه گشایش آن ممنوعیت دختران مسلمان از ثبت نام در آن بود." و در ادامه می گوید در سال ۱۸۷۵ اجازه نام نویسی به دختران مسلمان نیز داده شد و تا انقلاب مشروطه تحصیل دختران مسلمان محدود به همین مدرسه و تعداد اندکی مدارس دیگر بود. (۷۲)

نشاط در بحث خود در باره زنان ایرانی قرن نوزدهم تأکید می کند "تا پیش از قرن بیستم مدارس دخترانه ای در کار نبود." و چند صفحه بعد اضافه می کند "تنها مدرسه های دخترانه جدید در پیش از مشروطه دو مدرسه میسیونری امریکایی در ارومیه و تهران بودند که به ترتیب در سالهای ۱۸۳۵ و ۱۸۷۵ باز شدند." نشاط با اشاره به شرط دولت در ممنوعیت دختران مسلمان از ورود به این مدارس می نویسد: "بنابراین، این مدارس تنها از دختران خانواده های مسیحی نام نویسی می کردند هرچند تا ۱۸۹۰ تعداد انگشت شماری از دختران مسلمان نیز پنهانی در مدارس میسیونری پذیرفته شدند." وی از مدرسه ای یاد می کند که در

سال ۱۹۰۶ به عنوان نخستین مدرسه دخترانه مسلمانان به وسیله "یک ایرانی فرانسوی تبار به نام ریچارد" شروع به کار کرد. پس از آن مدرسه ناموس در سال ۱۹۰۷ و با فاصله کمی مدرسه عفتیه گشایش یافتند. یک جا می نویسد اولین مدرسه دخترانه اصفهان در سال ۱۹۱۷ بنیاد شد، ولی چند پاراگراف بعد به تناقض می گوید مدرسه ریچارد، ناموس، عفتیه، ترقی (۱۹۱۱) و چند مدرسه دیگر در تهران و شیراز و اصفهان تنها مدرسه های دخترانه ایران تا شروع جنگ جهانی اول بودند. (۷۳)

پایدار معتقد است اولین مدرسه دخترانه ایران در سال ۱۸۳۵ در ارومیه به وسیله میسیونری های امریکایی تأسیس شد و مدرسه دیگری به وسیله همین مبلغان در سال ۱۸۷۵ در تهران باز شد که زرتشتیان و یهودیان هم از سال ۱۸۸۸ به آن راه یافتند. (۷۴) توجه پایدار بیشتر روی قرن نوزدهم متمرکز است و شاید به همین دلیل توضیح بیشتری در باره فعالیتهای آموزشی پیش از آن نمی دهد. او در بحث اصلی خود از مدرسه سعادت نام می برد که به عنوان نخستین مدرسه دختران مسلمان در سال ۱۸۹۹ در ارومیه باز شد و در پی آن مدرسه فرانسوی-فارسی تهران اکُل (Tehran Ecole) به همت یک فرانسوی مسلمان شده به نام یوسف خان (به گفته نشاط: فرانسوی یا ایرانی تبار)، ژاندارک به وسیله دو خواهر فرانسوی، و سپس دو مدرسه در سال ۱۹۰۷ به نامهای عفتیه و ناموس یکی پس از دیگری شروع به کار کردند. پایدار می گوید دختران مسلمان تا پیش از آغاز قرن بیستم در مدارس اقلیتهای دینی نام نویسی نمی کردند و تا سال ۱۹۰۶ اجازه تحصیل در مدارس میسیونری امریکایی در ارومیه را نیز نداشتند.

آفاری نوشته است در سال ۱۸۳۸ نخستین مدرسه دخترانه در ارومیه به وسیله مبلغان امریکایی راه اندازی شد و پس از آن بود که طی چند دهه مدرسی در تهران، تبریز، مشهد، همدان، و رشت باز شدند. گویا نظر آفاری این است که دختران مسلمان تا قبل از دهه ۱۸۷۰ به مدارس میسیونری نمی رفته اند. وی تأکید می کند که "فقط بعد از انقلاب مشروطه بود که فعالیتهایی برای آموزش زنان در سطح جامعه شروع شد." و در ادامه بایی وزیر اُف و طوبا آزموده -پایه گذاران مدارس دخترانه مسلمانان در تهران در سال ۱۹۰۷- را معلمان پیشگام در عرصه آموزش دختران می شمارد. (۷۵)

بحث قبلی باید بخشی از نادرستی این دیدگاهها را روشن کرده باشد. و اکنون این سؤال به ذهن می آید که این دیدگاهها چگونه به متون تحقیقی راه

یافته اند و چرا همچنان مطرح اند؟ بدون تردید، میزان دسترسی (یا عدم دسترسی) پژوهشگران مختلف به منابع تاریخی، در کنار این واقعیت که تاریخ زنان ایران هنوز در مرحله بازیابی است، نقش مهمی در مبهم تر کردن روایتهای گوناگون تاریخی در باره فعالیت زنان داشته است. مناقشه های تاریخ نگاشتی بر سر اینکه چه کسی "ایرانی" است نیز در مبهم شدن مبدأ آموزش دختران "ایرانی" سهمیم بوده است. البته این هم جای بحث دارد که مدارس میسیونری و ارمنی در گسترش فکر آموزش دختران، یا آموزش جدید در کل، نقش کمرنگی داشته اند از جمله به این دلیل که غیر مسلمانان در ایران فقط جماعت اقلیتی بودند که از سوی اکثریت فقط "تحمل" می شدند و می بایست برای زندگی در میان مسلمانان مالیات مخصوص (جزیه) می پرداختند و اغلب ایرانیان اصلاح گرا که در پی اصلاحات آموزشی بودند به مدارس میسیونری و اقلیتهای دینی نگاه نمی کردند بلکه به جای آن به مدل های خارجی در عثمانی، اروپا، و ژاپن نظر داشتند. (۷۶) از آن گذشته تقریباً همه زنان مسلمان سطوح بالای جامعه ایرانی که در اوایل قرن بیستم مدرسی را بنیاد کردند خود در خانه و به وسیله معلمان خصوصی آموزش دیده بودند. با این حال، دختران و پسران مسلمان در کنار دیگر دانش آموزان ایرانی در مدارس میسیونری درس می خواندند گرچه تعدادشان از همان اول بیش از ده تا بیست درصد کل دانش آموزان نبود. اینکه از دهه ۱۸۸۰ دولت بارها دستور بستن یا محدود کردن فعالیتها و بودجه این مدارس را داد یا تحصیل مسلمانان را در آنها ممنوع کرد خود نشان می دهد که این مدارس به مرور دانش آموزان مسلمان بیشتری را به خود جذب می کرده اند. (۷۷) گویا باور عمومی به اینکه این مدارس با برنامه های آموزشی غربی خود سطح بالایی از تحصیلات را در اختیار دانش آموزان می گذارند روز به روز قوی تر می شد. در دوره سلطنت رضا شاه بسیاری از مردم مدارس میسیونری و اقلیتهای دینی را بویژه برای دختران بهترین مدارس ابتدایی و متوسطه کشور می دانستند. (۷۸)

باید یادآوری کرد که هم مدارس دخترانه و هم مدارس پسرانه میسیونری از آغاز مورد تأیید و حمایت مالی محمدشاه (۴۸-۱۸۳۴)، ناصرالدینشاه و مظفرالدین شاه (۱۹۰۷-۱۸۶۶) قرار گرفتند. پشتیبانی های محمد شاه گرچه قطعاً بیشتر و بهتر از دو شاه دیگر بود ولی این مدارس در زمان آن دو توسعه بیشتری پیدا کردند. در سالهای دهه ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ "مدارس میسیونری از محدوده شهرهای حاشیه ای و مناطق اقلیت نشین در آمده و شعبه هایی در تهران و چندین شهر بزرگ دیگر



گشودند." (۷۹) چنان که پیشتر اشاره شد مسلمانان نه تنها در طول این سالها در این مدارس درس می خواندند بلکه همواره مورد توجه خاص گردانندگان خارجی این مدارس نیز بودند. مدرسه میسیونری امریکایی در پایتخت شاهی بر این مدعاست. این مدرسه از آغاز کار به سال ۱۸۷۲ به جای انگلیسی و ترکی که در دیگر مدارس این میسیونری به کار می رفت زبان فارسی را به عنوان زبان آموزش در شعبه پایتخت انتخاب کرد "تا بتواند علاوه بر مسیحیان و دیگر اقلیتها، مسلمانان را هم جذب کند." (۸۰)

از نظر فعالیتهای مستقل بومی، زنان ارمنی در ترویج سازمان یافته آموزش دختران جلوتر از زنان مسلمان بودند. در ۹۱-۱۸۹۰، پانزده سال پیش از شکل گیری انجمن زنان مسلمان، جمعیت زنان نیکوکار ارمنی در تبریز پا گرفت. این جمعیت نه تنها به ایجاد مدارس دخترانه همت گماشت بلکه لباس، لوازم آموزشی، و بورس تحصیلی نیز در اختیار دانش آموزان نیازمند می گذاشت؛ کاری که انجمنهای زنان مسلمان در قرن بعد شروع کردند. دومین انجمن زنان ارمنی در سال ۱۸۹۲ به همت دانش آموزان ارشد و معلمان مرد مدرسه دخترانه کاتارینیان (Katarinian) در جلفای جدید پایه گذاری شد، و جمعیت دیگری در یکی از نواحی تبریز در سال ۱۸۹۵ تأسیس شد. این روند معمول اولین سالهای تجربه آموزش جدید بود. بسیاری از مدارس دخترانه و پسرانه مسلمانان نیز به همت افراد یا گروههای کوچک خودجوش تأسیس، تأمین، و حتی اداره می شدند؛ درست مشابه مدل جمعیتهای زنان ارمنی. ابتکار عمل در آموزش دختران مسلمان در واقع شاید ماندگارترین اقدام انجمنهای زنان شمرده شود.

زنان البته تنها پشتیبانان طرح آموزش دختران نبودند. در میان مردان نیز بحثهای روشنفکرانه در باره تحصیل زنان، که عمدتاً از متون گوناگون خارجی تغذیه می شد، وجود داشت. ترجمه متن اصلاح شده رساله پر سر و صدای قاسم الامین، در سال ۱۹۰۰ با عنوان "آموزش زنان" در ایران به چاپ رسید. (۸۱) تأثیراتی از فرانسه، ژاپن، روسیه، و عثمانی را نیز می توان در این بحثها دید. (۸۲) بعضی از منابع تاریخی در باره آموزش در ایران عصر قاجار تأکید می کنند که دست کم یک مدرسه ابتدایی دخترانه قبل از مشروطه به همت مردان بنیاد شد.

اگر اهمیت کلی مدارس دخترانه ای را که به وسیله زنان مسلمان در دو دهه اول قرن بیستم در نظر می گیریم باید به این نکته هم توجه کنیم که تعداد دانش آموزان این مدرسه ها از تعداد دانش آموزان اغلب مدارس میسیونری بیشتر

نبود و کلاسها معمولاً در خانه افراد برگزار می شد. خالی از فایده نیز نخواهد بود که بدانیم گفتمان آموزش زنان در ایران هرگز تحت تأثیر با برخاسته از فکر برابری مرد و زن نبود. مردان و زنان ایرانی از همان آغاز و نیز طی سالهای انقلاب مشروطه گرچه با انگیزه های ملی و تجدد گرا به ترویج آموزش زنان روی آوردند ولی قصد بیرون آوردن زنان از خانه یا تغییر دادن نقشهای سنتی آنان را نداشتند. اغلب استدلال می شد که زنان باید تحصیل کنند چون "مادران" اولین آموزگار فرزندان و بنابراین ستون فقرات جامعه هستند. زن "عقب مانده" نمی توانست ملت پیشرفته ای تربیت کند. این نحوه استدلال همزمان در دیگر کشورهای خاورمیانه بویژه مصر و ترکیه هم شنیده می شد. یکی از شواهد وجود چنین استدلالی را می توان در سفرنامه ایزابلا برد دید که از خاطرات خود از سفر شش ماهه اش در مناطق غرب ایران در سال ۱۸۹۰ نوشته است. این گردشگر مستقل انگلیسی در گزاررش از گفت و گویی که با "میرینج" اصفهان در باره تحصیلات و موقعیت زنان در انگلستان، مذهب، سیاست، و نیز در باره آینده ایران داشته می نویسد:

موضوع موقعیت زنان در انگلیس و سطح تحصیلاتی که توانسته اند به آن برسند برایش خیلی جالب بود. می گفت کاش زن من همه حرفهای شما را می فهمید. موفقیت زنان در هنر، ادبیات، موسیقی، و چیزهای دیگر و نیز عقل سیاسی و نقش کاملاً قانونی ملکه ویکتوریا در قدرت همه برایش شگفت آور بود. پرسید زنها در این پستهای بالا همسران و مادرهای خوبی هم هستند؟... آرزو می کرد زنان ایران هم بتوانند درس بخوانند و از شر بعضی سنتها خلاص شوند. ولی اضافه کرد: "این اصلاحات اگر بخواهد بی ضرر باشد باید آهسته پیش برود و نتیجه طبیعی یک آموزش همه جانبه باشد. (۸۳)

در سالهای انقلاب مشروطه شیخ فضل الله نوری حتی علیه مدارس دخترانه فتوا صادر کرد و گفت اینها خلاف اسلام است. بنابراین و با نگاه به تصویر بزرگتری از واقعیت، تجربه های اولیه زنان مسلمان در آغاز قرن بیستم را نخستین گامهای تحول در آموزش دختران دانستن یک تعمیم نادرست و ساده سازی یک واقعیت چند بعدی است که هم اقدامات قبلی دیگر ایرانیان و خارجیان ساکن ایران را نادیده می گیرد، هم بیش از حد بر اهمیت مدارس کوچک و نسبتاً ناشناخته مسلمانان تأکید می کند و هم می خواهد از نظریه "تولد فمینیسم در مشروطه"

پشتیبانی کند؛ در حالی که انگیزه‌های فمینیستی گرچه گهگاه در پایه‌گذاری مدارس دخترانهٔ اوایل قرن بیستم سهمی داشته ولی در مقایسه با انگیزه اصلی "تربیت همسران و مادران بهتر" در حاشیه قرار می‌گیرد. شاید میزان مقبولیت مردمی آموزش دختران در دهه‌های پس از انقلاب مشروطه و آنچه در مدارس به دختران یاد می‌دادند دلیل خوبی برای اثبات این مدعا باشد. از نظر آمار و ارقام، در سال ۱۹۲۷ دختران تنها ۱۷٪ از تعداد کل دانش‌آموزان را تشکیل می‌دادند و تا دو دهه بعد شمارشان حتی دو برابر هم نشد. از نظر مواد آموزشی، برنامه‌های دولتی آموزش مدارس متوسطه دخترانه در اواخر دهه ۱۹۳۰ با مواد درسی پسران تفاوت داشت و دختران همچنان برای ایفای نقش‌های سنتی تعلیم می‌دیدند. طبق قانون، یک سوم از زمان تحصیل دختران می‌بایست صرف آموختن آداب معاشرت، تربیت فرزند، پرستاری، خیاطی، هنرهای دستی، خانه‌داری، و آشپزی می‌شد.

#### فشردهٔ سخن

گفتمانی که در آغاز قرن بیستم، در انقلاب مشروطه در بارهٔ زنان در ایران آغاز شد، همانگونه که اشاره رفت، با گفتمان غرب محوری در بارهٔ مدرنیته همزمان شد که در بسیاری از جوامع دیگر، از جمله عثمانی، روسیه و ژاپن، مطرح بود. در تجزیه و تحلیل نهائی، این گفتمان بیشتر در اطراف مفهوم مدرنیته جریان داشت تا در بارهٔ فمینیسم. با این همه، زنان نیز، با بهره‌جویی از امکانات سنتی و نوین اظهار نظر، در این گفتمان شرکت کردند. بنابراین، اگر تاریخ‌نگاری سنتی را که بر عقاید و رفتار زنان در دوران مشروطیت به عنوان رویدادی بی‌ارتباط با سدهٔ پیشین تأکید می‌کند کنار گذاریم، و اگر به این دوران در یک قالب گسترده‌تر تاریخی بنگریم، سال‌های انقلاب مشروطه دیگر چندان نیز «انقلابی» به نظر نخواهند رسید و ریشه‌های جنبش زنان تنها محدود به این دوران نخواهد شد.\*

\* از دیوید مناشری (David Menashri)، رامی رگاوم (Rami Regavim)، لیورا بلوور (Liora Baavur)، و از خواننده‌ای ناشناس برای پیشنهادهای سودمندشان در بارهٔ نسخه‌های قبلی این مقاله سپاسگزارم. همچنین ممنون حوری بربریان (Hourī Berberan) هستم که مرا در دانش و دریافتهای خود در موضوع این تحقیق سهیم کرد.

## پانوشته ها:

۱. برای مطالعه نقدهایی در باره وضعیت تاریخ نگاشتی مطالعات انجام شده در اروپا و امریکا در باره زنان و جنسیت در خاورمیانه به منبع زیر نگاه کنید به ویژه پیشگفتار آن به قلم ادموند برک:

*A Social History of Women and Gender in Middle East* (۱۹۹۹).

برای دیدن نقدهایی جدیدتر در باره مطالعات انجام شده در کشورهای غربی و خاورمیانه نگاه کنید به:

Marilyn Booth, "New Directions in Middle East Women's and Gender History", *Journal of Colonialism and Colonial History* ۴ (۲۰۰۳),

۲. لازم است به یکی از ویژگیهای تحقیقات موجود در باره ایران اشاره شود. نیکی کدی با مرور کتابهایی که بین سالهای ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۳ در باره زنان ایران چاپ شده است خط سیر این تحقیقات را به نمایش می گذارد. وی نشان می دهد که تعداد قابل توجهی از کتابهای یادشده به ایران بعد از انقلاب ۱۹۷۹ می پردازند. نگاه کنید به:

Nikki R. Keddie, "Women in the Limelight: some recent Books on Middle Eastern Women's History", *International Journal of Middle East Studies* ۳۴ (۲۰۰۲).

برای فهرستی از کتابهایی در باره زنان مصر تا میانه دهه ۱۹۹۰ نگاه کنید به:

Fleischmann, "The Other Awakening", *ibid.*

همچنین نگاه کنید به گزارش دقیق و پرمحتوای مارگوت بدران:

Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, ۱۹۹۵).

۳. برخی محققان صدور فرمان شاه برای تأسیس عدالتخانه را آغاز انقلاب مشروطه می دانند. ولی بیشتر آنان شروع آن را هنگامی دانسته اند که حدود دوهزار نفر که بیشترشان علما و بازاریان بودند در حرم حضرت عبدالعظیم در نزدیکی تهران بست نشستند و رسماً خواستار تأسیس عدالتخانه شدند.

۴. برای مطالعه در باره شرقشناسی شرقی به عنوان نمونه نگاه کنید به تحقیق آگاهی بخش محمد توکلی ترقی در باره بازتاب گفتمانها تجدد و ملی گرایی در تاریخ نگاری جدید ایران:

Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, St. Antony's series (Hampshire: Palgrave, ۲۰۰۱).

۵. ن. ک. به:

Badr ol-Moluk Bamdad, *From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran*, translated from the Persian by F.R.C. Bagley (Hicksville. NY: Exposition, ۱۹۷۷), ۷-۸.

۶. پیشین، ۲۶-۲۵. به عنوان بخش سوم کتاب نیز توجه کنید:

"The Constitutional Revolution (۱۹۰۶-۱۹۱۱) and Women's Awakening".

۷. ن. ک. به:

Mangol Bayat-Philipp, "Women and Revolution in Iran, ۱۹۰۵-۱۹۱۱", *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, MA: Harvard University Press, ۱۹۷۸), ۲۹۶.

۸. پیشین، ۹۹-۲۹۸، ۳۰۶.

۹. ن. ک. به:

Sima Bahar, "A Historical Background to the Women's Movement in Iran", *Women in Iran*, ed. Farah Azari (London: Ithaca, ۱۹۸۳), ۱۷۰-۸۱.

۱۰. ن. ک. به:

Ibid., ۱۷۷-۷۸. Bayat-Philipp, "Women and Revolution", ۳۰۶.

۱۱. ن. ک. به:

Bahar, "A Historical Background", ۱۷۰-۷۱.

۱۲. ن. ک. به:

Guity Nashat, "Women in Pre-revolutionary Iran: A Historical Overview", *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat (Boulder, Co. Westview, ۱۹۸۳), ۱۴-۱۵، ۱۹.

۱۳. ن. ک. به:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, ۱۹۰۶-۱۹۱۱: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism* (New York, Columbia University Press, ۱۹۹۶), ۱۷۸.

۱۴. ن. ک. به:

Haleh Esfandiari, *Reconstructed Lives, Women and Iran's Islamic Revolution* (Baltimore: John Hopkins University Press, ۱۹۹۷), ۲۰-۲۱.

۱۵. ن. ک. به:

Gavin R.G. Hambly, "The Traditional Iranian City in the Qajar Period", *Cambridge History of Iran*, vol. v, *From Nasir Shah to the Islamic Republic*, ed. Peter Avery, Gavin Hambly, and Charles Melville (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۱), ۵۸۶.

۱۶. نباید فراموش کرد که دو مذاکره کوتاه مجلسیان در باره مسایل زنان - یکی در سال ۱۹۰۸ در باره حق اجتماع برای زنان و دیگری به سال ۱۹۱۱ در باره آزار زنان - به پشبرد عملی حقوق زنان نینجامید. بلکه در شکلی کلی تر، گفتمانهای جدید پیشنهاد می کرد که مردان زنان را در گذار از سنت ارتجاعی به مدرنیته راهنمایی و پشتیبانی کنند. نگاه کنید به:

Camron Micheal Amin, *The Making of the Modern Iranian Women: Gender, State Policy, and Popular Culture, ۱۸۶۵-۱۹۱۶* (Gainsville: University Press of Florida, ۲۰۰۲), ۱۳.

پایدار یادآوری می کند که "در طول انقلاب مشروطه مردان آزادیخواه و دموکرات پایه اصلی جنبش آزادی زنان بودند و این جنبش منحصر به زنان نبود. وی مردان را به خاطر اندیشه ایجاد انجمنهای زنان تحسین می کند. به نوشته پایدار و آفاری دست کم یکی از نخستین انجمنهای زنان در دوران انقلاب مشروطه، به نام جمعیت آزادی زنان، مختلط بوده است، سخنرانان فقط زن بوده اند ولی همه شرکت کنندگان از زن و مرد می بایست همراه یکی از اعضای خانواده شان از جنس مخالف درمحل جمعیت حاضر می شدند. نگاه کنید به:

Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۵), ۶۷، ۶۸، ۷۶؛ Afary, *The Iranian Constitutional Revolution*, ۱۸۷.

۱۷. منظور من البته آراء روشنفکرانه جدید است، بخصوص خواست افزایش مواد درسی بی که دیگر منحصر به تعلیمات مذهبی نباشد؛ که در آن موقع بیشتر با عنوان "تحصیلات جدید" از آن یاد می شد.

۱۸. ن. ک. به:

Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent* (Syracuse, NY: Syracuse University

Press, ۱۹۸۲).

۱۹. در عین حال، محققان اصطلاح "فمینیسم" را به کار برده اند. آفاری بدون تعریف مشخصه های آن این کلمه را آزادانه در سراسر تحقیقش به کار برده است. پایدار این کلمه را با معنایی وسیع تر به کار برده و آن را "حرکت به سوی ارتقای حقوق، امکانات، و اختیارات زنان با هر دینی و در هر شرایطی" تعریف کرده و انواع فعالیتهای زنان را در این جهت فمینیسم می نامد. امین آن را به گفته خودش، با تعریف گسترده ای که مارگوت بدران در تحقیقی درباره جنسیت و ساختار مصر جدید پیشنهاد کرده به کار برده است. وی سپس یادآور می شود که استفاده از این کلمه برای زمانهایی چنان دور و جاهایی بجز اروپا و امریکا که زادگاههای این کلمه هستند همیشه نیاز به ارزیابی و باریک بینی بیشتری دارد.

Afary, *The Iranian Constitutional Revolution*; Paidar, *Women and the Political Process*; Amin, *The Making of the Modern Iranian Women*.

۲۰. توکلی ترقی علاوه بر فرآیندهای یاد شده به تحولات فکری و تاریخ نگاشتی بی اشاره می کند که در طول قرن نوزدهم روی داد و در بازسازی مفهوم "ایران" به عنوان کشوری با هویت ملی و تاریخ مشخص سهیم بود. ۱۹-۱۱۳، ۸۶-۹۵، *Refashioning Iran*.

۲۱. در حالی که سکه های متنوع طلا و نقره به وسیله دولت مرکزی ضرب می شد حکومتهای محلی نیز سکه های مسی ضرب می کردند که در مناطق محدود و مشخصی رواج داشت. تولید مکانیکی سکه های یک شکل روش تازه ای بود که به تدریج در طول قرن نوزدهم گسترش یافت و هرچند نخستین تجربه تولید ماشینی سکه در سال ۱۸۰۶ در تبریز روی داد هنوز در دهه ۱۸۷۰ بیشتر سکه های رایج به صورت دستی و با چکش تولید می شدند و به همین دلیل در همه جا ظاهر یکسانی نداشتند.

Priscilla Soucek, "Coining of the Qajars: A System in Coining Transition", *Iranian Studies* ۳۴ (۲۰۰۱): ۵۱-۸۲; Reza Ghods, *Iran In the Twentieth Century: A Political History* (Boulder, CO: Lynne Rienner, ۱۹۸۹), ۱۵.

۲۲. ن. ک. به:

Nikki R. Keddi, "The Iranian Power Structure and Social Change ۱۸۰۰-۱۹۶۹: An Overview", *International Journal of Middle East Studies* ۲ (۱۹۷۱): ۴; Ann K. S. Lambton, *Qajar Persia, Eleven Studies* (London: I.B. Tauris, ۱۹۸۷), ۹۲.

۲۳. ن. ک. به: ۴، Keddi, "The Iranian Power Structure", ۲۳.

۲۴. برای مطالعه یک خلاصه کوتاه ن. ک. به:

Hamid Algar, "Religions Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran", Avery, Hambly, and Melville, *Cambridge History of Iran*, ۷: ۷۰۵-۳۱.

۲۵. ن. ک. به:

Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran* (New Haven, CT: Yale University Press, ۱۹۸۱), ۲۵; Charles Issawi, ed., *The Economic History of Iran, ۱۸۰۰-۱۹۱۴* (Chicago: University of Chicago Press, ۱۹۷۱) ۲۰.

۲۶. ن. ک. به:

A. Reza Sheikholeslami, *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1811-1816* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 1-18; Paidar, *Women and the Political Process*, ۳۰; Amin, *The Making of the Modern Iranian Women*, ۱۲, ۱۸.

Issawi, *The Economic History*, ۲۰. ن. ک. به:

۲۸. پیشین، ۲۸. این برآورد را از "Report on Persia" گرفته ایم و به وسیله یکی از مقامات دولت وقت بریتانیا به نام آقای تامسون به تاریخ ۲۰ آوریل ۱۸۶۸ تهیه شده است.

۲۹. ن. ک. به:

John Foran, *Fragile Resistance, Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution* (Boulder, CO: Westview, 1993), ۱۲۳.

Issawi, *The Economic History*, ۲۶-۲۸. ن. ک. به:

۳۱. ن. ک. به:

Valentine Mighadam, "Hidden from History? Women Workers in Modern Iran", *Iranian Studies* ۳۳ (۲۰۰۰): ۳۸-۸۶. Ahmad Seyf, "Carpet and Shawl Weavers in Nineteenth-Century Iran", *Middle Eastern Studies* ۲۹ (۱۹۹۳): ۶۷۹-۹۰.

۳۲. ن. ک. به:

Foran, *Fragile Resistance*, ۱۲۹. Moghadam, "Hidden from History", ۳۸۲, ۳۶.

۳۳. ن. ک. به:

Afsaneh Najmabadi, *The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998).

علاوه بر این، همبلی به تجارت گسترده بردگان زن در دوره قاجار اشاره می کند. حوری بربریان نیز از عریضه هایی یاد می کند که در سال ۱۸۵۵ از آذربایجان به دربار شاه ارسال شد. یکی از چهارده عریضه شکایتی بود از ربوده شدن دختران در منطقه و تقاضای تنبیه عاملان این کار - کاری که به گفته آرام یرمیان در برخی مناطق کشور "رسم" شده بود.

Hambly, "The Traditional City", ۵۸۷-۸۸; Houri, Berberian, "Arminian Women in Turn-of-the-Century Iran: Education and Activism", *Iran and Beyond: Essay in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, ed. Rudi Matthee and Beth Baron (Costa Mesa, CA: Mazda), ۷۶-۷۷.

۳۴. نگاه کنید به بحث پایدار در باره تفاوت‌های طبقاتی و قبیله ای در شهر و روستا:

Paydar, *Women and the political Process*, ۳۷-۴۱.

وی می نویسد زنان یهودی در خارج از خانه سر خود را می پوشاندند ولی صورتشان باز بود. سنتی که امروز نیز رعایت می کنند. در مورد مسیحیان ارمنی ن. ک. به:

Berberian, *Armenians*, ۳۹-۴۰. Nikki R. Keddie, *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1716-1725* (Costa Mesa, CA: Mazda, 1999), ۱۶.

۳۵. لیو نورا ماری شیل، همسر کنسول وقت انگلیس در ایران در اواسط قرن نوزدهم

گزارش می دهد که بازارها "پر بود از زنان":

Lady Sheil, *Glimpses of Life and Manners in Persia* (London: John Murray, 1856), ۱۴۵-۴۶.

برای شواهد بیشتر نگاه کنید به: پیشین، ۱۲۲، ۱۳۰.

۳۶. ن. ک. به:

Bamdad, *From Darkness into Light*, ۱۶-۱۷; Paidar, *Women and the political Process*, ۳۸, ۳۹.

۳۷. ن. ک. به: Sheil, *Glimpses of Life*, ۱۴۵.

۳۸. ن. ک. به: Nashat, "Women in Pre-revolutionary Iran", ۲۰.

به نظر شیل سفر کوتاه زنان اعیان به خارج از شهر در عصرهای پنج شنبه برای زیارت یا رفتن بر سر مزار بعضی از بستگان گویا فقط بهانه ای بوده برای بیرون رفتن از خانه: Sheil, *Glimpses of Life*, ۱۴۶.

۳۹. نگاه کنید به توصیف ایزابلا برد از لباسهای زنان مسلمان (شهری و روستایی) و ارمنی و زنان بختیاری. وی شش ماه در سال ۱۸۹۰ در مناطق مختلف غرب ایران سفر کرده است. نظر او در باره زنان بختیاری و حجاب بسیار جالب است. می نویسد در میان زنان رده بالای ایل بختیاری پوشیدگی (یا پرهیز از مراوده با مردان) مرسوم نبود ولی "خانهای بزرگ و کوچک بختیاری که در پایتخت بودند لباس پوشیدن، و طبعاً رعایت حجاب، به شیوه زنان فارس را نوعی آراستگی برای زنانشان می دانستند". شیل نیز شرحی دقیق در باره لباس زنان اشراف به دست می دهد. در نوشته بربریان نیز می توان توصیفی مقایسه ای در باره لباسهای زنان ارمنی و مقاومت پوشش سنتی در برابر لباسهای جدید یافت. نیکی کدی عکسهایی از زنی شهری در داخل و خارج از خانه، دختری آذربایجانی از ایل شاهسون، دختری یهودی، و زنی ارمنی در کتاب خود گرد آورده است.

Isabella Bird, *Journeys in Persia and Kurdistan* (John Murray, ۱۸۹۱; repr., London: Virago, ۱۹۸۸), ۱:۱۳۶, ۲۱۵, ۲۱۶-۱۷, ۲۶۳-۶۴, ۲۷۰, ۲۷۹, ۳۲۰-۲۱, ۳۳۳; Sheil, *Glimpses of Life*, ۱۲۲, ۱۳۲-۳۳; Berberian, "Armenian Women", ۷۴-۷۵; Keddie, *Qajar Iran*, ۱۰۸-۱۱۱, ۱۱۸.

۴۰. ن. ک. به: Sheil, *Glimpses Of Life*, ۱۴۶.

۴۱. پیشین، ۱۴۵-۱۴۶. برخی دیگر از پژوهشگران این نظر را اغراق آمیز دانسته اند.

به عنوان نمونه: Hambly, "The Traditional Iranian City", ۵۸۶-۸۷.

۴۲. ن. ک. به:

Samuel Graham Wilson, *Persian Life and Customs* (۳rd ed., New York: Fleming H. Revell Company; repr., New York: AMS, ۱۹۷۳), ۱۸۷.

۴۳. دیوید مناشری در کتابش از "بیسوادگی تقریباً مطلق" سخن می گوید. علی اکبر سعیدی سیرجانی نیز مانند او بر این باور است که "تعداد کل باسوادان بسیار اندک و سواد به معنای واقعی کلمه محدود به اقلیتی کوچک بود که عمدتاً از اشراف یا روحانیون بودند." در باره زنان می نویسد: "تعداد کمی از زنان سواد خواندن داشتند و همین تعداد کم نیز اغلب قادر به نوشتن نبودند." پایدار در خصوص سواد زنان ارزیابی کلارا کالیور رایس (۱۹۲۳) را نقل می کند که: "از هر هزار زن تنها سه نفر باسواد بودند."

Menashri, *Education and the Making of Modern Iran* (Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۲) ۳۱; Sirjani, "The Press", "Constitutional Revolution" entry, *Encyclopedia Iranica* (Costa Mesa, CA: Mazda, ۱۹۹۲), ۶: ۲۰۲; Paidar, *Women and the Political Process*, ۴۱.



۴۴. از دیود مناشری برای روشن کردن این نکته سپاسگزارم. بربریان نیز به نتیجه مشابهی در مورد دختران ارمنی آن زمان رسیده است: Berberian, *Armenians*, ۴۴. Sheil, *Glimpses of Life*, ۱۴۶. ۴۵
۴۶. ن. ک. به: Lambton, *Qajar Persia*, ۲۰۴; Bamdad, *From Darkness into Light*, ۱۹.
۴۷. ن. ک. به: Bamdad, *From Darkness into Light*, xvii, ۱۹; Menashri, *Education and the Making of Modern Iran*, ۴۲; Lambton, *Qajar Persia*, ۲۰۵.
۴۸. برای مطالعه برآوردهایی در باره پایین بودن سطح آموزش مکتبها نگاه کنید به: Menashri, *Education and the Making*, ۴۱-۴۲.
۴۹. ن. ک. به: Lambton, *Qajar Persia*, ۲۰۵.
۵۰. یک منبع دست دوم ولی بسیار دقیق و پرمحتوا در باره آموزش در میسیونری ها تحقیق مونیکا رینگر است: Monica M. Ringer, *Education, Religion, and Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, (Costa Mesa, CA: Mazda, ۲۰۰۱).
۵۱. برای توضیحات بیشتر در باره برنامه های مختلف آموزشی ن. ک. به: پیشین، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۴-۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۴-۳۵.
۵۲. برای مطالعه در باره حمایت مالی و برخورد تردید آمیز دولت با مدارس میسیونری نگاه کنید به: پیشین، ۲۱-۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۴۰-۱۳۹.
۵۳. شمار مدارس مختلف را می توانید در صفحات ۱۱۴ تا ۱۳۵ منبع پیشین ببینید. همچنین نگاه کنید به: Reza Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran*, ۱۸۵-۱۱۶۸ (Leiden: E.J. Brill, ۱۹۶۹), ۱۵۹-۶۴.
۵۴. این بویژه در مورد مدارس امریکایی صادق بود که از مدارس فرانسوی مذهبی تر بودند: Ringer, *Education, Religion, and the Discourse*, ۱۳۸.
۵۵. پیشین، ۱۴۰. رینگر همچنین اشاره می کند که ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه هر وقت احساس می کردند که مدارس خارجی و میسیونری دین مسیحی یا افکار خارجی را به دانش آموزان مسلمان تلقین می کنند، یا به هر حال به انگیزه تضعیف قدرتهای خارجی در ایران، "بارها دستور بسته شدن یا محدود کردن این مدارس را صادر کردند". تنها تاریخ دقیقی که وی از این تعطیلی ها به دست می دهد از دهه ۱۸۸۰ به بعد است. برد نیز در دو جای مختلف به این تعطیلی ها اشاره می کند: Bird, *Journeys in Persia and Kurdistan*, ۱۸۸، ۲۴۹.
۵۶. ن. ک. به: Menashri, *Education and the Making*, ۲۷-۳۴، ۴۳.
۵۷. ن. ک. به: Arasteh, *Education and Social Awakening*, ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴.
۵۸. ن. ک. به: Ringer, *Education, Religion, and the Discourse*, chap. ۴.

۵۹. آراسته به نقل از گزارش سالانه وزارت آموزش در سال ۱۹۱۰ می گوید در سال ۱۹۱۰، ۱۰۵۳۱ دانش آموز در ۱۱۳ مدرسه ابتدایی دولتی که نزدیک به یک سومشان دخترانه بود سرگرم تحصیل بودند. مناشری گزارش می دهد که در سال تحصیلی ۱۹-۱۸۱۸ تنها چند ده مدرسه ابتدایی جدید ایرانی در ایران وجود داشت که ۲۴۰۰۰ دانش آموز را در خود جای می دادند، و تعداد اندک مدارس جدید متوسطه تقریباً ۲۴۰۰۰ دانش آموز داشتند. در مقایسه، در سال ۲۵-۱۹۲۴ در حالی که مکتبخانه ها حدود ۲۳۰۰۰ و مدارس دینی قریب به ۵۰۰۰ نفر را تعلیم می دادند مجموع دانش آموزان ابتدایی و متوسطه نزدیک به ۵۹۵۰۰ نفر بود. دارالفنون، سلف دانشگاه تهران فعلی، که نخستین نهاد تحصیلات عالی ایرانی با شیوه آموزش غربی بود در سال ۱۸۵۱ گشوده شد.

Arasteh, *Education and Social Awakening*, ۷۳. Menashri, *Education and the Making*, ۵۳-۶۵, ۱۰۲.

برای مطالعه بیشتر در باره این مدارس و مخالفت‌هایی که با آن روبرو بودند نگاه کنید به:

Ringer, *Education, Religion, and the Discourse*, ۶۷-۱۰۸, ۱۴۵-۸۶.

Menashri, *Education and the Making*, ۶۰. ن. ک. به:

۶۱. یکی از نمونه های این نوع نگرش را می توانید در منبع پیشین ببینید.

۶۲. ن. ک. به:

Ringer, *Education, Religion, and the Discourse*, ۱۱۲.

۶۳. ن. ک. به: ۱۱۶. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse*,

۶۴. ن. ک. به: ۴۵. Murre-van den Berg, "Dear mother of My Soul",

۶۵. در سالهای آخر قرن، مدرسه دخترانه جلفای جدید با مدرسه پسرانه ارمنی شهر

برای تأسیس یک مدرسه مختلط در هم ادغام شدند. مدرسه آنایان درهای خود را در سال ۱۸۷۹

به روی دانش آموزان گشود. Berberian, *Armenians*, ۴۴, ۴۵, ۶۲ n۷۲

۶۶. آراسته اشاره کرده است که پیش از شروع کار میسیونری امریکایی در سال

۱۸۷۲، مدارس ارمنی، یهودی، و زرتشتی در تهران وجود داشت.

Arasteh, *Education and Social Awakening*, ۱۶۱.

۶۷. بربریان در باره آموزش ارمنیان می گوید در اولین مدرسه دخترانه ارمنی زبانهای

ارمنی و فارسی، دین، حساب، تاریخ ارمنی، جغرافی، تاریخ طبیعی، و سوزن دوزی جزء مواد

درسی بودند. زبانهای فرانسه و روسی پس از ادغام مدرسه دخترانه و پسرانه به مواد درسی افزوده

شد. Berberian, *Armenians*, ۴۵.

۶۸. بربریان نقش اقدامات فردی ارمنیان در ایجاد مدارس را یادآور می شود و بویژه به

نیروی عمده زنان ارمنی آذربایجانی در گسترش مؤسسات آموزشی برای دختران و پسران اشاره

می کند. به عنوان نمونه یکی از اهداف اولیه "جمعیت زنان لیلوا"، که متشکل از مردان و زنان

بود و به سال ۹۱-۱۸۹۰ پایه گذاری شد، "ایجاد امکانات آموزشی برای دختران نیازمند ارمنی"

بود. وی همچنین این جمعیت را به خاطر ایجاد نخستین مهد کودک در ایران تحسین می کند.

Berberian, *Armenians*, ۴۴-۴۶.

برای مطالعه در باره شرایطی که باعث شد ارمنیان ابتکار عمل در زمینه آموزش را به دست

بگیرند نگاه کنید به: پیشین، ۷۹-۷۸، ۸۴-۸۳

- ۶۹ ن. ک. به: ۴۲-۴۱، *Bamdad, From Darkness to the Light*
- ۷۰ ن. ک. به: ۳۰۰، *Bayat-Philipp, "Women and Revolution"*
- ۷۱ ن. ک. به: ۳۹، *Sansarian, The Women's Rights Movement*
- برای آگاهی از اهمیتی که او برای کوششهای زنان مسلمان در گسترش آموزش دختران قایل است و اینکه جنبش حقوق زنان در آن زمان وجود داشته نگاه کنید به "پیشین، ۴۰، ۷۲ ن. ک. به: ۱۷۵، *Bahar, "A Historical Background"*
- ۷۳ ن. ک. به: ۲۴، ۲۳، ۱۵، *Nashat, "Women in Pre-revolutionary Iran"*
- ۷۴ ن. ک. به: ۳۲، *Paidar, Women and the Political Process*
- ۷۵ آنچه او گفته این است: "دختران مسلمان نخستین بار در دهه ۱۸۷۰ در مدرسه امریکایی پرسبیتترین نام نویسی کردند." ولی می شود از بافت متن این طور فهمید که تا دهه ۱۸۴۰ مسلمانان در هیچ یک از مدارس میسیونری تحصیل نمی کردند.
- ۷۶ ن. ک. به: ۱۴۳، *Ringer, Education, Religion, and the Discourse*
- به هر صورت، با توجه به نوشته حاج محمد کریم خان کرمانی، از علمای شیخیه، معلوم می شود فعالیتهای آموزشی اقلیتها به کلی از دید روشنفکران ایرانی قرن نوزدهم پنهان نبود. وی در سال ۱۸۵۶ در اختطاری علیه آموزش بی قید و بند زنان می گوید: "اگر زن تو سرپیچی کند، اگر بخواهد مسیحی شود... اگر این زن نافرمان بخواهد مرتد شود هیچ کس نمی تواند اعتراض کند. به یمن این آزادی تعداد کثیری ممکن است مرتد شوند... نهایتاً مدرسه درست می کنند، معلمهای اروپایی در کلاسها درس می دهند... و مردم ساده لوح بچه هایشان را به مدارس اروپایی می فرستند تا سر تا پا مسیحی بشوند."
- ۷۷ ن. ک. به: ۱۴۰، *Ringer, Education, Religion, and the Discourse*
- ۷۸ ن. ک. به:
- ۷۹ ن. ک. به: ۱۲۲، *Ringer, Education, Religion, and the Discourse*
- ۸۰ ن. ک. به: همان، ص ۱۲۳.
- ۸۱ ن. ک. به:
- Afsaneh Najmabadi, "Crafting an Educated Housewife in Iran", *Remaking Women: Feminism and Modernity in Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton University Press, ۱۹۹۸), ۱۰۰-۱۰۱.
- به گفته نجم آبادی ترجمه این کتاب، بخشهایی از آن، مثل فصل دوم در باره حجاب، یکسره حذف شده بود، با استقبال خوبی از طرف روشنفکران اصلاح طلب رو به رو شد، ولی استقبال ایرانیان از این کتاب به هر حال به گرمی برخوردار مصریان با متن اصلی آن نبود. پیشین، ۱۰۳.
- ۸۲ مناشری می نویسد: "اولین مدرسه ابتدایی دخترانه در سال ۱۸۹۷-۹۸ بنیاد شد"، و

توضیح بیشتری نمی دهد. سال ۹۸-۱۸۹۷ سال بسیار مهمی است. در این زمان بود که علی خان امین الدوله که خود از طرفداران آموزش جدید و بنیان گذار انجمن معارف بود، به جای علی اصغر خان امین السلطنه رئیس الوزرا شد. رینجر به مدرسه دولتی سعادت اشاره می کند که به همت مترجم الدوله در سال ۱۹۰۰-۱۸۹۹ در تبریز گشایش یافت و بعدها در زمره بقیه مدارس که از سوی انجمن معارف تأسیس شده بود زیر مدیریت یحیی دولت آبادی قرار گرفت. به نوشته رینجر مدرسه سعادت یکی از چهار مدرسه ای بود که در سال ۱۹۰۳ به دست یک مهاجمان ویران شدند. ظاهراً نوشته رینجر در باره مدارس پسرانه است و اشاره ای به ترکیب دانش آموزان مدرسه سعادت نمی کند. پایدار نوشته است اولین مدرسه دخترانه با نام "سعادت" در ۱۸۹۹ بنیاد شد. (این شاید همان مدرسه ای باشد که رینجر از آن نام برده است، گرچه تنها توضیح رینجر در باره مشخصات این مدرسه این است که در بوشهر تأسیس شد.) به نوشته پایدار "این مدرسه تا میانه دهه ۱۹۶۰ به فعالیت ادامه داد"، ولی توضیح بیشتری نمی دهد. آراسته، منبع مهم و قدیمی در زمینه توسعه آموزش در ایران، و نیز بسیاری از پژوهندگان مطالعات زنان - مثل بامداد، بیات-فیلیپ، سناسریان، بهار، نشاط، و آفاری- نیز حرفی از وجود این مدرسه نزده اند.

۸۳ ن. ک. به: ۶۵-۲۶۴ Bird, *Journey in Persia and Kurdistan*, pp

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقی

#### پیشگفتار

- ۱۹۷  
۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتی در باره انقلاب مشروطه  
۲۱۷ منصور بنکداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹  
۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان «مطبوعات و فضای عمومی  
۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران  
۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت  
۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع  
۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز  
۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد  
۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرخ در شاهنامه و منطق الطیر  
گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»  
۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»  
نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)  
۴۱۵ النا آندریوا «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی)  
۴۱۹ الیس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)  
خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

### از استانبول تا تبریز:

#### مدرنیته و مشروطیت در امپراطوری عثمانی و ایران\*

از دید بسیاری از پژوهشگران، انقلاب مشروطه ایران طی سال های ۱۱-۱۹۰۶ نقطه عطفی ست در تاریخ ایران مدرن. تاریخ نگاری انقلاب مشروطه ایران متنوع و پربار است، و انتشار اخیر منابع اولیه در ایران همچون روزنامه، خاطره نویسی، رسالات سیاسی، مناظرات مجلس، و گزارشات کنسولی به توسعه آن می افزاید (۲). دسترسی به گزارشات کنسولی در آرشیو های انگلیسی، ترکی، و فرانسوی توجه بیشتری معطوف وجوه بین المللی این انقلاب کرده است (۳). از سوی دیگر، به استثنای چند پژوهش درخور تأمل، محققان عثمانی و ترک توجه چندانی به جنبش های مشروطه خواهی ترکیه در سال های ۱۸۷۶ و ۱۹۰۸ نشان نداده اند (۴). با وجود دو تاریخ نگاری متباین، مطالعه تطبیقی جنبش های مشروطه ایران و عثمانی به تازگی مورد بررسی قرار گرفته است (۵). هدف این مقاله تحلیل پیوندها میان اصلاحات ایران و عثمانی، و جنبش های مشروطه بر طبق آرشیوهای ترکی، گزارشات کنسولی، منابع روایتگر، روزنامه های ایرانی و کتاب های چاپ استانبول است (۶).

\*استاد تاریخ در دانشگاه ویرجینیا.

نقش اصلاحگران ایرانی و ترک در ادای دو گفتمان معارض، یعنی مشروطه خواهی لیبرال غربی مبتنی بر الگوهای فرانسوی و بلژیکی از یک سو و مشروطه مشروعه متداول میان علما و طبقات سنتگرا از سوی دیگر هدف تأکید نگارنده در بررسی این سال های دوران ساز خواهد بود (۷). در ایران، همبستگی تجار بازار با برخی از علمای شیعه نقش سازنده ای در بسیج توده های شهری داشته است. همین وجه از مشروطه خواهی ایرانی خمیره انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را شکل داد. به همین ترتیب، آغاز ایدئولوژی اسلامی در ترکیه نیز به این دوره از تجربه همزمان تفکر لیبرال غربی و فلسفه سیاسی اسلامی باز می گردد.

تأثیر متقابل اصلاحگرایان و روشنفکران ایرانی و عثمانی طی چند دوره به وقوع پیوست که ابتدا در امپراتوری عثمانی و در دوره تنظیمات (۱۸۷۸-۱۸۳۹) آغاز شد، و با به ثبت رسیدن نخستین قانون اساسی عثمانی توسط سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹) در سال ۱۸۷۶ به اوج خود رسید. دوره دوم که شروع آن از آخرین دهه قرن نوزده میلادی بود، با انقلاب مشروطه ایران بین سال های ۱۱-۱۹۰۶ و انقلاب ترکان جوان در سال ۱۹۰۸ اوج گرفت (۸). در هر دو دولت اولین دوره اصلاحات با طرح های نوسازی آغاز شد. این طرح ها که به اواخر قرن هژده و اوایل قرن نوزده میلادی بازمی گردند در حکم پاسخ دیوان سالاران اصلاح طلب به کشورگشایی ها و پیروزی های نظامی روسیه و غرب بودند. مدارس عالی نظام، مدارس مدرن، دستگاه اداری مدرن، مطبوعات چاپی، و روزنامه ها از دستاوردهای دوره اول جنبش اصلاحات بودند. فارغ التحصیلان مدارس مدرن، رهبری دوره دوم اصلاحات و جنبش بیدارسازی ملی و مشروطه خواهی را در دست گرفتند. رسانه های چاپی و به خصوص روزنامه ها تریبون آزاد تبادل نظر میان روشنفکران و طبقه متوسط رو به رشد و تحصیلکرده شدند. روزنامه های فارسی در استانبول، قاهره، کلکته، و قلیس به چاپ می رسیدند. بعدها، شهرهای اروپایی نیز از آزادی بیشتری برای انتقاد از دولت و نسخ قوانین سانسور برخوردار شدند. استفاده از تلگراف، خصوصاً در برقراری ارتباطات میان انقلابیون شهرهای مختلف، و میان ایران و دولت عثمانی، به همان اندازه حائز اهمیت است. متفکران و دیوان سالاران ایرانی و عثمانی طی دوران تحصیل و اقامت خود در اروپا و در نتیجه عضویت در لژهای فراماسونی که در نیمه دوم قرن نوزده دایر شده بودند، تحت تأثیر مستقیم فلسفه لیبرال غربی قرار گرفتند. این باورها از طرفی نیز از جریان های فکری بومی همچون مدرنیسم اسلامی و جنبش سوسیال دموکرات روسی تأثیر می پذیرفتند. طی



این دوره، روابط دیپلماتیک، تجاری، و فرهنگی تبریز با استانبول و ماورای قفقاز نقش سازنده ای ایفا کردند.

سید حسن تقی زاده (۱۸۷۸-۱۹۷۰)، یک چهره پیشرو مشروطه خواه که طی دو دوره نماینده انتخابی تبریز و آذربایجان در مجلس بود، تاریخ این روابط را در زندگی نامه خود چنین شرح می دهد:

اقدام های اولیه برای رسیدن به دستاوردهای غربی در تبریز آغاز شد. حضور عباس میرزا و وزیر با درایت او، قائم مقام فراهانی در تبریز عامل مهمی بود که توسعه تمدن تبریز را تسریع بخشید و آن را به مرکز اصلی روابط امور خارجه ایران تبدیل ساخت. معمولاً سفرای خارج به تبریز رفت و آمد داشتند و مأموران دولت ایران در خارج از کشور، به استثنای چند مورد، از راه تبریز سفر می کردند. تمدن مدرن به دو وسیله به آذربایجان راه یافت: دانش زبان ترکی پیوندهای تفکر را ابتدا با استانبول و قلمرو عثمانی، و سپس با قلمرو روسیه و به ویژه ماورای قفقاز و تا حدی آستراخان (واقع در کریمه) تحکیم می بخشید. آقا محمد طاهر بنیانگذار و صاحب امتیاز روزنامه اختر در استانبول، که تا مدتی تنها روزنامه مدرن ایران به شمار می رفت، اهل تبریز بود. دو سردبیر آن روزنامه، حاجی میرزا مهدی و میرزا مهدی نیز تبریزی بودند. میرزا مهدی بعدها به مصر رفت و در ۱۸۹۲ روزنامه حکمت را در قاهره تأسیس کرد. روزنامه حکمت مقالات تأثیرگذاری به چاپ رساند و تا اوائل جنبش مشروطه به کار خود ادامه داد. (۹)

تقی زاده در خانواده ای از علمای شیخی تبریز متولد شد. در مدرسه ای متعلق به میسیونرهای آمریکایی علوم جدید و انگلیسی را فراگرفت، و با علاقه بسیار کتاب ها و روزنامه های چاپ استانبول، قفقاز، و اروپا را خواند (۱۰). او به همراه میرزا محمد علی خان تربیت در سال ۱۹۰۳ اولین کتاب فروشی سکولار را به نام کتاب فروشی "تربیت" دایر کرد (۱۱). علاوه بر انتشار روزنامه با نفوذ گنجیه فنون در تبریز، تقی زاده و تربیت "مرکز غیبی" را به همراه دوازده انقلابی جوان تأسیس کردند. در میان آن دوازده تن علی کربلایی ملقب به علی موسیو که برای تجارت به باکو سفر می کرد، دو دباغ، و یک زبان شناس حضور داشتند. اعضای این سازمان دانش سکولار غربی را رواج می دادند و به فلسفه سیاسی فرانسوی و جنبش ترکان جوان در امپراطوری عثمانی علاقه داشتند (۱۲). تقی زاده که استانبول را دروازه اروپا می دانست از راه تفلیس به آن جا سفر کرد. در تفلیس با میرزا جلیل

محمد قلی زاده تبریزی، بنیان گذار نشریه فکاهی *ملانصرالدین* ملاقات کرد. تقی زاده، قلی زاده تبریزی را مولیر و تولستوی روسیه مسلمان می خواند. در استانبول نزدیک به شش ماه در محله ایرانی نزدیک به کاروانسرای ایرانیان، "خان والده" اقامت گزید. بیشتر وقتش را در کتاب فروشی های واقع در منطقه بیگ اوغلی به مطالعه کتب ممنوعه همچون آثار نامک کمال می گذراند. او همچنین روزنامه ها و ادبیات اپوزیسیون ایرانی موجود در استانبول را می خواند و با مؤلفان آنان تماس می گرفت (۱۳). با سردبیران روزنامه فارسی *اختر*، و زین العابدین مراغه ای، نویسنده *سفرنامه ابراهیم بیگ* که در استانبول منتشر و در ایران ممنوع شده بود آشنا شد (۱۴). تقی زاده در سال ۱۹۰۶ به داغستان سفر کرد و با عبدالرحیم طالبف تبریزی (۱۹۱۱-۱۸۳۴)، مؤلف *کتاب احمد* که در سال های ۹۳-۱۸۹۰ در استانبول منتشر شده بود دیدار کرد (۱۵). این دو کتاب که نقش عمده ای در بیداری سیاسی بسیاری از ایرانیان داشتند در قالب گفتگو هایی فرضی نوشته شده بودند و درون مایه آن ها علل عقب ماندگی های اقتصادی و فرهنگی در ایران، نیاز به اصلاحات قضایی، آموزشی، و اقتصادی، و وجود دولتی مشروطه برای محدود سازی اقتدار شاه و وزرا و تداوم استقلال ایران بود.

تقی زاده را در سفرهایش جوامع ایرانی باکو، تفلیس، استانبول، پاریس، و لندن حمایت می کردند. فقدان مرزهای مشخص میان ایران، قفقاز روسیه، و امپراتوری عثمانی، به تجار ایرانی و غالباً آذری این امکان را می داد که از راه قفقاز به امپراتوری عثمانی سفر کنند و در شهرها و شهرستان های بزرگ اقامت گزینند. دوزبانه بودن این تجار که هم آذری و هم فارسی (و در برخی موارد روسی) می دانستند این روابط را ممکن می ساخت. پایان عداوت های دینی میان عثمانی های سنی و ایرانیان شیعه در اعتدال بخشیدن به ناآرامی ها مؤثر بود؛ اگرچه مجادلات مرزی و درگیری های عثمانی تا قرن دوازدهم ادامه داشت. انعقاد عهدنامه ارزروم با امپراتوری عثمانی در سال ۱۸۲۳، ۱۸۴۱، و ۱۸۷۶، عهدنامه ترکمنچای با روسیه در ۱۸۱۴ و ۱۸۲۸، و عهدنامه ایران و انگلیس در ۱۸۴۱ بازارهای ایرانی را به روی اجناس انگلیسی و روسی گشود و به بازرگانان این ممالک آزادی تجارت و نرخ های پایین گمرکی (۴ تا ۵ درصد به نسبت بها) اعطا کرد. پس از افتتاح جاده تبریز- طرابوزان- استانبول در دهه ۱۸۳۰، حجم معاملات میان روسیه، امپراتوری عثمانی، و اروپا در نیمه دوم قرن نوزدهم چند برابر افزایش یافت. کشتی های بخار و کشتی رانی اروپایی در دریای سیاه راه میان

تبریز و استانبول را از طریق تفلیس کوتاهتر و سریعتر کرد. استانبول و طرابوزان به بندرهای تبریز تبدیل گشتند. بازرگانان یونانی و ایرانی بخش عظیم تجارت میان منچستر، استانبول، و تبریز را در دست گرفتند و منسوجات نخی و شال وارد، و ابریشم، پوست، فرش، میوه خشک، و مانند آن صادر کردند. عبور و مرور در این راه به نسبت راه قدیمی زمینی که از ارزروم و آناتولیا می گذشت فزونی یافت. (۱۶)

تبریز مقرّ و ارث مسلم قاجار، مرز بین ایران، امپراتوری عثمانی، و روسیه، و به دلیل موقعیت جغرافیایی اش مرکز نوسازی و تجارت بین الملل بود (۱۷). شاهزاده قاجار و فرماندار آذربایجان عباس میرزا (وفات ۱۸۳۳) ارتشی مدرن از شش هزار سرباز تشکیل داد که از "نظام جدید" سلیم سوم (۱۸۰۷-۱۷۸۹) الگو برداری شده بود. او با وارد ساختن آهن قالب ریزی از امپراتوری عثمانی یک کارخانه توپ سازی و یک کارخانه شمشال سازی راه اندازی کرد. عباس میرزا با گشایش یک دارالترجمه که نخستین دفتر هیأت نمایندگی ایران در پاریس و لندن بود، مشاوران غربی (فرانسوی) را به استخدام خود در آورد. مطبوعات چاپی را در ۱۸۱۶ بنیان گذاری کرد، و اولین گروه دانشجویان ایرانی را برای فراگیری تحصیلات غربی در علوم ارتش، مهندسی، زبان های جدید، و طب به اروپا فرستاد. تجارت، اصلاحات مدرن، اجتماعات بازرگانان، و حضور دیپلمات های اروپایی و روسی، تبریز را با جمعیتی سیصد هزار نفره و فرهنگی جهانی به بزرگترین و مدرن ترین شهر قرن نوزده ایران تبدیل کرد. (۱۸)

کشف نفت و شکوفایی اقتصادی باکو در اواخر قرن نوزدهم بسیاری از کارگران آذری ایران را به باکو کشانید. سران صنعت نفت از جمله تقیف در نوسازی شهر سرمایه گذاری کردند و باکو را نگین دریای خزر ساختند. دفاتر روسی و اروپایی در صنعت نفت فعالیت بسیار داشتند. جوامع بزرگ روسی، اروپایی، و ایرانی-آذری در باکو مستقر شدند. در ۱۸۹۷ شمار آن ها در روسیه به ۷۳،۹۲۰ نفر رسید که ۶۰،۴۰۵ تن از آنان در قفقاز (۲۳،۹۶۸ تن در باکو، و ۸،۱۴۲ تن در تفلیس) اقامت داشتند (۱۹). بخش بزرگی از این جمعیت کارگر ساده بودند و در شرایط نامساعدی به سر می بردند. زین العابدین مراغه ای، تاجری از آذربایجان ایران که در ماوراء قفقاز و استانبول زندگی و تجارت می کرد در سفرنامه خود از شرایط مهاجران و بازرگانان ایرانی در باکو و تفلیس اظهار تأسف کرده است (۲۰). آشنایی با عقاید مارکسیستی و به حاشیه رانده شدن آن ها از

لحاظ نقش اجتماعی، بسیاری از ایرانیانی را که در اعتصابات نفتی باکو شرکت داشتند به مخالفت ریشه ای واداشت. جامعه مهاجران ایرانی- آذری حزب سوسیال دموکرات ایران را در سال ۱۹۰۴ در باکو بنا نهاد. این حزب که از جنبش سوسیال دموکراسی روسی و مارکسیسم الهام می گرفت، با "مرکز غیبی" تبریز در تماس بود و در دوران سرکوبی مشروطه توسط قاجار و محاصره تبریز توسط روس ها در سال ۱۹۰۸ به انقلابیونی همچون ستارخان کمک نظامی می کرد. حزب سوسیال-دموکرات ایران به دفاع از حقوق کارگران برخاست، و برای احقاق حق سازمان دهی، اعتصاب، و هشت ساعت کار در روز به کارگران اعلام فراخوانی کرد. این حزب همچنین در حمایت از حقوق زنان، تقسیم اراضی میان دهقانان، مالیات بر درآمد تصاعدی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات، و آزادی ادیان فعالیت های گسترده ای داشت (۲۱). به این ترتیب، مدرنیته و احزاب سیاسی روس و عثمانی به ایران راه یافتند؛ و تبریز، باکو، و استانبول مراکز فرهنگ و روابط سیاسی شدند. (۲۲)

استقرار سفارتخانه ها و کنسولگری های ایران در بندرگاه ها و پایتخت های عثمانی، اروپایی، و روس، روابط سیاسی و روشنفکری را گسترش داد. در بسیاری از موارد، بازرگانان به عنوان "شهیندر" (نمایندگان کنسولی) یا مترجمانی عمل می کردند که هدف اصلی شان حفظ منافع جوامع روبه رشد بازرگانان و زائران بود. در شهرهایی مانند استانبول با جمعیت قابل توجه و رو به افزایش اروپایی، ایرانیان با اصلاحطلبان و متفکران عثمانی و جوامع اروپایی آشنا می شدند. تجار ایرانی مسلمان و اغلب با اصلیت آذری، در پایتخت یک امپراتوری مسلمان با سنت های شرقی و غربی، جامعه چند ملیتی، و شبکه اقتصادی و دیپلماتیک احساس راحتی می کردند.

به گفته خان ملک ساسانی، کاردار ایرانی در استانبول (۲۱-۱۹۱۹)، در سال ۱۸۸۹ شانزده هزار ایرانی (چهارهزار خانوار) در استانبول زندگی می کردند که هشتاد درصد آن ها اهل آذربایجان بودند (۲۳). پس از استانبول، بیشترین تعداد ایرانیان آناتولیا با مجموع ۱۰،۸۰۰ خانوار، در آدانا (۲،۷۱۴)، ازمیر (۹۵۵)، آپو (۸۵۰)، آرزوم (۷۲۱)، و وان (۴۴۸) متمرکز بودند، که در ۱۸۸۹ "تذکره" (اجازه اقامت) دریافت کردند (۲۴). بیشتر آنان بازرگان و برخی اتباع عثمانی بودند که برخلاف قوانین منع ازدواج شیعه و سنی در امپراتوری عثمانی با زنان عثمانی وصلت کرده بودند. این جامعه کتاب های فارسی متعددی از جمله سفرنامه زین

العابدین مراغه ای و روزنامه فارسی اختر را در سال ۱۸۷۶ به چاپ رساند (۲۵). دارای مدارس، مساجد، یک کاروان سرا در منطقه خان والده، چند فروشگاه، چند قهوه خانه، و حتی یک گورستان در منطقه اوسکودار بود. بازرگانان ایرانی تجارت فرش استانبول و اروپا را در دست گرفتند (۲۶). بسیاری از آنانی که از راه طرابزون اجناس لوکس اروپایی، و منسوجات پشمی و نخی به تبریز وارد می کردند، ثروت فراوانی به دست آوردند. ایرانیان تنگدستی که در استانبول زندگی می کردند اغلب درشکه چی یا کاسب تنباکو بودند. باز شدن کانال سوئز و تغییر مسیر تجارت اروپا به خلیج فارس در دهه آخر قرن نوزده، از حجم آن معاملات کاست و سبب بحران اقتصادی و ورشکستگی بازرگانان ایرانی ساکن استانبول شد. تجار ایرانی، به سیاست های دولت قاجار در اعطای امتیاز انحصاری تجاری به بازرگانان غیرایرانی و حمایت نکردن از حقوق تجار ایرانی اعتراض کرده، و ناراضیاتی خود را در اختر و روزنامه فارسی دیگری به نام سروش منعکس کردند. در سال ۱۹۰۸، کانون خود را به نام "انجمن سعادت ایرانیان" تشکیل دادند؛ با انجمن شهری تبریز ارتباط برقرار کرده، و از فعالان و تبعیدیان که تعداد آن ها در اواخر قرن نوزده در استانبول رو به افزایش بود پشتیبانی کردند. دیوان سالاران روشنفکر ایرانی با ترکان جوان آشنا شدند و از تنظیمات الهام گرفتند.

### اصلاح طلبان عثمانی و ناراضیاتی آنان

اصلاحاتی که به نام تنظیمات شناخته شده است، در سال های ۱۸۷۸-۱۸۳۹ توسط گروهی از دیوان سالاران عثمانی بنیان شد و در پی حذف خونین سپاه ینی چری در ۱۸۲۶ و سرکوب اعیان محلی به دست سلطان محمود دوم (۳۹-۱۸۰۸) راه را برای متمرکز ساختن و نوسازی دیوان سالاری، و اصلاحات مالی و حقوقی گشود. با صدور فرمان شبه مشروطی "خط شریف گلخانه" توسط رشید پاشا در ۱۸۳۹، مساوات "تمامی" اتباع عثمانی در برابر قانون، و حفاظت از جان، مال، و شرافت همه اتباع علیرغم مذهبشان مشروعیت یافت. مطابق سنت عثمانی، در "سیستم ملت ها" اتباع مختلف بر حسب هویت دینی به چند "ملت" تقسیم می شدند که هر کدام از درجه ای از استقلال فرهنگی، حقوقی، و اجتماعی برخوردار بودند. شهروندان اهل کتاب در مقابل امنیت جانی موظف به پرداخت مالیات سرانه بودند، اما حق ساختن پرستشگاه های جدید یا خدمت در ارتش و ادارات دولتی را

نداشتند. در استانبول تنها نیمی از جمعیت مسلمان بودند، در حالیکه چهل درصد را مسیحیان (پیروان کلیسای یونانی ارتودکس و کلیسای آمریکایی ارتودکس) و بقیه ده درصد را یهودیان، کاتولیک ها، و پروتستان ها تشکیل می دادند. اگرچه این اصلاحات هرگز کاملاً به مرحله اجرا در نیامد و سیستم ملت ها همچنان پا برجا ماند، آشنایی با مفهوم برابری مسلمانان و غیر مسلمانان به تقاضاهای بیشتر غیر مسلمانان برای مساوات و حق امتیازاتی مانند ساختن کلیساهای جدید منجر شد. این گونه اصلاحات به دیوان سالاران عثمانی از جمله علی پاشا و فؤاد پاشا قدرت بخشید و در میان علمای پایین رتبه و توده ها اپوزیسیونی ایجاد کرد که در سپتامبر ۱۸۵۹ در قیام کوله لی به اوج خود رسید (۲۷). کنترل دولتی بنیادهای مذهبی، معرفی قوانین جزایی اروپایی و دادگاه های متشکل از مسلمانان و غیر مسلمانان، و برابری حقوق اتباع در مرکز این اپوزیسیون بودند (۲۸). حوزه قضایی دادگاه های شریعت به حقوق خانواده و مسائل وراثت محدود می شدند. برای اجرای این اصلاحات، انجمن های ایالتی و ولایتی عثمانی متشکل از مسلمانان و غیر مسلمانان اصل "انتخابات براساس درصد" را در میان اقلیت های قومی و دینی امپراتوری رواج دادند. اما به پیامدهای محدود این اصلاحات و ناآرامی های مداوم در کشورهای بالکان (هرزگوین، کرت، لبنان، امیرنشین های رومانی، و صربستان) این اصلاحات را بی اثر می کرد. اپوزیسیون "اتحاد وطن پرستان" به سرکردگی محمد بیگ که تحصیلات خود را در پاریس به پایان رسانده و در تلاش برای دولتی مشروطه به استانبول بازگشته بود، شکل گرفت. از دیگر اعضا نامک کمال بیگ، شاعر و ناشر نشریه *تصویر افکار*، آیت الله بیگ، و رفیق بیگ صاحب امتیاز نشریه *مرآت* بودند. مصطفی فاضل پاشا، برادر خدیو اسماعیل مصری نیز به این گروه پیوست و در ۱۸۶۶ رهبری آن را به دست گرفت (۲۹). نامک کمال (۱۸۸۸-۱۸۴۰)، مهمترین متفکر گروه، بین مفاهیم سیاسی اسلامی و غربی تلفیقی ایجاد کرد، و مفاهیم "وطن"، "حریت"، و "مشورت" را مطرح ساخت. او طبق نظرات مونتسکیو، نظارت بر اقتدار مطلقه سلطان، و طبق شریعت اسلام، اجرای عدالت را شرط دستیابی به هماهنگی در یک دولت اسلامی ایده آل می دانست (۳۰). به عقیده نامک کمال، فرمانروایی اعتمادی بود که اراده جامعه به فرمانروا می بخشید، و دولت اسلامی "در آغاز یک جمهوری" بود (۳۱). اما حکومت اکثریت و حقوق فردی نمی توانستند از سد موانع قوانین اخلاقی شریعت عبور کنند.

به گفته ماردین، در مورد دستور کار "اتحاد وطن پرستان" سندی در دست نیست. این گروه تحت تأثیر جنبش های سیاسی ایتالیا، فرانسه، و اسپانیا بود. ماردین ذکر می کند که قیام کرت، و نامه یک پاشای ترکی- مصری به سلطان که در ۱۸۶۶ درخواست قانون اساسی کرده بود نقش مهمی در بیداری سیاسی این گروه ایفا کرده است. "اتحاد وطن پرستان" مخالف سلطنت مطلقه سلطان عبدالعزیز (۷۶-۱۸۶۱)، و دخالت زیاد دولت در امور داخلی امپراتوری پس از جنگ کریمه (۱۸۵۶) بود. اعضای این گروه در نشریاتی همچون *تفسیر افکار* و "مخبر" مقالاتی در نقد سیاست های دولت به چاپ می رساندند. *تفسیر افکار* اخبار مربوط به بیانیه قانون اساسی مصری در ۱۸۶۶، و گشایش پارلمان رومانی را منتشر می ساخت. رسانه های خارجی در استانبول در سال ۱۸۶۷ کارزار تبلیغاتی وسیعی به پشتیبانی از حکومت مشروطه به راه انداختند. (۳۲) در ماه مارس ۱۸۶۷، مصطفی فاضل پاشا، برادر خدیو اسماعیل مصری که در استانبول سکونت داشت نامه ای به سلطان نوشت و در آن برای حل نارسایی های امپراتوری درخواست یک قانون اساسی مشروطه کرد. این نامه به زودی در یک روزنامه فرانسوی به چاپ رسید، و نامک کمال نیز آن را ترجمه و در پنجاه هزار نسخه در سراسر پایتخت پخش کرد (۳۳). کمال و یارانش که مجبور به ترک استانبول شده بودند و روزنامه هایشان بسته شده بود نهایتاً به دعوت مصطفی فاضل پاشا به پاریس گریختند. مصطفی فاضل پاشا که به پشتیبانی از پسر خدیو اسماعیل از جانشینی صرف نظر کرده و تمام دارایی اش را در مصر فروخته بود، به حمایت مالی از "اتحاد وطن پرستان" و نشریه آنها در تبعید یعنی حریت برخاست. (۳۴) بازگشت مصطفی فاضل به استانبول و بهبود روابطش با سلطان عبدالعزیز، مشقات تبعید، و اختلاف نظر میان ترکان جوان منجر به بازگشت آنان به استانبول پس از مرگ علی پاشا در ۱۸۷۱ شد. انتخاب مدحت پاشا به سمت نخست وزیری در ۱۸۷۲، برکناری عبدالعزیز، و به سلطنت رسیدن مراد پنجم در ۱۸۷۶ جو سیاسی را به نفع ترکان جوان زیر و رو کرد. سلطان جوان و صدراعظم او به مبانی آزادی و دولت منتخب پایبند بودند و یک شورای عالی برجستگان برای بررسی اصلاحات مشروطه تشکیل دادند. اما بیماری روحی مراد پنجم زمینه را برای سلطنت برادرش عبدالحمید دوم در ۱۸۷۶ فراهم کرد. عبدالحمید دوم در ابتدا از مشروطه خواهان پشتیبانی می کرد (۳۵). او تشکیل یک انجمن مشروطه خواه را در اکتبر ۱۸۷۶ ترغیب کرد و ضیاء و نامک کمال را به ریاست آن گماشت.

مدحت پاشا صدراعظم و چهره ای پیشرو در تنظیم قانون اساسی چند سالی به عنوان فرماندار ایالات بالکان در سلاتیک، دانوب، و نیش خدمت کرده بود، و اعتقاد راسخی به همبستگی مسلمانان و غیرمسلمانان برای جلوگیری از سقوط امپراتوری داشت (۳۶). او هیأتی بیست و هشت نفره با شرکت سه تن غیرمسلمان تشکیل داد و بیش از بیست طرح بر اساس ترجمه قانون اساسی فرانسه، بلژیک، و پروس نوشت. نامک کمال نیز طرفدار قانون اساسی امپراتوری دوم فرانسه (۱۸۳۰) بود، اما قانون اساسی پروس و آمریکا را به خاطر جمهوری خواهی شان رد می کرد. طبق الگوی فرانسوی، قانون اساسی، نظامی از حکومت را به وجود می آورد که علاوه بر سه قوای جداگانه، شامل این شاخه ها بود: یک شورای دولت و یک مجلس سنا که توسط سلطان انتصاب می شد، و یک مجلس عوام که مردم اعضای آن را از طریق انتخابات دو درجه ای برمی گزیدند، و تحت نظر سلطان اداره می شد. (۳۷)

سلطان عبدالحمید سرانجام ترجمه قانون اساسی فرانسه را پذیرفت، اما اختیارات اجرایی وسیعی برای خود تعیین کرد (۳۸). در روز سوم دسامبر ۱۸۷۶، قانون اساسی در یک فرمان همایونی اعلام شد. انجمن های ایالتی و ولایتی که توسط انتخابات مستقیم برپا شده بودند مسئول بودند که به نسبت تعداد مسلمانان و غیرمسلمانان هر استان، رأی دهندگان خود را به مجلس معرفی کنند. در استانبول از هر بیست منطقه شهر دو برگزیده، یک مسلمان و یک غیرمسلمان، در شهرداری شهر ملاقات کردند و ده نماینده، پنج مسلمان و پنج غیرمسلمان، برگزیدند. در دوره انتخابات اول، از هر ۱۱۵ نماینده، ۶۷ نفر مسلمان و ۴۸ نفر غیرمسلمان بودند. (۳۹)

قدرت های بزرگ حین مذاکره مسأله ملیت و بحران بالکان در یک کنفرانس بین المللی در استانبول، حمایت چندانی از قانون اساسی نکردند. مطبوعات غربی و انگلیسی نیز جبهه ای خصم آمیز در برابر مشروطیت گرفته بودند. حاصل برکناری وزیر مدحت پاشا و اخراج او به شهرستان ها بود. (۴۰) حمله روس ها در آوریل ۱۸۷۷ شکست عثمانی، کنترل اطریشی ها بر بوسنی و هرزگوین، استقلال بلغارستان و رومانی، و مهاجرت عظیم بیش از یک میلیون مسلمان از کشورهای بالکان را سبب شد. چند ماه بعد، سلطان عبدالحمید که از قدرت روزافزون صدراعظم مدحت پاشا و نامک کمال به تنگ آمده بود، مدحت پاشا را برکنار و کمال را به جرم اقدام به عزل سلطان دستگیر کرد. نامک کمال



به میتلین، رودس، و کیوس تبعید شد و در دوم دسامبر ۱۸۸۸ چشم از جهان فرو بست. (۴۱)

سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹) با اعلام حمله روس‌ها به عنوان یک وضعیت اضطراری، حکم تعطیل پارلمان را صادر کرد و در فوریه ۱۸۷۸ قانون اساسی را نیز فاقد اعتبار دانست. مشروعیت امپراتوری عثمانی هم از درون و هم در خارج از مرزهایش دچار بحران جدی شده بود. با از دست دادن بیشتر اتباع غیرمسلمان در کشورهای بالکان و مهاجرت بیش از یک میلیون مسلمان پناهنده، امپراتوری چهره‌ای مسلمان به خود گرفته بود. سلطان، مشاورانش، برخی از علمای پیشتاز همچون محمد عبده و سیدجمال‌الدین اسدآبادی، و نیز بسیاری از روشنفکران ایرانی مجذوب یک اتحاد پان‌اسلامیستی میان امپراتوری عثمانی، مصر، ایران، و هند، شده بودند. پیمان عثمانی و ایران علیه امپریالیسم بریتانیا و روس، روشنفکران و اصلاح‌طلبان ایرانی و عثمانی را متحد ساخت.

### ایرانیان اصلاح طلب در استانبول

از جمله دیوان‌سالاران و اصلاح‌طلبان پیشرو ایرانی که مدتی را در استانبول گذرانده و با جریان‌های اصلاح‌طلبی عثمانی آشنا شده بودند می‌توان به امیرکبیر (۵۱-۱۸۴۸)، دولتمردی در سفارت به نام ملک‌خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳) که از ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۱ در استانبول زندگی کرده بود، و میرزا محسن‌خان معین‌الملک، سفیر ایران در استانبول طی سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۸ اشاره کرد (۴۲). معین‌الملک که در یک خانواده بازرگان در تبریز متولد شده بود و همراه پدرش به استانبول سفر می‌کرد همان‌جا زبان فرانسه را آموخت. پدرش در زمان نخست‌وزیری امیرکبیر به ایران بازگشت. محسن‌خان مترجم دولت شد و به عنوان عضوی از سفارتخانه‌های ایران در سنت پترزبورگ، پاریس، و لندن درآمد (۴۳). او سپس به عنوان سفیر ایران در استانبول انتخاب شد و طی خدمت هژده‌ساله‌اش نزدیکی بسیاری با سلطان عبدالحمید دوم یافت. جنبه مثبت این دوستی پشتیبانی اولیه عبدالحمید برای انتشار هفته‌نامه ایرانی/ختر در ۱۸۷۶ در استانبول بود.

سرکنسول ایران نجف‌قلی‌خان نیز به حمایت از این نشریه برخاست و محمد طاهر تبریزی را به سردبیری آن گماشت. ناصرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۸۴۸) که شخصاً خود را مشترک این هفته‌نامه کرده بود با علاقه بسیار آن را می‌خواند. این

نشریه در تبریز، تهران، اصفهان، باکو، حیدرآباد، و لاهور هند توزیع می شد (۴۴). بخشی از مخارج/ختر را جامعه تجار ایرانی مقیم استانبول تأمین می کرد. هدف این نشریه گاهی بخشی و آموزش جامعه ایرانی استانبول درباره اخبار امپراتوری و اروپا بود. از آنجا که از زمان چاپش در استانبول گرفتار تیغ سانسور دولتی ایران نبود، در فوریه ۱۸۷۷ متن قانون اساسی ۱۸۷۶ عثمانی را ترجمه و چاپ کرد. مطالب قانون اساسی عثمانی و انتخابات پارلمان در چند شماره به بحث گذاشته شدند. گاهی نیز متأثر از نفوذ سید جمال الدین که از همکاران/ختر و خواهان تحریم تنباکو بود، نیاز به اتحاد مسلمانان، وفاداری شیعه و سنی به سلطان، و دستور کار عبدالحمید دوم در نوشته های این نشریه بازتاب می یافت.

ختر در شماره ۴۳۰ در نوامبر ۱۸۹۰، به پیروی از نشریات اروپایی و یک روزنامه ترک به نام صباح، گزارشی درباره مضرآتی که با اعطای امتیاز انحصاری تنباکو به یک کمپانی انگلیسی متوجه تجار و تولیدکنندگان داخلی بود، منتشر کرد و برای مدت کوتاهی توقیف شد. (۴۵) ختر در آگاه ساختن تجار ایرانی از مفاد امتیاز انحصاری تنباکو نقش اصلی را داشت. این بیدارسازی در ۱۸۹۱ به تحریم های گسترده و شورش هایی در تبریز، شیراز، اصفهان و تهران منجر شد. ادوارد براون، شرق شناس انگلیسی و پشتیبان سرسخت جنبش مشروطه خواهی ایران که آبونه/ختر بود، می گوید با دریافت این شماره/ختر در لندن، نظر خود را راجع به حمایت از امتیاز انحصاری تنباکو تغییر داد.

برخی از افراد جامعه ایرانی عضو لژهای فراماسونری در استانبول بودند. معین الملک در جامعه دیپلماتیک امور خارجه در استانبول فعالیت سیاسی بسیاری داشت و عضو یک لژ فراماسونری در استانبول شده بود (۴۶). به گفته حمید الگار، بسیاری از دیپلمات های ایرانی عضو لژهای فراماسونری فعال بودند و از این طریق با ترکان جوان و متفکران اروپایی، یونانی، و آمریکایی ارتباط می یافتند (۴۷).

ملکم خان، که در یک خانواده بازرگان ارمنی در اصفهان متولد شده و در مدرسه میسیونرهای کاتولیک درس خوانده بود به اسلام گروید. او در مأموریت های دیپلماتیک در استانبول شرکت داشت و در سال ۱۸۵۹، پس از نخستین دوره اقامتش در استانبول و نزدیکی با رشید پاشا، به کمک پدرش یعقوب خان جزوه ای به نام دفتر تنظیمات تهیه کرد و در آن به معرفی مؤسسات اصلاح طلب عثمانی پرداخت. در رساله اش به نام کتابچه غیبی که در ۱۸۵۹ نوشته شده بود، عقایدش را راجع به ضرورت اصلاح حقوقی و اتخاذ قوانین غربی به عنوان اساس دولت و

جامعه مطرح کرد. ملکم خان مدتی را نیز در فرانسه گذراند و در پاریس شاهد انقلاب فرانسه در ۱۸۵۸ بود. در بازگشت به ایران، اولین لژ فراماسونری ایران را در ۱۸۵۸ بنیان نهاد. بعدها در دفتر *قانون* شاخص های یک نظام کیفری جدید را برای اصلاح شریعت عنوان ساخت (۴۸). سپس در ۱۸۹۰ ماهنامه *قانون* را در لندن تأسیس کرد که تا ۱۸۹۸ و در ۲۲ شماره ادامه داشت، و از مطبوعات ترک، به خصوص نشریه تبعدی و انتقادی حریت سرمشق می گرفت. ملکم خان در سرمقاله های *قانون* با انتقاد از وزرای ایرانی، ترکیب توسعه در قالب روشنگری اروپایی، جدایی قوهء مجریه از قضاییه، و جدایی شرع از قانون عرفی را به عنوان الگویی برای اصلاحات در ایران تبلیغ می کرد (۴۹). یک اصلاح طلب پیشرو ایرانی نیز به نام مستشارالدوله مقالاتی در نقد نظام قضایی ایران در نشریه *قانون* می نوشت.

میرزا یوسف تبریزی ملقب به مستشارالدوله در سال ۱۸۲۲ در خانواده ای بازرگان در تبریز متولد شد. ابتدا در کنسولگری انگلستان در تبریز اشتغال داشت، سپس مدت هشت سال (۱۸۵۳-۱۸۶۱) به عنوان سرکنسول ایران در استراخان انتخاب شد، شش ماه به عنوان وزیرمختار ایران در سنت پترزبورگ خدمت کرد؛ به مدت چهار سال سرکنسول تفلیس شد، و سپس برای سه سال (۱۸۶۹-۱۸۶۶) در سمت کاردار سفارت فرانسه به پاریس رفت. در دوران اقامت دومش در پاریس کتاب یک کلمه را در ۱۸۷۰ نوشت. در این کتاب مبانی قانون اساسی فرانسه را در قالب اصول قرآنی و سنت پیامبر اسلام تشریح کرد. (۵۰) او در واقع نوزده اصل اصلاحات را با تأکید بر نیاز به سلطنت مشروطه که از قوانین فرانسه اقتباس شده بود، رواج می داد. مستشارالدوله ادعا می کرد که اصول مساوات همگان در برابر قانون، دولت منتخب مبنی بر شورا، حکمرانی عادلانه، جدایی قوهء مجریه از قضاییه، تشکیل دادگاه با هیأت منصفه، مجموعه قوانین، آزادی فردی، حفاظت جان و مال، آزادی بیان، و مجلس، همگی در قرآن درج شده و از ارکان سنت اسلامی بوده اند (۵۱). او مفاهیم حریت مطلق، تحصیلات، ادارهء درست، سازمان های ارتش، و ارتباط با دول اروپایی و غیرمسلمان را دلیل اصلی پیشرفت در کشورهای اروپایی می دانست. (۵۲)

ناصرالدین شاه در ۱۸۸۱ مستشارالدوله را به عنوان وزیر عدلیه برگزید، اما او که فساد و بی عدلی چشمانش را بر حقایق گشوده بود از سمت خویش استعفا داد. مقالاتی که در اختر می نوشت دستگاه قضایی ایران را زیر سؤال می برد

(۵۳). در ۱۸۸۸، در زمان فرمانداری مظفرالدین شاه در آذربایجان، نامه ای به او نوشت و از وی خواست تا علیه انگلیس و روسیه، با فرانسه، دولت عثمانی، و دیگر دول مسلمان پیمان بندد. او همچنین متذکر شد که برای رسیدن به استقلال اقتصادی و سیاسی، دولت باید ضامن آزادی و برابری همگان بوده و مطابق قانون و اسلام، نیکو و عادل باشد (۵۴). مستشارالدوله به خاطر مقالات انتقادی اش در اختر، به دستور ناصرالدین شاه دستگیر شد و چند ماهی را در زندان تحت فشار و ضرب و شتم گذراند. بدخواهان او کتابش را نزد ناصرالدین شاه بردند؛ شاه او را به همکاری با ملک خان متهم کرد و از سمت جدیدش در تبریز برکنار نمود. مستشارالدوله در ۱۸۹۱ دستگیر شد. مأموران با کتابش، یک کلمه، بر سر او ضربت زدند و او بیهوش به کناری افتاد. خانه اش غارت شد، املاکش را مصادره کردند، و او را به زندانی در قزوین بردند و شکنجه اش کردند. مستشارالدوله سرانجام در ۱۸۹۵ در قزوین جان سپرد.

مستشارالدوله و ملک خان مانند نامک کمال از سوئی قوانین اسلام را تحسین می کردند و از سوئی دیگر اعتقاد خود را به فلسفه حقوقی غربی و پیشرفت، در پس الفاظ بشردوستانه که تناقضی با مذهب نداشت پنهان می کردند. آن ها عقاید خود را بر پایه اصلاحات، مدرنیسم اسلامی، ادبیات آموزشی، و عدالت در دولت بنا کرده بودند. در گفتگو و تبادل اندیشه، سعی داشتند از آرمان های اصلاح طلبی عثمانی و ایرانی، دین و دولت، آیین شهریار عثمانیان و ایرانیان، و مفاهیم سیاسی و مدرن اروپا که آن ها را از انقلاب فرانسه الهام گرفته بودند (آزادی، برادری، مساوات)، ترکیبی به دست آورند. زندگی آن ها صرف خلأیت های ادبی و روشنفکرانه، فعالیت های سیاسی و اجتماعی، خدمت به دولت، تأسیس یا تألیف روزنامه های مخالف، و مشاوره با حکمرانان می شد. نامک کمال، مستشارالدوله، و دیگر فعالان ایرانی همچون الافغانی، میرزا آقا خان کرمانی، و شیخ احمد روحی به خاطر اندیشه شان سرنوشت یکسانی را در تبعید، حبس، عزل، و مرگ تجربه کردند. ایده آن ها برای مدرنیسم اسلامی به نام سلطان عبدالحمید دوم تمام شد.

دعوت سلطان عبدالحمید به اتحاد پان اسلامیتی در زیر چتر سلطان تلاشی بود برای کسب اعتبار و متحد ساختن اتباع مسلمان علیه امپریالیسم انگلیس و روس. او همچنین تحت تأثیر نهضت ضد انگلیسی سید جمال الدین افغانی در هند و مصر بود که قصد داشت تمامی مسلمانان، اعم از شیعه و سنی را در مبارزه با

امپریالیسم انگلیسی و روسی متحد کند. افغانی یا اسدآبادی یک واعظ اصلاح طلب شیعه با اصلیت آذری بود که به فعال و آشوبگر سیاسی تبدیل شده و طی اقامتش در هند و مصر، لقب افغانی را برای پنهان ساختن اصلیت شیعه اش برگزیده بود. او در پی شرکت در قیام تنباکوی سال ۱۸۹۱ و اخراجش از ایران، از سلطان عبدالحمید دوم یاری خواست. مدتی را در لندن گذراند؛ سپس به دعوت سلطان در ۱۸۹۲ به استانبول رفت و پنج سال بعد در همان جا وفات یافت یا به تعبیری به دستور سلطان زهرخور شد. افغانی در استانبول به همراه دو متفکر پیشرو ازلی-بابی، یعنی میرزا آقا خان کرمانی که در روزنامه اختر می نوشت و شیخ احمد روحی، محفل پان اسلامیستی ایرانی-عثمانی را تشکیل داد (۵۵). آن ها با تکیه بر پشتیبانی سلطان، نامه هایی به علمای شیعه نوشتند و آنان را به پیوستن به حلقهء متحد اسلامی شان فراخواندند. پس از ترور ناصرالدین شاه در ماه مه ۱۸۹۶ توسط میرزا رضای کرمانی که از مریدان افغانی به شمار می آمد، دولت ایران خواستار استرداد هر سه تن به ایران شد. دولت عبدالحمید افغانی و جامعهء ایرانی استانبول را تحت نظر گرفت. روزنامهء ایرانی اختر به دلیل جهت گیری سیاسی اش علیه ناصرالدین شاه برای همیشه توقیف شد.

سرمقاله های اختر سازگاری میان مفاهیم دین و دولت، حریت، مساوات، عدالت، و مشروطه را به بحث می گذاشتند (۵۶). روزنامهء اختر در فوریه ۱۸۷۷ متن قانون اساسی عثمانی را، در حالیکه اخبار اعلان آن در ایران سرکوب و سانسور می شد، ترجمه و چاپ کرد (۵۷). سرمقاله های اختر مبانی قانون اساسی عثمانی که واژگان سیاسی "قانون اساسی"، "مجلس"، و "شورا" را به خوانندگان ایرانی می آموختند، نقد و تحلیل می کرد. اما در اعطای اقتدار مطلقه به سلطان که وجودش همچون خلفای اسلام الهی، و وظیفه اش حفاظت از قانون اسلامی و نه قانون اساسی بود، دچار نقص های جدی می شد. سلطان اختیار انحلال مجلس را داشت. او در حملهء روس ها در ۱۸۷۸ با استفاده از این همین قدرت، پس از گذشت تنها دو جلسه از شروع کار مجلس به عمر کوتاه مجلس اول پایان داد. اهمیت قانون اساسی عثمانی در رابطه با فشارهای اروپا (انگلیس) برای اجرای اصلاحات، تهدیدهای روسیه، شورش های بالکان، و نیاز به حقوق مساوی بین اتباع عثمانی صرف نظر از مذهب آنان، مورد بررسی قرار می گرفت. به پیروی از بحث های مطرح در مطبوعات ترک، سرمقاله های اختر تقدّم موروثی سلطان عثمانی را بر تمامی اتباع مهم می شمردند، که خود نقض آشکار دو اصل آزادی و

مساوات در قانون اساسی مشروطه بود. در همان حال، خوش بینی عثمانی که باور داشت اعطای قانون اساسی جوابگوی تقاضاهای اروپا خواهد بود، و تمامی اتباع امپراتوری را به عنوان اتباع برابر و وفادار به یک دولت واحد و با حقوق یکسان با سلطان متحد خواهد کرد، در اختر مشهود بود. سلطان عبدالحمید در دوره ای که از اختر حمایت مالی می کرد آن را تریبونی می دانست برای تبلیغ سیاست های پان اسلامیستی اش، که بسیاری از فعالان مسلمان را به خود جذب کرده بود.

بحران اقتصادی دهه های آخر قرن نوزدهم در ایران و امپراتوری عثمانی که در بحران بودجه، تورم بالا، غلبه اقتصاد غربی، و اعطای امتیازات انحصاری نامطلوب آشکار بود، بدون شک سرنوشت بسیاری از تجار ایرانی امپراتوری را تغییر داد (۵۸). انعکاس اعتراض آنان در سرمقاله های روزنامه اختر به چشم می خورد. همان طور که گفته شد، پس از ترور ناصرالدین شاه در ۱۸۹۶ دولت عثمانی این روزنامه را برای همیشه تعطیل اعلام کرد (۵۹). پس از مدت کوتاهی، دو روزنامه نگار بابی اختر، میرزا آقا خان کرمانی و روحی به دولت ایران تحویل داده شدند و توسط حاکم و شاهزاده قاجار، سید حسن شمس تبریزی، در تبریز اعدام گشتند. پس از اختر، روزنامه "شمس" با مدیریت سید حسن شمس تبریزی و با پشتیبانی توفیق بیگ در استانبول منتشر شد، اما به محبوبیت اختر نرسید. کتاب های فارسی، پیمان نامه های سیاسی، و روزنامه های چاپ خارج رفته رفته زمینه را برای جنبش مشروطه در ایران فراهم می کردند.

به تخت نشستن مظفرالدین شاه در ۱۸۹۶ همزمان بود با بحران اقتصادی روزافزونی که گرفتن وام های جدید از روسیه در سال های ۱۹۰۰ و ۱۹۰۲، و اعطای امتیازات انحصاری بر وخامت آن دامن می زدند. به علاوه، سفرهای پرطمطراق شاه، مخارج دربار، و حکومت استبدادی قاجار و مسئولان بلژیکی اداره گمرکات منجر به نارضایتی های اجتماعی شده بودند و در ۱۹۰۳، ناآرامی هایی در سراسر ایران و خصوصاً شهرهای بزرگ پدید آوردند. جنگ روسیه و ژاپن در ۵-۱۹۰۴، و انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ اپوزیسیون رهبری شده توسط متفکران، بازرگانان، و علمای مرفقی را تشجیع می کرد. مراکز مخفی و انجمن هایی تشکیل شدند که روزنامه های خارج از ایران را مخفیانه به داخل کشور می آوردند و با توزیع شبنامه ها، اخبار ستم ورزی قاجار را منتشر می کردند. بازار و مساجد نقش بسزایی در سازمان دهی و بسیج توده ها داشتند.

انقلاب در دسامبر ۱۹۰۵، زمانی که فرماندار تهران تجار قند و شکر را به دلیل پایین نیارودن قیمت کالا به چوب بست، آغاز شد. در اعتراض به این عمل فرماندار، جمع کثیری از روحانیون، تجار، و افزارمندان ابتدا در مسجد شاه تهران و سپس در حرم شاه عبدالعظیم بست نشستند. علما توسط مجتهد آزادی خواه، سید محمد طباطبایی و واعظین مخالف، سید جمال الدین اصفهانی و شیخ محمد واعظ هدایت می شدند. آن ها نخست عزل فرماندار تهران و مسئولان بلژیکی اداره گمرکات، و تأسیس یک عدالتخانه را مطالبه می کردند. اما این اعتراضات رفته رفته خواستار تشکیل یک مجلس نمایندگی و یک قانون اساسی با مشارکت متفکران شد. شاه در ژانویه ۱۹۰۶ با تأسیس یک عدالتخانه موافقت کرد و در آگوست همان سال مجلس را نیز به رسمیت شناخت. مجلس اول در اکتبر ۱۹۰۶ گشایش یافت، و پس از انتخابات نمایندگان تهران، اقدام به تدوین قانون اساسی بر طبق قانون اساسی فرانسه و بلژیک کرد، که در دسامبر همان سال به امضای مظفرالدین شاه رسید (۶۰). مرگ شاه در ژانویه سال ۱۹۰۷ و جانشینی پسرش محمد علی شاه که با مجلس و مشروطه خواهان سر خصومت داشت، به تنش و ناسازگاری میان برخی از نمایندگان رادیکال مانند تقی زاده — نماینده تبریز و رهبر حزب سوسیال دموکرات — و علمای محافظه کار همچون آیت الله بهبهانی انجامید. این اختلاف نظر بر سر نقش شریعت در نظام حقوقی، و نقش علما در تنظیم قوانین مطابق با شریعت بود. متمم قانون اساسی مصوب ۱۲۸۶ در نتیجه ختم این مشاجرات به نفع واعظان محافظه کار همچون شیخ فضل الله نوری، به اصل قانون اساسی اضافه شد.

عهدنامه انگلیس و روسیه در ۱۹۰۷ که ایران را به دو بخش نفوذی و یک بخش بی طرف تقسیم می کرد، به هر گونه امید برای حمایت انگلستان از مشروطه خواهان در مقابله با دخالت روسیه در ایران پایان داد (۶۱). محمد علی شاه به کمک دسته قزاقان روسی به سرکردگی لیاخوف در ژوئن ۱۹۰۸ کودتا کرد و مجلس را به توپ بست. این اقدام، اعدام ملی گرایان و تبعید روشنفکران پیشرو را به استانبول و اروپا در پی داشت که از آن جمله می توان به سرشناسانی همچون علی اکبر دهخدا اشاره کرد. جنگ داخلی متعاقب، محاصره تبریز توسط قشون سلطنت طلب و علمای مرتجع در ژوئن ۱۹۰۸، و اشغال روسیه در آوریل ۱۹۰۹ به مرحله اول جنبش مشروطه خاتمه داد (۶۲). تقی زاده به لندن و کمبریج گریخت، و ادوارد براون در ۱۹۰۸ پذیرای او شد. او در منزل براون با سران حزب ترکان

جوان همچون احمد رضا بیگ آشنایی نزدیک پیدا کرد و با آنان در مورد مشروطه خواهی به تبادل نظر پرداخت. به گفته تقی زاده، بروان در این محافل بر همکاری ترکان جوان با مشروطه خواهان ایرانی تأکید می ورزید (۶۳). تقی زاده همچنین می گوید که انگلستان از ترکان جوان در مقابل سلطان حمایت می کرد؛ چراکه سلطان تمایلات و سیاست های آلمان دوستانه داشت. او پس از تبعید در ۱۹۱۰ و در طول اقامت دو ساله اش در استانبول، با مورگان شوستر، حقوقدان آمریکایی و کارشناس مالی مجلس که راهی ایران بود ملاقات نمود، و مدتی را با محمد امین رسول زاده که تحت فشار روس ها از ایران و باکو گریخته بود زندگی کرد. همچنین به دلیل آشنایی نزدیکش با محمد رضا بیگ، در یکی از جلسات پارلمان عثمانی حضور یافت (۶۴). در دوران وقوع ضدانقلاب در ایران، استانبول به مرکز ایرانیان تبعیدی که از ایران و اروپا در آن جا گرد آمده بودند تبدیل شد. علی اکبر دهخدا که به استانبول گریخته بود روزنامه فارسی "سروش" را در ۱۹۰۹ در استانبول تأسیس کرد. سروش در طول حیات شش ماهه اش، به عنوان ارگان رسمی "انجمن سعادت ایرانیان" در استانبول عمل می کرد. روشنفکران ایرانی و آذری همچون حسین دانش و احمد آقا اوغلو در روزنامه سروش سرمقالاتی به دفاع از مشروطه خواهان ایرانی در دوران جنگ داخلی تبریز می نوشتند (۶۵). برخی از ایرانیان نیز در کنسولگری های عثمانی بست نشستند (۶۶). روزنامه های ترکان جوان همچون "طنین" در طول دوران ضدانقلاب و محاصره تبریز توسط سلطنت طلبان از ژوئن ۱۹۰۸ تا ژوئیه ۱۹۰۹، از مشروطه خواهان ایرانی حمایت کردند (۶۷). طنین حمایت همه جانبه خود را از مشروطه خواهان ایرانی اعلام ساخت و گزارش کرد که در ۱۹۰۸، ۲۰۰ تن در کنسولگری عثمانی در تهران بست نشسته بودند (۶۸). همان شماره قانون اساسی جدید عثمانی را نیز که در ۱۹۰۸ تنظیم شده بود به بررسی گذاشت.

### قانون اساسی عثمانی و ایران

نخستین قانون اساسی عثمانی نقطه اوج به کارگیری اصول اصلاح طلبانه مدرن در ساختار دولت، رفع نیاز اقلیت های قومی و مذهبی به حقوق برابر، و پاسخگویی به فشارهای اروپا برای به کار بستن اصلاحات حقوقی و سیاسی در بین اتباع غیر مسمان امپراتوری بود. هدف دیوان سالاران عثمانی متحد ساختن امپراتوری در یک



هویت جدید، و وفاداری تمامی اتباع به دولت بود؛ با این وجود، اصل هویت دینی و اجتماعی که با شریعت و سیستم ملت‌ها همخوانی داشت جزئی از قانون اساسی عثمانی باقی ماند. نخستین قانون اساسی عثمانی برخلاف عمر کوتاه یکساله اش، تأثیر فراوانی بر توسعه سیاسی در سراسر امپراتوری داشت. این امر با تأثیرگذاری بر ترکان جوان که طراحان انقلاب ۱۹۰۸ بودند، و همچنین ایرانیان جوان که با متفکران سیاسی عثمانی در استانبول آشنا می شدند و نقش عمده را در انقلاب مشروطه ایران داشتند، تحقق یافته بود.

متمم قانون اساسی ایران مصوب ۱۲۸۶ هجری شمسی (اصول ۵۷-۱) دنباله رو قانون اساسی فرانسه (۱۸۳۰) و بلژیک (۱۸۳۱)، و نخستین قانون اساسی عثمانی (۱۸۷۶) بود، اما از جهات مهمی با آن‌ها مغایرت داشت. مواد ۸ تا ۱۰ قانون اساسی عثمانی و دو ماده ۸ و ۹ در متمم قانون اساسی به پیروی از قانون اساسی فرانسه و بلژیک حقوق ملل عثمانی و ایرانی را در برابر قانون یکسان دانسته و امنیت جانی، مالی، سکونتگاه، و شرافت آنان را ضمانت می کردند (۶۹). انتخابات دودرجه ای و دو مجلس جدا از هم (مجلس اعیان و مجلس عوام) برگرفته از قانون اساسی ۱۸۳۰ فرانسه بود. هویت اسلامی قانون اساسی عثمانی و ایران با اعلام اسلام به عنوان مذهب رسمی (اسلام اثنی عشر در ایران) مشهود بود. اصل یازدهم قانون اساسی عثمانی، کلیه ادیان را آزاد می شمرد، در حالیکه متمم قانون اساسی ایران به جز اسلام تنها مسیحیت، یهودیت، و زرتشتیت را به رسمیت می شناخت.

در پیروی از قانون اساسی فرانسه و اصول حکومت در اسلام، قانون اساسی عثمانی قدرت مقدس و مطلقه سلطان را، که به خاندان عثمان تعلق داشت و خلیفه جمیع مسلمانان (اصول ۷-۳) و از هر گونه وظیفه معاف بود، شرح می داد. قانون اساسی ایران نیز سلطنت را "ودیعه ای الهی" تعریف می کرد که "از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده" (اصل سی و پنجم)، و درازای آن سلطان نیز مجلس را که "به توجه و تأیید حضرت امام عصر"، "مراقبت حجج اسلامیه"، و "عامه ملت ایران" تأسیس شده بود (اصل دوم کلیات، متمم قانون اساسی)، به عنوان موهبتی به مردم به رسمیت می شناخت. پس از پیروزی محافظه کاران و شیخ فضل الله نوری، متمم قانون اساسی اعلام کرد که هیچ یک از مصوبات مجلس شورای ملی نباید با قوانین مقدس اسلام مغایرت داشته باشد. در نتیجه، مجلس شورای ملی باید "در هر عصری از اعصار" یک هیأت علمای ناظر تشکیل دهد با شرکت حداقل پنج تن از "مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان

هم باشند" (همان). انتخاب این هیأت به این طریق بود که مراجع تقلید شیعه، بیست نفر از علما را به مجلس شورای ملی معرفی می کردند و نمایندگان مجلس نیز حداقل پنج تن از آنان را "بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده" و به عضویت می شناختند (همان). وظیفه این پنج مجتهد تطبیق قوانین برده شده به مجلس با اصول اسلام بود تا "هریک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند" (همان) (۷۰). نظام قضایی به دو دادگاه عرفی و شرعی تقسیم می شد که در حوزه قوانین دینی از حدود اختیارات وسیعی برخوردار بود. قوه مجریه اختیار ممنوع کردن سازمان ها و نشریات کفرآمیز را داشت (۷۱). این نکته تفاوت بارز میان قانون اساسی ایران و قانون اساسی عثمانی بود که دخالت اسلام و شریعت را در حداقل نگه می داشت. نقش فعال علمای شیعه ایران در جنبش مشروطه عامل مهمی در توسعه آن، و پیش درآمد اصل شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی بود.

تدوین متمم قانون اساسی در ایران نشانگر تلاقی ایدئولوژی و تضاد بنیادی میان علمای محافظه کار - به رهبری شیخ فضل الله نوری و آیت الله بهبهانی - و نمایندگان سکولار مانند تقی زاده و سعدالدوله بود. فریدون آدمیت و ژانت آفاری به درستی به نزاع سختی که مجلس را از درون و برون دربرگرفته بود اشاره می کنند. به گفته آفاری، انجمن های ایالتی و ولایتی در تبریز و مطبوعات رادیکال همچون "صوراسرافیل"، "مساوات"، و "ملانصرالدین" سکولارها را حمایت می کردند. دو نشریه آخر از حزب سوسیال دموکراسی روسی که در قفقاز نفوذ بسیار داشت الهام گرفته بودند (۷۲). آدمیت متمم قانون اساسی را برای سکولارها یک پیروزی می داند؛ اما آفاری در ارزیابی نهایی خود دقیقتر است. متمم قانون اساسی مصالحه ای بود میان علمای محافظه کار که جانبداران سرسخت دخالت شریعت و علما در دستگاه قضایی بودند (مشروطه مشروعه)، و آنانی که قوانین سکولار، محدود کردن اقتدار مطلقه، آزادی مذهب، و برابری تمام ادیان را تبلیغ می کردند (مشروطه مطلق) (۷۳). ابهامات قانون اساسی ایران بیانگر برداشت های متفاوت طبقات اجتماعی و گروه های مختلف جامعه از یک دولت مشروطه است (۷۴). قانون اساسی ایران و عثمانی هر دو بر اساس حق رأی محدودی تنظیم شده بود که حقوق زنان، اقلیت های دینی، و (در ایران) مرتد ها یعنی پیروان باب را برابر نمی دانست.

اگرچه قانون اساسی عثمانی و ایران سه قوه دولت را از یکدیگر مجزا می دانستند، قانون اساسی ایران میان مجریه، مقننه، و قضاییه تفاوت حائز اهمیتی قائل می شد (اصول ۲۹-۲۶). سلطان و شاه اختیار انتصاب و عزل وزرا و اعضای دولت را داشتند، و جلسات مجلس را شروع می کردند و خاتمه می دادند. سلطان و شاه می توانستند در مواقع ضروری مجلس را منحل کنند.

جنگ های بالکان در امپراتوری عثمانی، جنگ جهانی اول، و اشغال استانبول توسط متفقین موجبات سرنگونی دولت ترکان جوان را فراهم آورد. امور کشور به مصطفی آتاتورک و رضاشاه واگذار شد تا با رهبری قدرتمند، اصول جامعه مدنی، و مجلسی بی بنیه به بازسازی دولت ادامه دهند. درحالیکه جمهوری کمال آتاتورک سکولارسازی بنیادین ترکیه را به اتمام می رساند، علما و نیروهای سکولار ایران در امید نجات ملت، شریعت، و سلطنت مشروطه، با رضاشاه پیمان بستند.

### فشرده سخن

اگرچه جنبش های مشروطه خواهی ترکیه و ایران وجوه مشترک متعددی داشتند، از بسیاری جهات نیز با یکدیگر متفاوت بودند. نخستین جنبش مشروطه عثمانی در ۱۸۷۶ در ادامه تنظیمات، که توسط سران دولت رهبری شده بود و از تغییر جهت سیاست های عثمانی در برخوردش با غیرمسلمانان حکایت می کرد، شکل گرفت. مشروطه خواهی ایران حرکتی شهری و مردمی به حساب می آمد که با حضور فعال افزارمندان، تجار، علمای مترقی، و بخش کوچک اما مؤثری از طبقه روشنفکر میسر شده بود. ایران با مسائل مشابهی در زمینه های اختلاف نظر دینی میان بابی ها، سرکشی نیروهای مرکزگرایز در شمال (آذربایجان و گیلان)، و رقابت تنگاتنگ بر سر قدرت مواجه بود. از دست دادن خطه قفقاز و واگذاری آن به روسیه در نیمه اول قرن نوزده، و اعطای امتیازات انحصاری نامطلوب به اتباع روس و انگلیس، تجار، افزارمندان، علما، و روشنفکران ایرانی را بسیج ساخت. اصلاح طلبان ایرانی همچون همتایان عثمانی خود برای محدود کردن اقتدار مطلقه شاهان، بسیج ارتش، بازسازی حکومت مرکزی و نظام قضایی، و اشاعه آموزش سکولار و غربی تلاش می کردند. پیامد ناخواسته این اصلاحات، شکل گیری جامعه مدنی و تلاش برای احقاق حقوق کامل تابعیت به شهروندان بود. فارغ التحصیلان مدارس سکولار یا میسیونری ها که به فعالان سیاسی تبدیل می شدند،

سعی داشتند تا با محدود کردن اقتدار مطلقه شاه و وزرا که وظیفه پاسخگویی به نمایندگان منتخب مردم را داشتند، اصلاحات را رواج دهند. به علاوه، این نمایندگان اختیار داشتند که امتیازات انحصاری اتباع روسیه و بریتانیا را لغو کنند؛ حافظ منافع تجار و تولیدکنندگان داخلی باشند؛ و در چهارچوب سلطنت مشروطه، هرچند محدود، دولتی عادل برگزینند. منشأ تفرقه در هر دو جنبش، مسائل حاکمیت مردم، حوزه اقتدار اجرایی و مقدس سلطان و شاه، قدرت قانون گذاری مجلس ملی، و نقش اسلام، شریعت، و علما در دو قوه مقننه و قضاییه بود. این مسائل در ابعاد مذهبی قانون اساسی و حقوق تابعیت اقلیت های قومی و دینی تأثیر مستقیم داشتند. مشروطه خواهان عثمانی و ایرانی به پشتیبانی از یکدیگر برمی خاستند و در هر موقعیتی که به دست می آمد، همچون جبهه ای واحد عمل کردند. آن ها از عناصر آزادی خواه غرب و به ویژه از سوسیال دموکرات های روسیه و نمایندگان لیبرال پارلمان بریتانیا یاری خواستند. اما جنگ جهانی اول و اشغال نظامی مانع از موفقیت هر دو جنبش شد.\*

این نوشته را شیدا دینانی، مترجم و شاعر، از متن انگلیسی به فارسی برگردانده است.

### پانویس ها:

۱. مخارج تحقیق برای این مقاله توسط "بنیاد میراث ایران" در لندن تأمین شده است. این مقاله در ماه ژوئن ۲۰۰۶ در "یادبود صدمین سال انقلاب مشروطه" واقع در دانشگاه آکسفورد ارائه شد. با سپاس از آرشیو باشباکان لیک در استانبول، کتابخانه آتاتورک، کتابخانه نورت وسترن، و کادر بخش خاورمیانه در کتابخانه رگنشتاین دانشگاه شیکاگو. با سپاس از پدرم برای بصیرت ارزنده اش.

۲. برای چاپ های اخیر این منابع در ایران ن.ک.به:

Mansoureh Ettehadieh, 'Newspapers and Journals Reprinted from ۱۹۹۱ to ۲۰۰۱' and 'Historical Works Relating to the Qajar Era Published in Iran, ۱۹۹۶-۲۰۰۱,' *Iranian Studies*, vol. ۳۴ (۲۰۰۱): ۱۹۵-۲۲۶. Peter Avery, 'Printing, the Press and Literature in Modern Iran,' *The Cambridge History of Iran*, vol. ۷, edited by P. Avery, G. Hambly, and C. Melville (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۱), ۸۱۵-۸۶۹. Mansour Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of ۱۹۰۶-۱۱: Foreign Policy, Imperialism, and Dissent* (Syracuse: Syracuse University Press, ۲۰۰۶).

۳. گشایش آرشیه‌های روسی برای عموم، بر اهمیت نقش روسیه به عنوان یکی از عوامل اصلی رویدادهای انقلاب مشروطه، نور تازه ای می‌افکند. آن تاریخ هنوز به تمامی نوشته نشده است. برای تأثیر جریان‌های روشنفکری هند ن. ک. به: توکلی طرقي.

۴. ن. ک. به:

Hakki Tarik Us, Meclis-i Mebusan, ۱۲۹۳: ۱۸۷۷  
Zabit Ceridesi (Istanbul, ۱۹۴۰); Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought: A Study in Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, ۱۹۶۲); Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, ۱۹۶۳), Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (McGill University Press, ۱۹۶۴); Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford: Calrendon Press, ۱۹۶۹).

برای تاریخ نگاری ترکان جوان ن. ک. به:

Şükru Hanioglu, *Preparation for a Revolution, The Young Turks, ۱۹۰۲-۱۹۰۸* (Oxford University Press, ۲۰۰۱).

۵. ن. ک. به:

Thierry Zarcone and Fariba Zarinebaf, *Les Iraniens d'Istanbul* (Louvain: Peeters, ۱۹۹۳); Nader Sohrabi, Nader Sohrabi, *Constitutionalism, Revolution and State: The Young Turk Revolution of ۱۹۰۸ and the Iranian Constitutional Revolution of ۱۹۰۶ with Comparisons to the Russian Revolution of ۱۹۰۵*, PhD diss., University of Chicago, ۱۹۹۶.

۶. نگارنده در حال تکمیل پژوهش گسترده تری درباره تاریخ تبریز در دوران مشروطه است.

۷. از آنجا که مبحث تأثیرات روشنفکری اروپا به ویژه در دوران روشنگری و انقلاب فرانسه توسط دانشمندان ترکیه مدرن و ایران به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است، بحث در این باره را ضروری نمی‌بینم. ن. ک. به:

Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of ۱۹۰۶* (London: I.B. Tauris, ۱۹۸۹).

۸. ماردین، (۱۹۶۲).

۹. ن. ک. به:

Robert Landen, *The Emergence of the Modern Middle East, Selected Readings* (University of South Carolina, ۱۹۷۰), ۱۲۸-۲۹. See also, Iraj Afshar (ed.), *Zendegi-yi Tufâni: Khâtirât-i Seyyid Hasan Taqizade* (Tehran, ۱۳۵۸/۱۹۷۹), ۲۶-۴۵.

۱۰. نقش میسیونری‌های غربی و به خصوص آمریکایی و فرانسوی در اشاعه دانش مدرن در ایران اغلب ناگفته مانده است. آذربایجان به دلیل جمعیت درخور توجه مسیحی اش از اولین مراکز تأسیس میسیونری‌های غربی بوده است.

۱۱. افشار، (۱۹۷۹)، صص ۳۵-۳۶.

۱۲. آبراهامیان، صص ۷۵-۷۶.

۱۳- آن ها عبارت بودند از: میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی، مؤلف "یک کلمه" و "گنج دانش"؛ نجف قلی خان، مؤلف "میزان الموازین"؛ حاجی زین العابدینی مراغه ای؛ جمال الدین الافغانی؛ حاجی میرزا حسن خان کمال الملک؛ میرزا آقا خان کرمانی؛ شیخ احمد روحی؛ و حسین دانش.

۱۴- راه ایران به استانبول معمولاً از میان قفقاز می گذشت و از تفلیس، باکو، باطوم، و طرابزون عبور می کرد و به استانبول می رسید.

۱۵- مراغه ای در استانبول، و طالبوف در داغستان مرد. اما هر دو متولد آذربایجان بودند. ن. ک. به: عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، تصحیح ب. معینی (تهران: ۲۵۳۷)، صص ۱۳۷-۱۲۲. طالبوف که کتابش را در دو جلد منتشر ساخت می گوید رمان Emile نوشته روسو الهام بخش او بوده است. او مبلغ اتحاد میان اهل تشیع و اهل تسنن بود.  
۱۶. ن. ک. به:

The Iranian (Azeri) Merchant Community in the Ottoman Empire and the Constitutional Revolution,' in Zarcone and Zarinebaf-Shahr, ۲۰۳-۲۱۲; Charles and Edward Burghess, Letters from Persia, ۱۸۲۸-۱۸۵۵, edited by Benjamin Schwartz (New York, ۱۹۴۲), ۸۴-۸۵; Vanessa Martin (ed.) Anglo-Iranian Relations since ۱۸۰۰ (London: Routledge, ۲۰۰۵).

۱۷. ن. ک. به:

Fariba Zarinebaf-Shahr, 'Tabriz Under Ottoman Rule, ۱۷۲۵-۱۷۳۰,' Ph.D diss. University of Chicago, ۱۹۹۱.

۱۸. ن. ک. به:

Abbas Amanat, The Pivot of Universe, Nasir ad-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, ۱۸۵۱-۱۸۹۶ (Berkeley: University of California Press, ۱۹۹۷), ۷۴-۷۵.

بسیاری از دیوان سالاران از جمله امیرکبیر ابتدا در دربار ولیعهد قاجار خدمت می کردند.  
۱۹. این رقم بر مبنای نخستین سرشماری ملی در روسیه است. ن. ک. به:

Hassan Hakimian, "Iranian Diaspora in Caucasus and Central Asia in the late ۱۹<sup>th</sup> century," Encyclopedia Iranica, vol. VII (Costa Mesa: Mazda Publishers, ۱۹۹۵), ۳۷۵-۳۷۷.

به گفته این مؤلف، بسیاری از ایرانیان در صنایع ساختمانی، راه آهن، و صنعت نفت اشتغال داشتند. تعداد آن ها در صنعت نفت از ۱۱ درصد در سال ۱۸۹۳ به ۲۹ درصد در ۱۹۱۵ افزایش داشته است.

۲۰. ن. ک. به: حاج زین العابدین مراغه ای، سیاحت نامه ابراهیم بیگ، ویرایش م. سپانلو (تهران، ۱۳۶۳)، صص ۶۶-۱۸. او از دولت ایران به خاطر حمایت نکردن از اجناس ایرانی و بازرگانانی که در رقابت با تجار روسی و غربی از صحنه به در می شدند، انتقاد می کرد. او تقیف را به خاطر عقاید مترقی اش و سرمایه گذاری در تشکیلات اقتصادی مسلمانان می ستود. همان، ص ۲۴.

۲۱. آبراهامیان، ص ۷۷.

۲۲. Zarinebaf-Shahr, ۱۹۹۳, ۲۰۳-۲۱۲.

برای آگاهی بیشتر از مطبوعات آذری در باکو ن.ک. به:

A. Holly Shissler, *Between Two Empires, Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (London: I.B. Tauris, ۲۰۰۳), ۱۲۸-۱۳۲.

۲۳. ساسانی، ص ۹۴.

۲۴. همان، صص ۹۷-۱۰۰. ن.ک. به:

Fariba Zarinebaf-Shahr, 'Iranian diaspora in Ottoman Turkey,' *Encyclopedia Iranica*, vol. VII (Costa Mesa: Mazda Publishers, ۱۹۹۵), ۳۷۳-۳۷۵.

۲۵. حاج زین العابدین مراغه ای.

۲۶. ن.ک. به:

Tsutomu Sakamoto, 'Istanbul and the Carpet Trade of Iran Since ۱۸۷۰'s,' in Zarcone and Zarinebaf-Shahr, ۲۱۲-۳۱.

\* توضیح مترجم: در تدبیر سیاست های دولت و طبق اصل تساهل و تسامح در اسلام، سلاطین عثمانی اتباع غیرمسلمان خود را در چند جامعهء مختلف دینی دسته بندی می کردند و به آن "ملت" می گفتند. اگرچه می توان گفت "ملت ها" تقریباً می تواند معادل مفهوم "اقلیت های دینی" در ایران باشد، "سیستم ملت ها" به مجموعهء گسترده تری اطلاق می شود که مفاهیم جدایی مسلمانان از غیرمسلمانان، درجات استقلال هر "ملت"، و نابرابری حقوق آنان با حقوق اتباع مسلمان را دربر دارد. به همین جهت، مترجم بر این باور است که "سیستم ملت ها" معادل دقیقتری برای "Millet System" در زبان فارسی است. برای آگاهی بیشتر از کارکرد و تاریخ سیستم ملت ها رجوع کنید به:

Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East* (3rd ed.); Westview; ۲۰۰۴.

۲۷. ماردین، ص ۱۸. به گفتهء ماردین این گروه از جنبش های سیاسی ایتالیا (به رهبری ماتزینی)، فرانسه، و اسپانیا الهام گرفته بود.  
۲۸. ن.ک. به:

Uriel Heyd, 'The Ottoman ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II,' in A. Hourani Ph. Khoury, and M. Wilson (eds.) *The Modern Middle East* (London: I.B. Tauris, ۱۹۹۳), ۳۴-۳۶.

۲۹. ماردین، ص ۱۴.

۳۰. ماردین، صص ۲۸۳-۳۳۶. نامک کمال شش نمایشنامه، چند زندگی نامهء کوتاه، چند رمان، و ترجمه ها و مقالات متعددی با درون مایهء انقلاب مشروطه دارد. ترجمه ها و مقالات او در نشریات حریت و عبرت به چاپ رسیدند.

۳۱. ماردین، صص ۲۹۶-۹۷.

۳۲. ماردین، صص ۳۲-۳۳. بخش بزرگی از روشنفکران ترک کوریر را می خواندند. صاحب امتیاز آن، جیامپیتری، با مصطفی فاضل پاشا که مدعی بود آن طرح از ابتکارات او بوده، تماس داشت.

۳۳. همان جا.

۳۴- ماردین، صص ۴۲-۴۳.

۳۵- همان، صص ۷۲-۷۳.

۳۶- ن.ک.به:

Enver Ziya Karal, 'Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly, ۱۸۷۶-۱۸۷۷,' in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society* (London: Holmes and Meier, ۱۹۸۲), ۳۸۷-۴۰۱.

مخالفان مشروطه از اصل نابرابری مسلمان و غیرمسلمان در شریعت استفاده کرده، علیه مشارکت غیرمسلمانان در مجلس و دولت تبلیغ می کردند. این مخالفان، با هر نوع قانون غیردینی که توسط انسانها تدوین می شد و مبتنی بر شورا و مشورت بود، مخالف بودند. طرفداران مشروطه آیه ۳۸ از سوره ۴۲ قرآن، «در میان خود شور کنید» را متذکر می شدند. اما در ایران، از ابتدا بر سر این اصل در میان علمای شیعی اختلاف افتاد؛ به نحوی که آیت الله طباطبایی، آیت الله بهبهانی، و آیت الله نائینی مدافع مشروطه بودند، اما شیخ فضل الله نوری طبق همان اصول [قرآنی] با مشروطه مخالفت می کرد. در عتبات، آیت الله خراسانی و آیت الله مازندرانی در اوان کار از جنبش مشروطه حمایت کردند اما همزمان با رادیکالهای غیرمذهبی نظیر تقی زاده به مخالفت برخاستند.

۳۷- ماردین، ص ۳۱۱. شورای دولت توسط سلطان گمارده می شد و مسؤلیت تدارک و تدوین قوانینی را به عهده داشت که سپس از جانب نمایندگان مردم در مجلس و سنا قبول یا رد می شد.

۳۸- کارال، ص ۳۹۱.

۳۹- همان، ص ۳۹۴. در ۹ ایالت بالکان تعداد ۲۲ مسلمان و ۲۲ غیرمسلمان انتخاب شدند، در حالیکه ۱۰ ایالت آناتولی، ۲۱ مسلمان و ۱۲ غیرمسلمان را برگزیدند. ن.ک.به:

Feroz Ahmed, 'Unionist relations with the Greek, Armenian, and Jewish communities of the Ottoman Empire, ۱۹۰۸-۱۹۱۴,' in Braude and Lewis (eds.), ۴۰۱-۴۳۴.

۴۰- همان، صص ۹۵-۳۹۴.

۴۱- ماردین، صص ۷۷-۷۶.

۴۲- ن.ک.به:

Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Khân, A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley: University of California Press, ۱۹۷۳); Hamid Algar, 'Participation of Iranian Diplomats in Masonic Lodges of Istanbul,' in Zarcone and Zarinbaf-Shahr, ۳۳-۴۴; Homa Nategh, "Mirza Aqa Khan, Sayyed Jamâ al-Din et Malkom Khan a Istanbul, ۱۸۶۰-۱۸۹۷," in Zarcone and Zarinbaf-Shahr, ۴۹-۵۲.

حمید الگار بر خوردی بسیار انتقادی با ملکم خان و شخصیت و آراء او و نیز با فرصت طلبی ملکم دارد. ملکم ظاهراً طرفدار انگلیسی ها بود و به آنها کمک می کرد تا امتیازاتی از دولت



بگیرند. او اصلاحات عثمانی را ناشی از فشار انگلیسی ها می دانست و از سیاست های پان اسلامیستی [اتحاد ملل مسلمان] سلطان حمید حمایت می کرد.

۴۳- ساسانی، صص ۲۶۴-۲۵۵.

۴۴- ن.ک.به:

Orhan Koloğlu, 'Un journal Persan d'Istanbul: Akhtar,' in Zarcone and Zarineaf-Shahr, ۱۳۳-۱۴۰ and Anja Pistor-Hatam, 'The Persian Newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas,' in Zarcone and Zarinebaf-Shahr, ۱۴۱-۱۴۷ .

آینا پیستور- حاتم، «روزنامه ایرانی اختر به عنوان انتقال دهنده افکار سیاسی عثمانی»، در زارکون و زرینه باف شهر، صص ۱۴۷-۱۴۱. پیستور- حاتم اعتقاد دارد روزنامه اختر در ابتدا از سوی دولت های ایران و عثمانی حمایت مالی می شد اما به فاصله کوتاهی به دست ایرانیان ساکن استانبول افتاد.

۴۵

E.G. Browne, The Persian Revolution, ۱۹۰۵-۱۹۰۹ (Mage Publishers, ۱۹۹۵), ۴۶-۴۹.

براون متن این خبر را از روزنامه ترک زبان «صبح» ترجمه کرد. همین روزنامه این خبر را برای بار اول به چاپ رساند.

۴۶- ساسانی، ص ۲۶۱.

۴۷- الگار، در زارکون و زرینه باف شهر، صص ۳۴-۳۳.

۴۸- همان، صص ۹۱-۱۹۰.

۴۹- همان، صص ۸۸-۱۸۷. الگار این نشریه را یک گاهنامه تبلیغاتی علیه حکومت

قاجار توصیف می کند.

۵۰- میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی، «یک کلمه و یک نامه»، ویراستار سید محمد

صادق فیض، تهران، ۱۹۶۲.

۵۱- همان، صص ۷۹-۴۴.

۵۲- همان، صص ۷۶-۶۷.

۵۳- مستشارالدوله، صص ۱۷-۱۱.

۵۴- همان، صص ۹۰-۸۱.

۵۵- نیکی کدی، ص ۶۲.

۵۶- آبراهامیان.

۵۷- اختر، شماره ۴؛ ۷ فوریه ۱۸۷۷.

۵۸- زرینه باف شهر (۱۹۹۳)، صص ۲۱۲-۲۰۳.

۵۹- اورهان کوراوغلو، همان؛ و پیستور- حاتم، همان.

۶۰- کدی، صص ۶۸-۶۸. برای قوانین اساسی رجوع کنید به براون، همان، صص ۳۵۳-

۶۱- طبق نوشته بنکداریان، در مورد این توافقنامه، گری با مخالفت بسیاری از سوی رادیکال‌های مجلس روبرو شد. ادوارد براون و کرزان، و همچنین ملی‌گرایان ایرانی نظیر تقی زاده، براین عقیده بودند که این توافقنامه، استقلال و تمامیت ارضی ایران را به رسمیت می‌شناسد.

۶۲- آفاری، صص ۲۳۱-۲۱۱.

۶۳- افشار (۱۹۷۹) ص ۱۵۷. تقی زاده ادعا می‌کند که احمدرضا بیگ، سخنگوی مجلس، او را شناخت و دعوت‌اش کرد که در ردیف جلو بنشیند. تحقیقاتی که درباره دو سال اول اقامت تقی زاده در استانبول شده، روشنگر نکات فراوانی از روابط او با ترکان جوان است. به گفته بنکداریان، بلانت به براون سفارش کرده بود که به استانبول برود و حمایت ترکان جوان را برای مشروطه خواهان ایرانی جلب کند (بنکداریان، ص ۱۲۵). در باره شکل گرفتن «کمیته ایرانی» در لندن توسط ادوارد براون، که از سیاست‌های گری در مورد ایران انتقاد می‌کرد، رجوع کنید به بنکداریان، همان، صص ۳۷-۱۳۳.

۶۴- افشار، همان، صص ۱۷۱-۱۵۷.

۶۵. ن. ک. به:

Thierry Zarcone, 'Ai Akbar Dihkhuda et le Journal Surūsh d'Istanbul (Juin-November ۱۹۰۹)', in Zarcone and Zarinebaf, ۲۰۱-۲۴۳.

برای منابع بیشتر درباره آقا اوغلو رجوع کنید به شیسلر.

۶۶- آرشیو باشبکان لیک، Hariciye-Siyasiye, ۷۴۳/۸۰، ۷۲-۷۴۳/۷۰، ۷۴۳/۷۶.

۶۷- کتابخانه آتاتورک، استانبول، طنین، شماره ۴، ژوئن ۱۹۰۸.

۶۸- طنین، شماره ۷، ص ۲.

۶۹- برای متن ترجمه قانون اساسی عثمانی رجوع کنید به لاندن. برای ترجمه انگلیسی قانون اساسی ایران رجوع کنید به براون. همچنین اختر، شماره ۴، هفتم فوریه ۱۸۷۷، ص ۲.

۷۰- براون، صص ۳۹۶-۳۶۳.

۷۱- آبراهامیان، ص ۹۰.

۷۲- آفاری، صص ۱۱۵-۸۹.

۷۳- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران (۲۵۳۵)، صص ۴۰۸-

۴۲۳

۷۴- سهرابی، صص ۱۹۳-۱۷۶.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۴-۳  
پایتیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقي

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنکداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرخ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- فقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ النا آندریوا «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی)
- ۴۱۹ الیس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## طنز در مطبوعات دوره مشروطیت: معرفی مجله استبداد<sup>۱</sup>

### طنز و مشروطه خواهی

دورانی که بلافاصله پس از انقلاب مشروطیت ایران آمد شکوفایی مطبوعات سیاسی را نیز به همراه آورد. مطبوعات این دوره علاوه بر درج اخبار داخلی و بین المللی، نقش مهمی نیز در طرح و ترویج افکار مشروطه خواهی داشتند. شیوه‌ای که بسیاری از این مطبوعات برای بازتاب اندیشه‌های مشروطه خواهی برمی‌گزیدند و روش‌هایی که برای گشودن فضای جدید بیان عقاید ایجاد می‌کردند درخور توجه و تحقیق است. به علاوه روزنامه‌نگاری سیاسی به سبک‌ها و قالب‌های ادبی نیز تنوع بخشید و موازین جدیدی برای پیوند دادن ادبیات و سیاست پدید آورد. این نکته همچنین بیانگر تأثیر سبک‌های نوین نگارش بر تاریخ سیاسی و روشنفکری ایران است که به نوبه خود شایان توجه می‌باشد. اما تنوع دیدگاه‌های مطبوعاتی همواره نتیجه انسجام نظری یا بلوغ سیاسی نبود، بلکه گاه ناهمگونی‌هایی نیز در آن به چشم می‌خورد. در واقع انقلاب مشروطیت فرصت جدیدی در فضای عمومی جامعه به وجود آورد که این نیز به زودی در خدمت سبک‌آزمایی و بیان قریحه نویسندگان قرار گرفت.

\* استاد تاریخ در دانشگاه سان دیاگو.

با این همه، شمار درخور توجهی از نشریات سیاسی دوران مشروطه به بیان مضامین سیاسی و اجتماعی متعهد ماندند. کار نگارش درباره نابسامانی های سیاسی جامعه و ترسیم چشم انداز تغییرات، به اشکال متنوعی ظهور می یافت، مثلاً از انتقاد نسبت به موقعیت عقب مانده ایران در قیاس با پیشرفت های جهان در اوائل قرن بیستم گرفته تا نقد مطلق گرایی سیاسی و فساد حکومت قاجار، یا سنت زدگی و جزم اندیشی مذهبی. این مشکلات از دید منتقدان اصلاح طلب که اکنون همچون طبیبی برای شفای بدن سیاسی جامعه نسخه می نوشتند، تنها بخشی از بیماری های مزمن جامعه ایران بودند. از این گذشته نفی استبداد و فساد و تحجر از راه ابداع انواع جدید طنز سیاسی نیز بیان می گشت.

ادبیات جنبش مشروطه ایران همچون ادبیات بسیاری از تحولات و انقلاب های مدرن، رگه های غنی و متنوعی از هجو و طنز سیاسی را در اشکال گوناگون در برداشت: مقالات مطبوعاتی، رمان ها، رسالات و اشعار مواضع متفاوتی را در یک موقعیت دوگانه و نادر تاریخی بیان می کردند.<sup>۲</sup> بر این منوال نگارش هجو و طنز سیاسی را می توان در دوره ای بررسی نمود که هم مبشر آغازهایی نو بود (مانند گسترش سریع رسانه های جمعی، رشد افکار عمومی ملی و بین المللی، تأثیرات متقابل و وام گیری ها در زمینه هجو و طنز، چه در لحن و چه در شکل آن)، و در عین حال خبر از پایان هایی می داد (از قبیل پایان پیوستگی ضمنی طنز به ادبیات کلاسیک فارسی و نیز اشتمال آن بر کنایات ادبی ظریف در لطیفه های خصوصی که فهم آن ها تنها در جهان خود بسنده ای ممکن می شد که بر پایه روابط شخصی و حافظه های مشترک ساخته شده بود)؛ مضامینی که معمولاً در ارتباط با مقولاتی کلی مانند سنت و مدرنیته خلاصه و بحث شده اند.

در ادبیات مشروطه شماری از مضامین مشخص انگیزه و محتوا بخش طنز و هجو سیاسی بودند. در این زمینه یکی از روش های رایج در نگارش طنز و هجو این بود که گونه های متفاوت و بعضاً متضاد را هم نشین کنند و بگذارند تا آن تضاد آشکار مستقیماً با خواننده سخن بگوید. اما در حالیکه دغدغه های سیاسی و اجتماعی در جو زمان منتشر و بین بسیاری از نویسندگان مشترک بود نگارش هجو و طنز در گونه های ادبی جدید قرائت های متفاوتی را مطلبد و در قالب هایی نو عرضه می شد. در این معنا می توان گفت که طنز و هجو هم حالت اطلاع رسانی داشت و هم ارزش ارتباطی.

تعبیرات جالب توجه و کنایات تند و تیز نگارخانه طنزآوران و هجوپردازان مشروطه خواه نمونه های خوبی از مضامین این تقابل ها هستند. از این جمله می توان به موارد زیر اشاره نمود: اعضای اشرافیت قاجار با دبدبه و کبکبه خود، به صورت جماعتی کاهل و رشوه گیر نشان داده می شوند؛ متجددینی که با تقلید کورکورانه از رسوم اروپایی مشوق و مروج از خودبیگانگی فرهنگی اند؛ اهل دیوان صرف نظر از منصبی که داشتند، به صورت مشتى افراد مطیع و سربراه تصویر می شوند؛ ملایان مستقل از سواد و پایگاه اجتماعی شان به صورت افرادی متحجر و غافل از اوضاع زمانه مجسم می شوند، چون راهبرانی گم راه که جلوی پای خودشان را هم نمی توانستند ببینند؛ زنان هم که غالباً رفتارشان به مانند اطفال به تصویر می آمد، چون کسانی که نه در طوفان حوادثی که پیرامونشان را دربر گرفته بود درگیر می شدند و نه اصلاً اهمیت یا تاثیری در آن حوادث داشتند؛ مردم عادی کوچک و بزرگ که هرروزه مجبور به کلنجار رفتن با محرومیت ها و محدودیت هایی بودند که از ناحیه مستبدان فاسد داخلی و استثمار و آزیبگانگان بر آنها تحمیل شده بود؛ و سرانجام دهقانان که عمری به مظلومیت سپری می ساختند و از هر تغییری متحیر و سرگردان بودند زیرا حاصل هر تغییر برای آنان جز خرمی از سختی و سیه روزی نبود.<sup>۳</sup>

در مقابل، مشروطه خواهان در مطبوعات موافق با آن ها چون منادیان پیشرفت و ترقی تصویر می شدند که ظلمات پیرامونشان را روشن می ساختند و با دمیدن روح نیرومند آرمان های ملی و آزادی خواهانه در تغییر جو را کد جهد می ورزیدند. در این زمینه غالباً استفاده از سبک محاوره به طنزنویس اجازه می داد که تضادها را برجسته کند و به این قالب های ساکن و صامت زندگی بخشد.<sup>۴</sup>

در مورد «هجو» به عنوان یکی از اقسام طنز می توان گفت که این تعبیری است با معانی متنوع که به عنوان کاریست «طنن، ریشخند، تمسخر، یا چیزهایی از این قبیل، در تشریح، تقبیح، یا استهزاء بزهکاری و بی خردی و غیره» تعریف شده است.<sup>۵</sup> گونه ادبی هجو، چه در نثر و چه در نظم، به عنوان نوشته ای فرض می شود که در آن «بی خردی ها و ندانم بکاری های انسان به قصد تحقیر یا تمسخرشان نمایانده می شوند».<sup>۶</sup> به این ترتیب هجو سیاسی مشخصاً مترصد است که با بهره جویی از قیاس، افشاگری، یا اغراق، خطا کاری و بی خردی کسانی که بنای نقدشان را دارد مسخره کند. با این ملاحظه، هجو نیز هم چون طنز، با ترسیم یک زمینه مفروض و مشترک بیانی و دریافتی، با احساس خاصی از آسودگی آنی از

فشارونگرانی همراه بوده است.<sup>۷</sup> بنابراین هجو سیاسی اغلب به منزله مکمل نقد سیاسی به کار رفته است.

همان‌گونه که در بالا گفته شد، هجو و طنز سیاسی به‌طور کلی به وسیله نویسندگان و شاعرانی به کار بسته می‌شد که خواهان تغییر و اصلاحات بودند. در واقع علاقه آن‌ها به تحول به ایشان رهیافت و ذهنیتی پویا بخشیده بود، حالتی که مخالفان اغلب فاقد آن بودند. هجوپردازان مهارتی چشم‌گیر در توصیف و ترسیم موضوعات اجتماعی و فرهنگ عوام داشتند و به خوبی می‌توانستند ادعاهای پوچ و تأثیرات مخرب موضوعات خود را بر ملا سازند به ریشخند آرند، و از این راه خوانندگان‌شان را متحول سازند. همین قضیه در مورد استفاده از کاریکاتور در طنز و هجویه‌های مصور هم صادق بود.<sup>۸</sup> در مقابل، کسانی که مخالف تحول بودند اغلب از طنز پرهیز داشته و در اظهار نظر خود از سر خشم گاه به فحاشی متوسل می‌شدند، و مستقیماً به تحول‌خواهان حمله می‌بردند و آن‌ها را به بی‌اخلاقی و تزویر، خیانتکاری سیاسی، یا حتی ارتداد متهم می‌کردند و در نتیجه، ناخواسته بهانه به دست مخالفان‌شان می‌دادند.

در مقاله حاضر جهت بررسی طنز سیاسی در مطبوعات دوران مشروطیت تمرکز بحث را بر معرفی نشریه ای نسبتاً ناشناخته موسوم به *مجله استبداد* قرار خواهیم داد و ضمن شرح مختصری از ۳۴ شماره آن که بین سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۶ ه.ق (برابر با سال‌های ۱۲۸۶ تا ۱۲۸۷ ه.ش. و ۱۹۰۷ تا ۱۹۰۸ م) در تهران منتشر می‌شد، به ذکر جزئیات بیش‌تری درباره آن خواهیم پرداخت.<sup>۹</sup> از راه بررسی وجوه مختلف این نشریه (از شکل آن گرفته تا خوانندگانش و تغییرات محتوا و لحن، و تأثیری که مدیریت بر آن داشت) در بستر کلی حوادث روز و کشمکش‌های سیاسی، قادر خواهیم بود که تنش‌های میان عقاید وایدئولوژی‌های مخالف را ترسیم نموده و نقش هجوپرداز به مثابه ناظری حساس که با طنز و کنایه وقایع پیچیده روزگاری آشفته را ثبت می‌کند در نظر آوریم.<sup>۱۰</sup>

#### شیخ مهدی قمی و *مجله استبداد*

*مجله استبداد* را آقا شیخ مهدی قمی، با امضای «شیخ الممالک»، منتشر می‌ساخت که خودش صاحب آن نیز بود. ادوارد براون از *مجله استبداد* به عنوان ماهنامه یاد می‌کند و با ارجاع به فهرست اچ. ال. رایینو از مطبوعات فارسی، تعداد شماره‌های آن را در کل «۳۱ شماره» قلمداد می‌کند.<sup>۱۱</sup> در صورتیکه *مجله استبداد*



اغلب به صورت هفتگی منتشر می‌گشت و جمعا تا شماره ۳۴ آن توسط این نویسنده گردآوری گردیده که در بررسی حاضر مورد استفاده قرار گرفته‌اند. همه شماره‌ها در تهران به چاپ رسیدند، نخست در مطبعه شرقی (شماره‌های ۱ تا ۱۷)، سپس در مطبعه فاروس (شماره‌های ۱۸ تا ۳۳)، و سرانجام در مطبعه جبل‌المتین (شماره ۳۴ و احتمالاً شماره‌هایی که ممکن است پس از آن چاپ شده باشند). قطع مجله برای شماره‌های ۱ تا ۱۷، ۱۶/۵ در ۲۰/۵ سانتیمتر و برای شماره‌های ۱۸ تا ۳۴ قدری کوچک‌تر و به قطع ۱۰ در ۱۰/۵ سانتیمتر بوده است.<sup>۱۲</sup> نخستین شماره نشریه در ۵ جمادی الثانی ۱۳۲۵ (۱۶ ژوئیه ۱۹۰۷)، و آخرین شماره‌ای که به نظر نگارنده رسیده (یعنی شماره ۳۴) در روز شنبه ۲۲ ربیع الاول ۱۳۲۶ (۲۴ آوریل ۱۹۰۸) (تهران، مطبعه جبل‌المتین) چاپ شده است.<sup>۱۳</sup>

براون همچنین به آشنایی اولیه‌اش با شیخ الممالک در تابستان ۱۳۰۵ ه.ق. (برابر با ۱۸۸۸ م) در کرمان اشاره می‌کند. شیخ الممالک هم بعدها «به یاد دوستی قدیمی» با براون شماره‌های نشریه‌اش را برای او می‌فرستاد.<sup>۱۴</sup> آخرین شماره مجله که به نظر نگارنده رسیده است (شماره ۳۴) دارای همان تعداد صفحه و همان قیمت شماره‌های پیشین است و درست پیش از کودتای ضد مشروطه در جمادی الاول ۱۳۲۶ (ژوئن ۱۹۰۸) که تعطیلی مطبوعات مشروطه‌خواه را در پی داشت منتشر گردید. با این‌همه اگر شماره ۳۴ آخرین شماره مجله باشد، هیچ نشانه یا اشاره‌ای در آن وجود ندارد که حاکی از تعطیلی قریب‌الوقوع یا توقف انتشارش باشد. در مورد دوره زمانی انتشار این نشریه می‌توان گفت که روزنامه‌سور *اسرافیل* انتشار خود را در ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۲۵ (۳۰ مه ۱۹۰۷)، با ستون هجو و طنز مشهور دهخدا به نام «چرند و پرند» آغاز کرد، و مجله *استبداد* انتشار خود را پیش از معاهده روس و انگلیس در ماه اوت ۱۹۰۷، که به حمایت روس‌ها از محمدعلی شاه در مخالفتش با مشروطه خواهان انجامید، آغاز نمود. هجونامه ترکی-آذری *ملانصرالدین*، که ناظر به اوضاع ایران نیز بود و به‌دست خوانندگان ایرانی هم می‌رسید، در ۷ آوریل ۱۹۰۷ در تفلیس آغاز به انتشار کرد. در این زمینه همچنین می‌توان اشاره کرد که شیوه هجویه‌های مجله *استبداد* و نشریه *سوراسرافیل* اساساً با شیوه *ملانصرالدین* متفاوت بود، و برخلاف *ملانصرالدین* این دو نشریه از کاریکاتور استفاده نمی‌کردند. همچنین باید به یاد داشته باشیم که در حالی که *ملانصرالدین* در خارج از ایران چاپ می‌شد و بنابراین از آسیب استبداد محمدعلی شاهی به دور بود، مجله *استبداد* در تهران و در نزدیکی دارالسلطنه منتشر می‌شد.<sup>۱۵</sup>

یکی از نخستین اشاره‌هایی که به شیخ مهدی قمی شده را می‌توان در خاطرات سفر سال ۱۸۸۸ براون، یعنی در کتاب *یک سال در میان ایرانیان*، یافت. در این اثر براون اغلب از ذکر کامل نام شیخ مهدی امساک ورزیده است، و در مواردی هم تنها به او با عنوان «آن شیخ جلیل القدر قمی» اشاره کرده، و او را ازلی (بابی) وصف کرده، و شاید از همین رو بود که نام کاملش را نمی‌آورد.<sup>۱۶</sup> بنابراین می‌توان گفت که شیخ مهدی در این مقطع از زندگی اش به بایبه علاقمند شده بوده، ولو این که پیرو و معتقد به آن هم نشده باشد. براون بر این گمان بود که شیخ مهدی با ازلیه همدلی داشت و از فحوای کلی گفت و گویش با او در سال ۱۳۰۵ ه.ق. نیز همین نکته را می‌توان استنباط نمود. در واقع شیخ مهدی متعلق به خاندانی از ازلیه بود: عموی او میرزا فتح‌الله قمی یکی از سه تن بایانی بود که در سال ۱۲۶۸ ه.ق. (۱۸۵۲ م) کوشیدند ناصرالدین شاه را ترور کنند.<sup>۱۷</sup> خود شیخ مهدی اصلیت قمی داشت، و تا سال ۱۲۹۴ ه.ق. (۱۸۷۸ م) که احتیاطاً مجبور به ترک قم شد در همین شهرسکونت داشت. در قم او آموزگار زبان یکی دو نفر از کارمندان اروپایی شرکت تلگراف بود، و احتمالاً چندان هم درقید مذهبیات نبود. شیخ مهدی اساساً تحصیلات و گرایش غیر مذهبی داشت و شاید هم ازهمین رو بوده است که وی سرانجام در کرمان به سلطان حمید میرزا ناصرالدوله، برادر بزرگتر عبدالحسین میرزا فرمانفرما، در ایام حکومتش در کرمان (۱۲۹۸ تا ۱۳۰۹ ه.ق. برابر با ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۲ م) نزدیک گردید. شیخ مهدی به عنوان مشاور و واسطه ناصرالدوله با خارجیانی که آن جا می‌آمدند خدمت می‌کرد و نیز چند بار وی را در سفر و سرکشی اش به بلوچستان همراهی نمود.<sup>۱۸</sup> همچنین می‌توان دریافت که شیخ مهدی با مشروطه‌خواهان کرمان هم در ارتباط بوده است. برای مثال «او با خاندان شیخ احمد روحی به خوبی آشنا بود و در اوایل دهه ۱۸۹۰ میلادی هم مستقیماً با استانبول ارتباط داشت و از مشترکان و خوانندگان پروپاقرص نشریه *اختر* بود، و حتی به براون هم توصیه کرده بود که این نشریه را مشترک شود.»<sup>۱۹</sup> چنان که از شرح براون برمی‌آید شیخ مهدی شخصی باسواد و بسیار خون‌گرم بوده است و به روایت او از دید بسیاری از اهالی کرمان شیخ مهدی «فردی آزاداندیش به‌شمار می‌آمد».<sup>۲۰</sup>

نگارنده تاکنون اطلاعات بیش‌تری درباره سرگذشت شیخ مهدی پس از سال ۱۸۹۲ و تا زمانی که در سال ۱۹۰۷ *مجله استبداد* را در تهران منتشر کرد به دست نیآورده‌ام. نه شاهدهی در دست است که نشان دهد که او پس از مرگ

ناصرالدوله در رمضان ۱۳۰۹ ه.ق. (مه ۱۸۹۲) در کرمان مانده بود، و نه اطلاعی داریم از این که او پس از این واقعه به عبدالحسین میرزا فرمانفرما برادر کوچکتر ناصرالدوله پیوسته باشد. با این وجود می‌توان گفت که در سال‌های بعد شیخ مهدی ارتباط خود را با کرمان و یزد حفظ نمود. برای مثال حتی اگر وصفی که شیخ مهدی از دوران اقامت خود در یزد در مجله *استبداد* آورده است را ساختگی بدانیم، باز هم می‌توان به ارتباط وی با یزد و اهالی اش، که در جای جای مجله با جاهل و متعصب خوانندشان به آنان زخم زبان می‌زند، اذعان داشت.

### مطبعه شرقی و مجله *استبداد*

سبک مجله *استبداد* اغلب بین لحن هجوآمیز و گزارش بی‌پرده شایعات سیاسی در تناوب بود. درک بهتر این گونه گزارش‌ها احتمالاً مستلزم آشنایی بیش‌تر با شیخ مهدی و حلقه آشنایان او و معاشرت‌های اجتماعی و گسترده‌تر اوست که نیازمند تحقیق بیشتری است. اما این واقعیت که در منابع تاریخ آن دوران، از جمله در آثاری که درباره مطبوعات نوشته شده است، به ندرت از شیخ مهدی یادی شده نشان می‌دهد که او آدمی محافظه کار بوده و چندان دخالت مستقیمی در وقایع نداشته است.<sup>۲۱</sup>

با این حال در مورد فعالیت‌های شیخ مهدی می‌توان گفت که وی در سال ۱۹۰۷ مطبعه شرقی را خریداری و آن را از محل اولیه اش در باب همایون به مقابل شمس العماره منتقل کرد.<sup>۲۲</sup> مطبعه شرقی یکی از فعال‌ترین چاپ‌خانه‌های تهران در خلال سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸ بود. این مطبعه هم قوانین تازه به تصویب رسیده مجلس را چاپ می‌کرد و هم بسیاری از نشریات و روزنامه‌ها را. گفته شده است که در این دوره مطبعه شرقی حدود سی عنوان نشریه چاپ می‌کرده است.<sup>۲۳</sup> از این جمله نشریات آموزگار، الطهران، انصاف، تدین، تنبیه، خرم، شمس طالع، شورای بلدی، طبابت، مادی، معارف، معرفت الاخلاق، و تیر اعظم، منحصرأ به‌وسیله مطبعه شرقی منتشر می‌شدند و نشریات دیگری همچون اتحاد، الجمال، بلدی، فوائد عامه، و کلید سیاسی، هم در این مطبعه به چاپ می‌رسیدند.<sup>۲۴</sup> بنابراین حجم این فعالیت حتماً وقت زیادی از شیخ الممالک می‌گرفته است. بنا به قولی وی به کتابخانه سلطنتی هم وابسته بوده و انتشار مجله برای او بیشتر حکم سرگرمی داشته است.<sup>۲۵</sup> همچنین اشاره شده است که در دوران سلطنت احمد شاه که در دوازده سالگی (در ژوئیه ۱۹۰۹)، در پی خلع محمدعلی شاه به سلطنت رسید،

شیخ الممالک جزو آموزگاران بود که در مدرسه جدید التأسيس درباره آموزش شاه جوان گماشته شدند.<sup>۲۶</sup>

### مجله استبداد و مطبوعات ایران در عصر مشروطه

در مطبوعات در هجرت ایرانیان، از جمله نشریاتی که در قفقاز منتشر و در ایران توزیع می‌شدند، اشارات مکرری به مطبوعات مشروطه‌خواه منتشره در داخل ایران و توقیف گاه به گاه آن‌ها وجود دارد. به علاوه، در برخی موارد در مطبوعات انگلیس، روسیه و فرانسه هم به کثرت مطبوعات مشروطه‌خواه در ایران اشاره شده است. برای مثال، مطبوعات بریتانیا، هم آن‌ها که محافظه کار و موافق سیاست های وزارت خارجه این کشور بودند و هم آن‌ها که با سیاست انگلیسی- روسی در ایران مخالفت می‌کردند، به اهمیت فعالیت مطبوعاتی در ایران اشاره داشتند. آن‌ها همچنین پیش و پس از کودتای محمدعلی شاه اخبار مربوط به توقیف ادواری مطبوعات را منتشر می‌کردند، همان‌طور که خبر توقیف کامل مطبوعات مشروطه خواه در دوران استبداد صغیر (از ژوئن ۱۹۰۸ تا ژوئیه ۱۹۰۹) را هم منتشر ساختند.<sup>۲۷</sup>

در نگاه اول آشکارترین نکته طنزآمیز درباره مجله استبداد انتخاب نام آن است. در نخستین شماره آمده است که این نشریه «مجله استبداد» نام دارد، اما اگر هزار نامه اعتراضیه از مردم دریافت کند، نام آن را به «مجله مشروطه» بدل خواهد کرد و گرنه آن هم، مثل هزارتای دیگر، به همین رسم استبدادی اش ادامه می‌دهد. سپس برای این که انتخاب موضع «استبدادی» مجله را بیش تر توجیه کند استدلال می‌کند که چون بسیاری از مردم مشغول ارائه اصول مشروطه‌خواهی هستند، و ظاهراً دیگر کسی به صرافت تدوین اصول سنت دیرینه استبداد نمی‌افتد، مجله استبداد بر انجام این مهم همت می‌گمارد. اگر مشروطیت مشتمل بر اصولی چون حاکمیت قانون، حکمرانی عادلانه، حقوق فردی، پارلمان، آزادی مطبوعات، پایان حکومت مطلقه و خودسرانه، و دفاع از منافع ملی است، استبداد برپایه فرمان‌روایی مستبدانه، سودجویی شخصی به هر بهایی، سرکوب مطبوعات و از این قبیل استوار است. بر روی جلد نخستین شماره و در زیر عنوان «مجله استبداد» افزوده شده: «حاصل افکار آن فرقه در انجمن‌های سری».<sup>۲۸</sup>

یکی از بخش های مکرر نشریه به شرح مذاکرات «انجمن استبداد» اختصاص دارد که متناظری خیالی برای انجمن‌های مشروطه خواه، یا حتی برای

خود مجلس است. انتخاب نام شرکت کنندگان در «انجمن استبداد» با توسل به کلیشه هایی شناخته شده صورت گرفته است، مانند: «شاهزاده»، «محقق»، «شیخ»، «فکلی»، «جوان آفرنگ»، یا فقط «جوان»، «امیر»<sup>۲۹</sup> و غیره. شماری از مضامینی که در بالا اجمالاً به آن ها اشاره رفت در سرمقاله شماره نخست نشریه به وضوح به چشم می خورد:

«بسم الله الرحمن الرحيم»

ای مستبدین گول نخورید و از خیالات عالیه خویش دست بردارید و از استبداد منحرف و منصرف نشوید. هوشیار باشید که مشروطه طلبان می خواهند ما را از نان خوردن بیندازند و نام نامی ما را از صفحه روزگار براندازند. مگر نه ما بر همه آن ها سروری داشتیم؟ حالا چه شده که این ها می خواهند با ما لاف برابری بزنند بلکه بالاتر بروند؟ مگر نه ما بودیم که ده خانه آن ها را به دیگی محتاج مینودیم و هزار نفر را به یک ریسمان می بستیم و گاهی شقه میکردیم و به گچ میگرفتیم و به دهان توپ میگذاشتیم و صدا از احدی بیرون نمی آمد؟ حالا این ها می خواهند به [سبب] بعضی اشتباهات ما را ذایل و گوشه نشین نمایند و حدی برای ما قرار دهند. چرا همت نمی کنید و پا از دایره اتفاق بیرون می کشید و از این هیاهوها از میدان بیرون میروید؟ چرا جمع نمیشوید تا به یک همت مردانه بساط عدالت را برچینیم؟ زیرا که عدالت برای ما جز ضرر نتیجه ندارد.

بیائید و یک دفعه به اتفاق فریاد برکشید که ما مجلس نمی خواهیم، قانون به کار نداریم، ما مسلمانیم و مشروطه بدعت در دین است. ما هزار سال است در راه استبداد زحمت کشیده ایم و از هیچ گونه بذل مساعی مضایقه ننموده ایم تا نام خود را بلند کرده [و] صاحب همه چیز شده ایم. مگر ملتفت نیستید که این ها می خواهند ما را از همه چیز بیندازند و می گویند بیائید و بعد از یک عمر استبداد مشروطه بشوید، و به این تدبیر می خواهند استقلال و عزت و اجلال را از دست ما بگیرند و نام نیکی که در یک عمر تحصیل نموده [ایم] به زشتی تبدیل کنند.

امروز بحمدالله همه نوع اسباب دفاع از برای ما جمع است زیرا که حجت الاسلام داریم، علمای اعلام داریم، طلاب ذوی العزوالاحترام داریم، سادات گرام داریم، حضرت والا داریم، از ایل جلیل قاجار داریم، وزیر و امیر داریم، اعیان و تجار داریم، سرداران رشید و صاحب منصبان شجاع داریم، پول که حلال همه مشکلات است داریم، فقط یک چیز نداریم و از ازل هم نداشتیم و آن «غیرت» است، اگر بود یک دفعه بدون ترس از خدا و خلق بر بساط مشروطه می تاختم و کار مجلس و عدالت همه را می ساختیم.

«چرا آسوده نشسته اید؟ نزدیک است عدالت بر مملکت غلبه نماید. می دانم که انجمن های سری دارید و کار می کنند لیکن به وضع زنانه نه مردانه.»<sup>۳۰</sup>

مجله استبداد در بخش های آغازینش و در برخی مواقع که خوانندگان را مستقیماً مورد خطاب قرار می دهد برای رساندن پیامش از سبک محاوره ای و غیر رسمی استفاده می کند. چه در سرمقالات و چه در جاهای دیگر بارها اشاره شده است که مجله مخصوص گروهی از نخبگان فرهیخته و تحصیل کرده نیست بلکه عموم مردم را در نظر دارد. پیش فرض مهم این است که برای جلب مخاطب عام سبک باید ساده، جذاب و سراسر باشد و از عبارات پیچیده و استعارات دشوار باید پرهیز گردد. قطعه ای که تحت عنوان «ندای طفل مشروطه» در شماره های ۱۰ و ۱۱ آمده، از چنین سبکی برخوردار است و نیز نمونه خوبی از پیام مشروطه خواهانه نشریه است که اینک دیگر آن را به وضوح بیان می کند:

ای یاران! ای برادران! ای هم وطنان! من طفلی هستم چهارده ماهه! اگر مرا نمی شناسید بگویم تا بشناسید. پدرم عدالت الدوله و مادرم ایران الملوک است.<sup>۳۱</sup> پدرم در هر ولایتی [که] رفت یک زنی گرفت. اول زنی که گرفت در انگلیس گرفت. پدرم مسلمان است و مسلمان می تواند زن عیسوی بگیرد. در انگلیس وقتی که پسرش به دنیا آمد بزرگش کردند. [او] حالا مردی شده محترم [و] متشخص [و] مقتدر. هم او خوب به درد انگلیس ها می خورد، هم انگلیس ها قدر او را می دانند. برادرم با اینکه در انگلیس است باطنا مسلمان است اما تقیه می کند. پدرم اصلاً ایرانی بود [ولی] از ظلم فرار کرد. هر وقت خواست به وطن برگردد نگذاشتند. تا زمان سلطنت پادشاه مغفور مظفرالدین شاه مبرور [که] عین الدوله صدر اعظم بود [و] خیلی شلوغ شد و پدرم فهمید [دیگر] کسی متوجه او نمی شود زیرا که همه خود مشغول بودند. خودی به ایران انداخت و مرا کاشت و رفت. من در چهارده ماه قبل به دنیا آمدم. مادرم مرا در آغوش کشید. اهل ایران که با پدرم دشمن بودند می خواستند مرا بکشند [اما] دوستان پدرم مرا محافظت کردند تا حالا به این درجه رسیده ام که زبان باز کرده [و] حرف می زنم. می گویم ای همشهری ها من چه تقصیری کرده ام؟ من که با همه برادرم، رفیقم، هم دینم، هم وطنم، گناهی ندارم. ببینید، یک برادرم در انگلیس است، یکی [دیگر] در ژاپون است، بیشتر مملکت ها من برادر دارم. هر کاری آن ها که کافردن با برادرهایم می کنند شما هم با من همان معامله را بکنید.»

ای مستبدین! به خدا قسم من نمی میرم [ولی] چیزی که برای شما باقی می ماند یک بدنامی [است]. پدرم وقتی که می خواست بیاید ایران در روسیه هم زنی

گرفت. روس ها هم زن به پدرم نمی دادند. آن جا هم شلوق بود، این بود که [پدرم] مردم را غافل دید [و] زن گرفت. پدرم هر جایی که می بیند خیلی شلوق است خودش را آن جا می اندازد. خلاصه زنش زائید یک پسر، اسمش را «دوما» گذاشت. حالا چند ماه است از ترس دشمن ها قايم شده [و] مستبدین خیال می کنند برادرم مرده [است]؛ خیر، والله آن هم نمرده و نمی میرد. حالا چند صباحی پنهان شده تا ببیند چطور می شود.<sup>۳۳</sup>

نمونه هائی که در بالا آورده شد ساخت و صورت مردانه نشریه را آشکار می کند. یعنی استفاده از استعاراتی مانند «پدر» و «پسران» برای فکر دموکراسی به منزله پدر و جنبش های مشروطه خواهی مانند فرزندان، و از سوی دیگر وطن مانند زن یا مادر در مقام یک میانجی و آن هم گاه قابل و کاردان و گاه ناقابل (مثلا در مورد روسیه) اما به هر حال منفعیل درامر انعقاد نطفه و زایش آزادی. در نقل قول های فوق همچنین اشاراتی هست به امکان و استعداد ظهور مشروطه و مردم سالاری، به رغم تفاوت های تاریخی و فرهنگی ملت ها، و نیز به این که مبادلات و آمیزش فرهنگی بر خلاف آنچه مخالفان سنت گرای مشروطه باور داشتند موجب انحطاط نبوده بلکه می تواند ثمرات مثبتی به بار بیاورد. سرانجام میتوان اشاره کرد که هر چند مجله *استبداد* ستایشگر مشارکت زنان در مبارزات مشروطه خواهانه است،<sup>۳۳</sup> با این وجود، آن گونه که در قطعات یاد شده در بالا دیده می شود، باز هم مانند بسیاری از مطبوعات سیاسی دیگر، دستخوش برداشت های مرد-محورانه از سیاست است.

### پایان سخن

*مجله استبداد* در طیف نشریات دوره مشروطه نمایانگر نوعی پیچیدگی است: این مجله نه نشریه ای واقعاً مشروطه خواه بود و نه نشریه ای واقعاً استبدادی، بلکه محظوظانه بین مواضع مختلف نوسان می کرد، و شاید به همین دلیل هم در ادوار بعد فراموش و گمنام شد. همچنین با وجود همه ظرفیت ها و بالقوه گی های موجود در طنز و هجو، جنبه طنز آمیز و هجویه نشریه خیلی زود افول نمود. این واقعیت که بیشترین بخش از مطالب مجله تنها یک نویسنده داشت ممکن است معطوف به بی میلی شیخ الممالک برای دخالت دادن دیگران در کار باشد و یا شاید به این دلیل که دیگران هم برای پیوستن به او پیشقدم نمی شدند. به هر حال هر

کدام از این دلایل که درست باشد، باید اذعان داشت که شخصیتی که در محور کار مجله قرار دارد تأثیری قطعی بر سبک و سیاق آن می‌گذارد. شاید این که نشریه تنها یک نویسنده داشته، واغلب به نحو کسل کننده ای میانه روی می کرده، و نویسنده/ سردبیرش در موضع گیری ها دودل بوده، نهایتاً باعث شده که جنبه طنزآمیز اولیه نشریه به تدریج کم‌رنگ و سرانجام محو شود، و بنابراین در این مورد مشخص پروژه طنزآوری و طنزنویسی به شکست بیانجامد.

از این گذشته مورد *مجله استبداد* نشانگر آن است که همه نشریات آن دوره الزاماً دارای گرایش سیاسی مشخص و قابل تعریفی نبودند، و یا موضع مشروطه خواهانه منسجمی ارائه نمی دادند، و شاید اصلاً قصد چنین کاری را هم نداشتند. *مجله استبداد* نویسنده/ سردبیری داشت که پای بندی اش به سبک طنز و هجو در زمان های مختلف بین تعابیر صریح و مبهم در نوسان بود. به علاوه ستایش آن از مشروطه خواهی و رد استبداد نیز از ابتدای کار سؤال انگیز بود، چرا که بر پایه درکی نسبتاً سطحی از الزامات واقعی یک جامعه مشروطه بنا شده بود؛ مثلاً در دفاع از مشروطه سهواً آن را با دولت کارآمد یکی می گرفت. به این ترتیب مورد *مجله استبداد* از این جهت مفید است که نشان می دهد طرفداران مشروطه در آن زمان جملگی نه الزاماً «آزادی خواه» بودند و نه اصالتاً «مشروطه خواه»، و نه فهم و درکی یکسان از این مفاهیم داشتند. در عوض، برای بسیاری از آنان آرمان مشروطه خواهی به سادگی عبارت بود از آرزوی یک حکومت بهتر و کارآمد. در این زمینه *مجله استبداد* را می توان با نشریات خاص دیگری در این دوران چون *صور اسرافیل* و *نسیم شمال* مقایسه کرد؛ این دو سوای این که به طور حرفه ای طنزنویسی و هجو را دنبال می کردند به میثاق اولیه خود نیز در مبارزه با استبداد پایبند ماندند و این خود عاملی بود که در ترکیب با سبک ادبی و خلاقانه شان، تأثیری مستقیم در زنده ماندن آنها در خاطره جمعی حتی پس از دوران خودشان داشته است. این مقایسه در عین حال بیانگر تأثیرات چندگانه و ناهمگونی است که انقلاب مشروطیت بر اندیشه سیاسی ایرانیان داشته است.

تاریخ نوین مطبوعات طنز نویس در ایران حاکی از باز و بسته شدن سریع این گونه نشریات بر اثر پیدایش آزادی های نسبی و کوتاه مدت از یکسو و وجود ادواری سانسوراز سوی دیگر بوده است. از این نظر طنز نویسی و هجو سیاسی دوران مشروطه را می توان با دو دوره بعدی که مقارن با آزادی های نسبی در تاریخ ایران بودند مقایسه کرد، یعنی فاصله زمانی سال های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ شمسی و سپس



۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹، دوره‌هایی که برآیندی از عوامل به رشد طنزنویسی سیاسی و نشر آن در فضای عمومی جامعه یاری داده و در عین حال تنش‌ها و تضادهای آن را نمایان می‌ساخت، روندی که گاه خود نیز سرشار از مصادیقی طنز آمیز بود.<sup>۳۴</sup>

<sup>۱</sup> طرح نخست این مقاله در سی و ششمین کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA)، در ۲۵ نوامبر سال ۲۰۰۳ در واشنگتن دی‌سی، در جلسه «طنز و جامعه در ایران» ارائه شد. در این‌جا لازم می‌دانم از بنیاد آیلکس (ILEX) برای تدارک این جلسه و از لویز مارلو (Louise Marlow) برای بحثی که در مورد این مقاله ارائه نمود سپاسگزاری کنم. همچنین از محسن آشتیانی، منصور بنکداریان، و داریوش رجالی که پیش‌نویس مقاله را خواندند و مرا از نظرها و پیشنهادهایشان بهره‌مند کردند، از علی معظمی برای همکاری در ترجمه مقاله به فارسی، و از جان گرنی (John Gurney) به‌خاطر اطلاعات گران‌بهایی که در اختیارم گذاشت سپاسگزارم. برای متن انگلیسی مقاله ن.ک. به:

Ali Gheissari, "Despots of the World Unite!: Satire in the Persian Constitutional Press (Introducing *Majalleh-ye Estebdad*, ۱۹۰۷-۱۹۰۸)," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. ۲۴, No. ۳, Special Issue on the Occasion of the Centennial of the Iranian Constitutional Revolution, Summer, ۲۰۰۵, pp. ۳۶۰-۳۷۶.

<sup>۲</sup> برای نمونه ن.ک. به: مقالات طنزآمیز علی‌اکبر دهخدا تحت عنوان «چرند و پرند» که در نشریه *صویراسرافیل* در فاصله ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ در تهران منتشر می‌شد؛ دوره کامل این نشریه توسط انتشارات نشر تاریخ ایران در تهران در سال ۱۳۶۰ مجدداً به چاپ رسیده است. برای اطلاع بیشتر از دهخدا و «چرند و پرند» او ن.ک. به:

H. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۶۶, pp. ۳۷-۴۰.

برای اطلاع از روزنامه‌نگاری دوره مشروطه با ارجاع خاص به نشریه *حبل‌المتین* ن.ک. به:  
E. G. Browne, "The Persian View of the Anglo-Russian Agreement," in *Albany Review*, Vol. ۲, London, ۱۹۰۷, pp. ۲۸۷-۲۹۷.

برای یک بررسی کلی ن.ک. به:

E. G. Browne, *The Persian Press and Persian Journalism*, (A Lecture Delivered to the Persia Society, London, ۲۳ May ۱۹۱۳), The Persia Society Publications, London, n.d. [۱۹۱۳]; and E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, ۱۹۱۴.

و نیز به: محمد صدر هاشمی، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، چهار جلد، چاپ اول، اصفهان، ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۱ ه.ش.، تجدید چاپ، اصفهان، انتشارات کمال، ۱۳۶۴ ه.ش.

<sup>۳</sup> مطبوعات جدید دوره مشروطه گاه منعکس کننده برخی کنایات و شایعات محلی هم بودند. برای مثال می توان به کنایه تبریزیان به محمدعلی میرزا (محمدعلی شاه بعدی) در ایام حکومتش در آذربایجان اشاره نمود که از او به عنوان «پسر امّ الخاقان» یاد می کردند و کنایه می زدند که وی در واقع فرزند مظفرالدین شاه نبوده بلکه زاده رابطه نامشروع مادرش با یکی از ملازمان خود (یا به عبارتی که ملک زاده به کار می برد «جلودار»نش) بود؛ کنایتی که پس از تاج گذاری محمدعلی شاه و آغاز مخالفتش با مشروطه و مجلس، در ابعادی ملی در نوشته های هجوآمیز مشروطه خواهان بروز یافت. ن.ک. به: احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ سیزدهم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، صص ۳۴۱، ۳۴۳؛ مهدی ملک زاده، *تاریخ انقلاب مشروطه ایران*، جلد دوم، ویرایش چهارم، تهران، ۱۳۷۳، صص ۴۳۸، ۴۴۸-۴۴۹؛ و یحیی دولت آبادی، *حیات یحیی*، جلد دوم، ویرایش دوم، تهران، ۱۳۶۱، صص ۹۶ و ۹۷ و ۹۹.

<sup>۴</sup> از جمله متونی که به سبک مکالمه بین شخصیت های ساختگی نوشته شده اند، ن.ک. به: میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات*، ویرایش نخست، تفلیس، بی تاریخ [احتمالاً ۱۸۶۴]، ویرایش جدید، ویراسته م. صبحدم، آلمان (بی جا)، انتشارات مرد امروز، ۱۹۸۵؛ بی نام [به احتمال قوی نویسنده این اثر سید محمدحسن کاشانی، برادر سید جلال الدین کاشانی (مویدالاسلام) ویراستار نشریه فارسی پرنفوذ *حبل المتین* چاپ کلکته، بوده است]، *مکالمه سیاح ایرانی با شخص هندی*، بی جا. [بمبئی]، ۱۹۰۵؛ و شیخ محمد محلاتی، *گفتار خوش یارقلی*، ویرایش اول، نجف، بی تاریخ [احتمالاً ۱۳۳۳ ه. ق. (۱۹۱۴)]، ویرایش جدید با مقدمه سید شهاب الدین مرعشی، تهران: فراهانی، ۱۳۸۳ ه. ق.

<sup>۵</sup> ن.ک. به: مدخل "Satire" در:

*Webster's New Universal Unabridged Dictionary*, New York: Barnes & Nobel, ۱۹۹۶.

<sup>۶</sup> ن.ک. به: مدخل "Satire" در:

*Webster's New Universal Unabridged Dictionary*, New York: Barnes & Nobel, ۱۹۹۶.

<sup>۷</sup> برای پژوهش هایی که در مورد طنز و هجو انجام شده ن.ک. به:

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Translated by Hélène Iswolsky, M.I.T. Press, ۱۹۶۸; Ted Cohen, *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters*, Chicago, ۱۹۹۹; Jacob Levine, "Humor," in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Edited by David L. Sills, The Macmillan Co. & the Free Press, Vol. ۷, ۱۹۶۸, pp. ۱-۸; John Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, New York,

۱۹۸۶; Michael Mulkay, *On Humor: Its Nature and its Place in Modern Society*, Oxford, ۱۹۸۸; Elliott Oring, *Jokes and Their Relations*, Lexington, KY, ۱۹۹۲; John Allen Paulos, *I Think, Therefore I Laugh: An Alternative Approach to Philosophy*, New York, ۱۹۸۵; Jon E. Roeckelein, *The Psychology of Humor: A Reference Guide and Annotated Bibliography*, Westport, CT, ۲۰۰۲.

<sup>۸</sup> یکی از هجونامه‌های مصور در این دوران کَشکول نام داشت که در فاصله سال‌های ۱۲۸۶ تا ۱۲۸۷ ه.ش. (۱۹۰۷ تا ۱۹۰۸) در تهران منتشر می‌شد. ن.ک. به:  
Shiva Balaghi, "Print Culture in Late Qajar Iran: the Cartoons of *Kashkul*," in *Iranian Studies*, Vol. ۳۳, Nos. ۳-۴, Summer/Fall ۲۰۰۰, pp. ۱۶۵-۱۸۱.

باید اضافه کرد که فهم سبک خاص تصاویر کَشکول که حاوی ترکیب طرح‌ها و تعابیری که ناظر به گفته‌ها یا افکار شخصیت‌های مختلف بودند، نیازمند داشتن ذوق و سواد از ناحیه خوانندگان بود.

<sup>۹</sup> برای فهرست شماره‌های مختلف *مجله استبداد* به همراه گزیده ای از محتوای شماره ها، ن.ک. به:

Ali Gheissari, "Despots of the World Unite!: Satire in the Persian Constitutional Press (Introducing *Majalleh-ye Estebdad*, ۱۹۰۷-۱۹۰۸)," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. ۲۴, No. ۳, Summer, ۲۰۰۵, Appendix, pp. ۳۷۰-۳۷۶.

<sup>۱۰</sup> تحول هجو و طنز سیاسی در ایران و نیز مضامین و شگردهای آن مشخصاً تحت تأثیر مطبوعات هجویه عثمانی و هم چنین موارد مشابهی بود که از قفقاز و هندوستان به ایران می‌آمد. برای پژوهشی در مورد هجوپردازی در مطبوعات عثمانی در این دوره، و مقایسه آن با ایران و روسیه، ن.ک. به:

Palmira Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, ۱۹۰۸-۱۹۱۱*, New York, ۲۰۰۰.

<sup>۱۱</sup> ن.ک. به:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, ۱۹۱۴, p. ۱۳۳.

کتابخانه دانشگاه کمبریج و کتابخانه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) دانشگاه لندن هم در فهرست موجودی‌های خود شماره‌های منتشر شده از *مجله استبداد* را ۳۱ ذکر کرده‌اند. ن.ک. به:

Ursula Sims-Williams, in *Union Catalogue of Persian Serials and Newspapers in British Libraries*, London, ۱۹۸۵, p. ۷۷.

سیمز ویلیامز هم ظاهراً به پیروی از براون *مجله استبداد* را ماهنامه می‌داند در حالیکه *مجله استبداد* غالباً به صورت هفتگی منتشر می‌شد.

<sup>۱۱</sup> ظاهراً *مجله استبداد* نخستین نشریه ایرانی بوده است که در قطع «رُبعی» چاپ شده است. ن. ک. به: محمد محیط طباطبایی، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۴۵.

<sup>۱۲</sup> برای ارجاعات بیش‌تر همچنین ن. ک. به: ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، جلد دوم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۲۴.

<sup>۱۴</sup> ن. ک. به:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۱۳۳.

<sup>۱۵</sup> علاوه بر این‌ها چند نشریه هجویه و طنزآمیز دیگر هم بودند که در همین زمان در داخل ایران منتشر می‌شدند، از جمله نشریه *آذربایجان* در تبریز به سردبیری علی‌قلی خان صفراف که در ۱۹۰۷ منتشر می‌شد، ن. ک. به:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۲۷.

ویا نشریه حشرات الارض که این یک نیز در تبریز و به وسیله حاج میرزا آقا بلوری (که به ناله ملت شهرت و تخلص داشت) در سال ۱۹۰۸ تأسیس شد و خود او هم سردبیرش بود، ن. ک. به:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۷۶.

و نشریه نسیم شمال که در رشت به وسیله سید اشرف الدین حسینی سردبیری می‌شد و در سال ۱۳۲۵ ه. ق. (۱۹۰۷) آغاز به کار نمود، ن. ک. به: محمد صدر هاشمی، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، جلد چهارم، ص ۲۹۵، و نیز:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۱۴۸.

نشریات *آذربایجان* و حشرات الارض هر دو از کاریکاتور استفاده می‌کردند. برای اطلاع بیش‌تر درباره *آذربایجان* و نسیم شمال همچنین ن. ک. به:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, ۱۹۰۶-۱۹۱۱: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press, p. ۱۲۰.

<sup>۱۶</sup> ن. ک. به:

E. G. Browne, *A Year Amongst the Persians*, (First published, ۱۸۹۳), New Edition, Cambridge, ۱۹۲۶, (Reprinted, ۱۹۲۷), pp. ۴۷۷-۴۷۸.

بدینوسیله از جان گرنی به خاطر اطلاعات ارزشمندی که درباره دوران نخستین زندگی شیخ مهدی در قم و پس از آن در کرمان و نیز ملاقاتش با براون در اختیار نگارنده گذاشت سپاسگزاری می شود؛ ن.ک. به: مکاتبه با جان گرنی، به تاریخ ۱۸ نوامبر ۲۰۰۲. خاطرات براون همچنین اطلاعات بیشتر و متأخرتری درباره شیخ مهدی دربردارد، ن.ک. به:

E. G. Browne, *A Year Amongst the Persians*, pp. ۴۸۶-۴۸۷, ۴۹۵, ۵۱۹, ۵۴۲, ۵۵۱-۵۵۴, ۵۷۱-۵۷۲, ۵۷۸.

شیخ مهدی سالها بعد که *مجله استبداد* را منتشر می ساخت، در شماره ۲۱، شنبه، ۲۷ ذی الحجه ۱۳۲۵ (۱ فوریه ۱۹۰۸)، صص. ۹ تا ۱۱، معرفی کوتاه و دوستانه ای درباره براون نوشت و به آشنایی خود با براون در تابستان ۱۳۰۵ ه.ق. اشاره نمود و بخشی از *سفرنامه* براون را در صفحات ۱۱ تا ۱۳ همان شماره *مجله استبداد* به چاپ رساند. متعاقباً بخش های دیگری از *سفرنامه* براون در شماره های ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، و ۳۰ *مجله استبداد* چاپ شد. برای بررسی ارزنده ای از *سفرنامه* براون، ن.ک. به:

John D. Gurney, "The Shaikh, the Shahzadeh and the Scholar: Edward Browne's *Safarnameh*."

ترجمه فارسی: جان گرنی، «شیخ، شاهزاده و شرق شناس»، ترجمه منصورصفت گل، در مصطفی زمانی نیا (ویراستار)، *سایه سار مهربانی: ستایش میلاد و کارنامه دکتر منصوره اتحادیه (نظام مافی)*، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۸۳، صص ۴۳۷ تا ۵۰۴.

<sup>۱۷</sup> برای روایت های مختلف درباره سوء قصد به ناصرالدین شاه ن.ک. به:

Moojan Momen (ed.), *The Babi and Baha'i Religions, ۱۸۴۴-۱۹۴۴: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford: George Ronald, ۱۹۸۱, pp. ۱۲۸-۱۴۶;

همچنین ن.ک. به: عباس امانت، *قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۳، صص ۲۷۷ تا ۳۰۰. بنا به گفته شهود سه نفری که قصد جان ناصرالدین شاه را کردند عبارت بودند از میرزا محمد نیریزی که به وسیله محافظان شاه کشته شد، محمد صادق تبریزی، و میرزا فتح الله قمی که این دو دستگیر و هریک پس از بازجویی های سخت کشته شدند. شیخ مهدی قمی فرزند ملا علی صحاف و برادرزاده همین میرزا فتح الله قمی بود. به نقل از مکاتبه شخصی با جان گرنی، به تاریخ ۱۸ نوامبر ۲۰۰۲.

<sup>۱۸</sup> مکاتبه شخصی با جان گرنی، به تاریخ ۱۸ نوامبر ۲۰۰۲. همچنین ن.ک. به: جان

گرنی، «شیخ، شاهزاده و شرق شناس»، ص ۴۴۷.

<sup>۱۹</sup> مکاتبه شخصی با جان گرنی، به تاریخ ۱۸ نوامبر ۲۰۰۲. / اختر هفته‌نامه‌ای بود که در ۱۲۹۲ ه.ق. در استانبول منتشر می‌شد و سردبیرش آقا محمد طاهر تبریزی بود. برای اطلاعات بیش‌تر درباره / اختر نگاه کنید به: محمد صدرهاشمی، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، جلد اول، ص ۶۳.

<sup>۲۰</sup> ن.ک. به:

E. G. Browne, *A Year Amongst the Persians*, p. ۴۷۸.

براون تاریخ نخستین ملاقات خود با شیخ مهدی را چهارشنبه، ۵ ژوئن [۱۸۸۸]، ذکر می‌کند و او را فردی «آزاداندیش» می‌خواند، کسی که «تردید نسبت به تعصب مذهبی اش او را از شهر مذهبی محل سکونتش به محیط آزادتر کرمان رانده بود». ن.ک. به:

E. G. Browne, *op. cit.*, pp. ۴۷۷-۴۷۸.

براون سپس متذکر می‌شود که شیخ مهدی در کرمان اعتماد ناصرالدوله حاکم را هم جلب کرده بود و بیشتر اوقاتش را با او می‌گذراند. به گفته براون شیخ مهدی شخصی بود «تنومند و خوش مشرب و خوش قلب، با اندکی قداست، که چندان شباهتی به قداست قمی‌ها نداشت، و معدن ذکاوت و اطلاعات...» ن.ک. به: جان گرنی، «شیخ، شاهزاده و شرق‌شناس»، ص ۴۴۸، و نیز:

E. G. Browne, *op. cit.*, p. ۴۷۸.

براون می‌نویسد: «من بعداً چیزهای بیش‌تری از او دیدم، و فهمیدم که او بایی ازلی است، البته اگر اصلاً مذهبی می‌داشت؛ لیکن در این نخستین دیدار او هیچ نشانه‌ای از تمایلات مذهبی اش بروز نداد الا این که از من پرسید که آیا می‌خواهم نسخه‌ای از تاریخ جدید مانکچی درباره باب داشته باشم». ن.ک. به:

E. G. Browne, *op. cit.*, p. ۴۷۸.

در کل می‌توان او را لامذهب و طبیعی مذهب دانست. از نظر سیاسی هم او به چشم براون «شخصیتی میانه رو، دارای سعه صدر، و بی تعصب» بوده است. ن.ک. به: جان گرنی، «شیخ، شاهزاده و شرق‌شناس»، ص ۴۴۹.

<sup>۲۱</sup> با این‌همه شیخ الممالک در شماره ۲۶ *مجله استبداد*، مورخ یکشنبه، ۵ صفر ۱۳۲۶، صص ۱ تا ۵، به تلاش مشترک خود با سردبیران چهار نشریه دیگر، یعنی *حبل المتین*، *ندای وطن*، *صبح صادق*، و *کوکب دری*، برای مصاحبه با سعد الدوله در سفارت هلند، یاد می‌کند. از این مقاله همچنین برمی‌آید که سردبیران آن نشریات دیگر او را به‌عنوان یک همکار جدی می‌گرفته‌اند. در مجموع *مجله استبداد* از *حبل المتین* و *صور اسرافیل* تمجید می‌کند. شرح بیش‌تر درباره ملاقات با سعد الدوله را می‌توان در شماره ۲۸ *مجله استبداد*، مورخ ۱۹ صفر ۱۳۲۶، صص. ۱ تا ۱۱، یافت.

<sup>۲۲</sup> به نوشته ناصرالدین پروین، مطبعه شرقی در سال ۱۳۲۴ ه.ق. در تهران در خیابان باب همایون تأسیس شد. ن.ک. به: ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، جلد دوم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۷۴۶. یک سال بعد، در ۱۳۲۵ ه.ق. شیخ الممالک که پروین در اثر یاد شده از او به عنوان «شیخ الممالک کرمانی (سیرجانی)» یاد می‌کند، چاپخانه را خرید و آن را به همان نزدیکی در روبروی شمس العماره منتقل کرد، و در نشریه *ندای وطن* اعلام داشت که «مطبعه شرقی به اداره بنده تعلق یافت. به کلی حروف و اجزای مطبعه را تغییر داده اصلاح نمودم». ن.ک. به: *ندای وطن*، شماره ۹۲، ۲۲ رمضان ۱۳۲۵ ه.ق. [برابر با ۳۰ اکتبر ۱۹۰۷ میلادی]، به نقل از ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، جلد دوم، ص ۷۴۶.

<sup>۲۳</sup> ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، جلد دوم، ص ۷۴۶.

<sup>۲۴</sup> ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، جلد دوم، ص ۷۴۶.

<sup>۲۵</sup> محمد محیط طباطبایی، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، ص ۱۴۵.

<sup>۲۶</sup> محمد محیط طباطبایی، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، ص ۱۴۵. در این مدرسه که در کاخ گلستان تشکیل می‌شد شماری از اهل فضل و ادب به آموزگاری حضور داشتند، از جمله «ذکاء الملک فروغی، ذکاء الدوله غفاری، و کمال الملک»، که می‌خواستند «از احمد شاه یک پادشاه مشروطه واقعی بسازند». ن.ک. به:

M. J. Sheikh-al-Islami, "Ahmad Shah Qajar," in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. ۱, London & Boston, ۱۹۸۵, p. ۶۵۸.

همچنین ن.ک. به: محمد جواد شیخ الاسلامی، *سیمای احمد شاه قاجار*، دو جلد، ویرایش سوم، تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۵، به‌طور خاص ن.ک. به: جلد اول، صص ۳۵ تا ۳۹. با این‌همه هیچ اشاره‌ای به شیخ مهدی قمی در دو منبعی که شیخ الاسلامی تألیف کرده نیست. برای اطلاع مستند از اسامی معلمان این مدرسه و دروسی که بر عهده ایشان بود، ن.ک. به: جلال فرهنگند، «مدرسه سلطنتی»، ماهنامه الکترونیکی *بهارستان*، شماره ۱۰، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران:

<http://www.iichs.org/Baharestan/Bahar10/yeksanad.htm>

در سندی هم که در این مقاله معرفی شده نام و نشانی از شیخ الممالک نیست.

<sup>۲۷</sup> برای مثال توقیف *صور اسرافیل* در نشریه انگلیسی *The Labour Leader* تحت عنوان «مطبوعات در ایران» انعکاس یافت: «به رغم انقلاب مشروطه در ایران، آزادی مطبوعات

هنوز محدودیت‌های خود را دارد. به دستور دولت در تهران (بنا به گزارش *Courrier Européen*) به تازگی نشریه *صور اسرافیل* توقیف شده است. *صور اسرافیل* یک هفته‌نامه سیاسی، تاریخی، اخلاقی، و انقلابی بود. این نشریه در راه شعارش تلاش می‌کرد: حریت، مساوات، اخوت. به عبارت دیگر، *صور اسرافیل* برنامه‌ای عالی داشت و به این دلیل تعطیل شد که می‌خواست همین شعار را متحقق کند. مباحث سیاسی این نشریه نیروی خاصی داشتند و [این نشریه] تلاشی برای پنهان داشتن هویت کسانی که به آنان انتقاد داشت، نمی‌کرد. قدرت حاکم که به چنین نقد تیز و برنده‌ای عادت نداشت وجود آن را بیش از حد تحمل خود یافت و به این ترتیب *صور اسرافیل* توقیف شد. حالیا کارزار آزادی مطبوعات در ایران میدانی است که هنوز می‌باید در آن جنگید». به نقل از:

*The Labour Leader*, 8 November 1907, p. 510.

نشریه‌ای که از آن نقل کردیم ارگان «حزب مستقل کارگر»، شاخه‌ای از «حزب کارگر بریتانیا» بود. مطبوعات بریتانیا به هیچ وجه در رویکردشان به مطبوعات مشروطه ایران متفق القول نبودند؛ برخی از قبیل *The Daily News* و *Manchester Guardian* جهت گیری همدلانه‌ای با مشروطیت ایران داشتند، در حالی که نشریات دیگر، مهم‌ترین‌شان *The Times*، موضعی خصمانه گرفته بودند. همچنین می‌توان به روزنامه نیمه رسمی روسی زبان *Novoe Vremya* در روسیه اشاره کرد که سیاست‌های روسیه در ایران را تأیید و حمایت می‌کرد، و نیز به نشریات فرانسوی *l'Action* و *le Siècle* که هوادار مشروطه‌خواهان ایران بودند. همچنین باید متذکر شد که در پی خلع محمدعلی شاه در تابستان ۱۹۰۹ و احیاء مشروطه که فضای آزادی سیاسی جدیدی را با خود به همراه آورد، شماری از ملی‌گرایان هندی که تحت تعقیب انگلیسی‌ها بودند به ایران پناهنده شدند و دست کم یک‌بار و برای مدت کوتاهی روزنامه جدیدی در شیراز منتشر کردند. در ۱۹۱۰، نشریه مبارز *Indian Sociologist* (که سابقاً در لندن انتشار می‌یافت اما در آن زمان در پاریس منتشر می‌شد و سردبیرش ملی‌گرای هندی مبارزی به نام شیماجی کریشناوارما *Shyamji Krishnavarma* بود) زیر عنوان «ایران تحول یافته چگونه با پناهندگان سیاسی رفتار می‌کند» گزارشی را که پیشتر در *Trevandrum Swadeshbhimani* منتشر شده بود تجدید چاپ کرد؛ گزارش در این باره بود که دولت مشروطه ایران چگونه از استرداد دو ملی‌گرای مبارز هندی، اجیت سینگ *Ajit Singh* و صوفی آمبا پراساد *Sufi Amba Prasad*، خودداری کرده است که از تعقیب بریتانیا گریخته بودند و در ایران در شهر شیراز پناهنده شده و در آن‌جا نشریه‌ای با نام *حیات* را منتشر می‌ساختند. ن. ک. به: *Indian Sociologist*, September 1910, p. 35. بدینوسیله از منصور بنکداریان برای اطلاعاتی که در مورد گزارش اخبار نشریات مشروطه در مطبوعات بریتانیا و سایر مطبوعات اروپایی در اختیار نگارنده گذاشت سپاسگزاری می‌شود. برای اطلاعات بیشتر ن. ک. به:



Mansour Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911: Foreign Policy, Imperialism, and Dissent*, Syracuse University Press, ۲۰۰۶.

در مورد نشریه حیات همچنین ن. ک.:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۷۹, No. ۱۵۲.

به نوشته براون نشریه حیات در سال ۱۳۲۸ ه. ق. (برابر با ۱۹۱۰ م) در شیراز با چاپ سنگی منتشر می‌شده است؛ این نشریه «در آن جا به وسیله یک وطن‌پرست آزادی‌خواه هندی به نام «صوفی» منتشر می‌شد که اخیراً دوباره مجبور شده است برای در امان ماندن از آسیب کنسول انگلیس فرار کند، و در نتیجه روزنامه هم تنها پس از انتشار هشت شماره به حال تعلیق درآمده است. نام کامل سردبیر صوفی آنبارشا (Sufi Anbarasha) و از اهالی مرادآباد دکن بوده است». ن. ک. به:

E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, p. ۷۹.

برای اطلاعات بیشتر در مورد «صوفی» که در ایران به نام «آقا صوفی هندی» مشهور بود و فعالیت‌های ضد انگلیسی او، ن. ک. به: محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، *فارس و جنگ بین الملل*، چاپ چهارم، تهران، اقبال، ۱۳۷۵، صص ۳۲۹ تا ۳۳۲ و ن. ک. به: علی‌مراد فراشبندی، *تاریخچه حزب دموکرات فارس*، تهران، ۱۳۵۹، صص ۴۲ و ۴۳.

<sup>۲۸</sup> *مجله استبداد*، شماره ۱، ۵ جمادی الثانی ۱۳۲۵ (۱۶ ژوئیه ۱۹۰۷). همچنین بر روی جلد شماره نخستین آمده است: «اگر مطلوب ارباب خرد گردید جزو دویم نیز به‌حلیه طبع خواهد رسید» و «در همه‌جا جزوی ۶ شاهی به فروش می‌رسد و هر کس ده جلد خرید یک جلد مجانی به او خواهد رسید». طنزی که در این‌جا می‌توان دید هدف واقعی نشریه است که می‌کوشد با توسل به هوش و درایت خوانندگان استبداد را به نقد آورد.

<sup>۲۹</sup> *مجله استبداد*، شماره ۱۲، [یک‌شنبه]، ۱۹ رمضان ۱۳۲۵ (۲۷ اکتبر ۱۹۰۷)، صص ۱ تا ۵؛ *مجله استبداد*، شماره ۱۸، شنبه، ۶ ذی‌الحجه ۱۳۲۵ (۱۱ ژانویه ۱۹۰۸)، صص ۱ تا ۱۰. نگارنده در جای دیگر مختصراً درباره کاربرد «فکلی» و «فرنگ» در زبان فارسی نکاتی را متذکر شده است، ن. ک. به: علی قیصری، *روشنفکران ایرانی در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹ یادداشت ۷۰، و همانجا، صص ۱۸۹ و ۱۹۰ یادداشت ۸۰.

<sup>۳۰</sup> *مجله استبداد*، شماره ۱، ۵ جمادی الثانی ۱۳۲۵ (۱۶ ژوئیه ۱۹۰۷)، ص. ۳.

<sup>۳۱</sup> «عدالت الدوله» و «ایران الملوک» تعابیری هستند که نویسنده آشکارا برای

تأکید بر مفاهیم عدالت و ملیت ساخته است. باید به یاد داشت که یکی از مفاهیم اصلی مشروطیت، چنان که در شعار در خواست «عدالت‌خانه» در مقدمه انقلاب مشروطه بازتاب یافته بود، بر مبنای عدالت فهمیده می‌شد. از این گذشته در این جا می‌توان نوعی گرایش به نظریه توطئه را نیز دید که زادگاه اصلی مشروطیت را در انگلستان می‌داند.

۲۲

مجله استبداد، شماره ۱۰، یکشنبه، ۲۰ شعبان ۱۳۲۵ (۲۹ سپتامبر ۱۹۰۷)، صص ۱۳-۱۰.

۲۳

مثلاً نشریه *لیترری دیجست* چاپ نیویورک (۱۹۰۸) ضمن گزارشی درباره «روزنامه نگاری در ایران» از *مجله استبداد* نام می‌برد و از آن به خاطر چاپ شعری که توسط یکی از زنان ایرانی در پشتیبانی از مجلس سروده شده بود ستایش می‌کند. ن. ک. به:

*Literary Digest*, Vol. ۳۷, No. ۲۰, ۱۴ November ۱۹۰۸, p. ۷۱۰.

اگرچه در متن مقاله ارجاعی به شماره مشخصی از *مجله استبداد* داده نشده، شعر مورد اشاره را میتوان در شماره ۵ یافت. ن. ک. به: *مجله استبداد*، شماره ۵، سه‌شنبه، ۱۰ رجب ۱۳۲۵ (۲۰ اوت ۱۹۰۷)، صص ۶ و ۷.

مجلس شورا که از عرش برین / خواند جبریل از خدایش آفرین  
 کی روا باشد که این محکم اساس / منهدم گردد ز ظلم ظالمین  
 این بنائی کز مساوات است و عدل / سرنگون خواهش رئیس مشرکین  
 شیخ اگر برگشت از مجلس مرنج / او بود نایب مناب ناکسین  
 عیب مجلس مینماید این عجب / دشمن عدل است انصافس بین  
 بهر دفع دشمن ملت ز جان / گشته اطفال چون شیر عرین  
 هر که باشد بی پدر منکر بود / حامی مجلس عباد مخلصین  
 روح استبدادیان از کالبد / رفت در دوزخ بر آتش شد قرین  
 کوری چشم حسود کم خرد / مجلس شورا شده خلد برین  
 بهر جشن این اساس معدلت / تهنیت خوان است جبریل امین

<sup>۳۴</sup> برای مطبوعات ایران در دوره ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، ن. ک. به: ولی‌مراد صادقی‌نسب، *فهرست روزنامه‌های فارسی: ۱۳۲۰-۱۳۳۲*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰. برای مطبوعات سیاسی فارسی پیش از انقلاب ۱۳۵۷، ن. ک. به: عبدالرحیم ذاکر حسین، *مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت*، ویرایش سوم، تهران، ۱۳۷۵، صص ۲۹۵-۱۲۱.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴

پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقی

- ۱۹۷ پیشگفتار
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتی در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بنکداریان انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۹-۱۹۰۶
- ۲۳۱ نگین نبوی خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفاری آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الرون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصری طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرخ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- فقد و پرسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفاری جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ النا آندریوا «مواد مخدر در ایران سده های اخیر» (رودی متی)
- ۴۱۹ ایس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامه ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## مرغان جان و جهان: سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر\*

سیمای سیمرغ در اساطیر و منابع مکتوب فارسی باستان و میانه از آغاز با سه ویژگی بارز رقم خورده است: بزرگی جثه، قدرت شفابخشی و حراستگری، و، مهم تر از همه، دانائی و رازدانی دور از دسترس آدمیان خاکزی که سیمرغ را، چه در بُعد جسمانی و چه در ساحت فکری و معنوی، به پدیده ای برتر از انسان بدل می کند. چنین دانائی و رازدانی را می بایست پیش از دیگر ویژگی های سیمرغ بررسیید، چه، در فرهنگ های بدوی بارزترین وجه تمایز بالداران افسانه ای از دیگر جانوران است و به آنان جا و مقامی منحصر به فرد در فراسوی جهان مادی و طبیعی می بخشد.

در تحلیل این ویژگی از آثار و افکار کارل گوستاو یونگ، روان پزشک اوایل قرن بیستم مدد خواهیم گرفت، که ما را به آن دسته از باورها و گرایش های مشترکی رهنمون شده است که نیمه پنهان و پنهان همچنان در اذهان آدمیان حضور دارند. چنین گرایش هائی نه در ضمیر آگاه یکایک آدمیان نقش بسته و نه در حافظه جمعی اقوام و مردمان چهره مشخصی به خود گرفته است. کارل گوستاو

\* این نوشته ترجمه مبسوط سخنرانی دکتر کریمی حکاک به زبان انگلیسی است که در ۲۵ ماه مارس ۲۰۰۶ در برنامه سخنرانی های نوروزی استادان ممتاز ایران شناسی - که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می شود- ایراد شد.

یونگ مجموعه این گرایش ها را «نیاگاه جمعی» نامیده که همچون رسوباتی بی شکل از آغازهای پیدایش انسان در شعور او حضور داشته و، در شکل های گوناگون، پیوند میان ذهن آدمی و انواع خلّاقیت های هنری بوده اند. صورت ظاهری این باورها و گرایش های کهن همواره در حال دگرگونی است، ولی معنا و محتوای روانی آنها کم و بیش ثابت مانده. در این باورها، پرندگان وحشی و تنومند و تیزچنگ نمادی از رهایی و خلاصی تصور می شده اند: رهایی از درد و بیماری و مرگ، و خلاصی از نیروهای قاهره طبیعت همچون قوه جاذبه که امروزیان را به پرواز در فضا و سفر به سیارات توانا کرده است. (۱)

بدین سان، آدمیان در طی قرون و در قالب های مشخص اجتماعی، بالداران تنومند و نیرومند را تبلور و تجسم آرمان رهایی از بندها و دردهای دنیای خاکی و دست یابی به مکان و موقعیتی برتر و مطلوب تر می دانسته اند. از آن جمله اند لک لک بلند پرواز «ایبیس» (Ibis) در اساطیر مصر باستان، که در خدمت «ثوث» (Thoth)، خدای کتابت و شمارش بدین سو و آن سو پر می کشید، تا مرغ «گدورا» (Gadura)، پرونده افسانه های هند، بارنده باران های حیات بخش که رنگین کمان نشان حضور اوست و «کادوسیوس» (Caduceus)، یاچوبدست بالدار عطارد، که ارباب خود را به شکل انسان پرنده در می آورد. (۲) این پرندگان افسانه ای همه را می توان نمادها و نمایندگان نیروهای شمرد که انسان آغازین فقدان آن را در وجود خود حس می کرده است. در چهره پردازی های مشخص و نقش های ملموس این بالداران بلند پرواز والاترین تجلی آرمان های متعالی انسان را، چه برای رهایی از دخمه ها و مدفن های زیر زمین و فراز آمدن به سطح زمین، و چه صعود و عروج از سطح خاک به سپهرهای بالاتر، می توان دید.

در این میان حدیث سیمرغ، این مرغ جاودانی اساطیر ایرانی، نیز جایگاه ویژه ای دارد. اسطوره پردازان ایران باستان تصویر او را برپایه تک واژه ای که در دو عبارت اوستا آمده است رقم زده اند که می توان آنها را از فضای مه گرفته اعصار اساطیری تا به امروز پی گرفت. از این دو، یکی واژه اوستائی «مرغو سائنو» (maragho saeno) است که ظاهراً هم به جانوری پرنده و هم به درختی معجزه گر هر دو اطلاق می شده. اسطوره شناسان برآن بوده اند که این درخت در برکه یا دریاچه ای با نام «درمانگر همه دردها» روئیده شده است. شواهد واژه

شناسی دهه های اخیر ما را به واژه دیگری در زبانی دیرین تر، یعنی سنسکریت، رهنمون می شود، و آن «سائنا» یا «سننه» (Saena) است، و یا به گفته فروردین یشت، بند ۹۷، «نخستین کسی که با صد پیرو در این سرزمین ظهور کرد.» (۳) محمد معین، در حاشیه ای که بر **برهان قاطع** نگاشته این نکته را نیز افزوده است که واژه اوستایی «سائنو» یا «سننه» را به عقاب یا شاهین نیز ترجمه کرده اند. او پس از بحثی در باره اطلاق این واژه به پرنده و نیز به مردی که به گفته فروردین یشت «با صد پیرو... ظهور کرد» چنین نتیجه گرفته است:

بنابراین تصور می شود یکی از خردمندان روحانی عهد باستان که نام وی، سننه، از نام پرنده مزبور اتخاذ شده بود، سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن بخوبی در *اوستا* آشکار است و از جانب دیگر وی به طبابت و مداوای بیماران شهرت یافته بود. بعدها سننه (نام روحانی مذکور) را به معنی لغوی خود نام مرغ گرفتند و جنبه پزشکی او را در *اوستا* به درختی که آشیانه مرغ سننه است، و در *تخلدینامه* و *شاهنامه* به خود سیمرغ دادند. (۴)

هم او در باره اثر معجزه آسای پر سیمرغ به نقل از بهرام یشت، می آورد: «کسی که استخوان یا پری از این مرغ دلیر (وارغن) با خود داشته باشد، هیچ مرد دلیری او را نتواند براندازد و نه از جای براند.» (۵) اما، آنچه هنوز از خلال متون قدیم و پژوهش های جدید بر ما معلوم نشده این است که آیا «مرغوسائنو» یا «مروو سننه» نام نوعی از انواع پرندگان بوده است یا پرنده ای یگانه از آن میان. اینقدر هست که در عبارت دیگری از *اوستا* واژه «سائنا» در ارجاع به فردی واحد به کار رفته و به احتمال قوی می توانسته به معنای پرنده ای با ویژگی های منحصر به فرد نیز بوده باشد. فشرده نهائی این گشت و گذار واژگانی آن که دو واژه نامبرده، «مرغو سائنو» و «مروو سننه»، را می توان نیاکان واژه سیمرغ دانست که از دیر باز دور برای موجود بالدار و پرنده ای با نیروهایی ماوراء انسانی به کار می رفته که ویژگی هایی همچون نیرومندی و نیروبخشی، حراستگری و شفابخشی، و رازدانی و رازداری از مختصات وجودی او انگاشته می شده است.

همین ویژگی ها را می توان به گونه ای بارزتر در متون عصر ساسانی یافت؛ همان متونی که بر و بار خود را به نخستین جلوه های مکتوب زبان فارسی دری بخشیده اند. در این سفر دور و دراز و دگرگون ساز، سیمرغ پیوندش را با

بوته و برکه ای که موطن باستانی او انگاشته می شده نگه می دارد، چنانکه در چهره پردازی او در *شاهنامه* فردوسی خواهیم دید. آنچه در این تغییر و تبدیل بنیادی - یعنی انتقال میراث اساطیر ایرانی از متون کتبی و مقال شفاهی دوران ساسانیان به عهد سامانیان و بعدها - بر ما مجهول مانده آن است که چگونه سیمرغ با دودمان پهلوانان سیستانی پیوند می خورد. از حدس و گمان هایی که می تواند در حل این مشکل سودمند افتد یکی درباره ناهمخوانی هایی میان روایت های سیستانی و دو رشته دیگر روایی است که در *شاهنامه* در هم تنیده شده اند، ناهمخوانی روایت های ملی و روایت های مغانی. از جمله می توان به مقال ارزش رنگ سفید اشاره کرد که در اساطیر آریائی رنگ دیوان نیست، ولی در اساطیر سیستانی *شاهنامه* رنگ و نام دیوی است که رستم باید، پس از عبور از هفت خان او را بکشد و خون جگر او را در چشمان کیکاووس، که به جادوی دیو نابینا شده بچکاند، تا وب بینائی اش را بازیابد. در اینجا به نوعی رمزگان رنگ ها برمی خوریم که می تواند این افسانه را به روایتی از مردمانی سیه چرده تر از آریائیان منتسب و مرتبط سازد. (۶) از اینجاست که خطه سیستان را می توان، به حدس و گمان، خاستگاه اساطیر و افسانه هایی شمرد که با اساطیر آریائی مناطق شمالی فلات ایران تفاوت هائی دارند و می توانند در نهایت گویای رویارویی مردمان تیره گون جنوبی با آریائیان سفید چرده تری باشند که از خطه های شمالی به ایران زمین کوچیده اند.

به هر حال، اگر سه بار ظهور سیمرغ را در *شاهنامه* پی گیریم خواهیم دید که این مرغ همان ویژگی هائی را که پیشتر بر شمردیم از خود نشان می دهد و بدین سان پیوندش را با چهره اساطیری ای که از او پرداخته شده برقرار نگاه می دارد. او بار نخست زال نوزاد را به زیر بال می گیرد و می پرورد، بار دوم همسر او رودابه را از دردی که زادن رستم برتن او نشانده آزاد می کند، و بار سوم و واپسین، چند صد سال بعد، بر زخم هایی که زوین اسفندیار روئین تن بر بدن پهلوان پیر، رستم دستان و باره همراهش، رخس، گشوده مرهم می گذارد، چاره کار او را در جدال با قهرمان دین بهی به او می نمایاند، و تهمتن را از مرگی ناگزیر می رهند. در همین دیدار واپسین سیمرغ اشاره ای گذرا نیز به جفت خود دارد، هم او که اسفندیار زندگی اش را به سر آورده بود. این هر سه دیدار درخور توجه و تحلیلی ویژه است.



سیمرغ را در نخستین دیدار در حالی می بینیم که از آسمان البرز، کوهی که او آشیان خود را در دامنه آن ساخته، فرود می آید تا برای جوجگان گرسنه خود قوتی تدارک ببیند. همچنان که پرنده مادر به زمین نزدیک می شود زال نوزاد را می بیند که بیچاره افتاده از جگر فریاد برمی کشد. پرنده در آغاز بی خیال چنگال در پوست نازک زال فرو می کند، چه، غریزه مادری در تدارک خوراک جوجگان بر او چیره است. حتی آنگاه که نوزاد را تا آستانه آشیان بالا کشیده است اندیشه ای جز این ندارد که توانسته خوراکی برای جوجه هایش بیابد: «سوی بچگان برد تا بشکرند/ بدان ناله زار او ننگرند.» (۷) تنها پس از آن که بانگ راوی خداشناس و خرد ورز داستان حضور «یزدان نیکی دهش» را یادآور می شود و رحمت آوردن او بر نوزاد بیچاره را با ما در میان می گذارد، مرغ مادر را می بینیم که همراه با جوجگان خویش خیره به زال می نگرند، زیرا به گفته راوی «مهر» ش را به دل گرفته اند. آگاهی از حضور مهر شامل خداوند است که مرغ مادر داستان را در این دم، شفقت یزدانی می بخشد و به موجودی برتر از پرنده ای بدل می کند که تدارک قوت جوجگان تنها انگیزه اوست. در واقع، سیمرغ در این لحظه بر سام آدمی صورت، پدری که فرزندش را به گناه تفاوت رنگ پوست و مو از درگاه خود رانده، برتری می یابد، و همین حس برتری زمینه ساز رسالتی می شود که سال ها بعد، با حضور زال و سام، به ابلاغش می پردازد.

پس از گذشت سالی چند، همان یزدان نیکی دهش که پیشتر دل سیمرغ را دیگر کرده و او را از جانوری به موجودی برتر از آدمی بدل ساخته بود در رؤیایی سام را نکوهش می کند که: «تو را دایه گر مرغ شایسته ای / پس این پهلوانی چه بایسته ای؟» در پی این نکوهش سام بر آن می شود تا به کوهپایه البرز سفر کند و فرزند را از نزدیک ببیند. چنین می کند و سرانجام، شرمسار کرده خویش، در برابر فرزند و دایه مادر او، سیمرغ، می ایستد و می شنود که سیمرغ از زال چنانکه مادری از فرزند- می خواهد تا پدر گناهکار خویش را ببخشد، زیرا از کرده خویش پشیمان است. می توان به زال حق داد که، با همه تشویق دایه مادر، شوق و شوری برای بازگشت به خانه و آغوش چنان پدری در خود نبیند. در اینجاست که سیمرغ پری از پرهای خود را به او می دهد و می گوید:

ابا خویشتن بریکی پر من      همیشه همی باش در فر من  
که در زیر پرت پرورده ام      ابا بچگان برآورده ام

گرت هیچ سختی به روی آورند  
بر آتش برافکن یکی پر من  
همانگه بیایم چو ابر سیاه

گر از نیک و بدگفت و گوی آورند  
بینی هم اندر زمان فر من  
بی آزارت آرم بدین جایگاه (۸)

آگاهی سیمرغ از «فر خویش» او را به موجودی بدل می کند که نه تنها جهانی فراسوی جهان خاکیان را به زیر پر گرفته بلکه بر این برتری مقام خود در زنجیره هستی نیز واقف است. از آستان این آشیان است که سیمرغ بر کار و رفتار آدمیانی چون سام و درباریان او رحمت می آورد، و به زال می گوید که هرگاه در خاندان پدر براو سخت گرفتند و از نیک و بد موی و روی او سخنی به میان آوردند پر او را بر آتش افکند تا سیمرغ رهایی بخشد بیاید و او را به جایگاه خویش باز گرداند. آنگاه که این موجود رازدان و رازآلوده را در حلولی دیگر در قاف منطق الطیر می بینیم این ویژگی بازهم در او نمایان تر شده و در واقع همان خصلتی گردیده که او را شایسته شاهی پرندگان و قبله غائی صوفیان سالک می سازد.

در دیدار دوم سیمرغ با زال، آنگاه که رودابه از رنج بارداری رستم به ستوه آمده و مادرش سیندخت امیدی به زنده ماندن دختر ندارد و به زال پیام می فرستد «که پژمرده شد برگ سرو سهی»، خصلت رازدانی و آینده بینی سیمرغ بیش از پیش جلوه می کند و، از آن بیشتر، اعجازش در چاره اندیشی و التیام بخشی زخم رودابه. مرغ مادر شاهنامه، پس از آنکه زال نگران و درمانده پر او را در مجمر میندازد و می سوزاند در آسمان پدیدار می شود، و چون زال را بیچاره و بیمناک جان زن و فرزند می بیند به سخن می آید:

چنین گفت با زال کاین غم چراست  
کزین سرو سیمین بر ماه روی  
که خاک پی او بیوسد هزبر  
وز آواز او چرم جنگی پلنگ  
هر آن گرد کاواز کوپال او  
از آواز او اندر آید زپای  
به جای خرد سام سنگی بود  
به بالای سرو و به نیروی پیل  
نیاید به گیتی ز راه زهش

به چشم هزبر اندرون نم چراست  
یکی شیر باشد ترا نامجوی  
نیارد به سر برگدشتش ابر  
شود چاک چاک و بخاید دوچنگ  
ببیند بر و بازوی و یال اوی  
دل مرد جنگی بر آید زجای  
به خشم اندرون شیر جنگی بود  
به آورد خشت افکند بر دو میل  
به فرمان دادار نیکی دهش (۹)

و پس از مژده زاده شدن فرزندی چنین برومند و هوشمند، سیمرغ در مقام طبیعی ورزیده و نوآور دستورهائی دقیق به زال می دهد از آن جمله فراهم آوردن ابزار کار و داروی بیهوش کننده تا روش بریدن پهلوی رودابه و بیرون کشیدن نوزاد و سرانجام ضرورت سپاسگزاری به درگاه خداوند:

یکی مرد بینا دل پرفسون	بیاور یکی خنجر آبگون
زدل بیم و اندیشه را پست کن	نخستین به می ماه را مست کن
به صندوق تا شیر بیرون کند	تو منگر که بینادل افسون کند
نباشد مر او را ز درد آگهی	بکافد تهی گاه سرو سهی
زدل دور کن ترس و تیمار و باک	وزان پس بدوز آن کجا کرد چاک
بکوب و بکن هر سه در سایه خشک	گیایی که گویمت با شیر و مُشک
بینی هم آن روز پیوستگیش	بسای و بیالای بر خستگیش
خجسته بود سایه فر من	بر او مال از آن پس یکی پرمن
به پیش جهاندار باید شدن	ترا زین سخن شاد باید بُدن
که هر روز نو بشکفاندت بخت	که او دادت این خسروانی درخت
که شاخ برومندت آمد به بار (۱۰)	بدین کار دل هیچ غمگین مدار

در این ظهور نیز سه خصلت بارز سیمرغ سر بر می کند: شفافبخشی، حراستگری و آگاهی از رازهایی که برآدمیان پوشیده است. آنچه در اینجا روشن تر از دیگر خصال این پرنده شگرف جلوه می کند همین خصلت سوم است که پس از بازگشت سیمرغ اعجاب ناظران و ناباوری سیندخت، و حتی شگفت زدگی راوی خرد وزر داستان را نیز برمی انگیزد. آنان که گرد آمده اند تا از چگونگی این روش بدیع بیرون آوردن نوزاد از رحم مادر آگاهی یابند بر زال و رودابه دل می سوزانند و اشک خون می ریزند و سیندخت، خون از دو دیده چکان، فریاد بر می آورد «که کودک زپهلوی کی آید برون؟» و راوی داستان لحظه ای روایتگری را به سوئی می نهد و «ای شگفت» پر معنایی برزبان می راند: «بشد زال و آن پر او بر گرفت/ برفت و بکرد آنچه گفت- ای شگفت!» حتی پس از آنکه «موبدی چربدست» رودابه را به می مست و بیهوش می کند و رستم را بی گزند بیرون می کشد شگفتی مردمان را پایانی نیست:

بیامد یکی موبدی چربدست      مرآن ماه رخ را به می مست کرد

بکافید بی رنج پهلوی ماه  
چنان بی گزندش برون آورید

بتایید مر بچه را سر ز راه  
که کس در جهان آن شگفتی ندید (۱۱)

و افسین دیدار سیمرغ در *شاهنامه* چند صد سال بعد، در پایان نبرد بزرگ اسفندیار، شاهزاده گشتاسبی و قهرمان «دین بهی»، رخ می دهد. این دیدار، از نظر جزئیات روایت پردازشی و تنش های دراماتیک فقط اوج شخصیت پردازی این پرندۀ شگفت انگیز است. رفتار سیمرغ در این داستان نیز خصلت هایی را برمی نماید که هم از آغاز در این موجود برتر دیده ایم و زمان ظهور او هم با خصلت هایش پیوندی نزدیک دارد. قهرمان دین بهی، به تحریک پدر و نیز به انگیزۀ خدمت به آئین نوین، عزم می کند که پهلوان سیستانی را از جای آسایش پیرانه به در کشد و او را دست بسته، چنانکه خواست پدرشاه است، به درگاه برد. پهلوان پیر البته نمی تواند به چنین خفتی تن در دهد. پس نبردی ناگزیر و نابرابر در می گیرد که در آن رستم و رخس زخم های فراوان برمی دارند، اما اسفندیار در پوشش روئین تنی جاودانۀ خویش تندرست و تیر در دست استوار در برابر پهلوان پیر می ایستد. زال که دیگر بار بیچاره شده به یاد سیمرغ می افتد:

سخن چون به پای آوری گوش دار  
مگر مرگ کان را در دیگر است!  
که سیمرغ را باز خوانم برین  
بماند به ما کشور و بوم و جای  
از اسفندیار آن بد بد پسند (۱۲)

بدو گفت زال: ای پسر گوش دار  
همه کارهای جهان را درستم  
یکی چاره دانم من این را گزین  
گراو باشدم زین سخن رهنمای  
وگر نه شود بوم ما کند مند

باری دیگر پر سیمرغ بر مجمر پُر آتش سوختن می گیرد و سیمرغ بر بسیط شب بال می کشد، زال را در کنار مجمر می بیند، فرود می آید، و توگوئی بی خبر، از ضرورت فرا خوانده شدن می پرسد. زال به اختصار حکایت زخم های رستم و رخس را براو می گوید و نیز اصرار اسفندیار را در ادامه نبردی نابرابر. سیمرغ نخست سراغ رخس را می گیرد: «سزد گر نمایی به من رخس را/ همان سرفراز جهان بخش را.» زال رستم و رخس را فرا می خواند و سیمرغ، گوئی به نکوهش، از رستم می پرسد که چرا کار را با اسفندیار به جنگ کشانده است: «چرا رزم جستی از اسفندیار/ همی آتش افکندی اندر کنار؟» زال مجال سخن گفتن به فرزند

نمی دهد؛ خود رشته سخن به دست می گیرد و از مرغ مادر خویش می خواهد تا پیش از کند و کاو در چند و چون کار به مداوای پهلوان پیر مجروح کمر بندد. سیمرغ می پذیرد:

بدید اندرو راه پیوستگی	نگه کرد مرغ اندر آن خستگی
به منقار از آن خستگی خون کشید	از او چار پیکان به بیرون کشید
هم اندر زمان گشت با زیب و فر	بر آن خستگی ها بمالید پر
همی باش یک چند دور از گزند	بدو گفت کاین خستگی ها ببند
بمال اندر آن خستگی های تیر	یکی پر من تر گردان به شیر
فرو کرد منقار بردست راست	بر آن هم نشان رخس را پیش خواست
نَبَد خسته گر بسته جانی تنش	برون کرد پیکان شش از گردنش
بخندید شادان دل تاجبخش (۱۳)	هم آنگه خروشی برآورد رخس

تا بدین جا کار آسان می نمود، چه سیمرغ چاره گر با منقار تیرها را بیرون می کشد و با مالیدن پر خویش بر آنها مرهمی کاری می گذارد. مرحله بعدی چنین آسان نیست. سیمرغ از رستم می پرسد با اسفندیار چرا عزم رزم کرده است و او می گوید که اگر شاهزاده ایران و مبلغ دین بهی سخن از بند و زنجیر به میان نمی آورد او نبرد را تنها راه نمی یافت. آنگاه اصلی را که در سراسر زندگی به آن پای بند بوده، که همانا تاب ننگ نداشتن است، به سیمرغ یاد آور می شود: «مراکشتن آسان تر آید زنگ/ اگر باز مانم به جایی زجنگ». سیمرغ در پاسخ دو نکته را به او باز می گوید. نخست آنکه اسفندیار در زمانه نظیر نداشته است، پس رستم نباید او را چون دیگر حریفان خویش بیندارد. دوم آن که زندگی خود سیمرغ گویای این واقعیت است که نبرد با اسفندیار عاقبتی خوش ندارد:

ترا از من اندازه باید گرفت	بپرهیزی از وی نباشد شگفت
به دستان و شمشیر کردش تباه	که آن جفت من مرغ با دستگاه
سر از جنگ جستن پشیمان کنی	اگر با من اکنون تو پیمان کنی
گه کوشش و جستن کارزار	نجویی فزونی بر اسفندیار
فیدی داری او را تن و جان خویش	کنی لابه او را تو فردا به پیش
نیندیشد از پوزشت بی گمان	ور ایدونک او را بیامد زمان
به خورشید سر بر فرازم ترا (۱۴)	پس آنگه یکی چاره سازم ترا

در این سخن سیمرغ چند اندرز نهفته است. رستم باید در آغاز از عزم راسخ خویش که همانا جنگ تا مرگ یا پیروزی است دست کشد و اندیشه برتری خود بر اسفندیار را از سر به در کند. آنگاه باید در برابر اسفندیار لابه کند، از او پوزش بخواهد، و حلقه چاکری او را در گوش کند. چاره سازی سیمرغ در کار رستم در گرو پذیرش این دو اندرز است. بی اعتنائی شاهزاده روئین تن به پوزش های پهلوان به معنای آن است که زمانه بر او سر آمده و رستم جز وسیله اجرای فرمان بخت و سرنوشت نیست. پس اگر رستم بپذیرد که فردا پوزشخواهی اش را تا پایان به انجام رساند، سیمرغ هم امشب چاره کار را به او خواهد نمود. رستم می پذیرد و پیمان می بندد که حتی اگر اسفندیار باران تیر بر او بارد او پوزشخواهی را تمام و کمال به انجام خواهد رسانید. سیمرغ هشدار دیگری هم دارد، نهفته در رازی آسمانی که تنها او می داند، و افشای آن بر رستم و زال آخرین تیر ترکش این مرغ چاره ساز رازدان است:

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر	بگویم همی باتو راز سپهر
که هر کس که او خون اسفندیار	بریزد ورا بشکرد روزگار
همان نیز تا زنده باشد ز رنج	رهایی نیابد نماندش گنج
بدین گیتی اش شوربختی بود	وگر بگذرد رنج و سختی بود (۱۵)

در پایان سیمرغ می افزاید که تنها زمانی راه چاره اسفندیار جنگجو را به او خواهد نمود که او این اندرزها را بپذیرد و به عاقبت کار خویش بیندیشد. رستم می پذیرد و سوار بر رخس و خنجری آبدیده به دست به راهنمایی سیمرغ و همراه با او پهنای بیشه ای را که در آن نزدیکی است تا کناره رودخانه ای که خود یادآور موطن اساطیری سیمرغ افسانه هاست در می نوردد. در اینجا نیز رستم به راهنمایی گام به گام سیمرغ شاخی گز بر می گزیند، آن را بر آتش می نهد و راست می کند، پیکانی بر نوک و سه پر بر پایه آن می نشاند و باز می گردد. سیمرغ بار دیگر پیمانی را که رستم با او بسته یادآور می شود، باشد که اسفندیار پوزش رستم را بپذیرد و کار به فرجام شوم نینجامد:

بدو گفت اکنون چو اسفندیار	بیاید بجوید ز تو کارزار
تو خواهش کن و جوی از او راستی	مکوب ایچ گونه در کاستی
مگر باز گردد به شیرین سخن	به یاد آیدش روزگار کهن

که تو چند گه بودی اندر جهان	به رنج و به سختی ز بهر مهان
چو پوزش کنی چند و نپذیردت	همی از فرومایگان گیردت
به زه کن کمان را و این چوب گز	بدین گونه پرورده در آب رز
آبر چشم او راست کن هر دو دست	چنان چون بود مردم گز پرست
زمانه برد راست آن را به چشم	به خشم است بخت ار نداری تو خشم! (۱۶)

این سخن بدان معناست که، حتی پس از آن همه پوزشخواهی ها، «زمانه» یا سرنوشت باید کار اسفندیار را بسازد و خواهد ساخت، چرا که بخت از زیاده روی های اسفندیار به تنگ آمده است. اما تنها هنگامی چنین خواهد شد که رستم خشم خویش را فرو خورده باشد، و پوزشخواهی ها و لابه های او نشان آن فروخورده‌گی شود. سه ویژگی عمده ای که برای سیمرغ، این موجود شگرف شگفت آور، بر شمرده ایم در این جا نیز به گونه ای بارزتر و برجسته تر از دو جلوه پیشین رو می کند. سیمرغ از آینده خبر دارد اما نه به کمال. او به مددخواهی زال پاسخ مثبت داده و شب هنگام به آوردگاه آمده، اما به درستی نمی داند کدام ضرورت زال را به احضار او واداشته است. این را می داند، اما، که هر آنکس خون شاهزاده گشتاسبی و قهرمان دین بهی را بریزد به مرگی ذلت بار گرفتار خواهد آمد. او، همچنان که پیش از این هم دیده ایم، مرهم نهادن بر زخم بیچارگان را دوست تر می دارد تا یاری به دوستی که در پی هلاک حریفان خویش است. در مالیدن پرخویش بر جراحات رستم و رخس کمترین تردیدی به خودراه نمی دهد، اما بارها رستم را از نبرد با اسفندیار برحذر می دارد و به امید کارآیی اندرز، خاطره تلخ و هشداردهنده نابودی جفت خویش را به دست او بازمی گوید. سرانجام، زمانه باید آنچه را بخت فرمان داده به انجام رساند؛ مقتدر چنین است که لابه های رستم کارساز نگردد و سرانجام تیر گز در چشم اسفندیار نشاندند شود. (۱۷)

آشکارا، سه دیدار سیمرغ در *شاهنامه*، همانند دیگر داستان های این متن شگرف، براساس فرض وجود جهانی بیرون از زندگی خاکی آدمی و کردوکار او استوار است؛ شکلی از واقعیت که تصور حماسه را در مقام روایتی آفاقی امکان پذیر و طبیعی جلوه می دهد. به تعبیری، هریک از داستان های *شاهنامه* را می توان پنجره ای رو به جهانی واقعی انگاشت که در آن آدمیان با یکدیگر و با نیروهایی برتر و فروتر از خویش رو در رو می گردند، در برابر آنها می ایستند و یکدیگر و جهان را به چالش می گیرند. در مجموع، خواندن داستان های *شاهنامه* رفته رفته به

انباشت بینشی از ساز و کار میان انسان و طبیعت بیرونی یا انسان ها با یکدیگر مینجامد. در روند رشد ادبیات فارسی در فراخنای زمان آثار ادبی زبان فارسی رفته رفته نقشی آئینه وار را نیز در خود پرورده اند. بدین معنا، که خواننده را به درون وجود آدمی نیز می کشانند و اسرار درون نفس را بر او می گشایند. تمایز میان «نقش پنجره واری» و «نقش آئینه داری» روایات در اینجا به ویژه از این نظر دارای اهمیت است که ماهیت و نوع چالش های دامنگیر قهرمان روایت را نشان می دهد، خواه در رویارویی با جهانی خارج از خود او، خواه در برخورد با دیو نفس یا با حریفان و دشمنانی از این دست. بر این نکته نیز باید تأکید کرد که تفاوت بین این چالش ها نسبی است و نه مطلق، در درجات بازنمایی آن هاست و نه در ماهیت و تضاد میانشان. از همین روست که تصویر پنجره و آئینه را نه به صورت واقعیت پدیده شناختی متون بلکه در مقام ابزاری در خدمت تحلیل آثار باید شناخت. از این منظر است که می توان گفت روایات *شاهنامه* داستان هایی عمدتاً آفاقی و روایات عرفانی عمدتاً انفسی هستند. (۱۸)

با این تعبیر، حرکت ادب فارسی را، در دوران هائی که فردوسی را از عطار جدا می کنند، می توان از نمایش طبیعت بیرونی به بازنمایی نفس آدمی در حال انتقال دانست. شاید از همین رو باشد که تصویر آئینه یا سطوح آئینه وار، چون جام می یا پیاله، در روایات عرفانی در مقام نمادهایی مهم سر بر می کنند. همین تفاوت را می توان از راه دیگری، به عنوان مثال، از راه مقایسه تفاوت میان چالش هایی دریافت که از یک سو پهلوانان حماسی، از آن جمله رستم، با آن رویارویند و، از سوی دیگر، شخصیتی نظیر شیخ صنعان خود را با آن رو به رو می بیند. برای داستان پرداز روایات عرفانی چالش بزرگتر همانا رویارویی با دیو نفس است نه با اکوان دیو یا دیو سفید. مقایسه بین *سیمرغ شاهنامه* و *سیمرغ منطق الطیر* نیز از همین نوع است، گرچه روشن تر از مورد پیشین، چه در مورد دوم یکی بودن نام مرغ و برخی نشانه های او کار تحلیل را آسان تر می کند.

اما، در مسیر رقم خوردن شخصیت *سیمرغ* از *شاهنامه* تا *منطق الطیر* مراحل میانی فراوانی وجود دارد که در آنها استحاله تاریخی و گام به گام این موجود را می توان پی گرفت. در اینجا تنها به طرح یکی از این روایات واسط می پردازیم تا پیوند میان زال و *سیمرغ* را با تکیه و تأکید بیشتر بر نقش این جانور و چرخش انگاره او را از شخصیت داستانی به نشانه ای رمزی و تمثیلی باز نمایم.



این روایت - یا در واقع تمثال- (۱۹) را از *عقل سرخ* سهروردی می آوریم، رساله ای که در آن پرندگان گوناگون نقش های متفاوتی برعهده دارند. در فرازی که در زیر نقل می کنیم راوی، یعنی بازی که توانسته است خود را از دام شکارچی برهاند، در کار بازگویی حکایت حراستگری و تیمارخواری سیمرغ است از زال نوزاد زبون در فضایی صعب و سهمگین:

چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند. . . زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما، کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند براین برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت، شفقت فرزندش در دل آمد، گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند بینم. چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی کرد، مادر وی را برگرفت و شیر داد، خواست که سوی خانه آرد، باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده مانده، سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهویی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید چنانکه زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد. (۲۰)

پرسش های بسیاری را که از دیدگاه تاریخ ادبیات و نیز از منظر روایت پردازی می توان در باره این روایت طرح کرد به کناری می گذاریم تا به سه هویت اصلی آن -مادر زال، آهو و سیمرغ- پردازیم و معنای حضور و رفتار ایشان را نه در مقام شخصیت هایی در یک درام انسانی بلکه به عنوان ابزاری برای تأمل در مضمون الطاف الهی- آن سان که باید شامل احوال طفل بیچاره ای به نام زال گردد- بررسی کنیم. روشن است که وظیفه سیمرغ و آهو در اینجا عمدتاً این است که مادر زال را مطمئن سازند که مشیت الهی بر بقای هستی زال زبون قرار گرفته و او را در کنف امان نگاه خواهد داشت. با تفهیم این نکته به او و به خواننده، نه سیمرغ و نه آهو و نه حتی مادر زال نقش دیگری برعهده ندارند. از همین روست، شاید، که کمترین فردیتی هم در این افراد در مقام نشانه های رمزی نمی توان یافت. در مادر زال نشانی از زنی را نمی بینیم که در *شاهنامه*، پس از آگاه شدن از عزم همسرش در طرد فرزند، روی خراشیده و موی از سر کنده بود.

در سیمرغ و آهو نیز از فردیت نشانی نیست جز آن که سیمرغ که نوعاً پرنده است پستانی ندارد تا در دهان طفل گذارد و آهو دارد- برخورداردی نوعی و نه فردی. تنها هویتی که هنوز اندک نشانی از شخصیت روایی در او می توان یافت خود زال است که به دیدن مادر لبخند بر لب می آورد. دیگر شخصیت ها- مادر زال، سیمرغ و آهو- هریک نشانی از نقش مادری، پاسبانی و دایگی برعهده گرفته اند و چون در حلقه های متفاوتی از زنجیره هستی نمود وجودی دارند در مجموع مفهوم مشیت الهی را درحراست از زال به خواننده تفهیم می کنند. (۲۱)

این روند تاریخی در دست شاعران عارف قرن های دوازدهم و سیزدهم- سنائی، عطار، و مولوی- شتاب و ژرفای بیشتری می گیرد، به گونه ای که بازتاب آن را در نظام معناسازی شعر فارسی می توان به آسانی دید، گرچه در این نوشته تنها به بررسی یک مورد پرداخته ایم: چهره سیمرغ در *منطق الطیر*. این روایت در رویه روایت داستان سفر مرغان است به سوی قاف و تشرّف حضورشان در بارگاه سیمرغ. اما، این تمثیل خود صورت آشکار سلوک عارفان است تا حضرت خداوندی که همانا سیر الی الله باشد. در *منطق الطیر* بارها سخن از سیمرغ می رود و ما از این میان دو گفت و شنود را برگزیده ایم. شرح نخست از زبان هدهد، یعنی مرشد و دلیل راه پرندگان است. در آغاز، صدای راوی دانایی را می شنویم که، در ابیاتی آذین بسته به تشبیهات و نمادهایی پیچیده و پوشیده بر عوام و شکل گرفته در زبانی مطمئن و پرطمطراق هدهد و دیگر پرندگان را بر صحنه آورده و به آنان خوش آمد می گوید. آنگاه به مجمعی اشاره می کند که «مرغان جهان» تشکیل داده اند تا برای پرسش خود، «چون بود کاقلم ما را شاه نیست؟» پاسخی بیابند. راوی سپس رشته سخن را به هدهد می سپارد. هدهد نخست پیشینه خویش را باز می گوید و کارهای خود را بر می شمارد. او که محضر سرشار از فیض سلیمان را درک کرده و در واقع نامه رسان او بوده، و سال ها در دریا و خشکی سیر و سلوک کرده، پادشاه پرندگان را می شناسد و می تواند پرندگان را به حضرت او راه بنماید. سپس از ایشان دعوت می کند جان فشانی کنند و پای در راه گذارند. آنگاه به تأکید تکرار می کند که:

در پس کوهی که هست آن کوه قاف	هست ما را پادشاهی بی خلاف
او به ما نزدیک و ما زو دور دور	نام او سیمرغ سلطان طیور
نیست حدّ هر زقافی نام او	درحریم عزت است آرام او

صد هزاران پرده دارد بیشتر  
 در دو عالم نیست کس را زهره ای  
 هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در  
 کو تواند یافت از وی بهره ای  
 در کمال عزّ خود مستغرق است (۲۲)

هدهد، با آن که تاج فخر به سر دارد و از دیگر مرغان سر است، آشکارا در وصف سیمرغ فرو مانده. در این درماندگی نکته ای نهفته است که در نهایت به معضل بیان مفاهیم و حالات عرفانی باز می گردد. شباهت سیمرغ به شاهان جهان در مصراع «هست ما را پادشاهی بی خلاف» در مقام صورتی از صور خیالی شاعرانه تصویری دیرین است. در مقال عرفانی، اما، این تصویر گام نخست در فرایندی است که بارها در شعر شاعران عارف به آن برمی خوریم و آن همانا ساختن و ویران کردن همزمان زبان است در کار وصف موجودی در ذات وصف ناپذیر. کلام بشر، که خود بازتابی از فکر محدود اوست. البته محدود است به حدودی که وجود پروردگار در آن نمی گنجد. در عین حال از کلام گزیری نیست. در میان شاعران عارف این معضل اغلب شکل همجواری اضداد را به خود می گیرد، و در اینجا دو مورد از این همجواری را آشکارا می بینیم، یکی پرده هایی که به گفته هدهد هم از نور و هم از ظلمت برآستان منزلگاه سیمرغ آویخته شده و دیگری- و مهم تر از آن- نزدیکی سیمرغ به مرغان و دوری مرغان از او: «او به ما نزدیک و مازو دور دور». (۲۳)

و اما دو مفهوم «قرب» و «بعد»، یا نزدیکی و دوری، را می توان از رایج ترین تصاویر در بیان سیر الی الله دانست که همواره مطلوب سالکان بوده است. در این طریق است که سالک می تواند از «قرب فرائض»، که فتنای کلی آدمی است به گونه ای که وجود خویش را نبیند و در نظر او جز حق در وجود نباشد، به مرحله بعدی یعنی «قرب نوافل» برسد، که همانا زوال صفات انسانی و ظهور صفات ربوبی در اوست. در چنین مرحله ای ست که فرد آدمی می تواند بمیراند و زنده گرداند، گفتنی ها و شنیدنی ها را از دور بگوید و بشنود، و مشهودات را به رأی العین ببیند. (۲۴) در وصف هدهد از سیمرغ، دوری پرندگان از او و نزدیکی او به ایشان از دیدگاه بلاغی نیز قابل ملاحظه است: نسبت سیمرغ با پرندگان با واژه «نزدیک» بیان شده و نسبت پرندگان به او به صورت مؤکد «دور دور». این ویژگی دوری سالک را از ذات خداوندی به بی کفایتی انسانی او باز می گرداند و نه به مشیت الهی. به دیگر سخن، عطار روال کلام را به گونه ای صورت بندی می

کند که گویی هدهد می گوید این مرغانند که خود را از سیمرغ دور کرده اند و نه برعکس، و این بیان همان رابطه ای را در هستی به ذهن القا می کند که در الست وصل آغازین را باز می نماید و پس از هبوط هجری جانفرسا را که تنها با طی وادی های حیرت افزا می توان آن را از پیش پا برداشت: این مرغان اند که، برخلاف میل خداوند، به قرب و بلکه وصل دائم میان حیات خویش و هستی مطلق سیمرغ فاصله انداخته اند. پس هم ایشان باید پای در راه قرب گذارند و طی طریق کنند.

ویژگی دیگری که در سخن هدهد می توان دید به مفهوم «عزت» یا «عزت» سیمرغ باز می گردد. این مفهوم از یک سو به مفهوم مجاور خود، «کبریا» پهلو می زند و از سوی دیگر به معنای «حُب» است. در متون حکمی ی عارفانه زبان فارسی مقوله کبریا با انگاره عقل جزئی و هوش محدود آدمی در برابر عقل کلی خداوندی ربط دارد. آدمی در عین حال که خود را در برابر عظمت و شوکت خداوند عاجز و نیازمند می بیند، از روی ایقان می پذیرد که پس از آگاهی از عجز خود می تواند حد بشری خویش را درنوردد و از عالم خاک به سوی جهان پاک روان گردد. به دلیل همین ایقان است که برخی از مرغان می پذیرند تن های نحیفشان را در اثیر فزاینده فراسوی خاک به حرکت درآورند و به سوی قاف- که اکنون در اذهان ایشان مقصدی معلوم جلوه می کند- پرواز کنند. در اینجا آگاهی از ناتوانی جسمی به توان ذهنی بدل می شود.

البته به تنهایی نمی توان راه رسیدن به این مقصد را در پیش گرفت. هدهد بار دیگر یادآور می شود که مرغان پادشاهی به نام سیمرغ دارند که در پس کوه قاف مسکن دارد با شکوهی فراوان و عزتی بی پایان. سیمرغ پادشاه مطلق است و در کمال عزت خویش غوطه ور. شیفتگانش را نه به او راهی است و نه از او شکیبی. هدهد سیمرغ را چنین وصف می کند:

عقل را سرمایه ادراک نیست	وصف او چون کار جان پاک نیست
درصفاش با دو چشم تیره ماند	لاجرم هم عقل و هم جان خیره ماند
هیچ بینائی جمال او ندید	هیچ دانایی کمال او ندید
هست، اگر برهم نهی، مثنی خیال	قسم خلقان زان کمال و زان جمال

تو به ماهی چون توانی مه سپرد	برخیالی کی توان این ره سپرد
های های و های و هو آنجا بود	صد هزاران سرچو گوی آنجا بود

بس که خشکی، بس که دریا، برره است تا نپنداری که راهی کوتاه است  
شیر مردی باید این راه شگرف زانکه ره دور است و دریا ژرف ژرف (۲۵)

و این تصویری است از مقصدی به غایت زیبا در انتهای راهی بس هولناک، به ویژه برای موجوداتی با پر و بالهای لرزان و جثه های نحیف. از سویی، کمال و جمالی که جز خیال خلاق حتی صورتی از آن را هم نمی تواند در وهم آورد، و از سوی دیگر، راهی بی نهایت و دریاهاى هول، در راه موجوداتی خاکزی که تنها به سیری اندک در فضای لایتناهی امید می توانند بست. و این خود بیش از سهم آدمی است که یکسره پرواز نمی تواند. چه باید کرد؟ هدهد راه چاره را می شناسد: «روی آن دارد که حیران می رویم/ در رهش گریان و خندان می رویم.» اما اگر سالکان به مقصد هم نرسند این راه ارزش آن دارد که عزم جزم کنند و آن را به زیر پرگیرند. پس شکست و پیروزی ای در کار نیست و فرق و مرزی میان این دو غایت تصور نباید کرد:

گر نشان یابیم از او کاری بود	ورنه بی او زیستن عاری بود
جان بی جانان اگر آید به کار	گر تو مردی جان بی جانان مدار
مردمی باید تمام این راه را	جان فشاندن باید این درگاه را
دست باید شست از جان مردوار	تا توان گفتن که هستی مرد کار
جان چو بی جانان نیرزد هیچ چیز	همچو مردان برفشان جان عزیز
گر تو جانی برفشانی مردوار	بس که جانان جان کند بر تو نثار (۲۶)

و چه فرجامی خوشتر از این که معشوق نیز در راه عاشق جان نثار کند که خود شرط ایمان است و اخلاص؛ ایمان به این که زندگی بدون معشوق ارزش زیستن ندارد و اخلاص در جانفشانی تجلی می یابد. هدهد گویی یأس برانگیخته از احساس ضعف و ناتوانی را در مخاطبان خود دیده است. پس سخنی باید گفت تا در ایشان بی تابی دیدار سیمرغ فزونی گیرد و دوری راه مانع قبول دعوت نگردد. چاره در آگاهانیدن مرغان است به ریشه های پنهان حضور سیمرغ و اثرات وجود او و نشانه هایی که او را به آنها می شناسند. باید به آغازه ها بازگشت:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه گر بگذشت برچین نیم شب
درمیان چین فتاد از وی پری	لاجرم پُر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت

اطلبوا العلم ولوبالصین از این ست	آن پراکتون درنگارستان چین ست
این همه غوغا نبودی در جهان	گر نگشتی نقش پر او عیان
جمله انمودار نقش پر اوست	این همه آثار صنع از فر اوست
نیست لایق بیش از این گفتن سخن	چون نه سر پیداست وصفش را نه بُن
سر به راه آرید و پا اندر نهید (۲۷)	هر که اکنون از شما مرد رهید

آیا در این فراز دالّ‌هایی همچون «ابتدای کار»، «جلوه گر» و «نیم شب» نشانه‌هایی هستند که ما را به تجلّی «عهد الست» رهنمون می‌شوند؟ همان مدلولی که، هرگاه در ذهن خواننده شکل گیرد، هویت سیمرغ را با خداوند-آن سان که او را در مبادله کلامی قرآن دیده ایم مشابه می‌بیند: «الست برتکم؟» و جان آدمی پاسخ می‌دهد «بلی». برای این پرسش پاسخی نداریم. این قدر می‌توان گفت که در این ارجاع بلاغی بیش از هر بخش دیگری در *منطق الطیر* به کارکرد تأویلی متن بسته نزدیک شده ایم. آنچه در سوی دیگر تابلو ظهور سیمرغ در چین می‌بینیم، پر سیمرغ و نقش آن است. این پر را در *شاهنامه* سه بار دیده ایم. یک بار سیمرغ آن را در حضور سام به زال داد تا چنانچه در دربار پدر بر او سخت گرفتند و سخن از نیک و بد رنگ مو و پوست به میان آوردند، به چاره جوئی، پر برآتش افکند. بار دوم آنجا که سیمرغ به زال گفت پس از آنکه موبد بینادل پهلوی رودابه را شکافت و رستم را به درآورد او باید پر را بر شکاف زخم بمالد و این شگفتی بنگرد که چگونه مالش پر شکاف زخم را خواهد دوخت. و بار سوم آنگاه که زال پر سیمرغ را برآتش نهاد تا بیاید و چاره رستم را در نبرد با اسفندیار به او بیاموزد. در این هر سه مورد پر سیمرغ مادّیت و جسمیت دارد، واقعاً پری است از پرنده ای که کارها تواند کرد. در *منطق الطیر* مادّیت پر تنها از این گفته هدهد برمی آید که «آن پر اکنون در نگارستان چین» است، و از این روست که گفته اند دانش بجو گرچه در چین باشد. آنچه به تأکید بیان می‌گردد، نه پر که «نقش پر» است. هرکسی نقشی از پر برگرفته به دیگران نشان می‌دهد، و هر که نقش پر را می‌بیند به «کاری» رو می‌آورد. نیز هرگاه نقش پر در جهان عیان نمی‌گردید آدمیان را چنین غوغایی در نمی‌گرفت و آثار صنع پدید نمی‌آمد. پس صنع «نمودار نقش پر» سیمرغ است. بدین سان پر سیمرغ نه یک پر که یک نماد است: نماد ناسوتی وجود و حضور خداوند.

توصیفی که هدهد از پر سیمرغ و نقش آن ارائه می کند البته در اندیشه رفتن یا نرفتن به جست و جوی سیمرغ و کاشتن بذر بیقراری در دل پرندگان مؤثر است. آنان اکنون «بی قرار عزت آن پادشاه» شده اند و «شوق او در جان ایشان» کارگر افتاده است، به گونه ای که هریک بی صبری بسیار از خود نشان می دهد، عزم راه می کند، و «عاشق او و دشمن خویش» می گردد. با این همه، هنوز دودلی از جمع پرندگان یکسره رخت برنسته و جای آن است که هریک به ضعف نفس خویش آگاه گردد. (۲۸) داستان هایی که یک یک پرندگان از ناشایستگی خویش برای پا نهادن در راه این سفر می گویند حدیث همین آگاهی همراه با بیقراری است، چه شعور نیز باید با شوق و شور همراه گردد. تنها در بندهای بعد است که بار دیگر سخن از این رویارویی بین آگاهی از ضعف های انسانی و بیقراری از وصل به مبداء هستی به میان می آید، در آن سوی هفت وادی، آنجا که جسم بی جان «صد هزاران» مرغ نشانه های راه درنوردیده می گردد. در آن جا، آنگاه که بیش از سی مرغ باقی نمانده، حیرت به نهایت می رسد:

عاقبت از صد هزاران تا یکی	بیش نرسیدند آنجا اندکی
عالمی مرغان که می بردند راه	بیش نرسیدند سی آن جایگاه
سی تن بی بال و پر، رنجور و سست	دل شکسته، جان شده، تن نادرست
حضرتی دیدند بی وصف و صفت	برتر از ادراک عقل و معرفت (۲۹)

در اینجاست که پس از مشاهده «برق استغنا» و درک دوباره وجود ذره وار خویش و گذشتن روزگاری دیگر، ناگهان «چاوش عزت» برایشان ظاهر می گردد، و بارانی از پرسش های ذلت بار برایشان می بارد: چرا به اینجا آمده اید، نامتان چیست و منزلگاهتان کجاست، و به شما «مشتی ناتوان» چه می توان گفت؟ و آنگاه که از مرغان می شنود که به امید حضور در حضرت سیمرغ پای در راه گذاشته اند و به نگاهی از سر لطف خوشنود خواهند بود، چاوش آوازه در می اندازد که: «از شما آخر چه خیزد جز زحیر/ باز پس گردید ای مشتی حقیر!» این بار، اما، مرغان ثابت قدم می ایستند و در عین نومیدی، یا از شدت نومیدی، به مردگان «جاوید» بدل می گردند. اینجاست که چاوش عزت نامه اعمال ایشان، یا به گفته عطار «رقعه آن قوم» را در برابر شان می گذارد و می گوید: «برخوانید تا پایان همه.» مرغان چنین می کنند، یعنی تا پایان «رقعه پر اعتبار» کردوکار خود

را می خوانند. نتیجه شرمساری محض است و آگاهی بیشتر از تقصیرها و قصورهای بی شمار:

جان آن مرغان ز تشویر و حیا	شدحیای محض و جان شد توتیا
چون شدند از کل کل پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده نوجان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه شان	پاک گشت و محو شد از سینه شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت (۳۰) *

در آفتاب قربت این خاصیت نهفته است که با آتش خود جان مرغان را چون خود تابناک می کند، و این رمز وحدانیت گوهر خداوند و انسان می گردد. از همین روست که مرغان نیز به محض دیدن عکس سیمرغ هم چهره سیمرغ را می بینند و هم یگانگی خود را با او:

هم زعکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ کان آن جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هردو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این
آن همه غرق تحیر ماندند	بی تفکر و تفکر ماندند (۳۱)

صحنه غریبی است نه بی شباهت به شعبده با جلوه های ویژه بصری و نظری. مرغان چون در سیمرغ می نگرند خویش را می بینند و چون به خویش می نگرند سیمرغ را، آنگاه که در هردو می نگرند (و چگونه چنین کاری میسر تواند بود؟) هردو را یک سیمرغ می بینند. نه تنها تعدد و تکثر رخت از میان بریسته، بلکه از دوگانگی و دوگونگی نیز نشانی نیست و این عین وحدت است و آغاز وحدانیتی که همه جنبه ها و جلوه های حیات را در برمی گیرد و در منطق الطیر رمز آن بی زبان سخن گفتن است، چه زبان سکوت گویاترین زبان هاست و پرسش از



دیگری پرسش از خویش است و گفت و شنود یکسره در درون وجود فرد واحد جریان می یابد: «چون ندانستند هیچ از هیچ حال ای زقان کردند از آن حضرت سوآل». زبان عطار در این فراز یک بار دیگر جلوه گاه جولان تصاویر غریب و مناظر بدیع می شود:

بی زقان آمد از آن حضرت خطاب	کآئینه است این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند در او	جان و تن هم جان و تن بیند در او
چون شما سی مرغ اینجا آمدید	سی در این آئینه پیدا آمدید
گرچل و پنجاه مرغ آید باز	پرده ای از خویش بگشاید باز
گرچه بسیاری به سر گردیده اید	خویش را بینید و خود را دیده اید

....

چون شما سی مرغ حیران مانده اید	بی دل و بی صبر و بی جان مانده اید
ما به سیمرغی بسی اولی تریم	زانک سیمرغ حقیقی گوهریم
محو ما گردید در صد عز و ناز	تا به ما در خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام	سایه درخورشید گم شد، والسلام. (۳۲)

عزت سیمرغ خاص خود اوست و دیگری را در این جهان یا جهانی های دیگر یارای رسیدن به کبریای سیمرغی نیست. پس راه وصل جز یکی نیست و آن محو یا فنای مرغان است در سیمرغ: «محو ما گردید. . .» اما در این امحاء رازی است که تنها آنکه در سیمرغ محو شده خویش را بازمی یابد: «تا به ما در خویش را یابید باز.» و آنگاه که مرغان بر این فرمان گردن می گذارند («محو او گشتند. . .») دیگر سخنی برای گفتن باقی نمی ماند: «والسلام!» این شگرد شاعرانه صحنه پایانی *منطق الطیر* را به صحنه ای باز می پیوندد که در آغاز بخشی از آن را نقل کردیم و در آن هدهد به توصیف سیمرغ برخاسته بود. در کنار هم قراردادن این دو صحنه و پیوستن آنها به یکدیگر با استفاده از ابزار واژگانی ویژه ای همچون عز و عزت، زبان و بی زبانی، صبر و بی قراری و جز اینها، از یک سو، وصف هدهد را از حقیقت سیمرغ به «سیمرغ حقیقی گوهر» گره می زند و، از سوی دیگر، گواهی می گردد و شاهدی بر راه درازی که مرغان طی کرده اند. آئینه صفتی سیمرغ نیز البته از گوهر تابناک اوست که خورشیدوار چشم نگرنده را به سوی خود می گرداند. توان شگرفی که در تصویر موجودی به مثابه آئینه نهفته است نظیره

خویش را در تن آدمی، در دوگانگی «چشم سر» و «چشم دل» یا «چشم جهان بین» و «دیدۀ جان بین» یا چشم سر و چشم سر می یابد. چشمی که نگاه آدمی را به کار و روزگار خویش باز می گرداند تا قادرش سازد که گذشته و روزگار خود را باز بیند و روزگار وصل خویش را باز جوید.

برای رسیدن به چنین منزلگاهی، اما، راه درازی باید پیمود، نه فقط در سفر مرغان به سوی سیمرغ بلکه در سفر سیمرغ شاهنامه به سیمرغ منطق الطیر نیز. کافی است اجازه دهیم سلوک عارفانه جای خود را به مذاقه در گسترۀ تاریخی تحول شعر فارسی بسپارد. در سوئی از این گستره سیمرغ شاهنامه به مثابه شخصیتی برتر، رها و رهیده از عالم خاکیان و نیکخواه ایشان در متنی خردستا و خرد محور است که از بند بندش دعوت به دانش آموزی و خردورزی فرا می تراود، و هدف غایی اش عبرت اندوزی از کردوکار گذشتگان است از راه بازگویی داستان های ایشان. و در سوی دیگر این عرصه سیمرغ منطق الطیر، نشانه ای از کمال انسانی و برانگیزاننده تکاپوی مرغان در راه رسیدن به کمال در متنی جای دارد که در آن حکایت های گذشتگان جولانگاه مفاهیمی از آمال جویی و کمال خواهی است تا آدمی را از توان خداگونگی خویش آگاه سازد.

اما این راه نیز معنا و مفهوم ویژه خود را دارد. در شاهنامه و دیگر متون حماسی و منظومه های عاشقانه سده های آغازین شعر فارسی متونی را می بینیم که هریک دریچه ای به جهان خارج می گشایند؛ جهانی که در آن نه تنها آدمیان که جانوران، و حتی موجودات ماوراء طبیعی، نیز واقعی و صاحب خصلت های ویژه اند. تفاوت میان آدمیان با دیوان یا آدمیان با اژدهایان هرچه هست به شکل بیرونی ایشان باز می گردد. حتی زشتی و زیبایی نیز جلوه هایی بیرونی دارد چنانچه عجوزگان و عفريتگان گاه برای فریب دادن آدمیان خود را به جادو به صورتی زیبا در می آورند. در این جهان چالش های آدمیان نیز چالش هایی واقعی است: پهلوان جوانی جاهلانه می خواهد پدر را براریکه پادشاهی بنشاند، یا نامادری دروغزنی به فرزند همسر خویش تهمت تجاوز می زند، و پهلوان پیری نمی تواند نام نیک خود را نادیده بگیرد و اجازه دهد بند بردست و پایش نهند و او را چون تبه کاران به دربار شاهی نوحاسته کشانند. در حکایات عرفانی، اما، این همه شکل دیگری به خود می گیرد. در اینجا آنچه آدمیان را از خدایان یا خداگونگان جدا می کند ظرفیت ایشان در کسب خصلت هایی است که تصور می

رود خدایان دارند و آدمیان عادی و عامی آشکارا از آن‌ها بی بهره‌اند. سیمرخ *منطق الطیر* نه دریدگی پهلوی نامادری را با مالش پر خویش التیام می‌بخشد، نه به شناخت خاصیت چوب گز شاخص است، و نه جفتی داشته است که به دست شاهزاده روئین تنی هلاک شده باشد. او نه در دامنه البرز بلکه بر ستیغ قافی موهوم آشیان دارد و در دریای کبریائی خویش مستغرق است. نزدیکی او به آدمیان و دوری آدمیان از او به میل و فرسنگ نیست و به جادوی آتش زدن پری از او از میان برداشته نمی‌شود. طبیعت پیوند او با آدمیان خاکریزی طبیعتی است آن سوی نقیض‌های ظاهری که حکایت از تصوّر وحدتی فراسوی اساطیر پهلوانی دارد؛ وحدتی در ذات، و قابل ابلاغ و ادراک نه در ماده معنا و فحوای واژگان و سازوکار زبان، بل در تنشی میان معناهای ناگفتنی و فحوای نااندیشیدنی. در *شاهنامه* زبان - همین زبان روزمره آدمیان - وسیله انتقال معنا و ابلاغ پیام است، خواه پیام شاه و پهلوان درون متن باشند خواه پیام راوی خردورز داستان‌های ایشان. *منطق الطیر*، اما، زبان را برای رسیدن به سکون و سکوتی فراسوی گفتار به کار می‌برد. در این متن، زبان نه وسیله که مانعی و حجابی است که باید از راه برداشته شود و آنگاه که برداشته می‌شود جهانی آئینه وار سر بر می‌کند، بی‌واژه، بی‌کلام، سرشار از معناهای برخاسته از سکوت. در یک کلام، سیمرخ *شاهنامه* سیمرخ جهان است و سیمرخ *منطق الطیر* سیمرخ جان.

به سخن دیگر، *شاهنامه* و *منطق الطیر* را، دست کم در تصویری که از سیمرخ عرضه کرده‌اند، می‌توان به نهاده (تذ) و برابر نهاده (آنتی تذ) تشبیه کرد، در رابطه‌ای دیا لکتیکی. در زبان برخی از حکایات *مثنوی معنوی* مولوی و برخی از غزل‌ها *دیوان کبیر* نیز گاه به گونه‌ای از رابطه بین جان و جهان بر می‌خوریم که می‌توان آن را هم نهاده‌ای یا سنتزی پنداشت که می‌کوشد این دو را به یکدیگر ببیوندد و روایت سیر آدمی به سوی کمال را در هردو پهنه یعنی هم جان و هم جهان گویا و پرمعنا سازد. از آنجا که این نوشته را با شرحی در وصف حسرت پرواز و آرزوی صعود و عروج از سطح خاک به سپهر پاک آغاز کردیم، آن را با غزلی از غزل‌های *دیوان کبیر* به پایان می‌بریم که در آن حکایت پیوستن عقل جزئی بشری به عقل کلی خداوندی در قالب سفری فضایی بیان شده است که امروزه روز بسی بدیع و شگرف می‌نماید:

برچرخ سحر گاه یکی ماه عیان شد  
چون باز که بریاید مرغی به گه صید  
درخود چو نظر کردم تن را بندیدم  
در جان چو سفر کردم جز ماه ندیدم  
نه چرخ فلک جمله در آن ماه فرو شد  
وان بحر بزد موج و خرد باز برآمد  
و آن موج کفی کرد و به هرپاره کف آن  
هرپاره کف موج کز آن بحر تراوید  
بی دولت مخدومی شمس الحق تبریز

از چرخ فرود آمد و در من نگران شد  
بربود مرا آن مه و برچرخ روان شد  
زیرا که در آن مه تنم از لطف چوجان شد  
تا سر تجلی ازل جمله بیان شد  
کشتی وجودم همه در بحر نهان شد  
و آوازه درافگند چنین گشت و چنان شد  
نقشی زفلان آمد و جسمی زفلان شد  
در حال گذازید و در آن بحر روان شد  
نی ماه توان دیدن و نی بحر توان شد (۳۳)

### پانوشت ها:

۱. برای بحث مبسوطی در این موضوع ن. ک. به:

Carl . G. Jung, *Man and his Symbols*, New York, Doubleday & Company, ۱۹۶۴.

۲. همان، به ویژه بخش اول، با عنوان: "Approaching the Unconscious"

۳. به نقل از لغت نامه دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، جلد ۹، ص ۱۳۸۹۹. در اینجا، ذیل مدخل «سیمرغ» به نقل از بند ۵ از فصل ششم کتاب هفتم دینکرد آمده است. «در میان دستوران درباره سئنه گفته شده است که او چند سال پس از ظهور دین (زرتشت) متولد شد و دویست سال پس از ظهور دین در گذشت.»

۴. لغت نامه دهخدا، همانجا.

۵. همانجا.

۶. این نکته را از دوست و همکار فقیدم جروم کلینتون آموخته ام، در تحقیق چاپ

نشده او با عنوان

"What Color is the White Div? Competing Esthetics in Illustrated *Shahnamehs*"

که در سومین کنفرانس دوسالانه انجمن بین المللی مطالعات ایرانی ارائه شد.

۷. ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک،

Persica, ۱۳۶۶، ص ۱۶۷. کلیه قول هایی که در این نوشته از *شاهنامه* فردوسی آمده از همین

ویراست شش جلدی است.

این نکته نیز گفتمی است که با انتشار متن *شاهنامه* خالقی مطلق، نه تنها گامی بلند در تدوین متنی منقح و معتبر از حماسه بزرگ ایران زمین برداشته شده است بلکه برخی برداشت های تثبیت شده پیشین از روایات داستان های *شاهنامه* نیز دستخوش دگرگونی هایی گردیده اند. از جمله، همین رفتار سیمرغ با زال نوزاد *شاهنامه* ژول مول، که اساس بسیاری از ویراست های موجود در ایران شده، این شبهه را به خواننده منتقل می کند که گویا سیمرغ از ابتدای دیدار زال مهر او را به دل گرفته و نه پس از درک الهام و وحی غیبی از سوی «یزدان نیکی

دهش». در آن ویراست بیت بالا به این صورت ثبت شده است: «سوی بچگان برد تا بنگرند/ بدان ناله زار او، نشکرند». ن. ک. به: *شاهنامه* فردوسی، به تصحیح ژول مول، تهران: انتشارات بهزاد، چاپ ششم، ۱۳۸۱، ص. ۴. نیز نکته ای که در بالا از آن سخن رفت، یعنی اشارهٔ سیمرخ به سرنوشت جفت خویش، در *شاهنامه* ژول مول نیامده است.

۸. همان، ص ۱۷۲.

۹. همان، ص ۲۶۶.

۱۰. همان، صص ۲۶۶-۲۶۷.

۱۱. همان، صص ۲۶۷.

۱۲. *شاهنامه* فردوسی، دفتر پنجم، صص ۳۹۶-۳۹۷.

۱۳. همان، ص ۴۰۰.

۱۴. همان، صص ۴۰۱-۴۰۲.

۱۵. همان، ص ۴۰۲.

۱۶. همانجا.

۱۷. برای بحث مبسوطی در باب نقش «زمان»، «زمانه» و «بخت در *شاهنامه*» ن. ک.

به:

Helmer Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala Universitets, rsskrift, Uppsala, Sweden, ۱۹۵۲.

۱۸. نقش آئینه، خواه در مقام نمادی عرفانی خواه به مثابه تصویر شعری، مبحث درازی است که می بایست موضوع پژوهش های گسترده ای قرار گیرد. تنها در دیوان حافظ می توان انواع عدیده ای از این نماد و تصویر را در واژگانی همچون «پیاله»، «جام» یا «آئینه» می تولن دید و باز نمود.

۱۹. برای بحث نظری تمثال و تمثالگری در کلام شاعرانه، ن. ک. به: احمد کریمی حکاک، «سیمین، تمثالگر روزگارما»، *ایران نامه*، سال بیست و سوم، شماره ۱-۲ (بهار و تابستان ۱۳۸۵)، صص ۵۱-۶۵.

۲۰. شهاب الدین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح هانری کرین، جلد ۱، تهران، انتشارات انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۵، صص ۲۳۲-۲۳۳. تقی پور نامداریان در کتاب *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی* (چاپ پنجم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳) تحلیل دیگری از عقل سرخ ارائه می دهد که به مقوله شب و روز در مقام تمثیل هایی از «عالم محسوس» و روز و خورشید در مقام تمثیل هایی از «عقل فعال» جلوه می کنند. او می گوید: «سیمرخ زال را در روز در زیر پر می گیرد و شب از صحرا منهزم می شود. . . مثال این روایت در عالم حس خورشید و نور اوست که در روز ظاهر می گردد و همه چیز را در نور گرم خویش می پوشاند و با آمدن شب از عالم محسوس ما منهزم می شود.» برای جزئیات بیشتر در این باره، ن. ک. به: *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، صص ۱۹۷-

۲۱. این تحول در شخصیت پردازی جانوران در شعر فارسی نیز فرایندی تاریخی دارد که در آن شاعرانی چون ناصر خسرو، نظامی و انوری نقش های عمده را برعهده دارند. در قصیده معروف ناصر خسرو، با مطلع «روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست» شخصیت عقاب تا بدانجا در مقال شاعر نقش دارد که می گوید «از ماست که برماست!» با این جمله قاطع و حکم قطعی نقش عقاب پایان می پذیرد و روایت شعر به سامان و پایان بایسته می رسد.
۲۲. فریدالدین عطار، *منطق الطیر*، به اهتمام دکترسید صادق گوهرین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۴۰. همه قول های نقل شده از *منطق الطیر* از همین کتاب گرفته شده است.
۲۳. سید صادق گوهرین در موارد بسیاری درباره مفاهیم عرفانی در *منطق الطیر* عطار بحث های مبسوطی را براساس پژوهش های گسترده خویش گشوده و گاه با قدرت استنباط کم نظیری برکنج و کنه دلالت های عرفانی موجود در صور خیالی شعر عطار را پرتو افکنده است از آن جمله دو مورد شایسته عنایت شرح او بر «کوه قاف» و «سیمرغ» است. ن. ک. به: *منطق الطیر*، صص ۳۰۷-۳۱۰ و صص ۳۱۰-۳۱۵.
۲۴. در تعریف *مجمع الملوک* «قرب نزد صوفیه عبارت است از قرب عبد به حق سبحانه و تعالی بوسیله مکاشفه و مشاهده و بُعد عبارت است از دوری عبد از مکاشفه و مشاهده، و در خلاصه الملوک آمده است، «قرب انقطاع از غیر خداست، و گویند قرب طاعت است و نیز گویند قرب آن است که دل به محبوب نزدیک باشد.» به نقل از *لغت نامه دهخدا*، «قرب»، جلد ۱۱، ص ۱۷۴۹۵.
۲۵. *منطق الطیر*، ص ۴۰.
۲۶. همان، ص ۴۱.
۲۷. همانجا.
۲۸. این نکته که سفر مرغان که در آن آگاهی از ضعف نفس زمینه ساز آگاهی ایشان می شود در کار تحلیل ساختاری *منطق الطیر*، و ای بسا دیگر داستان هایی که در آن ها داستان های بسیار دیگری بازگو و یادآوری می گردد اهمیت فراوانی دارد. از همین جاست که می توان کنش های روایی و کنش های روانی تکنیک «داستان در داستان» را، به ویژه در متون عرفانی، پی گرفت، و ساحت جمال شناختی متن را با ساحت عرفانی و فلسفی آن مرتبط دانست.
۲۹. *منطق الطیر*، همان، صص ۲۳۰-۲۳۱.
۳۰. همان، ص ۲۳۵.
۳۱. همانجا.
۳۲. همان، صص ۲۳۵-۲۳۶.
۳۳. محمد جلال الدین بلخی، *دیوان کامل شمس تبریزی*، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، حواشی و تعلیقات، م. درویش، چاپ دوازدهم، تهران، چاپخانه رستم خانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹.

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پایتیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقي

- پیشگفتار
- ۱۹۷
- ۲۰۱ احمد اشرف ملاحظاتى در باره انقلاب مشروطه
- ۲۱۷ منصور بندگانان انگليس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹
- ۲۳۱ نگین نبوى خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی
- ۲۴۷ ژانت آفارى آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران
- ۲۶۷ داریوش همایون انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت
- ۲۷۷ سوزین مک الون زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع
- ۳۰۵ فریبا ززینه باف از استانبول تا تبریز
- ۳۳۳ علی قیصرى طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد
- ۳۵۵ احمد کریمی حکاک سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر
- گزیده ها:
- ۳۸۲ محمدحسین نائینی «قوای مقوم استبداد»
- ۳۸۶ محمد مجتهد شبستری «دموکراسی و دین داری»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۴۰۳ ژانت آفارى جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)
- ۴۱۵ «مواد مختصر در ایران سده های اخیر» (رودی متی) (النا آندریوا)
- ۴۱۹ ایس هانزبرگر «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)



## گزیده ها

### در ارتباط دین و دولت

#### از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی

ستیز بین خواستاران مدرنیته و هواداران سنت بیش از یک سده در کانون نظر میان رهبران و مفسران شیعی در باب ارتباط بین دین و دولت و امکان و کیفیت سازگاری بین این دو از آستانه انقلاب مشروطیت تا کنون در ایران ادامه داشته است. در جریان انقلاب مشروطه رهبران روحانی به دودسته تقسیم شدند و رویاروی یکدیگر قرار گرفتند. گروهی، از آن جمله محمد حسین نائینی، به دفاع از مشروطه برخاستند و از همخوانی آن با روح اسلام سخن گفتند و گروهی دیگر، از آن میان شیخ فضل الله نوری، جانب استبداد را گرفتند و مشروطیت را مغایر مبانی اسلامی شمردند. در پی استقرار جمهوری اسلامی نیز بحثی مشابه که هنوز ادامه دارد، بین روحانیان و مفسران در باب سازگاری دین و دموکراسی آغاز شد. اگرچه در دهه آغازین قرن بیستم دعوی امکان پذیری دموکراسی در جامعه اسلامی در تکیه بر قرآن و احادیث صورت می گرفت، در دوران اخیر شیوه های تفکر غربی هم از سوی بنیادگرایان و هم از سوی هواداران دموکراسی در جامعه اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. این روش تازه نشانه پیدایش نهضت های تازه بنیادگرایی نوین اسلامی و آزادیخواهی نوین دینی در دو دهه اخیر است.

در این بخش نخست چکیده آراء میرزا محمدحسین نائینی در رد استبداد دینی و سپس گزیده هایی از نوشته های محمدحسن مجتهد شبستری که به شرح آراء و مواضع بنیادگرایان نوین اسلامی، و آزادی خواهان نوین دینی می پردازد، آمده است.

## قوای مقوم استبداد\*

قوة نگاهدار استبداد هفت چیز است:

۱. جهل ملت به وظائف و حقوق عمومی: مردمی که گرفتار تاریکی و جهل اند چاه و پرتگاه را راه، و ذلت را عزت و ظلم را خدمت می پندارند، و از اشباح جماد و انسان می هراسند و آنها را به جای مبدء لایزال قدرت پرستش می کنند. چنان که دزدان و راهزنان و درندگان در زیر پرده تاریک شب به راهزنی و شکار بر می خیزند، دزدان و درندگان اعراض و نوامیس عمومی و راهزنان دین و شرافت هم در زیر پرده تاریک جهل عمومی در دل ها هراس ایجاد می کنند و با اشتباه کاری و دین سازی برای مردم، به راه زنی و غارتگری می پردازند.

۲. از قوای پاسدار استبداد، شعبه استبداد دینی است. کار این شعبه این است که مطالب و سخنانی از دین یاد گرفته و ظاهر خود را آن طور که جالب عوام ساده باشد می آریند و مردمی را که از اصول و مبانی دین بی خبرند، و به اساس دعوت پیمبران گرام آشنائی ندارند می فریبند و مطیع خود می سازند و با این روش فریبنده به نام غمخواری دین و نگهداری آئین، ظل الشیطان را بر سر عموم می گسترانند و در زیر این سایه شوم جهل و ذلت مردم را نگاه می دارند. این دسته چون با عواطف پاک مردم سرو کار دارند و در پشت سنگر محکم دین نشسته اند خطرشان بیشتر و دفعشان دشوار تر است. این شعبه با شعبه استبداد سیاسی در صورت جدا و از جهت و چگونگی عمل مشترک است. هردو در صرف قوای مالی و معنوی مردم برای حفظ شهوات شخص می کوشند؛ آن شعبه مردمان فرومایه و سفیه را به درجات و مقامات دولتی بالا می برد و دانشمندان و خیرخواهان را ذلیل و زبردست می گرداند. این شعبه از عوام در لباس دین ترویج می کند و علماء آثناء به اصول و مبانی و مجاهد را به گوشه گیری و انزوا سوق

\* تنبیه الامه و تنزیه المله، با حواشی سید محمود طالقانی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۳۴.

می دهد، و به بهانه طرفداری توحید متولیان بتکده و ترویج کنندگان بت پرستی اند. به نص آیات قرآن اطاعت از اینان شرک به ذات اقدس الهی است. . . و در سخنان ائمه هدی علائم و صفات و خطرشان بیان شده است.

در تاریخ اسلام نخست معاویه برای درهم شکستن نیروی حق و فضیلت و محو اصول اسلام، به رسمیت دادن این شعبه قیام نمود. جمعی از دنیا پرستان را که چند روزی محضر رسول گرامی(ص) را درک کرده و چند حدیث شنیده و در نظر عوام مرجع دین بودند با خود همدست نمودند و به تأویل آیات و جعل اخبار واغواء خلق مشغول شدند و ریشه درخت زقوم حکومت بنی امیه را برای همیشه محکم ساختند. این دسته بی پروا و آشکارا حق را ضعیف نمودند. دسته دیگری بودند که نهانی از معاویه کمک می جستند و به منفی بافی و اظهار شک و تردید و زهد فروشی مردم را در یاری حق دو دل و سست کردند! مرور زمان و تبلیغات و تلقین های دستگاههای استبداد چنان ریشه و فروع این دوشعبه را به هم پیچیده و تقویت نموده، که پاره ای ساده لوح و بی خبر از تعالیم اسلام قیام و اقدام در برابر این شعب شوم را قیام به ضرر دین می پندارند و سکوت و نمجم را از علائم قدس و دینداری می شمارند!

۳. نفوذ دادن پرستش شاه است، زیرا ظهور استعدادهای علمی و عملی در عموم به وسیله امید به امتیازات و تشویق های نوعی می باشد، آنگاه که عنوان پرستش در اجتماع وسیله امتیاز و رسیدن به مقامات گردید، مردمان پست و بت تراشی که در فن تملق و تظاهر به اطاعت و عبودیت ماهر تر از دیگران باشند بیشتر می توانند به مقامات برسند و بر مردم سلطه یابند و این موجب از میان رفتن امتیازات معنوی و در نتیجه جهل و ذلت عمومی است. در چنین اجتماع منحطی چه بسا علم و فضیلت موجب عقب ماندگی و محرومیت است، چنین ملتی در چنگال بیگانگان شکار و در برابر دنیا و تاریخ شرمسارند.

کار به آنجا می رسد که طرفداران دین هم با توجه و بدون توجه به دستگاه بت تراشی کمک می نمایند با آنکه با اصول دعوت پیمبران و ضرورت دین مخالف است. . . هرچه اصل دعوت پیمبران که خدا پرستی است افراد را در علم و اخلاق نیرومند و در روحیه عزیز و مستقل می کردند، بت پرستی مردم را به جهل و پستی و ناتوانی سوق می دهد، چنان که متولیان بتکده ها بت ها را می آراستند و کرامت ها برای این موجودات بی روح می ساختند تا مردم را بفریبند و مقهور سازند. . . این وارثین قرون تاریک هم تا می توانند با مباحی و تملق در مردم

ایجاد وهم می نمایند، و مرکز اتکاء خود را محکم می سازند. اینها دیوار دورویی هستند که سمت داخل آن دروغ و فریبکاری و وحشت و اضطراب و بدبینی است و سمت بیرون درندگی و خونخواری و چپاول است. این بت تراشان میان زمامدار و ملت فاصله ایجاد می کنند و سیاه را سفید و سفید را سیاه می نمایند، به طوریکه تفاهم بین ملت و زمامدار قطع می شود. اگر مردم از گرسنگی فریاد کشند اینها می گویند جمعیت اخلال گرند، اگر از ظلم بنالند می نمایند که می خواهند احساسات را بر علیه سلطان و دین تحریک کنند. در نتیجه شیرازه روابط و حسن تفاهم را از هم می پاشند و همه را به سراشیب فنا می کشانند. امیرالمؤمنین علیه السلام زمامداران اسلام را از این دسته مردم برحذر داشته و اوصافشان را آنطور که هستند بیان فرموده اند.

۴. از قوایی که نگهدار استبداد است اختلافات دینی و سیاسی و طبقاتی است که ایادی استبداد بدین وسیله مردم را از هم جدا و نیروهای ملت و اجتماع را مصرف یکدیگر می سازد و به این وسیله سلطه قاهرانه خود را نگه می دارند. این قوه منفی گرچه از آثار و نتایج قوای دیگر استبداد است ولی خود برای ابقاء و دوام استبداد علت مؤثر می باشد. درجات تفرقه حزبی و دینی در میان هرملت میزان سنجش نفوذ استبداد است، به این جهت در زبان قرآن و اخبار، استبداد و انقراض ملل را مستند بهمین دانسته اند.

۵. قوه قهر و ایجاد وحشت و زجر است که از قدیم خود سران خون خوار نسبت به بزرگان و احرار اعمال می نمودند. خطوط برجسته خون پیمبران گرام و بینوایان عالیمقام در صفحه روزگار در برابر چشم نمایان است که با هیچ پرده پوشیدنی و با هیچ وسیله محو شدنی نیست. این اعمالی که تاریخ بشریت را شرمسار نموده برای کندن ریشه آزادی و آزادگان و سلطه کامل جباران بوده. هراندازه ملل بیدارتر و پایداری آشکارتر گردد جنون خونخواری مستبدین بیشتر و آثار اضطراب آنان ظاهر تر می گردد.

۶. از نگهدار استبداد فردی استبداد طبقاتی استو آن دسته از سرمایه داران و ملاکین و اشرافی که خوی طبقاتی طبیعت ثانوی در مزاج روحشان شده است و ستمگری و استثمار دیگران را حق ارثی و طبیعی خود می پندارند، با تمام قوایی که در دست دارند مستبد را پرورش می دهند و تقویت می کنند. اینها شاخه ها و فروع استبدادند- گرچه از جهت دیگر ریشه های محکم استبدادند- تا آنجا با افکار و آراء توده های مردم همراه و کمک کارند که منافع و نفوذ خود را نگهدارند.

آنگاه که خطری برای زندگی اشرافی و چپاولگری خود احساس نمودند، صلاح دیگران و آیندگان کشور و شرافت و عزت را زیر پا می گذارند و بالای لاشه بیچارگان تخت و بارگاه بت های خود را با رنگ آمیزی تازه سرپا می دارند.

۷. از اسباب و قوای بقاء استبداد، به دست گرفتن و غصب نمودن سر رشته اموال عمومی و نیروی سپاهی است. به وسیله انتخاب فرماندهان از مردمان پست بی شرافت و طرفدار منافع بیگانگان، قوای سپاه و اموال را برای زبونی ملت و غارت مردم مصرف می نمایند و سران ابلات و عشائر را برای سرکوبی ملت مجهز می سازند.

---

### دموکراسی و دینداری\*

آزادی سیاسی و دموکراسی برای ملت ایران دو مقوله بسیار مهم و سرنوشت ساز است و اگر ملت ما در فهم و تحلیل آنها دچار خطا گردد گرفتار سردرگمی ها و رنج های فراوان خواهد شد. در یک سال اخیر که بحث های جدی درباب این دو مقوله مطرح می شود خطاچه های بزرگی نیز در فهم آنها رخ می نماید. عده ای آزادی سیاسی را که معنای درست آن آزادی عقلانی و ارادی و عملی انسان و مشارکت وی در تعیین سرنوشت اجتماعی خود در عین مسئولیت در برابر قوانین اخلاق می باشد، سرپیچی از اصول اخلاقی و هتک ارزش های معنوی معنا می کنند و سپس علیه آن دعوا اقامه می کنند و دموکراسی را آماج حملات خود می سازند چون در مرحله گذار فرهنگی کنونی، ملت ما دوران سرنوشت سازی را می گذرانند، نمی توان و نباید به سادگی از کار این خطاها و حمله ها گذشت. فریضه دینی و ملی اهل قلم ایجاب می کند در این بحث های جدی که فرهنگ کشور ما را تکان داده است شرکت کنند و سخنان صاحب نظران و متفکران جامعه را که به این موضوعات مهم می پردازند به نقد و بررسی بسپارند.

مدعای اصلی مخالفان دینی دموکراسی این است که معنای دموکراسی مردمسالاری است و مردمسالاری یعنی اصالت دادن به اراده انسان در برابر اراده خداوند و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند این مبنا انسان محوری است و با اسلام که براساس خدامحوری استوار است، سازگار نیست. دموکراسی درمواردی که حداقل، قوانین قطعی از سوی خداوند معین شده است انسان را در برابر خدا قرار می دهد. ۵. این مدعا بر تصورات ناصواب از دموکراسی استوار شده است:

\* «دموکراسی و دینداری»، همشهری، ۱۵ مرداد ۱۳۷۷.

۱- این پرسش بنیادین که انسان در مقام قانونگذاری از ارزش ها و قوانین الهی باید تبعیت کند یا نه؟ به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق مرتبط است نه به شکل و شیوه حکومت که دموکراسی گونه ای از آن است. دموکراسی نه فلسفه حقوق است نه فلسفه اخلاق و بنابراین نه صلاحیت برای پاسخگویی به آن سؤال را دارد و نه می تواند در معاوضه با اصل تقدم اراده خداوند بر اراده انسان قرار گیرد. دموکراسی در دنیای امروز یک شکل و شیوه حکومت است در مقابل شکل و شیوه حکومت های دیکتاتوری این شکل و شیوه حکومت این است که در جامعه های امروز که جمعیت ها و گروههای متعدد با اعتقادات و علایق و منافع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی متفاوت در آن زندگی می کنند همه در انتخاب حکومت کنندگان شرکت می کنند و به کارهای مختلف حکومت نظارت می کنند، از آنها مسئولیت می خواهند و با این مشارکت مستمر این فرصت را همیشه برای خود حفظ می کنند که بتوانند قدرت سیاسی را به صورت مسالمت آمیز از عده ای بگیرند و به عده ای دیگر بسپارند. دموکراسی آن شکل از حکومت است که در آن مردم، تا حد مقدور، خود بر خود حکومت می کنند و خود مقدرات زندگی اجتماعی را در دست دارند. آنچه حکومت دموکراتیک را از سایر شکل های حکومت جدا می کند این است که حکومت دموکراتیک نمی تواند از جامعه که متشکل از جمعیت ها و گروههای مختلف است سلب قدرت کند و ضامن عمده این وضع این است که این حکومت ملزم به پیروی از مقررات قانونی است که به منظور حفظ آزادی تشکیلات و بیان عقاید و نظریه های متضاد در جامعه وجود دارد. وجود و حیات دموکراسی بسته به وجود تشکیلات عقاید متضاد است در حکومت های دموکراتیک و مسائل تبلیغات و اطلاع رسانی چون رادیو و تلویزیون، مطبوعات، سینماها و تئاترها و غیره در اختیار کلیه جمعیت ها و احزاب اعم از مخالف و موافق دولت است. حکومت دموکراتیک نه حکومت اکثریت است و نه حکومت اقلیت بلکه حکومتی است که وظیفه آن تأمین منافع و رفاه و صلاح همه گروههاست.

دموکراسی در سرزمین های مختلف با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه های ویژه هر قوم و هر ملت انطباق پیدا می کند و در صدد تغییر آنها بر نمی آید و نمی خواهد عقیده یا آداب و رسوم ویژه ای را برحکومت شوندگان تحمیل کند و از این نظر کاملاً نقطه مقابل حکومت های دیکتاتور است.

در جامعه هایی که با حکومت دموکراتیک اداره می شود وحدت جامعه با اصل احترام متقابل صاحبان عقاید و افکار و منافع متفاوت به یکدیگر تأمین می شود و نه با وحدت همه آنها در یک عقیده و منفعت معین در جامعه های امروز که تعداد گروهها و جمعیت ها از نظر عقاید و افکار و منافع اجتناب ناپذیر شده است، تنها اصل احترام متقابل است که می تواند وحدت اجتماعی سالم و پایدار به وجود آورد و اصرار بر تفوق رسمی بخشیدن به یک عقیده معین نتیجه ای جز پیش آمدن سرکوب و تبدیل شدن حکومت به دیکتاتوری ندارد. در جامعه های امروز تنها در سایه دموکراسی است که می توان همه استعدادهای افراد جامعه را از طریق شرکت دادن آنها در ساختن زندگی اجتماعی شان بارور ساخت. تنها از این است که می توان یک تعقل جمعی خلاق به بار آورد و با آن به مصاف در میدان زندگی پیچیده امروز رفت و با موفقیت عمل کرد.

۲- در حکومت دموکراتیک دو اصل آزادی و مساوات همه انسان ها بدون هیچ استثنا و صرفاً از آن نظر که انسان هستند، پذیرفته می شوند. حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده و آیینی را برتر از دیگری نمی نشاند و هیچ فلسفه ای را مقدم بر فلسفه دیگر نمی دارد. ولی این موضع نه از این جهت است که حکومت کنندگان پا حکومت شوندگان از نظر فلسفی معتقد به نسبیّت مطلق معرفت و یا پیرو مکتب لا ادری هستند بلکه از این نظر است که وظیفه حکومت ورود در این مسائل نیست و تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می کنند و نه حاکمان و ورود حاکمان در این مسائل جز نزاع و خصومت و دیکتاتوری نتیجه ای نمی دهد. در حکومت دموکراتیک دو اصل یاد شده، برای تعیین چگونگی نسبت انسان ها با یکدیگر در زندگی دنیوی و پی ریزی شکل حکومت به کار گرفته می شود و نه برای تعیین مساوات انسان ها از لحاظ سعادت اخروی و اعلام بی اثر بودن تخلف انسان از اراده و خواست خداوند در نجات نهایی او و انکار خداوندی خدا و انسانیت انسان دو اصل مساوات و آزادی در نظام های دموکراتیک امروز به حکمت عملی مربوط است و تنها تکلیف ارتباطات اجتماعی انسان ها با یکدیگر را معین می کند. اینها حکمت نظری نیستند و هرگز جانشین انسان شناسی دینی یا فلسفی نمی شوند و مقام و موقعیت انسان در نظام هستی را مشخص نمی سازند.

بنابراین در یک نظام دموکراتیک، صاحبان همه عقاید و فلسفه ها و پیروان همه ادیان حق حیات و رشد و پیشرفت و التزام به عقاید و ارزش ها و



قوانین خود را دارند. امروز در سایه بسیاری از حکومت های دموکراتیک، میلیون ها انسان معتقد به حقانیت منحصر به فرد دین خود در کنار پیروان ادیان دیگر زندگی می کنند، بدون این که عقیده دینی آنها مانع همزیستی مسالمت آمیز شان با پیروان ادیان دیگر باشد که آنها را بهره مند از نجات اخروی نمی دانند. دموکراسی روشی در زندگی دنیوی است و نه معیار داوری در آخرت انسان ها درست است که قانونگذاری چنین حکومتی از آرا و عقاید مردم تبعیت می کند ولی نه از این باب که قانونگذاران معتقدند که «در قانونگذاری اراده مردم مقدم بر اداره خداوند است». اصلاً چنین مسأله ای که در واقع یک مسأله فلسفی است، مورد توجه قانونگذاران این حکومت از آن نظر که قانونگذار هستند، نمی تواند باشد. تنها مسأله آنها این است که قانون خلاف اراده مردم نباشد. و اگر اراده مردم این باشد که از قوانین الهی تبعیت کنند قانونگذاران حکومت دموکراتیک نیز به تبع مردم همین کار را می کنند. البته قانونگذاری نظام دموکراسی در اصل را مسلماً مراعات می کند؛ اصل یکم این است که قوانین موجد و یا حافظ برتری گروه، صنف و طبقه ای بر گروه، صنف و طبقه دیگر و جنسی برجسی دیگر و نژادی دیگر و مانند اینها نباشد. اصل دوم این است، که قوانین خیر و مصلحت و رفاه معنوی و مادی همگان را تأمین کند نه منافع اکثریت و طبقه و گروه معینی را در دموکراسی از آن نظر که یک شکل حکومت و تدبیری برای زندگی همگانی دنیوی است (قطع نظر از وضع اخروی مردم) همه شهروند متساوی الحقوق هستند و شهروند شماره یک و شماره دو وجود ندارد. در حکومت دموکراتیک جریان قانونگذاری در سایه پابندی به اصول یاد شده انجام می شود و سپس آرای اکثریت قانونگذاران که نماینده اکثریت مردم به شمار می روند تکلیف هر قانون را معین می کند.

درست در همین جا سؤال جدی ما این است که اگر مردم جامعه مسلمان به قوانین خداوند علاقمند باشند، قاعدتاً و عملاً خواست و اراده مردم در مسأله قانونگذاری به کدام سوی متوجه خواهد شد؟ آیا جز این است که این مردم از حکومت کنندگان خواهند خواست به قوانین خداوند متعهد بمانند؟ و آیا قانونگذاران منتخب این مردم در یک نظام دموکراتیک راهی جز پیروی از این خواست مردم خواهند داشت؟ آیا نتیجه عملی جز این خواهد بود که قوانین خدا مراعات شود؟ باید اضافه کنیم که در یک حکومت دموکراتیک مسلمان قاعدتاً

قانونگذاران نیز که منتخب مردم اند، معتقد به قوانین خداوند خواهند بود و از این جهت نیز بر ضریب اطمینان از مراعات قوانین الهی افزوده خواهد شد. این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می شود و تقدم اراده خداوند بر کرسی می نشیند با هیچ دلیل قابل قبول و با هیچ محاسبه ای جور نمی آید.

۳- مخالفان دموکراسی می پرسند اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام یک از آن دو را باید پذیرفت؛ رأی مردم یا حکم خدا را؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی هر مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانند، در مقام قانونگذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت. من مطمئن هستم که چنین روزی نخواهد آمد و آرای مردم ایران در تضاد با حکم خداوند قرار نخواهد گرفت. ربط دادن احتمال چنان روزی با دموکراسی و حمله علیه آن هیچ گونه توجیه منطقی ندارد. رواج پاره ای از رفتارهای اخلاقی و آزادی قانونی پاره ای از محرمات الهی در غرب هم که گاهی حربه مخالفان دموکراسی می شود اصلاً ربطی به دموکراسی به عنوان شیوه و شکل حکومت ندارد و محصول تحولات فرهنگی غرب است. البته ممکن است در یک جامعه مسلمان که با دموکراسی اداره می شود، کسانی یا گروههایی یافت شوند که به دلایلی مخالف عمل به قوانین قطعی خداوند باشند و این عقیده را علناً اظهار کنند و حتی برای آن فعالیت نمایند. این مطلب ربطی به متروک شدن قوانین قطعی خداوند ندارد. اظهار این عقیده هم مانند اظهار هر عقیده دیگری در یک حکومت دموکراتیک با عقاید و آرا و فعالیت های مخالفان این عقیده یعنی رهبران سیاسی و فرهنگی اکثریت مسلمانان مواجه می شود و بدیهی است که مسلمانان معتقد به قوانین خداوند کوشش می کنند تا این عقیده ملاک عمل قانونگذاران قرار نگیرد و قوانین الهی متروک نگردد.

اما پرسش بسیار مهم در اینجا این است که این کوشش ها چگونه کوشش هایی باید باشد؟ کوشش هایی با روش های دموکراتیک یا کوشش هایی با روش

های اجبار و سرکوب گرانه؟ از این پرسش اساسی نباید به سادگی گذشت زیرا ریشه بسیاری از اختلاف نظرهای موجود در کشور ما در پاسخ همین پرسش نهفته است. ما هم معتقدیم، بر هر مسلمانی که اطمینان دارد به قوانین قطعی همگانی خداوند دست یافته است، واجب است به آنها عمل کند و تلاش نماید تا دیگران نیز به آن عمل کنند اما این عقیده راسخ را نیز داریم که این کوشش خصوصاً در جامعه های پیچیده و دارای کثرت اعتقادی و فرهنگی و سیاسی امروز که جامعه ما نیز چنین است، جز یک کوشش عاری از اجبار و القای یک طرفه ایدئولوژیک و عاری از خشونت و سرکوب نباید باشد و گرنه نتیجه آن چیزی جز بی اعتبار گشتن دین و ارزش های الهی و قانون خدا و تباہ شدن مصلحت همگان نخواهد بود.

اگر روزی رهبران دینی و فرهنگی جامعه ما در خود این توان را نبینند که با روش های دموکراتیک در صحنه تضارب و تبادل افکار و عقاید و فعالیت های آزاد و مسالمت آمیز وارد شوند و ملت ایران را طوری هدایت و رهبری کنند که آنان و قانونگذارانشان به ارزش ها و قوانین خداوند وفادار بمانند و متاع مخالفان بی مشتری نماند، منشا این ناتوانی و ترس ناشی از آن را باید در ضعف منطق و نقص عملکرد خود جستجو کنند نه در جای دیگر. آنان باید در صدد تقویت منطق و اصلاح عملکرد خود برآیند از وحشت پراکنی و اظهار نگرانی و دعوت به غیرت و تعصب خشونت زا کاری ساخته نیست. این قبیل کارها نه تنها مشکل را حل نمی کند بلکه مشکلات عمده دیگری بر مشکلات جامعه ما می افزاید و عاقبت آن را چنان دچار نابسامانی می کند که در آن هر کس فقط به فکر نجات خود و نان شب خود باشد و با همه فضیلت ها وداع کند.

۴- سخن دیگر این است که ارزش و قانون قطعی لازم الاتباع خداوند که مخالفان دموکراسی از متروک شدن آن بیمناکند چگونه به دست می آید و چگونه معلوم می شود؟ آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟

آیا با توجه به این مباحث دیگر معنایی برای "نص" در مقابل "ظاهر" (آن طور که گذشتگان تصور می کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه متون، تفسیرها و قرائت های متفاوت می توان داد و هیچ متنی به این معنا "نص" نیست که فهمیدن آن گونه ای تفسیر نباشد و تمام

متون بدون استثنا تفسیر می شوند. اسلام به هر صورت که تصویر شود گونه ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آنجا که به انکار نبوت پیامبر اسلام (ص) نرسد خروج از اسلام به شمار نمی آید. همه فهم و تفسیرهای کتاب و سنت، همیشه و از سوی همه کس در افق فرهنگی- تاریخی معینی انجام شده است.

پس باید دید معنای قانون قطعی خداوند چه می تواند باشد؟ از این قطعیت چه تصویری می توان داشت؟ تعداد چنین قانون های قطعی که در همه عصرها واجب الاتباع است چقدر می تواند باشد؟ آیا نمی توان گفت قانون های قطعی الهی شاید تنها همان هایی باشند که نه تنها در همه ادیان ابراهیمی بلکه در همه ادیان یکتاپرست دنیا نیز روی آنها تکیه شده است؟ و آیا در این صورت این ارزش ها و قانون های قطعی همان ها نیستند که انسان نیز در طول تاریخ خود همواره دنبال معنا کردن و تثبیت آن قانون ها در زندگی خود بوده است گرچه به حکم ضعف های انسان بودن از تثبیت آنها عاجز مانده است؟ اگر به اینجا برسیم و دنبال چنان قوانین قطعی باشیم و همه افراد جامعه را بدان دعوت کنیم و سلیقه های فردی و گروهی را امور شخصی و درون گروهی و درون صنفی تلقی کنیم آیا باز هم این همه مخالف در مقام تئوری و عمل خواهیم داشت؟ و آیا این همه نگرانی پیش خواهد آمد که اگر فلان شخص یا فلان گروه یا یک ملت روزی در برابر اراده خداوند علم کند چکار باید کرد؟ آیا اصلاً قد علم کردن در برابر اراده خدا معنا خواهد داشت؟

آری، اگر همه آنچه در فتاوی فقیهان اظهار شده قوانین خداوند تلقی شود مخالفان قوانین خداوند بی شمار خواهند بود. اما مخالفان دموکراسی انصاف دهند که خود فقیهان، فتاوی خود را ظنیات می دانند نه قوانین قطعی خداوند. تنها سخن آنها این است که مجتهدان موظفند به ظنیات خود عمل کنند. این را می پذیریم. ولی این مطلب شامل غیر مجتهدها نمی شود و آنان تا اطمینان پیدا نکنند که یک فتوای معین مطابق حکم خداست از نظر دینی وظیفه عمل بدان را ندارند و اینجاست که معلوم می شود صرف افتاء فقیهان برای کسی تکلیف معین نمی کند و هر فرد مسلمانی باید خود اطمینان به حکم خداوند پیدا کند.

می گویند بر فرض این که قرائت های متفاوت از اسلام وجود داشته باشد، ملت ایران آن قرائت از اسلام را پذیرفته اند که در قانون اساسی منعکس شده است. به این نکته اساسی توجه می دهیم که بنابراین منطقی، اگر ملت ایران در دوره

دیگری قرائت دیگری از اسلام را بپذیرند و قانون اساسی خود را با آن تطبیق دهند، اقدام آنها جای ایراد و اشکال نخواهد بود. پذیرفتن این مطلب، گام تئوریک بزرگی به سوی پذیرفتن دموکراسی است. چه آن حادثه اتفاق بیفتد و چه نیفتد. پس قرائتی که در اسلام در قانون اساسی فعلی ما موجود است، قرائتی است در کنار سایر قرائت های ممکن و قرائت کردن حق ملت ایران است و جریان قرائت همیشه باز است و نباید جلو این جریان سد و مانع ایجاد کرد.

۶- به این پرسش نیز باید پاسخ داد. که پس دموکراسی با کدام تفکر و چه کسی ستیز می کند؟ دموکراسی از آن نظر که یک شکل و شیوه حکومت است نه با اراده و قانون خداوند می ستیزد و نه با حاملان راستین پیام وی. دموکراسی با آن گونه از تفسیر کتاب و سنت ستیز می کند که صاحبان آن به دلیل نداشتن تصور صحیح از آزادی و دموکراسی در عصر حاضر و ارتکاب خطاهای بزرگ در فهم معانی آنها از یک طرف و اصرار بر تک تفسیری بودن کتاب و سنت از طرف دیگر، ناآگاهی از واقعیت ها و تحولات پیچیده جامعه های جدید دنیای امروز و از جمله جامعه خودمان از طرف سوم، و گرفتاری در دام پاره ای از تعلقات که دامنگیر هر انسانی می شود از طرف چهارم، فهم و تفسیری از اسلام عرضه می کنند که دربرخورد با واقعیت های زندگی مسلمانان هم مانع شکوفایی تجربه های ناب دینی و احیای راستین دین می شود هم مانع رشد و پیشرفت ملت های مسلمان و تواناگشتن آنها برای حل مشکلات بنیادین و بی شمار عصر حاضر. انقلاب اسلامی ایران هم در آغاز کار با همان کسان در معارضه بود. چرا دموکراسی را بدرستی شناسیم و ملت های مسلمان را از ثمرات مهم این شیوه و شکل حکومت محروم کنیم؟ آیندگان این گناه را بر ما نمی بخشند طرح این هراس بی پایه که اگر روزی ملت ایران از اسلام اعراض کنند چه خواهد شد و لعن و نفرین دموکراسی تحت این عنوان و قرارداد دین در برابر دموکراسی، عواقب فرهنگی و سیاسی خطرناکی برای کشور ما دارد. این روش مردم را از صحنه مشارکت سیاسی بیرون می راند و راه استبداد و دیکتاتوری جدیدی را باز می کند. در مقام عمل هم فواید و آثار حکومت دموکراتیک برای جامعه ما بسیار بیشتر از ضرر و زیان تخلف هایی از اصول اخلاق و آداب و رسوم دینی است که ممکن است در حکومت دموکراتیک اتفاق افتد. جلوگیری از این تخلف ها با روش اجبار و سرکوب هم دسته گلی بر سر و صورت دین و دینداری نمی نشاند.

۷- هنوز یک سخن مهم دیگر، این است که پاره ای از احکام فقهی موجود با دو اصل مهم دموکراسی مساوات حقوقی همه شهروندان و اصل «هدف قانون باید تأمین منافع همه شهروندان باشد»، معارضه دارد. مثلاً پاره ای از احکام فقهی از برتری های حقوقی مسلمانان بر غیرمسلمانان یا مردان بر زنان سخن می گوید، پاره ای از احکام دیگر فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه شهروندان که منافع عده خاصی را تأمین می کنند. در این موارد چه باید گفت و چه باید کرد؟ آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاصی داشته اند، قوانین قطعی و ابدی و همه عصری خداوند اعلام کنیم و با آنها به جنگ دموکراسی برویم؟ آیا فهم و تفسیر طنی فقیهان گذشته از کتاب و سنت در این موارد را باید تنها فهم و تفسیر ممکن و درست بدانیم و همه دانش جدید فهم تفسیر و تأویل متون را نادیده بگیریم؟ آیا امروز که تعارض سیاسی مسلمانان و غیر مسلمانان در داخل کشورهای اسلامی مطرح نیست و افراد غیرمسلمان به عنوان افراد جامعه تابع قوانین و مقررات اجتماعی هستند و با صلح و صفا در کنار اکثریت مسلمانان زندگی می کنند، باز هم از نظر دینی مجاز هستیم غیرمسلمانان را از حقوق کمتری بهره مند سازیم و آنها را شهروندان درجه دو حساب کنیم؟ آیا امروزه که زنان از خانه ها و خلوت ها بیرون آمده اند و با مشارکت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سرنوشت عمومی را رقم می زنند، باز هم مجاز هستیم از برتری حقوق مردان بر زنان سخن بگوییم؟ آیا در همه این موارد موضوع حکم عوض نشده است؟ آیا نباید در همه این موارد اجتهاد جدیدی مطابق با زمان و مکان انجام داد؟ چنین مدعایی هیچ گونه قوت منطقی ندارد و یک صاحب نظر نمی تواند از آن دفاع علمی کند. با استناد به آن قبیل احکام فقهی نمی توان از تعارض دموکراسی با قوانین قطعی خداوند سخن گفت. آیا ارزش اجتهاد جدید در این مسائل که امروزه در بقاء و تکامل اجتماعی ما نقش عمده دارند، کمتر از ارزش اجتهاد جدید در باب مزارعه، مساقاة و مضاربه و مانند اینهاست؟\*

## دموکراسی مسلمانان، نه دموکراسی اسلامی

دو نقد پیشین را به این منظور آوردم که دقت در آنها نشان می دهد ضعف تئوری کسانی که پسوند اسلامی را به دموکراسی اضافه می کنند و می گویند ما دموکراسی اسلامی را قبول داریم نه دموکراسی مطلق را، در کجا قرار دارد. اینک این مسأله را توضیح می دهم.

دو ناقد محترم از دموکراسی اسلامی سخن می گویند و برای آن حداقل دو ویژگی ذکر می کنند:

۱. در دموکراسی اسلامی دولت مبلغ اسلام است و در برابر فلسفه ها و جهان بینی ها و ادیان متفاوت نظر و عمل یکسان ندارد و همه آنها را به طور مساوی نگاه نمی کند.

۲. مسلمانان باید قوانین خدا را مراعات کنند. قوانین خدا آزادی و مساوات مؤمنان و غیرمؤمنان و زنان و مردان و ... را نپذیرفته است پس مسلمانان نمی توانند دموکراسی غیر مقید به اسلام داشته باشند.

علاوه بر دو مطلب فوق از نظر ناقدان، این مطلب که دموکراسی صرفاً یک روش حکومت است قابل قبول نیست چون دموکراسی بر پیش فرض های انسان شناسانه ای مثل توانایی انسان بر تعقل و انتخاب و آزادی و مساوات استوار شده است.

سه موضوع بالا ارکان اصلی نقدهای پیشین به مباحث سیاسی مقاله دموکراسی و دینداری را تشکیل می دهد. این سه موضوع هسته اصلی اختلاف نظر و عمل میان طرفداران دموکراسی و طرفداران اقتدارگرایی در جمهوری اسلامی ایران است؛ اقتدارگرایی که حکومت مورد نظر خود را دموکراسی اسلامی نام می گذارند. در این مقال می خواهم این مطالب را بیان کنم که دموکراسی مورد نظر اقتدارگرایان مفهوم درستی ندارد و سه اشکال عمده که ناقدان بر محتوای سیاسی مقاله دینداری و دموکراسی وارد کرده اند موجه نمی باشد.

سخن طرفداران دموکراسی این است که دموکراسی، اسلامی و غیراسلامی ندارد. در هر جامعه ای یا دموکراسی وجود دارد یا دیکتاتوری، حد وسط دموکراسی و دیکتاتوری متصور نیست. «مدل های دموکراسی گرچه متفاوت است

ولی اگر کسانی بخواهند دموکراسی را از آن نظر که یک روش حکومت است با عقاید و قوانین دینی مقید کنند در مقام عمل و واقعیت، مدل خاصی از دموکراسی به وجود نمی آورند بلکه مدل خاصی از دیکتاتوری به وجود می آورند» بی تفاوت بودن دولت در برابر فلسفه ها و عقاید و جهان بینی های مختلف و پذیرفتن دو اصل آزادی و مساوات برای همه شهروندان، بدون هیچ گونه تبعیض، شاهرگ تئوری دموکراسی را تشکیل می دهد که در همه مدل های آن باید به صورتی وجود داشته باشد. اگر دموکراسی اسلامی این است که دولت مبلغ اسلام باشد و آزادی و مساوات را در حق مؤمنان بیش از غیرمؤمنان و درباره مردان پیش از زنان و... مراعات کند- آن طور که اقتدارگرایان می گویند- چنین دولتی در مقام عمل دولت دموکراتیک نمی تواند باشد و نامگذاری آن با دموکراسی اسلامی ناصواب و فریبنده است.

اما اقتدارگرایان می گویند دولتی را که مبلغ اسلام است و آزادی و مساوات را نیز به طور نامساوی میان شهروندان تقسیم می کند و شهروند درجه یک و درجه دو دارد، صرفاً به دلیل وجود انتخابات می توان دولت دموکراتیک نامید و روش حکومت وی را هم دموکراسی اسلامی نام گذاشت. اشکال طرفداران این نظر که دو ناقد محترم از آنها هستند بر مقاله «دموکراسی و دینداری» در واقع این است که آن مقاله از دموکراسی غیرمحدود به قید اسلامی طرفداری می کند و مدعی است که دموکراسی به عنوان روش حکومت بدون تقید به پسوند اسلامی با دینداری سازگار است. آن مقاله مدعی است که دموکراسی تنها یک روش حکومت است. مضمون التزامی آن مقاله این است که دولت (همه قوای حاکمه) میان ادیان جامعه نباید تبعیض قائل شود. آن مقاله می گوید حکومت مورد قبول مسلمانان می تواند و باید همه شهروندان را بدون هیچ گونه تبعیض دینی و غیر دینی در آنچه به حکومت و تعیین سرنوشت جمعی مربوط می شود به طور مساوی بنگرد و به آنها آزادی و مساوات بدون تبعیض بدهد. آن مقاله مسلمانان را دعوت می کند که برای تحقق دموکراسی در پاره ای از فتاوای مشهور یاحتی اجماعی فقه تجدید نظر کند تا آزادی و مساوات سیاسی به طور یکسان و بدون تبعیض تحقق پیدا کند و همه افراد جامعه شهروند به حساب آیند بدون این که به درجه یک و درجه دو و خودی یا غیرخودی تقسیم شوند. تصریح می کنم که همه این نسبت ها که در نظر دیگران «اشکال ها» به حساب می آید درست است و نگارنده مقاله «دموکراسی و دینداری» چنان فکر می کند که ناقدان محترم تشخیص داده اند.



تفاوت نگارنده با ناقدان و به طور کلی طراحان «دموکراسی اسلامی» در این است که آنها افکار مطروح در مقاله «دموکراسی و دینداری» را به زعم خود با اسلام سازگار نمی بینند. آنها ما را دعوت می کنند از دموکراسی اسلامی سخن بگوییم و به لوازم آن هم که ایجاد تبعیض در آزادی ها و مساوات ها و دین هاست تن دهیم. اما نگارنده آن مقاله آن افکار را با اسلام ناسازگار نمی بیند و معتقد است آن افکار تنها با پاره ای از فتاوی مشهور و یا اجماعی فقه مخالف است و باید در آن فتاوا تجدید نظر کرد و برای تحقق دموکراسی در جامعه ما که تنها شکل مشروع و قابل قبول حکومت در جهان امروز است به اجتهاد جدیدی در آن فتاوا دست زد. آری، نویسنده مقاله «دموکراسی و دینداری» معتقد است تجدید نظر در آن فتاوی اصلاً مخالفت با قانون یا اراده خداوند نیست. آن تجدید نظر، تغییر آرا و معرفت انسانهاست که همیشه اتفاق می افتد.

اینک به نقد آن سه دعوی می پردازم که در آغاز این مقال آوردم، دعوی هایی که مبلغان دموکراسی اسلامی بر آنها پای می فشارند. دعوی اول این است که در دموکراسی اسلامی دولت (مجموع قوای حاکمه) باید مبلغ اسلام باشد. اشکال این دعوی این است که طرفداران آن، از سازوکار و روند «قدرت» در مقام عمل و متن واقعیت های اجتماعی غافل اند. آنها غافل از این هستند که گذاشتن وظیفه تبلیغ دین بر عهده دولت، در مقام عمل هم دین را تباه می کند و هم دموکراسی را. وقتی هم دین تباه شود و هم دموکراسی، دیگر «دموکراسی اسلامی» چه معنایی خواهد داشت؟ گذاشتن وظیفه تبلیغ دین بر عهده دولت عملاً این نتیجه را می دهد که دولت متولی دین گردد و این خطرناکترین آفتی است که ممکن است به دین برسد.

در مقاله «تفسیر دین آری، تولیت بر دین نه» که در همین کتاب آمده توضیح داده ام که چگونه «طبیعت دین» به معنای «رہیافت به حضور خداوند» هرگونه تولیت را رد می کند. در اواخر بخش «بحران قرائت رسمی از دین» هم نشان داده ام که دولت را متولی فرهنگ دینی یا غیر دینی کردن چه عواقب خطرناکی دارد. در اینجا به آن مباحث اضافه می کنم که اگر دولت عهده دار وظیفه تبلیغ دین شود باید تفسیر خاصی از دین را تبلیغ کند، چون بدون گونه ای تفسیر، تبلیغ دین میسر نمی شود. حال اگر دولت را که امکانات و قدرت غیرقابل مقاومت در دست دارد مفسر و مبلغ دین قرار دهیم تکلیف تفسیرهای دینی دیگر موجود در جامعه چه می شود؟ آیا در مقام عمل، دولت مانع رشد و شکوفایی

تفسیرهای دیگر دین که حتی ممکن است از نظر تئوریک صائب تر از تفسیر دولت باشد نمی‌گردد؟ آیا این کار عملاً به تأسیس روحانیت دولتی و دین دولتی و سد باب اجتهاد نمی‌انجامد؟ و آیا اینها تباه شدن دین نیست؟ آیا جز این است که حفظ استقلال دین و استقلال علمای دین از منظر صیانت و حرمت دین یک وظیفه مسلم و قطعی است؟

اگر معنای «دولت باید مبلغ اسلام باشد» این است که دولت باید شعائر اسلامی را محترم بشمارد این مطالب مورد قبول است. ولی دولت نه تنها باید شعائر اسلامی را محترم بشمارد بلکه شعائر ادیان دیگر را هم باید محترم بشمارد و از این جهت فرقی میان اسلام و ادیان دیگر نیست. در هر حال آنچه طبیعت دین آن را نفی می‌کند این است که دولت متولی تفسیر و اداره دین شود مطلب دیگر این است که اگر دولت متولی تفسیر و اداره دین شود، دموکراسی ناممکن می‌گردد. رژیم دموکراسی آن است که انتقال قدرت از جماعتی به جماعتی دیگر را بدون توسل به قدرت و بر مبنای خواست و انتخاب مردم ممکن می‌سازد.

در آن نظام سیاسی که دولت مفسر و متولی دین است چنین انتقال قدرتی عملاً ممکن نیست. در چنین نظامی ترکیب قدرت سیاسی و دینی با یکدیگر، اتحادیه‌ای از افراد و گروه‌های معین را به وجود می‌آورد که همواره قدرت را در دست دارند و مانع از انتقال قدرت به دیگران می‌شوند. در چنین نظامی قداست دین، قدرت و دولت را نیز قداست می‌بخشد و مانع از نقد سیاست و قدرت می‌شود. در چنین نظامی آزادی‌های سیاسی که جان مایه دموکراسی است، بسیار کم فروغ می‌شود و نهایتاً ممکن است سالیان درازی شکل انتخابات عمومی محفوظ بماند ولی از انتقال قدرت به گروه‌های دیگر خبری نباشد. آنچه عملاً در سایه اتحاد کارگزاران دین و دولت اتفاق می‌افتد همین است که گفتیم.

این که تصور کنیم می‌توان دولتی داشت که هم متولی و مفسر دین باشد و هم با الهام از اصول اخلاقی و پایبندی به آن، راه را برای انتقال قدرت به دیگران باز گذارد خواب و خیالی بیش نیست. این قبیل فرض‌ها فقط به درد بحث و مجادله می‌خورد و با واقعیت‌های اجتماعی انسان و منطق و مقتضیات عینی قدرت بیگانه است. این همان فرض باطل است که می‌گوید می‌توان به جای تقسیم قدرت و کنترل اجزای آن با یکدیگر، به فضایل اخلاقی قدرتمندان امید بست تا خودکامگی پیشه نکنند. همان طور که رویکرد علمی و تجربی به جهان طبیعت نشان داد که آنچه در جهان طبیعت حاکم است غیر از آن احکام متافیزیکی است

که در طبیعت‌های قدیم با تصورات ذهنی صادر می‌کردند، جامعه‌شناسی سیاسی هم نشان می‌دهد که آنچه در متن حوادث سیاسی اتفاق می‌افتد غیر از آن احکام خیالبافانه است که در فلسفه سیاسی متافیزیکی گذشته صادر می‌کردند. پاسخ این پرسش را که اگر دولت مفسر و متولی دین شود چه اتفاق می‌افتد تنها از علومی مانند جامعه‌شناسی سیاسی می‌توان گرفت و نه از فرضیات ذهنی. نتیجه این بحث‌ها این است که دموکراسی اسلامی مورد نظر اقتدارگرایان در مقام عمل چیزی جز دیکتاتوری اسلامی از آب در نمی‌آید. علاوه بر همه اینها وقتی مدعیان دموکراسی اسلامی آزادی و مساوات بدون تبعیض همه شهروندان را نمی‌پذیرند و طرفدار سلطه مؤمنان بر غیر مؤمنان و مردان بر زنان و خودی‌ها بر غیرخودی‌ها هستند چگونه از تعبیر دموکراسی استفاده می‌کنند؟!

مدعای دوم طرفداران دموکراسی اسلامی این است که چون قوانین الهی آزادی مساوات یکسان برای افراد قائل نشده‌اند پس دموکراسی مطلق را نمی‌توان قبول کرد چون دموکراسی بر آزادی و مساوات یکسان شهروندان استوار است. راه چاره این است که آزادی و مساوات را یکسان تقسیم نکنیم و از دموکراسی محدود حرف بزنیم و نام آن را دموکراسی اسلامی بگذاریم. قبلاً گفتیم که دموکراسی محدود یعنی دموکراسی نفی شده. چنین نظامی واقعاً دموکراتیک نمی‌تواند باشد و به کاربردن واژه دموکراسی درباره آن فقط یک "تقیه" و "توریه" می‌تواند باشد!!

در اینجا مجدداً تأکید می‌کنم که مسلمانان می‌توانند در فتاوی‌های گذشته که از نگاه امروزی مبتنی بر تبعیض است تجدید نظر کنند و آزادی و مساوات را به صورت یکسان میان همه شهروندان تقسیم کنند و این کار فقط تغییر آرا و فتاوی است و نه مخالفت با قوانین الهی. راه تئوریک برای این تغییرات باز است و اجتهاد درست و حسابی هم همین است. مجتهدان «قوانین مفروض الهی» را در اعصار مختلف به گونه‌های مختلف می‌فهمند. آنها می‌توانند و باید امروز فتاوی‌های خود را تغییر دهند، فقه سیاسی گذشته بستر عقلایی خود را از دست داده است. در این صورت مسلمانان می‌توانند واقعاً دموکراسی داشته باشند، این دموکراسی هیچ پسوندی نخواهد داشت.

مدعای سوم ناقدان این است که دموکراسی تنها یک روش نیست و مبانی انسان‌شناسانه دارد. در این تصور خطای ظریفی نهفته است رفع این خطا تنها با فهم صحیح دموکراسی ممکن می‌شود. حکومت دموکراتیک مفروض می‌گیرد که

انسان ها در عالم سیاست و حکومت آزاد و مساوی هستند و آزادی و مساوات آنها را باید مراعات نمود. در حقیقت، التزام به دموکراسی این وظیفه را برعهده حاکمان می گذارد که همه افراد جامعه را دارای آزادی و مساوات سیاسی یکسان بدانند و این دو اصل را از ارکان قانون اساسی قرار دهند آزادی و مساوات در اصل "روشی" و "فرضی" حکومت دموکراتیک است و نه بیشتر.

از نظر منطق دموکراسی التزام به آزادی و مساوات سیاسی یکسان همه افراد یک روش حکومت تلقی می شود نه یک انسان شناسی فلسفی و نه یک اصل حقوق- اخلاقی. طرفداران دموکراسی معتقدند روش حکومتی که التزام عملی به آزادی و مساوات مفروض انسان ها دارد بهترین روش حکومت است. چون خطاها و شرور مفسد حکومت را به حداقل می رساند بدین ترتیب چون دموکراسی هیچ اصل فلسفی انسان شناسانه را از موضع حل یک مسأله فلسفی مطرح نمی کند نمی توان گفت انسان شناسی دموکراسی با انسان شناسی دینی یا هر انسان شناسی دیگر تعارض یا توافق دارد. تنها می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مثلاً دین اسلام روش خاصی از حکومت کردن را توصیه می کند که با روش دموکراسی مخالف است؟ آیا اسلام توصیه می کند به عنوان «روش حکومت» به مؤمنان و غیرمؤمنان و مردان و زنان جامعه آزادی و مساوات سیاسی یکسان داده نشود؟ آیا اسلام توصیه می کند مؤمنان به کتاب و سنت، احکامی را که در کتاب و سنت آمده است حتماً احکام ابدی و ثابت بدانند و آنها را برای همیشه معیار و روش و اصل مفروض سیاست و حکومت بشمرند و غیر مؤمنان را با اجبار و اکراه و قوه قهریه به پذیرفتن آنها وادارند؟ اگر چنین توصیه هایی وجود داشته باشد باید بگوییم میان آن روش حکومت که اسلام توصیه می کند و روش دموکراسی منافات کامل وجود دارد. اگر قضیه ازاین قرار باشد ضربه آن بیش از همه متوجه تعبیر دموکراسی اسلامی خواهد شد و آن را سرتا پا تناقض جلوه خواهد داد!

صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی کند و در اسلام نیز چنین توصیه ای نشده است. پیامبر (ص) درباب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت آنچه در نابرابری سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان و مردان و زنان در کتاب و سنت و فتاوی فقهی دیده می شود، مقتضیات واقعیت های اجتماعی- تاریخی عصرهای گذشته بوده است و درعصر حاضر می توان به گونه ای دیگر عمل کرد. در عصر حاضر دموکراسی مسلمانان می توان داشت اما دموکراسی اسلامی نمی توان داشت!

در مقاله مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند، از همین کتاب این بحث را به صورت مشروح آورده ام و در اینجا آن را تکرار نمی‌کنم. معلوم می‌شود در این موضوع هم اختلاف صاحب این قلم بامخالفان دموکراسی به اختلاف در چگونگی قرائت از اسلام باز می‌گردد! پاسخ اشکال‌های ناقدان محترم به روش هرمنوتیکی صاحب این قلم را می‌توان در کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت اثر نگارنده این خطوط مطالعه کرد و در اینجا آن پاسخ‌ها را تکرار نمی‌کنم. تنها به این اشاره اکتفا می‌کنم که امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی در نظر صاحب این قلم هرگز به معنای هرج و مرج در تفسیر و تأویل متون دینی نیست. تنها قرائتی قابل قبول است که روشمند و مستدل باشد. اما قرائت‌های روشمند و مستدل ممکن است متعدد و متفاوت باشند. این مطلب مهم را در مباحث هرمنوتیک، توضیح داده‌ام و می‌توان آن را در مقاله «قرائت واحد یا قرائت‌های کثیر از دین» نیز که در همین کتاب آمده ملاحظه کرد.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران  
مجموعه توسعه و عمران ایران  
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

## جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با  
مهناز افخمی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## ایران نامه

سال بیست و سوم، شماره ۳-۴  
پائیز و زمستان ۱۳۸۶

### ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطه

با همکاری

محمد توکلی طرقی

#### پیشگفتار

- |     |                   |   |
|-----|-------------------|---|
| ۱۹۷ |                   |   |
| ۲۰۱ | احمد اشرف         | ملاحظات در باره انقلاب مشروطه                 |
| ۲۱۷ | منصور بنکداریان   | انگلیس و انقلاب مشروطه، ۱۹۰۶-۱۹۰۹             |
| ۲۳۱ | نگین نبوی         | خوانندگان» مطبوعات و فضای عمومی               |
| ۲۴۷ | ژانت آفاری        | آزادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران     |
| ۲۶۷ | داریوش همایون     | انقلابی که ایران را چندسده پیش انداخت         |
| ۲۷۷ | سوزین مک الرون    | زنان عصر قاجار در عرصه اجتماع                 |
| ۳۰۵ | فریبا ززینه باف   | از استانبول تا تبریز                          |
| ۳۳۳ | علی قیصری         | طنز در ادبیات مشروطه: معرفی مجله استبداد      |
| ۳۵۵ | احمد کریمی حکاک   | سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق الطیر           |
|     |                   | گزیده ها:                                     |
| ۳۸۲ | محمدحسین نائینی   | «قوای مقوم استبداد»                           |
| ۳۸۶ | محمد مجتهد شبستری | «دموکراسی و دین داری»                         |
|     |                   | نقد و بررسی کتاب:                             |
| ۴۰۳ | ژانت آفاری        | جامعه، دولت و جنبش زنان ایران (مهناز افخمی)   |
| ۴۱۵ | النا آندریوا      | «مواد مختار در ایران سده های اخیر» (رودی متی) |
| ۴۱۹ | الیس هانزبرگر     | «اسماعیلیان در سده نوزدهم» (شفیق ویرانی)      |
|     |                   | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی                |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر یکم

منتشر شد

**ISFAHAN IX-GAZI DIALECT**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)



## نقد و بررسی کتاب

ژانت آفاری

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۴۲-۱۳۵۷

مجموعه توسعه و عمران ایران (۹)

مصاحبه با مهنار افخمی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران، بتزدا (مریلند) ۱۳۸۲

خاطرات مهناز افخمی، که در مجموعه مصاحبه های شهلا حایری و فرشته نورایی با او آمده، روایتی است دلنشین به زبان فارسی که به آثار ماندگار مطالعات زنان خاورمیانه، مانند «سالهای حرمسرا»، اثر هُدا شَعراوی، پهلوی می زند. مهناز افخمی دبیر کل سازمان زنان و اولین وزیر امور زنان ایران بود. او، در پی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و مهاجرتش به امریکا، از پایه گذاران سازمان جهانی همبستگی زنان شد و سپس، در ژانویه سال ۲۰۰۶، سازمان بین المللی آموزش و همکاری زنان را بنیاد نهاد.

از طرف پدر، مهناز افخمی به دو گروه اجتماعی تعلق دارد که از طبقات برگزیده و در عین حال از مخالفان وضع اجتماعی موجود بودند: یکی خاندان سلطنتی قاجار که با برآمدن رضا شاه فروافتاد، و دیگری فرقه شیخیه که از سده

دوازدهم هجری همواره با قدرت مسلط اصولیون شیعه در جدال بود. مهناز نیز مانند شعراوی در خانه اعیانی پدر و مادر بزرگش همراه با قریب سی نفر از اعضای این خانواده گسترده پا به رشد نهاد و خاطراتی شیرین از آن نصیبش شد. او در این دوران از لذت انجام تکالیف مذهبی، مانند خواندن نماز و شرکت در مراسم گردهم آئی های خانوادگی در ماه های رمضان و محرم، نیز بی بهره نماند.

از طرف مادری، افخمی متعلق به خاندانی است مرکب از زنانی مستقل و با اراده. مادر بزرگ مادری اش پس از ترک شوهر، با فراهم آوردن یک کارگاه دوزندگی زندگی مستقلی برای خود و دخترش تأمین کرد. مادر افخمی نیز در بی باکی کم از مادر بزرگش نبود. وی در سی و چند سالگی زندگی در خانه اشرافی و خانواده بزرگ شوهر ثروتمندش را رها کرد و برای تحصیل و کار راهی امریکا شد و به تنهایی سرپرستی سه فرزندش را به دوش گرفت.

افخمی که در آن هنگام ۱۴ سال بیش نداشت سال اول زندگی اش در امریکا را در شهر سیاتل واشنگتن گذراند و پس از پایان دوران دبیرستان به دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو رفت و از دانشگاه کالرادو فوق لیسانس گرفت. وی در هفده سالگی ازدواج کرد و صاحب پسری شد. در این دوران او برای پرداختن شهریه دانشگاه به کار کردن در یک فروشگاه پرداخت. اولین آشنایی اش با اتحادیه کارگران نیز در همین دوره روی داد. کارفرمایش برای اینکه در تعطیلات کریسمس مجبور به پرداخت حقوقی به او نباشد نخست به بهانه ای اخراجش کرد و پس از پایان تعطیلات به کار بازخواندش. افخمی به یاری و راهنمایی شعبه محلی اتحادیه کارگران سرانجام موفق به دریافت حقوق ایام تعطیلات شد. او در کتابش با شور فراوان از این تجربه یاد می کند؛ تجربه ای که به گفته وی بر هوشیاری سیاسی اش افزود و به او آموخت که با عضویت در اتحادیه ها و با فعالیت های سازمان یافته می توان سبب دگرگونی های اجتماعی شد (ص ۱۵).

پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۶، افخمی نخست به تدریس در دانشگاه ملی پرداخت و پس از دو سال به ریاست گروه زبان انگلیسی رسید. علاقه دختران دانشجویش به بحث در باره تنش های بین سنت و مدرنیته و اشتیاق ژرف آنان به دستیابی به موقعیت اجتماعی، در عین وفاداری به ارزش های مذهبی و فرهنگی، افخمی را بر آن داشت که «جمعیت دختران دانشجو» را پایه گذاری کند. این جمعیت به سرعت گسترش و اعتبار یافت و به «سازمان زنان» پیوست. در آن هنگام شاهدخت اشرف پهلوی رییس افتخاری سازمان زنان و نیز سرپرست

هیأت نمایندگی ایران در سازمان ملل بود. در سال ۱۳۴۸، افخمی نیز با هیأت نمایندگی ایران در اجلاسیه مجمع عمومی سازمان ملل شرکت کرد. شاهدخت اشرف پهلوی که تحت تأثیر سخنرانی وی در سازمان ملل در باره فلسطین و دیگر فعالیت های او در این سازمان قرار گرفته بود بعدها دبیر کلی سازمان زنان را به او پیشنهاد کرد. بسیاری از دوستان و همکاران افخمی به او هشدار دادند که ترک دانشگاه و پذیرفتن مسئولیت سازمان زنان او را با مشکلات فراوان روبرو خواهد کرد. اما، افخمی که با آثار سیمون دوبوار، بتی فریدن و کیت میل، از پیشگامان جنبش زنان در غرب، آشنا بود تصمیم گرفت خطر کند و برای پیشبرد جنبش زنان ایران در درون نظام وارد عرصه عمل شود.

بر خلاف مهناز، خواهر جواتریش در همان دوران از هواداران جنبش ضد جنگ ویتنام در دهه ۱۹۶۰، دانشجوی دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، و از رهبران کنفدراسیون دانشجویان ایرانی بود که برای سرنگونی نظام پادشاهی در ایران فعالیت گسترده داشت. گرایش های سیاسی متضاد دو خواهر در این سال ها زمینه مساعدی برای تحکیم روابط خواهرانه برجای نگذاشت.

در رأس سازمان زنان، افخمی برای آگاهی بیشتر به نیازها و مشکلات زنان ایرانی دو راهکار را همزمان دنبال می کرد: از یک سو، توصیه ها و راهنمایی های پیشگامان جنبش زنان ایران را ارج می نهاد، از آن جمله فرخ رو پارسا، وزیر آموزش و پرورش وقت، سناتور هاجر تربیت که در عرصه رقابت های سیاسی و حزبی دهه ۱۹۴۰ فعالیت داشت و مهرانگیز منوچهریان که از پیشگامان پیکار برای اصلاح قوانین مربوط به نقش زن در خانواده بود. افخمی خود را مرهون لطف این گروه از همکاران مسن تر و باتجربه تر خویش می داند.

راهکار دوم افخمی برگزاری نشست هایی بود در اطراف کشور با گروه هایی از زنان قشرهای گوناگون جامعه که بنا بود بهره جویان نهایی برنامه ها و خدمات سازمان باشند. از بخش های بسیار جذاب کتاب بخش هایی در تشریح این گونه جلسات است و این که چگونه برنامه های سازمان از راه ارتباط و گفت و گو با این زنان که نیروهای محرکه اصلی سازمان بودند تحول یافت. با آموختن از این زنان - از روستاییان گرفته تا کارگران کارخانه ها و متخصصان شهرنشین - بود که سازمان مصمم شد تمرکز بر خودکفایی اقتصادی را در صدر اولویت هایش نشانند. در کنار برنامه محوری آموزش حرفه ای و کلاس های سواد آموزی که امکانات اشتغال را برای شرکت کنندگان فراهم می کرد، بسیاری از دیگر خدمات مورد

نیاز نیز گسترش یافت. آغاز به کار کلاس های آموزش حرفه ای به سرعت ضرورت ایجاد مراکز مهد کودک را ثابت کرد. تأسیس مهدهای کودک تقاضا برای آموزش بهداشت و کنترل جمعیت را در پی آورد، و برنامه تنظیم خانواده به راه اندازی مراکز مشاوره حقوقی انجامید که در آن ها زنان در زمینه های گوناگون حقوقی، مانند طلاق و سرپرستی فرزند، به آگاهی های مفید می رسیدند.

سازمان با گروه های کوچک پنج- شش نفره ای که در روستاها یا شهرها برای همکاری در مورد مسایل زنان ایجاد می شد تماس می گرفت و تشویقشان می کرد به هم پیوندند و شعبه های سازمان را با حدود سی نفر عضو تشکیل دهند. گام بعدی، برگزاری انتخابات در هر شعبه بود، که در آن هفت نفر از اعضا برای سرپرستی کارهای مختلف شعبه انتخاب می شدند و از آن میان یک نفر به سمت دبیر اجرایی شعبه برگزیده می شد. آنگاه، هر شعبه یکی از اعضا را به مجمع استان می فرستاد و هر مجمع استان نمایندگانی را از بین خود برای شرکت در مجمع سراسری سالانه سازمان زنان انتخاب می کرد. مجمع سالانه نیز پنج تن (از یازده تن) اعضای شورای مرکزی سازمان را بر می گزید. شش نفر دیگر از سوی شاهدخت اشرف انتصاب می شدند. (ص ۶۰) بخش انتصابی شورای مرکزی بیشتر شامل زنان دانشگاه دیده و نیز زنانی از اقلیت های مذهبی بود. افخمی در توضیح می گوید اگر بنا بود همه اعضای شورا انتخابی باشند، نه دانشگاهیان و نه اقلیت های مذهبی بخت موفقیت در انتخابات را نداشتند زیرا تعلقات و خواست های اعضای سازمان در مجموع با ویژگی های هیچ یک از این دو گروه همخوانی نداشت. بدین ترتیب، و با این که روحانیت سنتی حضور اقلیت ها، بخصوص یهودیان و بهائیان، را در پست های کلیدی همواره به باد انتقاد می گرفت، سازمان زنان طی سالها از همکاری رهبرانی برجسته از میان اقلیت ها بسیار بهره برد، از جمله شمسی حکمت، از چهره های سرشناس فرهنگی کلیمی؛ مهری راسخ، روانشناس بهایی؛ نیکچهره محسنی، استاد و محقق بهایی؛ و یک زرتشتی متخصص صنایع دستی، فرنگیس یگانگی (ص ۵۷).

بودجه سازمان که از محل فروش کتاب های درسی تأمین می شد، تا سال ۱۳۵۶ به حدود ۵۰ میلیون تومان رسید. تا آن هنگام این سازمان با تدوین و اجرای برنامه های خود، در زمینه آموزش فنی و حرفه ای، بهداشت، تغذیه، تنظیم خانواده و حفظ محیط زیست، نقشی نمایان در فرآیند توسعه ایفا کرده بود. کارآئی و توفیق سازمان در اجرای این برنامه ها مدیون پایگاه مردمی سازمان از سوئی و

پشتیبانی برخی از مقامات دولتی از سوی دیگر بود. در میانه دهه ۱۳۵۰، در جلسه ای که از سوی سازمان برای بحث در باره «برنامه ملی کار» و مشارکت دادن همه جانبه زنان تشکیل شد استانداران سراسر کشور در آن حضور داشتند. شرکت آنان نه از سر اجبار بلکه از آن رو بود که همکاری با سازمان زنان عاملی مؤثر در موفقیت برنامه های استانی هر یک از آنان به شمار می رفت.

به نظر افخمی، حساسیت های اجتماعی زنان عضو سازمان رابطه عکس با موقعیت طبقاتی آنان داشت. زنان روستایی و کارگران فوق العاده پذیرا، علاقه مند و شجاع بودند. مسایل و مشکلات زندگی خود را به روشنی می دیدند و همواره آماده بحث و گفت و گو در باره آن بودند. حتی گاه برای رده های رهبری سازمان نیز در برخی زمینه ها تعیین تکلیف می کردند و انتظار داشتند که نتیجه کار به آن ها گزارش شود. (ص ۶۷). بر عکس، به گفته افخمی، اعضای مرفه تر سازمان بیشتر متأثر از سنت پدر سالاری. زنان شاغل نیز در حالتی بینابینی بودند، پیشنهادهای سازمان را راحت تر می پذیرفتند.

تا میانه دهه ۱۳۵۰، سازمان زنان حدود ۴۰۰ شعبه و ۱۲۰ مرکز رفاه در سراسر کشور گشوده بود. برنامه های آموزش حرفه و فن و خدمات جنبی مانند ایجاد مهدهای کودک و بخش های راهنمایی حقوقی و تنظیم خانواده بر محور این برنامه ها شکل گرفته بودند همه در اصل وسیله ای برای تسهیل تجمع زنان و ایجاد ارتباط برای هدف اصلی که آگاه سازی بود. به اعتقاد افخمی، سازمان زنان نسبت به نیازهای فرهنگی و اجتماعی اعضایش انعطاف بسیار داشت و همین انعطاف سبب می شد که زنان علاقه مند به فعالیت های سازمان در هر محل بتوانند بازتاب علائق و نظرهای خود را در برنامه های آن ببینند. (ص ۷۴) به عنوان نمونه، در برخی شهرها نیز دائر کردن کلاس های نقاشی یا فیلم برداری و در شهرهای سنتی تر، مانند قم، تشکیل جلسات مذهبی، مورد نظر سازمان بود. در برخی کلاس های آموزشی همه زن ها چادری بودند، در برخی حتی یک زن چادری نیز به چشم نمی خورد و در برخی دیگر نیمی با حجاب و نیمی بی حجاب بودند.

آیت الله شریعتمداری، مرجع دینی میانه رو، فعالیت های سازمان را تأیید می کرد و دو دخترش در گرد هم آیی های سازمان شرکت می کردند. رفته رفته، دختران مجرد نیز که آزادی اجتماعی کمتری داشتند در جلسات و کلاس های سازمان شرکت می کردند. برنامه سپاه دانش، که در آن دختران جوان برای سواد

آموزی به روستاهای دورافتاده می رفتند، کمکی بود به تحقق اهداف سازمان. کار سازنده این زنان جوان و پذیرششان از سوی روستاییان آنان را به الگوهای رفتار برای ساکنان روستاها مبدل ساخت. (ص ۸۸)

در سال ۱۳۵۱، در پایان بررسی های که در باره پیامدهای آموزشی و فرهنگی تصویر سنتی زنان و دختران در کتاب های درسی و نیز نقش آنان در برنامه های رادیویی و تلویزیونی انجام شد، به یاری فرخ رو پارسا، وزیر آموزش، در محتوای کتاب های درسی در جهت تأکید بر اصل برابری جنسی تغییراتی داده شد. فرض حاکم بر جامعه آن روز ایران این بود که زن و مرد، با توانائی ها و نقش های ویژه خود، مکمل یکدیگرند. تحصیل و اشتغال نباید زنان را از ایفای وظائف اصلی آنان در خانواده باز دارد. افخمی در یک نشست سراسری سازمان زنان، با اشاره به مثل معروف که «زن و مرد مانند دو نیمه سیب اند» اعلام کرد که دیگر نباید از زنان انتظار داشت هم مادران و همسران تمام وقت باشند و هم بخشی از نیروی کار جامعه. در دنیای امروزی انتظار آن است که مردان در اجرای وظایف و مسئولیت های خانگی و اجتماعی زنان را با خود سهیم کنند. وی خطاب به نمایندگان سازمان از سراسر کشور که بهت زده به او گوش می دادند گفت: «هرکدام از ما به خودی خود یک انسان کامل ایم. ما نیمه هیچ چیز و هیچ کس نیستیم. من حاضریم یک کرم کامل و مستقل باشم تا نیمه یک سیب.» جمعیت خاموش ناگهان با کف زدن های ممتد از این سخنان بی پرده او استقبال کرد. (ص ۹۵) در همین نشست سراسری با اصلاحی که در اساسنامه صورت گرفت هدف اصلی سازمان چنین تعریف شد: «دفاع از حقوق شخصی، خانوادگی و اجتماعی زنان برای تأمین برابری کامل آنان با مردان در جامعه و در برابر قانون.» (صص ۹۶)

در سال ۱۳۴۶ «قانون حمایت خانواده» به تصویب رسید. این قانون پس از بازنگری سال ۱۳۵۴ حقوقی را برای زنان به رسمیت شناخت که تا آن هنگام بی سابقه بود و، اگرچه هنوز تا تأمین برابری کامل میان زن و مرد فاصله داشت، سازمان را گامی دیگر به هدف اصلی اش نزدیک کرد. در نتیجه تصویب این قانون، زنان حق طلاق و، در شرایطی، حق سرپرستی فرزند را همچون مردان به دست آوردند. این قانون همچنین چند همسری را برای مردان به همسر دوم محدود کرد و آن را نیز در شرایطی ویژه و تنها با رضایت همسر اول مجاز دانست. بر اساس این قانون اگر مرد کاری را که زن در خارج از خانه انجام می

داد خلاف شأن خانواده می دانست می توانست او را از کار کردن منع کند، اما برای نخستین بار زن نیز می توانست در شرایط مشابه مانع کار کردن شوهر شود. به این ترتیب، و دست کم بر کاغذ، زنان همان حقی را به دست آوردند که مردان نسبت به انتخاب شغل همسرانشان داشتند. به گفته افخمی، متقاعد کردن مقامات قضائی کشور برای پذیرفتن این گونه اصلاحات به هدف تأمین حقوق برابر زنان کاری بس دشوار بود. (ص ۹۸)

قوانینی که بر پایه نص صریح قرآن تدوین شده بودند، مانند قانون ارث، قابل تغییر نبودند. ولی در برخی موارد، مانند «چند همسری»، با این که در قرآن به روشنی از آن یاد شده است، آراء برخی از روحانیان معتدل زمینه ای را برای آغاز بحث با قضات و دیگر مقامات رسمی وزارت دادگستری فراهم می کرد. به عنوان نمونه، چنین استدلال می شد که هر چند طلاق حق مسلم شوهر است ولی از آنجا که در اسلام، برخلاف مسیحیت، ازدواج یک قرارداد است و نه یک آیین مذهبی، شوهر می تواند این حق خود را ضمن عقد قرارداد ازدواج به همسرش واگذار کند. سقط جنین نیز طی بخشنامه های داخلی، و نه با تدوین و تصویب یک لایحه قانونی، عملاً آزاد شد. زنان شوهر دار با رضایت شوهر و زنان بی شوهر به تصمیم خود می توانستند سقط جنین کنند. اما، سفر زن بدون اجازه شوهر همچنان غیر قانونی ماند. رسانه های عمومی بر سر این موضوع جنجالی به راه انداختند و ادعا کردند که سازمان زنان «زن ها را تشویق می کند که خانواده هایشان را رها کنند و بروند فرنگ و به قمار و یا مشروب خواری بپردازند.» (ص ۱۰۴). نخستین گام علیه قتل های ناموسی نیز در ایران برداشته شد. در میانه دهه ۱۳۵۰، سازمان زنان با انتشار کتاب *زن کشی در لوای قانون: ماده ۱۷۹ قانون کیفر همگانی*، توجه همگان را به این ماده قانونی ناعادلانه جلب کرد که طبق آن هرگاه شوهری «زن خود را با مرد اجنبی در یک فراش یا در حالتی که به منزله وجود در یک فراش است مشاهده کند و مرتکب قتل یا جرح و ضرب یکی از آن ها یا هردو شود» معاف از مجازات خواهد بود. (ص ۱۱۱)

در کتاب حاضر به مهدهای کودکی نیز که در مناطق صنعتی دایر می شدند اشاره شده است. به گفته افخمی، ساختمان این مراکز را دولت در اختیار می گذاشت و مادران هزینه خدمات را می پرداختند. قانون کار، کارفرمایان را ملزم می کرد پس از هر سه ساعت کار نیم ساعت به کارگران زن بچه دار فرصت دهند تا بتوانند به فرزندان خود شیر دهند. در تهران، هر کارخانه که بیش از ده

کارگر زن با فرزند شیر خوار یا خردسال در استخدام داشت موظف به ایجاد یک مهد کودک در محل کار شد. علاوه بر آن، همه سازمان های دولتی نیز باید مهد کودک می داشتند (ص ۱۱۲) و برنامه های مشابهی نیز در استان ها وجود داشت. پس از انقلاب اسلامی، برای کاستن از شمار زنان در بازار کار، همه این برنامه ها لغو شد. در واقع، بستن مهد کودک ها از نخستین اولویتهای دولت اسلامی بود.

در دی ماه ۱۳۵۶، افخمی به سمت وزیر مشاور در امور زنان منصوب شد و ایران به این ترتیب، پس از فرانسه، دومین کشوری بود که وزیر امور زنان داشت. (ص ۱۴۰) از آنجا که تا آن روز هیچ الگویی برای تشکیلات وزارتخانه امور زنان وجود نداشت زنان فعال این نهاد توانستند آن را به گونه ای سامان دهند که امروزه برای بیشتر کسانی که در سراسر جهان در سمتهای مشابه مشغول کارند، و شمارشان به ۱۰۰ می رسد، ناممکن به نظر می آید. گرایش طبیعی در آن زمان این بود که مسائل مربوط به زنان به دفتر وزیر مشاور در امور زنان ارائه شود. اما، افخمی و همکارانش این ایده را نپذیرفتند و در مقابل، یک «برنامه کار» پیشنهاد کردند که بر اساس آن وزیر مشاور امور زنان هماهنگ کننده برنامه های گوناگون مرتبط با زنان بود که در دیگر وزارتخانه ها، مانند آموزش و پرورش، کار، برنامه و بودجه، دادگستری، بهداشت، و بهزیستی، طرح و اجرا می شد. این پیشنهاد پذیرفته شد و افخمی در نشست های ماهانه با معاونان وزارت خانه های یاد شده وضعیت زنان را در هر وزارتخانه مورد بررسی و ارزیابی قرار می داد.

از دیگر دستاوردهای این نشست ها کمک به گذراندن قوانینی در حمایت از زنان شاغل بود از جمله مرخصی تا هفت ماه برای زایمان، کار نیمه وقت با مزایای کار تمام وقت برای مادرانی که فرزند زیر سه سال داشتند، و ایجاد مهد کودک در محل کار برای زنان شاغل در ادارات دولتی و کارخانه ها. افخمی و اعضای شورای مرکزی سازمان برای تبادل نظر درباره مسایل زنان به شوروی، چین، عراق، هند، پاکستان و چند کشور دیگر نیز سفر کردند.

در این میان، برقراری ارتباط با فمینیستهای ایالات متحد آمریکا تا حدودی مسأله ساز شد. ویژگیها و اولویتهای جنبش های فمینیستی دهه ۱۹۶۰ در غرب ارتباطی به مسایل و شرایط زندگی زنان ایران نداشت. اما، سازمان زنان برای بهتر آگاه ساختن زنان ایران از هدف ها و برنامه های فمینیست های آمریکائی، بتی فریدن و جرمین گری یر و هلوی سیپلا را به ایران دعوت کرد. فریدن گفت و گویی با شاه و شهبانو فرح نیز انجام داد و گزارش مثبتی از سفر



خود در یک از نشریه های مختص زنان در آمریکا نوشت. اینجا نیز تفاوت ها دیدها دوباره نمایان شد. امریکایی ها بیشتر بر آزادی های فردی و سنت شکنی تأکید می کردند و در آن دوران پذیرای تفاوت های فرهنگی نبودند. و ایرانیان هم فمینیست های غربی را مغرور و پرافاده می دیدند. جرمین گری یر نیز از سوی دانشجویان دانشگاه پهلوی به داشتن خلق و خوی استعماری و برخورد تکبر آمیز با زنان ایرانی متهم شد.

در میانه دهه ۱۳۵۰، ایران به رغم نظام سیاسی اقتدارگرایش یکی از رهبران پیکار جهانی برای حقوق زن شناخته می شد. البته در این دوران در اکثر قریب به اتفاق جوامع مسلمان خاورمیانه و شمال آفریقا- از مصر گرفته تا سوریه، عراق، پاکستان و عربستان سعودی- از نهادهای دموکراتیک غربی نشانی نبود. اما، حقوقی که زنان ایران به دست آورده بودند در سراسر منطقه همثانی نداشت. در نشست مقدماتی برای تدارک اولین کنفرانس سازمان ملل در باره زنان در سال ۱۹۷۵ در مکزیکو سیتی، شانزده نماینده از سراسر جهان پیش نویس «برنامه جهانی کار» را که گروه نمایندگی ایران تهیه کرده بود تصویب کردند. این برنامه پس از تصویب در کنفرانس مکزیک به مجمع عمومی سازمان ملل فرستاده شد. «برنامه ملی کار» که بر پایه «برنامه جهانی کار» تهیه شده بود در نشست عمومی سازمان زنان در تهران با حضور ده هزار نماینده از سراسر کشور به تأیید رسید. کنفرانس بعدی سازمان ملل در باره زنان در سال ۱۳۵۸ قرار بود در ایران برگزار شود اما، با پیروزی انقلاب اسلامی کپنهاگ مهماندار آن شد.

افخمی در نگاهش به گذشته از این که به قصد تسریع مشارکت هرچه بیشتر زنان در عرصه تصمیم گیری سیاسی، کادر رهبری سازمان زنان را به عضویت در حزب رستاخیز تشویق کرده بود پشیمان است و آن را بزرگترین اشتباه سیاسی خود می داند. رستاخیز تنها حزب موجود در ایران بود که شاه آن را در سال ۱۹۷۵ بنیان نهاد و همگان را به عضویت در آن تشویق کرد. افخمی تأکید می کند که نه هرگز گزارش مستقیمی به شاه داده و نه دستوری مستقیم از او گرفته است. اما، با محدودیت های سیاسی موجود، سازمان زنان نهادی جدا از رژیم شمرده نمی شد. از همین رو، و نیز به دلیل رودرویی جدی سازمان با نقش و وظائف سنتی زنان، مخالفان رژیم از چپ و راست در عناد و مخالفت با آن تردید روا نمی داشتند.

پرونده درخشان موفقیت های افخمی در رأس سازمان زنان و همچنین اعتراف صادقانه اش به اشتباه های سیاسی آن، خواندن کتابش را برای همه کسانی که به اصلاحات جنسیتی در خاورمیانه علاقمندند ضروری می کند. افخمی گرچه در این کتاب به موضوع های بس جدی پرداخته است برخی روایت ها و داستان های کتاب، همانند سخنرانی هایش، تهی از طنز نیست. در یکی از سخنرانی های اخیرش که نگارنده نیز در آن حضور داشت داستان فعالیت هایش [در ایران] را به طنز معروفی درباره یک پزشک جراح تشبیه کرد که هیجان زده از اتاق عمل بیرون می آید و می گوید «عمل جراحی موفقیت آمیز بود اما بیمار متأسفانه مرد.» آنچه نگارنده این نقد را شگفت زده می کند میزان تردیدی است که نه تنها در مردم عادی بلکه حتی در رهبران سیاسی، از جمله وزیر امور زنان، نسبت به بیانات مقامات دولتی وجود داشته است. به نظر می رسد که در باره ماهیت نارضایتی های سیاسی و اجتماعی فزاینده در جامعه پیش از انقلاب ایران و یا در باره ارتباط و همدلی روحانیان با دانشجویان هرگز اخبار و داده های معتبری در اختیار افخمی قرار نمی گرفته است. وقتی در میانه دهه ۱۳۵۰، گروهی از دانشجویان مسلمان در تظاهراتی در دانشگاه تهران خواستار جداسازی دختران و پسران دانشجو در سالن های غذاخوری و اتوبوس ها می شوند، افخمی، مانند بسیاری دیگر از مردم عادی، گمان می برد که این تظاهرات به تحریک ساواک و برای بد نام کردن اسلامگرایان طرح ریزی شده است. روشن است که افخمی، و بسیاری دیگر از ایرانیان دانش آموخته در جوامع غربی، نمی توانستند باور کنند که دانشجویان جوان ایرانی چنین پیرو و معتقد به سنت های مذهبی باشند. (ص ۱۸۸) در نتیجه، او نیز برای به راه انداختن تظاهراتی در مقابله با دانشجویان مسلمان کوششی نکرد. حتی پس از آن که شاه در یکی از مراسم رسمی موضوع را مطرح و آزرده گی خود را از بی پاسخ گذاشتن تظاهرات دانشجویان به او گوشزد کرد افخمی همچنان بر این باور باقی ماند که دست ساواک در پس داستان بوده است. او می نویسد: «نمی خواستم سازمان را با مسأله ای که به نظر ساختگی می آمد درگیر کنم.» (ص ۱۸۹) افخمی، همانند اکثریت قریب به اتفاق روشنفکران و مخالفان لیبرال رژیم، نفوذ سنت گرایان مذهبی بر افکار عمومی و تسلط آنان را بر روند انقلاب دست کم می گرفت. بر همین منوال، هنگامی که شاه «مارکسیسم اسلامی» و آن چه را اتحاد «ارتجاع سرخ و سیاه» می نامید به باد انتقاد گرفت و خطر آنان را برای منافع ایران یادآور شد، افخمی همچنان گمان می برد که

مارکسیسم اسلامی «ساخته و پرداخته دستگاه امنیتی و برای مغشوش کردن افکار جامعه است،» (ص ۱۸۹).

در سال ۱۹۷۸، افخمی برای گفت و گو با اعضای دفتر دبیرکل سازمان ملل جهت نهایی کردن موافقتنامه ای میان ایران و سازمان ملل برای تأسیس مرکز جهانی آموزش و تحقیقات زنان در تهران، در نیویورک به سر می برد. نیمه شبی همسرش در تماسی تلفنی پیام شهبانو فرح را به او می رساند که به ایران برنگردد. این پیام، او را از سرنوشتی که نصیب بسیاری از رده های حکومتی و سیاسی بالای حکومت، از آن جمله امیر عباس هویدا و فرخ رو پارسا، شد نجات داد.

سازمان زنان در انقلاب ۱۳۵۷ نقشی عمده داشت گرچه نه به گونه ای که رهبران غیر مذهبی و فمینیست آن انتظار داشتند. بسیاری از اعضای سازمان به موج تظاهرکنندگان پیوستند و از آیت الله خمینی و استقرار حکومت اسلامی حمایت کردند. افخمی به یاد می آورد در تظاهراتی که در اوایل انقلاب در کرمان صورت گرفت گروهی از زنان با حجاب به صف تظاهر کنندگان پیوستند و وقتی او در باره گرایش سیاسی آنان پرس و جو کرد دبیر اجرایی سازمان در محل به او گفت: «این ها اعضای خودمان هستند. منتهی هی گفتیم تجهیزشان کنیم تجهیزشان کنیم و کردیم ولی نگفتیم تجهیزشان کنیم که چه بگویند. حالا که تجهیز شده اند می گویند مرگ بر شاه» (ص ۲۱۴). البته، پس از استقرار حکومت اسلامی، آنگاه که خمینی قانون حمایت خانواده را لغو کرد و در نخستین گام در راه تحمیل ارزش ها و احکام اسلامی حجاب را اجباری شمرد، بسیاری از اعضای وفادار سازمان در تظاهرات تاریخی زنان در مارس ۱۹۷۹ شرکت کردند.

افخمی در سراسر مصاحبه استدلال می کند که سازمان زنان در عمل مستقل از دربار بود و متأسف است که سازمان تا این حد وابسته به خاندان سلطنت انگاشته می شود. به گفته او شاه، و بویژه خواهر و همسرش، مبتکر اصلاحات جنسیتی نبودند ولی در پشتیبانی از اهداف و برنامه های سازمان نیز درنگ نمی کردند. به گفته او توجه شاهدخت اشرف بیشتر معطوف به عرصه بین المللی بود و شاه نیز علاقمند به نوسازی و پیشرفت اقتصادی کشور. بنابر این، تا هنگامی که سازمان در مسیر تحقق اهداف تعریف شده مشترک تلاش می کرد از هر نوع دخالتی مصون می ماند. افخمی، در بازنگری به گذشته این واقیعت را تأیید می کند که در جامعه سنتی آن روز ایران سازمان در همسوئی با حکومتی که در بنیان راه به سوی مدرنیته می پیمود به پیشبرد حقوق زنان کمکی به سزا کرد.

اگر گفته می شد که والاحضرت اشرف و یا علیاحضرت به مسأله ای علاقمند هستند و یا نظر خاصی دارند برخی از سدها را از پیش پای ما بر می داشت. . . بعد از مدتی هم برای جلوگیری از هر نوع کارشکنی احتمالی این کار را می کردیم. تصور می کنم این اشتباه بزرگی بود که برخی از گروه ها، به خصوص روشنفکران مخالف رژیم، را نسبت به سازمان بدبین کرد. . . نه [والاحضرت]، نه ملکه، نه شاه، نه نخست وزیر و نه هیچ کس دیگر در تمام سالهایی که من مسؤل سازمان زنان بودم هیچ نوع مداخله در کار ما نکرد و هیچ پیشنهاد یا دستوری به ما نداد و هیچ چیزی را امر و مقرر نکرد. این ما بودیم که از این "شورت هند" استفاده کردیم که از مخالفت سنت گرایان و دخالت بوروکرات ها تا حد ممکن جلوگیری کنیم. متأسفانه حتی بیست سال بعد از انقلاب من هنوز جوابگوی شعارهای خودمان هستم که ربطی به واقعیت وضع ما نداشت. (صص ۲۱۸-۲۱۷)

محدور آن روز افخمی همچنان مشکل بسیاری از فمینیستهای امروز جوامع خاورمیانه است. آیا به دولتی مستبد که در عین حال خواهان اصلاحات جنسیتی است وابسته شوند یا به مخالفان حکومت بپیوندند که سخن از حقوق بشر و پایان دادن به مداخله غرب می گویند ولی مایل به همراهی با گرایشهای اسلامی ضد فمینیستی اند و به محض رسیدن به قدرت حقوق زنان را از این هم که هست اندک تر می کنند؟\*

\* این ترجمه برگرفته از نسخه انگلیسی آن است که در نشریه زیر منتشر شده  
*Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. ۱, No., ۱ (Winter ۲۰۰۵).

## در طلب لذت: مواد مخدر در سده های اخیر ایران

Rudi Matthee

*The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History,*

۱۵۰۰-۱۹۰۰

Princeton, Princeton University Press, ۲۰۰۵.

۳۴۶ pages.

این کتاب بررسی محققانه‌ای است که در آن رودی متی به شیوه‌ای دلپذیر از زوایای مختلف به تحلیل تاریخ اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران در دوران صفویه (۱۷۲۲-۱۵۰۱) و قاجاریه (۱۹۲۵-۱۷۹۶) می‌پردازد. در این تحقیق مواد مخدر و محرک، عناصر و بلکه درجه‌هایی‌اند که از طریق‌شان حرکت جامعه ایران در طول چهار قرن مورد بررسی قرار گرفته است.

رودی متی در این کتاب از گرایشی نوین در تاریخ‌نگاری پیروی می‌کند که بر اساس آن جوامع مختلف از طریق فرهنگ مادی و کالاهایی مشخص تحلیل می‌شوند. در این کتاب چگونگی آشنایی با نوشیدنی‌های الکلی (بویژه شراب)، افیون، تنباکو، قهوه و چای و سپس تولید و توزیع‌شان در ایران مورد بررسی قرار گرفته و در عین حال به تلاش‌های گاه و بیگاه حکام به منظور ممنوع کردن این مواد نیز اشاره شده است. برخی از این مواد مانند افیون و یا شراب از دوران‌های قدیم در ایران رواج داشتند اما برخی دیگر مانند تنباکو، قهوه و چای در دوره‌های اخیرتر به ایران راه پیدا کردند. نویسنده پس از توضیح پیوند میان این وجوه مختلف

\* استاد تاریخ، دانشکده نظامی ویرجینیا.

به یکی از مسائل اساسی تاریخ ایران اشاره می‌کند که از دوران صفویه آغاز می‌شود و آن رابطه نسبتاً دشوار میان تشیع از یک سو و حاکمان غیرمذهبی از سوی دیگر است. نویسنده پس از توضیح "تفاوت میان شیوه متعالی زندگی، بنا بر گفتار علما [شیعه]، و زندگی به عنوان واقعیت زنده" (ص. ۸) به این نکته اشاره می‌کند که رفتارهای ناشایسته (و غیرمذهبی) موجود در جامعه عملاً "به حضور آنها [علما] مشروعیت می‌بخشید و جایگاهشان را در جامعه توجیه می‌کرد." (ص. ۱۰)

تاریخ مواد مخدر و محرک در دوران صفویه و قاجار عملاً "فرآیندهای تغییر را در کنار اشکال استمرار" (ص. ۳۰۰) در حوزه‌های مذهبی، اقتصادی و سیاسی نشان می‌دهد. به عنوان مثال حکام قاجار، برخلاف حکام دوران صفویه از شراب نوشیدن در مجالس عمومی اجتناب می‌کردند و بیشتر در خلوت به این کار می‌پرداختند. در این دوران شراب نوشیدن به وسیله‌ای برای نشان دادن بی‌اعتقادی و حتی نوعی اهانت به علما تبدیل شد. (ص. ۱۱)

یکی دیگر از تغییرات مهمی که در قرن نوزدهم صورت گرفت این بود که چای به تدریج جای قهوه را گرفت و به عمومی‌ترین نوشیدنی "محرک" تبدیل شد. یکی از جالب‌ترین فصول این کتاب بررسی نقش قهوه‌خانه‌ها به عنوان اماکن عمومی و تلاش‌های دولت به منظور ممنوع کردن استفاده از این اماکن است. در این قسمت در مورد چگونگی استفاده از انواع مواد مخدر و محرک توسط اقشار مختلف توضیح داده می‌شود و مثلاً اشاره می‌شود که نوشیدن الکل و استفاده از قلیان بیشتر مختص حکام و طبقات بالای جامعه بود در حالیکه مردم عادی بیشتر از پیپ (چپق) استفاده می‌کردند. در کنار این همه، کتاب در جستجوی لذت... در توضیح بسیاری از تغییر و تحولات این دوران به نقش مهم مشارکت ایران در تجارت بین‌المللی و نیز تاثیر اروپا بر ایران اشاره می‌کند.

کتاب متنی از منابع غنی و متعددی بهره گرفته است که به زبان‌های مختلف نوشته شده‌اند. در این میان بویژه فهرست آرشوها و مدارک و اسنادی که مورد استفاده و بررسی نویسنده قرار گرفته‌اند به راستی چشمگیر است. همانگونه که نویسنده اشاره کرده است بسیاری منابع خارجی از این نقطه نظر که کاملاً بی‌غرضانه به ثبت مشاهداتشان پرداخته‌اند اطلاعات ارزنده‌ای در مورد زندگی روزمره در ایران این دوران فراهم آورده‌اند. (ص. ۲۹۳).

از جمله دیگر نکات قوت این کتاب پانویس‌های مفصل و بسیار مفید هستند. نمایه‌های پایانی کتاب نیز با دقت زیاد فراهم آمده‌اند و در کل مجموعه اطلاعات گردآمده در این کتاب به شیوه‌ای کاملاً محققانه و در عین حال واضح ارائه شده است.

از نظر ساختار کلی، کتاب به دو قسمت تقسیم می‌شود که یکی به دوران صفویه می‌پردازد و دیگری به دوران قاجاریه. هر قسمت به فصول متعددی تقسیم می‌شود و در هر کدام از فصول قسمت اول یکی از مواد مورد نظر، افیون، شراب، تنباکو و قهوه در مرکز توجه قرار دارد. هر فصل به بخش‌های مختلفی از جمله مقدمه و نتیجه‌گیری تقسیم شده است. در فصول قسمت دوم تحقیق و بررسی این مواد همچنان ادامه می‌یابد و جای نیز به این فهرست افزوده می‌شود. بخش مهمی از این قسمت به مقایسه دو دوران صفویه و قاجاریه اختصاص دارد. علاوه بر این، در ابتدای کتاب فصلی مشتمل بر اطلاعاتی کلی در خصوص تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در دوران ۱۹۰۰-۱۵۰۰ آمده است که بخصوص برای خوانندگان ناآشنا با این دوران بسیار مفید است. در ضمن کتاب شامل تصاویری است که چگونگی تولید و استفاده از افیون و تنباکو را در برخی نقاط ایران نشان می‌دهند. به گمان من این کتاب به طور مشخص در حوزه مطالعات ایران‌شناسی و به طور کلی در چارچوب تحقیقات مربوط به مواد محرک و مخدر در خاورمیانه اثر ارزنده‌ای به شمار می‌آید و بی‌تردید می‌تواند مورد استفاده محققان ایران‌شناسی و خاورمیانه قرار گیرد. علاوه بر آن خوانندگان علاقمند به این موضوع از نگارش زیبای آن نیز لذت خواهند برد.

# New Titles from Ibox Publishers

## PERSIAN-ENGLISH ENGLISH- PERSIAN LEARNER'S DICTIONARY

by Yavar Dehghani

318 pages • 5½ x 8½

1-58814-034-2

## LEARNING PERSIAN

by Simin Mohajer, Mahvash  
Shahegh and Farima Mostowfi

236 pages • book + audio CD

6 x 9 • 1-58814-052-0

## THE POEMS OF HAFEZ

translated and introduced by  
Reza Ordoubadian

278 pages • 6 x 7½

1-58814-019-9

## ATHEISM IN THE MEDIEVAL ISLAMIC & EUROPEAN WORLD THE INFLUENCE OF PERSIAN AND ARABIC IDEAS OF DOUBT AND SKEPTICISM ON MEDIEVAL

by Fatemeh C. Azinfar

6 x 9 • 1-58814-052-1

## THE ALAM DIARIES, VOLUME VI

یادداشت‌های علم جلد ۶

edited by Alinaghi Alikhani

560 pages • 6 x 9 • 1-58814-041-5

## THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI

خاطرات اردشیر زاهدی

762 pages • 6 x 9 • 1-58814-038-5

## INTERRUPTIONS. LOVE, TURMOIL & REVOLUTION IN IRAN

A NOVEL

by Massud Alemi

302 pages • 6 x 9 inches • 1-58814-049-0

## ALETHOPHOBIA. FEAR OF TRUTH A NOVEL

by Manoucher Parvin

332 pages • 5½ x 8½ inches

1-58814-047-4

### **IBEX Publishers, Inc.**

Post Office Box 30087 Bethesda, MD 20824

tel 301-718-8188 fax 301-907-8707

[www.ibexpublishers.com](http://www.ibexpublishers.com)



## آلیس هانزبرگر \*

## اسماعیلیان در سده نوزدهم

Shafique N. Virani

*The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*

Oxford, Oxford University Press ۲۰۰۷.

۳۰۱ pages.

فتوحات مغولان در قرن هفتم (سیزدهم میلادی) در سرعت و گستردگی و ویرانگری چنان خارق‌العاده بود که بسیاری از شاهدان عینی نیز قادر به توصیف این وقایع نبودند. برخی تلاش‌های اخیر که به منظور تعدیل این تصویر و نیز نشان دادن جایگاه و سهم مغولان در تاریخ انجام گرفته‌اند همچنان نتوانسته‌اند مدارک و شواهد بازمانده از آن دوران را و نیز خاموشی گویای برخاسته از شهرها و کتابخانه‌های ویران را انکار کنند. از میان این کوشش‌ها می‌توان به نمایشگاه موزه متروپولیتن در سال ۲۰۰۳ اشاره کرد که تحت عنوان میراث چنگیز خان برگزار شد. ثبت و بازخوانی و بازشناسی تاریخ همواره امری دشوار بوده است اما در شرایطی که با چنین تخریبی مواجهیم عناصر و سرنخ‌های این تاریخ را باید در منابع و ماخذ گهگاه متروک جستجو کرد. دشواری زمانی بیشتر می‌شود که در نظر بیاوریم که این تاریخ در مورد گروهی و نیز شیوه تفکری است که مورد تنفر قدرتمداران پیش و پس از خود قرار داشتند؛ قدرتمدارانی که کمر به از میان برداشتن این گروه و تاریخشان بسته بودند.

\* استاد بخش ادیان دانشگاه هانتر، نیویورک.

در خلال فتوحات مغولان هر آنچه در مقابل حرکت اینان قرار می‌گرفت، از جمله شهرها و سیستم آبیاری فوق‌العاده پیشرفته دوران به سرعت با خاک یکسان می‌شد. از میان گروه‌های مختلف اما بویژه شیعیان اسماعیلی هدف مستقیم فاتحان مغول قرار گرفتند به این معنا که اسماعیلیان نه فقط مانند دیگران جنگ و تخریب را تجربه کردند بلکه حتی پس از پایان جنگ و دوران تسلط مغولان (که عموماً از آن تحت عنوان دوره ایلخانیان یاد می‌شود) به طور سیستماتیک تحت آزار و پیگرد و نابودی قرار گرفتند. چنگیز خان شخصاً فرمان داده بود: "به هیچیک از افراد این گروه نباید امان داده شود، حتی به نوزادانی که در گهواره‌اند." در کتاب «اسماعیلیان در قرون وسطی: تاریخچه‌ای از پایداری، و تلاشی در راه رستگاری» شفیق ویرانی مجموعه‌ای فوق‌العاده از گوشه‌های تاریخ این دوران مبهم را، با استفاده از منابع شناخته شده و نیز برخی اسناد ناشناخته، در کنار هم قرار داده است. این منابع نه فقط شامل آثاری به زبان عربی و فارسی می‌شوند بلکه دربرگیرنده آثاری به زبان‌های سندی، هندوستانی، سیرائیک، پنجابی، اردو، گجاراتی و لاتین هم هستند و بسیاری از این منابع نسخه‌هایی خطی‌اند که در بسیاری موارد ویراستاری و فهرست برداری در موردشان انجام نگرفته است. موفقیت کار شفیق ویرانی پیش از هر چیز استفاده از منابع ناشناخته و در پی آن به چالش کشیدن بسیاری از فرضیات سنتی است. علاوه بر این، شفیق ویرانی در کنار پرداختن به چگونگی تلاش‌های اسماعیلیان برای ادامه حیات در این دوران دو قرن و نیمه بعد از سقوط عباسیان، به برخی نظریه‌های اساسی این دوران اشاره می‌کند که در تعریف هویت و باورهای اسماعیلیان نقش بسزا داشتند. تمرکز نویسنده بر سه مفهوم اصلی است: تقیه، دعوت (اهداف و ساختار تبلیغ اسماعیلیه)، و نیاز به حضور مستمر امام به عنوان قبله معنوی و واقعیت باطنی امام و جایگاهش در خصوص تجربه عارفانه مومن از خداوند.

شفیق ویرانی در این کتاب دو نوع خواننده را در نظر دارد و این امر در چگونگی تنظیم کتاب بازتاب یافته است. برای خوانندگانی که چندان آشنایی با تاریخ اسماعیلیه ندارند—و این تعداد زیادی از متخصصین تحقیقات خاورمیانه را نیز در بر می‌گیرد—عنوان‌ها و نیز واژه‌ها و عبارت‌های تخصصی به زبان انگلیسی برگردانده شده‌اند و در متن اصلی از شیوه ساده آوانگاری استفاده شده است. آوانگاری آکادمیک و کامل این عبارت‌ها در قسمت یادداشت‌ها آمده است. در حدود یک سوم مطالب این کتاب ۳۰۰ صفحه‌ای به گونه‌ای کاملاً تخصصی و به

منظور استفاده محققان این حوزه تنظیم شده است. این قسمت شامل یادداشت‌های تفصیلی و کتابشناسی، واژه‌نامه اصطلاحات تخصصی، نمایه‌نامه‌ها و مفاهیم، و دو نقشه بسیار مفید است که هر یک در دو صفحه ترسیم شده‌اند.

نویسنده پس از طرح این سوال اساسی که اسماعیلیان چگونه توانستند از آن شرایط جان به در ببرند و چگونه اندیشه‌های مذهبی‌شان و نگرش‌شان به دنیای پیرامون در این مسیر یاری‌شان داد، در دو فصل مقدماتی به اهداف کلی کتاب اشاره می‌کند و در عین حال دوران تاریخی مورد بررسی را (از دوران مغول‌ها تا زمان صفویه، ۱۵۰۰-۱۲۵۰ که در واقع "مبهم‌ترین بخش" این تاریخ است)، و ساختار نظری اسماعیلیان در قرون وسطی را مشخص می‌کند. به این ترتیب ساختار کلی کتاب (فصول ابتدایی در مورد تاریخ اسماعیلیه و فصول بعدی در مورد عقاید اسماعیلیان) در واقع حرکتی است از ظاهر به باطن.

بخش اصلی کتاب به هشت فصل تقسیم می‌شود. پس از مرور منابع موجود که در فصل اول انجام می‌گیرد، فصل دوم به تحقیقات موجود می‌پردازد و در این خصوص و مشخصاً به این نکته اشاره می‌کند که محققان غربی و شرقی همواره تاریخ جهانگشا نوشته عظاملک جوینی را چون وحی منزل دانسته‌اند و بویژه بر توصیف این کتاب از اسماعیلیان به عنوان جمعیتی زشت‌کار و نیز این ادعا که اسماعیلیان در دوران مغولان کاملاً نابود شدند و از میان رفتند اتکا کرده‌اند. حال آنکه بنا بر نظر شفیق ویرانی، تقریباً یک قرن بعد (۷۷۰/۱۳۶۹) تمام منطقه دیلم بار دیگر تحت کنترل اسماعیلیان بوده است. نویسنده در توضیح انگیزه‌های سیاسی جوینی به این نمونه اشاره می‌کند که این تاریخ نگار دربار هلاکو بجای توصیف سقوط بغداد و قتل آخرین خلیفه سنی عباسی، تخریب قلعه الموت اسماعیلیان را به عنوان نقطه اوج دستاوردهای مغولان در نوشته‌اش ثبت کرده است.

فصل سوم اهمیت مفهوم تقیه را نزد شیعیان بررسی می‌کند. این شیوه (راز داری) که در واقع به منظور حفاظت از شخص و نیز اعتقادات باطنی‌اش ایجاد شده است بویژه برای اسماعیلیان اهمیتی فراوان داشت چرا که در این کیش بر اهمیت زندگی باطنی تأکید فراوان شده است. در همین فصل دوران زندگی شمس‌الدین محمد، اولین امام اسماعیلیان پس از حمله مغول، و نزاری قهستانی که بعد از ناصر خسرو دومین شاعر مهم اسماعیلیه به شمار می‌رود مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در فصل چهارم نویسنده همچنان با استفاده از مدارک تاریخی به بررسی زندگی امامان اسماعیلی و شعرایی چون قاسم تستری ادامه می‌دهد و در ضمن بخشی را به توضیح کلمه دعوت اختصاص می‌دهد. در ادامه نویسنده نشان می‌دهد که سازمانی که به منظور دعوت و تبلیغ تشکیل شده بود و امام در مقام رهبریش قرار داشت کاملاً با ساختار دنیای معنوی که در آن عقل کل یا کلی در راس قرار می‌گرفت (خدا خارج از این طبقه‌بندی قرار داشت) سازگار بود. به عبارت دیگر، فرد مومن، با طی کردن مدارج دانش نظری، در واقع نشانگر تلاشی است که در آن روح انسان کوشش می‌کند تا به اصل، به نور الهی دست یابد و این فرآیند نمودار نظم الهی در عالم است. شفیق ویرانی در ضمن نشان می‌دهد که چگونه این طرز تفکر و آموزش‌های فراگیر حتی خارج از مناطق تحت کنترل نظامی اسماعیلیان اشاعه یافتند. فصل پنجم در کنار توصیف تعداد دیگری از امامان به مقوله امامت می‌پردازد و در عین حال تفاوت میان استفاده از تقیه در میان اسماعیلیان ساکن سوریه و قهستان را مورد بررسی قرار می‌دهد. قسمت تاریخی فصل ششم به واقعه مهم انتقال مقر امامت به شهر اندو جان، در جنوب غربی قم، اختصاص دارد. اولین مدرکی که دلالت بر اقامت امامی در این منطقه دارد وجود مقبره‌ای است برای مستنصر بالله که در سال ۸۸۵/۱۴۸۰ درگذشت. در همین فصل شفیق ویرانی به شیوه‌ای عمیق‌تر به مباحث نظری و از جمله مفهوم باطنی امام به عنوان قبله معنوی می‌پردازد. در ادامه این مباحث نظری، فصول هفتم و هشتم به کاوش و بحث بیشتر در مورد مفاهیم تقیه و دعوت اختصاص دارد و نکته پایانی مباحث این اندیشه مرکزی است که به باور اسماعیلیان در هر دورانی امامی زنده و حاضر باید باشد تا مومنان را به درکی وسیع‌تر از رابطه میان زندگی مادی و معنوی و نیز به دریافتی تجربی از آفریدگار راهنمایی کند. به این ترتیب کتاب شفیق ویرانی علاوه بر ارزش‌های ادیبی، با اتکا بر وجوه تاریخی و مباحث نظری، نمایانگر نگاه نوینی بر رابطه میان باورهای اسماعیلیه و تاریخ ملهم از آن است.

*Iran Nameh*  
Vol. XXIII, Nos. 3-4  
Fall & Winter 2007

**Special Issue**  
on

**The Centennial of Iran's Constitutional Revolution**  
Guest Editor: *Mohamad Tavakoli-Targhi*

**Reflections on the Constitutional Revolution**

*Ahmad Ashraf*

**The British Role in Iran's Constitutional Revolution**

*Mansour Bonakdarian*

**The Press and the Public Sphere in the Constitutional Era**

*Negin Nabavi*

**Civil Liberties and the Making of Iran's First Constitution**

*Janet Afary*

**The Revolution that Spearheaded Iran Toward Modernity**

*Daryoush Homayoun*

**Modernity and Constitutionalism in Ottoman Empire and Iran**

*Fariba Zarinhabaf*

**Nineteenth-Century Qajar Women in the Public Sphere**

*Susynne M. McElrone*

**Satire in Iranian Constitutional Press**

*Ali Gheissari*

**Mythical Birds and the Mystical Discourse in Persian Poetry**

*Ahmad Karimi-Hakkak*



# ***ENCYCLOPÆDIA IRANICA***

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

**VOLUME XIV**  
**Fascicle 1**

**ISFAHAN IX—GAZI DIALECT**  
Published

**Fascicle 2**  
**GAZI DIALECT-ISRAEL II**  
In Press

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
EISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
(574) 269-2011

Please visit our website at  
**[www.iranica.com](http://www.iranica.com)**

## Reflections on the Constitutional Revolution

*Ahmad Ashraf*

There seems to be two main theories about the origins and motivating forces behind Iran's constitutional revolution, as set forth by either historiographers or those who had participated in the events surrounding it. This essay will attempt to elaborate on the thrust of these theories. Most of the historians or participants who sympathized with the main objectives of this revolution tend to construct it as the outcome of a self-propelling social and political movement set into motion by Iran's internal developments, particularly in the decades prior to the revolution. A number of other analysts believe, in varying degrees, in the primacy of British conspiratorial role in bringing about the revolution in the context of England's traditional rivalry with Tsarist Russia. The latter theory has particularly been endorsed by those who seek to denigrate and debunk the very ideas that informed the constitutional revolution by emphasizing the role of the great colonial power of the time, Great Britain.

The evidence, however, points clearly to the fallacy of the latter theory which is based on the assumption that the age-old Anglo-Russian rivalry was the reason for British encouragement and support of Iran's constitutionalists against the Qajar dynasty, the traditional client of the Russian government. Yet, the preponderant historical evidence points to the fact that at this particular juncture of history, the British were more concerned about the rising power of Kaiser's Germany than Tsarist Russia. The 1907 Anglo-Russian agreement, purporting to divide Iran into zones of influence, is among an number of developments that confirm the suspension of the old Anglo-Russian tensions in Iran.

## **The British Role in Iran's Constitutional Revolution**

*Mansour Bonakdarian*

By the turn of the twentieth-century, Great Britain's apprehension over Germany's rising global ambitions resulted in an important shift in British imperial policy, especially vis-à-vis Russia. Traditional British fear of Russian designs in India and the continuation of the Great Game over influence in Central Asia gave way to a desire to form warm relations with Russia in order to counter Germany. One arena in which this transformation had noticeable consequences was Persia.

The 1905 Constitution Revolution in Persia was opposed by Russia and the Russian delegation increased its transparent support for the anti-revolutionary camp when Muhammad Ali Shah gained the throne in 1907. British acquiescence to Russia's continuing meddling in Persian affairs was contrary to its long-standing strategy and was vociferously attacked by groups both outside and inside Britain. British Foreign Secretary Grey, however, remained steadfast in his quest to avoid antagonizing a potential ally against Germany and his efforts culminated in the famous 1907 Anglo-Russian Convention. This agreement formalized Anglo-Russian cooperation and provided for a Russian zone of influence in the north of Iran, a British zone of influence in the south, and a narrow band of neutrality in the middle. Though 1918 saw a successful royalist coup d'etat, Revolutionary forces were able to take back the capital and force the abdication of Mohammad-Ali Shah on July 14, 1909. The legacy of the change in British foreign policy remained, however, with Russian military presence in the north continuing unabated.

## **Modernity, the Press and the Shaping of Public Opinion in Constitutional Iran**

*Negin Nabavi*

In recent years, a growing number of historians and sociologists have begun to re-appraise the Iranian encounter with modernity in its early stages. These approaches have ranged from an examination of the 'discourses of modernity' as represented in the



writings of a range of Iranian intellectuals and reformers, including writers, diplomats, merchants and travelers in the mid-19th century, to the more imaginative study of how concepts such as 'nation' and 'homeland' begin to be rethought and redefined from the late 18th century onwards. While such studies certainly make a valuable contribution to our understanding of the early attitudes towards modernity, they do not always impart the full picture. That is, they do not necessarily allow us an insight into the broader context where such reformulations were discussed, give us a sense of how pervasive they were, or more importantly, how the wider community may have perceived, understood and absorbed them.

This paper tries to address this lacuna by focusing on the public conversation that came about in the aftermath of the constitutional revolution, in particular between 1907 and 1908, a time which saw the flourishing of independent and critical newspapers. By examining the more popular and renowned newspapers published at this time and focusing on the social and political messages conveyed in their articles as well as the 'open letters' that appeared in their pages, this paper will explore the role that the press may have played in the process of negotiating and defining new concepts and in shaping public opinion in what was widely considered to be a new era.

### **Civil Liberties and Iran's First Constitution**

*Janet Afary*

Though the men responsible for creation of the Iranian Constitutional laws of 1906-07 looked for guidance in a number of other constitutions, their most important model was the Belgian Constitution of 1831. Along with the commercial and political ties that several of Iran's framers had to Belgium, the success of the Belgian Constitution in codifying new rights without creating an entirely new social structure attracted Iranian reformers confronted with a conservative and powerful Islamic clergy. The document that was created combined the modern desire for a secular nationalist identity with a new form of institutionalized

authority for the clerics, inaugurating a hybrid legal code that contained multiple points of ambiguity.

By far the most important accomplishment of the 1906-07 constitution law was to limit the authority of the shah while boosting that of the Majles. The Shah, upon taking office, was required to uphold the rights of the nation. The shah was stripped of his power over the nation's finances, could not unilaterally dissolve the Majles, had to obtain the signature of a cabinet minister in order to exercise his executive powers and could not refuse to sign and promulgate resolutions that had been ratified by the Majles. The reduction of the powers of the shah, however, was coupled with the codification of the many powers of the Islamic clergy. Besides the absence of any provision granting freedom of religion and speech or specifying equality before the law, the constitution conditioned the passage of laws in the Majles to compliance with *sharia* law and formalized a two-tiered system of justice with secular courts handling matters within the public domain and *sharia* courts having jurisdiction over private matters. In many ways these contradictions have proven to be thematic in Iran's subsequent political evolution

### **The Revolution that Spearheaded Iran Toward Modernity** *Daryoush Homayoun*

Iran's constitutional Revolution was the inevitable consequence of two main developments. The first was the widespread awareness of the deteriorating internal situation in their country and recognition of the ways and means to redress it. Their main slogans clearly reflected their objective: Freedom, independence and progress. However, once victory over the despotic old regime was secured, the victors could not really govern and with, a number of exceptions, the revolution's objectives, particularly in the realm of democratic governance, were not realized. The heavy burden of centuries of stagnation could not easily be lifted. However, the ideals of the constitutional revolution forever left their imprint on the consciousness of generations of Iranians.

Moreover, in the modernizing efforts of the Pahlavi period, the administrative, economic and educational foundations for the eventual realization of the goals of Iranian constitutionalists were created. The sobering experiences of the last few decades have reawakened the Iranian intellectual elite that had for long succumbed to the ephemeral lures of leftist totalitarian ideas and ideologies. Thus, one can detect in contemporary Iranian society the urge to revive the struggle for the unfulfilled objectives of the constitutional revolution. Of these objectives two appear to be the most salient for the prevailing conditions: The establishment of a secular and democratic order, which was the primary objective of the constitutional revolution; and reordering Iran's foreign policy priorities in order to extricate it from its current isolation in the world.

## **Modernity and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran**

*Fariba Zarinehbab*

In recent years, much scholarly attention has been paid to the Iranian Constitutional Revolution of 1905-11, especially as the opening of consular archives sheds light on the role of Western powers in those events. At the same time, much less attention has been paid to the development of constitutionalism in the late Ottoman period. Despite two divergent historiographies, a comparative study of the Ottoman and Iranian constitutional movements is just beginning to get some attention. By the late 19<sup>th</sup>-century, numerous Iranians (most of Azeri background) had settled in Ottoman cities as traders and merchants. They were joined by Iranian bureaucrats and reformists who spent time in Istanbul and were exposed to Ottoman reformist trends. Among them was the future prime minister and important modernizer Amir Kabir.

The first Ottoman constitution they witnessed was the culmination of modern reformist principles of state building, demand for equal rights by Ottoman ethnic and religious minorities and a response to European pressures to carry out legal and political reforms among the empire's non-Muslim subjects. The content of the Ottoman constitution and the elections to the parliament was discussed in several issues and

the paper began informing the Iranian readers about the benefits of a constitutional type of government. Despite its shortcomings and short life (one year), the first Ottoman constitution had a major impact on political developments in the empire by inspiring not only the Young Turks who engineered the 1908 revolution but also the Young Iranians who came into contact with Ottoman political thinkers in Istanbul and played a major role in the constitutional revolution in Iran.

### **Nineteenth-Century Qajar Women in the Public Sphere**

*Susynne McElrone*

Conventional historiography has placed the beginning the burgeoning women's liberation movement in Iran as an derivative of the 1905-11 Constitutional revolutionary period. This reductionist treatment has coincided with a dearth of scholarship on earlier, indigenous women's movements. This standard narrative, however, overlooks the evidence that the roots of the modern movement stretch farther back to the early 1800s.

The origins of the Iranian women's movement can be traced to girls' education and women's public political activity. The beginnings of girls' education were the missionary schools that were started in the 1830s by Americans and Europeans. Though, at first, these schools were mainly populated with religious minorities, over time, Muslims began to represent a growing and significant proportion. Furthermore, the curricula of these schools broadened the landscape of acceptable subject matter for females. Political activity among women also began to take shape before the political unrest of the early 1900s as sizable segments of the majority lower-class female population, and a percentage of the growing middle class, set out daily to some sort of work or at least ventured to the bazaar. Both developments affected by three, sometimes overlapping currents: the growing knowledge of, and interaction with the West; the heterogeneity of Iranian women with respect to ethnicity, religion, lifestyles, life expectancies, and cultural values; and a mostly middle-and-upper class urban Muslim female reaction to and expression of a change in individual and national consciousness.

**Satire in the Iranian Constitutional Press:  
Introducing the *Majalleh-ye Estebdad***

*Ali Gheissari*

The modern history of the satirical press in Iran narrates the rapid rise and fall of papers against the background of strict censorship interspersed with short spaces of comparative freedom. This essay focuses on a relatively unknown periodical, *Majalleh-ye Estebdad* (The Journal of Despotism), which was published in 1907-1908 in Tehran by Sheikh Mehdi of Qom (a.k.a. Sheikh al-Mamalek) who was also its writer and editor. Through a comprehensive survey of its various aspects against the backdrop of events and opposing factions, the essay examines the recurrent tension between overriding ideological tenets and the role of the satirist as a perceptive if allusive chronicler of complex and turbulent times.

Often a broad range of sharply chiseled busts in the pro-constitutional satirists' gallery offered them suitable examples to juxtapose various social types, such as members of the Qajar nobility who represented pomposity, sloth and venality; pseudo-modernists, who encouraged cultural alienation by aping European vogues; individuals in secretarial and bureaucratic professions, regardless of rank, portrayed as obedient martinets; Muslim clergymen, regardless of learning or social status, often epitomized as ossified and obscurantist guides incapable of seeing a way forward; women acting as infants, neither involved in nor relevant to the tumultuous events encompassing them all; ordinary townspeople who were forced to struggle with difficulties imposed on them by corrupt tyrants within and exploitation and greed from abroad; and peasants who seemed thoroughly abused and perplexed by all change, since every change brought them only a fresh harvest of misery and hardship. By way of contrast, the figure of the constitutionalist is portrayed as holding the torch of progress, shedding the light of wisdom on the murky surroundings and striving to imbue the stagnant atmosphere with a strong whiff of patriotic ideals and projects. An easy conversational style often allowed the satirists to isolate and magnify contradictions and instill life into these petrified poses.

In the context of the Iranian constitutional press, however, *Majalleh-ye Estebdad* represents a complexity: it is neither a true constitutionalist paper nor a true anti-constitutionalist one. It represents a

quaint maneuvering between various standpoints, and that is perhaps why it has been forgotten and slipped into obscurity, as compare with periodicals such as *Sour-e Esrafil* or *Nasim-e Shomal* which have survived in public memory well beyond their time. Also, in spite of all potentialities of satire, the journal's satirical dimension soon dries up. The fact that the journal, for the most part, had a single writer may have had something to do with Sheikh al-Mamalek's unwillingness to bring others in, or perhaps with the possibility that others did not come forth; in either case, the character behind the journal seems to have been a decisive factor. Perhaps its single authorship, its recurrent dullness, and its author/editor's hesitation to take a side helped to eliminate the satirical dimension—and thus, in this case, satire fails.

### **Mythical Birds and the Mystical Discourse in Persian Poetry**

*Ahmad Karimi-Hakkak*

Simorgh has from the very beginning of its appearance in extant pre-Islamic records of ancient Iran – i.e., texts in Ancient and Middle Persian – has been characterized by three features, a bird of large size, a healer and protector of sorts, and possessor of certain secrets which, being inaccessible to ordinary mortals, turn the bird into a prime sign of transcendence, physical or intellectual or spiritual. Let me address this last issue, the matter of transcendence, first, as it goes to the most general attributes of mythical winged creatures, therefore separating birds from the other animals in many primitive cultures, bestowing on them a uniquely distinguished status in matters that lie beyond natural elements or physical domains. We know, for example, that in the language of classical Persian poetry, asses are associated with innocence of the sort you do not wish to be associated with, and that dogs, as signs of our animal instincts, are emblems of angry outbursts.

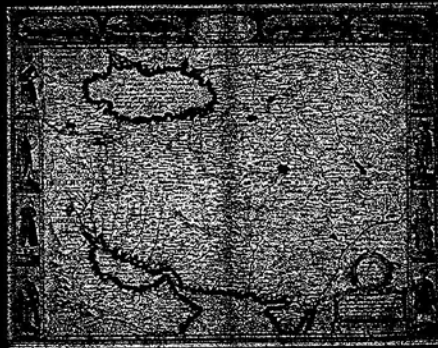
It is through Carl Gustav Jung that we have been made aware of certain half-forgotten universal tendencies that still reside in our mind but are neither accessible to any single individual nor recorded in any tribal or Simorgh has from the very beginning of its appearance in extant pre-Islamic records of ancient Iran – i.e., texts in Ancient and Middle Persian – has been characterized by three features, a bird of large size, a healer

and protector of sorts, and possessor of certain secrets which, being inaccessible to ordinary mortals, turn the bird into a prime sign of transcendence, physical or intellectual or spiritual. Let me address this last issue, the matter of transcendence, first, as it goes to the most general attributes of mythical winged creatures, therefore separating birds from the other animals in many primitive cultures, bestowing on them a uniquely distinguished status in matters that lie beyond natural elements or physical domains. We know, for example, that in the language of classical Persian poetry, asses are associated with innocence of the sort you do not wish to be associated with, and that dogs, as signs of our animal instincts, are emblems of angry outbursts. national memory. Jung has given the sum total of those the name "collective unconscious

Cyrus Alai

GENERAL  
MAPS OF PERSIA

1477-1925



BRILL