

بار ایران شناسی
محمد نوکان

پژوهشگری جوان در دانشگاه لندن
احمد کریمی حکاکت

حدیث ارادت در پیرین
محمد استغلاسی

با استاد احسان یارشاطر
جلال مشقی

بنگاه ترجمه و نشر کتاب
ملکت زاهدیان

چرخش تمدنی و تسامح کورشی
محمد نوکان

ارنست هرتسفلد در ایران
جنیفر حکاکت

پیدایش تصور "ایران" در معنای "وطن"
احمد شریف

ایران شناسی سوخ
نورج-انگلیس و لانا راوندی طابین

چشم‌انداز گسترده شعر غزلوی
محمود امین‌ستاد

نقشه‌برداری در متن‌های کهن ایرانی
سیدمهاکب

خاندان پارتی مهران و پدیداری باورهای اسلامی
پروانه پورشرعین

داستان سیپاوش
فضل‌الله رسا

جلوه‌های سروش
پروانه آندله‌ای

چرا کرتیر فراموش شد؟
نورج دربابین و سوده ملک‌زاده

یادداشتی بر اخراج شناسی مزدیسنی
ناریش اکبرزاده

گزیده‌های احسان یارشاطر

فهرست مقالات

فصل نامه ایران شناسی

سال ۳۰، شماره ۲، تابستان ۲۰۱۵/۱۳۹۴

ارج نامه استاد احسان یارشاطر

مقالات

- | | |
|-----|---|
| ۴ | یار ایران شناسی
محمد توکلی |
| ۱۲ | پژوهشگری جوان در دانشگاه لندن، ۱۹۴۷-۱۹۵۵: احسان یارشاطر،
والتر هنینگ و پژوهش در لهجه‌های ایرانی
احمد کریمی حکاک |
| ۲۲ | حدیث ارادت دیرین
محمد استعلامی |
| ۳۰ | با استاد احسان یارشاطر
جلال متینی |
| ۳۶ | و تولد و تکامل و غرور: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، انجمن کتاب،
و فرهنگ ترجمه و نقد
ماندانا زندیان |
| ۵۲ | چرخش تمدنی، تسامح کورشی و "متساوی‌الحقوقی" شهروندی
محمد توکلی |
| ۱۲۰ | تاریخ و باستان‌شناسی: ارنست هر تسفلد در ایران
جنیفر جنکینز |
| ۱۵۶ | پیدایش تصور "ایران" در معنای "وطن" در عصر صفوی
احمد اشرف |
| ۱۷۴ | ایران شناسی سرخ
تورج اتابکی و لانا راوندی فدایی |

- ۱۹۲ چشم انداز گسترده شعر غزنوی
محمود امیدسالار
- ۲۱۰ قصه پردازی در متن‌های کهن ایرانی
نسیم خاکسار
- ۲۱۸ خاندان پارتی مهران و پدیداری باورهای اسلامی
پروانه پورشریعتی
- ۲۴۶ داستان سیاوش
فضل‌الله رضا
- ۲۷۰ جلوه‌های سروش در اوستا، متون پهلوی و شاهنامه
فیروزه قندهاری
- ۲۸۰ چرا کرتیر فراموش شد؟
تورج دریایی و سودابه ملک‌زاده
- ۲۸۸ یادداشتی بر آخرت‌شناسی مزدیسنی و فروپاشی ساسانیان
داریوش اکبرزاده

گزیده‌های احسان یارشاطر

- ۲۹۶ شرح حال
- ۳۱۰ مقدمه: دانشنامه ایران و اسلام
- ۳۳۴ دستبرد نابهنگام اجل
- ۳۶۶ دانشمند محترم
- ۳۷۰ فرد یا اجتماع
- ۳۷۲ وطن پرستی
- ۳۷۸ وطن دوگانه ما

بخش انگلیسی

- IV استاد احسان یارشاطر
مری بویس و گرنوت ویندفور
- XX ادبیات و سیاست در ایران، ۱۲۹۸-۱۳۰۴
هما کاتوزیان

XLVIII

میرزا کوچک خان و جنبش جنگلی

فرهاد کاظمی

LX

سیاست‌های زبان فارسی: ملی‌گرایی و اسلام

پردیس مینوچهر

LXXVIII

نقض حقوق بشر در پرسپولیس مرجان ساتراپی

شادی مظهری

یار ایران‌شناسی

محمد توکلی طرقي

این شماره ویژه ایران‌نامه را به استاد احسان یارشاطر، یار پرتوان ایران‌شناسی و ایران‌شناسان، به مناسبت نودوپنجمین سالگرد تولدش تقدیم می‌کنیم. استاد یارشاطر با ابتکار، دوران‌دیشی، دقت علمی، پشتکار و مدیریتی کم‌نظیر نهادهایی چون بنگاه ترجمه و نشر کتاب، انجمن کتاب، و مرکز ایران‌شناسی کلمبیا را برای پیشبرد پژوهش و گسترش دانش ایران‌شناسی بنیاد نهاد. راهنمای کتاب، دانشنامه ایران و اسلام، دانشنامه ایرانیکا، و سلسله انتشارات تخصصی فارسی و انگلیسی از جمله فرآورده‌های دانش‌پژوهی و دانش‌گستری ایشان است.

احسان یارشاطر، فرزند هاشم یارشاطر و روحانیه میثاقیه، در ۱۲ فروردین ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م در همدان متولد شد. پس از درگذشت مادر و پدرش به توالی در سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲م، با یاری دایی‌اش مهدی میثاقیه، مؤسس استودیو میثاقیه و بنیان‌گذار بیمارستان میثاقیه، برای ادامه تحصیل به تهران رفت. دوره دبیرستان را در دانشسرای مقدماتی به پایان برد و به دانشگاه تهران راه یافت. در سال ۱۳۲۰ش در امتحانات رشته ادبیات فارسی دانشگاه تهران "رتبه اول را حائز و به دریافت مدال اول علمی مفتخر" و به "دریافت دانش‌نامه موفق" گردید.^۱ در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م پایان‌نامه دکتری‌اش، "شعر فارسی در نیمه دوم قرن نهم"، را به سرپرستی علی اصغر حکمت به پایان رساند. در همان سال، با دریافت بورس تحصیلی از شورای فرهنگی بریتانیا عازم انگلستان شد. پس از آشنایی با والتر برونو هنینگ، به جای رشته تعلیم و تربیت، به آموختن زبان‌ها و ادبیات باستانی ایران پرداخت. در سال ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م دوره کارشناسی ارشد را در دانشگاه لندن به پایان رساند. تجربه ایشان در لندن را دکتر احمد کریمی حکاک در "پژوهشگری جوان

^۱ به نقل از "جشن فرهنگ در تالار دانشکده حقوق دی ۱۳۲۰)، ۶۸-۷۷؛ نقل‌ها به ترتیب از ۷۲ و ۷۳. دانشگاه، آموزش و پرورش، شماره ۹ و ۱۰ (آذر و

در دانشگاه لندن، ۱۹۴۷-۱۹۵۳،^۱ در این شماره ایران‌نامه به اختصار شرح داده‌اند. پس از بازگشت به ایران، یارشاطر به پژوهش میدانی در گستره لهجه‌های ایرانی پرداخت و در سال ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م از پایان‌نامه دکتریش، “زبان تاتی جنوبی”، که به سرپرستی هنینگ نوشته بود، با موفقیت دفاع کرد.

یارشاطر تدریس را با دبیری در دبیرستان علمیّه تهران در سال ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م آغاز کرد. پس از یک سال تدریس در علمیّه تهران، به معاونت دانشسرای مقدماتی منصوب شد. پس از دریافت دکترا از دانشگاه تهران، در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به دانشیاری زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه الهیات برگزیده شد. پس از بازگشت از لندن، “در یک‌صد و بیست و نهمین جلسه شورای دانشکده ادبیات” در اردیبهشت ۱۳۳۲ “صلاحیت آقای دکتر احسان‌الله یارشاطر برای دانشیاری کرسی زبان اوستا و فارسی باستان به تصویب رسید.”^۲ در بهار ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م، شورای دانشگاه تهران پیشنهاد دانشکده ادبیات را مبنی بر اینکه “آقای دکتر احسان یارشاطر، دانشیار دانشکده ادبیات، برای تدریس زبان فارسی و فرهنگ و ادبیات ایران در دانشگاه کلمبیا برای مدت یک‌سال به امریکا بروند”^۳ پذیرفت. در گزارشی از “مأموریت یک‌ساله خود در دانشگاه کلمبیا،” دکتر یارشاطر به “ریاست دانشکده ادبیات” نوشت:

موادی که تدریس آنها بر حسب دعوت دانشگاه کلمبیا در سال تحصیلی گذشته به عهده اینجانب گذاشته شده بود عبارت بود از ۱. متون ادبی فارسی؛ ۲. تاریخ فرهنگ و تمدن ایران پس از اسلام؛ ۳. میراث ایران. همه این مواد متعلق به دوره‌های بعد از لیسانس بوده، از این میان درس تاریخ فرهنگ و تمدن ایران در دوره‌های اسلامی بیش از سایر دروس دانشجو داشت. پس از آن، درس متون ادبی فارسی بیشتر مورد توجه قرار گرفت. گذشته از دروس مزبور، تدریس قسمتی از درس “زبان‌ها و مردم اتحاد جماهیر شوروی،” یعنی زبان‌ها و مردم ایرانی اتحاد جماهیر شوروی، به عهده بنده قرار داشت. برحسب حسن ظن برخی از اولیای دانشگاه کلمبیا و همچنین توجه خاص دانشگاه مزبور به فرهنگ و زبان و تمدن کشورهای خاورمیانه، از اینجانب دعوت شد که سال آینده نیز، در صورت تصویب شورای دانشکده، به تدریس مواد فوق و همچنین زبان فارسی باستان (دستور زبان و تفسیر کتیبه‌های هخامنشی) و زبان پهلوی (آثار زرتشتی و مانوی) بپردازم.^۴

^۱ “صلاحیت دانشیاری،” مجله دانشکده ادبیات، سال ۱، شماره ۱ (مهر ۱۳۳۲)، ۱۱۶.
^۲ “تدریس زبان و فرهنگ و ادبیات ایران در دانشگاه کلمبیا،” مجله دانشکده ادبیات، سال ۵، شماره ۴ (تیر

۱۳۳۷)، ۸۷.

^۳ احسان یارشاطر، “اخبار دانشکده ادبیات،” مجله دانشکده ادبیات، سال ۷، شماره ۱ (مهر ۱۳۳۸)، ۹۲-۹۳؛ نقل از ۹۳.

یارشاطر پس از شرح فعالیت‌های پژوهشی خویش افزود:

در نیویورک انجمنی از دانشجویان ایرانی و سایر دوستداران فرهنگ و تمدن ایران تشکیل شد. مظاهر فرهنگ و هنر و ادبیات و تمدن ایران موضوع بحث جلسات آن بود و روی هم‌رفته جلسات آن بی‌توفیق نبود. در مدت اقامت خود در امریکا اینجانب کوشیدم تا در برآوردن انتظار دانشگاه کلمبیا و شناساندن فرهنگ و تمدن ایران و معرفی وجوه مطلوب کشور خود در حد مقدور کوتاهی نشود و نماینده نادرخوری از دانشگاه تهران نباشم. اما جز مدعی کوشش در این باب نیستم.^۵

همچنان که یارشاطر پیش‌بینی کرده بود، دانشگاه کلمبیا قرارداد ایشان را با سمت دانشیار مهمان یک سال دیگر تمدید کرد و سال تحصیلی ۱۹۵۹-۱۹۶۰ را نیز در کلمبیا به تدریس پرداخت. پس از تأسیس کرسی هاگوپ کورکیان در ایران‌شناسی (Hagop Kevorkian Chair in Iranian Studies)، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران گزارش داد:

دانشگاه کلمبیا از چندی پیش در صدد تأسیس کرسی مستقلی برای مطالعات ایرانی (زبان و ادبیات فارسی، تاریخ ایران، زبانها و ادبیات پیش از اسلام) بود. در سال جاری، این منظور صورت عمل به خود گرفت و کرسی مذکور تأسیس یافت. برای تصدی کرسی مذکور، دانشگاه کلمبیا از آقای دکتر احسان یارشاطر استاد زبان‌های فارسی باستان و اوستایی دانشکده ادبیات دعوت نمود و با تصویب شورای دانشکده و مقام ریاست دانشکده ادبیات، آقای دکتر یارشاطر بدین منظور قریباً به امریکا مسافرت خواهند نمود.^۶

برای این کرسی، یارشاطر نامزد بی‌نظیری بود. در کنار مقالاتی که در پیام نو، یغما، مهر، و سخن به چاپ رسانده بود، در سال ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م، التنبیهات و الاشارات و پنج رساله ابن‌سینا را منتشر کرده بود و پایان‌نامه دانشگاه تهرانش، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی را انتشارات دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م به چاپ رسانده بود. سعید نفیسی در معرفی این کتاب نوشت: "از روزی که مرحوم قزوینی روش نوین اروپایی را در تحقیق درباره ادبیات در میان ایرانیان گذاشت درست پنجاه سال می‌گذرد. در این نیم‌قرن باید با کمال صراحت گفت

^۵ "استاد کرسی مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا،" مجله دانشکده ادبیات، سال ۹، شماره ۱ (مهر ۱۳۴۰)، ۱۴۶.

^۶ یارشاطر، "اخبار دانشکده ادبیات،" ۹۳.

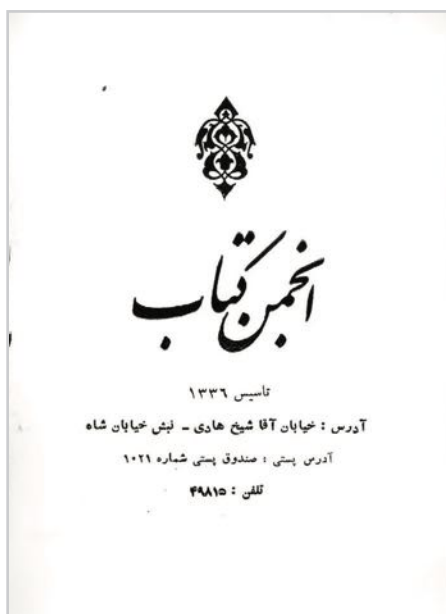
ایرانیان این راه را چنان خوب کوبیده‌اند که نه تنها دیگر حاجتی به دانشمندان اروپا ندارند، بلکه دانشمندان اروپا را به خود محتاج کرده‌اند و آن روزگاری که ما دریوزه‌گر خاورشناسان بودیم درنور دیده شده است. . . . کتابی که آقای دکتر یارشاطر انتشار داده نمونه خوبی از رشد دانشمندان ما در این زمینه است. در این کتاب حق مطلب با بهترین روش علمی داده شده است.^۷ داستان‌های ایران باستان نیز، که در سال ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م چاپ شده بود، در سال ۱۹۵۸ جایزه سلطنتی را دریافت کرده بود. در سال ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م، داستان‌های شاهنامه را چاپ کرده بود که در سال ۱۹۵۹ برنده جایزه یونسکو شد. در کنار کتاب‌ها و مقاله‌های فارسی، یارشاطر چندین مقاله نیز به انگلیسی درباره لهجه‌های خلخال و تاتی کجل، نوروز، ادبیات فارسی در ۵۰ سال اخیر و شراب و شراب‌نوشی چاپ کرده بود.^۸ نمونه‌هایی از نوشته‌های استاد یارشاطر در این ارج‌نامه تجدید چاپ شده‌اند.

اما آموزش و پژوهش فقط گوشه‌ای از فعالیت‌های چشمگیر احسان یارشاطر بود. در سال ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م و پس از بازگشت از لندن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب را بنیان گذاشت و مجموعه‌های بی‌نظیر پیاپندی چون متون فارسی، ایران‌شناسی، ادبیات خارجی، آثار فلسفی، ادبیات برای جوانان، خواندنی‌های کودکان و معارف عمومی را در شکلی برازنده و ویرایشی سامان‌مند به خوانندگان عرضه کرد. در گزارشی از بنگاه ترجمه و نشر کتاب مجله یغما در آذر ۱۳۳۴ نوشت: «اغراق نیست اگر گفته شود که این مؤسسه خود دانشگاهی است سیار که همگان از آن انتفاع و سود توانند برد و به حقیقت باید از اقدامی بدین پایه مؤثر و مفید همه فارسی‌زبانان جهان ممنون و سپاسگزار باشند.»^۹ بر اساس آمار موجود تا سال ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م، این بنگاه ۱۴۶ جلد کتاب را به چاپ رساند که پس از انتشارات دانشگاه تهران و سازمان کتاب‌های جیبی در مقام سوم نشر در ایران قرار داشت. خانم دکتر ماندانا زندیان در مقاله «و تولد و تکامل و غرور» در این شماره ایران‌نامه به بررسی پیدایش و گسترش بنگاه ترجمه و نشر کتاب پرداخته است.

(March 1959), 12-15; "Persian Letters in the Last Fifty Years," *Middle Eastern Affairs*, 11:10 (1960), 297-306; "The Tāti Dialect of Kjal," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23:2 (1960), 275-286; "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry," *Studia Islamica*, 13 (1960), 43-53. ^۹ «بنگاه نشر کتاب، یغما سال ۸، شماره ۹ (آذر ۱۳۳۴)، ۴۱۷-۴۱۸؛ نقل از ۴۱۷.

^۷ سعید نفیسی، «سه کتاب در یک ماه، یغما، سال ۹، شماره ۵ (مرداد ۱۳۳۵)، ۲۳۳-۲۳۶؛ نقل از ۲۳۴ و ۲۳۵. ^۸ "Preliminary Information on Shahrall, the Iranian Dialect of Khalkhal," *Akten des XXIV internationalen Kongresses* (Munich, 1957), 458-460; "The Dialect of Shāhrud (Khalkhāl)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22:3 (1959), 52-68; "Now Ruz: The New Year Celebration in Persia," *Iran Review*, 4:3

زمینه‌های نوآوری انتشاراتی یارشاطر به این گستره وسیع محدود نبود. در سال ۱۳۳۶، یک سال پیش از آنکه در مقام دانشیار مهمان به نیویورک برود، انجمن کتاب را بنیاد گذاشت "تا در ترویج کتب سودمند بکوشد و دوستداران کتاب را در انتخاب کتب یاری کند و از طریق انتقاد صریح و بی‌طرفانه در اصلاح کتب و پیشرفت کار نویسندگان قدم مؤثری بردارد."^{۱۰} راهنمای کتاب: مجله معرفی و انتقاد کتاب یکی از فرآورده‌های مهم این کوشش بود. این نشریه، که یارشاطر صاحب امتیاز آن بود، تا سال ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م به مدت ۲۱ سال منتشر شد. یادداشت‌های یارشاطر، که

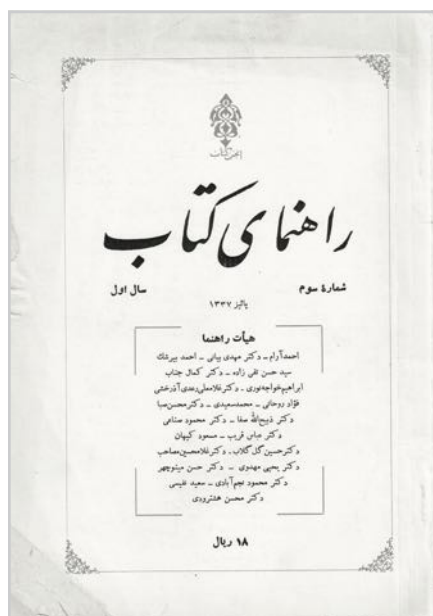


صاحب امتیاز این مجله بود، نشان‌دهنده ذهنی آینده‌نگر و مشکل‌گشاست. در یکی از این یادداشت‌ها، مثلاً، در چاره‌جویی "برای پیشرفت علم" نوشت: "یکی از مهم‌ترین کارهایی که در پیش داریم تأسیس کتابخانه‌ای است که به کار تحقیقات علمی بخورد... کتابخانه‌ای که بتواند برای تتبعات علمی مفید باشد... اگر بناست موضوع تحقیقات علمی، به صورت جدی دنبال شود، شرط اول آن برقرار کردن کتابخانه‌ای مجهز و پرمایه است."^{۱۱} در شماره دیگری به ترسیم "دورنمای آینده" پرداخت: "آنچه شوق زندگی را در درون ما زنده نگاه می‌دارد امید آینده است." اما آینده‌نگری یارشاطری همیشه با پرتلاشی و خدمت‌گزاری بی‌درنگ همراه بود: "اگر امید داریم که فردا ما نیز در جهان دانش سهمی داشته باشیم و از گروه غافلان نباشیم، باید امروز برای آینده طرحی دقیق و روشن فراهم کنیم و اکنون به آن بپردازیم... چنین طرحی که آینده علمی ایران را روشن کند و انسان را به فردای امیدبخشی خوشدل سازد هنوز وجود ندارد."^{۱۲}

با این آینده‌نگری پژوهشی و توانمندی فرهنگی و علمی، یارشاطر در سال ۱۹۶۱ در نیویورک مستقر شد. اگرچه تا سال ۱۳۵۷ ارتباط نزدیکی با همکارانش در ایران داشت

^{۱۰} احسان یارشاطر، "دورنمای آینده"، راهنمای کتاب، سال ۳، شماره ۳ (شهریور ۱۳۳۹)، ۳۱۱-۳۱۴؛ نقل‌ها به ترتیب از ۳۱۱ و ۳۱۲ و ۳۱۴.

^{۱۱} انجمن کتاب (تهران: انجمن کتاب، ۱۳۳۶)، ۲.
^{۱۲} احسان یارشاطر، "مشکل ما"، راهنمای کتاب، سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۳۸)، ۳-۷؛ نقل از ۳ و ۵.



و از دور و نزدیک بر کارهای بنگاه ترجمه و نشر، انجمن کتاب، و راهنمای کتاب نظارت داشت و به کارهای بزرگی چون انتشار دانشنامه ایران و اسلام نیز اقدام کرد، اما کارایی و توانش به شکل روزافزونی در خدمت دانشگاه کلمبیا و گسترش دامنه ایران‌شناسی در امریکا قرار گرفت. با همتی بلند و حضوری پیگیر، در سال ۱۹۶۷ مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا را تأسیس کرد. همچنان که در "شرح حال" خویش در این شماره ایران‌نامه نوشته‌اند، در اندک‌مدتی این مرکز ایران‌شناسی "یکی از پُراثرترین مراکز دانشگاه کلمبیا و فعال‌ترین مرکز شناساندن فرهنگ و تاریخ

ایران در امریکا گردید." پایندهای بی‌نظیر و ماندگاری چون مجموعه میراث ایران (Persian Heritage Series)، مجموعه ایران‌شناسی (Persian Studies Series)، مجموعه ادبیات معاصر ایران (Modern Persian Literature Series)، تاریخ ادبیات فارسی (A History of Persian Literature)، گفتارهای ایران‌شناسی کلمبیا (Columbia Lectures in Iranian Studies)، مجموعه هنر ایران (Persian Art Series)، ترجمه انگلیسی تاریخ طبری (The History of al-Tabari) و مجموعه متون فارسی (Persian Text Series) جلوه‌هایی از تلاش خستگی‌ناپذیر یارشاطر برای پیشبرد ایران‌شناسی در گستره‌های متفاوت است. شرح مفصل این اقدامات در مقاله مری بویس و گرنوت ویندفور در بخش انگلیسی این ارج‌نامه آمده است.

دانشنامه ایرانیکا یکی دیگری از کارهای برجسته و دوراندیشانه‌ای است که فقط با پشتکار و مدیریت ایران‌شناسی چون احسان یارشاطر عملی بود. این کار بنیادین، که ادامه دانشنامه ایران و اسلام بود، مرجعی جامع و بی‌همتا برای ایران‌شناسان و دانش‌پژوهان است. با نشر آنلاین، دانشنامه ایرانیکا به خوانش‌سرای بی‌همتایی برای جویندگان همه‌گونه دانستنی‌های معتبر و مستند درباره تاریخ و تمدن و فرهنگ و ادبیات تبدیل شده است. این اعتبار همه‌گیر پیامد دقت علمی و رنجبری‌های دانشمندان یارشاطر و همکاران ایران‌شناسش است.

در نیویورک، پیش و پس از انقلاب، همچنان که استادان محمد استعلامی و جلال متینی در این ارجنامه نوشته‌اند، یارشاطر یار و مشاور تمامی کسانی بود که در گستره ایران‌شناسی گام برمیداشتند. یاری ایشان برای انتشار ایران‌نامه و مجله ایران‌شناسی و تأسیس و تحکیم انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی (International Society for Iranian Studies)، بنیاد امریکایی ایران‌شناسی (American Institute of Iranian Studies) و مراکز دانشگاهی، پژوهشی و فرهنگی در فراسوی ایران در سال‌های پس از انقلاب جلوه دیگری از خدمات ارزنده و چندبعدی یارشاطر به ایران‌شناسی است.

پژوهشگری جوان در دانشگاه لندن، ۱۹۴۷-۱۹۵۵ احسان یارشاطر، والتر هنینگ و پژوهش در لهجه‌های ایرانی

احمد کریمی حکاک

استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ‌های ایرانی، دانشگاه مریلند

احسان یارشاطر در سال ۱۹۴۷، پس از آنکه پایان‌نامه دکتري خود را در رشته ادبیات فارسی دانشگاه تهران زیر نظر علی‌اصغر حکمت گذراند، به لندن رفت و چند ماه بعد برای تحصیل و تحقیق در رشته زبان‌ها و تاریخ ایران باستان در دانشکده مطالعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن ثبت نام کرد. او در مصاحبه جامعی که اخیراً با ماندانا زندیان به انجام رسانده درباره علاقه‌اش به این شاخه از مطالعات ایرانی که هم از نوجوانی در وجودش ریشه دوانده بود می‌گوید:

عطش من به دانستن درباره تاریخ و زبان‌های ایران پیش از اسلام و مذهب زرتشتی شاید بیشتر به دلیل نداشتن استاد این رشته در دوران تحصیلات عالی و کنجکاو‌های همیشه من درباره زبان و تاریخ آغاز شد. در دوران تحصیل

احمد کریمی حکاک استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ‌های ایرانی دانشگاه مریلند است. او مؤلف، مترجم و ویراستار بیش از ۲۰ کتاب و نویسنده بیش از ۱۰۰ مقاله و پژوهش علمی است و با دانشنامه‌های معتبری مانند بریتانیکا و ایرانیکا همکاری دارد. آثار او به چندین زبان، از جمله فارسی، ترجمه شده و ترجمه یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش به فارسی با عنوان *طلیعه تجدد در شعر فارسی در دانشگاه‌های ایران* متن درسی دوره دکتري ادبیات فارسی است.
Ahmad Karimi-Hakkak <Ahmad Karimi-Hakkak>

من در دانشگاه تهران، تعلیم ایران پیش از اسلام—زبان‌ها، تمدن، سلسله‌ها و تاریخش—وجود نداشت. تا یک روز پورداوود از آلمان آمد و دکتر صدیق، رئیس دانشکده، او را که به واسطه کتاب‌هایش شهرت زیادی داشت، به ما معرفی کرد.

پورداوود انسان بسیار دوست‌داشتنی و سخاوتمندی بود و اگر می‌فهمید شاگردی مشکل مالی دارد، کتاب‌هایش را با اشتیاق به او تقدیم می‌کرد. به شاگردان خوبش هم یک نسخه از کتاب‌هایش می‌داد. با چنان عشق و اشتیاقی درس می‌داد که نمی‌شد بی‌تفاوت از صحبت‌هایش گذشت. یادم می‌آید یک‌بار دربارهٔ میترا یا ایزد مهر که خدای پیمان است، ولی خدای جنگ هم هست، و به اصطلاح پوست دشمنانش را می‌کند، صحبت می‌کرد و من شور و هیجان روی دادن حماسه را حتی در جنس صدای او حس می‌کردم؛ طوری تعریف می‌کرد که انگار مهر در او حلول کرده بود و همهٔ آن اتفاق‌ها داشت جلو چشم ما می‌افتاد. پورداوود استاد زبان اوستایی بود. تعلیمات دانشگاهی ندیده بود، و شاید مدرّس خوبی نبود، ولی به اندازه‌ای آگاه، شریف و دلسوز بود، که احترام همه را برمی‌انگیخت.

علاقهٔ شخصی مفروط و فقدان مدرسانی که جوانب گوناگون تمدن ایران باستان را به دانشجوی جوانی که پایان تحصیل رسمی در یک رشته از علوم انسانی برایش به معنای پایان تحصیلات مدرسی نبود، یارشاطر را به تکاپو واداشته و او را به شهر لندن کشانده بود. از سوی دیگر، اما، در آن سال‌ها دانشگاه و شهر لندن—و کلاً کشور انگلستان—تلاش می‌کرد تا دوران جدیدی از حیات فرهنگی خود را پس از زخم‌های عمیق و ویرانی‌های وسیع ناشی از جنگ جهانی دوم از سر گیرد. در عین حال از اواخر قرن هجدهم، یعنی هنگامی که پژوهشگر پیشگامی با نام ویلیام جونز (William Jones, 1746 – 1794) در دوران اقامت خود در هند با زبان‌های ایرانی، از جمله فارسی باستان آشنا شده بود، دانشگاه‌های انگلستان نیز، همچون فرانسه و آلمان، رفته‌رفته به مراکز مهم تدریس و پژوهش در زبان‌های باستانی و از جمله زبان‌های ایران باستان تبدیل شده بود و آنچه این رشته از علوم اجتماعی و انسانی را رونق و اهمیتی ویژه می‌بخشید، روش‌های نوی بود که در تحقیق در دانش‌های مربوط به زبان و تاریخ آن، و از جمله “لهجه‌شناسی”، ابداع شده بود. به دنبال گام‌های نخستینی که از قرن دوازدهم در موضوع ثبت و ضبط لهجه‌های گوناگون زبان انگلیسی برداشته شده بود و نیز پژوهش‌های نوینی که در قرن نوزدهم، به ویژه در کشور آلمان، صورت یافته بود، سرانجام در سال ۱۹۰۵ جوزف رایت (Joseph Wright, 1855–1930) کتابی در شش جلد با عنوان فرهنگ لهجه‌های انگلیسی

(*Dictionary of English Dialects*) منتشر کرد که بررسی‌های تاریخی مرتبط با تکوین و تکامل لهجه‌های گوناگون زبان انگلیسی را به سطحی به مراتب بالاتر از پیش ارتقا داد و عملاً الگویی نو و علمی در پژوهش تاریخی زبان‌ها و لهجه‌های بشری پدید آورد.

با این همه، روش‌های سنتی لهجه‌شناسی که عملاً در چارچوب گردآوری نقشه‌های جغرافیایی زبان‌ها و لهجه‌ها محدود مانده بود، همچنان تا چند دهه بعد نیز به قوت خود باقی بود تا اینکه در سال‌های آغازین دههٔ چهارم قرن بیستم، با انتشار تألیفی چند جلدی با عنوان اطلس زبان‌شناسی ایالات متحد (*Linguistic Atlas of the United States*) اثر دانشمندی اتریشی با نام هانس کوراث (Hans Kurath, 1891-1992) در سال ۱۹۳۲، فصل جدیدی در دانش لهجه‌شناسی گشوده شد که بر اساس آن، عوامل اجتماعی نیز در لهجه‌پژوهی تاریخی در نظر گرفته می‌شد. از این تاریخ به بعد بود که دانش زبان‌شناسی اجتماعی (sociolinguistics) به بعدی از ابعاد مهم زبان‌شناسی افزوده شد و در درازای زمان اعتبار امروزی خود را به دست آورد.

شاید یارشاطر جوان خود هنوز نمی‌دانست آنچه از آن به عبارت "عطش دانستن دربارهٔ تاریخ و زبان‌های ایران پیش از اسلام" تعبیر می‌کند کار تحصیل او را به پژوهش میدانی در لهجه‌های تاتی خواهد کشانید. و شاید هم چنین نمی‌شد اگر ثبت‌نام در مدرسهٔ مطالعات شرقی و افریقایی استادی آلمانی با نام والتر برونو هنینگ (Walter Bruno Henning, 1908-1967) را بر سر راه او قرار نمی‌داد. اما حقیقت این است که هنینگ برای حرکت به منظور شناخت هر چه بیشتر تاریخ مذاهب باستان، و از همه مهم‌تر دین زرتشت و مذهب مانی، روشی مشخص بر مبنای استدلال‌ات استنتاجی یا قیاسی، یعنی استدلال از کل به جزء، را در پیش گرفته بود. بر این اساس، چنان که ورنر زوندرمن (Werner Sundermann)، در مدخل هنینگ در دانشنامهٔ ایرانیکا، از قول ایلیا گرشویچ (Ilya Gershevitch, 1914-2001) می‌گوید، "او بر این باور بود که تصویری واهی است هرگاه فکر کنیم که هر نظر بدیعی قطعاً درست و هر عقیدهٔ قدیمی ناچار اشتباه است." از پیامدهای این‌گونه تفکر نظری یکی هم این است که در هر موضوعی از مسایل مربوط به حرکت تاریخی زبان‌ها و لهجه‌ها پژوهنده ناگزیر است اطلاعات میدانی دقیقی گردآوری کند که بتواند او را از وضع فعلی زبان‌ها و لهجه‌هایی آگاه کند که می‌توانند حلقهٔ واسط میان گویش‌های امروزی و زبان‌های باستانی باشند.

هنینگ دو سال پس از آنکه پژوهشگر جوان را در مقام دانشجو و دستیار خود برگزید، در سال ۱۹۵۰ سفری به ایران کرد که طی آن با لهجه‌های پیونددهندهٔ زبان‌های باستانی

ایران، به‌ویژه اوستایی و پهلوی، آشنا شود. او با آنکه از سال ۱۹۳۷ به بعد، یعنی به دنبال مهاجرت از آلمان هیتلری، ناگزیر شده بود در دانشگاه لندن بخش بزرگی از وقت خود را به جای تحقیق به تدریس اختصاص دهد، با روی آوردن به نوشتن مقالات پژوهشی کوشش می‌کرد کار تحقیق دانشگاهی را هم پیش ببرد و در این سفر فرصت یافت تا در زمینهٔ زبان‌ها و لهجه‌های زنده در ایران به تحقیق بپردازد. متأسفانه، تا آنجا که معلوم است، اسناد یا یادداشت‌هایی از این سفر باقی نمانده است که بتوان به کمک آنها دقایق کار او را در ایران روشن کرد. یارشاطر در مصاحبهٔ خود با زندیان سفر استاد خود را به ایران این‌گونه توصیف می‌کند:

در سفر کوتاهی به ایران، از تاکستان، دهی میان قزوین و گیلان، گذشته و متوجه شده بود که مردم آنجا به زبانی کاملاً متفاوت با زبان فارسی حرف می‌زنند. کمی وقت صرف کرده و جملاتی از مکالمات روزمرهٔ مردم آن ناحیه را ضبط کرده بود، برای بررسی بیشتر. وقتی به لندن برگشت بر آن کار کرد و مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ زبان قدیم آن ناحیه از ایران نوشت. آن مقاله راهنمای کار من شد. هنینگ طبیعتاً در آن سفر فرصت فراهم آوردن نمونه‌ها و امکانات لازم برای بررسی همهٔ جوانب یک زبان را نداشت. ولی همان یک صفحه و نیم که نوشته بود، در راهنمایی کسی که بخواهد دربارهٔ آن موضوع تحقیق کند، ارزش فوق‌العاده‌ای داشت. حتی نشان می‌داد چگونه می‌شود دربارهٔ یک زبان قدیمی تحقیق کرد.

یارشاطر، اما، در مقام دانشجوی ایرانی هنینگ، در سال‌های بین ۱۹۵۵ و ۱۹۶۳ چندین سفر پژوهشی به ایران کرد، در شهر اشتهارد و روستاهای غرب قزوین، از جمله چال، تاکستان، خیارچ، ابراهیم‌آباد، سگزآباد، اسفراین و جز اینها با اهالی به گفت‌وگو پرداخت و داده‌های زبانی آنها را گردآوری و تنظیم کرد و نوشتن پایان‌نامهٔ خود را به انجام رساند. از اتفاقات جالب و استثنایی که در مرحلهٔ دفاع از پایان‌نامهٔ استاد یارشاطر واقع شد، یکی هم این است که جلسهٔ دفاع در شهر مسکو برگزار شد. اجازه بدهید شرح ماجرا را از زبان ایشان در مصاحبه با زندیان نقل کنم:

از لندن که برگشتم، فوق لیسانس و تمام دروس دورهٔ دکتری در رشتهٔ ایران باستان و میانه را به انجام رسانده، موضوع رسالهٔ دکتری‌ام را نیز انتخاب کرده بودم و بر آن کار می‌کردم. هم‌زمان به تدریس در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران و بعد از مدتی به دانشجویی کلاس‌های استاد پورداوود، که دیگر بازنشسته شده بود، منصوب شدم. غیر از هنینگ دو نفر دیگر هم، یکی هرولد بیلی (Harold

آنگاه استاد توضیح می‌دهد: "من شکل‌گیری علاقه خود را به لهجه‌های تاتی به استاد و. ب. هنینگ مرهونم که در دیداری کوتاه از تاجکستان در سال ۱۹۵۰ اهمیت لهجه آن دیار را درک کرد و در مقاله‌ای در سال ۱۹۵۳ در انجمن فیلولوگ‌های لندن به بحث گذاشت،" و می‌افزاید: "مواد مربوط به این لهجه‌ها که بنیاد کار این کتاب بر آن بنا شده طی سفرهای کوتاهی به روستاهای تاتی‌زبان بین سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۳ گردآوری شده است." مؤلف پس از سپاس‌گزاری از افرادی که در کار پژوهش او را یاری کرده‌اند، یک‌بار دیگر دین خود را به استادش هنینگ و دو استاد دیگری که، به گفته او، ملاحظات و نظرات خود را دربارهٔ تکوین تاریخی تاتی جنوبی با او در میان نهاده‌اند و نیز دیگرانی که در تدوین کتاب به او یاری رسانده‌اند باز می‌گذارد و از افراد محلی هم که با تکلم خود آشنایی او با دقایق این لهجه‌ها را تسهیل کرده‌اند تشکر می‌کند. سه بخش اصلی کتاب شامل مقدمه‌ای است در ۱۲ صفحه، بخش اول "واج‌آشناسی" در ۳۰ صفحه و بخش دوم "ساخت‌شناسی واژگانی" در ۲۰۵ صفحه. چنانکه ملاحظه می‌شود، بخش دوم بی‌تردید عمده‌ترین و مفصل‌ترین بخش کتاب است و از مقوله‌های دستوری مهمی همچون انواع اسم، حروف اضافه، صفات، ضمائر، افعال، حروف ربط و پسوند‌های گوناگون تشکیل شده که کیفیت جامع و شاملی از طرح دستور توصیفی مورد نظر پژوهشگر را در اختیار خوانندهٔ اهل علم زبان‌شناسی قرار می‌دهد.

مؤلف در آغاز مقدمهٔ اصلی کتاب در خصوص کاربرد کلمهٔ تاتی در ارجاع به لهجه‌هایی که موضوع تحقیق میدانی او را تشکیل می‌دهند اظهار نظر می‌کند که تاتی گروهی از لهجه‌های ایرانی است و در شمال غربی کشور امروزی ایران که زبان محاورهٔ مردم ترکی آذربایجانی است به کار می‌رود، یعنی از ساحل جنوبی رودخانهٔ ارس تا شمال ساوه، و شباهت میان این لهجه‌ها کاربرد نامی واحد را برای این گروه زبانی توجیه‌پذیر می‌کند. در عین حال، در پانوشتی توضیح می‌دهد که کلمهٔ تاتی به هیچ لهجه یا گروهی از لهجه‌ها اطلاق نمی‌شود، بلکه کلمهٔ تات در منطقه به مردمی گفته می‌شود که زبانشان از گروه زبان‌های ایرانی است. کاربرد واژهٔ تاتی در ارجاع به این لهجه‌ها ناشی از همین اطلاق مبهم است. در پی این توضیح، لهجه‌های موضوع تحقیق خود را به پنج گروه به این شرح تقسیم می‌کند: یک. لهجه‌های جنوب غربی قزوین و شهر اشتهارد؛ دو. لهجهٔ خوئین، واقع در ۶۰ کیلومتری جنوب غرب زنجان و تعدادی روستاهای کوچک‌تر در نزدیکی آن؛ سه. لهجه‌های رایج در خلخال و طارم؛ چهار. لهجه‌های رایج در هرزند و دیزمار؛ پنج. لهجه‌های رایج در شرق و شمال شرقی قزوین، شامل کوهپایه، رودبار و الموت.

آنگاه یارشاطر به طرح اهمیت تاریخی این گروه زبانی می‌پردازد، موضوعی که بسیاری از قوم‌نگاران و زبان‌شناسان پیش از او را به پژوهش در تاریخ تکوین و تحول تاتیان کشانده است. او می‌گوید:

مجموعه این لهجه‌ها یکی از مهم‌ترین شاخه‌های زبان‌های شمال غربی ایران را تشکیل می‌دهد که از سویی ویژگی‌های دستوری و کهن‌گرایی معتنا به‌شان در ساخت‌شناسی واژگانی، نحو تاریخی و واژگان توجه خاص پژوهشگران را به خود جلب می‌کند و از سوی دیگر، موقعیت جغرافیایی و اهمیت‌شان در امر بازسازی سیر تکاملی زبان‌های ایرانی غربی مطالعات عمیقی می‌طلبد. برای کشف لهجه‌های جدیدی که احتمالاً هنوز ناشناخته مانده و نیز روشن‌تر کردن دقایق لهجه‌هایی که تاکنون فقط به صورت کلی، ولی ناکامل، شناخته شده‌اند بررسی‌های سیستماتیک ضروری به نظر می‌رسد.

او اظهار امیدواری می‌کند که کتابش گامی در این راه باشد. در اینجا، پس از شرح و توضیحاتی در خصوص نام‌گذاری لهجه‌ها و توصیف روستاها به موضوعی می‌رسیم که، چنان که در ابتدای این نوشته به آن اشاره کردیم، از ویژگی‌های پژوهش‌های نو در انواع زبان‌شناسی تاریخی محسوب می‌شود و آن بحث شرایط اجتماعی مناطق مورد بحث و مذاقه علمی است.

نخستین ملاحظه عمده یارشاطر در این خصوص آن است که همه این روستاها در سرزمین خشک مسطحی قرار دارند که گرداگرد آن را پهنه‌های خاک بایر فراگرفته و به همین علت، شرایط اقلیمی و محصولات همسان و نیز رسم و رواج مشابهی در آنها دیده می‌شود. نگرانی مستمر و دیرپای روستاییان همانا بارش باران و ذخیره موجود آب است. شبکه‌های پیچیده توزیع آب در تک‌تک روستاها دیده می‌شود، نزاع بر سر آب فراوان است و ادوار پی‌درپی خشکی و بی‌آبی پیوسته اقتصاد منطقه را تهدید می‌کند. در سال ۱۹۶۲، زمین‌لرزه مصیبت‌باری رخ داد که ویرانی‌های وسیع و رنج فراوانی را بر زندگی ساکنان منطقه تحمیل کرد. در این خصوص، پژوهشگر این نکته را خاطرنشان می‌کند که در چنین احوالی، بنه‌های محلی، که نوعی سازمان تعاون روستایی‌اند، به کار آبرسانی و دیگر مسایل مبتلا به مردم رسیدگی می‌کنند و در بسیاری امور کار امداد مردمی را بر عهده می‌گیرند. یارشاطر در بخش بعدی توصیف ساختارهای مادی موجود در روستاهای تاتی به شرح اقتصاد محل می‌پردازد و هم در آغاز می‌گوید که اقتصاد این روستاها مبتنی بر کشت غلات و دامپروری است، در بعضی از روستاها پنبه و چغندر قند

نیز کشت می‌شود و انگور و بعضی میوه‌جات دیگر نیز در تاکستان، اسفراین و ابراهیم‌آباد به عمل می‌آید. به علاوه، بسیاری از روستاییان چال و دانسغان به دادوستد دام و اهالی اشتهازد به دستفروشی، دوره‌گردی یا دکانداری اشتغال دارند.

آخرین نکته مهمی که در خصوص وضع اقتصادی و اجتماعی روستاهای مورد نظر ذکر می‌شود، موقعیت زنان این روستاهاست:

زنان کارهای سختی را بر عهده دارند. پختن نان و خوراک، آبکشی از چاه‌های آب، نظافت خانه، دوشیدن دام‌ها و مایه انداختن پنیر و ماست و کره، تدارک گرده‌های پهن برای سوخت و غربال گندم و آماده کردن آن برای پخت نان روزانه کلاً بر عهده آنهاست. گذشته از اینها، پشم‌ریسی و جوراب‌بافی نیز کار زنان است. همچنین، وقتی خانه‌ای ساخته می‌شود، گچ‌مالی دیوارهای بیرون و داخل خانه کار زنان است یا آنگاه که حیوانات باربر یا کارگر خانواری سرپرستی لازم دارند، معمولاً زنها هستند که آب و آذوقه آن حیوان را به او می‌رسانند. اما قشو کردن و آراستن حیوانات از وظایف مردان است.

و سرانجام به اشاره مختصری می‌رسیم در خصوص مذهب و زبان رایج در این روستاها. پژوهشگر لهجه‌های تاتی در روستاهای مورد نظر به گونه‌ای کاملاً سربسته از "نظام دوگانه پیوندها و پیوستگی‌ها" جاری و رایج در منطقه سخن می‌گوید که بر اساس مشاهدات او، "هم زمینه‌ساز همکاری است و هم خاستگاه منازعه." شاید این سخن اشاره سربسته‌ای باشد به واقعیت منازعات گه‌گاهی میان روستاییان مؤمن و عامل به احکام اسلام شیعه با گروه‌ها و گرایش‌های اعتقادی دیگر که در این روستاها به کرات رخ داده و ثبت شده است. در زمینه زبان، اما، نظر پژوهشگر ما این است که زبان عام رایج در منطقه ترکی آذربایجانی است و فقط در رامند اکثریت اهالی به تاتی تکلم می‌کنند و در این منطقه نیز زبان ترکی همچنان در تزیاید و تکثر است، همچنان که در مناطق تاتی‌زبان آذربایجان نیز چنین است. در روستاهای تاتی‌زبان مردم عموماً به سه زبان سخن می‌گویند: تاتی، فارسی و ترکی. با این حال، ساکنان ترک‌زبان در بیشتر این روستاها دیده می‌شوند و برای نمونه تعداد آنها در چال به ۲۰۰ نفر می‌رسد.

شاید بدون اغراق بتوان گفت تحولاتی که در خلال دهه‌های نخستین قرن بیستم در روش‌های معمول در رشته لهجه‌شناسی رخ داد و روشی که در کتاب دستور زبان لهجه تاتی به کار رفته به خوبی دامنه این تحولات را نشان می‌دهد از عمده‌ترین عواملی بود

که این دانش دقیق را از صورت رشته‌ای فرعی در علم زبان‌شناسی که پیامدهای محدود محلی داشت بدر آورد و با پیوند زدن روش پژوهش میدانی به نظریه‌پردازی‌های رایج در زبان‌شناسی، در وسیع‌ترین معنای آنها، این بخش از دانش زبانی را به زبان‌شناسی اجتماعی و زبان‌شناسی تاریخی و از آنجا به تاریخ و به‌ویژه تاریخ ادبی وصل کرد. من به سهم خود در عرض چند دهه گذشته بارها از خود پرسیده‌ام که استاد یارشاطر با شناخت عمیقی که از زبان و ادبیات فارسی دارد، چگونه سال‌ها از عمر خود را صرف پژوهش در لهجه‌شناسی، آن هم در کاربرد آن به منطقه‌ای محدود، اختصاص داده است؛ فقط ضمن تحقیق و نگارش این نوشته بود که به صورتی نسبتاً رضایت‌بخش پاسخ پرسش خود را یافتم.

استاد یارشاطر این بخت را داشته است که در دوران تحصیل خود از محضر درس و فحوص و بحث استادان نامداری خوشه‌چینی کند و از آن خوشه‌ها رفته‌رفته خرمی فراهم آورد و امروز نمونه‌اعلای دانش‌اندوزی مدرسی و ترکیب آن را با بینشی پهن و ژرف که حاصل عمری به‌غایت پر بار است، به جامعه ایرانیان و فارسی‌زبانان — به جرئت می‌توان گفت به جامعه بشری — بسپارد. همواره نیز در نوشته‌ها و مصاحبه‌های کوتاه و بلند یا بسنده و نابسنده حق استادان خود را با سخاوت تمام ادا کرده است و به گمان من، مفصل‌ترین و پرمایه‌ترین گفت‌وگوی او در همین رشته صحبت‌هایی است که با ماندانا زندیان به انجام رسانیده است که من هم به سهم خود در اینجا از آن توشه برداشته‌ام. امروز وقتی به تحصیلات مدرسی استاد می‌اندیشم، چنین به نظر می‌رسد که هرگاه علی‌اصغر حکمت، نخستین استاد راهنمای پایان‌نامه دکتري او در رشته ادبیات فارسی، خود اهل علم تاریخ نمی‌بود و مثلاً کتاب تاریخ جامع ادیان را به فارسی ترجمه نکرده بود، هرگاه پوراوود با آن همه دانش و شور تاریخ ایران باستان را در کلاسی که یارشاطر هم یکی از دانشجویان آن بود تدریس نکرده بود و هرگاه استاد راهنمای پایان‌نامه دوم او، والتر برونو هنینگ، از دریای دانش زبانی خود در کار روشنگری تاریخ ایران باستان بهره نگرفته بود، معلوم نیست علایق گوناگون یارشاطر در دهه‌های بعدی این مایه از استغراق را در برداشت تاریخی از همه مقوله‌های ایران‌شناسی، و به‌ویژه تاریخ ادبیات فارسی، برای نسل‌های بعدی به ارمغان می‌آورد.

حدیث ارادت دیرین

محمد استعلامی

استاد پیشین دانشگاه در رشته زبان و ادب فارسی

خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق
دریادلی بجوی، دلیری، سرآمدی
حافظ

این آدمیزاد هرچه بخواهد از خودش حرف نزند، همین که حرف می‌زند، خواسته یا نخواستہ خودش را مطرح می‌کند و گفتن و نوشتن هرچند فروتنانه باشد، باز نمک و فلفلس سخن گفتن از خویشتن است. می‌خواهم با شما از ارادت دیرینم به استاد احسان یارشاطر حرف بزنم. یک‌ساعتی است که فکر می‌کنم از کجا باید شروع کنم و می‌بینم از هر جا شروع کنم، باز باید بگویم: من . . . من . . .! ناچار بله، من در پاییز ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م دانشجوی دانشگاه تهران شدم. آن سال قسمت تربیت دبیر دانشکده‌های ادبیات و علوم را به‌صورت یک دانشکده جداگانه دانشگاه تهران درآوردند و چند تا ساختمان برای آن اجاره کردند و ما دانشجویان ده دوازده رشته دانشسرای عالی با هم یک دوره سنگین علوم تربیتی و روان‌شناسی و روش تدریس را باید در کنار یک دوره کامل درس‌های رشته خودمان می‌گذرانیدیم. با این که دانشسرای عالی آن روز یک دانشکده دانشگاه تهران بود، همه استادان دانشکده علوم و دانشکده ادبیات در آن واحد

محمد استعلامی دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران بوده و علاوه بر ایران، در دانشگاه‌های مک‌گیل، مطالعات خارجی توکیو و برکلی نیز تدریس کرده است. از آثار عمده ایشان تصحیح تذکره‌الاولیاء، شرح و تصحیح مثنوی (۷ جلد)، درس حافظ: نقد و شرح غزل‌های حافظ (۲ جلد) و نقد و شرح قصاید خاقانی است. اکنون در مونترئال تألیف فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان را در دست دارد.

Mohammad Estelami <mestelami@yahoo.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/22-28

تازه درس نمی‌دادند و اگر من به همان برنامه خودمان قانع می‌شدم، از فیض شاگردی بسیاری از نامداران آن روز دانشکده ادبیات محروم می‌ماندم.

یک من دیگر هم بگویم: من از همان سال‌های نوجوانی که به دبیرستان می‌رفتم، می‌دانستم که بعضی از دبیران دبیرستان‌ها فراتر از آنچه درس رسمی بود، آموخته‌های پرمایه‌تری داشتند و اگر راهی به محضر آنها می‌یافتم، می‌توانستم بیشتر از آنها بیاموزم. کسانی از آن فرزندان هم این کنجکاو مرا با محبت پاسخ می‌دادند و بیرون از مدرسه در سایه تعلیم آنها بودم. در سال‌های دانشسرای عالی هم از ساعات درس استادان استثنایی آن روزگار خبر داشتم و تا آنجا که وقت اجازه می‌داد، از درس تاریخ زبان فارسی استاد پرویز ناتل خانلری، درس تاریخ ادبیات استاد ذبیح‌الله صفا و از درس‌های متون و دستور زبان استاد محمد معین در دانشکده ادبیات محروم نمی‌ماندم. استاد معین در دانشسرای عالی هم به ما درس می‌داد و حضور در کلاس دانشکده ادبیات او برای فیض بیشتر بود. اما خودم تعجب می‌کنم که من یکی از دانشجویان ثابت درس استاد سیدکاظم عصار هم بودم، مرد هشیار و نکته‌سنجی که در لباس ارباب عمایم به دانشکده می‌آمد و در چهره متبسم و در گفتارش طنزی بود که همان لباس هم از آن بی‌نصیب نمی‌ماند و گاه، پنبه مقبولات عوام را چنان می‌زد که برای همیشه در حافظه شونده می‌ماند. نه! این نوشته مجال نقل نمونه آن طنزها نیست. این را هم بگویم که من قبل از حضور در هر درس به هر یک از استادان می‌گفتم که دانشجوی رسمی آنها نیستم و تشنه‌کامی بر لب دریای آب شیرینم و این سخن پذیرش مرا با محبت استادان پیوند می‌زد و فرصت می‌داد که گاه برای پاسخ به پرسشی تا پای اتومبیل استاد خانلری بروم یا در حال پرسیدن سوالی دنبال استاد محمد معین بدم.

خوب، برای اینکه بگویم نزدیک به شصت سال ارادت من به استاد احسان یارشاطر در چه حال و هوایی آغاز شده است، آوردن این دو مقدمه لازم بود. در سال‌های ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ درس می‌دادم، عضو هیئت مؤلف لغتنامه دهخدا بودم و گاه چند کلمه‌ای هم در مجله‌های آن روزگار می‌نوشتم و یکی دو مقاله تجربه چاپ و نشر هم داشتم. به موازات درس‌های دانشسرای عالی هم یک دوره فشرده کتابداری دیده بودم که افتخار شاگردی استاد ایرج افشار را نصیب من کرده بود، مردی که با همه شهرت و احترامی که از او بر جای مانده، باید گفت که باز چنان که باید شناخته نشده و روزی که رفت، من با اعتقاد راسخ نوشتم که استاد افشار از مردان صدرمده بود و یک دانشگاه، و نه یک تن، از دست رفته است. در سال ۱۳۳۶، یکی از گوشه‌های خدمات فرهنگی استاد ایرج

افشار ایجاد انجمن کتاب بود و مجله راهنمای کتاب که در تأسیس آنها استاد یارشاطر پیشگام او بود و استاد افشار چند سالی جوان تر، انگار وزنه برابری بود که در هر کار به جای استاد یارشاطر می توانست بنشیند. و روزی که استاد یارشاطر، مدیر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، به استادی دانشگاه کلمبیای نیویورک برگزیده شد، در بنگاه ترجمه و نشر کتاب هم استاد افشار باید قائم مقام او می بود. سال ۱۳۳۹. چه ماهی؟ چه روزی؟ ای بابا! یک پدربزرگ ۷۸ ساله که این قدر حافظه ندارد. در سال ۱۳۳۹، چند مجموعه از شعر امریکا با ترجمه فارسی به صورت دوزبانه منتشر شده بود و کارهای پاکیزه و آبرومندی بود. من آنها را خوانده بودم و ترجمه شعرهای والت ویتمن (-Walt Whitman 1819) 1892)، شاعر اواخر قرن نوزدهم امریکا، بیشتر به دلم نشسته بود. ویتمن در نیمه دوم قرن نوزدهم شاعری نوآور و محبوب، عاشق طبیعت و دارای تفکری انسان دوستانه بود و آن ترجمه هم بیشتر از کتاب برگهای علف (*Leaves of Grass*) او صورت گرفته بود که گاه شعر منوچهری دامغانی را هم به یاد خواننده می آورد.

استاد افشار پذیرفته بود که مختصری درباره ترجمه دوزبانه ویتمن برای راهنمای کتاب بنویسم و روزی که به دفتر راهنمای کتاب رفتم، او را کنار در دیدم که با مردی خوش قامت و آراسته سرگرم صحبت بود و از روی یکی دو عکس که پیش از آن دیده بودم، به یاد آوردم که او استاد احسان یارشاطر است. پیش از آن، همان روزهایی که دانشجوی ناخوانده استادان دیگر بودم، شوق درس استاد یارشاطر را هم داشتم که وقتها جور نشد و شاگردی من سالها به صورت خواندن آثار او ادامه یافت، همراه با شگفتی از آن همه ذخیره ذهنی و مستی از آن نثر استوار و روشنی که او و استاد خانلری دو پیشتاز چنان آفرینشی بودند. آن روز که به دفتر راهنمای کتاب رفتم، استاد افشار مرا به استاد یارشاطر معرفی کرد و فرصت یکی دو جمله ابراز ارادت هم پیش آمد، اما به شاگردی مستقیم نینجامید تا به تقریب ۱۵ سال بعد که روزنه آن آشنایی در نیویورک گشوده تر شد و حدیث ارادت دیرین بر زبان من آمد. آن سالها من به درخواست و اشتیاق خود تدریس دانشگاهی را در دانشسرای عالی تهران سودمندتر یافته و در آنجا با دبیران آینده دبیرستانها روبه رو بودم، عزیزانی که آموخته های خود را و حرفهای دل و جان مرا به دورترین نقاط ایران می بردند و با آنها، حتی در آن ساعاتی که درگیر کارهای اداری دانشسرای عالی بودم، انگار در میان اعضای خانواده ام کار می کردم. در کنار آن وظیفه دانشگاهی، گاه گاه در وزارت علوم هم به صورت مشاور در برنامه های آموزش عالی حاضر می شدم.

تابستان ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م، سفری به امریکا پیش آمد که می‌بایست طی آن مراکز شرق‌شناسی را که برنامه‌هایی برای زبان و فرهنگ و تاریخ ایران دارند ببینم و امکان کمک‌هایی به آنها را بررسی و به وزارت علوم و وزارت فرهنگ و هنر گزارش کنم. در سفری ۴۰ روزه به ۱۴ ایالت این کشور سفر کردم. چند روز هم در نیویورک بودم و دو دیدار با استاد یارشاطر داشتم. آن روزها استاد تألیف دانشنامهٔ ایرانیکا را با عنوان *Encyclopaedia Persica* آغاز کرده بود و قرار بود به دو زبان فارسی و انگلیسی تألیف شود. نخستین دفترهای روایت فارسی آن با عنوان دانشنامهٔ ایران و اسلام به زیر چاپ می‌رفت و مقدمات تألیف اصل انگلیسی فراهم می‌شد. آن سفر مقدمه‌ای شد که من به سفرهای مطالعاتی دیگری به امریکا فکر کنم و در سفرهای بعدی، مناسب با آنچه آموخته بودم، گاه گوشهٔ کار دانشنامه را هم بگیرم. در دانشگاه‌ها، هر استادی می‌توانست پس از چهار سال خدمت تمام‌وقت، یک سال در مرخصی مطالعاتی باشد و اگر می‌خواست آن فرصت را به هزینهٔ خود در کشور دیگری بگذراند. در سال ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م، برای یک سال فرصت مطالعاتی به نیویورک سفر کردم که دانشگاه کلمبیا به لطف استاد یارشاطر مرا با عنوان محقق وابسته (research associate) پذیرفته بود و در نیمهٔ دوم سال تحصیلی هم تجربهٔ تدریس در دانشگاه نیویورک بر آن افزوده شد. بازگشت از آن سفر هم زمان با آواز دُهل رستاخیز بود و پیش از آن که چشم خرد در آن رستاخیزی ببیند، قیامتی بر پا شد و ایران را به صحرای ساهره بدل کرد و برای عاشقان ایران جز دور ماندن از آن دو بازی روزگار پناهی نماند. کمتر از دو سال پس از آن فرصت مطالعاتی، اندیشهٔ سفر مطالعاتی به اندیشهٔ مهاجرت بدل شد تا شاید در سفر بیشتر از حضر بتوان برای ایران کار کرد و خوشبختانه چنین بود. سفری بس دور و دراز به ماندگاری در مونترئال پایان یافت و سی‌وچند سال گذشته که سال‌هایی از آن به تدریس در مونترئال و توکیو و برکلی گذشت، پرحاصل‌تر از روزگار خدمت در دانشگاه‌های ایران بوده است که شرح جزءبه‌جزء آن با این حدیث ارادت مناسبتی ندارد.

پس از درهم شکستن ساختارهای دانشگاهی و فرهنگی در ایران و با نبودن برنامهٔ روشنی برای روابط فرهنگی با کشورهای دیگر، دانشنامهٔ ایرانیکا و کارهای دیگری که در بیرون برای نشان دادن ارزش‌های فرهنگ و تمدن ایران جریان داشت، از حمایت ایران بی‌نصیب ماند. اما در دانشنامهٔ ایرانیکا سخن از همت بیکران عاشقی بود که می‌دانست چه می‌کند. دنیای غرب هم می‌فهمید که در مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه کلمبیا کاری عظیم در جریان است، ایران هم عاشقان دلسوخته در این سوی جهان کم نداشت و کاروانسالار دانشنامهٔ ایرانیکا هم بار نیفکند و از راه بازنماند. تألیف و نشر

دانشنامه به زبان انگلیسی و با عنوان *Encyclopaedia Iranica* ادامه یافت و امروز، در پایان تابستان ۱۳۹۳ ش/۲۰۱۴م، با توجه به آنچه انتشار یافته و مقالات بسیاری که روی برنامه الکترونیکی دانشنامه ایرانیکا آمده، بیش از یک نیمه آن در دسترس پژوهندگان است و اگر خامان رهنرفته عظمت این کار را دریافته باشند، غمی نیست.

۲۱ سال پیش، در زمستان ۱۳۷۲ نوشته‌ای در مجله ایران‌شناسی به چاپ رسید که در آن سخن از یک حماسه بود، نه حماسه‌ای که زور بازوی تهمتن و چیرگی او را در نبرد با پهلوانان سرزمین‌های دیگر بازگوید. سخن از حماسه‌ای برای فرهنگ چندهزارساله ایران بود با عنوان دانشنامه ایرانیکا، اثری ماندگار که ارزش‌های تمدن و تاریخ و هنر و فرهنگ و ادب ایران را با واقع‌بینی و بی‌تعصب و با شیوه پژوهش دنیای امروز ثبت می‌کند و در قالب کتابی عظیم و ماندگار به آیندگان می‌سپارد.^۱ امروز پس از ۲۱ سال سخن از تهمتن حماسه ایرانیکاست، که ایرانیکا یک چشمه از هنرنمایی این پهلوان است. پس از ۷۰ سال کارهای برنامه‌ریزی شده و پیوسته استاد یارشاطر، با حاصل عمر پربار او روبه‌رو هستیم و انگار کیمیاگری در وجود او چندین تن از سرآمدان پژوهش در تاریخ و ادب و فرهنگ ایران را درآمیخته و به صورت یک تن پیش چشم ما نشانده است. ۵۰ سال پیش که هنوز بیشتر آثار ادب کلاسیک ایران به صورت تصحیح انتقادی و با روش دنیای امروز به بازار نیامده بود، نشر مجموعه متون فارسی بنگاه ترجمه و نشر کتاب زیر نظر احسان یارشاطر گام بلندی بود که راه نپیموده چند نسل را به سرمنزل می‌رساند و برای استادان ممتازی چون بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی هم فرصتی بود که آثارشان را در آن مجموعه به صورتی مطلوب‌تر و سودمندتر عرضه کنند. انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب چندین مجموعه دیگر را هم در بر می‌گرفت: ترجمه شاهکارهای ادبیات اروپا به دست تواناترین مترجمان، ترجمه آثار ایران‌شناسان که نگاه منطقی آنها راه‌های تازه بر پژوهشگران ایرانی می‌گشود، مجموعه ادبیات خارجی برای جوانان و نوجوانان و چند مجموعه دیگر. پس از پذیرفتن استادی تمام‌وقت دانشگاه کلمبیا هم استاد یارشاطر از ایران دور نبود و با وجود قائم‌مقام شایسته‌ای چون ایرج افشار، هم از دور ناظر بر کارهای بنگاه ترجمه و نشر کتاب بود و هم در سفرهای خود به ایران سهم مؤثری در هماهنگی کارها داشت. در امریکا هم کار استاد یارشاطر فقط استادی دانشگاه کلمبیا نبود. تأسیس مرکز مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا برنامه گسترده دیگری در کنار تدریس زبان و تاریخ و فرهنگ ایران بود که پشتیبان نشر چند مجموعه دیگر

^۱ بنگرید به محمد استعلامی، «دانشنامه ایرانیکا: سال ۵، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۲)، ۷۵۸-۷۶۳. حماسه‌ای جاودان برای فرهنگ ایرانی»، ایران‌شناسی،



احسان یارشاطر و محمد استعلامی. برگرفته از آلبوم شخصی محمد استعلامی

دربارهٔ ایران و ادب و فرهنگ ایران شد. روشن است که از همان آغاز فکر تألیف یک دانشنامهٔ بزرگ ایران‌شناسی در ذهن پایه‌گذار مرکز مطالعات ایرانی کلمبیا بوده است، اما امروز می‌بینیم که جز دانشنامهٔ ایرانیکا در این مرکز کارهای بسیار دیگری در پرتو هدایت استاد یارشاطر صورت گرفته است که یک پرسش همراه با شگفتی دیگر به ذهن می‌آورد: چگونه ساعات و روزها و سال‌های زندگی یک تن این همه گنجایش دارد؟ و اینجاست که می‌گوییم انگار کیمیاگری در وجود او چندین تن از سرآمدان پژوهش در تاریخ و ادب و فرهنگ ایران را درآمیخته و به صورت یک تن پیش چشم ما نشانده است.

اینجا که من نشسته‌ام و این یادداشت‌ها را می‌نویسم، بالای سرم بیش از ۵۰ جلد کتاب در یک ردیف جای دارد که زیر آنها نوشته‌ام: کارهای ایران‌شناسان. روشن است که این پنجاه‌وپند جلد همهٔ کارهای ایران‌شناسان نیست و آنچه پژوهندگان سرزمین‌های دیگر و شماری از پژوهندگان و استادان ایرانی در دانشگاه‌های غرب از پژوهش و ویرایش و شرح بر آثار ادب فارسی یا دربارهٔ موضوع خاصی از فرهنگ ایران عرضه کرده‌اند، بسیار بیش از این است. اما در همین مختصر که در فضای محدود یک خانه می‌تواند در دسترس باشد، کتاب‌هایی از مجموعهٔ میراث ایران (Persian Heritage Series)، مجموعهٔ مطالعات ایرانی (Persian Studies Series)، مجموعهٔ ادبیات معاصر فارسی (Modern

Persian Literature Series)، مجموعه سخنرانی‌های ایرادشده در دانشگاه کلمبیا دربارهٔ ایران که نام سرشناس‌ترین ایران‌شناسان غرب روی جلد آنها است و در کنار آنها ترجمهٔ کتاب‌های مشهور تاریخ ایران را می‌بینیم که به دست پژوهندگان و استادان نامدار اروپایی و امریکایی فراهم شده‌اند. بیشتر این مجموعه‌ها که هر یک چندین کتاب است یا مستقیم زیر نظر احسان یارشاطر یا با راهنمایی و حمایت همه‌جانبهٔ او به دست مشتاقان رسیده است. برای ما دوستداران استاد یارشاطر هم ناگفته روشن است که هفتادوپنجاه سال کار هر هفت روز هفته و از بام تا شام روی این مجموعه‌ها نه به علت نیاز مالی بوده است و نه به سبب نیاز به شهرت.

حسن ختام سخن هم اینکه با این همه کار که در هر ۲۴ ساعت بیش از ۲۴۰ ساعت وقت می‌طلبد و به موازات برنامهٔ ناتمام دانشنامهٔ ایرانیکا که شاید ۲۰ سال دیگر فقط روی چاپ اول آن باید کار بشود، کار بزرگ دیگری هم در دست تألیف است: مجموعهٔ ۱۰ تا ۱۵ جلدی تاریخ ادب فارسی که باز شمار قابل توجهی از پژوهندگان ایران و سرزمین‌های دیگر در تألیف مباحث و مقالات آن و کسانی در ترجمهٔ آن مجلدات به فارسی و چند ناشر در نشر ترجمه‌ها کار می‌کنند و با این همه، اگر سخن از کار تازه‌ای هم پیش آید، بی‌گمان استاد یارشاطر می‌اندیشد که چگونه باید آن کار را راه انداخت و پیش برد و سهم او در حمایت و هدایت آن چه خواهد بود؟ اگر شما در کنفرانس انجمن جهانی مطالعات ایرانی در اوت ۲۰۱۴ در مونترئال حضور داشتید، مشاهده می‌کردید که مردی با همهٔ این کارهای بزرگ از ترغیب و حمایت دیگر عاشقان ایران هم غافل نیست. مقالاتی که کریم امامی در سال‌های دههٔ ۱۳۵۰ در نشر انگلیسی روزنامهٔ کیهان نوشت و تصویری از تعالی فرهنگی و هنری ایران در آن سال‌ها بود، می‌بایست در یک مجموعهٔ سودمند ماندگار می‌شد و نشر این مجموعه که به همت بانوی فرزانه حورا یاوری فراهم شده، بی‌گمان از حمایت استاد یارشاطر برخوردار بوده است. در روزهای همین کنفرانس جهانی، استاد یارشاطر که رفت‌وآمد هم برای او دشوار است، باید به فکر تشویق شهرنوش پارسی‌پور هم می‌بود و برای اعطای جایزهٔ لطیفهٔ یارشاطر به پارسی‌پور با همان دشواری باید خود را به پشت تریبون می‌رساند. بگذارید حرف آخر را بزنم: وقتی که آدم این همت و این عمر پُر حاصل را می‌بیند، به راستی سوگند که از خود شرمنده می‌شود.

با استاد احسان یارشاطر

جلال متینی
مدیر ایران شناسی

آقای دکتر توکلی، سردبیر محترم مجله ایران نامه، به بنده اطلاع دادند که به مناسبت نودوپنجمین سال تولد استاد احسان یارشاطر در نظر دارند "جشن نامه" ای منتشر کنند و از این بنده نیز دعوت کردند مقاله‌ای برای چاپ در این شماره تقدیم کنم. به نظرم رسید شاید مناسب باشد در این نوشته کوتاه نخست از سابقه آشنایی و ارادت خود با استاد یارشاطر یاد کنم و سپس چند خاطره‌ای را که از ایشان دارم بنویسم.

اولین بار که نامه‌ای به استاد یارشاطر نوشتم، اگر اشتباه نکنم، در سال ۱۳۳۷ بود؛ یعنی زمانی که در دانشکده فنی آبادان (A.I.T.) تدریس زبان فارسی را بر عهده داشتم. ناگفته نگذارم که تا آن زمان، در دانشکده‌های فنی و پزشکی و علوم در ایران درسی با نام زبان فارسی وجود نداشت. در دبیرستان‌ها هم کتاب‌های قرائت فارسی مشتمل بود بر قطعات منتخب از آثار منظوم و منثور شاعران و نویسندگان قرون پیش، نه آثار معاصران. اما در دانشکده آبادان تدریس "گزارش‌نویسی" به بنده واگذار شده بود و من ناچار بودم از بین نویسندگان معاصر که نوشته‌هایشان می‌توانست سرمشقی برای درست‌نویسی دانشجویان باشد، قطعاتی انتخاب کنم و آنها را در اختیار دانشجویان قرار بدهم. نخست به سراغ مجله‌های سخن و یغما رفتم که خوشبختانه دوره کامل این دو مجله در کتابخانه دانشکده موجود بود. از بین نویسندگان معاصر برخی از نوشته‌های عباس اقبال آشتیانی، دکتر خانلری، سیدفخرالدین شادمان، دکتر محمود صناعی، ذکاءالملک فروغی، مجتبی مینوی، سعید نفیسی و احسان یارشاطر و چند تن دیگر را انتخاب کردم و در اختیار دانشجویان قرار دادم و بر طبق برنامه‌ای که تنظیم کردم، به جای کلیله و

دمنه، سیاست‌نامه و قابوسنامه، آثار این بزرگان را به عنوان متن درس قرار دادیم. هدف این بود که دانشجویان با مطالعه آثار آنان شیوه درست‌نویسی را بیاموزند. این کار با موفقیت انجام شد و دو جلد کتاب نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، که در سال ۱۳۳۸ و سال‌های بعد به چاپ رسید، یادگار آن روزهاست.

من پیش از آنکه به چاپ آثار این بزرگواران بپردازم، نخست از هر یک از آنان یا کسی که اجازه داشت به جای ایشان به بنده اجازه بدهد که نوشته‌های آنان را در کتاب به چاپ برسانم، کسب اجازه کردم. پس نامه‌ای نیز خدمت استاد یارشاطر نوشتم و تقاضا کردم اجازه بفرمایند مقاله‌های «راه نو»، «دانشمند محترم»، «شیوه انصاف»، «میکل آنژ» و «آیا می‌توان از نقاشی جدید لذت برد» را که در مجله‌های سخن و یغما و کتاب نقاشی نوین چاپ شده بود در کتاب نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر چاپ کنم که در کمال بزرگواری با آن موافقت فرمودند.

سال‌ها گذشت. با وقوع انقلاب اسلامی در ایران، راهی امریکا شدم و در این سرزمین فرصت بیشتری یافتیم که از نزدیک با استاد یارشاطر تماس بگیریم. هنگامی که مسئولیت مجله ایران‌نامه را بر عهده داشتیم، چندبار تلفنی به ایشان عرض کردم می‌دانم که جنابعالی مانند گذشته سخت سرگرم کارهای تحقیقاتی هستید که از جمله آنهاست دانشنامه ایرانیکا. پس هرگز انتظار ندارم برای ایران‌نامه نیز مقاله‌ای مرحمت بفرمایید، ولی می‌دانم که شما هر کتابی را که مطالعه می‌کنید که تعداد آنها هم کم نیست، در حاشیه کتاب یا در برگه‌ای جداگانه نکات مهم آن کتاب را یادداشت می‌فرمایید که همین یادداشت‌های کوتاه برای خوانندگان ایران‌نامه که به آن کتاب‌ها دسترسی ندارند بسیار مفید است. تقاضای بنده آن است که لطفاً خلاصه این یادداشت‌ها را برای چاپ در ایران‌نامه مرحمت بفرمایید. پاسخ دادند که این یادداشت‌های مختصر برای خوانندگان مجله شما سودی در بر ندارد. ولی من بر اصرار و تقاضای خود افزودم تا اینکه ایشان سرانجام پذیرفتند که چند مقاله کوتاه در زیر عنوان «یادداشت» برایم بفرستند و البته بار دیگر تأکید فرمودند که به نظر من این‌گونه یادداشت‌ها برای خوانندگان شما ارزش زیادی ندارد. سرانجام تقاضای مرا پذیرفتند و پنج مقاله^۱. «شمعی در معرض تندباد حوادث»،^۲. «بزرگ‌ترین رمان زبان فارسی»،^۳. «تنای خداوند»،^۴. «میراث فرهنگی ما» و^۵. «ایران در دیدگاه دو عکاس» را در زیر عنوان «یادداشت ۱» برایم فرستادند که در ایران‌نامه (سال ۵، شماره ۱، صفحات ۱۱۴-۱۰۳) چاپ شد. خوشبختانه استاد یارشاطر با تمام گرفتاری‌هایی که داشتند، نگارش این‌گونه مقالات را در زیر عنوان «یادداشت»

ادامه دادند که آخرین آنها "یادداشت ۴۳" است که در ایران‌شناسی (سال ۲۴، شماره ۲، صفحات ۲۲۶-۲۱۸) چاپ شده است با مقاله های ۱۶۲. "همت مردم ایران،" ۱۶۳. "درگذشت استادی دیرپا: درباره ژاک دوشن گیومن (Jacques Duchesne-Guillmin)" و ۱۶۴. "درگذشت استادی کم‌نظیر: درباره Gherardo Gnoli." اینک فرصت مناسبی است که بار دیگر از ایشان سپاس‌گزاری کنم. ناگفته نماند که استاد هم پیش از نگارش این یادداشت‌ها و نیز هم‌زمان با چاپ آنها، مقالاتی مستقل نیز به ایران‌نامه و ایران‌شناسی فرستاده‌اند که آخرین آنها با عنوان "پرفسور ریچارد فرای (۱۰ ژانویه ۱۹۲۰-۲۷ مارس ۲۰۱۴)" در ایران‌شناسی (سال ۲۶، شماره ۱، صفحات ۲۵-۳۱) چاپ شده است.

در ضمن، در این سال‌ها هفته‌ای یک بار و گاهی دو بار تلفنی با استاد گفت‌وگو می‌کردم و در ضمن مطالب مختلف، از آنچه در دانشکده ادبیات مشهد که پیش از انقلاب به مدت هفده هجده سال معلم آن دانشکده بودم و در ضمن تدریس، کارهای مختلف اداری دانشکده و دانشگاه را نیز بر عهده داشتم—سخن می‌گفتم و مشکلات کار را یاد می‌کردم. پس از مدتی استاد یارشاطر به بنده فرمودند: دکتر متینی، مطالبی را که برای من نقل می‌کنی بنویس و در مجله چاپ کن. ایشان این موضوع را چندبار تکرار کردند. پاسخ من همیشه این بود که نوشتن مطالب مربوط به یک دانشکده کوچک در ایران چه سودی در بر دارد. این گفت‌وگو طی چند سال چندین بار تکرار شد. استدلال استاد یارشاطر این بود که ما از آنچه در دانشگاه‌های ایران گذشته است چیزی نمی‌دانیم. تنها دکتر علی‌اکبر سیاسی، اولین رئیس دانشگاه تهران، کتابی نوشته که البته بسیار مفید است، ولی بیشتر به کلیات پرداخته است. سرانجام برای آنکه امر ایشان را اطاعت کرده باشم، مقاله‌ای نوشتم با عنوان "از حزب رستاخیز تا اولان باتور" که در ایران‌شناسی (سال ۱۸، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۵، صفحات ۳۷۹-۳۹۴) چاپ شد. مقاله درباره موقعی است که مسئولیت دانشگاه فردوسی را بر عهده داشتم و با این سمت برای دومین یا سومین بار در کنگره آموزشی رامسر شرکت کرده بودم. تشکیل کنگره مقارن با زمانی بود که اعلیحضرت در یک مصاحبه مطبوعاتی، به طور غیررسمی، انحلال دو حزب "ایران نوین" و "مردم" را اعلام کردند و "حزب رستاخیز" عملاً جانشین آن دو حزب شد. ناگفته نگذارم که این سه حزب هیچ‌یک "حزب" به معنی واقعی آن نبودند. حزب‌های فرمایشی بودند، گوش به فرمان پادشاه و بدین مناسبت یکی از افراد باذوق از دو حزب نخستین در این بیت بدین شرح یاد کرده بود: "حزب ایران نوین پاینده باد/ یک کمی هم حزب مردم زنده باد!"

در کنگره آموزشی رامسر، نویسنده این سطور و ده دوازده تن از دیگر شرکت‌کنندگان از طرف وزارت علوم و آموزش عالی به عضویت در کمیته‌ای انتخاب شده بودیم تا پیشنهاد خود را درباره چگونگی فعالیت حزب در دانشگاه‌ها به کنگره ارائه دهیم. من در آن جلسه با احتیاط تمام که مبادا مشکلی برایم پیش بیاید و سخنانم را حمل بر مخالفت با حزب جدیدالتاسیس کند، اظهار داشتم که به عنوان مسئول دانشگاه فردوسی، البته آنچه را که در این کمیته و کنگره تصویب شود به موقع اجرا خواهم گذاشت، ولی اجازه بفرمایید به عنوان یک معلم دانشگاه نیز عرض کنم که این امر برای دانشگاه ما و به یقین برای دیگر دانشگاه‌ها مشکلات بزرگی به وجود خواهد آورد، زیرا ما همواره به دانشجویان تذکر می‌دهیم که از طرح مسایل سیاسی در چار دیواری دانشگاه خودداری کنند، چه بارها شاهد بوده‌ایم، طرح این مسایل در دانشگاه به زدو خورد دانشجویان با یکدیگر و دخالت پلیس یا گارد دانشگاه انجامیده و در مواردی که کم نیست به تعطیل موقت دانشکده یا دانشگاه انجامیده است. در چنین شرایطی، ما مسئولان دانشگاه چگونه می‌توانیم به خود اجازه بدهیم که مسایل سیاسی و حزبی را در دانشگاه با حضور دانشجویان و افراد غیردانشگاهی مطرح کنیم. این گفت‌وگو به طول انجامید و از حاضران در جلسه اکثریت صلاح خود را در آن دیدند که سکوت اختیار کنند. تنها دو تن عرایض مرا تأیید کردند. یکی دکتر عنایت‌الله رضا بود که از تجربیات خود و آنچه در کشورهای پشت پرده آهنین دیده بود سخن گفت و تأکید کرد وارد کردن مسایل حزبی در دانشگاه به هیچ‌وجه صحیح نیست. پس از وی رضا قطبی، رئیس رادیو و تلویزیون ایران که از خویشان نزدیک شهبانو فرح پهلوی است، موضوع را دنبال و ورود مسایل حزبی را در دانشگاه خطرناک اعلام کرد. جلسه تا نیمه‌شب ادامه یافت و کمیته در قطعنامه خود پیشنهاد فعالیت حزب رستاخیز در دانشگاه‌ها را محترمانه رد کرد. البته کاری به این ندارم که این قطعنامه هرگز جامه عمل نپوشید و حزب رستاخیز رسماً در دانشگاه‌ها به فعالیت پرداخت و نتیجه‌ای هم از آن عاید دانشگاه و مملکت نشد. وقتی مقاله "از حزب رستاخیز تا اولان باتور" در ایران‌شناسی چاپ شد، در درجه اول مورد توجه استاد یارشاطر قرار گرفت و بعد مورد عنایت عده‌ای از خوانندگان ایران‌شناسی. پس قرار بر این شد که به نگارش خاطرات سال‌های خدمت خود در دانشگاه، از آغاز تا پایان، ادامه بدهم. در این موقع علی سجادی، از دوستان فاضل بنده، تذکر داد که چرا فقط "خاطرات سال‌های خدمت در دانشگاه؟" شما پیش از خدمت در دانشگاه و پس از آن به ترتیب در دبیرستان البرز، دانشکده فنی آبادان و فرهنگستان ادب و فرهنگ ایران خدمت کرده‌اید. پس عنوان مقاله‌ها را به "خاطرات سال‌های خدمت" تغییر دادم که در ۱۹ شماره مجله



از چپ به راست: امنون نتصر، نادر نادرپور، جلال متینی، احسان یارشاطر، امین بنانی، حسین ضیایی (اوت ۱۹۹۹، کالیفرنیا، سانتامونیکا)

ایران‌شناسی به چاپ رسید. نگارش این خاطرات نیز مرهون تذکر و تأکید مکرر استاد یارشاطر است، کار من چیزی جز اجرای امر ایشان نبوده است.

در پایان، این موضوع را نیز ناگفته نگذارم که از فرد ثقه‌ای شنیده‌ام که وقتی بنیاد مطالعات ایران در آغاز تأسیس در صدد برآمد مجله‌ای منتشر کند، خانم مهناز افخمی، مدیر عامل بنیاد، موضوع را با استاد یارشاطر در میان می‌گذارد که شما چه کسی را برای این کار مناسب می‌دانید؟ استاد پاسخ می‌دهد که دکتر متینی در امریکاست، چرا از او استفاده نمی‌کنید؟ البته من پیش از این تاریخ به عضویت هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران درآمده بودم و معترف من به بنیاد دوست قدیمی‌ام دکتر احمد قریشی، استاد و رئیس پیشین دانشگاه ملی ایران، بود که خود عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران بود. در نتیجه، در کار نشر ایران‌نامه و سپس ایران‌شناسی این استاد یارشاطر بوده است که دست این بنده را گرفته و قدم‌به‌قدم مرا کمک کرده و شیوهٔ «راه رفتن» را به من آموخته است.

Mandana Zandian, "Birth, Evolution and Pride: The Institute for the Translation and Publication of Books, the Book Society, and the Culture of Translation and Criticism," *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), 36-50.

و تولد و تکامل و غرور: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، انجمن کتاب و فرهنگ ترجمه و نقد

ماندانا زندیان
شاعر و روزنامه‌نگار

اندر آن دریای بی‌پایان به جز دریا نبود
مولوی

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تصمیم احسان یارشاطر در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۳م مبنی بر فراهم آوردن امکانی برای ترجمه سازمان‌یافته آثار کلاسیک ادبیات جهان به زبان فارسی، به شیوه‌ای حرفه‌ای و با شکل و ساختاری هم‌ارز با آثار مشابه در اروپا و آمریکا، به تأسیس مؤسسه‌ای با مسئولیت محدود (Limited Liability Company) و امتیازات سازمانی غیرانتفاعی با نام بنگاه ترجمه و نشر کتاب در تهران انجامید.^۱

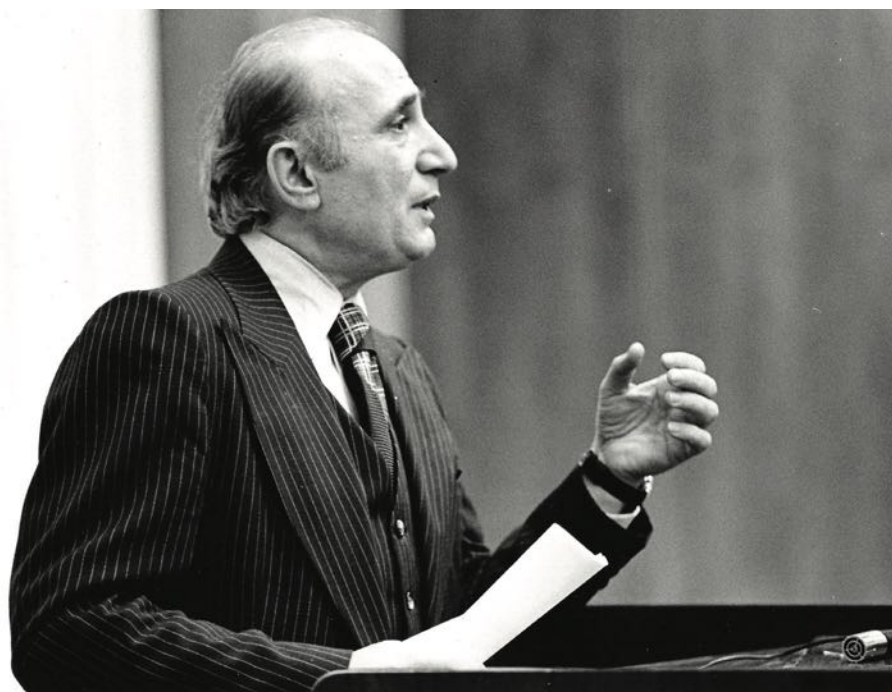
یارشاطر انگیزه شکل‌گیری این طرح را آگاه شدن تصادفی‌اش از ترجمه ترکی بسیاری از آثار مهم ادبیات اروپا و آمریکا در ترکیه در مقایسه با ترجمه تعداد بسیار اندکی از این آثار به زبان فارسی می‌داند و می‌گوید "من دیدم که ما خیلی از دنیا عقبیم و تصمیم گرفتیم در

ماندانا زندیان، دانش‌آموخته پزشکی دانشگاه شهید بهشتی، پزشک، شاعر، روزنامه‌نگار و عضو هیئت تحریریه فصلنامه ره‌آورد است و علاوه بر فعالیت‌های ادبی، به کار و پژوهش در زمینه سرطان‌های مهاجم و پیشرونده نیز اشتغال دارد. از او پنج مجموعه شعر نگاه آبی، هزارتوی سکوت، وضعیت قرمز، در قلب من درختی است، چشمی خاک، چشمی دریا به چاپ رسیده است. امید و آزادی، درباره زندگی و کار ایرج گرگین، بازخوانی ده شب، درباره شب‌های شعر انستیتو گوته و طلوع از مغرب، گزینه ترانه‌های زویا زاکاریان نیز از دیگر آثار اوست.

Mandana Zandian <mandanzandian@gmail.com>

http://www.iranicaonline.org/articles/bongah-Edward Joseph, "Bongāh-e Tārjoma wa Našr-e Ketāb," at

ISSN 0892-4147/print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/36-50



احسان یارشاطر، برگرفته از مجموعه شخصی احسان یارشاطر

این باره کاری بکنم.^۲ در نظر می‌گیرد که متن‌ها به مترجمان شایسته سپرده شود و هر ترجمه را ویراستاری آگاه و چیره بر زبان و ادبیات فارسی بازخوانی و با اصل مقابله کند. می‌داند که پرداختن دستمزد مترجم و ویراستار در کنار هزینه چاپ حرفه‌ای و خوب کتاب سرمایه می‌خواهد. ایده‌اش را در جمعی دوستانه با امیراسدالله علم، که در آن زمان مباشر املاک و مستغلات پهلوی بود،^۳ در میان می‌گذارد و از علم می‌پرسد آیا ممکن است به فراهم آوردن این سرمایه کمک کند. علم می‌گوید که قرار است ملکه، ثریا، به اجرای برخی برنامه‌های فرهنگی کمک کند و او می‌تواند به دربار پیشنهاد دهد که اجرای این طرح در برنامه‌های ملکه جای گیرد.^۴ پیشنهاد علم پذیرفته می‌شود و دربار سرمایه اولیه لازم برای شروع کار را در اختیار یارشاطر می‌گذارد. به گفته یارشاطر، این امر مقدمه تشکیل بنگاه ترجمه و نشر کتاب شد که در آغاز بیش از یک تن، یعنی خود او، کارمندی نداشت.^۵

به محمد ترکمان، "گاهی به اموال منقول و غیرمنقول رضاشاه،" در تاریخ معاصر ایران: مجموعه مقالات (تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴)، جلد ۷.

^۴ زندیان، "زبان آیینة فرهنگ،" ۶۵-۶۶.
^۵ زندیان، "زبان آیینة فرهنگ،" ۶۵-۶۶.

آماندانا زندیان، "زبان آیینة فرهنگ و طرز فکر جامعه است، گفت‌وگو با دکتر احسان یارشاطر،" ره‌آورد، شماره ۱۰۴ (پاییز ۱۳۹۲)، ۶۵.

^۲ Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."
 برای مطالعه درباره املاک و مستغلات پهلوی، بنیاد پهلوی و نقش امیراسدالله علم در مدیریت آنها بنگرید

به پیشنهاد یارشاطر، علم نخستین رئیس هیئت مدیره و جعفر بهبهانیان، معاون علم در املاک و مستغلات پهلوی، عضو هیئت مدیره می‌شوند.^۶ این انتخاب از این رو برای بنیادگذار سازمان مهم بود که علم خواست‌ها و شرط‌های او را در خصوص رد انتخاب‌ها یا توصیه‌های دربار و به کار نبردن عباراتی مانند "در این عصر فرخنده که... می‌داند، می‌پذیرد و محترم می‌شمارد."^۷ این اصل از سوی علم، و نیز جعفر شریفامامی که پس از علم ریاست هیئت مدیره بنگاه را به عهده گرفت، رعایت می‌شد.^۸ بنگاه همچنین در واکنش به مقدمه‌های طولانی و غیرضروری اجازه درج تقدیم‌نامه یا پیشگفتارهایی از این دست را نمی‌دهد و از مترجمان می‌خواهد از نوشتن مقدمه طولانی پرهیز کنند.^۹

کار با سرمایه اولیه یک میلیون ریال آغاز می‌شود. این سرمایه بعدها به ۵ میلیون ریال (۷۰ هزار دلار) افزایش می‌یابد که رفته‌رفته در درازای پنج سال پرداخت می‌شود.^{۱۰} سیدحسن تقی‌زاده مقام مشاور و ادوارد ژوزف سمت بازرسی مؤسسه را بر عهده می‌گیرند.^{۱۱} برنامه مدیرعامل بنگاه، احسان یارشاطر، این است که فروش آثاری که در بنگاه منتشر می‌شوند امکان پابرجا ماندن آن را پس از این دوره فراهم کند. مترجمان و ویراستاران می‌پذیرند که حق چاپ و انتشار اثر بر اساس قراردادی رسمی به بنگاه تعلق گیرد و حقوق آنان برای ترجمه و ویرایش هر کتاب در دو بخش - سه‌چهارم هنگام تحویل متن کامل به بنگاه و یک‌چهارم بعد از انتشار کتاب - پرداخت شود.^{۱۲} خواست مدیرعامل بنگاه در خصوص عدم دریافت دستمزد یا دریافت مبلغی ثابت بعد از انتشار هر کتاب با مخالفت علم روبه‌رو می‌شود و حقوقی ثابت برایش در نظر می‌گیرند که به گفته یارشاطر بیشتر از پیشنهاد او بود.^{۱۳}

در سال ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م و با تأسیس بنیاد پهلوی، بسیاری از دارایی‌های دربار و از جمله املاک و مستغلات پهلوی به این بنیاد منتقل می‌شود. به این ترتیب، بنیاد پهلوی با مدیریت علم رسماً یکی از سهامداران بنگاه ترجمه و نشر کتاب می‌شود. بعدها، در سال ۱۳۴۵ش/۱۹۶۷م، جعفر شریفامامی به جای علم رئیس هیئت مدیره بنیاد پهلوی

^{۱۰} ادوارد ژوزف، "بنگاه ترجمه و نشر کتاب"، دانشنامه جهان اسلام (تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۷)، جلد ۴، ۳۴۴.
^{۱۱} ژوزف، "بنگاه ترجمه."
^{۱۲} ژوزف، "بنگاه ترجمه."
^{۱۳} گفت‌وگوی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر برای تهیه زندگی‌نامه ایشان، در دست انتشار.

احسان یارشاطر، "سرگذشت پروفیسور یارشاطر به قلم خودش"، میراث ایرانیان، دسترس‌پذیر در <http://persian-heritage.com/?p=25474>
^۷ یارشاطر، "سرگذشت پروفیسور یارشاطر"، ۶۱-۶۲.
^۸ یارشاطر، "سرگذشت پروفیسور یارشاطر"، ۶۱-۶۲.
^۹ "بنگاه ترجمه و نشر کتاب"، دانشنامه جهان اسلام، دسترس‌پذیر در <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=1892>



بازدید محمدرضا شاه و فرح پهلوی از آثار بنگاه ترجمه و نشر کتاب در حضور احسان یارشاطر
برگرفته از مجموعه شخصی احسان یارشاطر

و به تبع آن، رئیس هیئت مدیره بنگاه ترجمه می‌شود و محمد حجازی، محمد سعیدی و ابراهیم خواجه‌نوری هم به درخواست او به مشاوران بنگاه می‌پیوندند.^{۱۴}

عبدالله سیار، حروفچین و صفحه‌بند چاپخانه رنگین، اولین کسی است که از او برای کار در طرح بزرگ یارشاطر دعوت به کار می‌شود. یارشاطر که پیش‌تر و هنگام کمک به سعید نفیسی برای چاپ لغت‌نامه ناظم‌الاطبا با سیار همکاری کرده بود، او را از متخصصان ممتاز طبع و نشر در ایران می‌دانست و دقت، امانت‌داری و سلیقه کاری‌اش را قدر می‌گذاشت. معاونت فنی و ریاست دایره طبع و نشر بنگاه در سراسر دوران فعالیت آن بر عهده سیار بود.^{۱۵}

مقدمات مهمی که پیش از انتشار نخستین آثار می‌بایست فراهم می‌آمد انتخاب قطع و طرح ثابت جلد و نشان ویژه (آرم) بنگاه بود. یارشاطر محمود جوادی‌پور، نقاش و استاد دانشکده هنرهای زیبا، را برای طراحی جلد و بهنام ملکونیان، نقاش جوان ارمنی، را برای طراحی نشان ویژه آثار بنگاه انتخاب می‌کند.^{۱۶}

^{۱۴}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

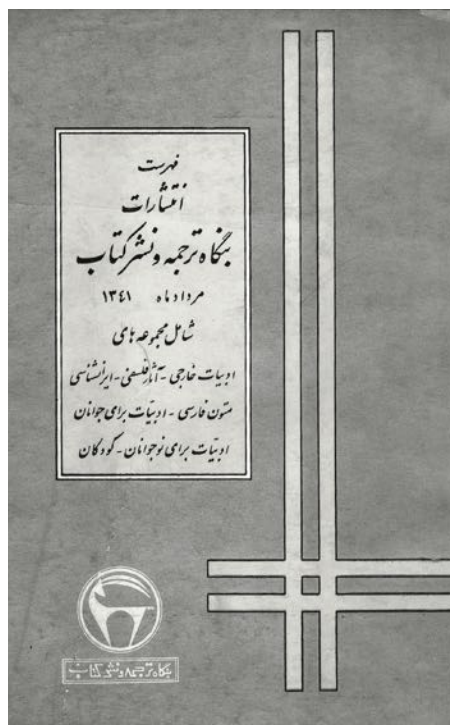
^{۱۵}زندیان، "زبان آئینه فرهنگ"، ۶۷.
زندیان، "زبان آئینه فرهنگ"، ۶۷.

یارشاطر نشان ویژه بنگاه را شخصاً و با الهام از نقش بزی کوهی با شاخ‌هایی مدور برمی‌گزیند که برگرفته از نقش یکی از سفالینه‌های کهن شوش، متعلق به هزارهٔ چهارم پیش از میلاد، بود.^{۱۷} برای جوادپور نیز توضیح می‌دهد که می‌خواهد آثاری که در بنگاه منتشر می‌شوند شکل چشمگیر و خوشایندی داشته باشند و شرح مختصری دربارهٔ مؤلف و مترجم هم بر جلدشان بنشیند. تصمیم نهایی این می‌شود که کتاب‌ها لفافی داشته باشند با دو بخش تاخورد به داخل جلد برای معرفی نویسنده یا مؤلف در سمت راست و معرفی مترجم در سمت چپ.

پنج اثر ادبی برگزیده می‌شوند. انتخاب آثار، مترجمان و ویراستاران زیر نظر یارشاطر و بر اساس اهمیت متون و توانایی‌های افراد صورت می‌گیرد. ترجمهٔ داستان ویلهلم تل (*Wilhelm Tell*) اثر شیلر (Freidrich Schiller, 1759-1805)، نمایشنامه‌نویس مشهور آلمان، به سیدمحمدعلی جمالزاده سپرده می‌شود که سال‌ها در آلمان زندگی کرده بود و همسری آلمانی داشت. تریستان و ایزولت (*Tristan and Isolde*)، از داستان‌های کهن فرانسه، را پرویز ناتل خانلری ترجمه می‌کند. ترجمهٔ پنج رساله افلاطون به محمود صناعی واگذار می‌شود که در انگلستان درس خوانده بود، دکترای روان‌شناسی داشت و نثر فارسی را خیلی خوب می‌نوشت. مهری آهی، استاد زبان روسی در دانشگاه تهران، برای ترجمهٔ پدران و پسران تورگنیف (Ivan Turgenev, 1818-1883) دعوت می‌شود و ترجمه و تنظیم منتخبات کنفوسیوس (Confucius, 551-479 BCE) به کاظم‌زادهٔ ایران‌شهر می‌رسد.^{۱۸} سرویراستار در مقدمهٔ کوتاهی بر این آثار توضیح می‌دهد که می‌خواهد و می‌کوشد "بهترین آثار ذوق و اندیشهٔ بشری به تدریج در اختیار خوانندگان فارسی‌زبان قرار گیرد و از این راه، هم در راه تقویت و تلطیف ذوق مردم کشور کوششی انجام پذیرد و هم گنجینهٔ آثار زبان فارسی غنی‌تر شود و نمونه‌های مطلوب از شیوهٔ نویسندگی و ترجمه به دست آید."^{۱۹}

انتشار هم‌زمان پنج عنوان ترجمه از چهار زبان زندهٔ دنیا به دست پنج مترجم صاحب‌نظر و شناخته‌شدهٔ آن دوران با شکل و قطع مشابه و با آرم بنگاه ترجمه در سال ۱۳۳۴ش/۱۹۵۴م، دوونیم سال پس از بازگشت یارشاطر از انگلستان، تأثیری گسترده و نیرومند از نخستین حضور این سازمان نوپا بر جای گذاشت. یارشاطر می‌گوید: "آن

^{۱۷} زندیان، "زبان آیینة فرهنگ"، ۶۷.
^{۱۸} فهرست انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب (مرداد) ۱۳۴۱.
^{۱۹} مقدمهٔ مجموعهٔ ادبیات خارجی در "فهرست انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب" (مرداد) ۱۳۴۱.



زمان تنها سه چهار ناشر حرفه‌ای در ایران کار می‌کردند. معروف‌ترین آنها 'ابن سینا' و 'امیرکبیر' بودند و هیچ‌کدام علامت مشخصه نداشتند و کتاب‌هایشان اگر هم مجموعه‌ای تشکیل می‌داد یک شکل نبود. ولی علامت مشخصه و خیلی نکات دیگر را از بنگاه ترجمه و نشر کتاب آموختند و به کار بردند.^{۲۰} همچنین، در صفحات نخستین کتاب‌های بنگاه اطلاعات حق مؤلف، نوبت و شمارگان چاپ نیز آمده بود.^{۲۱}

تصمیم بر این بود که کتاب‌های انگلیسی، فرانسه، آلمانی یا روسی از زبان اصلی به فارسی برگردانده شوند و کتاب‌های زبان‌های دیگری مانند سوئدی و نروژی و یونانی، اگر لازم بود، از ترجمه آنها به یکی از چهار زبان فوق ترجمه شوند.^{۲۲}

بنگاه ترجمه و نشر کتاب با مدیریت احسان یارشاطر مجموعاً ۷۱ جلد از آثار مهم ادبیات جهان، از جمله ایلیداد هومر (Homer, 800-701 BCE)، شاه لیر و مکبث شکسپیر (William Shakespeare, 1564-1616)، غرور و تعصب جین آستین (Jane Austin, 1774-1817) و سرزمین هرز الیوت (T. S. Eliot, 1888-1965) را ترجمه و منتشر کرد. همه ترجمه‌ها را مترجم و ویراستار دیگری بازخوانی و مقابله می‌کرد. برای نمونه، یارشاطر و عبدالحسین زرین کوب ترجمه سعید نفیسی از ایلیداد هومر را با نسخه فرانسو آن مقابله می‌کردند.^{۲۳}

یارشاطر همچنین با نویسندگان آثار بنگاه تماس می‌گرفت و یادآور می‌شد که ایران از قانون حق مؤلف (کپی‌رایت) پیروی نمی‌کند و بنگاه ترجمه قانوناً مجبور به کسب اجازه نویسنده یا ناشر برای ترجمه و چاپ کتاب در ایران نیست و تماس او فقط برای احترام به اصول اخلاقی است.^{۲۴}

^{۲۳} زندیان، "زبان آیینة فرهنگ"، ۶۸.
^{۲۴} گفت‌وگوی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر.

^{۲۰} زندیان، "زبان آیینة فرهنگ"، ۶۷.
^{۲۱} مردوخ، "بنگاه ترجمه"، ۳۲۷.
^{۲۲} زندیان، "زبان آیینة فرهنگ"، ۶۸.

نویسندگان و مترجمان آگاه، توانا و شناخته‌شده به همکاری فراخوانده می‌شوند. دکتر محمد معین که استاد خوب و باسوادی بود، و بعد از ملک‌الشعرا و فروزانفر، میان جوان‌ترها، از همه معروف‌تر و سخت‌گیرتر^{۲۵} خواهش او را برای ترجمه کتاب ایران‌گیرشمن (Ghirshman, 1895-1979 Roman)، باستان‌شناس روس می‌پذیرد. کتاب خیلی خوبی بود که در سری پنگوئن چاپ شده بود. دکتر معین ترجمه بسیار خوب و دقیقی ساخت. و این برای مترجمان خوب دیگر دلیلی برای پذیرفتن ترجمه‌های بنگاه شد.^{۲۵}

بنگاه رفته‌رفته ترجمه ۴۷ جلد کتاب برای جوانان ۱۲ تا ۱۵ ساله و از جمله متن ساده‌شده نمایشنامه‌های شکسپیر، ۲۷ جلد کتاب برای نوجوانان ۸ تا ۱۱ ساله و ۲۴ جلد کتاب برای کودکان ۴ تا ۷ ساله را در برنامه خود گنجانده. کتاب‌های کودکان را متخصصانی مانند لیلی آهی و زینت و مجید کشاورز با نثر ساده و نقاشی‌های مناسب تهیه می‌کردند. چهار مجموعه دیگر از انتشارات بنگاه عبارت بودند از "چهره ملل" در ۳۱ جلد که جغرافیای جهان را برای ترغیب خوانندگان در قالب داستان یا گفت‌وگو عرضه می‌کرد، "داستان‌های ملل" در ۱۸ جلد که دربرگیرنده قصه‌ها و افسانه‌های شناخته‌شده معرفت‌های ملت‌های گوناگونی مانند چین و هند و یونان و مکزیک و نیز ایران بود، "سرگذشت بزرگان" در ۵ جلد که زندگی‌نامه شخصیت‌های کامیاب جهان و از جمله مادام کوری (Marie Curie, 1867-1934) را در بر می‌گرفت و "آیینة ایران" در ۳ جلد.^{۲۶}

یارشاطر نیازهای جامعه را راهنمای گسترش کار بنگاه قرار داد و به این ترتیب، ترجمه کتاب‌های مهم ایران‌شناسان اروپایی و امریکایی از گستره‌ای فراگیر و نیز ترجمه‌هایی از آثار ایران‌شناسان روس و عرب در کنار چند عنوان تألیف، از جمله داستان‌های ایران باستان و داستان‌های شاهنامه به قلم خود او، به ترجمه ۶۸ جلد کتاب با نام کلی "مجموعه ایران‌شناسی" انجامید که به پیدایی تصویری واقعی‌تر از تاریخ و فرهنگ ایران در ذهن فارسی‌زبانان یاری رساند.^{۲۷} آثار این مجموعه که همه با مقدمه ثابت یارشاطر آغاز می‌شوند، دربرگیرنده پژوهش‌ها، سفرنامه‌ها، منابع مرتبط با تاریخ ایران و از جمله کتاب‌شناسی‌های گوناگون است تا "آثار برگزیده‌ای که به زبان غیرفارسی درباره ایران و ایرانیان نوشته شده در دسترس فارسی‌زبانان قرار گیرد."^{۲۸} خلیج فارس اثر ویلسون (A.

^{۲۵}حفت‌وگویی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر.
^{۲۶}فهرست انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب (مرداد ۱۳۹۰)، ۳۲۷.
^{۲۸}احسان یارشاطر، "مقدمه مجموعه ایران‌شناسی" (دی ۱۳۳۴).

^{۲۷}دل‌آرا مردوخ، "بنگاه ترجمه و نشر کتاب، نهاد

Grigor'evich Lukonin, T. Wilson, 1884-1940)، تمدن ایران ساسانی اثر لوکونین (Aleksy Saltykov, 1806-1859)، مسافرت به ایران اثر سولتیکف (b. 1932 Vladimir Mirovich Zolotarev, 1884-1940)، مروج الذهب و معادن الجواهر اثر مسعودی و ترجمه بخشی از تاریخ طبری نمونه‌هایی از آثار این مجموعه است.^{۲۹} برخی از این متون تخصصی به فاصله کوتاهی پس از انتشار با شمارگان متوسط ۵ هزار نسخه به چاپ مجدد می‌رسند.^{۳۰} یارشاطر یکی از مهم‌ترین آثار این مجموعه را مقدمه ابن‌خلدون، پدر جامعه‌شناسی و از پیشگامان نظریه‌پردازی ظهور و سقوط تمدن‌ها، با ترجمه محمد پروین گنابادی و مقابله عباس زریاب‌خویی و محمد فرزانه می‌داند.^{۳۱}

کامیابی بنگاه ترجمه و نشر کتاب در انتشار ترجمه آثار مهم جهان یارشاطر را به فکر گردآوری، مقابله، ویراستاری و تهذیب متون کهن فارسی انداخت. دیوان انوری نخستین اثر از این سلسله بود که جمعاً ۴۸ عنوان را زیر نام «مجموعه متون فارسی» در بر گرفت.^{۳۲}

«مجموعه معارف عمومی» در ۳۸ جلد و «کتابشناسی»ها، مشتمل بر اثر مهم فهرست کتاب‌های چاپی خانبابا مشار (۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م)، با ابتکار و پشتکار سیدحسن تقی‌زاده، از مجموعه آثار دیگر منتشرشده در بنگاه ترجمه و نشر کتاب است.^{۳۳} دومین اثر این مجموعه، کتابشناسی موضوعی ایران، آثار منتشرشده در بازه زمانی ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۸ش را در بر می‌گیرد. چاپ منظم و سالیانه کتابشناسی در انجمن کتاب و زیر نظر ایرج افشار ادامه یافت.^{۳۴} مجموعه کتاب‌های علم و تاریخ و فلسفه نیز در سال‌های آخر به کارهای بنگاه افزوده شد، ولی امکان گسترش چندانی پیدا نکرد.^{۳۵}

کتاب‌های بنگاه مستقلاً در کتابفروشی کوچکی با نام الفبا عرضه می‌شد که یارشاطر شخصاً و به همین منظور در میدان بهارستان، نزدیک دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی، تأسیس کرده بود تا میزان فروش کتاب به شیوه توزیع و عرضه اثر در کتابفروشی‌های گوناگون وابسته نباشد.^{۳۶} استقبال از کتاب‌های بنگاه به اندازه‌ای بود که تیراژ متوسط ۲ هزار تا ۳ هزار نسخه‌ای که عمدتاً در چاپخانه بانک ملی و بعدها در مراکز دیگر چاپ می‌شد، بسیار زود نایاب می‌شد.^{۳۷}

^{۲۹}مردوخ، «بنگاه ترجمه»، ۳۲۹-۳۳۰.

^{۳۰}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

^{۳۱}زندیان، «زبان آیینة فرهنگ»، ۶۷-۶۸.

^{۳۲}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

^{۳۳}مردوخ، «بنگاه ترجمه»، ۳۲۹.

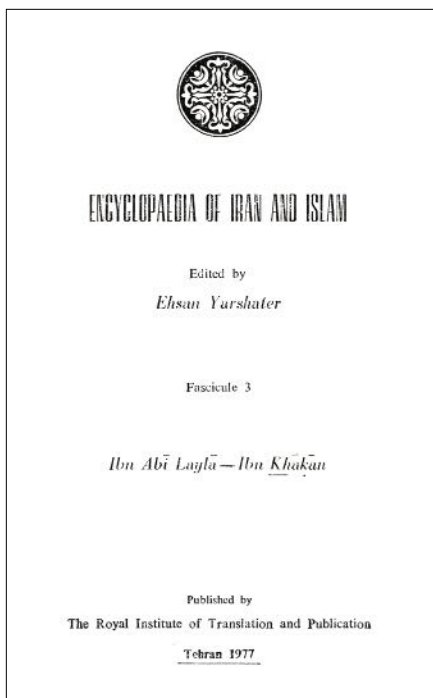
^{۳۴}مردوخ، «بنگاه ترجمه»، ۳۲۹.

^{۳۵}زندیان، «زبان آیینة فرهنگ»، ۶۹-۷۱.

^{۳۶}زندیان، «زبان آیینة فرهنگ»، ۶۹-۷۱.

^{۳۷}زندیان، «زبان آیینة فرهنگ»، ۶۹-۷۱.

در سال ۱۹۵۸م، احسان یارشاطر دعوت دانشگاه کلمبیا را برای تدریس در آن دانشگاه پذیرفت و اداره امور بنگاه را به معاون خود، بهرام فره‌وشی، سپرد. عبدالحسین زرین کوب، ایرج افشار و جعفر شعار از دیگر معاونان بنگاه در دوران اقامت و تدریس یارشاطر در امریکا بودند. معاونت امور مالی بنگاه را در سال‌های غیبت یارشاطر حسن ذوقی، با پیشینه کار در وزارت معارف و مدیریت سازمان اوقاف، به عهده داشت.^{۳۸} بنگاه ترجمه و نشر کتاب در دوران‌های گوناگون فعالیتش از پشتیبانی مالی شرکت ملی نفت و سازمان برنامه و بودجه نیز برخوردار بود.^{۳۹} همچنین، گزارش سالانه تلاش‌ها و دستاوردهای بنگاه از سوی یارشاطر به ملکه ایران عرضه می‌شد.^{۴۰}



در سراسر سال‌های فعالیت بنگاه، مدیریت و تصمیم‌گیری‌های مهم در زمینه اداره بنگاه و نظارت بر روند کارها از راه دور و در سفرهای بین‌ترم‌های تحصیلی به عهده یارشاطر باقی ماند. بنگاه ترجمه و نشر کتاب همچنین زمینه نخستین تلاش‌های یارشاطر برای تألیف دانشنامه‌ای درباره ایران را فراهم آورد. طرح دانشنامه ایران و اسلام با همکاری جمعی از پژوهشگران مسایل ایران و نیز چند تن از بهترین مترجمان ایرانی آن زمان، مانند احمد بیرشک و احمد آرام، و زیر نظر یارشاطر شکل گرفت که به ترجمه بعضی مقالات دائرةالمعارف اسلام و نوشتن مقالات تازه‌ای درباره تاریخ و فرهنگ ایران پرداختند تا ایران پیش از اسلام نیز مطالعه و معرفی شود و در بررسی تاریخ و فرهنگ بعد از اسلام نیز سهم شایسته‌ای به ایران تعلق گیرد.^{۴۱} جعفر شریف‌امامی در پیشگفتار جزوه یکم دانشنامه نوشت که گستردگی کار دائرةالمعارف اسلام از موانع پرداختن به جزییات مرتبط با ایران پس از اسلام بوده است.^{۴۲} واژه "دانشنامه" در برابر Encyclopedia و

<http://www.youtube.com/watch?v=PBBN9JC-Lig>

^{۴۱}"پرتره: دکتر احسان یارشاطر."

^{۴۲}جعفر شریف‌امامی، "پیشگفتار"، دانشنامه ایران و اسلام (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶)، جزوه ۱.

^{۳۸}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

^{۳۹}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

^{۴۰}"پرتره: دکتر احسان یارشاطر." تلویزیون فارسی صدای امریکا، در دو بخش، دسترس‌پذیر در

<http://www.youtube.com/watch?v=sBOMAXWdPig>

دائرةالمعارف، با توجه به سابقه آن در متون کهن فارسی و با در نظر داشتن خوانش آسان آن برگزیده شد.^{۴۳} نخستین دفتر دانشنامه در سال ۱۹۷۵ در بنگاه ترجمه و نشر کتاب منتشر شد. این روند تا انتشار نهمین دفتر ادامه یافت و دفتر دهم آن در بحبوحه انقلاب اسلامی با تأخیر بسیار منتشر شد و آخرین دفتر دانشنامه بود.^{۴۴}

تأثیر بنگاه ترجمه و نشر کتاب بر شیوه ترجمه، تهذیب و ویرایش کتاب، رابطه ناشر با مترجم و مؤلف و آشنایی فارسی‌زبانان با بخشی از درخشان‌ترین متون فرهنگی جهان جریانی از اندیشه‌های نو را در صنعت ترجمه و نشر ایران پابرجا ساخت و سهمی از فرهنگ‌سازی دوران نوگرایی و نوسازندگی جامعه ایران، از این چشم‌انداز، به آن باز می‌گردد.

از سوی دیگر، یارشاطر باور داشت که شناخت هنرهای تجسمی تصویر روشن‌تری از تمدن غرب عرضه خواهد کرد. از این رو، برای مدتی به خواندن و یادداشت برداشتن منظم از کتاب‌هایی در این باره به زبان‌های انگلیسی و فرانسه پرداخت و برای تکمیل مطالعاتش به امریکا رفت. می‌گوید:

نخستین جایی که رفتم موزه هنرهای مدرن نیویورک بود. دقیقاً می‌دانستم چه کاری را باید کجا پیدا کنم و به این ترتیب، هر اثری را که در ایران درباره‌اش خوانده بودم، پیدا کردم و بعد از بازگشت به ایران مقالات منظمی درباره امپرسیونیسم، درباره آثار ون‌گوگ و گوگن و سزان و دیگران نوشتم. . . . به تدریج تعداد این مقالات زیاد شد و فکر کردم خوب است یک‌جا گردشان آورم و به این ترتیب، جلد اول کتاب نقاشی نوین منتشر شد که در آن از نقاشی افریقا، نقاشی بیزانس و نقاشی‌های قدیمی ایران هم صحبت کرده و توضیح داده بودم که آن آثار پیشینه نقاشی‌های مدرنی است که امروز در موزه‌ها می‌بینیم و هنر تجسمی راه درازی را طی کرده و ناگهان مدرن نشده است.^{۴۵}

استقبال خوب از کتاب نویسنده را به ادامه کار و پیش آمدن تا ارزیابی آبنسره‌های پولاک (Jackson Pollock, 1912-1956) تشویق می‌کند که این همه در جلد دوم نقاشی نوین منتشر شد و بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ رنگی این آثار را به عهده گرفت. نقاشی نوین در آن زمان یگانه کتابی بود که هنر مدرن را با مقدماتش به صورت دقیق و علمی

^{۴۴}Joseph, "Bongāh-e Tarjoma."

^{۴۵}گفت‌وگویی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر.

^{۴۳}احسان یارشاطر، "مقدمه سرویراستار،" دانشنامه ایران و اسلام (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶)، ج‌۱.

به زبان فارسی معرفی می‌کرد. نویسنده هر فصل از دو جلد این کتاب را با مقدمه‌ای درباره شرایط اجتماعی و سیاسی دوران مورد بحث باز کرده و سپس به معرفی هنر آن دوران پرداخته است تا نشان دهد زمینه‌های اجتماعی و سیاسی چگونه بر شکل‌گیری مکتب‌های هنری اثر گذاشته‌اند.^{۴۶}

دامنه تلاش بنگاه ترجمه و نشر کتاب به ترجمه و تألیف به زبان فارسی محدود نماند. در سال ۱۹۵۹م، احسان یارشاطر پیشنهاد دانشگاه کلمبیا را برای ادامه تدریس در دانشگاه می‌پذیرد، حضور و جایگاه خود را در مقام استاد مهمان مغتنم می‌شمارد و پیشنهاد ترجمه متن‌های کلاسیک فارسی را به زبان‌های مهم اروپایی و امریکایی با مسئولان دانشگاه مطرح می‌کند. این ایده که در پروژه مجموعه آثار ارزشمند یونسکو نیز می‌گنجید،^{۴۷} با طرح سازمان فرهنگی-آموزشی یونسکو ادغام شد و با تشکیل شورای ویراستاری، به سرپرستی یارشاطر، به فراهم آوردن ۴۵ عنوان ترجمه به زبان‌های انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی، آلمانی و ژاپنی با عنوان کلی "میراث ایران" انجامید.^{۴۸} ترجمه دیوان حافظ و خسرو و شیرین به زبان ژاپنی، ترجمه ویس و رامین به زبان انگلیسی و ترجمه سه جلدی بازورث (C. E. Bosworth, b. 1928) و محسن آشتیانی از تاریخ بیهقی به انگلیسی از این سلسله آثار است. بنگاه ترجمه بخشی از مسئولیت تأمین هزینه این طرح را به عهده گرفت.^{۴۹} پیشنهاد ترجمه تاریخ طبری در ۴۰ جلد، ترجمه ادبیات مدرن فارسی، برگزاری سلسله سخنرانی‌های دانشگاهی ایران‌شناسی و تأسیس دانشنامه ایرانیکا از پیشنهادهای دیگر یارشاطر در گستره کار بنگاه ترجمه و نشر کتاب بود.^{۵۰}

بنگاه ترجمه و نشر کتاب در همه سال‌های فعالیت خود، ۱۳۳۳-۱۳۵۹ش/۱۹۵۴-۱۹۸۰م، به‌رغم تغییرات اداری استقلال خود را در گزینش مترجمان و ویراستاران و آثار منتخب زیر نظر مدیرعامل سازمان حفظ کرد. در سال ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م، بنگاه ترجمه و نشر کتاب با تغییراتی در مدیریت و شیوه کار و با حفظ نام خود تحت سرپرستی بنیاد علوی قرار گرفت و از نظر سازمانی به بنیاد علوی و پس از چندی به بنیاد مستضعفان وابسته شد. در اواخر سال ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م، انتشارات علمی و فرهنگی جایگزین بنگاه ترجمه و نشر کتاب شد و فعالیت‌های انتشاراتی بنگاه در قالب این مرکز ادامه یافت.^{۵۱}

^{۴۸} مردوخی، "بنگاه ترجمه"، ۳۳۳.

^{۴۹} مردوخی، "بنگاه ترجمه"، ۳۳۳.

^{۵۰} مردوخی، "بنگاه ترجمه"، ۳۳۳.

^{۵۱} سامانه انتشارات علمی فرهنگی، دسترس‌پذیر در <http://www.elmifarahangi.ir/about/history.aspx>

^{۴۶} گفت‌وگوی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر.

^{۴۷} برای آشنایی با پروژه مجموعه آثار ارزشمند یونسکو (Collection of Representative Works) بنگرید به

http://en.wikipedia.org/wiki/UNESCO_Collection_of_Representative_Works

تعطیلی بنگاه ترجمه زمینه چاپ مجدد آثار این مؤسسه را برای ناشران گوناگون فراهم آورد که به تغییر شکل ظاهری هر اثر و حذف مقدمه‌های سروپرستار از ابتدای آنها انجامید. این تغییرات و نیز نیابردن نام بنگاه ترجمه در شناسنامه کتاب یا هر اشاره به آن در یادداشت ناشران تازه به دشوار شدن مسیر پژوهش در زمینه تاریخ نشر کتاب در ایران می‌انجامد. برای نمونه، ایلید هومر با ترجمه سعید نفیسی را ناشران بسیاری منتشر کرده‌اند.^{۵۲} در برگه شناسه کتابخانه ملی فقط برای برخی از این کتاب‌ها از چاپ نخست اثر در بنگاه ترجمه و نشر کتاب یاد شده است. برای نمونه، در برگه شناسه نخستین چاپ ایلید در انتشارات علمی فرهنگی (۱۳۶۴) یادآوری شده است که "چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۳۷ توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب منتشر شده است."^{۵۳} یارشاطر می‌گوید: "من در بنگاه ترجمه اساسی گذاشته بودم که بدون حضورم هم دنبال می‌شد. در انتخاب اشخاص از همان ابتدا خیلی دقت می‌کردم" و تأکید می‌کند: "شنیده‌ام بعضی از ترجمه‌های بنگاه ترجمه و نشر هنوز زیر نام انتشارات علمی و فرهنگی در ایران منتشر می‌شود که البته مرا خوشحال می‌کند. چون غرض از انتشار آن کتاب‌ها گسترش اطلاعات مردم بود."^{۵۴}

فراخوانی جهان بر وجود ما تنگ است

سعدی

انجمن کتاب

انجمن کتاب در سال ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م با هدف معرفی کتاب‌های خوب و تسهیل دسترسی به آنها و نیز برای پشتیبانی از نویسندگان و مترجمان و تشویق امر پژوهش در تهران تأسیس شد.^{۵۵} احسان یارشاطر در این باره می‌گوید:

من معتقد بودم که کتاب را باید بدون واسطه و بدون ضرورت گذشتن از هفت‌خوان رستم به دست خوانندگان رساند. علی‌رغم مخالفت بعضی از دوستان و همکاران، به مردم اعتماد کردم و در بن‌بستی در خیابان شاهرضا کتابخانه‌ای تأسیس کردم تا مردم

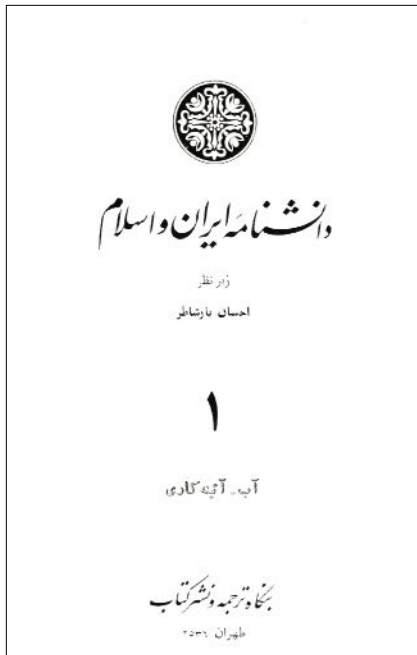
کتابخانه ملی بررسی شدند. جز در دو مورد، هر دو چاپ انتشارات علمی فرهنگی، نامی از بنگاه ترجمه و نشر کتاب نیامده است. از دکتر مهدی محسنیان راد، استاد علوم ارتباطات در ایران، که زمینه این بررسی را فراهم آورد سپاس گزارم.

^{۵۴} گفت‌وگوی ماندانا زندیان با احسان یارشاطر.
^{۵۵} اساسنامه انجمن کتاب در "بروشور انجمن کتاب"، ۲.

^{۵۲} برای آگاهی بیشتر می‌توان عنوان کتاب و نام مترجم را در جستجوگر کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی جستجو کرد و ناشران گوناگون هر اثر را یافت. بنگرید به

<http://www.ical.ir>

^{۵۳} برای به دست دادن نمونه‌ای مستند، شناسنامه ۱۳ چاپ گوناگون ایلید هومر با ترجمه سعید نفیسی در



بیایند و بدون وثیقه هر کتابی می‌خواهند بی‌دردسر از آن قرض بگیرند.^{۵۶}

برگزاری نخستین نمایشگاه سالیانه کتاب ایران در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م و پس از آن برای شش دوره متوالی در کنار شرکت در نمایشگاه‌های بین‌المللی کتاب توکیو، آلمان و چند کشور دیگر نتیجه ابتکار و همت این مؤسسه بود. انتخاب و معرفی ده کتاب مهم‌تر سال در ژانرهای گوناگون، انتشار سالیانه فهرست آثار منتشرشده در ایران، تأسیس کتابخانه، تأسیس کلوب کتابخوانی، برگزاری جلسات بحث و گفت‌وگو پیرامون مسایل ادبی، هنری و نقد کتاب و نیز تأسیس کتابخانه‌های سیار از جمله فعالیت‌های انجمن کتاب بود.^{۵۷}

ایده کتابخانه‌های سیار را یارشاطر با رئیس شرکت نفت، منوچهر اقبال، در میان گذاشت. اقبال فکر را پسندید و واتی از طرف شرکت نفت در اختیار انجمن کتاب قرار داد تا کتاب‌های انجمن به روستاها برده شود و درست مانند تهران بدون واسطه و وثیقه به دست مردم برسد. این کار را بعدها وزارت فرهنگ و هنر نیز دنبال کرد.^{۵۸}

غیبت فضای تخصصی برای نقد ادبی یارشاطر را به فکر تأسیس نشریه‌ای به منظور پرداختن به نقد حرفه‌ای، بی‌غرض و منصفانه کتاب انداخت. به این منظور، راهنمای کتاب با عنوان نشریه انجمن کتاب در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م با همکاری ایرج افشار، عبدالحسین زرین‌کوب و مصطفی مقربی تأسیس شد.^{۵۹} در سال نخست فصلنامه بود، در سال دوم ۵ شماره در سال منتشر شد، در سال سوم دوماهنامه و از سال چهارم ماهنامه شد.^{۶۰} در سراسر این سال‌ها، جز سال یکم، ایرج افشار مدیر مسئول مجله بود. راهنمای کتاب که در کنار مقالات معرفی و نقد کتاب مقالاتی نیز درباره زبان و ادبیات فارسی، نسخه‌های خطی،

^{۵۸} زندیان، "زبان آئینه فرهنگ"، ۷۱.

^{۵۹} Afshar, "Anjoman-e Ketab."

^{۶۰} کاریوش مطلبی، "نگاهی به بازچاپ مجله راهنمای کتاب"، کتاب ماه، شماره ۱۳ (دی ۱۳۹۰)، ۲۰.

^{۵۶} زندیان، "زبان آئینه فرهنگ"، ۷۱.

^{۵۷} Iraj Afshar, "Anjoman-e Ketab," at <http://www.iranicaonline.org/articles/anjoman-e-ketab-the-book-society-of-iran-was-founded-in-1336-s>

پژوهش‌های ایران‌شناسی و پژوهش‌های تاریخی، فلسفی و زبان‌شناسی منتشر می‌کرد، خیلی زود شناخته و موفق شد، تا جایی که هزینه‌هایش را از طریق حق اشتراک پرداخت می‌کرد. یارشاطر این کامیابی را بسیار مدیون ایرج افشار می‌داند و می‌گوید:

افشار هم باسواد بود، هم تجربه داشت. چون در مجلات پدرش، محمود افشار، کار کرده بود. هم خیلی دقیق و خوش‌قول بود. البته گاهی من کمک‌هایی جداگانه برای انجمن و مجلهٔ راهنمای کتاب می‌گرفتم. مثلاً یک‌بار شرکت نفت قبول کرد ۱۰۰ جلد مجله را یک‌جا از ما بخرد. یک‌بار هم من با خداداد فرمانفرمایان، رئیس سازمان برنامه و بودجه، صحبت کردم و او از طرف سازمان ۲۰۰ هزار تومان به انجمن کتاب کمک کرد که صرف مجله شود.^{۶۱}

مصطفی مقربی در سال‌های اول و دوم، قمر آریان در سال ششم، جعفر شعار در سال‌های نهم تا دوازدهم و محمد روشن در نیمهٔ سال چهارم سردبیر مجله بودند.^{۶۲} احمد آرام، مهدی بیانی، احمد بیرشک، ابراهیم پورداود، سیدحسین تقی‌زاده، سیدمحمدعلی جمال‌زاده، ابراهیم خواجه‌نوری، رعدی آذرخشی، فؤاد روحانی، ادوارد ژوزف، محمد سعیدی، محسن صبا، ذبیح‌الله صفا، محمود صنایعی، نصرالله فلسفی، حسین گل‌گلاب، غلامحسین مصاحب، سعید نفیسی و محسن هشترودی هم از اعضای هیئت راهنمای مجله بودند.^{۶۳}

راهنمای کتاب در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م و پس از ۲۱ سال حضور بی‌وقفه از انتشار باز ماند، ولی ساختار و محتوای آن را ایرج افشار به مجلهٔ آینده برد که سال‌ها پیش محمود افشار آن را بنیاد گذاشته بود. انتشارات سخن در سال ۱۳۸۷ دورهٔ کامل مجلهٔ راهنمای کتاب را در ۲۱ جلد بازچاپ کرد و در اختیار علاقه‌مندان قرار داد.^{۶۴} ایرج افشار در مقدمه‌ای بر بازچاپ مجله نوشت:

مقصود ما این بود که از این راه کتاب‌های برگزیده به خواستاران معرفی شود و فعالیت ناشران به گونه‌ای که دور از تبلیغ و هیاهو باشد به دوستداران برسد و نقد و بررسی منصفانهٔ کتاب رواج یابد و از راه ایجاد نمایشگاه‌های گاه‌به‌گاهی بر جنبهٔ دیداری کتاب افزوده شود و مهم‌تر از همه آنکه خبر انتشار کتاب‌های تازه در دسترس دانش‌پژوهان قرار گیرد.

^{۶۱} زندیان، "زبان آیینة فرهنگ"، ۷۲.
^{۶۲} مطلبی، "نگاهی به بازچاپ مجله راهنمای کتاب"، ۲۰.
^{۶۳} مطلبی، "نگاهی به بازچاپ مجله راهنمای کتاب"، ۲۰.
^{۶۴} راهنمای کتاب، به کوشش احسان یارشاطر و ایرج افشار، ۲۱ جلد (تهران: سخن، ۱۳۸۷).

شماری از نوآوری‌های انجمن کتاب را بعدها نهادهای دولتی ادامه دادند: وزارت فرهنگ برگزاری نمایشگاه‌های سالیانه کتاب را به عهده گرفته است، کتابخانه ملی فهرست سالیانه کتاب‌های چاپ شده در ایران را منتشر می‌کند و کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان کتابخانه‌های سیار را سرپرستی می‌کند.^{۶۵}

اگر بپذیریم که جامعه نیز مانند فرد انسانی هدف، دید و نیروی برانگیزاننده‌ای لازم دارد تا از ممکن‌های هم‌روزگار خود فرارود، بیشتر بخواهد و خوب‌تر بتواند و اگر باور و همت برخی انسان‌ها را در برگزشتن از محدودیت‌ها، بلکه ناممکن‌های متعارف، دلیل مهم شکل‌گیری آن نیروی برانگیزاننده بدانیم، چنان که فریافت سود شخصی روشن‌رای (interest-self enlightened) بیان می‌کند،^{۶۶} حضور احسان یارشاطر شاهدهی است برای جامعه و درسی برای انسان تا بازنگرد و دریابد که

سالیان بسیار نمی‌بایست
دریافتن را
که هر ویرانه
نشانی از غیاب انسانی‌ست
که حضور انسان آبادانی‌ست.^{۶۷}

Adam Smith, *An Inquiry Into The Wealth of Nations* (London: W. Strahan and T. Cadell, 1776); see also http://en.wikipedia.org/wiki/Enlightened_self-interest

^{۶۷} احمد شاملو، دشنه در دیس (چاپ ۸؛ تهران: مروارید، ۱۳۸۹)، ترانه بزرگ آرزو.

^{۶۵} Afshar, "Anjoman-e Ketāb."

^{۶۶} سود شخصی روشن‌رای فریافتی است در فلسفه اخلاق به این معنا که درک و در نظر داشتن سود بزرگ‌تر و درازمدت‌تر گروه یا جامعه‌ای که فرد انسانی به آن تعلق دارد، در نهایت به سود شخصی فرد می‌انجامد. برای آشنایی با این فریافت بنگرید به

چرخش تمدنی، تسامح کورشی و "متساوی‌الحقوقی" شهروندی^۱

محمد توکلی طرقي
استاد تاريخ دانشگاه تورنتو

تقديم به استاد احسان يارشاطر به پاس خدمات ايران‌شناسانه‌اش

"تسامح کورشی موجب آمیزگاری عقاید دینی و در عین حال مایهٔ حفظ احترام متقابل ادیان و عقاید شد."^۲
عبدالحسین زرین کوب

"ایران مهد حقوق بشر است و کورش کبیر اولین پادشاهی است که به شهادت کتاب مقدس اصول اساسی حقوق بشر را که اجرای عدالت، برادری و مساوات و آزادی مذهب و احترام به ادیان و عقاید دیگران است عملاً پایه‌گذاری نمود."^۳
عدل نخست

"اگر امروز ایرانیان از گذشتهٔ خود با غرور و افتخار یاد می‌کنند، نه به خاطر جهان‌گشایی‌ها و پیروزی‌هاست، از آن روست که نظام ایران از آغاز با احترام به حقوق بشر مشخص شده است."^۴
یوسف کوهن

محمد توکلی طرقي (دانش‌آموختهٔ دکتری تاریخ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۸) استاد تاریخ و تمدن‌های خاور نزدیک و خاورمیانه در دانشگاه تورنتو است. از ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۲ سردبیر مجلهٔ مطالعات تطبیقی آسیای جنوبی، آفریقا و خاورمیانه بوده و از ۲۰۱۱، سردبیری ایران‌نامه را به عهده گرفته است. در کنار مقالات علمی فراوان، دو کتاب تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ و ایران‌آرایی از او منتشر شده است.

Mohamad Tavakoli-Targhi <m.tavakoli@utoronto.ca>

11 July 2013) at <http://www.metmuseum.org/events/programs/lectures-and-panels/free-lectures/the-cyrus-cylinder-and-ancient-persia>
عبدالحسین زرین کوب، "فرهنگ ایران و مسئلهٔ استمرار"، یغمد سال ۲۴، شمارهٔ ۸ (آبان ۱۳۵۰)، ۴۴۹-۴۵۶.
عدل نخست، "تجلیل کتاب مقدس از پادشاهان حامی حقوق بشر در ایران باستان"، حقوق بشر، سال ۱، شمارهٔ ۳ (تیر ۱۳۵۰)، ۳۰-۳۶.
یوسف کهن، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، جلسهٔ ۱۶، دورهٔ ۲۴ (۱۶ آذر ۱۳۵۴)، ۲-۴.

طرح نخستین این مقاله نخستین بار در کنفرانسی به مناسبت نمایش منشور کورش در موزهٔ اسمیت سونین در واشنگتن و سپس در میزگردی به همین مناسبت در موزهٔ متروپولیتن نیویورک ارائه شد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به "The Legacy of Cyrus the Great: Iran and Beyond," Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution (Washington, 27 April 2013) at <http://www.asia.si.edu/events/cyrus-symposium/agenda.asp>; "The Cyrus Cylinder and Ancient Persia," The Metropolitan Museum of Art (New York,

۱. در فراسوی پاک‌نژادی

تجربه آریاگرایی و پیامدهای تفرقه‌انگیز و جنگ‌افروزش در نیمه نخست قرن بیستم زمینه فراپردازی روایتی مدارامنش از تمدن و فرهنگ ایرانی را فراهم آورد. در این روایت مدارامدار، به جای آنکه "شکوه و عظمت ایران" بازتاب "نبوغ آریایی" در سده‌های پیش از آمیزش با اقوام و ادیان سامی پنداشته شود،^۵ تداوم تاریخی تمدن و فرهنگ ایرانی پیامد "طرز نوین" سلوک حکومتی، "اخلاق کورشی"،^۶ "سلطنت کورشی"،^۷ "انقلاب کورشی"،^۸ "تربیت کورشی"^۹ و "تسامح کورشی"^{۱۰} بازشناخته شد. در این روایت "همزیستی مستمر" اقوام و ادیان ایرانی،^{۱۱} که آگاه‌هاش بر شواهد عهد عتیق، نوشته‌های هرودت (Herodotus, c. 484-425 BC) و گزنفون (Zenophon, c. 430-354 BC) و "استوانه کورش" (Cyrus Cylinder) استوار بود،^{۱۲} کورش کبیر (ح. ۵۵۹-۵۲۹ پ.م) پیشگام مدارا پیشگی حکومتی و دگرپذیری دینی شناخته شد. اگرچه جلوه‌های متفاوت این روایت سلوک حکومتی در نوشته‌های پیش از انقلاب مشروطیت نیز نمایان بود، اما تنها پس از پیوند روایی (narrative) "استوانه کورش" با "منشور ملل متحد"^{۱۳} و "اعلامیه جهانی حقوق بشر"^{۱۴} بود که مدارامنشی و دگرپذیری به "گردروایت" (grand narrative) تاریخی و هویتی منسجم و هدفمندی تبدیل شد.^{۱۵} در روند متن‌آمیزی (intertextuality)

در روستای مجموعه در منطقه بابل در عراق کشف کرد و جرج رالنسون آن را معرفی کرد. بنگرید به George Rawlinson, "The Character and Writings of Cyrus the Great," *Contemporary Review*, 37 (1880), V-XVIII.

ترجمه‌های متفاوتی از این گل‌نوشت موجود است. در این باب بنگرید به عبدالحمید ارغی، فرمان کورش بزرگ (تهران: شرکت افست، ۱۳۵۶)؛ شاهرخ رزمجو، "استوانه کورش بزرگ: تاریخچه و ترجمه کامل متن (تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۹).

^{۱۳} "منشور ملل متحد در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در سانفرانسیسکو در پایان کنفرانس ملل متحد درباره تشکیل یک سازمان بین‌المللی به امضا رسید و در ۲۴ اکتبر همان سال لازم‌الاجرا گردید." برای متن کامل بنگرید به

www.unic-ir.org/about_un/manshoor.doc

^{۱۴} مصوب ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ مطابق ۱۹ آذر ۱۳۲۷ مجمع عمومی سازمان ملل. برای متن کامل بنگرید به http://www.kanooneiranian.org/Human_Right_fa.pdf

^{۱۵} گردروایت را بر مفهوم رایج‌تر "روایت کلان" ترجیح می‌دهم.

^۵ برای بررسی روایت آریانزادی بنگرید به Mohamad Tavakoli-Targhi, "Narrative Identity in the Works of Hedayat and His Contemporaries," in *Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World*, ed. Homa Katouzian (London: Routledge, 2008), 107-123.

^۶ حسن پیرنیا، ایران قدیم یا تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان (تهران: مطبوعه مجلس، ۱۳۰۸).
^۷ سیدفخرالدین شادمان، "جویندگی در طلب کیمیای سعادت‌آفرین"، یغما سال ۱۴، شماره ۱ (فروردین ۱۳۴۰)، ۱-۱۲؛ نقل از ۷.

^۸ باقر عاملی، "ایران و حقوق بشر"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، سال ۶، شماره ۷ (۱۳۵۰)، ۹۵-۱۲۰؛ نقل از ۱۱۶-۱۱۷.

^۹ عاملی، "ایران و حقوق بشر"، ۱۱۶-۱۱۷.
^{۱۰} زرین‌کوب، "فرهنگ ایران و مسئله استعمار"، ۴۵۰.

در همین زمینه بنگرید به عبدالحسین زرین‌کوب، "آن چه ایران به جهان آموخت"، حافظ، شماره ۶۳ (مهر و آبان ۱۳۸۸)، ۱۱-۱۴.

^{۱۱} زرین‌کوب، "فرهنگ ایران و مسئله استعمار"، ۴۵۲.
^{۱۲} "استوانه کورش را هرمز رسام (Hormoz Rasam, 1826-1910)، باستان‌شناس کلدانی، در سال ۱۸۷۹

و "سندچینی" (collation) که دگردیسی "استوانه کورش" به "منشور کورش" را به همراه داشت، منشور کورش "آغازین" (inaugural)، ادبیات انسان‌دوستانه و مدارامدار عرفان اسلامی "میانین" (medial) و پایبندی به "منشور ملل متحد" و "اعلامیه جهانی حقوق بشر" "انجامین" (terminal) مایه این روایت هدمند فرهنگ و تمدن ایران را فراهم آورد.^{۱۶} این روایت تمدنی حق‌مدار و "متساوی‌الحقوقی" شهروندی را حقوق‌دانان و سیاستمداران باتدبیر و مدبری برنگاشتند که شاهد اشغال ایران در جنگ جهانی دوم بودند.^{۱۷} آنان راهکارهایی را برای حفظ استقلال ملی و حاکمیت ارضی ایران در آغاز جنگ سرد و پیکار قدرت‌های بزرگ می‌جستند. پیش‌نویس چنین روایتی فرآورده فرهنگستان ایران در سال‌های جنگ جهانی دوم و آغاز جنگ سرد بود که با کوشش مستمر کانون وکلای ایران در دهه‌های بعد گردروایتی مایه‌دارتر شد.

در دهه‌هایی که اروپا با جنایات دوره هولوکاست (Holocaust) و جنگ‌های ضداستعماری گریبانگیر، امریکا درگیر جنگ ویتنام و جنبش حقوق مدنی (Civil Rights Movement) سیاهپوستان برعلیه نژادپرستی و برای حق رأی بود و شوروی گرفتار مشکلات بازگشودن پرونده کشتارهای دوره استالین و جنبش‌های مقاومت ملی در اروپای شرقی، این روایت تمدن ایرانی مقبولیتی جهانی یافت. در آن بزنگاه تاریخی که حقوق بشر هنور "غربی" نشده بود، دیپلمات‌ها و حقوق‌دانانی چون علی‌اصغر حکمت (۱۲۷۱-۱۳۵۹ش)، قاسم غنی (۱۲۷۷-۱۳۳۱ش)، نصرالله انتظام (۱۲۷۹-۱۳۵۹ش)، علیقلی اردلان (۱۲۸۰-۱۳۶۴ش)، جلال عبده (۱۲۸۸-۱۳۷۶ش)، مهدی وکیل (ز. ۱۲۸۶ش)، علی‌اکبر سیاسی (۱۲۷۴-۱۳۶۹ش)، مصطفی عدل (۱۲۶۱-۱۳۲۹ش)، محمود سرشار (۱۲۸۰-۱۳۴۳ش)، صادق سرمد (۱۲۸۶-۱۳۳۹ش)، ارسلان خلعتبری (۱۲۸۳-۱۳۵۵ش)، باقر عاملی (۱۲۷۴-۱۳۶۹ش)، مهرانگیز منوچهریان (۱۲۸۵-۱۳۷۹ش) و اشرف پهلوی (ز. ۱۲۹۸ش) با موفقیت خاصی ایران را "محل ارتباط و مکان تقاطع تمدن شرق و

حسن ارسنجانی در این خصوص نوشت: "این اعلامیه روز ۲۴ خرداد ۱۳۲۰ در جهان منتشر شد و جالب توجه است که به فاصله ده روز از انتشار آن حامیان آزادی، استقلال و حاکمیت ملت‌ها و امضاکنندگان منشور و همکاران آنها به عنوان ضرورت استراتژیک به ایران تجاوز کردند و این کشور را اشغال نمودند." بنگرید به حسن ارسنجانی، حاکمیت دولت‌ها (تهران: سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۲)، ۲۱۱. این کتاب مهم که تاریخ‌نگاران کمتر به آن توجه کرده‌اند "در سال ۱۳۳۶ نوشته شده بود. بنگرید به ارسنجانی، حاکمیت دولت‌ها، ۵۵.

^{۱۶} معنای یک متن تاریخی، همچون داستان، به چگونگی پیوستگی مایه‌های آغازین، میانین و انجامین آن بستگی دارد. در این باب بنگرید به

Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Bal-timore: The Johns Hopkins University Press, 1973), 5-7.

^{۱۷} در پی انتشار "منشور آتلانتیک" (Atlantic Charter) از طرف رئیس‌جمهور امریکا و نخست‌وزیر انگلستان در ۱۴ اوت ۱۹۴۱، نیروهای نظامی شوروی و انگلیس از روز ۲۵ اوت ۱۹۴۱ ایران را اشغال کردند.

غرب^{۱۸} و آفرینشگاه^{۱۹} بهترین و لطیف‌ترین محصولات فکر بشر^{۱۹} و "مهد حقوق بشر"^{۲۰} برشناسانندند.^{۲۱} حضور فعال چنین اشخاصی در محافل بین‌المللی و کوشش‌های جدی و پیگیر دولت ایران برای رفع حقوقی تبعیض جنسی و دینی، موافقت اولیه دبیرکل سازمان ملل در سال ۱۹۶۱م/۱۳۴۰ش برای نصب منشور کورش در ساختمان آن سازمان در نیویورک و برگزاری نخستین کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران در اردیبهشت ۱۹۶۸م/۱۳۴۷ش را در پی داشت. در آستانه همین کنفرانس بود که قانون حمایت خانواده به تصویب رسید و شرایط تشکیل کانون نویسندگان ایران فراهم آمد.^{۲۲}

اگرچه این روایت تمدنی نیک‌پنداری و نیک‌رفتاری باستانی را با نوع‌دوستی وحدت وجود و عرفان اسلامی درآمیخته بود، اما محافل روحانی و حوزوی روایت چنددینی و کوشش‌های حقوقی برای تقارن قوانین ایران با موازین حقوق بشر و رفع تبعیض دینی و جنسی را "توطئه خطرناک برای اضمحلال اسلام و استقلال و موجودیت کشور و حکومت شیعه" ارزیابی کردند.^{۲۳} این مخالفت که تداوم چالش و تعارض "مشروطه" و "مشروع" در انقلاب مشروطیت بود،^{۲۴} نشان‌دهنده تقابل و تعارض پیگیر دو "حکم‌ورزی" و "آداب سلوک" متفاوت حقوقی و فقهی بود که با امکانات مختلفی در زمانه‌ها و عرصه‌های گوناگون حاکمیت و مشروعیت یک‌دیگر را به چالش می‌کشیدند.^{۲۵}

جویند. در حال که از روی کیش شیعی حکومت حق علماست و چنان که گفتیم آن کیش باید هر حکومتی را که جز از علما پدید می‌آید چه مشروطه‌ای باشد و چه استبدادی-جائر و غاصب شناسد." بنگرید به احمد کسروی، دولت به ما پاسخ دهد (تهران: چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳). کسروی در شرح این کشاکش در جای دیگری نوشت: "کنون که ایران مشروطه پذیرفته و از روی قانون‌ها زندگی می‌کند، ملایان با این نیز دشمنی می‌نمایند و مردم را به بدخواهی و کارشکنی وامی‌دارند. این یک دعوی بسیار بزرگی است که ملایان می‌کنند و زبان آن نیز بزرگ است." این کشاکش را کسروی چنین خلاصه کرد: "کوتاه سخن: یک حکومت عرفی باشد بدنام و بی‌ارح و حکومت شرعی باشد ارجمند و نیکنام." بنگرید به احمد کسروی، بخوانند و داوری کنند (تهران: پایدار، ۱۳۲۳)، ۹۹ و ۱۰۰. ^{۲۵} مفهوم حکم‌ورزی را بر مفهوم حکمرانی و حکومت‌مندی، که پیش‌تر به کار برده بودم، ترجیح می‌دهم. مفهوم governmentality را میشل فوکو در نقد نگرش یکپارچه و متمرکز قدرت در نهادهای دولتی و حکومتی بر ساخت، در شناخت فوکویی، قدرت در سامانه‌های متفاوت با کردارها و رفتارهای متمایز

^{۱۸} علی‌اصغر حکمت، ایران در فرهنگ جهان: خطابه جناب آقای اصغر حکمت در فرهنگستان ایران، دوشنبه ۱۷ اسفند ۱۳۲۶ (تهران: انتشارات نامه فرهنگستان، ۱۳۲۶)، ۵. ^{۱۹} حکمت، ایران در فرهنگ جهان، ۵. ^{۲۰} عدل نخست، "تجلیل کتاب مقدس از پادشاهان حامی حقوق بشر در ایران باستان"، ۳۰. ^{۲۱} برای نوشته مختصر و دقیقی از برخی از این کسان که در تأسیس سازمان ملل متحد سرک داشتند بنگرید به حسن امین، "ایرانیان و تأسیس سازمان ملل"، حافظ، شماره ۱۸ (شهریور ۱۳۸۴)، ۷۸-۸۲. ^{۲۲} درباره تشکیل کانون نویسندگان ایران بنگرید به اسلام کاظمیه، "درباره یک ضرورت"، آرش، دوره ۲، شماره ۴ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۴۷)، ۳-۹. ^{۲۳} به نقل از "متن نامه آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی به آیت‌الله تهرانی درباره جنایات رژیم شاه در ۱۵ خرداد و بازداشت امام"، در اسناد انقلاب اسلامی (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ۱۳۳-۱۳۷؛ نقل از ۱۳۴. ^{۲۴} کسروی در نامه‌ای به بیات از تقابل و "ناسازگاری" این دو سلوک سخن گفت: "از روی مشروطه حکومت حق توده است که باید با برگزیدن نمایندگان و پدید آوردن مجلس شورا و دولت و اداره‌ها از حق خود بهره

آداب سلوک و حکم‌ورزی حقوقی بر "حقوق ملت ایران"^{۲۶} و اصل ۸ متمم قانون اساسی مشروطه تأکید داشت: "اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود." روایت چند دینی و چند قومی تمدن ایران در تافتة این آداب سلوک و منشور کورش "لوح محفوظ" تساوی حقوقی "اهالی" بود. سلوک فقهی، اما، بر اصل یک و دو متمم قانون اساسی که "مذهب رسمی ایران [را] اسلام و طریقه حقه جعفری اثنی‌عشری" شناسایی کرده بود تأکید داشت و خواهان مطابقت "قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه" بود.^{۲۷} در تعارض با سلوک حقوقی و روایت چنددینی تمدن ایرانی، رهروان سلوک فقهی و تک‌دین مدعی "ملت مسلمان ایران" بودند و "آزادی عقیده" را "بزرگ‌ترین اشتباه... از نظر سیاسی" قلم داده،^{۲۸} و با باور به برتری عقیده خودی، "کار ابراهیم" بتشکن را "کار صحیح" دانسته،^{۲۹} و گفتند به جای تکریم کورش، "جا دارد همه ایرانیان یک‌دل و یک‌زبان بگویند: صرف نظر از رعایت مقام دانیال نبی، خدا بر عذاب کورش بیفزاید."^{۳۰} "تشیع علوی" و "اسلام ناب محمدی" از فرآورده‌های روشنفکری این

^{۲۸} مرتضی مطهری از روایان این نگرش تاریخ گفت: "یک عده‌ای می‌گویند ببینید ما چه ملتی هستیم! ما در دو هزار و پانصد سال پیش اعلامیه حقوق بشر را امضا کردیم. کورش وقتی که وارد بابل شد، با اینکه خودش بت‌پرست نبود و تابع مثلاً دین زردشت بود، معذک گفت تمام معابد بت‌پرستی‌ای که در اینجا هست، محترم است. پس ما ملتی هستیم طرفدار آزادی عقیده. این بزرگ‌ترین اشتباه است، از نظر سیاسی. هر چه می‌خواهید، تمجید نکنید. زیرا اگر کسی بخواهد ملتی را به زنجیر بکشد، باید تکیه‌گاه اعتقادی او را هم محترم بشمارد. اما از نظر انسانی این کار صددرصد خلاف است. کار صحیح کار ابراهیم^(ع) است که خودش تنها کسی است که یک فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقاید سخیف و تقلیدی که کوچک‌ترین مایه‌ای از فکر ندارد، گرفتار می‌بیند. مردم به عنوان روز عید از شهر خارج می‌شوند و او بیماری را بهانه می‌کند و خارج نمی‌شود. بعد که شهر خلوت می‌شود، وارد بتخانه بزرگ می‌شود، یک تبر برمی‌دارد، تمام بت‌ها را خرد می‌کند. بعد تبر را به گردن بت بزرگ می‌آویزد و می‌آید بیرون. عمداً این کار را کرد، برای اینکه به نص قرآن کریم بتواند فکر مردم را آزاد بکند." بنگرید به مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۱۰.

^{۲۹} مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۱۰.
^{۳۰} نقل قول از فرهنگ نخعی، خطر جهود برای جهان اسلام (تهران: چاپ هنر، ۱۳۳۵)، ۴۶.

تولید و پخش می‌شود. در این شناخت، سامانه کرداری و رفتاری افراد توانبخش و قدرت‌آفرین است. بدین دلیل، فوکو آداب سلوک را فرایند نوعی هدایت و ارشاد می‌دانست که هدفش تراکم قدرت است. بدین سان، حکم‌ورزی فرایند هدایت رفتار، نیت افراد و سلوک آنهاست. برخلاف "حکم‌فرمایی" که سلطان‌محور و پادشاه‌مدار است، حکم‌ورزی شهروندمدار و خودمختار است. برای مفهوم governmentality مفاهیم فارسی زیادی پرداخته شده است. حکومت‌مداری و حکومت‌اندیشی، حکومت‌رانی، حکومت‌داری و حکومت‌میت از آن شمارند. اما تمامی این مفاهیم که از پیشوند حکومت ساخته شده‌اند، حکومت‌مدارند و با شناخت فوکویی قدرت ناسازگار. حکم‌ورزی اما به روند متقابل "هدایت سلوک" (conduct of conduct) نیت و عمل فاعل سیاسی و اجتماعی توجه دارد. مفهوم آشنای "آداب سلوک" را در اینجا می‌توان معادل فارسی مفهوم فوکویی conduct of conduct فرض کرد. برای چنین کاربردی از "آداب سلوک" در سیاست جهانی بنگرید به حبیب‌الله عین‌الملک، "وای بر ضعفاء: آداب سلوک و رفتار دول عالم"، عصر جدید، شماره ۲۴ (۲۶) ربیع‌الثانی ۱۳۳۳/ق ۱۳/ مارس ۱۹۱۵ (م)، ۷-۱۰.
^{۲۶} "حقوق ملت ایران" شامل اصل ۸ تا ۲۵ متمم قانون اساسی مشروطه است.

^{۲۷} نقل به ترتیب از اصل اول و دوم "متمم قانون اساسی" مورخ ۱۴ ذی‌القعدة الحرام ۱۳۲۴. متن کامل متمم قانون اساسی در پایگاه مجلس موجود است. بنگرید به <http://rc.majlis.ir/fa/law/show/133414>

سلوک فقهی بود که در برابر "منشور کورش"، "منشور علی" را در تافت و با بازخوانی مدارامنشانه "حکومت آزاد"^{۳۱} و "منشور سیاسی"^{۳۲} علی^(ع) بدیلی اسلامی-شیعی را در برابر همزیستی چنددینی برنشاند. در تبارشناسی تسامح کورشی، این نوشته نخست روایات‌های متفاوت از کورش در متون تاریخی سه دهه پیش و پس از انقلاب مشروطیت را بررسی‌ده و سپس با این پیشینه، به چگونگی پیوند "حقوق بشر" با منشور کورش و برنگاشتن گُردروایت تمدنی مدارامدار می‌پردازد. در این بررسی تاریخی چگونگی تعارض حکم‌ورزی حقوقی و فقهی را باز کاویده و به بازشناسی چالش‌های قدرت و حاکمیت در دهه‌های پیش از انقلاب اسلامی می‌پردازد.

۲. عهد عتیق و منشور کورش

اگرچه در نوشته‌های عبری، یونانی و اروپایی از کورش به منزله رهبری سیاسی در ادوار گوناگون مکرر یاد می‌شد، نوشته‌های فارسی و عربی تا قبل از سده نوزدهم میلادی از این پادشاه هخامنشی به ندرت یاد کرده‌اند.^{۳۳} در روایت‌های پادشاه‌مدار، تاریخ ایران اغلب با گزارشی از کیومرث آغاز و در آنها از کورش یا سیروس کمتر نام برده می‌شد. در شرح این یادزدایی و "سکوت"، جان ملکم (Sir John Malcolm, 1769-1833) به "نبوت اینکه کیخسرو ایرانیان و سیروس یونانیان یک شخص است" و "آنچه هیروودتس [Herodotus] نوشته است همان است که از فردوسی منقول است" پرداخت:^{۳۴}

در عهد سیروس یهود از قید اسارت مستخلص شدند و بسیاری از چیزهایی که در خرابی بیت‌المقدس بخت‌النصر به تراج برده بود، باز به جای خود آوردند. و هم او حکم فرمود تا خانه مقدس را دوباره بنا کنند. از تاریخ سیروس در تاریخ مقدس

(تهران: دار سروش للطباعة و النشر، ۱۳۷۹)، ۸۰. برای گزارشی از ذکر کورش در نوشته‌های پیش از قرن ۱۸ بنگرید به شیرین بیانی، "کورش در روایات شرق: متون فارسی عربی و تورات"، یغما، شماره ۲۴۰ (شهریور ۱۳۴۷)، ۳۰۹-۴۱۴؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی، "کورش در روایات ایرانی"، بررسی‌های تاریخی، شماره ۱۱ (دی ۱۳۴۶)، ۱۶۳-۱۹۴.

^{۳۳} جان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت (بمبئی: میرزامحمدعلی شیرازی، ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م)، جلد ۱، باب ۷، ۷۳. در ادامه این ادعا، ملکم در باب "مطابقتی که بین اخبار یونانیان در باب ایران و اخبار خود ایرانیان" است افزود: "مولفین هر دو ملت حقیقت را با افسانه آمیخته‌اند و احتمال دارد که به جهت بعضی ملاحظات ملی در هر طرف بعضی از وقایع را مخفی

^{۳۱} محمدتقی فلسفی، "تکامل در پرتو آزادی"، مکتب تشیع، شماره ۵ (خرداد ۱۳۴۲)، ۱۷-۳۶؛ نقل از ۳۵.

^{۳۲} رضا گل‌سرخ کاشانی، "آیین جهاننداری یا فرمان امام^(ع) به مالک اشتر: مگو من مأمورم و معذورا" مکتب اسلام، سال ۱۱، شماره ۸ (مرداد ۱۳۴۹)، ۳۴-۳۷ و ۳۹؛ نقل از ۳۴.

^{۳۳} مثلاً احمدبن محمد مسکویه در تجارب الامم و تعاقب الهمم از کبرش (کورش) چنین یاد کرد: "بهمن به کورش دستور داد تا با فرزندان اسرائیل نرمی کند و بگذارد تا هر کجا که خود بخواهند بمانند و به سرزمین خویش بازگردند و بر ایشان کسی را بگمارند که خود برمی‌گزینند و کورش کار ایشان را به وی سپرد." بنگرید به احمدبن محمد مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ترجمه علی نقی منزوی و ابوالقاسم امامی

کمی بیش از این است. لکن هر وقت نام این پادشاه مذکور می‌شود، به حکمت و صلاح و بزرگی نام و بسطت مملکت ستوده شده است. تاریخ کیخسرو، چنانچه از مورخین شرق منقول است، در جاهای بسیار با قول هیروdotوتوس موافقت دارد و بنا بر مؤلفین مزبور، سیاوش پسر کیکاووس و رستم او را تربیت کرده بود.^{۳۵}

مورخان و نویسندگان قاجار نیز که به روایات یونانی و عهد عتیق دسترسی داشتند، اغلب کورش را همان کیخسرو فرض کردند. مثلاً محمدحسن اعتمادالسلطنه (۱۲۵۶-۱۳۱۳ق/۱۸۴۳-۱۸۹۶م) در گزارشی از "فصل اول کتاب عزرا" در مرآت البلدان (۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م) نوشت:

در سال اول سلطنت کورش، که فرنگی‌ها آن را سیروس و عجم آن را کیخسرو نامند و پادشاهی فارس داشت، محض ظهور اثر کلام خداوند سبحان، ارمیاه مایهٔ هیجان روح کورش شده او را برانگیزانید تا فرمانی به این مضمون صادر کرده در ممالک خود منتشر نمود که کورش ملک فارس چنین می‌فرماید که خداوند خدای آسمان‌ها تمامی ممالک روی زمین را به من داده است و مرا امر کرده که در اورشلیم خانه به جهت او بنا نمایم.^{۳۶}

مه‌دیقلی خان مخبرالسلطنه هدایت (۱۲۴۳-۱۳۳۴ش/۱۸۶۴-۱۹۵۵م) نیز در گزارش‌نامهٔ ایران از "استوانهٔ کورش"، که هرمز رسام آن را در سال ۱۸۷۹م در بابل بازیافت، چنین یاد کرد:

سکوت او می‌تواند دلیل قوی باشد بر اینکه این نام‌ها در تاریخ قدیم ایران نبوده است. مؤلف تاریخ طبری شاید کوشش کرده است تا تطبیق مابین تاریخ بهود و تاریخ پریشان ایران کند، لکن چنانچه واضح نمودیم کوشش به جهت این نوع تطبیق از روی اشتقاق غیر معین اسماء و تاریخ اوقات مظنون به سبب این است که در وقایع مسلمه شک پیدا شود و همان کسانی که در استکشاف حقیقت رنج می‌برند در استیصال آن کوشیده باشند.^{۳۷} بنگرید به ملکم، تاریخ ایران، ۷۴.

^{۳۵} جان ملکم، تاریخ ایران، ۷۲. برای روایت متأخری در این باب بنگرید به جلال خالقی مطلق، "کیخسرو و کورش"، ایران‌شناسی، سال ۷، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۴)، ۱۵۸-۱۷۰.

^{۳۶} محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، جلد ۱، ۲۱۶.

داشته و در بعضی دیگر مبالغه نموده، اغراق گفته‌اند و همین معنی باید مکرر سبب این شود که از طرفین اخباری که از یک واقعه می‌دهند اختلاف کلی داشته باشد و چون به این معنی منظم شود، قدم زمان و عدم تاریخ و اختلاف اسماء و القابی که به هر یک از سلاطین و بهادران داده‌اند... بنگرید به ملکم، تاریخ ایران، ۷۳. ملکم روایت دیگری را از قول جان ریچاردسن (John Richardson, d. 1795) نقل کرد که داریوش تورات "اردشیر درازدست" فرض شده و "کورش نام نوادهٔ لهراسب" از برگزیدگان او بود. بنگرید به ملکم، تاریخ ایران، ۷۴. "کورش یا سیروس در محاصرهٔ بابل از جانب داریوش پادشاه میدیا مأمور بود، نه به استقلال، و چنین می‌پندارد که داریوش که در فارسی دارا گویند لقب اردشیر است." بنگرید به ملکم، تاریخ ایران، ۸۴. ملکم در همین زمینه افزود: "ما به تحقیق می‌دانیم که فردوسی پیروی مورخین پهلوی می‌نماید. همین

به زبان آسوری خطی یافته‌اند که در آن کیخسرو نسب خود را یاد کرد: منم کورش پادشاه بزرگ پادشاه توانا پادشاه بابل پادشاه سومر و آکاد پادشاه چهار مملکت پسر کامبوجیا پادشاه بزرگ پادشاه شهر انزان نبیره کیس پدیس پادشاه بزرگ شهر ایران.^{۳۷}

میرزاآقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ش/۱۸۵۴ یا ۱۸۵۵-۱۸۹۶م) نیز در آیینة سکندری "کوروش کبیر" را "کیخسرو"، اول "شاهنشاهان پارس"^{۳۸} و "پادشاه فیلسوف" برشمرد: "طریقه حکمای فارس که شیخ اشراق تابع ایشان است بدین پادشاه منسوب می‌باشد و آنان را خسروانین می‌گویند که به سلسله انوار قائل‌اند و می‌توان گفت که مؤسس شوکت حقیقی ایران اوست. و تشکیل قوای عسکریه ایران را به‌طور منتظم او نمود."^{۳۹} با ارجاع به کتاب مقدس، کرمانی افزود:

کوروش بعد از فتح بابل اسرائیلیان را، که بختنصر اسیر کرده به بابل آورده بود، نوازش بسیار کرده باز به قدس شریف روانه ساخت. و حکم داد تا بیت‌المقدس را از نو به پا نمودند. و دانیال پیغمبر را، که در بابل گرفتار دست بختنصر بود، به سمت مشاوری در نزد خود آورد. و هرچه بختنصر از اورشلیم به تاراج آورده بود، بفرمود تا به یهودیان رد نمایند. از این جهت است که در کتاب مقدس هر کجا نام کوروش ذکر می‌شود، به حکمت و صلاح و بزرگی و بسطت مملکت ستوده شده و او را مسیح موعود خوانده.^{۴۰}

میرزاآقاخان کرمانی در نامه باستان یا سالارنامه (۱۳۱۳ق) نیز کیخسرو را سیروس فرض کرد و در شرح "پیدایش کیخسرو" سرود:

از آن باردار خسروانی درخت
پدیدار شد خسرو نیک‌بخت
که سیروس خوانندش یونانیان
که وی کی‌نژادی چو شیر ژبان^{۴۱}

پس از این روایت، کرمانی به شرح "شاهنشاهی سیروس اعظم" و "فتوحات کیخسرو در لیدیه و یونان و بابل و مشرق‌زمین" پرداخت. در همین بخش از آزادی یهودیان چنین یاد کرد:

^{۳۷} مهدیقلی هدایت، گزارش‌نامه ایران (تهران: کتبه محمدعلی مصاحبی نائینی، ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م)، ۱۲۹-۱۳۰.
^{۳۸} میرزاآقاخان کرمانی، آیینة سکندری (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م)، ۳.
^{۳۹} میرزاآقاخان کرمانی، آیینة سکندری (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م)، ۳.
^{۴۰} میرزاآقاخان کرمانی، آیینة سکندری، ۱۹۰-۱۹۱.
^{۴۱} میرزاآقاخان کرمانی، سالارنامه (شیراز: مطبع محمدی، ۱۳۱۶ق)، ۲۶.

به بابل یکی جنگ فرخ نمود
 که هر پهلوانی یکی رخ گشود
 یهودان که بودندی آنجا اسیر
 چو بخت النصر کردشان دستگیر
 ز فر چنان شهریار بلند
 رها گشتشان جملگی سر ز بند
 فراوان سلیح و درم دادشان
 به بیت المقدس فرستادشان
 دگر باره در هوخ آباد ساخت
 روان بزرگان ز خود شاد ساخت^{۴۲}

کرمانی که روایت‌های شاهنامه فردوسی را
 با روایات سیروپیدیا (کوروش‌نامه) گزنفون
 درهم آمیخته بود، از کورش‌نامه چنین یاد کرد:

گزنفون که زان راه برگشته است
 همی نغز تاریخ بنوشته است
 ز سیروس و کارش سراپد همی
 مر آن نامور را ستاید همی^{۴۳}



میرزا آقا خان کرمانی، سالنامه
 (شیراز: مطبع محمدی، ۱۳۱۶ق.).

محمدحسین خان ذکاءالملک فروغی (۱۲۵۵-۱۳۳۵ق/۱۸۳۹-۱۹۱۶م) نیز در
 دوره ابتدایی از تاریخ عالم نوشت: "دولت عجم به وجود کورس کبیر هخامنشی در
 پانصد و شصت سال قبل از میلاد مسیح علیه السلام تأسیس شده." ^{۴۴} فروغی در شرح
 مختصری از کشور گشایی کورش از "کمال تمدن و مهربانی" او با کزروس، پادشاه لیدی،
 و "ملایمت و مهربانی" او با پادشاه بابل یاد کرد: "ذکر جمیل و داستان صفات حسنۀ این
 شاهنشاه و شجاعت و سخا و حسن تدبیر و لطف محاوره و رحم و مروت و خوش رویی
 و ملایمت و ذوق و سلیقه او ابدالدهر پاینده خواهد بود." ^{۴۵} میرزا احسین خان در تاریخ
 قرون قدیمۀ عالم، که برای "سال پنجم مدارس مقدماتی ایران" نوشته شده بود، درباره
 کورش نوشت: "کورس کبیر، که از پادشاهان بزرگ این سلسله است، ایرانیان را مستقل

عالم (تهران: شرکت طبع کتاب، ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م)، ۱۲۶.
^{۴۵} فروغی، دوره ابتدایی از تاریخ عالم، به ترتیب در ۱۸
 و ۱۹-۲۰.

^{۴۲} میرزا آقا خان کرمانی، سالنامه، ۳۰-۳۱.

^{۴۳} میرزا آقا خان کرمانی، سالنامه، ۵۸.

^{۴۴} محمدحسین خان ذکاءالملک فروغی، دوره ابتدایی از تاریخ

و مقتدر نمود و دولت ایران را تشکیل داد و او را فرنگی‌ها سیروش می‌خوانند . . . اسم بزرگی از خود در صفحات تاریخ گذاشت.^{۴۶}

فرصت شیرازی (۱۲۳۳-۱۲۹۹ش/۱۹۲۰-۱۹۵۴م) نیز از جمله مورخان آشنا با روایت‌های یونانی و اروپایی کورش بود. او در دبستان‌الفرصة (۱۳۳۳ق) از جلسه‌ای در بوشهر گزارش داد که سیدجمال‌الدین افغانی (۱۲۱۷-۱۲۷۵ش) از تاریخ ایران یاد کرد و کیخسرو را همان "سیروس" و "کورش" بازشناخت:^{۴۷}

پانصد و شصت سال قبل از میلاد مسیح بر تخت نشست و او پسر سیاوش بود یا پسرزاده‌اش. شصت سال سلطنت نمود. پادشاهی بزرگوار و یزدان‌پرست بود. در زمان او وسعت کلی در تمدن ایران پیدا شد و تا آسیای غربی و وسطی و افریقای شمالی نفوذ پیدا کرد. و این کیخسرو را کبیر می‌خوانند. بعضی نوشته‌اند که قبل از این کیخسرو کبیر، کیخسرو دیگر هم بوده. بالجمله بعد از کیخسرو کبیر یکااووسی دیگر پادشاه ایران شد.^{۴۸}

فرصت شیرازی در آثار عجم در شرح "مشهد مادر سلیمان" یا پاسارگاد گزارش داد: "گویند قبر مادر سلیمان است. اما بنا بر آنچه مورخین فرنگستان را عقیده است، آن مقبره پادشاهی است که نام آن کورش بوده و آن را چتریش نیز نامیده‌اند از سلاطین عجم و به تاریخ ایشان دو هزار و چهار صد و پنجاه [۲۴۵۰] سال قبل از این زمان سلطنت داشت."^{۴۹} فرصت شیرازی سپس "چهار سطر به خط میخی بر روی سنگی منقوش و آن در قطعه‌ای از دیوار در آن صحراست" را، که از چپ به راست نوشت شده بود، چنین ترجمه کرد: "من هستم کیخسرو پادشاه کیان."^{۵۰} در اینجا، فرصت شیرازی کوروش را برابر کیخسرو فرض کرد. او از نوشته دیگری نیز یاد کرد و آن را چنین ترجمه کرد: "ای انسان من هستم کوروش [سیروس] پسر کامنیزز [کامبیسس] پیداکننده پادشاهی و شهریاری ایران و پادشاه کل زمین شرقی از این سبب حسد بر عمارت من مبر."^{۵۱} فرصت شیرازی در آثار عجم از "پارچه سنگی . . . که نیم روی آن صورت مردی است ایستاده دست راست را بالا گرفته . . . و چهار بال از شانه‌های آن مرد رسته و آن

^{۴۶} مظفری، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م)، ۵۲.
^{۴۷} فرصت شیرازی، آثار عجم (بمبئی): مطبع ناصری، ۱۳۱۲ق)، ۲۲۸.
^{۴۸} فرصت شیرازی، آثار عجم، ۲۳۴.
^{۴۹} فرصت شیرازی، آثار عجم، ۲۳۵.

^{۴۶} میرزا حسین‌خان معلم تاریخ و جغرافیا، تاریخ قرون قدیمه عالم (تهران: کتابخانه علمی، ۱۳۳۴)، ۵۳.
^{۴۷} فرصت‌الدوله شیرازی، دبستان‌الفرصة (بمبئی): مظفری، ۱۳۳۳ق)، ۵۲.
^{۴۸} فرصت شیرازی، دیوان الفرص (بمبئی): مطبع

بالها را گشاده و باز نموده مثل اینکه بخواهد پرواز کند^{۵۲} نیز یاد کرد و در شرح آن نوشت:

این شکل خیلی محل حیرت است. پهلوی آن صورت در این ازمنه شخصی از انگریزها به خط انگریزی به مداد نوشته بود این در عهد پادشاه پارسی کورس نام ساخته شده و همین شخص انگریز در درون بقعه مادر ام‌البنی نیز به مداد نوشته بود که این قبر کورس است و آخوندی که پیش از این گفتیم از اهل آنجاست نقل نمود که وقتی انگلیسی اینجا آمد و خطوط میخی را می‌خواند گفت که این صورت بال‌دار و آن بقعه مذکور را پادشاهی ساخته که نامش کورس بوده و اهل روم او را چتریش می‌نامیدند.^{۵۳}

فرصت شیرازی در یاداشتی افزود:

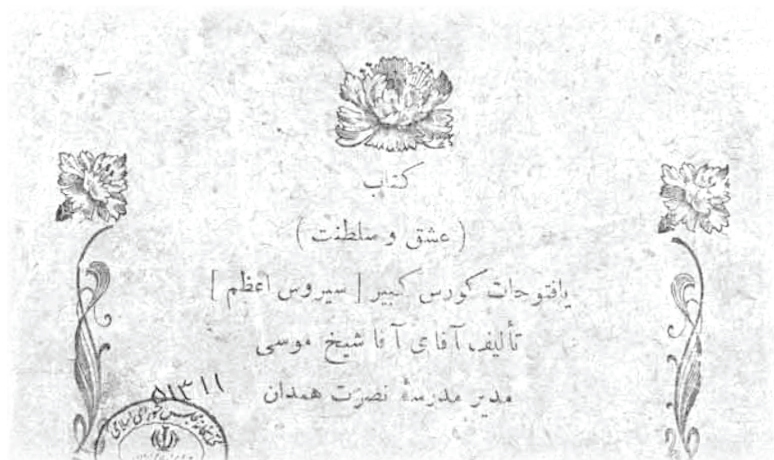
در مسافرت‌نامه سیاحی از اهل فرنگستان نوشته است که از تاریخ‌هایی که در دست داریم و بنا بر آنچه ذکر احوال کورش را دیده‌ایم و از عقیده آن باخبریم، می‌دانیم که آن صورت بال‌دار را کورس به خیال رب‌النوع خود کشیده و چنین می‌رساند که پس از انقطاع از این عالم به عالم بالا پرواز می‌کنم، یعنی جان من به آنجا می‌پیوندد و آن اشیایی را که بر فراز کلاه نهاده، اشاره می‌کند که در دنیا متحمل کارها و بارهای سنگین بوده‌ام.^{۵۴}

از شواهد اهمیت روزافزون کورش در دهه‌های نخستین قرن بیستم توجه داستان‌نویسان به زندگی او بود. داستان‌های بلند عشق و سلطنت (۱۲۹۷ش) و داستان باستان یا سرگذشت کورش (۱۳۰۰ش)، که از نخستین نمونه‌های داستان‌نویسی و رمان‌نویسی در زبان فارسی است، به شرح زندگی کورش پرداختند. در عشق و سلطنت، که نخستین جلد آن در سال ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م منتشر شد، موسی نثری همدانی (۱۲۶۰-۱۳۳۲ش) به شرح زندگی کورش و فتوحاتش در لیدی و کلدیه پرداخت.^{۵۵} در داستان باستان یا

^{۵۲} فرصت شیرازی، آثار عجم، ۲۳۲.
^{۵۳} فرصت شیرازی، آثار عجم، ۲۳۲.
^{۵۴} فرصت شیرازی، آثار عجم، ۲۳۲، یادداشت ۱.
^{۵۵} موسی نثری کیودراهنگی، عشق و سلطنت یا فتوحات کورش کبیر (سیروس اعظم) (همدان: مطبعه همدان، ۱۳۳۷ق/۱۲۹۷ش)؛ شیخ موسوی موسی نثری، ستاره لیدی یا جلد دوم عشق و سلطنت فتوحات سیروس اعظم (بمبئی: شرکت نصرالله و شرکاء، ۱۳۴۴ق).

جلد اول عشق و سلطنت در سال‌های پیش از جنگ جهانی اول با عنوان "تاریخ غیرت" نوشته شده بود. برای چاپ اخیر بنگرید به موسی نثری، افسانه عشق کوروش: دلدادگی در ایران باستان، تلخیص، تصحیح و ویرایش علی عبدالحمیدی (تهران: یاران علوی، ۱۳۹۲). درباره نثری بنگرید به پرویز ادکائی، "نثری همدانی: آقا شیخ موسی دستجردی (۱۲۶۰-۱۳۳۲ش)،" معارف دوره ۹، شماره ۳ (آذر-اسفند ۱۳۷۲)، ۵۵-۷۶؛ و. کوبیچکو، "نثر فارسی

سرگذشت کورش، که در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م منتشر شد، محمدحسن نصرت‌الوزاره بدیع (۱۲۵۳-۱۳۱۵ش) زندگی کورش را به دقت شرح داد.^{۵۶}



موسی نثری کبودرآهنگی، عشق و سلطنت یا فتوحات کورش کبیر (همدان: مطبعه همدان، ۱۳۳۷ق/۱۲۹۷ش).

کاظم‌زاده ایرانشهر در تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی (۱۳۳۷ش)، پس از شرح خصوصیات روح ایرانی درباره تجلی آن در "قلمرو سیاست"، از کورش چنین یادکرد:

با اینکه ایرانیان قدیم بسیاری از مملکت‌های همسایه را استیلا و امپراطورها را باج‌گذار خود کرده بودند، غالباً به‌طور ملاطفت و محبت و انسانیت با آنان رفتار می‌کردند. چنان که مورخین نوشته‌اند که کورش (سیروس) پس از فتح کردن بابل به ملت یهود، که پادشاهان بابل آنها را از فلسطین اسیر آورده در آنجا نگاه داشته بودند، آزادی بخشید و آنها را به وطن خودشان برگردانید و اجازه داد که معبد‌های خود را از نو بسازند و حتی بعضی اشیاء مقدس زرین و سیمین را که از پرستشگاه‌های آنها غصب کرده به معبد بال در بابل آورده بودند به خود آنها رد کرد.^{۵۷}

شماره ۲-۳ (اردیبهشت ۱۳۴۱)، ۱۴۷-۱۵۴؛ محمد دشتی، "بررسی نخستین رمان‌های تاریخی فارسی"، کیهان فرهنگی، ۱۴۸ (آذرادی ۱۳۷۷)، ۴۴-۴۷.^{۵۷} حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی: یک ارمغان برای نژاد نوزاد ایران (تهران: اقبال، ۱۳۳۷)، ۲۰-۲۱.

در دوران سلطنت رضاشاه بزرگ، "وحید، دوره ۱۰، شماره مسلسل ۱۰۰ (فروردین ۱۳۵۱)، ۶۸-۸۰؛ ابراهیم صفایی ملایری، "مقدمه بر افسانه طی زمان"، ارمغان، دوره ۲۱، شماره ۲-۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۱۹)، ۵-۸.^{۵۶} محمدحسن بدیع، داستان باستان یا سرگذشت کورش کبیر (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۰۰ش)، ۱۵۰. درباره بدیع بنگرید به ابراهیم صفایی ملایری، "بدیع"، ارمغان، سال ۲۱،

همچون کورش، در این روایت، داریوش نیز "در اصلاح امور کشوری و لشکری تدابیر عملی و ذکاوت بزرگ نشان داد و با اینکه اقوام مختلف در ایران سکونت داشتند، همه آنها را در زیر یک بیرق گردآورده یکدل و یکجهت ساخت.^{۵۸} کاظمزاده، همچون بسیاری از هم‌دوره‌های خویش، روح ایرانی را از "تجلیات روح آریایی" می‌دانست:

روح ایرانی مانند آیینۀ صاف تمام خصایص نظرربا و فضایل مخصوص نژاد سربلند آریایی را در همه دوره‌های تاریخی خود هویدا و جلوه‌گر ساخته است. روح ایرانی همواره نمایشگاه تجلیات روح آریایی گردیده و در میان قرن‌ها استیلا و وحشی‌گری و تخریبات، مزایای نژاد هندآروپایی یعنی حدت ذکاوت، سرعت انتقال، علو فکر، وسعت ذهن، بلندی خیال، فراوانی محصولات دماغی و قدرت تحلیل بردن و تربیت نمودن اقوال دیگر را همیشه نشان داده و نگاه داشته است.^{۵۹}

در این روایت آریاگرا، شخصیت‌های بزرگ تاریخ ایران نیز نشان‌دهنده "جاذبه‌های فسونگر" و "قدرت ساحرانۀ" این روح "ترقی‌خواه و عدالت‌گستر" بود: "این روح ایرانی است که مردانی مانند کورش (سیروس)، داریوش، اردشیر و شاپور و نوشیروان و زرتشت و مزدک و مانی و بهزاد و حلاج و فردوسی و ابن‌سینا و حافظ و خاقانی و امثال آنها را در آغوش خود پرورده است."^{۶۰} بر همین مبنای نژادی، حسن پیرنیا در شرح خصال کورش نوشت:

برخلاف پادشاهان آسور و بابل و غیره با مردم مغلوب رئوف و مهربان بود. به پادشاهان مغلوب به اندازه‌ای مهربانی می‌کرد که آنها دوست صمیمی کورش شده و در مواقع مشکل به او یاری می‌نمودند. با مذهب و معتقدات ملل کاری نداشت، بلکه آداب مذهبی آنها را محترم می‌داشت. چنانکه بعد از فتح بابل، هرچه از پیروان مذاهب مختلفه به غارت برده و به بابل آورده بودند، همه را پس داد. شهرها و ممالکی که در تحت تسلط او در می‌آمدند معرض قتل و غارت نمی‌شدند. وقتی که مردم رفتار کورش را دیده، و با آنچه تا آن زمان معمول بود مقایسه می‌کردند، او را مخلوق فوق‌العاده و برانگیخته از طرف خدا می‌دانستند.^{۶۱}

در روایت تاریخی پیرنیا، کورش آغازگر انقلابی اخلاقی در سلوک حکومتی بود:

^{۵۸} پیرانشهر، تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، ۲۱. ^{۵۹} پیرانشهر، تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، ۱۲. ^{۶۰} حسن پیرنیا، ایران قدیم یا تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان (تهران: مجلس، ۱۳۰۸)، ۷۲. ^{۶۱} پیرانشهر، تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، ۱۲-۱۳.

این پادشاه عالی‌قدر یک نوع انقلاب اخلاقی را در عالم قدیم باعث شده و طرز نوینی از حیث سلوک با ممالک تابعه و ملل مغلوبه در عالم قدیم داخل کرده و شاید به همین جهت زمان او حد فاصل دو قسمت از چهار قسمت عهد قدیم گردیده. درباره کورش نیز باید گفت که او یکی از دو یا سه شخص تاریخی عهد قدیم است که اسمشان به اذهان مردمان و ملل عصر ما خیلی مانوس است. یکی از جهات این نکته این است که پیغمبران بنی‌اسرائیل او را بسیار ستوده‌اند و پیروان مذاهبی که تورات را کتاب مقدس می‌دانند، از طفولیت اسم این شاه را شنیده با این اسم مانوس می‌شوند.^{۶۲}

در ادامه شرح این انقلاب اخلاقی، پیرنیا افزود، «کورش در بابل برای جذب قلوب بابلی‌ها بیانیهای داده که عین آن در حفريات بابل به دست آمده و اکنون معروف به استوانه کورش است.»^{۶۳} پس از ذکر «بیانیهای که کورش در بابل داده و معروف به استوانه کورش است،» پیرنیا «شجره نسب کورش بزرگ و ترتیب شاهان هخامنشی تا داریوش» را برشمرد.^{۶۴} اگر چه پیرنیا از «استوانه کورش» نام برد، اما آن را در زمره «مهم‌ترین» کتیبه هخامنشی یاد نکرد: «مهم‌ترین این کتیبه‌ها از داریوش بزرگ و معروف‌ترین و مفصل‌ترین کتیبه این شاه کتیبه بزرگ بیستون است که به سه زبان، یعنی پارسی قدیم و عیلامی و آسوری، کنده شده.»^{۶۵} پیرنیا در پانوشتی افزود: «کتیبه‌های مختصر کورش را در جای خود ذکر کردیم. در ۱۳۰۶ هجری در پاسارگاد مجسمه ناقصی از کورش پیدا شده که بر آن این کلمات را نوشته‌اند «منم کورش شاه بزرگ.»^{۶۶} در روایت پیرنیا، تسامح دینی از مشخصات دوره هخامنشی بود: «شاهان هخامنشی تعصب مذهبی نداشتند و بنابراین، هر ملتی را به معتقدات خود وامی‌گذاشتند و به این اکتفا نکرده، آداب مذهبی سایر ملل را در ممالک آنجا بجا می‌آوردند. مثلاً بابلی‌ها نوشته‌اند که کورش بل مردوک، رب‌النوع بابلی، را می‌پرستیده.»^{۶۷}

۳. کورش و حقوق بشر

با توجه روزافزون سیاستمداران، دیپلمات‌ها و حقوق‌دانان به «منشور سازمان ملل» و «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، که در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸/م ۱۹ آذر ۱۳۲۷ش به تصویب

این شخص ایستاده دستش به پیش دراز و دارای دو پر است و از حیث پرها به بعضی از صورت‌های آسوری شبیه است، ولی ریشش ریش پارسی و تاجش مصری و لباسش عیلامی می‌باشد. سابقاً تصور می‌کردند که این صورت کورش است، ولیکن حالا غالباً به این عقیده‌اند که ملکی را خواسته‌اند بنمایانند. «بنگرید به پیرنیا، ایران قدیم، ۱۲۷.
پیرنیا، ایران قدیم، ۱۲۱.

^{۶۲} پیرنیا، ایران قدیم، ۷۲.
^{۶۳} پیرنیا، ایران قدیم، ۷۱.
^{۶۴} پیرنیا، ایران قدیم، ۶۱.
^{۶۵} پیرنیا، ایران قدیم، ۱۳۱.
^{۶۶} پیرنیا، ایران قدیم، ۱۳۲. این یادداشت پیرنیا به نقل از اکتشافات پروفیسور هرتسفلد بود. در صفحه‌های پیش‌تر، پیرنیا در همین زمینه نوشت: «در پاسارگاد باز صورتی است برجسته که در سنگ حجاری شده.

مجمع عمومی سازمان ملل رسیده بود، "استوانه کورش" و "فرمان کورش" رفته‌رفته به "منشور کورش" تبدیل شد. زمینه این دگردیسی حقوقی را حضور فعال حقوق دانان و دیپلمات‌های ایرانی در روند پیدایش سازمان ملل متحد و کوشش پیگیر دولت برای رفع تبعیض‌های جنسی و دینی از قوانین ایران در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ فراهم آورد. در کنار کنفرانس تهران که طرح اولیه سازمان ملل را به بررسی گذاشت، نمایندگان ایران حضور فعالی در "کنفرانس سازمان ملل متحد در باب تشکیلات بین‌المللی" (Conference on International Organization-UNCIO) داشتند که به کنفرانس سانفرانسیسکو معروف است.^{۶۸} این کنفرانس، که از ۲۵ آوریل تا ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵م برگزار شد، به تصویب طرح نهایی "منشور سازمان ملل" (United Nations Charter) انجامید. در نخستین نشست سازمان ملل متحد در ژانویه ۱۹۴۶ در لندن، نمایندگان ایران به ریاست حسن تقی‌زاده از ادامه حضور ارتش اتحاد جماهیر شوروی در خاک ایران شکایت کردند.^{۶۹} قطعنامه دوم (۳۰ ژانویه ۱۹۴۶)، سوم (۴ آوریل ۱۹۴۶)، و پنجم (۸ مه ۱۹۴۶) شورای امنیت، که تازه تأسیس شده بود، در حمایت از استقلال ملی ایران ارتش شوروی را مجبور به خروج از ایران و پایان دادن به بحران آذربایجان و کردستان کرد.^{۷۰} احمد کسروی از جمله کسانی بود که اهمیت سازمان ملل را برای ایران که "از دولت‌های کوچک است و از روی موقعیت جغرافیایی خود سخت‌ترین نیاز را به استفاده

بودم، نه تنها برای اینکه پای این اساسنامه را که از آن پس 'منشور ملل متحد' خوانده شد امضاء کرده بودم، بلکه خیلی بیشتر، برای آنکه بدون خفص جناح، در پایه‌گذاری کمیسیون تربیتی، علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد، یونسکو [United Nations Educational, Social and Cultural Organization (UNESCO)]، نقشی اساسی و مؤثر داشته بودم." بنگرید به علی‌اکبر سیاسی، یک زندگی سیاسی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۷)، ۱۷۷-۱۷۸. درباره این هئیت بنگرید به "مصاحبه با آقای نصرالله انتظام وزیر امور خارجه و رئیس هیئت نمایندگان ایران در کنفرانس سانفرانسیسکو،" آئین دانشجویان، شماره ۳ (فروردین ۱۳۲۴)، ۱۴-۹۱؛ نقل از ۱۵-۱۶.

^{۶۹} اولین گروه نمایندگی ایران در نخستین نشست سازمان ملل در لندن بدین قرار بودند: حسن تقی‌زاده، نصرالله انتظام، مهذب‌الدوله باقر کاظمی، علی سهیلی، مصطفی عدل و عباسعلی خلعتبری.

^{۷۰} برای متون این قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان

ملل به ترتیب بنگرید به
http://www.un.org/en/sc/repertoire/46-51/Chapter%208/46-51_08-2-The%20Iranian%20question.pdf

^{۶۸} هئیت نمایندگی ایران شامل این افراد بود: مصطفی عدل، نصرالله انتظام، جلال عبده، قاسم غنی، فضل‌الله نبیل، محمد گودرزی، احمد اردشیر، علی‌اکبر دفتری، حسین نواب، قاسم قاسم‌زاده، لطفعلی صورتگر، باقر کاظمی، صادق رضازاده شفق، اللهیار صالح، عبدالحسین اعتبار و علی‌اکبر سیاسی. علی‌اکبر سیاسی از آن کنفرانس چنین یاد کرد: "پس از اینکه گزارش همه کمیته‌ها به تصویب مجمع عمومی رسید، لازم بود کمیته‌ای تشکیل شود تا مصوبات مجمع عمومی را مرتب و منظم و انشا کند و به صورت اساسنامه سازمان ملل متحد درآورد و برای تصویب به جلسه عمومی عرضه بدارد. برای انتخاب بیست عضو این کمیته اعضای کنفرانس به تبادل نظر پرداختند و این افتخار برای من و هیئت نمایندگی ایران حاصل شد که به عضویت آن کمیته بسیار مهم که نامش "کمیته انشاء" (Drafting Committee) بود انتخاب شدم. . . . من در این کمیته ساکت نبودم و از اظهار نظر خودداری نمی‌کردم و به‌ویژه مراقب بودم کمیسیون ایجاد حسن تفاهم-که پیشنهاد کرده بودم-در طرح اساسنامه از قلم نیفتد. این اساسنامه در مجمع عمومی کنفرانس تقریباً بدون اصلاح یا تغییر عیناً به تصویب رسید و عموم اعضای کنفرانس آن را امضاء کردند. من بسیار خوشوقت

از سازمان ملل متفق و مانندهای آن دارد^{۷۱} برشمرد. همو نیز مشکلات اساسی این هم‌پیمانی بین‌المللی را بدین سان بیان کرد:

اساساً دولت ایران که در سازمان‌های بین‌المللی شرکت می‌کند، با این حال، آیا توانست که شرط‌های آنها را به کار بندد و با دیگران همگام باشد؟ مثلاً پیمان ملل متحده را که گفتیم . . . یکی از مقرراتش آزادی مذهب و عقیده است. آیا دولت ایران توانسته آن را اجرا کند؟! با این چیرگی که ملایان در این چند سال پیدا کرده‌اند آیا اجرای آن شدنی است؟ . . . در دیباچه منشور سازمان ملل متفق، که ما آن را یاد کردیم، یکی از تعهدها که دولت‌های متفق به گردن گرفته‌اند^{۷۲} تساوی تمام زنان و مردان^{۷۳} است. هر دولتی باید در کشور خود بکوشد و این را مجری سازد. ولی آیا دولت ایران آن را مجری تواند ساخت؟ . . . استقلال ایران هنگامی تأمین خواهد شد که . . . زن‌ها در دانش و آگاهی با مردان همگام گردند و از همه مزایای زندگانی بهره‌مند شوند.^{۷۴}

با آگاهی از این چالش حقوقی، نمایندگان برجسته ایران از سال‌های نخست تأسیس سازمان ملل کشور خویش را از پیشگامان بشردوستی و مدارامندی و احترام به حقوق انسانی برشمردند. برخلاف روایت آریاگرا که بر گسست تمدنی تأکید داشت، در این پیش‌روایت توجه بر تداوم فرهنگی در ادوار پیش و پس از اسلام بود. مثلاً دکتر امیر اعلم (۱۲۵۶-۱۳۴۰ش)، رئیس فرهنگستان ایران، این نگرش را در یکی از جلسات سخنرانی در تالار فرهنگستان ایران در ۱۷ اسفند ۱۳۲۶ش بدین شرح بیان کرد: «سرزمین مقدس ایران در ادوار پیش از اسلام مهد فرهنگ و تمدن جهان بوده است و آثار فرهنگ و تمدن و ادب ایران پس از طلوع کوكب درخشان اسلام یکی از ارکان مهم تمدن اسلامی و بلکه مهم‌ترین رکن آن به شمار می‌رفته.^{۷۵} در همان روز، علی‌اصغر حکمت نیز با گزارشی از «ارتباط و آمیزش» «مدنیت یونان و روم و از طرف دیگر تمدن چین و هند . . . در این سرزمین» به ترسیم «سهم ایران در میراث بشریت» پرداخت.^{۷۶} در این بازنگری فرهنگی و تمدنی، علی‌اصغر حکمت، چون بسیاری از همدوره‌های خویش، نگران چگونگی پیشبرد «سکونت و استقرار اقتصادی و امنیت سیاسی و آزادی حقیقی» بود.^{۷۷} همین نگرانی‌ها

^{۷۱} احمد کسروی، از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود (چاپ ۳؛ تهران: چاپ رشدیه، ۱۳۵۷)، ۵۶.
^{۷۲} کسروی، از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود، ۶۳-۶۲.
^{۷۳} انتشارات نامه فرهنگستان، ۱۳۲۶، ۱-۲.
^{۷۴} علی‌اصغر حکمت، ایران در فرهنگ جهان (تهران: انتشارات نامه فرهنگستان، ۱۳۲۶)، ۲-۲۴.
^{۷۵} حکمت، ایران در فرهنگ جهان، ۱۵.

^{۷۶} امیر اعلم، «ایران در فرهنگ جهان: بیانات جناب آقای دکتر امیر اعلم»، در ایران در فرهنگ جهان (تهران:

بود که شرکت فعال دولت ایران در نهادهای بین‌المللی فرهنگی و حقوقی، امضای منشور سانفرانسیسکو و پیوستن به سازمان ملل و سازمان یونسکو را در پی داشت. در همین زمینه بود که "وسعت‌نظر و آرزوی همکاری معنوی و اخلاقی . . . همه افراد و همه خانواده‌ها و همه جوامع بشری"^{۷۶} و "توسعه تفاهم بین‌المللی از راه تدریس و تحریر تاریخ" مورد توجه حقوق‌دانان و دانشگاهیانی چون علی‌اکبر سیاسی و احسان یارشاطر جوان قرار گرفت.^{۷۷} همین آمال و زیست‌تجربه دوره جنگ جهانی دوم و "دادخواهی ایران درباره آذربایجان" بود که واخوردگی پاک‌نژادی و رواج مداراپیشگی تمدنی را به ارمغان آورد. بازخوانی "منشور کورش"، به عنوان نخستین اعلامیه جهانی حقوق بشر، فرآورده چنین چرخشی معرفتی در گزارش تاریخ ایران بود.



نمایندگان ایران در کنفرانس سانفرانسیسکو، ۲۵ آوریل-۲۶ ژوئن ۱۹۴۵. ایستاده از چپ به راست: منوچهر کاظمی، احمد اردشیر، فضل‌الله نبیلی، حسین نواب، دکتر علی‌اکبر دفتری، سرهنگ محمدعلی معارفی، دکتر لطفعلی صورنگر، خانم ویرجینیانی، خانم میلرد بولتی، خانم درتی درایر، خانم اینگرید لیلجکویست. نشسته از چپ به راست: ناشناخته، دکتر عبدالحسین اعتبار، دکتر قاسم غنی، سرلشگر علی ریاضی، باقر کاظمی، مصطفی عدل، اللهیار صالح، دکتر علی‌اکبر سیاسی، دکتر رضازاده شفق، محمد شایسته، دکتر قاسم قاسم‌زاده. عکس شماره ۱۳۷۵، آرشیو سازمان ملل

^{۷۷} احسان یارشاطر، "گزارش کنفرانس یونسکو درباره توسعه تفاهم بین‌المللی از راه تدریس و تحریر تاریخ"، آموزش و پرورش، سال ۲۵، شماره ۶-۷ (آبان/آذر ۱۳۳۰)، ۴۹-۵۶.

^{۷۶} علی‌اکبر سیاسی، "سخنرانی جناب آقای دکتر علی‌اکبر سیاسی رئیس دانشگاه تهران در ششمین کنفرانس عمومی یونسکو"، آموزش و پرورش، سال ۲۵، شماره ۶-۷ (آبان/آذر ۱۳۳۰)، ۱-۵؛ نقل از ۵.

هم‌زمان با طرح و تصویب "منشور ملل متحد" و "اعلامیه جهانی حقوق بشر" و برآمدن مفهوم "حقوق بشر"، که پیش‌تر نیز در گفتمان سیاسی ایران رایج بود،^{۷۸} دیپلمات‌ها، سیاستمداران و نمایندگان مجلس شورای ملی اصول متفاوت این منشور و اعلامیه را با مهارت خاصی در بیانات و طرح‌ها و جدل‌های سیاسی به کار گرفتند. مثلاً در جلسه ۱۳۶، دوره ۱۴ مجلس شورای ملی در ۱۳ شهریور ۱۳۲۴، "منشور ملل متحد . . . که در تاریخ پنجم تیرماه ۱۳۲۴ مطابق ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در شهر سانفرانسیسکو به امضا رسیده" تصویب شد.^{۷۹} جلال عبده گزارشی مفصل از چگونگی تدوین این منشور که به قول او "مهم‌ترین سند سیاسی عصر حاضر است" ارائه داد.^{۸۰} در همان جلسه مجلس رضا رادمنش (۱۲۸۴-۱۳۶۳ش)، نماینده لاهیجان و از اعضای سرشناس حزب توده ایران، در اعتراض به گزارش جلال عبده گفت: "راجع به این منشور ملل متفق که آقای دکتر عبده اینجا اظهار فرمودند، من انتظار داشتم که راجع به حقوق بشر هم که ماده اول این منشور است ذکر می‌کردند. راجع به آزادی‌های فردی و ارزش اشخاص، ارزش بشر، حق کار که در آنجا ذکر شده است، آنها را هم در اینجا متذکر می‌شدند. اینها است که

همواره یکی از طرفداران حقیقی استقرار اصول صلح و سلم در جهان بوده و در جامعه ملل سابق نیز صمیمانه در این راه خدمت کرده است و در طی جنگ اخیر هم در پیروزی ملل متفق سهمی به سزا داشته، از آقایان نمایندگان محترم مجلس شورای ملی تقاضا دارد ماده واحده ذیل را تصویب فرمایند: ماده واحده مجلس شورای ملی منشور ملل متحد را که در تاریخ پنجم تیر ماه ۱۳۲۴ مطابق ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در شهر سانفرانسیسکو به امضا رسیده است تصویب می‌نماید." این ماده واحده "به اتفاق آرا تصویب شد." بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۴، جلسه ۱۳۶ (۱۳ شهریورماه ۱۳۲۴).

^{۸۰} جلال عبده در جلسه "طرح و تصویب گزارش کمیسیون امور خارجه راجع به منشور ملل متحد" در گزارش خود خاطرنشان ساخت: "این منشور به نظر بنده مهم‌ترین سند سیاسی عصر حاضر است . . . دنیا هم تاکنون نظیر آن را نشان نداده و برای تدوین این منشور می‌بایستی شش‌سال تمام ملل دنیا اعم از بزرگ و کوچک به جان یکدیگر بیفتد و با فداکاری‌های زیاد و با تلفاتی که هیچ‌وقت شاید جبران نشود، معنی جنگ جدید را بفهمند و بالاخره برای جلوگیری از خطرات جنگ‌های آینده که حتماً مخوف‌تر و موحش‌تر است دور هم جمع شوند و با حسن نیت در محیط آزاد و آرامی صد و یازده ماده منشور و هفتاد ماده دیوان بین‌المللی دادگستری را تنظیم کنند." بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۴، جلسه ۱۳۶ (۱۳ شهریور ۱۳۲۴).

^{۷۸} برای مثال، مستشارالدوله در دوره اول مجلس شورای ملی گفت: "حفظ حقوق بشر بر همه افراد لازم است. آنهایی که مستخدمین دولت هستند باید بیشتر حفظ حقوقات بکنند." بنگرید به مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱، جلسه ۴۶ (۱۷ محرم ۱۳۲۵ق)، ۹۹. همچنین بنگرید به ابراهیم مفتاح یمن‌السلطنه، حقوق بشری و اساس سیاست مملکت (تهران: ناصری، ۱۳۳۱ق)؛ عبدالکریم سعادت، حقوق بشری (شیراز: مصطفوی، ۱۳۴۱ق).

^{۷۹} بر اساس گزارش مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، "کمیسیون امور خارجه مجلس شورای ملی در تاریخ یکشنبه ۱۱ شهریور ماه ۱۳۲۴ تشکیل گردید و لایحه شماره ۱۰۶۰۴ مورخ ۲۴/۶/۴ دولت را مبنی بر درخواست تصویب منشور ملل متحد مورد مطالعه و دقت قرار داد و به اتفاق آرا تصویب نمود. به طوری که خاطر آقایان نمایندگان محترم مستحضر است، در انجمن سانفرانسیسکو که از پنجم اردیبهشت ماه ۱۳۲۴ آغاز گردیده و تا پنجم تیر ماه ۱۳۲۴ ادامه داشت، منشور ملل متحد مشتمل بر یکصد و یازده ماده و همچنین اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری شامل ۷۰ ماده تدوین گشت و به تصویب نمایندگان پنجاه و یک دولت متفق و از جمله نمایندگان دولت ایران رسید. کمیسیون امور خارجه مجلس شورای ملی با توجه به اهمیت و مرام و اصول این منشور و فوایدی که عضویت چنین سازمان بزرگ جهانی برای ملت ایران در بر دارد و نیز با توجه به اینکه ملت ایران

به یک ملت وسایل استقلال می‌دهد.^{۸۱} مادهٔ آغازین منشور ملل متحد، چنان که به تصویب مجلس رسید، بدین قرار است:

ما مردم ملل متحد با تصمیم به محفوظ داشتن نسل‌های آینده از بلای جنگ که دوبار در مدت یک‌عمر انسانی افراد بشر را دوچار مصائب غیر قابل بیان نموده؛ و با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق بین مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ؛ و به ایجاد موجبات لازم برای حفظ عدالت و احترام تعهدات ناشی از عهود و سایر منابع حقوق بین‌المللی و به پیشرفت ترقی اجتماعی و برقرار ساختن اوضاع زندگانی بهتری با آزادی بیشتر و برای نیل به این مقاصد . . . عزم نمودیم که برای تحقق این مقاصد تشریک مساعی نماییم.^{۸۲}

این ارزش‌های انسان‌دوستانه و تبعیض‌زدا شیرازهٔ تدوین اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را، که در روز ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸/۱۹ آذر ۱۳۲۷ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید، فراهم آورد. اما پیش از تصویب این اعلامیهٔ جهانی، اصول تبعیض‌زدای آن برای توانمندی حقوقی شورویان ایرانی به کار گرفته شد. مثلاً آرداشس (اردشیر) آوانسیان (۱۲۸۴-۱۳۶۹ ش)، نمایندهٔ ارمنیان شمال و از رهبران حزب توده ایران، در سخنرانی ۲۰ اردیبهشت ۱۳۲۴ در مجلس از حق انتخاب‌شدن و انتخاب‌کردن آشوری‌ها سخن گفت:

موضوع دیگر هم که آشوری‌ها خیلی توقع دارند از این مجلس و اصول دموکراسی موضوع انتخابات است. حالا که همه‌جا صحبت از دموکراسی می‌شود و حتی در کنفرانس سانفرانسیسکو هم مثل زمان انقلاب کبیر فرانسه یک صحبت‌هایی می‌شود از قبیل حقوق بشر و آزادی بشر و آزادی نژاد و دموکراسی، در موقعی که در دنیا از این صحبت‌ها می‌شود، البته این آشوری‌ها که مردمان فقیر و زارع هستند و ایرانی هستند طبق قوانین ما می‌گویند عامهٔ ناس از قانون حق استفاده دارند. حق انتخاب شدن دارند. حق انتخاب‌کردن دارند. خیلی از این آشوری‌ها در قزوین، تهران و کرمانشاه پراکنده هستند و اینها در انتخابات دوره‌های گذشته اشتراک نکردند. و طوری است که اینها نماینده در مجلس ندارند. و البته مطابق قوانین ما عدهٔ نمایندگان خیلی بیشتر از این است و اینها در نظر دارند که عدهٔ نمایندگان بیش از اینها باشد. و بیشتر از این هم خواهند کرد و جمعیت هم هست و ما توقع داریم که

^{۸۱} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دورهٔ ۱۴، جلسهٔ ۱۳۶ (۱۳ شهریور ۱۳۲۷).
^{۸۲} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دورهٔ ۱۴، جلسهٔ ۱۳۶ (۱۳ شهریور ۱۳۲۷).

دولت عملاً برای این موضوع لایحه‌ای بیاورند به مجلس ... و آن وقتی که قانون انتخابات تجدید نظر شد، یک کمی دموکراسی بیشتر به مردم بدهیم. و وقتی که مخصوصاً صحبت از آزادی نژادها و آزادی زبان در کنفرانس سانفرانسیسکو می‌شود، این نتیجه حرف‌هایی است که ملت‌های اروپا زده‌اند. حداقل ما برای آشوری‌ها یک کرسی در مجلس برای آن عده زیاد در آن قانونی که می‌خواهیم تجدید نظر بکنیم بدهیم و به هیچ‌جا هم بر نمی‌خورد. اتفاقاً طبق قوانین مملکتی همین‌طور هم باید بشود. برای این که یک عده‌ای اصلاً اشتراک در انتخابات نکرده‌اند و این خلاف قانون است. دیگر اینکه یک عده‌ای هم از ارامنه هستند، اینها هم یک عریضی دارند.^{۸۳}

یک ماه پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، جلال عبده، که در کنفرانس سانفرانسیسکو در جلسات طرح نهایی "منشور ملل متحد" نیز شرکت داشت، در بیانات



جلال عبده و ویرجیلیو گالوز (هندوراس) در کنفرانس سانفرانسیسکو، ۲۵ آوریل ۱۹۴۵
عکس شماره ۸۴۱۹۰، آرشیو سازمان ملل متحد

^{۸۳} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۴، جلسه ۱۲۷ (۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۴).

قبل از دستور مجلس شورا اهمیت بین‌المللی شدن حقوق فردی در آن اعلامیه جهانی را برای همکارانش در مجلس چنین شرح داد:

یکی از کارهایی که امسال در سازمان ملل انجام شد، همین اعلامیه جهانی حقوق بشر است. می‌دانید تاکنون حقوق فردی و حقوق اجتماعی از شئون داخلی ممالک بوده. با تهیه این اعلامیه جهانی حقوق بشر حقوق فردی و حقوق اجتماعی از شئون بین‌المللی قرار داده شده و این یک قدم بزرگی است که از لحاظ بین‌المللی برداشته شده و به‌طور قطع در صلح عمومی دنیا مؤثر است. چرا؟ برای اینکه غالب مبارزات، غالب جنگ‌ها در اثر عدم رعایت و عدم احترام حقوق فردی انجام شده. ملاحظه می‌فرمایید اگر عمل هیتلر نسبت به یهود در آلمان نبود، اگر عمل سیک‌ها در هندوستان نسبت به مسلمان‌ها نبود، اگر همین عمل فعلی دولت پوشالی اسرائیل نسبت به اعراب نبود، حتماً نائره جنگ مشتعل نمی‌شد. پس با اعلامیه جهانی حقوق بشر یا طرح قراردادهای دسته جمعی که برای این عمل معلوم شده و دول مکلفاند تعهد بکنند، ملتزم بشوند که مرتکبین را مجازات بکنند و حتی اگر نکردند ممکن است سازمان‌های بین‌المللی در این مورد مداخله بکنند. اینها اقداماتی است که نباید ناچیز شمرده شود. این اقدامات شاید نتیجه آنی ندهد و به‌طور مسلم با برداشتن این قدم‌ها یک مبنا و اساسی برای صلح عمومی گذاشته خواهد شد.^{۸۴}

عبده در همین بیانات اهمیت تأمین حقوق اجتماعی و اقتصادی را چنان که در اعلامیه حقوق بشر آمده در پیدایش "روح اجتماعی" توصیف کرد:

باید توضیحی عرض کنم درباره اعلامیه جهانی حقوق بشر که شاید از لحاظ وظیفه فعلی که ما داریم مؤثر باشد و آن این است که اعلامیه جهانی حقوق بشر شامل دو قسمت است. یک قسمت شامل آزادی‌های فردی که کم‌وبیش در قانون اساسی ما هم پیش‌بینی شده است و قسمت دیگرش هم عبارت است از حقوق اجتماعی و اقتصادی افراد که به موجب این اعلامیه به افراد حق کار کردن داده شده، حق بیمه اجتماعی داده شده، حق داده شده از حداقل وسایل زندگی برخوردار شوند. حق داده شده که بالاخره از حقوق اقتصادی، از بیمه اجتماعی، از تمام چیزهایی که لازمه حیات فردی است استفاده بکنند . . . متأسفانه در مملکت خودمان

^{۸۴} جلال عبده، "بیانات قبل از دستور آقای دکتر عبده شورای ملی، دوره ۱۵، جلسه ۱۳۱ (۱۹ دی ۱۳۲۷).

راجع به سازمان ملل متحد، "مشروح مذاکرات مجلس

هنوز قدمی برداشته نشده. برای آن که یک ملتی بماند، باید روح اجتماعی در آن ملت باشد و برای اینکه روح اجتماعی باشد، باید منافع مشترکی بین طبقات مختلف کشور باشد و تا وقتی که تفاوت طبقاتی در مملکت به این اندازه است که می‌بینیم، متأسفانه این روح اجتماعی امکان ندارد موجود باشد.^{۸۵}

جلال عبده متناوباً در مجلس شورا از حقوق بشر، حکومت قانون و تعهدات بین‌المللی برای پیشبرد استقلال ایران یاد می‌کرد. در جلسه بررسی طرح "هتک حرمت" به پادشاه مملکت، برای نمونه، عبده یادآور شد که "هتک حرمت و توهین یک مفهوم کشدار و لاستیکی دارد" و برای آنکه محافل بین‌المللی به دولت ایران خرده نگیرند، بهتر است که در "سیر کنستانتسیل [constitutionnel/constitutional]"، به جای شهربانی، "دادسرا و دادگاه‌ها" به این موارد رسیدگی کنند.^{۸۶} در جای دیگری، عبده توجه نمایندگان مجلس را به تعهدات حقوقی ایران در قبال "اعلامیه جهانی حقوق بشر" جلب می‌کرد. مثلاً در دفاع از "لایحه قانون کارگران و قانون کار"،^{۸۷} که آن را "با عواطف عالیۀ بشری" منطبق دانست، یادآور شد که "قانون کار ما اجرای این اصل ۲۵ اعلامیه جهانی بشر است."^{۸۸}

با اهمیت روزافزون حقوق بشر، رفع تبعیض حقوقی بیشتر از پیش با توجه مطبوعات و مجلسیان روبه‌رو شد. همچون اردشیر آوانسیان که به دفاع از حقوق آسوریان پرداخته بود، ارباب رستم گیو (۱۲۷۶-۱۳۵۹ش)، نماینده زرتشتیان در مجلس، در بیانات قبل از دستور در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۲۸ به شرط مسلمان بودن انتخاب‌شوندگان به مجلس سنا که به پیشنهاد دکتر علی‌اکبر ملکی در لحظه آخر به "قانون اجازه اجرای نظامنامه انتخابات مجلس سنا" افزوده شد، چنین اعتراض کرد:

در جلسه چهارده اردیبهشت‌ماه ۲۸ [۱۳] مجلس شورای ملی در موقع طرح لایحه سنا پیشنهادهایی به مقام محترم ریاست تقدیم گردیده، منجمله پیشنهادی از آقای دکتر ملکی که کلمۀ مسلمان به بند ۹ لایحه افزوده شود... در صورتی که پیشنهاد مزبور تصویب شده تلقی گردد، برخلاف اصل عدالت و مخالف اعلامیه حقوق بشر که دولت شاهنشاهی ایران آن را قبول نموده است و به واقع تعدی و

^{۸۵} جلال عبده، "بیانات قبل از دستور آقای دکتر عبده".

خرداد ماه ۱۳۲۸، بنگرید به

<http://www.hvm.ir/lawdetailnews.asp?id=4194>

^{۸۸} جلال عبده، "طرح قانون کار و تصویب ماده واحده،"

مشروح مذاکرات مجلس ملی، دوره ۱۵، جلسه ۱۷۰ (۱۷)

خرداد ۱۳۲۸.

^{۸۶} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۵، جلسه

۱۴۶، (۳ اسفند ۱۳۲۷)

^{۸۷} "قانون اجازه اجرای گزارش کمیسیون پیشه و هنر و

بازرگانی مربوط به کارگران و کارفرمایان" مصوب ۱۷

تحقیق به زرتشتیان که ایرانی‌الصل و فرزندان و پرستندگان این سرزمین مقدس هستند و بایستی از تمام حقوق سیاسی و اجتماعی این سرزمین برخوردار و بهره‌مند گردند می‌باشد. لذا به نام جماعت اقلیت زرتشتیان به این تبعیض و بی‌عدالتی اعتراض نموده و اصلاح آن را طبق اصل هشتم متمم قانون اساسی از مجلس مقدس شورای ملی استدعا و امیدوارم مجلس مقدس و آقایان نمایندگان عظام که همواره طرفدار عدالت بوده و می‌باشند راضی نشوند که این تبعیض در تاریخ بشریت به نام مجلس دوره پانزدهم ثبت و اصولی که در منشور سازمان ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر از طرف دولت شاهنشاهی ایران قبول شده است، برخلاف آن رفتار شود.^{۸۹}

همچون رستم گیو، نمایندگان مجلس شورای ملی مکرر از اصول و ارزش‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر یاد می‌کردند. مثلاً سردار فاخر حکمت (۱۲۶۹-۱۳۵۶ش)، رئیس مجلس شورای ملی، در ۱۹ آذر ۱۳۲۹ به مناسبت دومین سال تصویب اعلامیه حقوق بشر از «وظیفه وجدانی» نمایندگان در قبال این ارزش‌ها چنین یاد کرد:

امروز که مراسم دومین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سراسر جهان بر پا می‌شود، مجلس شورای ملی ایران خوش‌وقت است که خود را در اجرای این مراسم با همه ملل جهان سهیم و شریک بداند و آرزومند باشد که خداوند متعال توفیق برخوردار شدن از مزایا و مفاهیم این اعلامیه را به عموم افراد بشر ارزانی و عنایت فرماید... مخصوصاً در این موقع که بشریت در معرض تهدید و خطر واقع است، مجلس شورای ملی ایران که به یاری خداوند قادر و پشتیبانی ملت ایران از آغاز حیات خود همواره با عوامل زور و استبداد مبارزه کرده و در محو آثار خودسری کوشیده است، علاقه‌مند می‌باشد مفاد و مفهوم این اعلامیه را که ضامن آزادی و عدالت و صلح گیتی است به کار بسته و در این امر خیر که وظیفه وجدانی کلیه نمایندگان ملت است موفق و کامیاب باشد، انشاءالله.^{۹۰}

مجید موقر (۱۲۷۷-۱۳۴۷ش) نیز در «تأیید بیانات آقای رئیس مجلس شورای ملی راجع به جشن جهانی اعلامیه جهانی حقوق بشر» افزود:

^{۸۹} ارباب گیو، «بیانات قبل از دستور»، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۵، جلسه ۱۵۹ (۱۵ اردیبهشت‌ماه ۱۳۲۸).

^{۹۰} «بیانات آقای رئیس راجع به دومین سال تصویب اعلامیه حقوق بشر»، صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۹۱ (۱۹ آذر ۱۳۲۹).

این روز از این جهت عزیز و ارجمند است که بشر پس از قرن‌های متمادی تحمل زور و فشار وجود و ستم و قلدری و بیدادگری برای نخستین بار به بزرگ‌ترین و گرامی‌ترین مظاهر زندگانی خود یعنی به آزادی و عدالت و مساوات رسمیت بین‌المللی داد و این سه مظهر ارجمند زندگانی اجتماعی بشری طبق یک اعلامیه رسمی، که در طی ۲۶ ماده در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۱۰ دسامبر سال ۱۹۴۸ به تصویب رسید، رسمیت یافت. اساساً باید دانست که در سازمان اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد کمیته‌ای است به نام کمیته حقوق بشر که رئیس آن مادام روزولت همسر رئیس جمهور فقید امریکا است و بنا بر پیشنهاد این کمیته بود که مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۱۹ آذر، یعنی در چنین روزی، برای تأمین سعادت و رفاهیت و به منظور بالا بردن سطح زندگانی افراد بشر اعلامیه‌ای به عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر به تصویب رسانید.^{۹۱}

در ادامه، موقر به شرح کوشش‌های سازمان‌های غیردولتی پرداخته، افزود:

در ایران نیز جمعیتی غیردولتی به نام جمعیت ایرانی طرفداران سازمان ملل متحد^{۹۲} در تحت ریاست افتخاری عالی‌عالیه حضرت همایونی تشکیل شده و آقای دکتر [احمد] متین‌دفتری در برقراری این مجمع واقعاً زحمات زیادی کشیده‌اند که قابل تقدیر است. این جمعیت به افتخار امروز نسخه‌های متعددی از اعلامیه جهانی حقوق بشر تهیه نموده‌اند و در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها و سایر مؤسسات فرهنگی توزیع می‌کنند. همچنین، در تعقیب تقاضای این جمعیت است که وزارت پست و تلگراف موافقت کرد که مهری در تحت عنوان "حقوق یکسان برای افراد بشر اساس آزادی و عدالت و صلح جهان است" تهیه شده و پاکاتی که امروز به پست داده می‌شود دارای این مهر خواهد بود. با تصویب این اعلامیه در حقیقت ۱۷۵۰ میلیون افراد بشر متعهد شدند یکی از اساسی‌ترین حقوق بشریت را محترم بشمارند.^{۹۳}

پس از خواندن مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، موقر خاطر نشان ساخت: "این اعلامیه، که اینک به افتخار آن امروز در همه‌جای دنیا جشن منعقد می‌شود، در حقیقت آزادی‌خواهان ما در چهل و پنج سال پیش در طی قانون اساسی متذکر بوده‌اند . . . چند

^{۹۱} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۹۱ (یکشنبه ۱۹ آذر ۱۳۲۹).
^{۹۲} برای اطلاعات بیشتر درباره جمعیت ایرانی طرفدار سازمان ملل متحد به نشریه آن، جمعیت ایرانی طرفدار
^{۹۳} صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۹۱ (یکشنبه ۱۹ آذر ۱۳۲۹).

ماده از اعلامیه جهانی حقوق بشر را در این محل مقدس قرائت کنم که آقایان ملاحظه فرمایند خیلی نزدیک است و خیلی شباهت دارد به قانون اساسی ما.^{۹۴} در این بازنگری قانونی، موقر توجه را به موادی از "حقوق ملت ایران" در متمم قانون اساسی (۱۴ ذی القعدة ۱۳۲۴ق/۳۰ دسامبر ۱۹۰۶م) جلب کرد: "ماده ۸ متمم قانون اساسی می گوید اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود. ماده نهم و دهم مربوط است به مصونیت افراد، ماده سیزدهم به مصونیت مسکن، ماده چهاردهم به آزادی محل اقامت، ماده هجدهم به آزادی تعلیمات، ماده بیستم به آزادی مطبوعات، ماده بیست و یکم به آزادی اجتماعات و ماده ۲۲ به آزادی مخابرات و مکاتبات و غیره."^{۹۵}

تبعیض زدایی قانونی پیامد کوشش های حقوق دانان و دیپلمات هایی چون مصطفی عدل، قاسم قاسم زاده (۱۲۶۷-۱۳۳۸ش)، نصرالله انتظام^{۹۶} و جلال عبده بود که هماهنگی قوانین ایران با اعلامیه جهانی حقوق بشر را راز استقلال سیاسی ایران می دانستند. انتظام از جمله نمایندگان ایران در کنفرانس سانفرانسیسکو، در ۱۹۴۷ عضو فعال کمیته ویژه سازمان ملل در امور فلسطین (United Nations Special Committee on Palestine) بود.^{۹۷} در همین کمیته بود که انتظام به اهمیت "منشور کورش" در ادعای تاریخی یهودیان برای تأسیس کشوری در فلسطین پی برد. در روایت حقوقی، "منشور کورش" انتظام بی شک نقش مهمی داشته که نیاز به بررسی دقیق دارد. انتظام که از بنیان گزارش اقلیت کمیته ویژه فلسطین در مخالفت با تأسیس کشور مستقل اسرائیل بود، ریاست دوره پنجم مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۱۹۵۰ را برعهده داشت. در دوره ریاست ایشان، "کنوانسیون منع و مجازات نسل کشی" (The Convention on the Prevention and Punishment of Genocide) "لوازم تصویب" (instrument of ratification) برای اجرا را به دست آورد. ابوالفضل حاذقی، نماینده چهارم، حضور پیگیر کسانی چون انتظام را در سازمان ها و کنفرانس های بین المللی برای پیشبرد استقلال ایران پُر اهمیت می دانست و در بیانات قبل از دستور مجلس در آبان ۱۳۲۹ گفت:

یوگسلاوی، در این کمیته مخالف تقسیم کردن فلسطین بود و گزارش اقلیتی برای تشکیل دولت فدرال فلسطین شامل دولت عربی و یهودی ارائه دادند. در این خصوص بنگرید به

United Nations Special Committee On Palestine, Report To The General Assembly (Lake Success, New York: United Nations, 1947) at <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/07175DE-9FA2DE563852568D3006E10F3>

^{۹۴} صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۹۱ (یکشنبه ۱۹ آذر ۱۳۲۹).

^{۹۵} صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۹۱ (یکشنبه ۱۹ آذر ۱۳۲۹).

^{۹۶} برای اطلاعات بیشتر درباره نصرالله انتظام بنگرید به <http://www.un.org/en/ga/president/bios/bio05.shtml>

^{۹۷} نصرالله انتظام به همراه عبدالرحمن، نماینده هند، و ولادیمیر سیمک (Vladimir Simic)، نماینده

آقایان این نکته شاید برایشان بدیع باشد و تازگی داشته باشد که در کنفرانس‌های بین‌المللی به افراد ایرانی و شخصیت‌های ایرانی خیلی اهمیت داده و احترام می‌گذارند. این را عرض می‌کنم تا قدر افرادی را که برای مملکت ما خدمت می‌کنند بدانیم و آنها را لجن‌مال نکنیم. مکرر صحبت می‌شد. می‌گفتند البته احترامی که ما به رجال ایران داریم از دو جنبه است. یک جنبه‌اش این است که ما ایران را یک مملکتی می‌دانیم که به تمدن دنیا خدمت کرده. ما به رجال سابق ایران، علما و بزرگان و ادبای ایران احترام می‌گذاریم و افراد ایرانی را منتسب به یک ملتی می‌دانیم که دارای شخصیت‌های بزرگ علمی و ادبی بوده‌اند و به یک اعتبار دیگر افراد ایرانی در خارج امتحان لیاقت و عرضه می‌دهند. چنانچه در طول سه چهار ماهی که چندین کنفرانس تشکیل شد، در این کنفرانس‌ها نماینده‌های ایران یا رئیس کنفرانس انتخاب می‌شدند و یا نایب اول کنفرانس انتخاب می‌شدند و در کمیسیون‌های مهم هم همین‌طور. مخصوصاً انتخاب جناب آقای نصرالله انتظام به سمت ریاست سازمان ملل متفق همین یک عملی است که برای افراد ملت ایران شایستگی دارد که موجب مباهات باشد. برای اینکه یک فرد مبارز ایرانی آنجا یک جلسه‌ای را اداره می‌کند که حتی بزرگ‌ترین رجال دنیا که می‌آیند در آنجا صحبت بکنند، باید از او اجازه بگیرند و صحبت بکنند و به تذکرات او ترتیب اثر بدهند.^{۹۸}

نصرالله انتظام که از مدافعان جدی حقوق بشر بود، در دوره ریاست مجمع عمومی سازمان ملل با النور روزولت (Eleanor Roosevelt, 1884-1962)، بغ‌بانوی حقوق بشر، همکاری نزدیک داشت. طرح تبعیض‌زدایی جنسی در مجلس شورای ملی در سال ۱۳۳۱ از پیامدهای دوره ریاست ایشان در مجمع عمومی سازمان ملل بود.

در کنار حقوق شهروندی ایرانیان آسوری و زرتشتی، رفع تبعیض جنسی با منازره و مشاجره درباره حق رأی زنان در دی ۱۳۳۱ در مجلس به اوج رسید. در پی تظاهرات خیابانی و توجه مطبوعاتی، محمود زیمان (۱۲۷۲-۱۳۴۰ش)، نماینده تهران، در بیانات قبل از دستور مجلس در ۹ دی ۱۳۳۱ موضوع مساوی‌الحقوق بودن زنان را چنین مطرح کرد:

چون صحبت از قانون اساسی و حقوق افراد کشور به میان آمد، بی‌ضرر نیست یک موضوعی که با این حق بستگی و ارتباط کامل دارد به عنوان تذکر عرض کنم و آن رعایت حقوق اجتماعی بانوان در قانون انتخابات است. اصل هشتم متمم قانون

^{۹۸} ابوالفضل حادقی، «بیانات پیش از دستور»، مشروع آبان‌ماه (۱۳۲۹). مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۶، جلسه ۷۸ (۱۶)



الینور روزولت، رئیس کمیسیون حقوق بشر؛ نصرالله انتظام، ریاست پنجمین دوره مجمع عمومی سازمان ملل؛ و مارین اندرسن، خواننده محبوب آمریکایی؛ در خانه ابرای متروپولیتن نیویورک به مناسبت کنسرتی در ۱۰ دسامبر ۱۹۵۰ برای بزرگداشت روز حقوق بشر در دومین سالگرد تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر. عکس شماره ۸۴۵۷۷۱، آرشیو سازمان ملل

اساسی می‌گوید اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود. چون بانوان ایرانی هم جزو اهالی مملکت ایران هستند، بالطبع مشمول این اصل بوده، در مقابل قانون انتخابات متساوی‌الحقوق می‌باشند. اصل دوم قانون اساسی می‌گوید مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور معاش و سیاسی وطن خود مشارکت دارند. مطابق این اصل هم مشارکت اهالی کشور در امور معاشی و سیاسی وطن خودشان به وسیله این انتخاب نمایندگان انجام می‌شود و بالطبع بانوان هم در این امور مشارکت دارند. امیدوارم این نکات در تجدید نظر قانون انتخابات مورد توجه و رسیدگی واقع شود.^{۹۹}

سیداحمد صفایی، نماینده معمم قزوین، در اعتراض به این پیشنهاد محمود نریمان اخطار داد: "خوب نبود این مطلب به محیط مجلس کشیده شود، والا ما هم برمی‌خیزیم در این زمینه صحبت می‌کنیم. این جار و جنجال در خارج مجلس هست کافی است. شما دیگر آن را به محیط مجلس نکشیدید."^{۱۰۰} چند روز بعد، سیدباقر جلالی موسوی (۱۲۸۱-۱۳۵۱ش)، نماینده دماوند، نیز در پاسخ به محمود نریمان هشدار داد:

^{۹۹} محمود نریمان، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۵۳ (۹ دی ۱۳۳۱).
^{۱۰۰} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۵۳ (۹ دی ۱۳۳۱).

چند روز پیش قانون جدید انتخابات تدوین و برای اظهار نظر عمومی منتشر شده است و مسئله جدیدی که در اثر انتشار آن به وجود آمده و از چند جهت واجد اهمیت است، بحث درباره حقوق بانوان و [اعطای] حق انتخاب به آنان است. چون این بحث به مجلس شورای ملی نیز کشیده شده است، و حتی استناد به اصل دوم و هشتم قانون اساسی و متمم آن به عمل آمده است، لازم می‌دانم توضیحاتی در این باره به عرض برسانم. . . . ورود زن در انتخابات نه تنها باری از دوش جامعه ما بر نمی‌دارد، بلکه بر مشکلات ما با مخالفتی که اکثریت قریب به اتفاق ملت ایران با آن دارند خواهد افزود. بنده در عین حالی که به پیروی از دیانت اسلام، که مبنای آن بر فطرت بشری قرار دارد، کمال احترام را به مقام بزرگ مادری دارم و در عین حالی که زنان را مربی و معلم اخلاق فرزندان یعنی مراحل اولیه رشد و زندگی دختران و پسران می‌دانم، در عین حالی که عزت و شوکت جامعه اسلام را در گرو آسایش زنان می‌دانم، باید بگویم که دین اسلام ضامن و حافظ حقوق بانوان به بهترین صورت ممکن می‌باشد و با این حال طرح مسئله شرکت بانوان را در انتخابات عامل تشنج و آشوب می‌شناسم؛ و آن را مضر به حال وحدت جامعه و بالنتیجه مخل به پیروزی می‌دانم.^{۱۰۱}

در جلسه بعد نیز احمد صفایی، پس از ارائه تلگرافها و طومارهایی که "دایر به مخالفت شرکت زنان در انتخابات" بود، اخطار داد:

اینها همه مربوط به عدم شرکت بانوان در انتخابات است. اگر آقایان این امضاها را قبول ندارند، و باز اکثریت را قبول ندارند، نصف رادیو را در اختیار بنده بگذارند. بنده اعلام می‌کنم به مردم کشور که کسانی که مخالف با انتخاب بانوان هستند نیم‌روزی تعطیل کنند. به این وسیله ما رفراندوم می‌کنیم و معلوم می‌شود که آرای مردم چیست. حکومت دموکراسی حکومت اکثریت است.^{۱۰۲}

صفایی سپس از "نامه‌ای که حضرت آیت‌الله صدر به حضرت آیت‌الله بهبهانی می‌نویسند و در ذیل آن هم که حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی و حضرت آیت‌الله حجت نظریه" داده یاد کرد و بخشی از آن را بازخواند. در این سلسله نامه‌ها درباره "اجازه مداخله در انتخابات به زنان" آیت‌الله بروجردی نوشت که "در کشور اسلامی امری که مخالف احکام ضروریه اسلام است ممکن‌الاجرا نیست."^{۱۰۳} محمدعلی افراشته در روزنامه فکاهی—

^{۱۰۱} سیدباقر جلالی موسوی، "بیانات قبل از دستور"، مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۵۷ (۱۸ دی ۱۳۳۱).

^{۱۰۲} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۵۵ (۱۴ دی ۱۳۳۱).

^{۱۰۳} سیداحمد صفایی، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۵۵ (۱۴ دی ۱۳۳۱).

سیاسی چلنگر، که در آن زمان با نام منطق امروز منتشر می‌شد، در سرمقاله‌ای با عنوان "ارتجاع داخلی‌تر" در هجو مخالفان حق رأی زنان نوشت:

لعن بر مخترع خط و سواد
به خصوص آن که به زن‌ها رو داد
بازهم رفته "ضعیفه" جلسه
پس که باید که به کارم برسه؟
زن کجا بحث امور جاری
زن کجا امر سیاست‌داری
زن که گفته است شود چیزنویس
برود مجلس ملی با گیس
زن کجا مجلس دارالشورا
زن کجا جای رئیس‌الوزرا
زن که گفته است شود دندانساز
کند آرواره مردان را باز
نیستم بنده موافق ابداً
شده‌ام سخت مخالف جداً^{۱۰۴}

هفته‌نامه فکاهی توفیق نیز در ۱۸ دی ۱۳۳۱ در "آواز کوچه‌باغی پشتکار زن" نوشت:

بالا گرفته است در این مُلک کار زن
افزون شده است بار دگر اعتبار زن
هان ای وکیل مرتجع بی‌سواد پست
افکنده‌ای گره ز چه آخر به کار زن
کار زنان به کشور ما می‌رود ز پیش
چون کار می‌کند همه‌جا پشتکار زن^{۱۰۵}

با مخالفت علمای برجسته، رفع تبعیض از زنان و شرکتشان در انتخابات تا اوایل دهه ۱۳۴۰ به تعویق افتاد. در این مخالفت روحانیان و فقهی‌سلوکان به اصل ۱ و ۲ متمم قانون اساسی توجه داشتند و بر تقارن قوانین دولتی بر موازین شرعی تأکید می‌ورزیدند. اشخاصی چون فرهنگ نخعی، که از پیشتازان جنبش اسلام‌گرا بود، بر "برتری قوانین

^{۱۰۴} محمدعلی افراشته، "ارتجاع داخلی‌تر!" چلنگر منطق
امروز، سال ۱، شماره ۱۱ (۴ دی ۱۳۳۱)، ۱.
^{۱۰۵} اویار تقی، "آواز کوچه‌باغی پشتکار زن،" بابا آدم
توفیق، سال ۳۱، شماره ۹ (۱۸ دی ۱۳۳۱)، ۲.

آسمانی بر قوانین بشری“ تأکید داشت و “هوسبازان متجددی” را که “خیال خام تساوی حقوق زن و مرد را برخلاف ناموس خلقت و امر فطرت در سر” می پروراندند مورد حمله و تمسخر قرار می دادند.^{۱۰۶} با توجه به قانون اساسی، ایشان “حق انتخاب کردن زنان” را به قول بانویی مناسب ندانست: “دلیل اولش این است که در قانون اساسی ما این اجازه به زنان داده نشده و ما چون به قانون اساسی و نویسندگان فداکار و بزرگ این قانون ایمان داریم و این قانون را بی نهایت محترم می شماریم، نمی توانیم برخلاف آن سخن بگوییم.” در تعبیری که تکیه کلام اسلام گرایان شد، ایشان افزود: “همین قانون اساسی مقدس، مذهب رسمی ایران را شیعه جعفری نموده که با عنوان تساوی زن و مرد و آزادی زن مخالفت صریح دارد.” در مقابل فقهی سلوکانی چون نخعی، حقوق دانان و سیاست مداران با نگرشی قانونی بر “حقوق ملت ایران” در اصل ۸-۲۵ متمم قانون اساسی و تبعیض زدایی از حقوق دولتی بر اساس مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر پافشاری کردند. این دو نگرش شرعی و قانونی نشان دهنده حضور هم زمان دو حکم ورزی متفاوت قانونی و فقهی بود که بر دو بینش متفاوت هویتی و تمدنی استوار بود. حکم ورزی فقهی و تکدین بر این اصل تأکید داشت که “مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.” همچنان که شیخ محمد تهرانی، از بنیادگذاران هیئت قائمیه تهران، در اعلامیه ای— که “ورود زنان به صحنه سیاست و وکالت” را “قیام علیه دین و ملت، قیام علیه رژیم مقدس اسلامی و مشروطیت، قیام علیه آزادی و قانون، قیام علیه آسایش و امنیت” بر شمرد— شرح داد:^{۱۰۷}

مشروطیت این کشور بر پایه اسلام و مذهب جعفری استوار و صاحبان حقیقی و قانونی این خانه مسلمان اند. بنابراین، ساختمان این خانه و قانوناً طبق فکر و نقشه و نظریه و عقیده اسلامی و مسلمی با مشورت مستقیم آنان بایستی ترمیم و تکمیل گردد. یعنی اصلاحات در جمیع شئون بر اساس مقررات مذهب جعفری می باید انجام شود و متخلف از این اصل مقدس دشمن امنیت و ناقض مشروطیت و محکوم ملت است.^{۱۰۸}

در مقابل این حکم ورزی فقهی، حکم ورزی قانونی و چنددینی بر این اصل استوار بود که “اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.”^{۱۰۹} چالش و

^{۱۰۶} مذهبی در دوره پهلوی (تهران: مرکز اسناد ریاست جمهوری، ۱۳۸۱)، ۴۱۲-۴۱۹؛ نقل از ۴۱۶.
^{۱۰۸} تهرانی، “اعلامیه هیئت قائمیه”، ۴۱۵-۴۱۶.
^{۱۰۹} به نقل از اصل ۸ متمم قانون اساسی.

^{۱۰۶} فرهنگ نخعی، قرآن قانون آسمانی بشر: با مقدمه در پیرامون برتری قوانین آسمانی بر قوانین بشری (مشهد: چاپخانه طوس، ۱۳۳۷)، ۱۱۳.
^{۱۰۷} محمد تهرانی، “اعلامیه هیئت قائمیه در حمله به دولت محمد مصدق”، در اسنادی از انجمن ها و مجامع

رویاری پیگیر این دو حکم‌ورزی متفاوت و متعارض که بر قانون اساسی تکیه داشت، دولت را مخصوصاً از دهه ۱۳۲۰ به بعد با بحران دائم "حاکمیت دوگانه" روبه‌رو ساخت. در چنین بحرانی پیگیر، پیشبرد حکم‌ورزی قانونی به خشونت‌گرایی حکم‌ورزی فقهی انجامید. خشونت‌آفرینی فدائیان اسلام در دهه ۱۳۲۰ پیامد چنین حاکمیت دوگانه‌ای بود که با تناسب و آرایشی متفاوت تا انقلاب ۱۳۵۷ ادامه داشت.

۴. حکم‌ورزی حقوقی و بشر دوستی ایرانی

به علت تداوم این بحران حاکمیت، نمایندگان مجلس توجه خاصی به سازگاری اصول "اعلامیه جهانی حقوق بشر" با ارزش‌های ایرانی داشتند. مثلاً عباس اسکندری (۱۲۷۶-۱۳۳۸ ش)، نماینده همدان و از بنیادگذاران حزب توده، با استناد به تورات در ۹ خردادماه ۱۳۲۷ یادآور شد که "ملت ایران و دولت ایران... صلاحیت دارد" در موضوع فلسطین نظر خودش را بگوید:

ملت ایران بنا بر اسناد صحیح و مسلم تاریخی و بزرگ‌ترین سندی که ملت یهود او را می‌پذیرد، یعنی کتاب آسمانی آنها که تورات است حکایت می‌کند که ما صالح هستیم در این موضوع نصیحت خالصانه خودمان را بکنیم. در تورات مفصل راجع به محبت‌هایی که ملت ایران و دولت ایران در طی سنوات نسبت به این قوم کرده است تذکر داده می‌شود و برای هیچ ملتی چنین سندی در دنیای حاضر وجود ندارد. و ما یک چنین سند تاریخی داریم. و کتاب دانیال در باب ۱۰ می‌نویسد: بعد از آنکه بخت‌النصر پادشاه بابل یهودی‌ها را اسیر کرد و آورد به بابل، کورش مادی پادشاه ایران و فاتح بابل که به قول تورات نجات‌دهنده قوم اسرائیل است، بعد از تصرف بابل پس از هفتاد سال اسارت آنها را فرستاد به سرزمین خودشان. و همچنین در باب ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ کمک شاهنشاهان ایران، داریوش و خشایار شاه را که در تورات شخص اخیر را به نام اخشورش نامیده، یادآور می‌شود و محبت‌هایی که همیشه ملت ایران نسبت به این قوم داشته است و در طی قرون به این مردم و سایر ملل اقلیت که در ایران هستند هیچ‌گونه بی‌مهری نشده و مورد مزاحمت واقع نشده‌اند و یقین دارم که هیچ‌گاه هم نخواهند شد.^{۱۱۰}

در این نیک‌خواهی تمدنی، برخلاف آریاگرایان، ادبیات عرفانی نیز محل توجه خاصی قرار گرفت. مثلاً به مناسبت روز حقوق بشر در سال ۱۳۳۱، دکتر حسین فاخر، نماینده

^{۱۱۰}عباس اسکندری، "سوال... از آقای وزیر امور خارجه"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۵، جلسه ۷۴ (۹ خردادماه ۱۳۲۷).

سراب و میانه، متذکر شد که با گسترش افق فکری، "سلامتی و خوشبختی . . . تمام عالمیان یعنی برای تمام اعضای خانواده انسانی" مورد توجه منورالفکران قرار گرفته و

در تاریخ ملت کهن سال ایران تعالیم عالیّه پیشوایان مذهبی بهترین شاهد این موضوع بوده و در بین فلاسفه و سخنگویان ما نیز امثال این اشخاص زیادند. بیت معروف شیخ سعدی علیه‌الرحمه از بهترین سخن‌ها است که می‌گوید:

بنی‌آدم اعضای یک پیکرند
که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار

با پیدایش حقوق مختلف در بین ملل، البته مفهوم نوع‌پرستی می‌بایست شامل این قسمت نیز باشد که حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنها اساس آزادی و عدالت و صلح در جهان شناخته شود و رعایت حقوق اساسی را به نام حقوق بشر آرمان مشترک برای تمام مردم و ملل اعلام گردد.^{۱۱۱}

چنین سلوک حق‌مدار و بشردوستانه در نیمه دوم قرن بیستم زمینه‌بازنگری و بازپذیری عرفان اسلامی را، که در دهه‌های پیشتر علت "عقب‌افتادگی" ایران پنداشته می‌شد، فراهم آورد. رویکرد به تعالیم و مکتوبات عرفانی در نیمه دوم قرن بیستم پیامد چرخش تمدنی و حکم‌ورزی حقوقی و تحکیم مبانی فرهنگی "متساوی‌الحقوقی" شهروندی بود. مثلاً، با نگرشی طبقاتی در شرح "اعلامیه جهانی حقوق بشر"، فریدون اردلان در مقاله مفصلی به مناسبت چهارمین سال تصویب این اعلامیه نوشت: "در واقع این سند که با خون شهدا و پیشروان آزادی و پویندگان طریق حقیقت به نگارش درآمده، خواست ملل آزاد معاصر را به عالمیان عرضه می‌دارد."^{۱۱۲} اما اردلان بر آن بود که "مسئله حقوق بشر بدعت و فرضیه تازه‌ای نیست، این موضوع از همان موقع که طبقات مختلف و متخاصم به وجود آمدند، در صدای ضربات تازیانّه برده‌داران، در ناله مظلوم غلامان و ستم‌کشان، در غارت و کشتار بلهوسانه سلاطین انعکاس یافت و از آنجا در آثار متفکرین عصر منتقل شد. لذا تصادفی نیست اغلب آثار مذهبی، سیاسی، فلسفی، حقوقی، اجتماعی در

^{۱۱۱} دکتر فاخر، "به مناسبت روز تاریخی ۱۹ آذر ماه،" مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۷، جلسه ۴۵ (۲۰ آذر ۱۳۳۱).
^{۱۱۲} فریدون اردلان، "در راه حقوق بشر (به مناسبت چهارمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر)،" فرهنگ نو: نشریه جامعه لیسانسه‌های دانشسرای عالی، شماره ۴ (بهمن ۱۳۳۱)، ۴-۸، ۷۵-۷۷.

شکایت از عدم تعادل زندگی و نصیحت و ارشاد خلاق به راه رستگاری و صلاح بشری آمده است^{۱۱۳} در این "بررسی تاریخی حقوق بشر" اردلان افزود: "در مذاهب مختلف، در اخلاق یهود، در گفتار زردشت، در اندرزهای مسیح، در برابری بشری اسلامی، همه جا دعوت به نیکی و تزکیه نفس، ارتقای مقام انسان، احترام به حقوق خلق، استقرار محبت و اخوت و تعاون به هم‌نوعان از طریق اجر خیر و عقوبت دیده می‌شود."^{۱۱۴} پس از "بررسی تاریخی حقوق بشر"، اردلان به شرح "منشور ملل متفق و اعلامیه حقوق اساسی بشر" پرداخته و با توجه به سلوک عملی و حقوقی که هم‌ساز با آن باشد، نتیجه گرفت: "بدون تلفیق تئوری و عمل هر نوع آزادی و حقوق بشری حداکثر فقط ممکن است در لفافه الفاظ مستور بماند."^{۱۱۵}

در کنار نمایندگان مجلس و نشریات روزانه، حقوق دانان و نشریات حقوقی توجه خاصی به حقوق بشر داشته و در پیشبرد آن در گفتمان سیاسی ایران نقش بارزی داشتند که همچنان ناشناخته مانده است. مثلاً قوام‌الدین مجیدی در کانون و کلا (۱۳۳۲ش) به شرح "نوزدهم آذرماه یا روز حقوق بشر" و پیشینه آن در کنفرانس آتلانتیک و کنفرانس یالتا و "منشور ملل متحد" پرداخت.^{۱۱۶} مجیدی ماده نخستین این اعلامیه را که در مقدمه "منشور سازمان ملل" بیان شده و در ۱۳ شهریور ۱۳۲۴ به تصویب مجلس شورای ملی ایران (دوره ۱۴، جلسه ۱۳۶) رسیده بود، نقل کرد^{۱۱۷} و ترجمه فارسی "اعلامیه جهانی حقوق بشر" را که "از طرف حکومت ایران نیز تصدیق شده" ارائه کرد. مجیدی خوانندگان کانون و کلا و همکارانش را به مطالعه آن اعلامیه که "نه فقط از نظر اجتماعی و حقوقی بلکه بیشتر از جنبه قضایی... قابل توجه و استفاده است" تشویق کرد.^{۱۱۸} در آذر ۱۳۳۳ نیز کانون و کلا به چاپ متن سخنرانی محمود سرشار، عضو هیئت مدیره انجمن طرفداران سازمان ملل متحد، که به مناسبت جشن روز حقوق بشر از رادیو تهران پخش شده بود، پرداخت.^{۱۱۹} همچون مجیدی، سرشار نیز در این سخنرانی از پیوستگی منشور آتلانتیک، منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر یاد کرد و تصویب شدن منشور ملل متحد در مجلس شورای ملی را یاد آورد.^{۱۲۰}

^{۱۱۸} مجیدی، "نوزدهم آذر ماه یا روز حقوق بشر"، ۷۶-۸۰.

^{۱۱۹} محمود سرشار، "روز حقوق بشر: متن سخنرانی آقای

محمود سرشار وکیل دادگستری و عضو هیئت مدیره

انجمن طرفداران سازمان ملل متحد و عضو هیئت مدیره

کانون و کلا دادگستری و رئیس کانون هدایت افکار که به

مناسبت جشن روز حقوق در رادیو تهران ایراد کرده‌اند،

کانون و کلا دوره ۱، شماره ۳۹ (آذر و دی ۱۳۳۳)، ۲۸-۳۶.

^{۱۲۰} محمود سرشار، "روز حقوق بشر"، ۳۵.

^{۱۱۳} اردلان، "در راه حقوق بشر"، ۶.

^{۱۱۴} اردلان، "در راه حقوق بشر"، ۶.

^{۱۱۵} اردلان، "در راه حقوق بشر"، ۷۷.

^{۱۱۶} قوام‌الدین مجیدی، "نوزدهم آذرماه یا روز حقوق

بشر"، کانون و کلا دوره ۱، شماره ۳۵ (آذر و دی

۱۳۳۲)، ۷۴-۸۰.

^{۱۱۷} مجیدی، "نوزدهم آذر ماه یا روز حقوق بشر"، ۷۴-

۸۰. در نقطه‌گذاری این متن تغییراتی داده‌ام.

توجه حقوق دانان به اعلامیه جهانی حقوق بشر و منشور ملل متحد پس از شدت یافتن حمله به بهائیان و اماکن مقدس بهائی در سال ۱۳۳۴، که دهه‌ای پس از قتل عام یهودیان در اروپا اتفاق افتاد، ارزشی کاربردی و قضایی یافت. در سلسله رویدادهایی که به تخریب بخشی از گنبد حظیرةالقدس تهران در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۳۴ به سرکردگی حجت‌الاسلام محمدتقی فلسفی (۱۲۸۶-۱۳۷۷ش) و سپهبد نادر باتمانقلیچ (۱۲۷۱-۱۳۴۲ش) انجامید،^{۱۲۱} پس از همراهی آغازین، به علت عکس‌العمل بین‌المللی، دولت ایران آرام‌آرام مجبور شد که برای حفظ امنیت عمومی و اعتبار جهانی قاطعانه‌تر به پاسداری از حقوق شهروندی پیروان ادیان متفاوت ایرانی بپردازد.^{۱۲۲} در آن بزنگاه تاریخ، که کمتر بررسی تاریخ‌شناسانه شده است، "حقوق بشر" آنقدر مهم بود که سیداحمد صفایی، نماینده معمم مجلس و از یاران نزدیک حجت‌الاسلام محمدتقی فلسفی و آیت‌الله سیدحسین بروجردی (۱۲۵۴-۱۳۴۰ش)، در بیانات پیش از دستور از "حقوق بشر را به چشم" و "منشور ملل را به رخ" کشیدن شکایت کرد:

ما می‌خواهیم برویم جمعیتی که مخالف دین و مخالف مملکت و مخالف استقلال کشور، مخالف با عفت، مخالف با وحدت و ملت ما هستند مبارزه کنیم... مخالف قانون اساسی ما هستند... حالا بعضی‌ها می‌خواهند طرفداری کنند از این عده. لکن نمی‌توانند صریحاً بگویند که ما تمایل به مرام این جمعیت داریم و ما رسماً از طرفداران این جمعیت هستیم. در لفافه‌هایی طرفداری از این جمعیت می‌کنند. گاهی می‌گویند منافی با حقوق منشور ملل و حقوق بشر است. منشور ملل می‌گوید که ادیان آسمانی آزاد است، نه هر جمعیتی که مخل امنیت باشد آزاد است. اگر این‌طور است پس توده‌ای‌ها باید آزاد باشند، چرا با اینها مبارزه کردید؟... منشور ملل وضع نشده است برای هر جمعیت اخلاگری آزادی درست کنند. گاهی حقوق بشر را به چشم ما می‌کشند. گاهی منشور ملل را به رخ ما می‌کشند.^{۱۲۳}

پخش شود و از خونریزی جلوگیری گردد." بنگرید به "پیغامی که آیت‌الله بروجردی به تهران فرستاده بوده است،" سپیدوسیاه، سال ۳، شماره ۴ (۵ شهریور ۱۳۳۴)، ۴.

^{۱۲۲} به روایت سپیدوسیاه در ۵ شهریور ۱۳۳۴ و به نقل از "یکی از نزدیکان نخست وزیر... تاکنون ۳۰۰۰ تلگراف برای آقای علاء از خارج ارسال داشته‌اند."

^{۱۲۳} سیداحمد صفایی، "بیانات پیش از دستور سیداحمد صفایی،" مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۸، جلسه ۱۲۱ (۲۸ اردیبهشت‌ماه ۱۳۳۴)، برای متن کامل این جلسه بنگرید به

http://www.ical.ir/index.php?option=com_mash-rooh&view=session&id=23183&Itemid=38

^{۱۲۱} اقدامات فلسفی با پشتیبانی آیت‌الله بروجردی صورت گرفته بود. سپیدوسیاه در گزارشی از پیام آیت‌الله بروجردی نوشت: "حضرت آیت‌الله بروجردی نظریاتی در باب جریان‌ات اخیر ابراز داشته بودند. یک مقام روحانی در مورد این پیام اظهار داشت که حضرت آیت‌الله بروجردی در ملاقاتی که از طرف مقامات انتظامی با ایشان صورت گرفت اظهار داشته بودند که کار را یا نمی‌بایست شروع کرد یا هنگامی که شروع می‌شود می‌بایست تا آخر ادامه پیدا کند." سپیدوسیاه در ادامه نوشت: "به موازات ارسال این پیام که عکس‌العمل شدیدی در بعضی محافل داشت، در هفته گذشته در تهران کوشش‌هایی به عمل آمد که از مسجد شاه مطالبی برای تسکین احساسات مردم

در جلسه دیگری، صفایی مقابله سامان یافته با بهائیان را به پیشگیری از بیماری تشبیه کرد که نیاز به جراحی داشت:

عرض کنم حضور انور آقایان! در مبارزه با فساد البته باید با ریشه فساد و علت فساد مبارزه کرد. چنانچه در جلوگیری از مرض و بیماری باید ریشه و علت بیماری را پیدا کرد و با علت بیماری مبارزه کرد و جلوگیری از علت کرد، والا مثل قرص مسکن می شود که شما در معرض آپاندیس به یک مبتلا به آن مرض بدهید. یک آبی، مدت مختصری در درد تسکین حاصل می شود برای مبتلا. تا آن عضو فاسد قطع نشود، البته درد به کلی رفع نخواهد شد. دولتی که در نظر دارد با فساد مبارزه کند، باید ببیند علت و ریشه فساد در این کشور چیست؟... وقتی تجزیه و تحلیل کنیم برای رسیدن به علت و ریشه فساد در هر مرحله ای از فساد بی دینی است.^{۱۲۴}

پیگیری چنین سلوک دگرستیز فقهی، مورد انتقاد جدی حقوق دانانی چون رضا افشار، محمود سرشار و صادق سرمد قرار گرفت. رضا افشار (۱۲۶۶-۱۳۴۲ ش/۱۸۸۷-۱۹۶۹ م)، نماینده مجلس و فرماندار سابق کرمان و اصفهان، "معالجاتی" این گونه را "برخلاف ناموس، شرافت [و] وجدان" بازساخت: "هرگاه مطابق قسمی که خورده ایم فقط تفویض حکومت قانون بر خود و مقدرات وطن و ملت خویش می شدیم بلاتردید یک مشت عوامل ضعیف و نپخته و یک عده بچه های ریش دار و بی اطلاع نبض جامعه ما را به دست نگرفته و برخلاف ناموس، شرافت، [و] وجدان خود را دکترهای حاذق و متخصص به ما قالب نکرده و با آمپول صامعه فریب مبارزه با فساد اعصاب و عروق ما را تخدیر نمی توانستند بکنند."^{۱۲۵}

در پی تبلیغات ضد بهائی محافل حوزوی و روحانی که در دهه ۱۳۲۰ آغاز شده بود،^{۱۲۶} دولت وقت به بررسی طرحی برای اخراج بهائیان از مشاغل دولتی پرداخت. رضا افشار

^{۱۲۴} صفایی، "بیانات پیش از دستور".
^{۱۲۵} رضا افشار، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۸، جلسه ۱۳۱ (۲۱ خرداد ۱۳۳۴).
^{۱۲۶} برای نمونه ای از کوشش برای اخراج بهائیان از مشاغل دولتی بنگرید به تلگراف سلسله سادات حسینی خراسان به "جناب آقای نخست وزیر" در ۱۵ اسفند ۱۳۲۸، در اسنادی از انجمن ها و مجامع مذهبی در دوره پهلوی (تهران: مرکز اسناد ریاست جمهوری، ۱۳۸۱)، ۲۸۳-۲۸۴. در این تلگراف، سادات حسینی خراسان بهائیان را "عناصر ضد حیاتی و مرکز میکروب های قتال مذهبی" و "میکروب های ضد مذهب" نامیدند. در نامه دیگری به تاریخ ۲ خرداد ۱۳۳۲، علی اکبر اجتهادی، دبیر جمعیت نبوی اراک، به محمد مصدق نوشت و "تصفیه ادارات دولتی خصوصاً فرهنگ از لوث وجود عناصر طبیعی مادی و جاسوسان خارجی و بیرون ریختن زنان از ادارات" و "ترویج مذهب جعفری و اجرای اصول ۲، ۲۰، و ۲۱ متمم قانون اساسی" را خواستار شد. بنگرید به علی اکبر اجتهادی، "به جناب آقای دکتر محمد مصدق بخت وزیر ایران" در اسنادی از انجمن ها و مجامع مذهبی در دوره پهلوی، ۲۶۲-۲۶۴؛ نقل از ۲۶۳.

میکروب های قتال مذهبی" و "میکروب های ضد مذهب" نامیدند. در نامه دیگری به تاریخ ۲ خرداد ۱۳۳۲، علی اکبر اجتهادی، دبیر جمعیت نبوی اراک، به محمد مصدق نوشت و "تصفیه ادارات دولتی خصوصاً فرهنگ از لوث وجود عناصر طبیعی مادی و جاسوسان خارجی و بیرون ریختن زنان از ادارات" و "ترویج مذهب جعفری و اجرای اصول ۲، ۲۰، و ۲۱ متمم قانون اساسی" را خواستار شد. بنگرید به علی اکبر اجتهادی، "به جناب آقای دکتر محمد مصدق بخت وزیر ایران" در اسنادی از انجمن ها و مجامع مذهبی در دوره پهلوی، ۲۶۲-۲۶۴؛ نقل از ۲۶۳.

در انتقاد از این سیاست دگرستیز به دولت حسین علاء (۱۲۶۰-۱۳۴۳ش)، که پس از برکناری فضل‌الله زاهدی (۱۲۷۱-۱۳۴۲ش) در ۱۶ فروردین ۱۳۳۴ تازه به قدرت رسیده بود، اخطار داد: "این دولت فاسد تحت عنوان مبارزه با فساد یک مشت مردم بی‌گناه و لیسانس را از دوایر دولتی به نام شخص شخیص اعلیحضرت شاهنشاه بیرون ریخته و هرگونه استخدام بعدی را به اسم خود عملی ساخته است."^{۱۲۷} همان‌گونه که کسروی دهه‌ای پیشتر هشدار داده بود،^{۱۲۸} افشار در ادامه افزود: "کابینه با احساسات مراجع تقلید ملاعبه و با تمایلات اکثر قریب به اتفاق مردم نجیب ایران مکابره و حتی وسائق و تعهدات بین‌المللی را نیز مورد احترام قرار نداده است... آقایان، انحراف ما از لحاظ رعایت اصول، نفوذ و سلطهٔ ارتجاع را در این سرزمین مستقر و حکومت قانون را به کلی متزلزل کرده است."^{۱۲۹} ارسال خلعتبری، نمایندهٔ مجلس و حقوق‌دان سرشناس، که متوجه آرای جهانی در خصوص حمله به اماکن مقدس بهائی بود، در اعتراض به این اتهام گفت:

برخلاف تعهدات بین‌المللی هم چیزی صورت نگرفته، چون آقایان دیده‌اند در این قسمت اخیر در تمام مملکت ایران به هیچ‌وجه صدمه زده نشد و به هیچ‌وجه آزار و شکنجه نشد. با نهایت آرامش یک عمل داخلی انجام گرفت و اگر رئیس ستاد رفت، شخص خودش رفت. سرلشگر نادر باتمانقلیچ رفت. از طرف دولت ایران به تحقیق مأموریت نداشت و اگر دولت بگوید، من تکذیب می‌کنم. برای این که تبلیغاتی برعلیه این مملکت در دنیا نشود (سیداحمد صفایی: رئیس ستاد هم مطابق قانون اساسی عمل کرده است) توجه بفرمایید می‌خواهم یک مطلبی اعتراض بکنم که یک تلگرافی به کمیسیون عرایض از استرالیا آمده به عنوان این که در ایران از مقام ریاست مجلس تقاضا کرده که از شکنجه و آزار عمومی که در ایران برخلاف منشور بین‌الملل می‌شود جلوگیری بکنند. این کذب محض است. در ایران به هیچ‌کس شکنجه و آزاری نشده. هر کس این حرف را بزند دورغ گوید. در ایران هر کس از لحاظ مالش و جانش امنیت و مصونیت دارد و این تهمت وارد نیست.^{۱۳۰}

اگرچه حقوق‌دانانی چون ارسال خلعتبری نگران عکس‌العمل‌های جهانی به بهائی‌ستیزی بودند، سیداحمد صفایی، که در ارتباط نزدیک با حجت‌الاسلام فلسفی و آیت‌الله بروجردی

^{۱۲۷} مجلس شورای ملی، دورهٔ ۱۸، جلسهٔ ۱۳۱ (۲۱ خرداد ۱۳۳۴).
^{۱۲۸} مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دورهٔ ۱۸، جلسهٔ ۱۳۱ (۲۱ خرداد ۱۳۳۴).

^{۱۲۷} رضا افشار، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دورهٔ ۱۸، جلسهٔ ۱۳۱ (۲۱ خرداد ۱۳۳۴).
^{۱۲۸} احمد کسروی، دولت به ما پاسخ دهد.
^{۱۲۹} رضا افشار، "بیانات قبل از دستور"، مشروح مذاکرات

بود، همچنان موضوع اخراج بهائیان را در مجلس پی گرفت. در جلسه‌ای در ۲۲ تیر ۱۳۳۴ با حضور وزیر کشور، صفایی از اسدالله علم (۱۲۹۸-۱۳۵۷ش) پرسید:

بنده سؤالی از وزارت کشور کرده‌ام راجع به وضع بهائی‌ها. خواستم از حضور آقای علم در جلسه استفاده کنم و [از] ایشان بپرسم که ایشان وعده داده‌اند از جلسات خصوصی مجلس در مورد جلوگیری از فعالیت‌های زیان‌بخش بهائی‌ها اقدامات قانونی را تعقیب بفرمایند و همچنین متجاهرین از مستخدمین دولت در پرونده استخدامی علناً نوشته‌اند مذهب بهائی، اقدامی در این موضوع بفرمایند و آنها را اخراج کنند. خواستم خواهش کنم ایشان بفرمایند که در این موضوع چه اقدامی فرمودند؟^{۱۳۱}

دولت که متوجه عواقب شوم تبعیض مذهبی شده بود، همچنان که وزیر کشور اسدالله علم خاطر نشان ساخت، تأکید را بر "حفظ نظم" و "آسایش عمومی" گذاشت:

این مسئله‌ای که جنابعالی سوال فرمودید یک مسئله مختومه تصور می‌کنیم. حال هم استدعای بنده از مجلس این است که بررسی و اقدام به این امر را مجلس شورای ملی مطلقاً به دولت بگذارد... اما یک نکته‌ای را که خواستم به عرض مجلس شورای ملی برسانم این است که اقدامات به هر گونه امری به خصوص این امر لازم‌هاش حفظ نظم و آرامش است... به این جهت به مأمورین انتظامی و سایر مأمورین کشوری دستور سریع و اکید صادر شده است که از هر نوع خلاف نظم و اقداماتی که به هر عنوان باعث به هم خوردن آسایش عمومی بشود، به شدت جلوگیری کنند... و متخلفین را از هر دسته و مقامی که باشند به کیفر برسانند.^{۱۳۲}

در واکنش به این تصمیم دولت بود که در ۲۵ آبان ۱۳۳۴، جمعیت فدائیان اسلام کوشیدند که نخست‌وزیر حسین علاء را ترور کنند. ترورهای پیش‌تر فدائیان اسلام نیز بیش از هر چیز نشان‌دهنده تقابل و تخاصم حکم‌ورزی "متساوی‌الحقوقی" قانونی و حکم‌ورزی تک‌دین فقهی بود.^{۱۳۳} با توجه به "حفظ نظم و آرامش" قانونی، تبعیض‌زدایی و برابری شهروندی به شکل روزافزونی اهمیت قضایی و امنیتی یافت. امنیتی شدن متساوی‌الحقوقی شهروندی بیش از هر چیز پیامد هم‌آورد این دوگونه متفاوت آداب سلوک و حکم‌ورزی بود.

(۲۲ تیرماه ۱۳۳۴).
^{۱۳۱} ترور شخصیت‌هایی چون احمد کسروی (۲۰ اسفند ۱۳۲۴)، سلیمان برجیس (۴ بهمن ۱۳۲۸) عبدالحسین هژیر (۱۳ آبان ۱۳۲۸) حاج‌علی رزم‌آرا (۱۶ اسفند ۱۳۲۹) به دست پیروان جمعیت فدائیان اسلام از این شمارند.

^{۱۳۱} سیداحمد صفایی، "سؤال آقای سیداحمد صفایی راجع به تبلیغات بهائی‌ها"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۸، جلسه ۱۴۰ (۲۲ تیرماه ۱۳۳۴).
^{۱۳۲} اسدالله علم، "جواب آقای وزیر کشور به سؤال آقای سیداحمد صفایی راجع به تبلیغات بهائی‌ها"، مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۱۸، جلسه ۱۴۰

در برابر راهبرد قطع "عضو فاسد" که از جانب سیداحمد صفایی و محافل حوزوی و روحانی ارئه شده بود، مقامات حقوقی و قضایی بر رهبرد "حمایت حقوق انسانی" تأکید کردند. مثلاً محمود سرشار در ۱۹ دی "به مناسبت جشن روز حقوق بشر در رادیو تهران،" که در کانون و کلابه چاپ رسید، نسخه بدیلی را برگزید:

اطباء حاذق و معالجان مشفق که رشته مزاج اجتماع در دست آنان است، چنین نسخه علاج داده‌اند که جزء از طریق اجرای قانون راه دیگری برای حمایت حقوق انسانی نبوده و قانون فقط یگانه وسیله‌ای است که در سایه آن می‌توان برعلیه بی‌عدالتی و تجاوزات به حقوق بشری قیام و اقدام کرد.^{۱۳۴}

در همان شماره کانون و کلابه صادق سرمد، نماینده مجلس و عضو هیئت مدیره کانون و کلابه نیز در تقابل با "قطع عضو" صفایی و فلسفی از "قاعده نوع‌پروری" "معمار کائنات" یاد کرد:

آیین ما به قاعده نوع‌پروری
آزادی و برادری است و برابری
معمار کائنات چو گیتی بنا نهاد
زد گونیا به قاعده نوع‌پروری
بر پایه "مثلث رحمت" نهاد پی
حریت و تساوی و اصل برادری
پرگار زد "مهندس اعظم" به نقش کون
کز دایره برون نرود حکم داوری
ارسال داشت از پی بیداری بشر
پیک رسل به رسم بشیری و منذری
از آدم نخستین تا خاتم رسل
افراشتند پرچم ارشاد و رهبری
از معبد سلیمان تا مسجدالحرام
شد خانه خدای علی‌رغم بتگری
...

امروز مجمع بشریت حق بشر
اعلام می‌کند به صلاهی مبشری

^{۱۳۴} محمود سرشار، "متن سخنرانی آقای محمود سرشار ... به مناسبت جشن روز حقوق بشر،" ۳۲.

امروز که اهل عالم یک خانواده‌اند
 کس را اجازه نیست به تحقیر دیگری
 امروز که اختلاف نژاد و عقیده نیست
 نه ننگ فقر است و نه فخر توانگری
 امروز "حکم قانون" حامی حق بود
 و امروز نیست حاجت عصیان و خودسری
 امروز می‌نهند پی از صلح پایدار
 کافتند ز پایه کاخ زر و زور و قلدری
 امروز سازمان بشر راز مرد و زن
 مهر برادری بود و لطف خواهری^{۱۳۵}

در سال‌های پس از واقعهٔ حظیرةالقدس، "حکم قانون" و "اجرای قانون" و پایبندی به قوانین و تعهدات بین‌المللی اهمیت روزافزونی در گفتمان و عملکرد رسمی دولت یافت. حقوق‌دانانی چون جلال عبده، صادق سرمد، ارسلان خلعتبری، باقر عاملی و محمود سرشار پایبندی به قوانین بین‌المللی را، که شامل اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر بود، از لوازم ضروری برای تحکیم استقلال ملی دانستند. مثلاً محمود سرشار در گزارشی به کانون و کلا توضیح داد که هر کشوری ناگزیر است "به قواعد و اصول بین‌المللی واقف و آشنا باشد تا بتواند منافع و استقلال خود را در موضوعاتی که پیش می‌آید حفظ و تأمین نماید و هیچ طبقه و صنف و اجتماعی شایسته و قابل‌تر از وکلای دادگستری برای درک این معانی نمی‌باشد." سرشار در ادامه افزود: "امید است که هیئت دولت برخلاف سابق به این طبقه که ضامن استقلال و بقای حقوق ایران هستند همراهی کرده و از هرگونه کمک و مساعدت دریغ و مضایقه ننمایند تا مانند کانون وکلای کشورهای دیگر کانون وکلای ایران بتواند... با نیروی فکری و اخلاقی این ناخدایان، که واقف به قوانین و امور و قضایا و قواعد و اصول بین‌المللی هستند، کشتی ایران در این اقیانوس متلاطم با مواجه بودن امواج مهیب و سهمگین به ساحل نجات"^{۱۳۶} برسد. همچون جلال عبده، محمود سرشار که عضو هیئت مدیرهٔ انجمن طرفداران سازمان ملل متحد و عضو هیئت مدیرهٔ کانون وکلای دادگستری بود باور داشت:

آنچه برای کشور ضروری است و حیات اجتماعی و حقوق حقهٔ ما را کاملاً تأمین و تضمین می‌نماید این است که همیشه عدهٔ زیادی از افراد را که عارف و آشنا

موناکو، "کانون وکلا دورهٔ ۱، شمارهٔ ۳۹ (آذر و دی ۱۳۳)، ۱۳-۱۸؛ نقل از ۱۸.

^{۱۳۵} سرمد، "روز حقوق بشر"، ۳۷-۳۸.

^{۱۳۶} محمود افشار، "متن گزارش آقای محمود افشار... پنجمین کنگره منعقد در مونت‌کارلو پایتخت کشور

به قوانین داخلی و خارجی باشند و ادار کنند که در ... مجامع بین‌المللی شرکت کرده ... در مقام دفاع از حقوق حقّه کشور خود برآیند ... و هیچ‌یک از طبقات مانند وکلا ... شایسته‌تر برای انجام این منظور نخواهند بود.^{۱۳۷}

با شرکت فعال در محافل بین‌المللی، که پیامد بحران‌های دوره جنگ جهانی دوم بود، حقوق‌دانان ایرانی تبحر خاصی در به کارگیری مفاهیم حقوقی و تعهدات بین‌المللی یافتند. چرخش تمدنی و حکم‌ورزی حقوقی و مدارانش پیامد چنین حضور پیگیر در محافل حقوقی بین‌المللی بود.

به علت اهمیت حقوق بشر در حکم‌ورزی قانونی، حقوق‌دانان ایرانی مکرر به درج مقالاتی در این باره پرداختند. اغلب، همچون محمود سرشار، به "ذکر ایمان به حقوق اساسی بشر و به حیثیت انسانی و تساوی حقوق بین مرد و زن" که "در منشور سازمان ملل درج شده و ایران نیز آن را تصویب کرده" تأکید داشتند. با توجهی شایان به مبانی اسلامی تمدن ایرانی، سرشار در گردهمایی انجمن بین‌المللی کانون وکلای جهانی در اسلو در ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۶ خاطر نشان ساخت:

ایران اولین ملتی است که شعار حیاتی خود را بر طبق تعلیمات زند و اوستا که پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک است قرار داده و در آسیا مدت دوازده قرن بزرگ‌ترین منطقه حکومت و اقتدار بوده و قدیمی‌ترین گهواره تمدن و بزرگ‌ترین پل تبادل فکری بشر بوده است و اولین اجتماعات بشری را تشکیل داده و قواعد و اصولی برای آن مقرر نموده است و در دوره اسلام هم شالوده و پی‌ریزی حقوق مذهب ما روی تزکیه نفس که باب عبادات است بوده و روی این پی عظیم، معاملات و سیاست قرار گرفته و شرع و مقنن اسلامی ملاک و ضابطه بزرگواری و ارزش را نژاد و زبان و ملیت و معتقدات ندانسته و تقوی و پرهیزگاری را دلیل عظمت و بزرگی هر فردی تحت عنوان *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ* قرار داده است.

سرشار در ادامه با پیامی جهانی و بشردوستانه نتیجه گرفت: "منظور از این مقررات و سوابق ممتد تاریخی این بوده که نه فقط امنیت در داخل کشور مستقر گردد، بلکه این اصول در تمام جهان به منظور حفظ صلح و آسایش عمومی و سعادت بشر ثابت و پایدار بماند. و این همکاری که امروز بین ملل است ... هفتصد سال قبل نویسنده و

^{۱۳۷} محمود سرشار، "متن گزارش آقای محمود سرشار ... کنگره بین‌المللی کانون‌های وکلای جهانی،" کانون وکلا، سال ۸، شماره ۵۰ (مهر و آبان ۱۳۳۵)، ۳-۱۲؛ نقل از ۱۲. در شانزدهمین کنگره اتحادیه بین‌المللی وکلا ... و

شاعر ایرانی سعدی ... بدان اشاره نموده است.^{۱۳۸} در پایان ایشان به نقل ابیات معروف سعدی، "بنی آدم اعضای یک پیکرند،" پرداخت.^{۱۳۹}

محمود سرشار در سخنرانی دیگری در سال ۱۳۳۶ که به مناسبت "روز حقوق بشر" از رادیو تهران پخش شده بود، به شرح مفصل "اعلامیه جهانی حقوق بشر" پرداخت. او در آغاز به توصیف این آزادی‌ها "که پایه و اساس مقام و ارزش فرد انسان است" و سپس به وصف آینده‌نگری مساوات‌خواهانه‌ای پرداخت که این حقوق "از قوه به فعل درآمده و پایه و مبنای حقوق همه افراد بشود و بدانند که این اعلامیه بستگی با حیات بشر داشته و با پشتیبانی عامه ممکن است این حقوق و آرزوها برای همه تحقق یافته تا هم نسل کنونی از ثمرات و نتایج آن بهره‌مند شده و هم اعقاب آنان وارث دنیایی شوند که برای زندگی ارزش داشته و از لذایذ مادی و معنوی متمتع و متلذذ گردند."^{۱۴۰} پس از ذکر آنکه "در اعلامیه حقوق بشر چیزهایی که به کلی تازگی داشت باشد کم است و به‌طوری که تاریخ نشان می‌دهد، یکی از مسائل قدیمی است که انظار بشر بدان متوجه گشته است،" سرشار به شرح پیشینه این حقوق در تاریخ ایران پرداخت: "در تعالیم زرتشت که آیین باستانی ماست به پندار و گفتار و کردار نیک تأکید شده است و کلیه حقوق مندرج در این سه اصل بوده و از آن ظاهر و هویدا می‌گردد ... در کیش اسلام هم اهمیت زیادی برای حقوق بشر و آزادی‌های او قائل شده و خداوند در قرآن مجید راجع به آزادی‌ها و عدم تعرض به نطق و بیان و قلم و عقیده و جان و مال و مسکن و شرف و حیثیات افراد اشاراتی نموده که به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم."^{۱۴۱} پس از ذکر چند نمونه از آیات قرآنی که نشانه وجود چنین حقوقی بود و نقل شعری از مصلح‌الدین سعدی شیرازی که "بشریت را جامعه مشترک و واحدی دانسته و آن را در حکم یک پیکر قرار داده و هر فردی را از اعضای آن محسوب نموده است تا شریک غم و شادی یکدیگر بوده باشند،" از انقلاب مشروطیت و از "یک سلسله از آزادی‌ها و حقوق بشر در یک فصلی که در متمم قانون اساسی است به نام حقوق ملت ایران" یاد کرد.^{۱۴۲} در ادامه، توجه را به ماده نخست منشور سازمان ملل متحد درباره "حقوق اساسی بشر و حیثیت انسانی و تساوی حقوق

^{۱۳۸} محمود سرشار، "متن گزارش آقای محمود سرشار ... در شانزدهمین کنگره اتحادیه بین‌المللی و کلاء منعقد در پاریس از ۱۳ تا ۲۰ ژوئیه ۱۹۵۶ و کنگره بین‌المللی کانون‌های و کلاء جهانی منعقد در اسلو ... از ۲۳ تا ۲۸ ژوئیه ۱۹۵۶،" کانون و کلاء سال ۸، شماره ۵۰ (مهر و آبان ۱۳۳۵)، ۳-۱۲؛ نقل از ۸-۹.

^{۱۳۹} سرشار، "متن گزارش آقای محمود سرشار ... در

شانزدهمین کنگره ... پاریس،" ۹.

^{۱۴۰} محمود سرشار، "متن سخنرانی آقای محمود سرشار وکیل رسمی دادگستری و عضو هیئت مدیره انجمن طرفداران سازمان ملل متحد و نائب رئیس کانون و کلاء دادگستری و رئیس کانون هدایت افکار که در رادیو تهران ایران گردیده است: روز حقوق بشر،" کانون و کلاء، سال ۹، شماره ۵ (آذر و دی ۱۳۳۶)، ۱.

^{۱۴۱} سرشار، "متن سخنرانی ... روز حقوق بشر،" ۲.

^{۱۴۲} سرشار، "متن سخنرانی ... روز حقوق بشر،" ۴.

^{۱۳۸} محمود سرشار، "متن گزارش آقای محمود سرشار ... در شانزدهمین کنگره اتحادیه بین‌المللی و کلاء منعقد در پاریس از ۱۳ تا ۲۰ ژوئیه ۱۹۵۶ و کنگره بین‌المللی کانون‌های و کلاء جهانی منعقد در اسلو ... از ۲۳ تا ۲۸ ژوئیه ۱۹۵۶،" کانون و کلاء سال ۸، شماره ۵۰ (مهر و آبان ۱۳۳۵)، ۳-۱۲؛ نقل از ۸-۹.

^{۱۳۹} سرشار، "متن گزارش آقای محمود سرشار ... در

شانزدهمین کنگره ... پاریس،" ۹.

^{۱۴۰} محمود سرشار، "متن سخنرانی آقای محمود سرشار وکیل رسمی دادگستری و عضو هیئت مدیره انجمن طرفداران سازمان ملل متحد و نائب رئیس کانون و کلاء دادگستری و رئیس کانون هدایت افکار که در رادیو تهران ایران گردیده است: روز حقوق بشر،" کانون و کلاء، سال ۹، شماره ۵ (آذر و دی ۱۳۳۶)، ۱.

^{۱۴۱} سرشار، "متن سخنرانی ... روز حقوق بشر،" ۲.

^{۱۴۲} سرشار، "متن سخنرانی ... روز حقوق بشر،" ۴.



شاهدخت اشرف پهلوی، رئیس هیئت نمایندگی ایران در سازمان ملل متحد، در حین گفت‌وگو با او تانت، دبیرکل سازمان ملل متحد، و آقای آدام ملک، رئیس مجمع عمومی سازمان ملل، پس از اهدا کردن منشور کورش به سازمان ملل در ۱۴ اکتبر ۱۹۷۱. عکس شماره ۱۸۱۲۸۸، آرشیو سازمان ملل.

بین مرد و زن“ جلب کرد.^{۱۴۳} در پایان، سرشار ترجمه خلاصه‌ای از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر را ارائه داد.^{۱۴۴} هم‌زمان با حقوق‌دانان که در پی هماهنگی قوانین ایران با اعلامیه جهانی حقوق بشر بودند، نویسندگان اسلامی نیز به این اعلامیه جهانی توجه خاصی داشتند و گفتمان فقهی و تک‌دین مقبولی را بر ساختند.

۵. منشور کورش و حقوق بشر

اگرچه نمونه‌ای از منشور کورش رسماً در ۱۴ اکتبر ۱۹۷۱ از جانب شاهدخت اشرف پهلوی به او تانت (U Thant, 1909-1974)، دبیرکل سازمان ملل متحد، تقدیم شد،^{۱۴۵} کوشش‌های آغازین برای این منظور دهه‌ای پیش‌تر و هم‌زمان با کوشش‌های پرمخاطره دولت برای رفع تبعض جنسی و دینی در قوانین ایران صورت گرفته بود. پیرو گفت‌وگوهای مهدی و کیل، سفیر کبیر و نماینده دائم ایران در سازمان ملل، با چاکرابرتی ناراسیمهان (Chakravarthi)

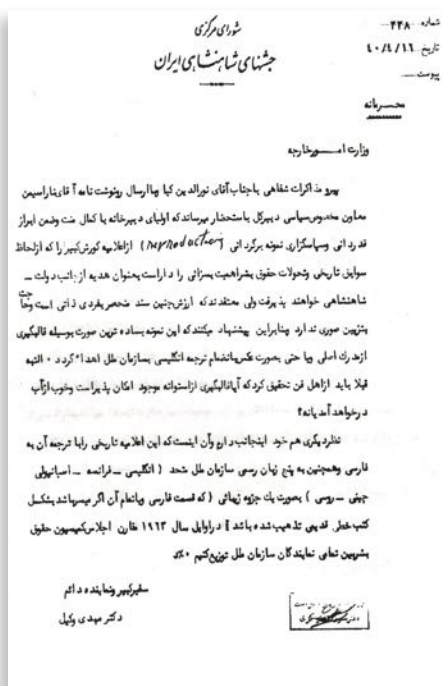
Nations” (14 October 1971) at <http://www.un-multimedia.org/s/photo/detail/181/0181289.html>; <http://www.22bahman.ir/ContentDetails/pageid/153/ctl/view/mid/364/Id/B-264083/language/fa-IR/Default.aspx>

^{۱۴۳} سرشار، “متن سخنرانی... روز حقوق بشر،” ۷.
^{۱۴۴} سرشار، “متن سخنرانی... روز حقوق بشر،” ۸-۱۴.
^{۱۴۵} “Statement by Secretary-General, U Thant, at presentation of gift from Iran to United Nations” 14 October [1971], Press release SG/Sm/1553/HQ263 Iran presents replica of ancient edict to United

شماره ۲۲۸ - تاریخ ۱۳۸۱/۱۱/۰۸ - پیوست - ضمیمه - وزارت امور خارجه

شماره ۲۲۸ - تاریخ ۱۳۸۱/۱۱/۰۸ - پیوست - ضمیمه - وزارت امور خارجه

پروژه آثار نظامی با جناب آقای نورالدین کیا پارسیال نوشت نامه آثار ناراسیمن معاون مخصوص سیاسی دبیرکل سازمان ملل، موافقت اولیه سازمان ملل برای نصب "اعلامیه کورش کبیر" در ساختمان سازمان ملل در ۱۹۶۱م/۱۳۴۰ش جلب شد. در پاسخ به نامه ۲۹ مه ۱۹۶۱ سفیر کبیر ایران در سازمان ملل، در ۱۴ ژوئن ۱۹۶۱ ناراسیمهان نوشت: "پیرو این مذاکرات مایلم پیشنهاد کنم که نسخه‌ای از کپی اصلی به ساده‌ترین صورت ممکنه . . . با ترجمه انگلیسی آن شاید بهترین وسیله برای جلب توجه علاقه‌مندان سازمان ملل متحد به این اعلامیه قدیمی باشد." ۱۴۷ در پی این مکاتبه، مهدی وکیل به وزارت امور خارجه گزارش داد:



با ارسال رونوشت نامه آقای ناراسیمن، معاون مخصوص سیاسی دبیر کل، به استحضار می‌رساند که اولیای دبیرخانه با کمال منت و ضمن ابراز قدردانی و سپاسگزاری نمونه‌برگردانی (reproduction) از اعلامیه کورش کبیر را که از لحاظ سوابق تاریخی و تحولات حقوق بشر اهمیت بسزایی را داراست، به عنوان هدیه از جانب دولت شاهنشاهی خواهند پذیرفت. ولی معتقدند که ارزش چنین سند منحصر به فردی ذاتی است و حاجت به تزیین صوری ندارد و بنابراین پیشنهاد می‌کنند که این

مهدی وکیل، "به وزارت امور خارجه، نامه شماره ۳۳۸، تاریخ ۱۶ تیر ۱۳۴۰، کپی در بزم اهریمن: جشن‌های دو هزار و پانصد ساله به روایت اسناد و ساواک و دربار (تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۷)، جلد ۱، ۱۹۱-۱۹۲. همچنین بنگرید به <http://www.22bahman.ir/ContentDetails/pageid/153/ctl/view/mid/364/Id/B-264083/language/fa-IR/Default.aspx> ش.وی. ناراسیمهان، "به دکتر مهدی وکیل سفیر کبیر و نماینده دائم ایران در سازمان ملل متحد، ۱۶ ژوئن ۱۹۶۱"، نمونه اصل در بزم اهریمن، جلد ۱، ۱۹۰.

۱۴۶ "جناب آقای مهدی وکیل، سفیر کبیر و نماینده دائمی دولت شاهنشاهی ایران در سازمان ملل متحد، نامه شماره (۳۳۸) مورخ ۱۶/۴/۴۰ آنجناب راجع به قبولی سازمان ملل به نصب منشور آزادی "کوروش کبیر" در ساختمان ملل متحد توسط وزارت امور خارجه اصل گردید. از زحمات و توجه به خصوص آن جناب در انجام این منظور که به شرف عرض مبارک علیحضرت همایون شاهنشاه رسیده و موجب خرسندی ذات اقدس ملوکانه گردید بی‌نهایت سپاس گزارم. مذاکره مجدد با معاون سیاسی دبیر کل سازمان ملل متحد برای اطمینان از اینکه این منشور در بهترین محل ساختمان سازمان ملل متحد نصب خواهد گردید، موجب مزید امتنان خواهد گردید." بنگرید به

نمونه به ساده‌ترین صورت به وسیله قالب‌گیری از مدرک اصلی ... به سازمان ملل اهدا گردد. البته قبلاً باید از اهل فن تحقیق کرد که آیا قالب‌گیری از استوانه موجود امکان‌پذیر است و خوب از آب درخواهد آمد یا نه؟ نظر دیگری هم خود اینجانب دارم و آن این است که این اعلامیه تاریخی را با ترجمه آن به فارسی و همچنین به پنج زبان رسمی سازمان ملل متحد ... در اوایل سال ۱۹۶۳ مقارن اجلاس کمیسیون حقوق بشر بین تمامی نمایندگان سازمان ملل توزیع کنیم.^{۱۴۸}

در همین جلسه کمیسیون حقوق بشر بود که طرح آغازین نام‌گذاری "سال جهانی حقوق بشر" و برگزاری کنفرانسی در سال ۱۹۶۸- کنفرانسی که ایران میزبانش شد- بررسی شد.

پیرو این مقدمات دوراندیشانه که به شهرت جهانی "منشور کورش" انجامید، اردشیر زاهدی، سفیر کبیر ایران در لندن، در سال ۱۳۴۲ "۵۰ عدد استوانه گچی از لوحه کورش



کبیر" برای استفاده دولت ایران به موزه بریتانیا سفارش داد.^{۱۴۹} در پی این اقدامات بود که از آغاز دهه ۱۹۶۰م/۱۳۴۰ش محافل حقوقی بین‌المللی استوانه کورش را به عنوان سند تاریخی "صلح جهانی از طریق حکومت قانون" و نخستین اعلامیه حقوق بشر بازشناختند. با تبعیض‌زدایی جنجال‌آفرین قوانین دولتی ایران از آغاز دهه ۱۳۴۰ و پیوند روایی منشور کورش و اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقوق دانان و دیپلمات‌های ایرانی با کوششی پیگیر و هدفمند موفق شدند که تاریخ و تمدنی ایرانی را به مثابه فرهنگ و تمدن تسامح دینی و بشردوستی به جهانیان بازشناسانند. در دو دهه‌ای پس از تجربه

سفارت ایران در لندن "۳۰۰ عدد نمونه گلی نوساز استوانه کورش کبیر را به بهای هر یک سه دلار" تهیه کرده و به تهران ارسال کرد. بنگرید به "به قائم‌مقام رئیس شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران به امیرخسرو افشار سفیر ایران در لندن، شماره ۶۴۷۴، تاریخ ۲ آبان ۱۳۴۹". به نقل از بزم اهریمن، جلد ۳، ۲۴۵.

^{۱۴۸} مهدی وکیل، سفیر کبیر و نماینده دائم به وزارت امور خارجه، نامه شماره ۳۳۸، تاریخ ۱۶ تیر ۱۳۴۰. نمونه در بزم اهریمن، جلد ۱، ۱۹۱-۱۹۲.
^{۱۴۹} "صورتجلسه کمیسیون مالی، ۱۰ بهمن ۱۳۴۲"، در بزم اهریمن، ۳۹۵. مخارج ۵۰ لوح ۲۱۰ لیبره و خرج پست آن به تهران نیز ۱۰ لیبره منظور شده بود. در ۲ آبان ۱۳۴۹ نیز

هولوکاست در اروپا، تبار ایرانی حقوق بشر باورکردنی‌تر از ادعای اروپایی بودن آن بود. جلوه جهان‌پسند تمدن ایرانی و اسلامی پیامد این کوشش‌های فرهنگ‌ورز و جهان‌آگاه در آن بزنگاه تاریخی بود.

برای پیوند روایی منشور کورش و اعلامیه جهانی حقوق بشر، دولت ایران از سویی به تطبیق قوانین ایران با اعلامیه جهانی حقوق بشر پرداخت و از سوی دیگر، هم‌پای سازمان ملل متحد برای پیشبرد مفاد آن اعلامیه در محافل بین‌المللی فعال شد. تطبیق قوانین ایران با معیارهای حقوق بشر با تصویب "لایحه قانونی انجمن‌های ولایتی و ایالتی" از طرف هیئت وزیران در ۱۴ مهر ۱۳۴۱ آغاز و با سلسله اصلاحات شش‌گانه معروف به "انقلاب سفید"^{۱۵۰} که در ۶ بهمن ۱۳۴۱/۲۶ ژانویه ۱۹۶۳ به همه‌پرسی گذاشته شد، ادامه یافت. چندی بعد از این همه‌پرسی، در افتتاحیه "کنفرانس اقتصادی کشور" در ۸ اسفند ۱۳۴۱، محمدرضاشاه پهلوی (۱۲۹۸-۱۳۵۹ش) عدم شرکت زنان در انتخابات را "تنگ اجتماعی ایران" و "برخلاف قانون اساسی و برخلاف شرع مقدس اسلام" خواند که "انشاءالله در انتخابات آینده ما برطرف خواهیم کرد."^{۱۵۱} به گفته جلال عبده، از پیشگامان کوشش برای پیشبرد حقوق بشر در ایران، این اصول شش‌گانه "با اصول منشور سازمان ملل تطبیق می‌کند و اعطای آزادی به زنان ایران طبق اصول منشور و اعلامیه حقوق بشر و قطعنامه‌های وضع زنان انجام شده است. اصلاحات ارضی نیز مبتنی بر اجرای قطعنامه‌هایی بوده که طی سالیان اخیر از طرف ارکان سازمان ملل متحد صادر شده است."^{۱۵۲} همچون طرح حق رأی زنان در مجلس در دی ۱۳۳۱ و مسئله حقوق شهروندی بهائیان در بهار ۱۳۳۴، کوشش دولت در آغاز دهه ۱۳۴۰ برای برابری حقوقی شهروندان و مطابقت قوانین ایران با معیارهای حقوق بشر با مخالفت سرسختانه روحانیت و محافل اسلامی روبه‌رو شد. مهدی بازرگان (۱۲۷۶-۱۳۷۳ش)، یکی از رهبران جنبش اسلامی و نخستین نخست‌وزیر

داده شود که آباد کنند و بکارند و نتیجه‌اش برای خودشان باشد." بنگرید به احمد کسروی، امروز چاره چیست (چاپ ۳؛ تهران: رشدیه، ۱۳۵۷). ۶۴. برای نوشته دکتر محمود افشار بنگرید به "انقلاب سفید"، آینده، شماره مسلسل ۴۰، ۷۶۷-۷۷۴.

^{۱۵۱} متن فرمایشات افتتاحیه اعلیحضرت همایون شاهنشاهی در کنفرانس اقتصادی اسفند ۱۳۴۱، "مجله اطاق بازرگانی، سال ۳۳، شماره ۱۲۶ (اسفند ۱۳۴۱)، ۱-۲؛ نقل از ۱۲.

^{۱۵۲} جلال عبده، "دورنمای هیجدهمین دوره اجلاس مجمع عمومی سازمان ملل متحد"، مسائل ایران، دوره ۲، سال ۲، شماره ۱ (آبان ۱۳۴۲)، ۴-۱۲؛ نقل از ۱۰.

^{۱۵۰} "انقلاب سفید" مفهومی است که کسان متفاوتی پیش از سال ۱۳۴۱ به کار گرفته بودند. از جمله احمد کسروی پس از ذکر اختلاف طبقاتی نوشت: "در این باره گفت‌وگوهای بسیار شده و در نزد ما روشن است که از این راه‌ها بهتر و آسان‌تر می‌توان پستی‌ها و بلندی‌ها را در توده کمتر گردانید. با این ترتیب، نیازی به به هم زدن نظم و امنیت نمی‌ماند و دارایی کس از دستش گرفته نمی‌شود. به گفته دکتر افشار یک "انقلاب سفید" بی‌های‌وهوی و غوغا انجام می‌گردد. گذشته از آنکه ایران استقلال خود را از حیث اصول زندگانی نیز نگاه می‌دارد." در ادامه، کسروی به مسئله مالکیت پرداخت: "باید زمین‌ها را در مالکیت کشاورزان نگاه داشت که به هر یکی از ایشان سهم معینی

انقلاب اسلامی، پس از شرح چگونگی "دخالت دولت در همه امور و شئون مملکت" و "اداره و اعاشه مردم و سرنوشت افراد از روزی که به دنیا می‌آیند تا ساعتی که در گور خوابانده می‌شوند"، از جنگ دین و سیاست سخن گفت: "اگر دین سیاست را در اختیار و امر خود نگیرد، سیاست دین را مضمحل خواهد کرد یا در سلطه اقتدار خود خواهد گرفت. چون کار دیگری نمی‌تواند بکند. جنگ جنگ جلو و عقب‌رفتن یا ماشاات و مسامحه و معامله نیست. جنگ حیات و ممات یا بود و نبود است"^{۱۵۳} بازرگان همچون هم‌زمان فقهی سلوکش بر آن بود که "دین فوق سیاست و حاکم بر سیاست و حکومت است، نه ذیل آنها و نه در ردیف آنها."^{۱۵۴}

در آن ایام پرتنش و کشاکش حکم‌ورزی حقوقی و فقهی، آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی (۱۲۷۸-۱۳۷۱ش) در نامه‌ای به نخست‌وزیر اسدالله علم اعتراض کرد که "تصویب‌نامه اخیر دولت راجع به تساوی زن و مرد و کافر و مسلمان در انتخابات انجمن‌ها مخالف شرع انور و قانون اساسی است."^{۱۵۵} آیت‌الله سیدمحمد رضا گلپایگانی (۱۲۷۸-۱۳۷۲ش) نیز در تلگرافی از نخست‌وزیر تقاضا کرد: "دستور فرمایید تطابق تصویب‌نامه را با قوانین شرع مبین که مشخص آن علمای اعلام و مراجع تقلید می‌باشند، مراعات و شرط مرد و مسلمان بودن انتخاب‌کننده و انتخاب‌شونده را صریحاً در آن قید نمایند."^{۱۵۶} آیت‌الله سیدشهاب‌الدین مرعشی (۱۲۷۶-۱۳۶۹ش) نیز به نخست‌وزیر هشدار داد: "نسبت به انتخاب بانوان در انجمن‌ها و شرط نشدن اسلام در منتخبین و رسمیت ندادن قرآن را در مقام تحلیف، بسی افکار عموم طبقات بالاخص روحانیت ناراحت و در اضطراب می‌باشد. لذا از باب خیرخواهی مستدعی است جداً و اکیداً از تصویب آن منع و از نشر چنین مقالاتی در جراید جلوگیری فرمایند."^{۱۵۷} کوشش دولت برای مطابقت "لابحه قانونی انجمن‌های ایالتی و ولایتی" با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، آنچنان که آیت‌الله سیدمحمد هادی میلانی (۱۲۷۳-۱۳۵۴ش) به نخست‌وزیر خاطر نشان ساختند: "تصویب‌نامه دولت شما در مورد انجمن‌های ایالتی و ولایتی با عدم رعایت شرط اسلام

^{۱۵۳} مهدی بازرگان، مرز میان دین و سیاست (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۱)، ۱۲-۱۳. این کتاب "نقل و تکمیل سخنرانی آقای مهندس مهدی بازرگان در دومین کنگره انجمن‌های اسلامی ایران تحت عنوان 'مرز میان دین و امور اجتماعی' در مسجد جامع نارمک. به تاریخ ۲۱/۶/۴۱" بود.
^{۱۵۴} بازرگان، مرز میان دین و سیاست، ۴۶.
^{۱۵۵} "متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی خویی به آقای حاج سید محمد بهبهانی درباره تصویب‌نامه انجمن‌های ایالتی و ولایت، ۲۶ مهر ۱۳۴۱،" به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۲۹.

(تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ۲۷.
^{۱۵۶} "متن نخستین تلگرام آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی به امیراسدالله علم، نخست‌وزیر، درباره تصویب‌نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، ۲۸ مهر ۱۳۴۱،" به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۲۸.
^{۱۵۷} "متن نخستین تلگرام آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی به امیراسدالله علم، نخست‌وزیر، درباره تصویب‌نامه ایالتی و ولایتی، ۲۸ مهر ۱۳۴۱،" به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۲۹.

در انتخاب‌شوندگان و تبدیل قسم به قرآن مجید به قسم به کتاب آسمانی، ملت مسلمان ایران و خاصه علمای اعلام را بی‌نهایت خشمگین ساخته است.^{۱۵۸} در نامه دیگری جمعی از مراجع تقلید و آیات عظام بر این باور بودند که “دخالت زنان در انتخابات” جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد.^{۱۵۹} آنها به تهدید کسانی پرداختند که خواهان “تساوی حقوق زن” بودند: “دولت مذهب رسمی کشور را ملعبه خود قرار داده و در کنفرانس‌ها اجازه می‌دهد که گفته شود قدم‌هایی برای تساوی حقوق زن و مرد برداشته شده، در صورتی که هر کس به تساوی حقوق زن در ارث و طلاق و مثل اینها، که جزء احکام ضروری اسلام است، معتقد باشد و لغو نماید، اسلام تکلیفش را تعیین کرده است.”^{۱۶۰} در ادامه، آنها “عاقبت” این “جهش‌های خلاف شرع و قانون اساسی” را برای “اسلام و مسلمین خطرناک و وحشت‌آور” خوانده هشدار دادند: “تصوینامه اخیر دولت راجع به شرکت نسوان در انتخابات از نظر شرع بی‌اعتبار و از نظر قانون اساسی لغو است. و با اختناق مطبوعات و فشارهای قوای انتظامی و جلوگیری از طبع و نشر امثال این نصایح و حقایق، اقدام به نشر آن به مقدار مقدور می‌کنند تا دولت‌ها نگویند ما تصویب‌نامه صادر کردیم و علما مخالفت نکردند. و به خواست خداوند متعال در موقع خود اقدام برای جلوگیری می‌کنند.”^{۱۶۱} در نامه‌ها و طومارهایی که محافل روحانی در این مورد منتشر کردند، کوشش دولت برای هماهنگی قوانین ایران با منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر را “ضربت مهلک . . . بر پیکر کشور اسلامی”^{۱۶۲} و تجاوز به “حریم احکام شریعه” قلمدادند.^{۱۶۳} در بازنگری سالی که دولت کوشید تا قوانین ایران را با موازین جهانی حقوق بشر هماهنگ کند، آیت‌الله سید روح‌الله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ش) در ۲۹ اسفند ۱۳۴۱ هشدار داد:

امسال ما عید نداریم و این عید را عزای ملی اعلام می‌کنیم . . . این سال سال خوشی برای مسلمین نبود، سال خوبی برای روحانیت نبود. در این سال به اسلام

^{۱۵۸} متن نامه آیت‌الله‌العظمی میلانی به امیراسدالله علم، نخست‌وزیر، درباره تصویب نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، آبان ۱۳۴۱، به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۴۰-۴۱؛ نقل از ۴۰.

^{۱۵۹} متن اعلامیه مراجع تقلید و آیات عظام حوزه علمیه قم درباره قانون‌شکنی‌های رژیم شاه، اسفند ۱۳۴۱، به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۶۳-۶۹؛ نقل از ۶۷. این اعلامیه را اشخاص زیر امضا کرده بودند: مرتضی‌الحسینی اللنگرودی، احمد حسینی الزنجانی، محمدحسین طباطبایی، محمد الموسوی الیزدی، محمدرضا الموسوی الگلپایگانی، سیدکاظم شریعتمداری، روح‌الله الموسوی

الخمینی، هاشم‌الأملی، مرتضی‌الحائری.
^{۱۶۰} متن اعلامیه مراجع تقلید و آیات عظام حوزه علمیه قم، ۶۸.

^{۱۶۱} به نقل از “متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی خویی به شاه درباره فاجعه مدرسه فیضیه و آهانت به علمای اسلام.”
^{۱۶۲} به نقل از “متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی خویی به شاه درباره فاجعه مدرسه فیضیه و آهانت به علمای اسلام، ۷ فروردین ۱۳۴۲،” در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۸۰.

^{۱۶۳} به نقل از “متن اعلامیه آیت‌الله‌العظمی میلانی درباره برگزاری مراسم عید نوروز، ۲۸ اسفند ۱۳۴۱،” در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۷۲.

تجاوز شد. علمای دین و روحانیون مورد اهانت قرار گرفتند، هتک شدند. در این سال استعمار توطئه‌هایی را علیه اسلام تدارک دید، عمال پلیید استعمار به قرآن جسارت کردند، برای پایمال کردن احکام نورانی قرآن نقشه‌ها کشیدند، برنامه‌ها ریختند، طرح‌ها دادند.^{۱۶۴}

ایشان این نقشه و طرح‌ها را چنین برشمرد:

آنها در کنار شعار احترام به مقام حضرت صادق، از تساوی حقوق زن و مرد دم می‌زنند. تساوی حقوق زن و مرد یعنی قرآن را زیر پا گذاردن، یعنی مذهب جعفری را کنار زدن، یعنی قرآن را مهجور کردن و به جای آن کتاب‌های ضاله قرار دادن، یعنی دخترها را به سربازخانه‌ها کشانیدن و سایر کارهایی که نوامیس اسلام و مسلمین را به خطر تهدید می‌کند. این تساوی حقوق زن و مرد و ملحقات آن از نظر بیست میلیون نفوس ایرانی مردود و محکوم است. مع‌ذک با زور و سرنیزه، با فشار و با آتش گلوله می‌خواهند آن را بر ملت ما تحمیل کنند.

در تقابل با دگرگونی‌های حقوقی که رفع تبعیض جنسی و مذهبی را در نظر داشت، آیت‌الله خمینی طلاب را خطاب قرار داده گفت:

عید ما و روز سعید ما در شهادت است. زندگانی در این روزگار برای مسلمین خوش و گوارا نیست. ما زندگی در سایه حکومت جباران و ستمکاران را نمی‌خواهیم و برای همه‌گونه حوادثی آماده‌ایم. شما هم باید آماده باشید. اگر واقعاً روحانی هستید، نترسید، نگران نشوید، قلبتان را محکم کنید. خود را آماده کنید برای کشته شدن، خود را آماده کنید برای زندان رفتن، خود را آماده کنید برای سربازی رفتن، خود را آماده کنید برای ضرب و شتم و اهانت، خود را آماده کنید برای تحمل مصائبی که در راه دفاع از اسلام و استقلال برای شما در پیش است. کمربندها را محکم ببندید برای حبس، برای تبعید، برای سربازی رفتن، برای ناسزا شنیدن، نترسید و مضطرب نشوید.^{۱۶۵}

آیت‌الله سیدعبدالله شیرازی (۱۲۷۰-۱۳۶۳ش) نیز در نامه‌ای به ملک سعود (۱۹۰۲-۱۹۶۹م)، پادشاه عربستان سعودی، در اردیبهشت ۱۳۴۲ از "حکومت شاه در ایران" که

^{۱۶۴} سیدروح‌الله خمینی، "توطئه‌های استعمار بر ضد اسلام: مسئولیت سنگین عالمان دینی"، صحیفه نور، جلد ۱، دسترس‌پذیر در <http://www.jamran.ir/fa/BooksahifeBody.aspx?id=102>
^{۱۶۵} خمینی، "توطئه‌های استعمار بر ضد اسلام."

“از حدود اسلامی و انسانی تجاوز کرده و قوانین خلاف قرآن مانند برگزیدن غیرمسلمانان و تغییر عنوان قرآن به کتاب آسمانی و شرکت دادن زنان در امر قضاوت” را پی می‌گیرد شکایت کرد. در ادامه، ایشان از ملک سعود خواست: “آنچه از شما انتظار می‌رود آن است که مسلمانان این ناحیه را با تمام وسایل ممکنه یاری رسانید و دستور دهید تا دستگاه‌های تبلیغاتی و انتشاراتی شما برای رسوا کردن این توطئه‌ای که علیه اسلام و مسلمین صورت پذیرفته به کار گرفته شود...^{۱۶۶} شیرزای در نامه دیگری به جمال عبدالناصر (۱۹۱۸-۱۹۷۰م)، رئیس‌جمهور مصر، “پیش‌گرفتن بعضی موضوعات” از جانب شاه و حکومت ایران را “طریق‌الاستبداد و سلب‌الحریه” معرفی کرد.^{۱۶۷}

کوشش دولت برای پیشبرد قوانینی که برابری حقوقی شهروندان زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان را در نظر داشت و مخالفت سازمان‌یافته و گسترده فقها با این دگرگونی‌ها، که “قوانین شوم ضداسلام” و “اهانت به مقدسات دین” برشمرده شد،^{۱۶۸} به درگیری‌های خشونت‌آمیز و امنیتی شدن امور سیاسی و اجتماعی انجامید. آیت‌الله محمدهادی میلانی (۱۲۷۳-۱۳۵۴ش)، برای نمونه، کوشش دولت برای پیشبرد برابری شهروندی را چنین شرح داد: “بلی، باید مردم را از لوایح دولت فاسد در دادگستری مطلع ساخت، باید گفت هیئت حاکمه شرط اسلام و شرایط اسلامی را از قاضی برمی‌دارد و به هر فرد فاسد و کمونیست اجازه اشتغال به مقام قضا را می‌دهند.”^{۱۶۹} آیت‌الله گلپایگانی نیز هم‌اوردی حکم‌ورزی حقوقی و فقهی را چنین توصیف کرد: “اگر در بعضی ملل شرکت زن‌ها در امور سیاسی و انتخابات پسندیده باشد، سلب اختیار و آزادی از مردم و به زور اعطای حق به آنها و دخالت هیئت حاکمه در این امور از نظر تمام ملل محکوم و ناپسند است.”^{۱۷۰} در این بحران و برزخ، مخالفان رفع تبعیض جنسی و دینی به “هیئت حاکمه” هشدار دادند که “حريم احکام شرعیه مقامی نیست که بتوان با زور و ایجاد محیط ارباب در آن نفوذ کرد.”^{۱۷۱} در هم‌اوردی “احکام شرعیه” و “قانون دولتی”، پس از مخالفت خشونت‌بار

^{۱۶۶} متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی شیرازی به ملک سعود درباره وضع قوانین ضد اسلامی از سوی رژیم شاه، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۲/۷ ذیحجه ۱۳۸۲، ترجمه فارسی به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۹۶-۹۷.

^{۱۶۷} متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی شیرازی به جمال عبدالناصر درباره وضع قوانین خلاف اسلام و سلب آزادی‌های مردم توسط رژیم شاه، ۱۲ فروردین ۱۳۴۲/۸ ذی‌القعده ۱۳۸۲، ترجمه فارسی به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۸۱-۸۲.

^{۱۶۸} به نقل از “متن فارسی تلگرام آیت‌الله‌العظمی خویی به ۲۴ نفر از علمای ایران پیرامون اهانت رژیم شاه به مقدسات اسلامی، ۱۴ فروردین ۱۳۴۲، در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۸۶.
^{۱۶۹} متن نامه آیت‌الله‌العظمی میلانی به آیات عظام حوزه علمیه قم درباره حرکت‌های ضداسلامی رژیم شاه، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۴۲، در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۱۰۸-۱۱۰؛ نقل از ۱۱۰.

^{۱۷۰} متن پاسخ آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی به نامه آیت‌الله‌العظمی میلانی درباره فاجعه مدرسه فیضیه، ۱ خرداد ۱۳۴۲، در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۱۱۱-۱۱۷؛ نقل از ۱۱۶.

^{۱۶۶} متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی شیرازی به ملک سعود درباره وضع قوانین ضد اسلامی از سوی رژیم شاه، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۲/۷ ذیحجه ۱۳۸۲، ترجمه فارسی به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۹۶-۹۷.
^{۱۶۷} متن تلگرام آیت‌الله‌العظمی شیرازی به جمال عبدالناصر درباره وضع قوانین خلاف اسلام و سلب آزادی‌های مردم توسط رژیم شاه، ۱۲ فروردین ۱۳۴۲/۸ ذی‌القعده ۱۳۸۲، ترجمه فارسی به نقل از اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۸۱-۸۲.
^{۱۶۸} به نقل از “متن فارسی تلگرام آیت‌الله‌العظمی خویی به ۲۴ نفر از علمای ایران پیرامون اهانت رژیم شاه به

با روند متساوی‌الحقوقی در قوانین دولتی، آیت‌الله مرعشی از "نبودن آزادی چه در قلم و چه در بیان و محدودیت کامل در اقدامات دینی" شکوه کرده و انتخابات مجلس را تحریم کرد.^{۱۷۲} آیت‌الله شیرازی "اقدام در انتخابات و شرکت در مجلسین [را] بر عموم اهالی ایران حرام... و در حکم محاربه با صاحب شرع مقدس و حضرت ولی عصر" اعلان کرد. آیت‌الله میلانی نیز "مطالبه یک حکومت مشروع و قانونی... که اجازه ندهد بیش از این به حریم اسلام و حقوق ملت مسلمان تجاوز شود" را ضروری دانست.^{۱۷۳}

بدین‌سان هم‌اوردی حکم‌ورزی حقوقی و فقهی وارد مرحله حاکمیت دوگانه‌ای شد که در نهایت به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ انجامید. واقعه مدرسه فیضیه و ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، دستگیری علما و طلاب و ترور نخست‌وزیر حسنعلی منصور (۱۳۰۲-۱۳۴۳ش) در ۲۶ ژانویه ۱۹۶۵ پیامد این "بحران حاکمیت" و کشاکش حکم‌ورزی قانونی و حکم‌ورزی فقهی بود. روند تبعیض‌زدایی قانونی به جای آنکه به امنیت اجتماعی انجامد، به خشونت‌گستری و مخالفت فعال کسانی انجامید که ایران را "ملت مسلمان" می‌دانستند و آزادی زنان را اشاعه فحشا می‌انگاشتند. در این روند، حکم‌ورزی حقوقی و تساوی حقوقی شهروندان عین غرزدگی پنداشته شد و مخالفان این روند تبعیض‌زدایی "روحانیت مبارز" خوانده شدند.

هم‌زمان با مبارزه حکم‌ورزان فقهی برای پاسداری از "حریم احکام شرعی"، دولت کوشید که روایتی جهان‌پسند از آداب سلوک و حکمرانی ایرانی ارائه دهد. برآیند این کوشش‌ها و بازنگری‌های تمدنی، چنان که در بخش پیشین شرح داده شد، در پیام محمدرضا شاه پهلوی در خرداد ۱۹۶۳ به مناسبت "اولین کنفرانس صلح جهانی بر اساس قانون" مشهود بود. در این پیام، شاه کورش را بنیادگذار "حکومت قانون" برشمرد: "در دو هزار و پانصد سال قبل، کورش کبیر برای اولین مرتبه در تاریخ شالوده امپراتوری ایران را بر مبنای عدالت و احترام به حکومت قانون بنا نهاد. به طوری که مدی‌ها و ایرانی‌ها اهمیت زیادی برای اجزای پایدار قوانین ثابتی که بر عقل و انصاف باشد قائل بوده‌اند."^{۱۷۴} در پیروی از حقوق‌دانان، شاه در کتاب انقلاب سفید (۱۳۴۵) منشور کورش را سند معتبر و پایدار آزادمندی و مدارای قومی و دینی خواند:

^{۱۷۲} متن پاسخ آیت‌الله العظمی میلانی به پرسش نمایندگان اصناف تهران درباره تحریم انتخابات دوره بیست و یکم مجلس شورای ملی، ۲۶ مرداد ۱۳۴۲. در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۱۷۵-۱۷۶؛ نقل از ۱۷۶.
^{۱۷۴} متن پیام اعلیحضرت همایون محمدرضا شاه پهلوی شاهنشاه ایران به آقای رئیس اولین کنفرانس صلح جهانی بر اساس قانون (۳۱ خرداد ۱۳۴۲). کانون و کلا.

^{۱۷۱} متن اعلامیه آیت‌الله العظمی گلپایگانی درباره بازداشت امام، ۱۶ خرداد ۱۳۴۲. در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۱۲۲-۱۲۳؛ نقل از ۱۲۲.
^{۱۷۲} متن پاسخ آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی به پرسش جمعی از اصناف تهران درباره تحریم انتخابات دوره بیست و یکم شورای ملی، ۲۰ مرداد ۱۳۴۲. در اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۱، ۱۷۴.

تاریخ شاهنشاهی ما، به طوری که همه می‌دانند، با اعلامیه معروف کورش که مسلماً یکی از درخشان‌ترین تجلیات آزادمنشی و عدالت‌خواهی در تاریخ بشری است آغاز شد و به موجب این منشور، برای اولین بار حق آزادی عقیده و سایر حقوق انسانی تا آنجا که در آن عصر مفهوم داشت به همه افراد ملل تابعه شاهنشاهی داده شد. از غارت و تاراج که روش معمول فاتحین بود جلوگیری به عمل آمد و کار اجباری موقوف گردید و از آن پس تقریباً همیشه این مملکت به صورت مأمّن و پناهگاهی برای همه افراد اقلیت‌ها از هر نوع رنگ و نژاد و مذهب درآمد.^{۱۷۵}

همراه با حقوق‌دانانی که بر اهمیت "منشور ملل متحد" تأکید داشتند، شاه نیز به هم‌منشی استوانه کورش با منشور سازمان ملل توجه کرد: "آخرین کوششی که در سطح جهانی برای قبولاندن اصل برتری نژادی صورت گرفت با خونین‌ترین جنگ تاریخ جهان برای همیشه شکست خورد و جای خود را به منشور ملل متحد سپرد که اساس آن حق برخورداری مساوی کلیه نژادها و ملت‌ها و مذاهب و افراد از حقوق طبیعی انسانی است."^{۱۷۴} چرخش از آریاگرایی به مدارامری در این توجه آشکار بود.

همین نگرش تمدنی را پیش‌تر محمود سرشار در دیدار ارل وارن (Earl Warren, 1891-1974)، رئیس دیوان عالی آمریکا، از ایران در ژوئیه ۱۹۶۳ چنین بیان کرد: "اصول حکومت قانون و تساوی حقوق در اولین مرتبه در عالم که هیچ‌گونه آثاری از حکومت ملی فعلی در بین ملل وجود نداشت در ایران ظهور نمود و اولین پادشاه ایران کورش کبیر در ۵۹۱ قبل از میلاد مسیح از منادیان این اصل به شمار می‌رود."^{۱۷۷} رئیس دیوان عالی در پاسخ به سرشار گفت:

شنیدن بیانات شما در مورد عقیده کورش کبیر به حکومت قانون برای من خیلی جالب بود و این همان چیزی است که امروز شالوده اجتماع ما را برقرار و مستدام می‌دارد. حکومت قانون در کشور ما یک امر ابتکاری یا اختراعی ملت ما نیست،

سال ۱۵، شماره مسلسل ۸۵ (مرداد و شهریور ۱۳۴۲)،
۲۵۲-۲۵۴. متن انگلیسی این پیام بدین قرار بود:

Two thousand five hundred years ago Cyrus the Great, for the first time in history, founded the Persian Empire in justice and respect for the Rule of Law. The Medes and Persians, as is well known, attached great importance to the unswerving enforcement of unchanging laws based on reason and equity.

این کنفرانس از ۱ تا ۶ ژوئیه ۱۹۶۳ در آتن برگزار شد.
^{۱۷۵} محمدرضا پهلوی، انقلاب سفید (تهران: چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۴۵)، ۱۲.

بلکه یک ارث و یک موهبت است که از ملت شما به ملت فنیقی و از فنیقی‌ها به یونان و از یونانیان به رومی‌ها و از رومیان به اروپای غربی و از اروپای غربی به ما رسیده. ما امروز باید اقرار کنیم که از این موهبت استفاده کرده و می‌کنیم.^{۱۷۸}

چنین گفته‌هایی نه فقط بر اهمیت استوانه گلی کورش افزود، بلکه تمدن ایرانی را در محافل جهانی انسان‌دوست، مدارامدار و قانون‌مند برشناсанд. چنین شناختی برآیند کوشش‌های پیگیر حقوق‌دانانی چون باقر عاملی، وزیر دادگستری، نیز بود که استوانه کورش را سند پیشگامی ایران در احترام به حقوق بشر می‌دانست:

ایرانیان افتخار دارند که در مورد احترام به حقوق بشر نسبت به سایر ملل پیشقدم بوده‌اند. طبق اسناد موجود که عمر آنها به دو هزار و پانصد سال می‌رسد، شاهنشاهان ایران فرامینی برای رعایت برخی از اصول اساسی حقوق بشر صادر کرده‌اند. کورش کبیر در فرمانی که پس از فتح بابل صادر کرد، به اصل اساسی از حقوق بشر یعنی آزادی مذهب و تأمین جان و مال و محترم ماندن عادات و سنن مردم شکست‌خورده اشاره کرده، دستور به رعایت حقوق مزبور را داده است.^{۱۷۹}

برای شناسایی چنین سندی در محافل حقوقی، وزیر دادگستری ایران در سال ۱۳۴۴ به اقدامات جالبی دست‌زد:

فرمان کورش از زمره نخستین اسناد تاریخی مربوط به حقوق بشر است که اینجانب افتخار داشتم این سند مهم ملی و تاریخی را ضمن اسناد تاریخی دیگر ملت ایران به کنفرانس صلح جهانی، که در سال جاری در واشنگتن منعقد گردید، عرصه نمایم و این سند مورد توجه و تحسین حقوق‌دانان سایر ملل جهان قرار گرفت.^{۱۸۰}

در گزارشی از این کنفرانس که از ۱۲ تا ۱۸ سپتامبر ۱۹۶۵ در واشنگتن برگزار شد، ارسلان خلعتبری، یکی از بنیادگذاران کانون وکلای ایران، اسناد ارسالی را چنین برشمرد:

of law is not new to us, we are not the inventor of it, it came through you to the Phoenicians, through the Phoenicians to the Greeks, through the Greeks to the Romans, through the Romans to Western Europe and from Western Europe to us and it has served us well.

^{۱۷۹} "پیام جناب آقای وزیر دادگستری [باقر عاملی]، هفته دادگستری، سال ۲، شماره ۱۲ (۱۴ آذر ۱۳۴۴)، ۱۸۰-۱۸۲؛ نقل از ۱۸۰.

^{۱۸۰} "پیام جناب آقای وزیر دادگستری [باقر عاملی]، ۱۸۰.

^{۱۷۸} پاسخ جناب آقای ارل وارن رئیس دیوان کشور امریکا به خیر مقدم آقای محمود سرشار نائب رئیس کانون وکلای ایران، کانون وکلای شماره مسلسل ۸۵ (مرداد و شهریور ۱۳۴۲)، ۲۳۱-۲۴۱؛ نقل از ۲۳۳-۲۳۴. متن انگلیسی سخنرانی وارن بدین قرار بود:

I was so interested in hearing you speak of the devotion of Cyrus the Great to the rule of law, because that is the basis upon which our government was founded and the basis upon which we have lived and developed to the present stature. The rule

اسناد و مدارک ذیل به عنوان مدارک تاریخی از طرف آقای دکتر عاملی، وزیر دادگستری، با علاقه خاصی تهیه و اسناد و مدارک مزبور در یک جلد زیبای رنگ روغنی کار استادان ایرانی جمع و وسیله آقای [ابوالبشر] فرمانمائیان به واشنگتن آورده شد. اسناد و مدارک مزبور عبارت بود از ۱. فرمان کورش کبیر و [۲. کتیبه مربوط به داریوش کبیر؛ ۳. آیه‌ای از آیات کلام‌الله مجید؛ ۴. فرمان مشروطیت؛ ۵. فرمان مواد شش‌گانه شاهنشاه آریامهر. علاوه بر اسناد مزبور، مجموعه کلیه قوانین ایران از زمان مشروطیت تاکنون نیز به وسیله دستگاه اداری کانون تهیه و فرستاده شد و مجموعه قوانین مزبور در ضبط مرکز صلح جهانی باقی خواهد ماند.^{۱۸۱}

برخلاف روایت آریامدار که بر نبوغ آریایی تأکید می‌ورزید و روح ایرانی را در آثار باستانی متجلی می‌یافت، این گزینش اسناد، که شامل آیاتی از قرآن نیز می‌شد، روایت پیوستگی تمدنی ایران باستانی و اسلامی بود. برخلاف روایت حکم‌ورزی فقهی که تسامح دینی را دشمنی آشکار با اسلام می‌انگاشت، توجه به عرفان اسلامی از پیامدهای روایت تمدنی مدارامدار بود. همین توجه انسان‌دوستانه حقوقی به کوشش‌هایی جدی برای گفتمان‌پردازی حقوق بشری اسلامی انجامید. مهدی حایری یزدی (۱۳۰۲-۱۳۷۸ش)، علی غفوری (۱۳۰۲-۱۳۸۸ش) و زین‌العابدین قربانی (ز. ۱۳۱۲ش) از پیشگامان چنین گفتمانی بودند و اسلام را به ایدئولوژی مقبولی برای حکم‌ورزی فقهی و تک‌دین تبدیل کردند.^{۱۸۲}

^{۱۸۱} ارسال خلعتبری، "گزارش کنفرانس بین‌المللی صلح از طریق حکومت بشر: قانون و کلام، شماره مسلسل ۱۰۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۵)، ۲۰-۲۶؛ نقل از ۲۱.

^{۱۸۲} برای نمونه بنگرید به زین‌العابدین قربانی، "نظری به اعلامیه حقوق بشر: اسلام و آزادی فکر و وجدان"، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۳۷ (اسفند ۱۳۴۰)، ۶۱-۶۶؛ زین‌العابدین قربانی، "نظری به اعلامیه حقوق بشر: آزادی با مرز قانون"، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۴۱ (خرداد ۱۳۴۱)، ۳۷-۴۱؛ مهدی حائری یزدی، "اسلام و اعلامیه حقوق بشر"، مکتب تشیع، شماره ۹ (اردیبهشت ۱۳۴۱)، ۶۷-۷۶؛ علی غفوری، اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر (تهران: انتشار، ۱۳۴۲).





محمد رضاشاه پهلوی؛ شهبانو فرح؛ او تانت، دبیرکل سازمان ملل متحد؛ و گیورگیو پگنانلی، دبیر حقوق بشر بخش امور اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل؛ در روز گشایش نخستین کنفرانس حقوق بشر در تهران، ۲۲ آوریل ۱۹۶۸، ساختمان جدید مجلس شورای ملی. عکس شماره ۳۶۱۵۳۳، آرشیو سازمان ملل

۶. کنفرانس حقوق بشر در تهران

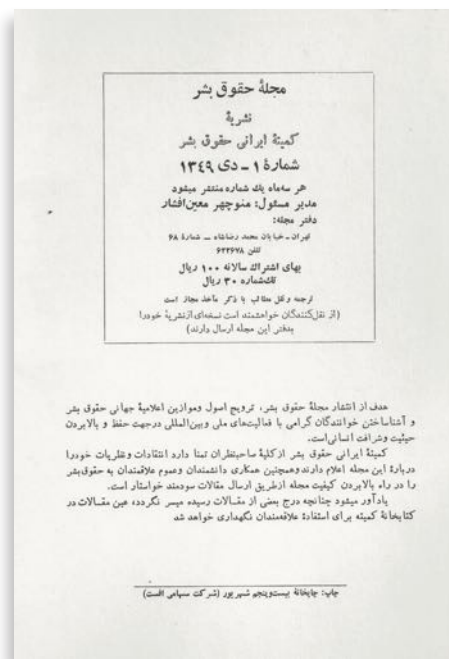
کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر سال ۱۹۶۸ در تهران نقطه عطفی برای حقوق‌دانان و دیپلمات‌هایی بود که با ابتکار عمل و دوراندیشی در پی ارائه روایتی مدارامدار و بشردوستانه از تمدن ایرانی بودند. این کنفرانس پیامد تصمیمات مجمع عمومی سازمان ملل برای بزرگداشت بیستمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر بود. بدین منظور، مجمع عمومی سازمان ملل در ۱۲ دسامبر ۱۹۶۳، سال ۱۹۶۸ را به عنوان "سال جهانی حقوق بشر" نام‌گزارد.^{۱۸۳} دو سال بعد، در ۲۰ دسامبر ۱۹۶۵، مجمع عمومی تصمیم گرفت که کنفرانسی بین‌المللی درباره حقوق بشر در سال ۱۹۶۸ برگزار کند.^{۱۸۴} در آن سال

NR0/185/79/PDF/NR018579.pdf?OpenElement
^{۱۸۴} برای اسناد سازمان ملل متحد درباره کنفرانس حقوق بشر بنگرید به

Committee on the International Year for Human Rights, "Programme of Measures and Activities to be Undertaken in Connexion with the International Year for Human Rights," (ST/SG/AC.5/4, 21 September 1964) at <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N64/180/47/PDF/>

^{۱۸۳} برای این تصویب‌نامه در ۱۲ دسامبر ۱۹۶۳ بنگرید به United Nations General Assembly, Eighteenth Session, Official Records, 1279th Plenary Meeting (Thursday, 12 December 1963), Agenda Item 79 Designation of 1968 as International Year for Human Rights <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/NL6/303/58/PDF/NL630358.pdf?OpenElement>; <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/>

ریاست کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل بر عهده شاهدخت اشرف پهلوی بود. با کوشش ایشان و همکارانش، ایران مصمم شد که میزبانی آن کنفرانس جهانی را بر عهده گیرد. پیرو دعوتنامه رسمی ایران در ۱۶ اکتبر ۱۹۶۶، سازمان ملل در بیست و دومین اجلاسیه مجمع عمومی در سال ۱۹۶۶ دعوت ایران را برای برگزاری اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر در تهران پذیرفت. با پذیرش این دعوت، در ۱۹ آذر ۱۳۴۶ کمیته ایرانی حقوق بشر با حضور افراد زیر تشکیل شد: نصرالله انتظام، مجید رهنما، عمادالدین میرمطهری، محمود هدایت، فریدون هویدا، ایران اعلم، زهره سرمد، توران بهرامی، جمشید بهنام،



منوچهر گنجی، حمید زاهدی، پرویش خواجه‌نوری، علی‌اکبر درخشانی، خسرو گیتی، غلامعلی توسلی و فیروز توفیق. حقوق بشر: نشریه کمیته ایرانی حقوق بشر، که نخستین شماره آن در دی ۱۳۴۹ به چاپ رسید، از آثار ماندگار و پرارزش این کمیته است. هدف از انتشار مجله حقوق بشر، "آن چنان که در نخستین شماره ذکر شده بود، "ترویج اصول و موازین اعلامیه جهانی حقوق بشر و آشنا ساختن خوانندگان گرامی با فعالیت‌های ملی و بین‌المللی در جهت حفظ و بالا بردن حیثیت و شرافت انسانی است."^{۱۸۵} این کمیته را شاهدخت اشرف پهلوی، که از مدافعان سرشناس حقوق بشر و تبعیض‌زدایی از قوانین ایران بود، بر عهده گرفت. در پیامی به مناسبت "نوزدهمین سالگرد اعلامیه حقوق بشر" در شرح وظایف این کمیته ایرانی خاطر نشان ساخت:

امروز برای ما علاوه بر سالروز اعلامیه جهانی حقوق بشر، روز فرخنده تشکیل کمیته ایرانی حقوق بشر است که به فرمان شاهنشاه آریامهر به منظور رعایت و حفظ حقوق مردم این سرزمین تشکیل شد و این کمیته مؤظف است که اصول اعلامیه حقوق

RES/2442(XXIII)&Lang=E&Type=DOC

^{۱۸۵}"هدف از انتشار مجله، "حقوق بشر، سال ۱، شماره ۱ (دی ۱۳۴۹)، پشت‌جلد.

N6418047.pdf?OpenElement

<http://secln017.un.org/DocBox/docbox.nsf/GetFile?OpenAgent&DS=A/>

بشر را در همهٔ شئون و سطوح زندگی ما محفوظ نگهدارد و در راه ایجاد امکانات تازه به خاطر تأمین آزادی‌های اساسی زمینه‌های لازم را فراهم آورد.^{۱۸۶}

پس از یاد کردن از اعلامیهٔ حقوق بشر و ذکر آنکه "اصول مندرجه در این اعلامیه برای بسیاری از ملت‌ها تازگی" نداشت، اشرف پهلوی در این پیام به چگونگی اجرای آن در کشورهای در حال توسعه‌ای چون ایران پرداخت: "تجربه‌های بیست سال اخیر بالاخص ثابت کرد آن حقوق تا وقتی ریشه‌های اقتصادی و اجتماعی عمیق و پابرجا نداشته باشد و زمینهٔ مساعد و واجد شرایط لازم برای رشد و نمو پیدا نکند، تنها کلماتی بیش نیست. بر همه مسلم شده بود تا حقوق سیاسی و مدنی با حقوق اقتصادی و اجتماعی توأم و هماهنگ نگردد، رسیدن به هدف‌های اعلامیه خیالی بیش نخواهد بود." با تأکید بر زمینهٔ اقتصادی و اجتماعی تجلی یافتن حقوق بشر، اشرف پهلوی مقبولیت خاصی در میان شرکت‌کنندگان آسیایی و افریقایی در کنفرانس جهانی حقوق بشر، که در اردیبهشت ۲۲/۱۳۴۷ آوریل-۱۲ می ۱۹۶۸ در تهران برگزار شد، یافت.^{۱۸۷} در جلسهٔ افتتاحیهٔ این کنفرانس که در ساختمان جدید مجلس شورای ملی برگزار شد، شاه شرکت‌کنندگان را خطاب قرار داده گفت:

برای من موجب کمال خوشبختی است که از طرف خودم و ملت ایران ورود شما را به پایتخت کشورمان تبریک بگویم. هم‌میهنان من به اهمیت تاریخی مجمعی که امروز به کمک سازمان ملل متحد افتتاح می‌شود وقوف کامل دارند و به خاطر انتخاب کشورشان به عنوان مقر اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر احساس مباحثات می‌کنند. این غروری مشروع است، زیرا چنین انتخابی به نظر آنان مفهومی خاص دارد. آیا واقعا نیازی به یادآوری این حقیقت تاریخی هست که فرمان اجرای نخستین منشور شناسایی حقوق بشر در ۲۵۰۰ سال قبل در همین سرزمین و به وسیلهٔ کورش کبیر صادر شد؟^{۱۸۸}

شاه که برداشتی تاریخی از حقوق بشر داشت افزود: "ضروری است که این اصول را با مقتضیات زمان تطبیق دهیم و بر اساس آنها تنظیم کنیم. شرایط سیاسی و مادی بشر

را می‌طلبید.
^{۱۸۶} اشرف پهلوی، "نوزدهمین سالگرد اعلامیهٔ حقوق بشر"، ۲۰۶-۱۲۰.
^{۱۸۷} به نقل از صفا حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر، آنجا که وجدان بشری می‌بالد"، بامشاد، شمارهٔ مسلسل ۱۷۵۶ (۳-۱۰ اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۸-۱۰؛ نقل از ۸.

^{۱۸۶} اشرف پهلوی، "نوزدهمین سالگرد اعلامیهٔ حقوق بشر: متن بیانات والا حضرت اشرف"، کانون وکلا، سال ۱۹، شمارهٔ ۱۰۶ (مهر ۱۳۴۶)، ۲۰۶-۱۲۰. چهرهٔ رایج شاهدخت اشرف پهلوی در ادبیات سیاسی ایران ساخته و پرداختهٔ همان کسانی بود که حق رأی زنان را رواج فحشا می‌انگاشتند. چگونگی برانگاشتن این چهره در روند تاریخی ارتباط نزدیکی با کوشش‌های ایشان برای تبعیض‌زدایی جنسی دارد که پژوهش و مقالهٔ مستقلی

از بیست سال قبل تا حال دائماً در حال تغییر است و این شرایط جدید خواه‌ناخواه در مفهوم حقوق بشر تأثیر می‌بخشد.^{۱۸۹}

پس از این افتتاحیه و گزارش او تانت و به پیشنهاد فرانسه، شاهدخت اشرف پهلوی "با تجربه‌ای که در این امور دارند و به پاس خدماتی که برای پیشبرد مفاد اعلامیه حقوق بشر" انجام داده بود به اتفاق آرا به ریاست کنفرانس انتخاب شد. در حمایت از این پیشنهاد، به روایت بامشاد، "نماینده نیجریه گفت والا حضرت اشرف پهلوی خود مظهر پیروزی و بزرگداشت ارزش‌های حقوق بشر هستند و این موفقیتی است که یک زن برجسته از شرق ریاست این کنفرانس را که می‌توان آن را کنفرانس صلح و بشریت نامید عهده‌دار شوند."^{۱۹۰} در ادامه گزارش انتخابات رئیس کنفرانس، بامشاد افزود: "به این ترتیب یک زن نامدار ایرانی بر صندلی ریاست اولین کنفرانس حقوق بشر جلوس کرد."^{۱۹۱} در آن کنفرانس، بحران اعراب و اسرائیل، سیاست "آپارتاید" افریقای جنوبی، رژیم دیکتاتوری و غیرقانونی یان اسمیت در رودزیا، تبعیضات نژادی و مذهبی، استعمار پرتقال در افریقا، شکاف میان کشورهای فقیر و غنی از مهم‌ترین مسایل در سخنرانی‌های پی‌درپی هیئت‌های نمایندگی ۸۰ کشوری بود که در این بزرگ‌ترین کنفرانس سال شرکت داشتند.

آمیزش حقوق بشر با عدالت اجتماعی از پیامدهای مهم کنفرانس تهران بود که دو هفته‌ای پس از ترور مارتین لوتر کینگ (Martin Luther King, 1929-1968) رهبر جنبش حقوق مدنی سیاهپوستان آمریکا و هم‌زمان با بهار پراگ (Prague Spring) برگزار شد.^{۱۹۲} نمایندگان کشورهای آسیایی و افریقایی برای نخستین‌بار نقش فعالی در نظریه‌پردازی درباره حقوق بشر داشتند. از جمله مسایلی که در صدر گفت‌وگوهای این کنفرانس قرار داشت، مبارزه با نظام نژادپرست آپارتاید در افریقای جنوبی و مسئله فلسطین بود.^{۱۹۳} شاهدخت اشرف پهلوی و شرکت‌کنندگانی ایران از منادیان تلفیق

۱۸۹ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۸.
۱۹۰ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۹.
۱۹۱ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۱۰.
۱۹۲ هفته‌ای پیش از کنفرانس حقوق بشر، بامشاد گزارش داد: "دکتر مارتین لوتر کینگ، رهبر سیاهپوستان آمریکا، برنده جایزه نوبل، قهرمان برابری حقوق مدنی، گاندی سیاهان، طرفدار سیاست مبارزه منفی و عدم خشونت در حالی که در بالکن یک هتل در ممفیس قدم می‌زد، به ضرب گلوله یک سفیدپوست ناشناس به قتل رسیده بود." بنگرید به "ترور"، بامشاد، شماره مسلسل ۱۷۵۵ (۲۷ فروردین-۳ اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۲۷.
۱۹۳ صفا حائری، "کنفرانس حقوق بشر"، بامشاد، شماره مسلسل ۱۷۵۷ (۱۰-۱۷ اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۹-۱۰؛ نقل از ۹.

۱۸۹ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۸.
۱۹۰ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۹.
۱۹۱ حائری، "ایران: کنفرانس جهانی حقوق بشر"، ۱۰.
۱۹۲ هفته‌ای پیش از کنفرانس حقوق بشر، بامشاد گزارش داد: "دکتر مارتین لوتر کینگ، رهبر سیاهپوستان آمریکا، برنده جایزه نوبل، قهرمان برابری حقوق مدنی، گاندی سیاهان، طرفدار سیاست مبارزه منفی و عدم خشونت در حالی که در بالکن یک هتل در ممفیس قدم می‌زد، به ضرب گلوله یک سفیدپوست ناشناس به قتل رسیده بود." بنگرید به "ترور"، بامشاد، شماره مسلسل ۱۷۵۵ (۲۷ فروردین-۳ اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۲۰-۲۱؛ نقل از ۲۰.



یکی از جلسات کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران، ۲۳ آوریل ۱۹۶۸. عکس شماره ۳۶۱۴۷۶، آرشیو سازمان ملل

آزادی‌های فردی، آنچنان که کشورهای اروپایی و امریکای شمالی در نظر داشتند، با حقوق اقتصادی و اجتماعی، آنچنان که حامیان شوروی و بلوک شرقی می‌پنداشتند، بود. پشتوانه این نگرش اقتصادی و اجتماعی به حقوق بشر تحولات اقتصادی و اجتماعی و تبعیض‌زدایی جنسی و دینی موفقیت‌آمیز ایران بود. همچنان که رولند بورک (Roland Burke)، مورخ حقوق بشر، گزارش داد، شاهدخت اشرف پهلوی که چهره‌فعلی در کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل بود در کنفرانس تهران "سخنگویی با اعتماد به نفس، سرسخت و پرخاشجو برای جهان سوم بود [was a confident, tough, and aggressive spokesperson for the Third World]."^{۱۹۴}

در پایان کنفرانس، قطعنامه‌های پیشنهادی شوروی و امریکا هر دو رد شد و قطعنامه‌ای که ایران تهیه کرده بود مورد قبول قرار گرفت.^{۱۹۵} در کنار محکومیت تبعیض نژادی

^{۱۹۵} به نقل از "کنفرانس حقوق بشر: اعلامیه تهران"، بامشاد، شماره مسلسل ۱۷۵۹ (۲۴-۳۱ اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۸-۹؛ نقل از ۹. متن انگلیسی بند ۱۵ قطعنامه بدین قرار بود:

"The discrimination of which women are still victims in various regions of the world must be elim

^{۱۹۴} See Roland Burke, "From Individual Rights to National Development: The First UN International Conference on Human Rights, Tehran, 1968," *Journal of World History*, 19:3 (2008), 275-296; quote "was a confident, tough, and aggressive spokesperson for the Third World" on 284-285.

و پشتیبانی از حقوق بشر در سرزمین‌های اشغالی فلسطین، محرومیت زنان از جمله مسایلی بود که در این قطعنامه بدان توجه شد: "باید به تبعیضاتی که هنوز در نواحی مختلف جهان قربانی آن هستند پایان داد. اینکه زن در شرایط و حقوقی مادون مرد به سر برد مخالف منشور ملل متحد و مقررات اعلامیه جهانی حقوق بشر است. اجرای کامل اعلامیه مربوط به حذف و لغو هر نوع تبعیض نسبت به زنان برای پیشرفت بشریت ضرورت دارد."^{۱۹۶} تنها با دگرگونی‌های پرشتاب و پرمخاطره برای تبعیض‌زدایی جنسی از آغاز دهه ۱۳۴۰ بود که ایران توانست چنین قطعنامه‌ای را پیشنهاد کند.

کنفرانس حقوق بشر در مطبوعات ایران انعکاس وسیعی داشت. پس از شرح پیشینه چگونگی برگزاری این کنفرانس، پرویز کاظمی در گزارشی درباره "کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر در تهران" از شرکت رسمی ۸۴ کشور گزارش داد که "مجمع عمومی کنفرانس والا حضرت اشرف پهلوی را به ریاست انتخاب کرد... در این کنفرانس خانم منوچهریان از طرف اتحادیه بین‌المللی زنان حقوق‌دان در کنفرانس شرکت کرده بود." هم‌زمان با برگزاری این کنفرانس، محمدعلی اسلامی ندوشن در "یادی از حقوق بشر،" خاطرنشان ساخت: "کنفرانس جهانی حقوق بشر که در این ماه در پایتخت کشور ما منعقد گردیده است، جای آن دارد که بار دیگر همه کسانی را که جز 'خور و خواب و خشم و شهوت' مفهوم دیگری هم برای زندگی انسان قائل هستند به تأمل وادارد." ندوشن در ادامه نوشت: "انعقاد چنین مجمعی در ایران که کشور گرم و سرد چشیده‌ای است و یکی از انسانی‌ترین و دنیایی‌ترین فرهنگ‌ها را به جهان عرضه کرده، حاکی از حسن انتخاب پرمعنایی است و از آنجا که بشر هیچ‌گاه از امیدواربودن خسته نمی‌شود، باید امیدوار باشیم که این واقعه قدم جدی‌ای در راه خروج 'حقوق بشر' از بن‌بست کنونی‌اش بردارد."^{۱۹۷} "مهمان‌نوازی و خوش‌سلوکی و عدم افراط تعصب مذهبی،" آنچه‌ان که تقی‌زاده و وحیدالملک در "دادخواهی ملت ایران از انجمن بین‌المللی اجتماعیهون" در ۱۹۱۷ ذکر کرده بودند، شیرازه روایت تمدنی مدارامدار را فراهم می‌ساخت.^{۱۹۸}

pdf/ha/fatchr/Final_Act_of_TehranConf.pdf)

^{۱۹۶} کنفرانس حقوق بشر: اعلامیه تهران، "باشاد، ۹-۱۰، ۱۹۷
^{۱۹۷} محمدعلی اسلامی ندوشن، "یادی از حقوق بشر،" یغمه سال ۲۱، شماره ۲ (اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۵۷-۶۶؛ نقل از ۵۷.

^{۱۹۸} دادخواهی ملت از انجمن بین‌المللی اجتماعیهون، "کاوه، سال ۲، شماره ۲ (۵ فروردین ۱۳۲۸/۱۵ اوت ۱۹۱۷)، ۲-۴، نقل از ۲.

inated. An inferior status for women is contrary to the Charter of the United Nations as well as the provisions of the Universal Declaration of Human Rights. The full implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women is necessary for the progress of mankind." ("Final act of the International Conference on Human Rights, Tehran, 22 April to 13 May 1968" at <http://legal.un.org/avl/>)

ماهنامه حقوق امروز نیز در سرمقاله‌ای پس از ذکر آنکه "تهران، پایتخت مملکت ما، میهماندار اعضای کنفرانس بین‌المللی 'حقوق بشر' است"، از آرزوها و معتقدات خود یاد کرد: "بی‌گمان پیروزی نهایی از آن بشریت است و آنان که در راه انسانیت و استقرار حقوق و آزادی‌های اساسی بشر همت گمارند و فعلاً به خاطر پایان بخشیدن جنگ‌های استعماری، رفع انواع تبعیض نژادی، احقاق حقوق جدی آوارگان و بالاخره آزادی ملت‌ها از نفوذ استعماری آشکار و پنهان دولت‌های مقتدر تلاش می‌نمایند، راهی اصل و درست را برگزیده‌اند." در ادامه این سرمقاله، حقوق امروز نوشت: "همان‌طور که شاهنشاه آریامهر در دوم اردیبهشت‌ماه ۱۳۴۷ در پایان نطق افتتاحیه کنفرانس حقوق بشر در تهران فرمودند: "... مبارزه واقعی بشریت کنونی، جهاد افراد بشر در راه از میان بردن تبعیض و بی‌عدالتی‌های اجتماعی در زمینه ملی و بین‌المللی است."^{۱۹۹}

ضیاء فرسیو (م. ۱۳۵۰ش) نیز در مقاله "حقوق بشر" به مناسبت کنفرانس تهران و بیستمین سال اعلامیه جهانی حقوق بشر از اصل برابری در اسلام و اینکه پیامبر اسلام "با صراحت کامل بیان داشته است که افراد بشر با هم فرقی ندارند و باید اعم از سیاه و سفید و مرد و زن یکسان باشند" یاد کرد.^{۲۰۰} فرسیو یادآور شد که "محمد بن عبدالله به مردم تفهیم کرد که همه افراد آزاد به دنیا آمده، آزاد زندگی کرده و آزاد از دنیا می‌روند و در طول حیات خود باید در شرایط مساوی از حقوق اجتماعی برخوردار شوند، مگر اینکه طبق قانون به علت ارتکاب جرم از تمام یا قسمتی از حقوق اجتماعی محروم گردند." پس از یادکردن از فرمان اجرای نخستین منشور شناسایی حقوق بشر به وسیله کورش، فرسیو در ادامه به اهمیت کنفرانس تهران پرداخت و گفت:

امروز که بیستمین سال حقوق بشر با اجتماع عظیم نمایندگان ۱۲۳ کشور در تهران جشن گرفته می‌شود و برای اجرای مفهوم واقعی آن مشکلات بررسی و برای رفع آن اقدام می‌گردد، ما به خود می‌بالیم که در این راه پرچمدار و آغازکننده اصل انسانی بوده‌ایم. با پیشرفت‌های زیادی که امروزه بشر در رشته‌های مختلف نموده ... باز هم در نقاط مختلف دیده می‌شود که تبعیض نژاد، رنگ، مذهب وجود داشته و بعضی خود را از دیگران برتر و شایسته‌تر می‌دانند. مگر در جنگ دوم جهانی که در مدت شش سال دنیا به خاک و خون کشیده شد و میلیون‌ها نفر

^{۱۹۹} درباره حقوق بشر، "حقوق امروز، شماره ۲۳ (۳۱) دادرسی نیروهای مسلح شاهنشاهی، سال ۳، شماره ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۷، ۶-۷.
^{۲۰۰} ضیاء فرسیو، "حقوق بشر"، مجله قضایی اداره (خرداد ۱۳۴۷)، ۵-۱۱؛ نقل از ۷.

و میلیاردها پول از بین رفت، در اثر فکر غلط چند نفر که خود را برتر از دیگران می‌دانستند نبود؟! مگر نازی‌ها نژاد خود را فوق نژاد سایر ملل نمی‌دانستند؟! مگر همین اشتباهات نبود که موجب بدبختی و شکست شد.^{۲۰۱}

در پایان، سرتیپ فرسیو مزده داد: "خوشبختانه در کشور ایران به این موضوع توجه شده و علاوه بر اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر در مجلسین به تصویب رسیده است، اصولاً در قانون اساسی از اصل هشتم الی بیست و پنجم متمم قانون اساسی به نام حقوق ملت ایران از نظر آزادی و مساوات صریحاً تعیین تکلیف شده است."^{۲۰۲}

در گزارش دیگری "پیرامون کنفرانس حقوق بشر،" فضل‌الله صفا پس از شرح تکاپوی بشردوستان برای تثبیت ارزش معنوی انسان به دور "از رنگ و نژاد" از کنفرانس تهران یاد کرد: "اینک مظاهر یکی از این تلاش‌های انسانی در کشور ما به چشم می‌خورد. کنفرانس حقوق بشر در سرزمینی بر پا شد که خود زمانی از بنیان‌گذاران تمدن جهانی بوده و انسان‌شناسی و انسان‌سازی او سابقه تاریخی و کهن دارد. ایران همه پیشرفت‌های اجتماعی خود را مدیون آن بود که مردمش به انسانیت ارج می‌نهادند و انسان را در حد خود، چنانکه باید، می‌شناختند." در پایان، صفا از سخنان شاه در گشایش این کنفرانس یاد کرد:

و آرایشمان را طوری ترتیب داده بودیم که می‌شد ما را جزء مهمانداران به حساب آورند. درهای سالن باز بود و چند نفر با بازوبند انتظامات در گوشه و کنار دیده می‌شدند. همراه من، از قسمت عقب سالن به طرف جلو، اعلامیه‌ها را در جامیزها می‌گذاشت و من از ردیف جلو به عقب می‌آمدم. چند لحظه بعد، مهمانان وارد سالن شدند. با ورود آنها چند مأمور که به ما مشکوک شده بودند و چه بسا از ابتدا ما را زیر نظر داشتند، به جایگاه نمایندگان نزدیک شدند و با مشاهده اعلامیه‌ها، به سرعت آنها را جمع کردند. ولی موفق نشدند همه ردیف‌های جلو را برچینند. در نتیجه دو سه ردیف دست‌نخورده ماند. به سرعت از سالن بیرون آمدیم، وارد محوطه مجلس شدیم و به طرف در خروجی رفتیم؛ در حالی که تعداد زیادی مأمور، بی‌سیم به دست، به طرف سالن در حرکت بودند. به خانه که رسیدیم تا چند روز منتظر حمله مأموران ساواک بودم؛ ولی از آنها خبری نشد. گویا صلاح ندیده بودند که در آن شرایط و در جریان برگزاری کنفرانس حقوق بشر سر و صدای جدیدی به راه افتد. بنگرید به مهین جزنی، "بیژن: معشوق، رفیق و همسر"، در درباره زندگی و آثار بیژن جزنی: مجموعه مقالات (Vincennes: انتشارات خاوران، ۱۳۷۸)، ۱۵-۹۲؛ نقل از ۴۹-۵۰.

^{۲۰۱} فرسیو، "حقوق بشر"، ۸.
^{۲۰۲} فرسیو، "حقوق بشر"، ۹. ضیاء فرسیو در ۱۷ فروردین ۱۳۵۰ مورد حمله "یک دسته از چریک‌های فدائی خلق" قرار گرفت و در ۲۲ فروردین همان سال درگذشت. بنگرید به "شادروان تمشار سپهد ضیاء فرسیو"، مجله قضایی، شماره ۶۳ (خرداد ۱۳۵۰)، ۵-۷. ضیاء فرسیو ریاست دادگاهی را بر عهده داشت که در بهمن ۱۳۴۷ جمعی از اعضای اولیه شاخه جزنی-ظریفی چریک‌های فدائی خلق-بیژن جزنی، حسن ضیاء ظریفی، عباس سورکی، عزیز سمردی، ضرار زاهدیان، سعید کلاتری، محمد کیان‌زاد، فرخ نگهدار، کورش ایزدی، قاسم رشیدی، کیومرث ایزدی، دکتر سیروس شهرزاد و احمد افشار-را محاکمه کرد. همسر جزنی پس از یادکردن از "تقاضای تشکیل هرچه زودتر دادگاه" یادآور شد: "در همین ایام، کنفرانس حقوق بشر ملل متحد به ریاست 'رنه کسان' [Rene S. Cassin, 1887-1976] تشکیل شد. ریاست هیئت نمایندگی ایران را اشرف پهلوی بر عهده داشت... بیژن از من خواست که خود را به نحوی به محل کنفرانس برسانم و اطلاعاتی حاوی شکایت زندانیان، بلا تکلیفی‌شان و درخواستشان مبنی بر تشکیل دادگاه را به دست شرکت‌کنندگان در این کنفرانس برسانم... در روز موعود، به اتفاق نامزد عزیز سمردی به طرف محل کنفرانس راه افتادیم. در حالی که نحوه لباس

در دنیای ما دیگر حقوق سیاسی بدون حقوق اجتماعی، عدالت قضایی بدون عدالت اجتماعی و بالاخره دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی مفهوم واقعی ندارد... اجرای واقعی و مؤثر عدالت قضایی، تأمین حقوق مدنی و دموکراسی سیاسی همراه با عدالت اجتماعی، تأمین حقوق اجتماعی و دموکراسی اقتصادی امروز نه تنها وظیفه ملی هر دولتی را تشکیل می‌دهد، بلکه پرارزش‌ترین هدیه‌ای است که هر حکومتی می‌تواند به جامعه بشری و صلح بین‌المللی بدهد. تنها در این شرایط است که حقوق بشر می‌تواند واقعاً و حقیقتاً تأمین گردد و تحت چنین شرایطی است که بشریت می‌تواند از بلیات گرسنگی، بیماری، نادانی و جنگ در امان بماند.^{۲۰۳}



پس از کنفرانس تهران، منشور کورش با اعلامیه جهانی حقوق بشر پیوستگی روایی منسجم‌تری یافت. این انسجام در نوشته‌هایی که در سال‌های پس از کنفرانس حقوق بشر منتشر شد آشکار است. مثلاً باقر عاملی در مقاله "ایران و حقوق بشر" پس از نقل گزیده‌ای از "استوانه کورش" از "انقلاب کورش" یاد کرد:

این انقلاب آن قدری مهم بود که در کتب مقدسه مذهب یهود به آن اشاره شد. یکی از نویسندگان مسیحی می‌گوید اگر کورش نبود و یهودی‌ها را از شر مردم بابل نجات نمی‌بخشید، ما امروز کتاب مقدس نداشتیم و یهودی‌ها که پیشروان مذهب مسیح

^{۲۰۳} از این کنفرانس بنگرید به زهرا شهریار نقوی، "روز حقوق بشر"، آموزش و پرورش، شماره ۲۰۰/۱۹۹ (۱۳۴۷)، ۵۷-۵۸.

^{۲۰۲} فضل‌الله صفا، "سخنی چند پیرامون کنفرانس حقوق بشر"، آموزش و پرورش، شماره ۲۰۰/۱۹۹ (۱۳۴۷)، ۹-۱۳؛ نقل به ترتیب از ۱۲ و ۱۳. برای گزارش دیگری

هستند از صفحه روزگار محو می‌شدند و امروز نه مذهب یهود و نه مذهب مسیح هیچ‌یک وجود نداشت. پس اگر در کتب مقدسه یهودی به کورش لقب مسیح داده شده، او واقعاً شایسته این لقب می‌باشد. انقلاب کورش از شناسایی حقوق و آداب‌هایی برای مردم کشور خودش و مردم کشورهای دیگر بود. اهمیت قضیه در این است که کسی که حقوق خودش قبل از تولد پایمال شده بود و پیش از آنکه به دنیا بیاید محکوم به اعدام گردیده بود، وجودش برای بشریت چنین حیات‌بخش باشد.^{۲۰۴}

عاقلی پس از شرح زندگی کورش و داریوش از "تربیت ایرانی یا بهتر بگوییم تربیت کورش" که "هرگز کشور و مردم ایران را ترک نگفت"، تربیتی که "مبتنی بر حق‌خواهی و عدالت‌دوستی" بود، یادکرد و پس از ذکر اشعاری از فردوسی و حافظ نتیجه گرفت:

امروز اگر می‌شد دل‌های ما را تجسس کنند، می‌دیدند که انسان دوستی و محبت با روح هر ایرانی عجین است. من چندی پیش در امریکا با افکار عده‌ای که خود را هیپی می‌نامند آشنا شدم. آنها شعاری دارند که پیوسته تکرار می‌کنند: "make love, not war" اگر فهمیده باشند عشقی که به آن اشاره می‌کنند همان عشقی است که ادبیات ما مشحون از آن است، عشقی که از بنی‌نوع بشر آدم می‌سازد، آدمی که در ادبیات ما تعریف شده است.^{۲۰۵}

عاقلی "انسان دوستی و قبول برادری و رفتار برادرانه افراد بشر با یکدیگر" را جلوه‌ای از ادبیات ایران دانست. او گفته معروف حافظ را که "آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت، با دشمنان مدار" را ارزش فرهنگی هماهنگ با اعلامیه جهانی حقوق بشر شناخت.^{۲۰۶}

همین روایت تمدنی را عبدالحسین زرین‌کوب در تحلیل تاریخی و منسجمی در "فرهنگ ایران و مسئله استمرار" ارائه داد. در این روایت که تفاوت فاحشی با "دو قرن سکوت" داشت،^{۲۰۷} زرین‌کوب منشور کورش را آغاز دوره جدیدی در تاریخ بازشناخت:

روزی که بیانیه کورش بزرگ در بابل به اطلاع عام رسید، بی‌شک دوره تازه‌ای در تاریخ جهان آغاز شد. با این بیانیه دوره باستانی شرق، که در آن قدرت و غلبه

^{۲۰۶} عاملی، "ایران و حقوق بشر"، ۱۱۸.
^{۲۰۷} عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام (تهران: بی‌نا، ۱۳۳۰).

^{۲۰۴} عاملی، "ایران و حقوق بشر"، ۱۱۱-۱۱۲. برای خلاصه‌ای از این مقاله بنگرید به باقر عاملی، "ایران و حقوق بشر"، حقوق بشر: نشریه کمیته ایرانی حقوق بشر، سال ۱، شماره ۳ (تیر ۱۳۵۰)، ۷-۱.
^{۲۰۵} عاملی، "ایران و حقوق بشر"، ۱۱۶-۱۱۷.

پادشاهان آشور و بابل تمام آنچه را تعلق به اقوام مغلوب داشت عرضه نابودی می‌کرد، جای خود را به دوره تازه‌ای داد که در طی آن شاهنشاهان پارس محبت نسبت به اقوام تابع و تسامح در مورد عقاید آنها را به عنوان اصل کشورداری تلقی کردند و نوعی سیاست هم‌زیستی پیش گرفتند که در سایه آن بی‌آنکه هیچ‌گونه مجاهده خشونت‌آمیزی برای درهم آمیختن عناصر و اقوام نامتجانس حوزه امپراتوری خویش به عمل آورند، از هر قوم و هر نژاد آنچه را آموختنی و نگاه‌داشتنی بود در مجموعه فرهنگ ترکیبی خویش وارد کردند و از این راه نه فقط با اقوام تابع پیوند معنوی استوار کردند، بلکه در آداب و عقاید آنها نیز نفوذی نامرئی نمودند.^{۲۰۸}

بدین شرح، "تسامح کورشی" جایگزین "دنیای بی‌رحم، خشن و تنگ‌حوصله امپراتوری‌های قدیم شرق" شد:

تسامح کورشی که در تمام دوران هخامنشی . . . بیش‌وکم برقرار بود، وحدت امپراتوری هخامنشی را تضمین می‌کرد و در عین حال قلمرو شاهنشاهان را به منزله پلی می‌کرد که بین شرق و غرب، بین کهنه و نو، بین دنیای مادی و دنیای معنوی کشیده شده بود، از این همه یک فرهنگ ترکیبی می‌ساخت که تمام اقوام نامتجانس حوزه شاهنشاهی را تا حد ممکن در آن شریک و بدان علاقه‌مند می‌ساخت. نه فقط در آنچه با عقاید و آداب ارتباط دارد این تسامح کورشی موجب آمیزگاری عقاید دینی و در عین حال مایه حفظ احترام متقابل ادیان و عقاید شد، بلکه حتی در آنچه به بازرگانی و صنعت نیز مربوط بود موجب توسعه همکاری‌های بین اقوام شد.^{۲۰۹}

در این گُردروایت تاریخ تمدن ایران، به قول زرین کوب، "تسامح کورشی" بِن مایه "فرهنگ ترکیبی واحدی" شد که "وجود هر یک از اقوام تابع نه فقط مایه قوام، بلکه نیز موجب دوام می‌شد. استمرار لازمه وجود یک همچو فرهنگی بود."^{۲۱۰} در این گُردروایت همه‌پذیر تاریخ و تمدن ایرانی، ادیان و اقوام ایرانی همه جایگاه خاص و روایت ویژه خویش را نیز داشتند. برخلاف روایات پاک آریایی و اسلام ناب محمدی، حضور یکی حذف دیگری نبود. بدین سبب هم ایرانیان یهودی، زرتشتی و ارمنی نقش شاخصی در پذیرش و اشاعه این روایت تمدنی داشتند.

^{۲۰۸} زرین کوب، "فرهنگ ایران و مسئله استمرار"، ۴۴۹-۴۵۰. ترتیب در ۴۵۰، ۴۵۲ و ۴۵۳.

^{۲۰۹} زرین کوب، "فرهنگ ایران و مسئله استمرار"، ۴۵۰-۴۵۱.

به علت اهمیت بنیادین گزارش عهد عتیق درباره کورش، روایت تسامح و همزیستی فرهنگی مقبولیت خاصی در بین ایرانیان یهودی یافت. لطف‌الله حی، رئیس شورای یهودیان ایران، در پیامی به هم‌کیشان خود به مناسبت "سال کورش کبیر" (۱۳۵۰) یادآور شد که "کتب مقدس انبیاء اسرائیل حافظ امین و یادگار پرارزش و کهنسال بنیاد این شاهنشاهی و بزرگی و عظمت بنیان‌گذار آن کورش کبیر است."^{۲۱۱} حی در همین فراخوان، که یادآور عمق و پیوستگی قومی و دینی یهودیان به ایران بود، گفت:

در مساجدی که حضور دارید تورات کتاب مقدس را بگشایید و فصل اول کتاب عزرا نبی و فصل ۴۵ کتاب یشعیا پیامبر را بخوانید و به جلال و شکوه روحانی و آسمانی که خداوند نسبت به کورش کبیر بخشیده مجدداً آگاهی یابید. حقیقت آن است که اعلامیه آزادی کورش درباره ایران و بابل و آبادی معبد خداوند در اورشلیم اولین منشور آزادی تاریخ بشریت است و خوشبختانه ما فرزندان اسیران آزادشده بابل از ماورای قرون و اعصار حامل این پیام به دنیای قرن بیستم می‌باشیم، دنیایی که علی‌رغم کلیه تظاهرات و تبلیغاتی که درباره عدالت و مساوات و حقوق بشر به عمل می‌آید، مملو از ظلم و شقاوت و بیدادگری و تبعیض است، جلوه خوشبختی جامعه یهودی ایران که طی ۲۵ قرن حامی و حافظ این پیام با عظمت می‌باشد صد چندان است.^{۲۱۲}

یوسف کهن (۱۳۰۶-۱۳۶۰ش)، نماینده یهودی دوره ۲۴ مجلس، همچون لطف‌الله حی، با یادآوردن روایت‌های عهد عتیق همبستگی دینی و قومی یهودیان ایرانی را چنین شرح داد: "در حالی که در یک ربع قرن پیش در قلب دنیای مدعی تمدن، میلیون‌ها زن و کودک بی‌گناه در کوره‌های آدم‌سوزی خاکستر شدند، بیست‌وپنج قرن قبل کورش، شاه ایران، غل و زنجیر ده‌ها اسیر را گسست و آنها را آزاد و رها نمود."^{۲۱۳} کهن در این سخنرانی قبل از دستور مجلس به مناسبت "نوزدهم آذرماه مقارن با بیست‌وهفتمین سالروز صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر" افزود: "اعتقاد راسخ ملت ایران به حقوق بشر گذشته از درک واقع‌بینانه نیازمندی‌های حیاتی جامعه بشری در عصر حاضر، متکی به سنن و موازین میراث فرهنگی ریشه‌دار ایرانی است که بشردوستی و احترام به شخصیت انسانی همواره از مهم‌ترین اصول آن بوده است."^{۲۱۴} کهن که منشور کورش را "اولین

^{۲۱۱} لطف‌الله حی، "هم‌کیشان عزیز، خواهران و برادران یهودی"، ۴۷۰.

^{۲۱۳} کهن، "بیانات قبل از دستور"، ۲.
^{۲۱۴} کهن، "بیانات قبل از دستور"، ۲.

^{۲۱۲} لطف‌الله حی، "هم‌کیشان عزیز، خواهران و برادران یهودی"، در بزم اهریمن: جشنهای دو هزار و پانصد ساله به روایت اسناد و سلاواک و دربار (تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۷)، جلد ۴، ۴۷۰.

اعلامیه جهانی حقوق بشر“ بازساخت، بر این باور بود: ”اگر در یک ربع قرن پیش جهان در مقام اندیشه و آرزوی تأمین حقوق بشری اعلامیه حقوق بشر را صادر نمود، این بنیان‌گذار آیین شاهنشاهی ایران زمین بود که در بیست و پنج قرن قبل اصول حقوق بشری را نه تنها اعلام، بلکه اعمال نمود.“^{۲۱۵} در این روایت تمدنی، کهن اهمیت بنیادین منشور کورش را چنین شرح داد:

از اینجاست که ملت ایران منشور تاریخی کورش کبیر را . . . از درخشان‌ترین برگ‌های زرین تاریخ پرافتخار خود می‌داند و کورش بزرگ، بنیان‌گذار آیین شاهنشاهی، را مظهر عدالت و مبشر آزادی ملل می‌شناسد و بدین خاطر است که ملت ایران این سند تاریخی را که ارزنده‌ترین میراث بشریت محسوب می‌شود به نام راهنمای خود گرامی می‌دارد و ارج می‌نهد. اگر امروز بشریت سخن از آزادی می‌گوید، اگر بسیاری از ملت‌ها در آتش حسرت نیل به حقوق بشری می‌سوزند، بگذار تا جهانیان به یاد آورند که این کورش هخامنشی بود که در بیست و پنج قرن پیش، در روزگاری که فاتحان تاروپود ملل مغلوب را به باد می‌دادند، در هنگام قتل‌ها و غارت‌ها، ویرانگری‌ها، خونریزی‌ها و خرابی‌ها برای مردمی شکست‌خورده و تسلیم‌شده و برای اسیرانی که در چنگال آن مغلوبین گرفتار بودند مهر و محبت و آزادی و احترام عقاید دیگران را به ارمغان آورد . . . این کورش بود که به هنگام تسخیر بلاد دشمنان نگذاشت خانه کسی خراب شود و خانه‌های ویران را آباد ساخت. این کورش بود که مردم را در اعتقاد به عقاید ملی و قومی خود آزاد گذاشت و به عنوان پادشاه همه جهان صلح را به همه جهانیان اعلام نمود . . . و از اینجاست که اگر امروز ایرانیان از گذشته خود با غرور و افتخار یاد می‌کنند، نه به خاطر جهانگشایی‌ها و پیروزی‌هاست، از آن روست که نظام ایران از آغاز با احترام به حقوق بشر مشخص شده است.^{۲۱۶}

کهن، همچون بسیاری از منادبان خوانش مدارامدار تمدن ایرانی، انقلاب مشروطیت را ادامه منش حکومت عهد کورش دانست:

از قانون اساسی و متمم آن که خون‌بهای شهیدان راه آزادی و مشروطیت در بیش از هفتاد سال قبل می‌باشد سخن بگوییم؛ قانونی که طی اصول متعددی رعایت احترام حقوق بشر را در ایران استوار و بسیاری از موادی که در اعلامیه حقوق بشر آرزو

^{۲۱۵} کهن، ”بیانات قبل از دستور“، ۲.
^{۲۱۶} کهن، ”بیانات قبل از دستور“، ۲.

گردیده در آن قید و حقوق سیاسی و مدنی و آزادی‌های اساسی ملت ایران را مقرر داشته است. اگر اصل هشتم متمم قانون اساسی صریحاً اعلام می‌دارد که "اهالی مملکت ایران در مقابل قانون متساوی‌الحقوق می‌باشند" و در اصل نهم مشخص گردیده که "افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف مصون از هر نوع تعرض هستند"، اگر اصل ششم متمم قانون اساسی می‌گوید که "جان و مال اتباع خارجهٔ مقیمین خاک ایران مصون و محفوظ است" و اصل دوازدهم مقرر می‌دارد که "حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون" و هرگاه در اصل سیزدهم متمم قانون اساسی "منزل و خانهٔ هر کس در حفظ و امان اعلام شده" و اصل هفدهم مشخص می‌دارد که "هر شخص منفرداً و یا به‌طور اجتماع حق مالکیت دارد"، اینها و بسیاری از مقررات دیگر از اصول مسلمةٔ حقوق بشری است که نیم قرن قبل از اعلامیةٔ حقوق بشر در قانون اساسی ایران پیش‌بینی و مقرر شده است.^{۲۱۷}

در پایان این سخنرانی در مجلس شورای ملی، یوسف کهن تجلی معاصر منشور کورش و اعلامیةٔ جهانی حقوق بشر را چنین شرح داد: "اگر مفاهیم اصلی حقوق بشر از دیرباز در کشور پرافتخار ما مورد عنایت بوده، در عصر فرخندهٔ کنونی... انقلاب شاه و ملت تمامی اهداف اعلامیةٔ حقوق بشر را با اتکا به روش‌های مترقی و مؤثر خود از مرحلهٔ فکر به حیطةٔ عمل درآورده است... در زمینهٔ احترام به حقوق مدنی و سیاسی و اعتلای حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی گام‌های غرورانگیزی برداشته شد که میهن ما را از نظر پیشرفت حقوق بشر، به‌ویژه در این منطقهٔ حساس و پرآشوب جهان، به صورت یک کشور نمونه جلوه‌گر ساخته است." در این روایت، "انقلاب اجتماعی ایران از طریق اصلاحات ارضی، سهیم شدن کارگران در سود کارخانه‌ها، اصلاح قانون انتخابات به سود زنان، ملی کردن منابع و ذخایر، تعمیم عدالت اجتماعی با ایجاد خانه‌های انصاف و شورای داوری، ایجاد سپاهیان انقلاب، قانون حمایت خانواده، فرمان رایگان بودن آموزش و پرورش و بسیاری از اقدامات مؤثر دیگر آرمان‌های حقوق بشری را در ایران متحقق ساخته است."^{۲۱۸}

نتیجه

چنان که در این مقاله شرح داده شد، برای تحکیم استقلال ملی ایران در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم حقوق‌دانان و سیاستمداران ایرانی سلوک و منشور کورش را، که پیش‌تر مورد توجه تاریخ‌نگاران قرار گرفته بود، به مثابهٔ "لوح محفوظ" متساوی‌الحقوقی

^{۲۱۷}کهن، "بیانات قبل از دستور"، ۳.

^{۲۱۸}کهن، "بیانات قبل از دستور"، ۳.

شهروندی برای تبعیض‌زدایی قانونی و پیشبرد سلوک حقوقی به یاری گرفتند. با رویگردانی از روایت آریاگرا که آمدن اسلام را آغازۀ "ترقی معکوس" ایران می‌پنداشت، حقوق‌دانان ایرانی به بازنگری "آیات ذوالقرنین"^{۲۱۹} پرداخته و کوروش را ذوالقرنین قرآنی بازخوانده، انسان‌دوستی عرفانی را تداوم "تسامح کوروشی" انگاشته و با موفقیت بی‌نظیری ایران را مهد حقوق بشر و تمدنی مدارامنش بازشناختند. میزبانی کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران در سال ۱۹۶۸ نقطه عطف سلوک حقوقی بود که زمینه پیدایش حسینیۀ ارشاد و کانون نویسندگان ایران را فراهم آورد. اما کوشش پیگیر برای پیشبرد برابری زن و مرد و پیروان ادیان متفاوت، آنچنان که در اصل ۸ متمم قانون اساسی و منشور سازمان ملل متحد منظور شده بود، با مخالفت روزافزون کسانی روبه‌رو شد که این متساوی‌الحقوقی شهروندی را "اهانت به مقدسات دین"، "پایمال کردن احکام نورانی قرآن" و لغو اصل ۱ و ۲ متمم قانون اساسی می‌پنداشتند. بدین سان، حکم‌ورزی فقهی به نام "ملت مسلمان ایران" به چالش حکم‌ورزی حقوقی برآمد و در هم‌آورد عقیدتی در مقابله با مدارامنشی "منشور کورش" و "متساوی‌الحقوقی" شهروندی، "منشور علی"، "شیع علوی" و "کار ابراهیم" را عرضه کرد. به جای هماهنگی سلوک حقوقی و فقهی، چالش و هم‌آورد پیگیر این دو سلوک متفاوت به خشونت‌آمیزی و حاکمیت دوگانه‌ای انجامید که "تشکیلات و سلام و سنن و مقررات" "حکومت باطنی مذهب" را، آنچنان که جلال آل‌احمد شرح داده بود، در مقابله با دولت و حکم‌ورزی حقوقی بسیج کرد. انقلاب اسلامی پیامد تقابل پیوسته سلوک و حکم‌ورزی حقوقی و فقهی بود.

در این مقاله بدان پرداخته شد. این موضوع مهم را در جای دیگری بررسی خواهم کرد.

^{۲۱۹} بازنگری "آیات ذوالقرنین" و شناسایی کورش به عنوان ذوالقرنین قرآنی بخش مهمی از چرخش تمدنی است که

تاریخ و باستان‌شناسی: ارنست هر تسفلد در ایران^۱

جنیفر جنکینز^۲

دانشیار تاریخ اروپا، دانشگاه تورنتو

در ۲۱ ژانویه ۱۹۴۸ در بازل سویس، پژوهشگری آلمانی پس از بیماری طولانی چشم از جهان فرو بست. او پس از پایان جنگ جهانی و در اولین فرصت از ایالات متحد راهی ایران شده بود، ولی در میانه راه و در سال ۱۹۴۷ در قاهره دچار بیماری شد. او که آلمانی تبعیدشده‌ای از آلمان نازی بود، از مشهورترین باستان‌شناسان جهان و از صاحب‌نظران بین‌المللی در زمینه تاریخ و فرهنگ ایران باستان به حساب می‌آمد و در مقام استاد ممتاز مؤسسه مطالعات پیشرفته در دانشگاه پرینستون پژوهش‌های ارزنده‌ای بر جای گذاشته بود که از آن جمله‌اند پژوهش‌هایی در خصوص زرتشت پیامبر، دوره هخامنشیان و پادشاهانش، شهرهای پرسپولیس، پاسارگاد، سامرا، دمشق، حلب و درباره

جنیفر جنکینز (دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه میشیگان، ۱۹۹۸) دانشیار تاریخ اروپا و دارای کرسی پژوهشی کانادا در تاریخ آلمان مدرن در دانشگاه تورنتو است. پس از تجدد ولایتی: فرهنگ محلی و سیاست لیبرال در هامبورگ پایان سده (Fin-de-Siecle Hamburg)، دو کتاب دیگر در دست نگارش دارد: سیاست جهانی در مرزهای ایران (Weltpolitik on the Persian Frontier: Germany and Iran, 1873-1941) که به بررسی روابط ایران و آلمان می‌پردازد و آلمان در بین امپراتوری‌های جهانی (Germany Among the Global Empires) که در سلسله انتشارات "تاریخ جهانی جدید اروپا" به چاپ خواهد رسید.

Jennifer Jenkins <jl.jenkins@utoronto.ca>

Herzfeld's Archaeological History of Iran," *Iranian Studies*, 45:1 (Spring 2012), 1-27.

این مقاله ترجمه عماد نقی پور است از
Jennifer Jenkins, "Excavating Zarathustra: Ernst

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/120-154

نخستین آثار باستان‌شناسی و هنر اسلامی، شاهنشاهی ساسانیان و پارت‌ها، جایگاه ایران در تاریخ جهان و نیز مطالعاتی گسترده اما ناتمام در زمینه قوم‌نگاری تاریخی ایران.^۳ او ارنست هرتسفلد بود.

هرتسفلد شرق‌شناسی آلمانی بود. بدین ترتیب، متعلق به سنت دانشگاهی دیرینه و پر دامنه‌ای بود که نفوذ سازمانی و جایگاهی ملی داشت.^۴ در ۱۸۷۹ در سله (Celle) پروس به دنیا آمد و به نسلی از پژوهشگران آلمانی تعلق داشت که در اوایل قرن بیستم به خاورمیانه سفر می‌کردند. او با عقایدی لوتری نزد پدر و مادری تربیت شد که از یهودیت به مسیحیت تغییر کیش داده بودند. در ۱۹۰۳، در دورهٔ دکتری دانشگاه برلین پذیرفته شد و نزد برجسته‌ترین استادان دوران خود تعلیم دید.^۵ والتر آندره (Walter Andrae, 1875-1956) باستان‌شناس، فریدریش دیلیچ (Friedrich Delitzsch, 1850-1922) آسورشناس و ادوارد مایر (Eduard Meyer, 1855-1930) که مورخ دین بود، از اعضای کمیته نظارت بر پایان‌نامه‌اش بودند. هرتسفلد که در ۱۹۲۰ اولین کرسی باستان‌شناسی خاور نزدیک در آلمان را برقرار ساخت، در اوایل ۱۹۳۰ به یکی از بلندآوازه‌ترین باستان‌شناسان جهان بدل شد. ریاست کاوش شهر باستانی پرسپولیس در ۱۹۳۱ او را به ستاره‌ای بین‌المللی در عرصه‌های دانشگاه، موزه و بازار هنر تبدیل کرد. هرتسفلد مأموریتی فراملی داشت که از مرزهای جغرافیایی، تمدن‌های رسمی و میدان‌های تحقیق و تفحص فراتر می‌رفت. پژوهش‌های او با روابط سیاسی میان

Richard Ettinghaus, *Ars Islamica*, XV–XVI (1951), 266–267.

برای کتابشناسی جدیدتر بنگرید به Ann C. Gunter and Stefan R. Hauser (eds.), *Ernst Herzfeld and the Development of Near Eastern Studies 1900–1950* (Leiden, 2005), 617–623.

کتاب ارزندهٔ سوزان مارچلند تازه‌ترین پیوند این سنت است. بنگرید به

Suzanne L. Marchland, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (Cambridge, 2009)

³Rüdiger vom Bruch, "Ernst Herzfeld in an Academic Context: The Historical Sciences of Culture at the University of Berlin during the Weimar Republic," in *Ernst Herzfeld*, 500.

از بنیاد کرسی‌های تحقیقاتی کانادا (Canada Research Chairs Foundation) و بنیاد الکساندر فون هامبولت (Foundation Alexander von Humboldt) که کمک‌های مالی‌شان پژوهش حاضر را ممکن ساخت بسیار سپاس‌گزارم.

گزیدهٔ آثار هرتسفلد عبارت‌اند از

Zoroaster and His World (Princeton, 1947);

Iran in the Ancient East (London, 1941);

Archaeological History of Iran (London, 1935);

Am Tor von Asien: Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit (Berlin, 1920);

Iranische Felsreliefs: Aufnahmen und Untersuchungen von Denkmälern aus Alt- und Mittelpersischer Zeit,

with Friedrich Sarre (Berlin, 1910)

و مقالات و نقدهای فراوان دیگر. برای یکی از

کتابشناسی‌های او بنگرید به

George Miles, "The Writings of Ernst Herzfeld,"

Ars Islamica, 7 (1940), 82–92

و ضمیمهٔ آن

شرق‌شناسی آلمان و ملی‌گرایی ایران گره خورده بود، لذا درک درست فعالیت‌های علمی‌اش بدون در نظر گرفتن این بستر فراملی ناممکن است. او همواره موقعیتی آستانه‌ای داشت، از تحصیلاتش در دورهٔ دکتری گرفته (۱۹۰۳-۱۹۰۷) تا تبعید اجباری‌اش از آلمان و ایران در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۵. تا اوایل دههٔ ۱۹۳۰ با دولت‌های دو کشور روابط خوبی داشت و به آسانی از غرب به شرق، از پایتخت به دارالسلطنه و از اروپا به آسیا در رفت‌وآمد بود. این جهان‌شهرگرایی آزاد که در دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ به او شهرتی جهانی بخشیده بود، در دههٔ ۱۹۳۰ باعث ایجاد زخم خوردن، بدنامی و تحدید او شد که اوج آن تقبیحش با عنوان "یهودی بین‌المللی" بود و اینکه همکاران آلمانی‌اش معلومات او را به پرسش گرفتند. در ۱۹۳۵، دانشگاهیان آلمان نازی دلسوزی او نسبت به تاریخ و فرهنگ ایران را نشانه‌ای از جهان‌بینی غیرآریایی‌اش قلمداد کردند. حکومت نازی مجوز استادی‌اش را گرفت و او مجبور به مهاجرت به انگلستان و سپس ایالات متحد شد. اتهام قاچاق اشیای قیمتی در دههٔ ۱۹۳۰، که کاملاً یهودی‌ستیزانه بود، باعث از بین رفتن وجههٔ بین‌المللی او شد. این اتهامات علیه او در ایالات متحد نیز ادامه یافتند و تا به امروز پا برجایند.

هرتسفلد در دوران حیات خود سرشناس بود، ولی پس از آن به فراموشی سپرده شد. این مقاله به بررسی پژوهش‌های جهانی او و نقش‌شان در شکل‌دهی تاریخ ملی ایران در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ می‌پردازد. تحلیل حاضر بر سه دوره تمرکز دارد و در هر کدام رویدادهای مجزایی را بررسی می‌کند: نخستین سفر هرتسفلد به ایران در ۱۹۰۵-۱۹۰۶ در کسوت دانشجوی دکتری دانشگاه برلین، مطالعاتش دربارهٔ زرتشت در سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ و کتابش با عنوان تاریخ باستان‌شناختی ایران که ابتدا در قالب سخنرانی‌هایی علمی تحت عنوان باستان‌شناسی انجیلی (Biblical Archaeology) در آکادمی بریتانیا در ۱۹۳۴ ارائه شده بودند. هرتسفلد همان اندازه که در آلمان شناخته شده بود در ایران نیز شهرت داشت. پژوهش‌های باستان‌شناختی هرتسفلد جوان و خوش‌آوازه با استقبال فراوان دولت نوظهور ایران پس از جنگ اول جهانی روبه‌رو شد. برای رضا پهلوی و حامیان ملی‌گرای او در دوران آشفتهٔ دگردیسی سیاسی، ایجاد روایتی رسمی از گذشتهٔ تاریخی کشور اهمیتی حیاتی داشت. چنان‌که نشان خواهیم داد، پژوهش‌های باستان‌شناختی هرتسفلد و نگاه‌های تاریخی‌اش تصویری قدرتمند از

1990); Eric Hobsbawm and Terence Range (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983).

این گزارهٔ معروف از اریک هابسبام است که کشورهای مدرن تمایل دارند خود را ملتی باستانی تصور کنند.
Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge,

افتخارات ملی عرضه می‌کرد که بر پایه لایه‌های گذرا، اما عمیق، تاریخ پیشینیان استوار بود. تاریخ‌نگاری‌های او، که مبتنی بر شواهد باستان‌شناختی بودند، دولت جدید ایران را حکمران جامعه‌ای از نوادگان آریایی هزاره اول پیش از میلاد به حساب می‌آورد. پژوهش‌های او ابزار مهمی برای توسعه هویت ملی ایرانی و برجسته‌سازی آن در بین سکولارهای دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ محسوب می‌شد و فصل مشترکی بین پژوهش‌های "غربی" و "شرقی" بود.

کمتز رشته‌ای مانند باستان‌شناسی با قلب تپنده میهن‌پرستی ارتباط نزدیکی دارد.^۷ در اوایل قرن بیستم، آرزوهای دانشمندان اروپایی و غیراروپایی برای دنبال کردن رد پای حیات ملت‌ها از طریق بررسی شکاف‌های گذشته زنده شد و خاورمیانه، به سبب داشتن گنجینه بی‌بدیل اشیای باارزش مصری، بابلی، هتیت، آسوری، سومری، ایلامی، کلدانی، یهودی، ایرانی و اسلامی در مرکز این توجهات قرار داشت. در آن هنگام، ترکیب زهرناک پول، سیاست خارجی و تلاش متخصصان به باستان‌شناسی رونق بخشیده بود. در دهه ۱۹۳۰، تقبیح باستان‌شناسان و اتهام‌زنی آنان به یکدیگر در خصوص قاچاق آثار باستانی با انگیزه‌های فریبکارانه، جاه‌طلبانه یا فزون‌خواهانه امری همگانی بود. در چنین شرایطی دوران حرفه‌ای هرتسفلد به پایان رسید. با این همه، درک درست زمینه‌های دستاورد علمی او مستلزم بررسی زمان‌های پیش از آن است. داستان درست در اوج امپریالیسم و پروژه‌های باستان‌شناختی قدرت‌های اروپایی در خاور نزدیک آغاز شد، یعنی در دوره کنگره برلین (۱۸۷۸) تا جنگ اول جهانی.

نخستین سفر هرتسفلد به ایران در ۱۹۰۵-۱۹۰۶

نخستین سفر هرتسفلد به ایران در ابتدای قرن بیستم و هنگامی صورت گرفت که باستان‌شناسی آلمان بر گسترش فعالیت در خاورمیانه مصمم بود.^۸ کانون توجه

the Middle East, 1919-1941 (Austin, TX, 2007); Adina Back, Magnus T. Bernhardsson, Mansour Bonakdarian and Sally Charnow (eds.), "National Myths in the Middle East," *Radical History Review*, 86 (Spring 2003, Special Issue).

برای گفتاری جدید در این زمینه بنگرید به James Cuno, *Who Owns Antiquity?* (Princeton, NJ, 2008).

⁸Suzanne L. Marchard, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton, NJ, 1996), 188-262.

⁷Philip L. Kohl and Clare Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology* (Cambridge, 1995); Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago and London, 1997); Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity From Napoleon to World War I* (Berkeley and Los Angeles, 2002); James Goode, *Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in*

باستان‌شناسی آلمان که منابع دولتی و موزه‌های سلطنتی تشنه به آثار باستانی از آن حمایت می‌کردند، از ۱۹۰۰ از روم و یونان باستان تغییر کرد و به افتتاح پروژه‌های گسترده‌ای در امپراتوری عثمانی معطوف شد. کاوش‌های بابل (۱۸۹۹-۱۹۱۷) و آسور (۱۹۰۳-۱۹۱۴) و پیوستن آنها به پروژه‌های بعلبک، بغازکوی، امرنا و اوروک از بزرگ‌ترین و بارزترین این تلاش‌ها بودند. پیش از ۱۹۱۴، میزان رشد، سرعت پیشرفت و اعتبار علمی باستان‌شناسی آلمان دنیای پژوهش‌های علمی را شگفت‌زده کرده بود، چنان که سطح انتظارات را در این میدان پرمخاطره افزایش داد. جیمز هنری برستد (James Henry Breasted, 1865-1935)، باستان‌شناس آمریکایی و مدیر مؤسسه تازه‌تأسیس خاورشناسی دانشگاه شیکاگو، که در ۱۹۲۰ با هواپیمایی کوچک از فراز منطقه عبور می‌کرد، آشکارا وسعت و کیفیت کار آلمانی‌ها در آسور را ستود. خاور نزدیک کهن، به نوشته‌ی او، "رازهای سرمنشأ تمدن غربی را در خود نهفته دارد" و پیشرفت‌های اخیر در باستان‌شناسی معلومات رایج درباره‌ی همه‌ی دوران تاریخ بشر را اصلاح خواهد کرد.^۹ مجموعه‌ی سترگ کاوش در آسور، که به‌رغم ویرانی‌های جنگ به وضوح از فراز آسمان دیده می‌شد، شعله‌ی آمل برستد را در دیدگانش افروخت. "بررسی چنین منطقه‌ی کاملاً حفاری‌شده‌ای در آسور" نشان می‌دهد که "با سرمایه و پرسنل کافی در ۲۵ یا ۳۰ سال آینده یا بهتر است بگویم تا نسل آتی، امکان پاکسازی عمده‌ی شهرهای باستانی آسیای غربی و احیا و حفاظت از این اسناد ارزشمند بشری برای مطالعات آینده وجود خواهد داشت."^{۱۰} برنامه‌ریزی متکبرانه‌ی برستد در هواپیما خبر از چیرگی آینده‌ی مؤسسه‌ها و سرمایه‌گذاران آمریکایی در سال‌های پس از ۱۹۱۸ و رقابت موزه‌ها و دانشگاه‌ها برای ورود به این منطقه می‌داد. مؤسسه‌ی خاورشناسی برستد با پشتیبانی مالی راکفلر یکی از بزرگ‌ترین بازیگران میدان بود. هرچند رویای ثروت مختص یک کشور نبود. وعده‌ی ثروت و شهرت مجموعه‌ای جهانی از پژوهش‌گران و توطئه‌گران را برانگیخته بود. آن‌گونه که آلفونس گابریل (Alfons Gabriel, 1894-1976)، شرق‌شناس اتریشی، بی‌پرده بیان کرده است، افرادی که پس از ۱۹۱۸ به ایران سفر می‌کردند دو دسته بودند: آنها که در جستجوی آثار باستانی بودند و آنان که جویای نفت.^{۱۱}

در عین حال، باستان‌شناسی خاورمیانه در پیش از جنگ شاخه‌ای نوپا بود که پژوهش‌گران اروپایی آن را قبضه کرده بودند و هیچ اثری از جریان‌های ضد استعماری و ملی‌گرای آتی

تأکید در متن اصلی است. از محمد توکلی طرقی سپاس‌گزارم که توجه مرا به این مقاله جلب کرد.
^{۱۱} Alfons Gabriel, *Die Erforschung Persiens* (Vienna, 1952).

^۹Goode, *Negotiating for the Past*, 4.

^{۱۰}James Henry Breasted, "The Oriental Institute of the University of Chicago: A Beginning and a Program," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 38:4 (July 1922), 275-276.

در آن پیدا نبود. پیش از ۱۹۱۴، رقابت برای "برقدرتی" عرصه را به نزاع شدید میان قدرت‌های اروپایی برای تصاحب محوطه‌های کاوش عثمانی و ایران تبدیل کرده بود.^{۱۲} انجمن شرق‌شناسی آلمان (The German Orient Society) که در ۱۸۹۸ برپا شده بود، "خود را وقف 'حفری و احیای کهن‌ترین نقاط خاورزمین کرده'" که منظور از آنها بابل، آسور و سومر بود. سازمان‌ها و مؤسسه‌های فرهنگی دولتی، از جمله پارلمان پروس، موزه سلطنتی برلین، مؤسسه باستان‌شناسی آلمان (German Archaeological Institute) و انجمن شرق‌شناسی، که از پروژه‌های ولایت‌های عثمانی پشتیبانی مالی می‌کردند، چشم طمع به ایران دوخته بودند. اندیشمندان نیز از همین رویه پیروی می‌کردند. فریدریش نیچه فیلسوف در زایش تراژدی (۱۸۷۲) و بعدها در زرتشت (۱۸۸۲-۱۸۸۵) به روایتی دیگر از ریشه‌های تمدن اروپا پرداخت که خوانندگان پرشماری را به خود جلب کرد.

زندگی حرفه‌ای هرتسفلد از آغاز با طرح‌های توسعه‌طلبانه آلمان گره خورده بود و آموزه‌های او، در مقام باستان‌شناس، در شور خردورزانه جامعه دانشگاهی آلمان نقش بسته بود. فریدریش دیلیچ، سرپرست بخش خاور نزدیک موزه‌های سلطنتی برلین و ترویج‌دهنده کاوش‌های باستان‌شناختی با "اهداف خالص میهنی و مادی"، عضو کمیته نظارت بر پایان‌نامه‌اش بود.^{۱۳} هرتسفلد اولین مدرک دانشگاهی خود را در ۱۹۰۳ از دانشگاه فنی برلین دریافت کرد. سپس، در دانشگاه برلین برای دریافت دکترا به تحصیل پرداخت. در کاوش آسور تعلیم دید و از آنجا برای نخستین سفرش به ایران برنامه‌ریزی کرد. با اینکه ایران طی قرن‌ها پژوهشگران، سپاهیان و بازرگانان بسیاری را به خود دیده بود، برای مردم اروپا سرزمینی بسیار ناشناخته محسوب می‌شد و به علت کمبود راه و راه‌آهن‌های مدرن به صعب‌العبوری شهرت داشت. درهای ایران به روی باستان‌شناسان اروپایی بسته بود، جز چند پروژه کوچک که شاهان قاجار انحصارشان را به پژوهشگران فرانسوی واگذار کرده بودند. هرتسفلد که برای بررسی و نقشه‌برداری از محوطه‌ها استخدام شده بود، در ۱۹۰۵ از طریق کلات الشرقاط (Kalat Schergat) در عراق کنونی راهی جنوب ایران شد و سوار بر اسب از راه‌های کوهستانی و دشوار عبور

Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition, ed. George W. Stocking Jr. (Madison, 1996), 320-321.

¹³Frederick Bohrer, *Orientalism and Visual Culture: Imagining Mesopotamia in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge, 2003), 285.

¹²Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton, 1996), 195-197 & 213.

والتر آندره، باستان‌شناس و از استادان هرتسفلد، انجمن شرق‌شناسی را اداره می‌کرد که تأمین مالی کاوش آسور را بر عهده داشت.

Suzanne Marchand, "German Archaeology and Cultural Imperialism in Asia Minor," in

کرد؛ از جنوب شرقی بین‌النهرین تا کردستان و شیراز، سپس از شمال شرقی به سوی اصفهان و تهران.^{۱۴}

هرتسفلد برای کسب درآمد به نقشه‌کشی می‌پرداخت که در میان باستان‌شناسان امری رایج بود. اما صرف‌نظر از نقشه‌ها، نگاشته‌های توصیفی در دفترچه یادداشت او دغدغه‌های پژوهشی‌اش را آشکار می‌کردند.^{۱۵} نوشته‌های هرتسفلد نگاهی چندوجهی نسبت به تاریخ ایران را نشان می‌دهند و او خود توجه بسیاری به گوناگونی فرهنگ‌ها و اقلیم‌ها داشت. زمان قابل توجهی را صرف تشریح مکان‌هایی کرد که آنها را “چشم‌اندازهای ویرانی” ایران می‌نامید. این مکان‌ها نه یکپارچه بودند و نه به‌سادگی قابل توصیف، زیرا هر یک متعلق به سده‌های گوناگون بودند و در مکان‌های جداگانه‌ای قرار داشتند. هرتسفلد دیدی وسیع نسبت به میراث تاریخی داشت که دامنه آن، به تعبیر او، از “مکان‌های آیینی دیرینه” ماقبل تاریخ تا مقبره کوروش در پاسارگاد و از شکوه ویران‌گشته پایتخت هخامنشیان در پرسپولیس تا ویرانه‌های ساسانیان و آثار به‌جامانده از دوره آغازین اسلامی در ایران را در بر می‌گرفت. هرتسفلد در حالی که باید مراقب می‌بود خود را وابسته به سران طایفه‌های بومی نکند که از ضرورت‌های سفر در ۱۹۰۵ بود، می‌بایست از حیوانات نیمه‌جان‌ش هم مراقبت کند و درآمد ناچیزش را هم تأمین کند. با این همه، از قرار معلوم به آثار فرهنگ‌های گذشته ایران نیز علاقه‌مند بود و هم‌زمان به اکتشاف و عکس‌برداری از محوطه‌های فراوانی پرداخت. او هنرمندی خام‌دست بود، اما به طراحی، نقاشی و گرفتن عکس‌های دورنما مبادرت ورزید. با آنکه بیشتر طراحی‌های او معمارانه و فنی‌اند، عکس‌های او مناظر را شاعرانه و سرشار از تکه‌هایی از گذشته می‌نمایانند. درونمایه اصلی عکس‌ها، از ویرانه‌ها و نقش‌های روی دیوار سنگی گرفته تا شکاف‌های عمیق در دل زمین، به لایه‌های قدیمی نقش‌بسته در خاک و آوار سالیان دراز اشاره دارد. گویی هرتسفلد می‌خواست بگوید که ایران نسخه تاریخی ویرانی بود که پرمایگی شگفت‌انگیز آثار باستانی‌اش پیدا، اما فراموش شده است و فقط با حساسیت و مهارت خوانده می‌شود.

او در سفرش به جنوب استان فارس، از مناطق باستانی پاسارگاد و پرسپولیس بازدید کرد که با نوشته‌های پژوهشگران انگلیسی و فرانسوی بر سر زبان‌ها افتاده بودند. همچنین از

Constantinople, 1905,” 2 vols.

^{۱۵} اوئل اشتاین در ۱۹۰۵ درستی نقشه‌های هرتسفلد را تأیید کرد. بنگرید به

Aurel Stein, “An Archaeological Journey in Western Iran,” *Geographical Journal*, 92, no. 4 (October 1938), 313–342.

^{۱۴}“Ernst Herzfeld Papers,” Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C. Gift of Ernst Herzfeld, 1946 (hereafter Ernst Herzfeld Papers). Series 2: Journals, Notebooks N-81, N-82 “Von Kalat Schergat nach Schiraz, 1905” and “Von Schiraz nach Teheran und

سنگ قبرها و بناهای تاریخی واقع در شیراز و نقش رستم نیز دیدن کرد.^{۱۶} یادداشت‌های روزانه او نشان‌دهنده درکش از حضور در میان ویرانه‌های تاریخی همه عصرها بود. برای نمونه، زیبایی دشت راه، آن‌گونه که از شهر دزفول دیده می‌شد، چنین وصف کرد:

ویرانه عظیم ایوان کرخه در جنوب و تپه‌های شوش در شرق واقع شده بودند. در نمای روبه‌رو، چندین روستا میان درختزارهای نخل قرار داشت که با حصارهایی از علف و پهنه گسترده‌ای از مزرعه‌های برنج احاطه شده بود. آبراه‌های قدیمی و جدید در همه جا دیده می‌شد. من، با اینکه اسب‌هایمان می‌لنگیدند، خرسند و آسوده‌خاطر گشتم.^{۱۷}

تشبیه‌های تصویری او بر مبنای آمیختن مکان‌ها و زمان‌ها بود. ویرانه‌های مشهور شوش، پایتخت ایلام باستانی، در کنار تپه‌ای به نسبت ناشناخته در ایوانی بر روی رود کرخه واقع شده است. این مکان‌ها با دستاوردهای دوره‌های جدیدتر احاطه شده‌اند: آبراه‌ها، زمین‌های برنج، باغ‌های نخل و روستاها. عکس‌های هر تسفلد برداشت‌های مشابهی را از مناظر مملو از آثار فرهنگ‌های دیرینه گوناگون القا می‌کنند که به آرامی با راه‌رسم زندگی جدید هم‌نشینی کرده‌اند. به جای اعتقاد به شکوه گذشته‌ای که اکنون خوار و ذلیل شده است، بینشی آشنا در میان شرق‌شناسان اروپایی که غالباً بر گسست میان دوران طلایی و عصر آشفتگی مدرن تأکید داشتند، هر تسفلد بر این باور بود که کهنه و نو را باید با هم و همساز یکدیگر دید.

توصیف او درباره مقبره باستانی کوروش کبیر در پاسارگاد تلاشی برای نشان دادن همین نکته است. او به تنهایی در صبحی به آن محل رفت، از اسبش پیاده شد، مانند بازدیدکنندگان دیگر از پله‌های معبد بالا رفت، وارد مقبره شد و در آنجا با گنجینه‌ای از شواهد روبه‌رو گشت. نوشت که "اتاق یکسر خالی است . . . در راست یک عبادتگاه قرون وسطایی (محراب) قرار دارد. در آن سو، دسته‌گلی با دخیل‌های بسته‌شده مسلمانان معتقد گذاشته شده است. در اطراف مقبره گورهای کوچک و گاه تزیین‌شده مسلمانان دیده می‌شود."^{۱۸} در بیرون از مقبره نیز به آثاری برخورد. "مقبره درست در میان راه اصلی بیرونی و دکل‌های تلگراف قرار گرفته است." به نوشته او، "منظره به طرز غریبی

und Inschriften Persepolis, Istakbr, Pasargadae, Shapur (Berlin, 188).

¹⁷"Ernst Herzfeld Papers," Series 2: Journals, Notebook N-81, 98.

¹⁸"Ernst Herzfeld Papers," Series 2: Journals, Notebook N-82, 24.

^{۱۶}در خصوص نقل‌هایی از انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها بنگرید به Gabriel, *Erforschung Persiens*, 235.

برای یکی از رایج‌ترین نوشته‌های آلمانی درباره پرسپولیس به همراه عکس بنگرید به

F. Stolze and F. C. Andreas, *Persepolis: die Achaemenidischen und Sasanidischen Denkmäler*

تکان دهنده است. اگر این به دُرستی مقبره کوروش باشد، بنیادگذار نخستین امپراتوری واقعی جهان در اینجا آرمیده است. از کنار مقبره او کابل‌های تلگراف امپراتوری مدرن، که نشان‌دهنده قدرت سیاسی و معنوی آن است، از انگلستان به هندوستان کشیده شده.^{۱۹}

هرتسفلد با این آثار گوناگون چه کرد؟ او برخلاف رسوم باستان‌شناسان آلمانی که به طبقه‌بندی علمی نژادها گرایش داشتند، به روش سنتی تاریخ‌مندی پایبند بود. استادش، دیلیچ، به استفاده از الگوهای علمی در مطالعه فرهنگ‌های پیشینیان اهمیت می‌داد که، به همراه دلبستگی به نژاد، در رشته پیشاتاریخ ژرمنی (Germanic prehistory) پدید آمده بود. در اینجا اهمیت بسیاری به طبقه‌بندی و قطعیت داده می‌شد که برای برخی پژوهشگران به معنای استفاده علمی از دسته‌های نژادی بود. پژوهش‌های گوستاو کاسینا (Gustav Kossina, 1858-1931) در زمینه پیشاتاریخ ژرمنی نشانه چنین گرایشی بود، زیرا او بر استفاده از پخشندگی دست‌ساخته‌ها برای ضبط ردپای نژادی انسان‌ها تأکید داشت.^{۲۰} هرتسفلد در آغاز کارش به هیچ‌یک از این جریان‌ها اعتقاد نداشت. او مانند کاسینا “مطالعه بقایای مادی” را برتر از زبان‌شناسی تاریخی می‌دانست، اما فرهنگ مادی را با باورهایی در خصوص نژاد مرتبط نمی‌دید.^{۲۱} مهم‌تر از همه، او در مطالعاتش مجموعه دست‌ساخته‌های را برتر از مجموعه دیگر نمی‌دانست. در یادداشت‌های هرتسفلد ایران به منزله آمیزه تاریخی پیچیده‌ای پدیدار می‌شود که زنجیره‌ای از فرهنگ‌های موجود در گذر زمان است؛ همیشه در حال دگرگونی‌ست و هیچ‌گاه مطلق نیست. او که بر دگرگونی‌های زمانی در ماهیت چیزها متمرکز بود، تلاش می‌کرد دست‌ساخته‌های متفاوت را به شکل روایتی روبه‌جلو در آورد. او در بررسی تک‌تک ویرانه‌ها از آنها به مثابه نمودهایی از تاریخی یکدست یاد می‌کرد. چنین دیدگاهی او را با تاریخدانان ناسیونالیست ایرانی در دهه ۱۹۲۰ همسو می‌کرد، چرا که آنان در پی تعریف چارچوب زمانی جدیدی برای تاریخ کشورشان بودند. استفان هاوزر (Stefan Hauser, d. 1926) بر این باور است که هرتسفلد درک بالای خود از تاریخ را مرهون استادش ادوارد مایر

سی. ایچ بکر (C. H. Becker)، مؤسس نشریه Der Islam و نخستین وزیر فرهنگ آلمان، داشت. بکر معتقد بود که برای مطالعه فرهنگ‌های باستانی باید از زبان‌شناسی تاریخی فراتر رفت و از دست‌ساخته‌های مادی برای مستند کردن واحدهای فرهنگی (Kultureinheiten) بهره جست. درباره بکر بنگرید به Ludmilla Hanisch, *Nachfolger der Exegeten* (Wiesbaden, 2003), 33.

19“Ernst Herzfeld Papers,” Series 2: Journals, Notebook N-82, 24–25.

20Gustav Kossinna, “Die indogermanische Frage archaologisch beantwortet,” *Zeitschrift für Ethnologie*, 34 (1902), 161–222.

بازچاپ در Anton Scherer (ed.), *Die Urheimat der Indogermanen* (Darmstadt, 1968), 25–109.

21هرتسفلد رویکردی نزدیک با هم‌دوره و همکار خود

است. او می‌نویسد "مایر تأثیر عمیق و پایداری بر هرتسفلد گذاشت، به خصوص بر دیدگاه‌های بنیادی‌اش درباره تاریخ، فرهنگ و کارکرد کنشگران آن یعنی دامنه‌های فرهنگی (Kulturkreise)، نژادها، ملت‌ها و افراد."²³ پیش از این، هرتسفلد در ۱۹۰۵ رغبت خود برای دیدن "دگرگونی دایم نژادها و گروه‌های قومی و نبود آنان به منزله موجوداتی ایستا و ثابت" را در دفتر خاطراتش به صراحت بیان کرده بود.²³ به علاوه، برای او "نژاد" در درجه اول مقوله‌ای زبانی، فرهنگی و تاریخی بود و نه تعیین‌کننده تبار زیستی.

در دهه ۱۹۳۰، دیدگاه هرتسفلد درباره چندگانگی و تاریخمندی ایران باستان او را در حاشیه پژوهش‌های باستان‌شناختی آلمان نشانده، اما در پایان نخستین مأموریتش به ایران در ۱۹۰۶، یکی از دانشجویان درخشان باستان‌شناسی آلمان بود. در بازگشتش از تهران به اسلامبول، با شخصیت‌های قدرتمند بسیاری روبه‌رو شد، از جمله دیپلمات‌های سرشناسی در وزارت امور خارجه و بزرگانی در عرصه بانکداری، بازرگانی و پژوهش. در اسلامبول با تئودور ویگان (Theodor Wiegand, 1864-1936) باستان‌شناس و فرایر مارشال فون بی‌برشتاین (Freiherr Marschall von Bieberstein, 1842-1912) سفیر ملاقات کرد. در برلین، ادوارد مایر هرتسفلد را به فریدریش زاره (Friedrich Sarre, 1865-1945)، تاریخدان و سرپرست هنر اسلامی در موزه‌های سلطنتی برلین و شرق‌شناسی بانفوذ، معرفی کرد. زاره با نخبگان باستان‌شناسی آلمان و همچنین با طبقات بالای سیاسی ترک و آلمانی قرابت سببی داشت. همسرش، ماریا هومان (Maria Humann)، دختر باستان‌شناس نامدار کارل هومان (Karl Humann, 1839-1896)، کاوشگر شهر پیرگامون (Pergamon)، بود. برادر ماریا، هانس هومان، یکی از فعال‌ترین کارمندان امپراتوری آلمان، کاردار نیروی دریایی رایش در اسلامبول و دوست صمیمی انورپاشا بود. زاره شریک پژوهشی و راه ارتباطی هرتسفلد با حامیان مالی قدرتمندی محسوب می‌شد که از جمله عبارت بودند از آرتور گوئینر (Arthur Gwinner, 1856-) و (1931)، رئیس دوپچه‌بانک، و هوگو اشتینز (Hugo Stinnes, 1870-1924)، سرمایه‌دار و تاجر آهن. هانس هومان، باجناق زاره، هرتسفلد را با ادموند اشتینز، پسر هوگو و مؤسس انجمن ترویج کاوش و پژوهش‌های باستان‌شناختی پس از جنگ، آشنا کرد.²⁴

هرتسفلد با دانشوری خود و ارتباطات زاره توانست وارد جرگه‌های درونی دیپلماتیک-پژوهشی-نظامی امپراتوری آلمان شود. او که دکترایش را با دفاع از

²³Hauser, "Ernst Herzfeld: Life and Work," 290.

²²Stefan Hauser, "Ernst Herzfeld: Life and Work," *Encyclopedia Iranica* (New York, 2004), vol. 12, 290.

²⁴Jens Kröger, "Ernst Herzfeld and Friedrich Sarre," in *Ernst Herzfeld*, 53 & 61-62.

رساله‌ای دربارهٔ پاسارگاد در ۱۹۰۷ دریافت کرده بود، خود را وقف مطالعات چندگانهٔ ایران و خاور نزدیک باستانی کرد.^{۲۵} در همان سال، به همراه زاره، مناطق اطراف رودهای دجله و فرات را اکتشاف کرد و با ساموئل گیر (Samuel Geyer) به کاوش در سیسیل پرداخت. پس از انجام مطالعاتی دربارهٔ سنگ‌نوشته‌های ایران در ۱۹۰۹ فوق‌دکتر گرفت و حاصل مطالعاتش را همراه با زاره در کتاب سنگ‌نوشته‌های ایرانی (Iranische Felsreliefs) و به قول هاوزر، "راهنمای باستان‌شناسی ایران" بسط داد.^{۲۶} زاره هرتسفلد را وارد دنیای باستان‌شناسی اسلامی کرد. آنها در سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۳ در عملیات حفاری بزرگی در سامرای دورهٔ عباسی با یکدیگر همکاری کردند که با پشتیبانی مالی دویچه‌بانک و انجمن قیصر ویلهلم (Kaiser Wilhelm Society) صورت گرفت.^{۲۷} در ۱۹۱۷، پژوهش‌هایش در خصوص ویرانه‌های پایکولی در کردستان و کتیبه‌های پهلوی به گردآوری واژگان پهلوی انجامید. در تمام این مدت به نقشه‌برداری، پژوهش و تصحیح مطالعات پیشینیان، همچون پژوهش‌های سر هنری رالینسون (Sir Henry Rawlinson، 1810-1895) در کردستان پرداخت و دیدگاه جهان‌اندیش و انسان‌باورانهٔ خود در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ منطقه را حفظ کرد.^{۲۸}

هرتسفلد همچنین رابطه‌اش را با جرگه‌های ناسیونالیستی و امپریالیستی آلمان بهتر کرد. در جنگ اول جهانی در جبهه‌ی غربی شرکت کرد تا اینکه در اواخر ۱۹۱۵ برای انجام مأموریت‌های نظامی کلمار فون در گلتس (Colmar von der Goltz, 1843-1916) به بین‌النهرین و ایران فرستاده شد.^{۲۹} پس از تسخیر بغداد به دست نیروهای بریتانیا در ۱۹۱۷ به برلین بازگشت و در ژانویه ۱۹۱۸ انجمن آلمانی-ایرانی (German-Persian Society) را به منظور توسعهٔ بازرگانی و تجارت با ایران پس از سقوط امپراتوری روسیه راه‌اندازی کرد.^{۳۰} این انجمن که از طرف دو شرق‌شناس، سباستین مان (Sebastian Mann) و ارنست میتوُخ (Ernst Mittwoch)، حمایت می‌شد، نخبگان سیاسی، تجاری و بانکی آلمان را با سیاستمداران ملی‌گرای ایران مرتبط می‌کرد. بسیاری از آنها پیش‌تر و در زمان جنگ در

Catalogue of the Herzfeld Archive (Washington, DC, 1974), 5-7; Gabriel, *Erforschung Persiens*, 240; Dietrich Huff, "Germany: Archaeological Explorations and Excavations," *Encyclopedia Iranica* (New York, 2001), vol. 10, 521-522.

^{۲۹} او نشان صلیب آهنین را به خاطر خدمتش در دوران جنگ دریافت کرد.

Gunter and Hauser, "Ernst Herzfeld and Near Eastern Studies," 31.

^{۲۵}Ernst Herzfeld, "Pasargadae: Untersuchungen zur persischen Archaeologie," *Klio: Beiträge zur alten Geschichte*, 8 (1908, reprint 1966), 1-68.

^{۲۶}Hauser, "Ernst Herzfeld: Life and Work," 290.

^{۲۷}Friedrich Sarre, "Preface" to Ernst Herzfeld, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra* (Berlin, 1912).

^{۲۸}برای فعالیتهای هرتسفلد پیش از ۱۹۱۴ بنگرید به Hauser, "Ernst Herzfeld: Life and Work," 290-91; Joseph M. Upton, "Introduction,"

برلین زندگی کرده بودند و با عنوان عضو استراتژیک "کمیته ایران" با وزارت امور خارجه آلمان همکاری داشتند. هرتسفلد در آن زمان برای خاور نو (*The New Orient*)، نشریه وزارت خارجه، مطلب می‌نوشت. این نشریه طرفدار طرح مداخله بیشتر آلمان در ایران پس از ۱۹۱۸ بود؛ طرحی که رد نشد اما در نتیجه جنگ با خزانه خالی مواجه شد.

ناسیونالیسم و میراث باستانی در ایران رضاشاهی

نوآوری پژوهشی هرتسفلد پس از جنگ او را به شهرت رساند. مؤسسه‌ها و انجمن‌های ملی در آلمان به پشتیبانی مالی از او ادامه دادند تا آنکه در اواسط دهه ۱۹۲۰ شرکت‌های ایرانی نیز به جمع حامیان او افزوده شدند. هرتسفلد که استادی تازه‌کار در دانشگاه برلین بود، یکی از کارشناسان برجسته اروپایی در زمینه فرهنگ و تاریخ ایران باستان به حساب می‌آمد و بدین ترتیب بود که محل توجه سیاستمداران و روشنفکران نزدیک به رضاشاه پهلوی قرار گرفت. رضاشاه که در سلسله قاجار بیگانه محسوب می‌شد و عامی و افسر قزاق بود، نماینده شکل جدیدی از فرمانروایی ایرانی بود. او که در ۱۹۲۱ با کودتا وارد دایره قدرت شد، در ۱۹۲۶ تاج شاهی بر سر نشاند و دست به اجرای برنامه‌های بلندپروازانه‌ای برای مدرن‌سازی سراسری در کشور زد. متخصصان و به‌ویژه باستان‌شناسان آلمانی در رأس این برنامه‌ها قرار داشتند.

برای رضاشاه و وزیرانش حاکمیت ملی اهمیت ویژه‌ای داشت و مسئله مهمی برای دولت روی کار و جنبش ناسیونالیستی پیش از آن محسوب می‌شد. با آنکه ایران هیچ‌گاه رسماً مستعمره نبوده است، در اواخر قرن نوزدهم میلادی رفته‌رفته اختیار قلمرو، اقتصاد و ارتش خود را از کف داد. با حربه امتیازدهی و در جریان از بین رفتن استقلال حکومت قاجار با قرارداد رویتز در ۱۸۷۲، بریتانیا و روسیه ادعای سهم‌خواهی انحصاری از اقتصاد ایران، به‌خصوص در زمینه ذخایر معدنی، کردند. تقسیم صوری کشور به حوزه نفوذ بریتانیا و روسیه در ۱۹۰۷ از پیامدهای امتیازخواهی امپریالیسم بود. خیزش رضاشاه در جریان پس از جنگ دوره جدیدی را در تاریخ سیاسی کشور رقم زد. دو دهه آشوب انقلاب مشروطه و جنگ داخلی پس از آن (۱۹۰۶-۱۹۱۱)، حمله و تصرف

(New York, 2001); Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State, 1870-1940* (Seattle and London, 2008); Talinn Grigor, "Recultivating 'Good Taste': the Early Pahlavi Modernists and their Society for National Heritage," *Iranian Studies*, 37:1 (March 2004), 17-45.

آرشو سیاسی وزارت خارجه آلمان در برلین (زین پس PA AA Berlin, R 19094, A 4752: Herbert Mueller to Otto von Wesendonck, 31 January 1918.

³¹Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*

شمال ایران به دست روسیه در ۱۹۱۱، ویرانی به جای مانده از جنگ اول جهانی و سوء استفاده نیروهای روس، ترک، آلمانی و انگلیسی از بی طرفی ایران و نسل کشی اقلیت‌های مسیحی (ارمنی، نسطوری، آسوری و کلدانی) به دست نیروهای ترک، ایران را در دهه ۱۹۲۰ به کشوری اندر خم گذشته تبدیل کرده بود.

رضاشاه که از خامی و ناآزمودگی رژیمش آگاه بود، آن هم در کشوری با سنت پادشاهی بسیار قوی، دلبستگی شدیدی به استفاده سیاسی از میراث تاریخی پیدا کرد. او لقب پهلوی را برای خاندانش برگزید و به دنبال پیوند حکومتش با گذشته‌های کهن بود.^{۳۱} لذا انجمن آثار ملی را در ۱۹۲۱ به منظور "حفظ، نگهداری و ترویج میراث پدری" پایه‌ریزی کرد.^{۳۲} سیاستمداران و دانشوران بنامی چون عبدالحسین تیمورتاش وزیر دربار، حسن پیرنیا تاریخدان، و محمدعلی فروغی نخست‌وزیر آن را اداره می‌کردند. این انجمن با هدف مرمت ویرانه‌ها و مقبره‌ها، ترویج آگاهی تاریخی مردم و برای نوسازی گری ملی از باستان‌شناسی سود جست.^{۳۳} با یادآوری خاطرات ایران پیش از حمله اعراب، انجمن قصد داشت یادبود خاندان گذشته قاجار و درک اسلامی از ایران را از میان بردارد. گذشته انتخاب شده مربوط بود به آنچه دوره طلایی "تاب پارسی" می‌خواندند: زمان زرتشت پیامبر و شاهان هخامنشی (کوروش، داریوش، خشایار و اردشیر) شاهان نامدار ایرانی و فرمانروایان امپراتوری‌ای که در قرن‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد (۵۵۹-۳۳۱ پم) گستره آن از مصر تا هندوستان امتداد داشت. انجمن سعی داشت اینها را به همراه خاطرات امپراتوری‌های بعدی پارت‌ها و ساسانیان و همچنین فردوسی و اثر حماسی‌اش شاهنامه را به منزله میراث ملی اصیل ایران باب کند.^{۳۴} برای چنین کاری از منابع گوناگونی بهره جستند، از روایت‌های ناسیونالیستی نویسندگان ایرانی قرن نوزدهم و نیز از خدمات شرق‌شناسان نامدار غربی از جمله هرتسفلد، اریش اشمیت (Erich Schmidt, 1897-1964) باستان‌شناس آلمانی، آرتور پوپ (Arthur Pope, 1881-1969) مورخ آمریکایی آثار هنری و آندره گدار (Andre Godard, 1881-1965) باستان‌شناس فرانسوی که همگی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در ایران سکونت داشتند. اساس پروژه‌های دولتی دهه ۱۹۲۰ از دوره قاجار شروع شده بود. تحت سلطه شاهان اواخر قرن نوزدهم، نویسندگان ناسیونالیستی مانند جلال‌الدین میرزا و میرزافتحعلی آخوندزاده دست به نگارش تاریخ‌هایی زده بودند که آگاهانه اسلام را از تاریخ ایران پاک می‌کرد.

^{۳۴} در این زمینه به ویژه بنگرید به

Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*, 96ff.

^{۳۵}Marashi, *Nationalizing Iran*, 72.

^{۳۲} به نقل از

Grigor, "Recultivating 'Good Taste,'" 16.

^{۳۳}Grigor, "Recultivating 'Good Taste,'" 19-20.

مکتوبات کمال الدوله اثر آخوندزاده وضعیتی فوق‌العاده آرمانی را برای ایران پیشاسلامی ترسیم می‌کند که از طرف شاهانش "با دادگری بسیار اداره می‌شد،" موبدان زرتشتی از آن محافظت می‌کردند و جغرافیای پهناور و یکپارچه‌ای داشت.^{۳۵} نامه خسروان اثر جلال‌الدین میرزا نیز به دوران قبل از حمله اعراب می‌پردازد تا ایران را کشوری "با تاریخ خودمختار و پیوسته" و دارای گوهری "بخش‌ناپذیر" نشان دهد.^{۳۶} هر دو برای تأیید ادعای خود از پژوهش‌های شرق‌شناسان اروپایی استفاده کردند. به گفته افشین مرعشی، در "نخستین روایت نیمه‌مدرن که ایران را در مقام سوژه‌ملت تاریخ نشانده،" جلال‌الدین میرزا از پژوهش‌های شرق‌شناسان اروپایی و همچنین هرودوت، مورخ یونانی، سود جست.^{۳۷} آخوندزاده نیز کار مشابهی صورت داد و در مکتوبات کمال الدوله که با الگوبرداری از نامه‌های ایرانی مونتسکیو نوشته بود، برای نشان دادن تأثیر حمله اعراب و معرفی اسلام به ایران در قرن هفتم میلادی از اندیشه‌های نژادی ارنست رنان (Ernest Renan, 1823-1892)، شرق‌شناس فرانسوی، استفاده کرد. آخوندزاده دیدگاه‌های رنان را در زمینه "عقب‌افتادگی شرقی" می‌پذیرد تا فرهنگ اسلام و عرب را وارونه ترسیم و دگرریختی فرهنگ پارسی ایران را به دست همسایگان "شرقی" عربی-اسلامی‌اش محکوم کند.^{۳۸}

چنین تاریخ‌نگاری‌هایی آغاز اعتبار ملی ایران را به صورتی یکدست به امپراتوری هخامنشیان بازمی‌گرداند و نه به تواریخ اسلام یا سلسله قاجار. در حقیقت، دو دوره اخیر نشان‌دهنده نفوذ عوامل خارجی قلمداد می‌شدند. اسلام متجاوزگری خارجی به حساب می‌آمد و قاجاریان به سبب سپردن ایران به دست نیروهای خارجی با انتقاد شدید روبه‌رو بود. در مقابل، گذشته پیشاسلامی از گزند خارجی در امان بود. برعکس، ایران این دوره خود یک امپراتوری بود که گستره آن از مصر تا آمودریا امتداد داشت و بر فرهنگ‌های گوناگونی حکمرانی می‌کرد. از اواخر قرن نوزدهم به بعد، ارجاع به تاریخ پیشاسلامی بار ناسیونالیستی گرفت و در دهه ۱۹۲۰ به شگرد اصلی برای شکل دادن به نوعی فرهنگ ملی رسمی تبدیل شد. آن‌گونه که توکلی طرقي می‌نویسد، "ملی‌گرایان برای ترسیم ایرانی نو و برای بازشناساندن ملت از افسانه‌ها و نمادهای پیشاسلامی بهره می‌جستند."^{۳۹} در دهه ۱۹۲۰، "گردش عکس‌هایی از تاریخ پیشاسلامی،" به قول مرعشی، "در همه‌جای زندگی اجتماعی ایرانیان حضور" داشت که فقط "بخشی از سنت فراگیر بازتولید تصاویر روی پرچم‌ها، نقشه‌ها، بناها، پول‌ها و تمبرها بود."^{۴۰} در مقابل،

⁴⁰Marashi, *Nationalizing Iran*, 59.

³⁶Marashi, *Nationalizing Iran*, 64.

نیز در این زمینه بنگرید به

³⁷Marashi, *Nationalizing Iran*, 63.

Grigor, "Recultivating 'Good Taste.'"

³⁸Marashi, *Nationalizing Iran*, 66-73.

³⁹Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*, 101.

شور باستان‌شناختی‌ای که پژوهشگران اروپایی را پیش از ۱۹۱۴ به منطقه کشانده بود، در دهه ۱۹۲۰ به حس انتقام‌جویانه‌ای در دولت‌مملت‌های تازه‌تأسیس خاورمیانه بدل شد. "کادریایی از پژوهشگران میهن‌پرست" در سراسر ایران، ترکیه، مصر، اردن و عراق برای آغاز کاوش‌هایی با پشتوانه ملی آستین همت بالا زدند.^{۴۱}

هرتسفلد که در بهار ۱۹۲۳ وارد تهران شد، در این سیر تکاملی نقش برجسته‌ای ایفا کرد. او که مصمم به احیای نفوذ آلمان در ایران بود، از جانب وزارت امور خارجه حمایت شد و روابط بالای دیپلماتیک و تجاری راه را برای او هموار ساخت.^{۴۲} هرتسفلد در ایران نظر شاه و وزیرانش را به خود جلب کرد و در نتیجه اجرای پروژه‌های بسیاری را نصیب او ساخت. شاهزاده فرمانفرما که قلمروش شامل پرسپولیس و پاسارگاد می‌شد، خواستار تدوین برنامه‌ای برای مرمت ویرانه‌های پرسپولیس شد.^{۴۳} شاه هم مجوز فهرست کردن مجموعه‌ای از "دست‌ساخته‌های برنزی و سفالی ارزشمند تاریخی و هنری" را صادر کرد که در دوران جنگ در همدان پیدا شده بود.^{۴۴} در ۱۹۲۵، هرتسفلد به مقام کاردار باستان‌شناسی در سفارت آلمان و مشاور باستان‌شناسی دربار ایران منصوب شد. او به کاوش‌ها و مطالعاتش و نیز سردبیری نشریه پژوهشی گزارش‌های باستان‌شناختی از ایران (*Archaeological Reports from Iran*) ادامه داد.^{۴۵} حامیان هرتسفلد در برلین که از فعالیت‌های او به وجد آمده بودند، برای ایجاد شاخه‌ای از مؤسسه باستان‌شناسی آلمان در تهران به سرپرستی هرتسفلد برنامه‌ریزی کردند. زاره و هارتمن فون ریختنهفن (Hartmann von Richthofen, 1878-1953)، نماینده سفارت در تهران پیش از ۱۹۱۴، برای این برنامه تأمین بودجه کردند و وزارت امور خارجه کتابخانه هرتسفلد را ارسال کرد. او در مجاورت خانه وزیر آلمانی، کنت فون در شولنبرگ (Count von der Schulenburg, 1875-1944)، ساکن شد که دوست و پشتیبانی خستگی‌ناپذیر بود.^{۴۶}

Mitteilungen aus Iran, 1:1 (1929), 2.

⁴⁴PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: DGT to Foreign Office, 1 October 1923.

⁴⁵PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: DGT to Foreign Office, 1 October 1923; DGT to the Afghan Consul, 27 October 1923; DGT to Herzfeld, 18 February 1925; Ahmad Mahrad, *Die deutsch-persischen Beziehungen von 1918-1933* (Frankfurt/Main, 1974), 418; Hauser, "Ernst Herzfeld: Life and Work," 290-293.

⁴⁶PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 3: Herzfeld to Stieve, 26 March 1935.

⁴¹Marashi, *Nationalizing Iran*, 54.

⁴²PA AA Berlin Deutsche Gesandtschaft Teheran (DGT) Box 26, III. 10, vol. 1: Foreign Office to DGT, 10 February 1923; DGT to Foreign Office, 1 October 1923; "Ernst Herzfeld Papers," Series 2: Journals, Notebook N-83, "Tagebuch Persien I, 1923," 1-12.

⁴³هرتسفلد گزارش را در ۱۹۲۳ نوشت و در ۱۹۲۸ تحت این عنوان چاپ شد:

Rapport Sur l'État Actuel des Ruines de Persépolis et Propositions Pour Leur Conservation (Berlin, 1928); Ernst Herzfeld, "Preface," *Archaeologische*

حامیان او در برلین که بلندپرواز اما کم‌پول بودند، چنین سازوکاری را روشی مقرون به صرفه برای نگه داشتن پایگاهی آلمانی در عرصه فوق‌العاده رقابتی باستان‌شناسی خاورمیانه یافتند. برای اویگن میتوخ شرق‌شناس و سی. ایچ. بکر (C. H. Becker, 1876-1933)، وزیر فرهنگ پروس، حضور پیوسته هرتسفلد در تهران "ضرورتاً تحت هر شرایطی مطلوب بود... امپراتوری آلمان و پروس آماده تأمین هزینه‌ها هستند."^{۴۷} برای دولت بلندپرواز اما تنگ‌دست وایمار، هرتسفلد با کتابخانه‌اش پایگاه باستان‌شناسی تک‌نفره‌ای در مرزهای ایران به حساب می‌آمد.^{۴۸}

ایران نیز رغبت فراوان نشان داد. فضل هرتسفلد در زمینه ایران باستان نظر بسیاری از نخبگان از جمله حسن پیرنیا، تاریخ‌نگار میهن‌پرست و عضو انجمن آثار ملی، را به خود جلب کرده بود. تاریخ ایران باستان پیرنیا نیز، که کتاب درسی مدارس ایران در نظام جدید آموزشی بود، با پژوهش‌های هرتسفلد بی‌شبهت نبود.^{۴۹} پیرنیا آشنایی دیرینه‌ای با آلمانی‌های مقیم ایران داشت. در دهه ۱۹۲۰، آلمان دوباره به شریک مفید نوسازی کشور بدل شده بود. رضاشاه که درهای اقتصاد را برای ایجاد رقابت به روی شرکت‌های بین‌المللی گشوده بود، برای انجام پروژه‌های گسترده عمرانی با کارخانجات آلمانی قرارداد بست: ساخت شبکه راه‌آهن، کارخانجات نساجی، نیروگاه‌های برق و حمل و نقل هوایی. کارشناسان آلمانی در زمینه‌های گوناگون، از جنگ‌افزار گرفته تا پزشکی، به کار گرفته شدند. رضاشاه همچنین خیال دگرگونی‌های گسترده‌ای در بخش فرهنگ را در سر داشت. می‌خواست وزارتخانه و موزه باستان‌شناسی ملی را راه‌اندازی کند و به دنبال دانشمندی برای سرپرستی موزه بود. او به سبب صلاحیت و اعتبار ملی شرق‌شناسان اروپایی خواستار گماشتن داوطلبی اروپایی در این سمت بود و شایستگی‌های هرتسفلد او را در اولویت قرار داد.^{۵۰}

هم‌زمان با بررسی صلاحیت هرتسفلد در دولت، رقابت بین‌المللی بر سر دستیابی به گنجینه موزه‌های ایران بالا گرفت. دسترسی به آثار باستانی ایران (آثار متعلق به

PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: Herzfeld to Schulenburg, 3 March 1927; Foreign Office to DGT, 22 September 1927; Schulenburg to Foreign Office, 9 January 1928; DGT to Foreign Office, 5 May 1928.

^{۴۹} پیرنیا در نگارش کتابش، تاریخ ایران باستان، با هرتسفلد مشورت کرد. از این کتاب تا ۱۹۴۹ به عنوان کتاب درسی در مدارس دولتی استفاده می‌شد. بنگرید به Goode, *Negotiating for the Past*, 153.

^{۵۰} PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: Foreign Office to DGT, 11 September 1926.

^{۴۷} میتوخ عضو انجمن آلمانی-ایرانی (German-Persian Society) بود. بنگرید به

PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: Schulenburg to Herzfeld, 13 March 1927.

^{۴۸} هرتسفلد به شولنبرگ گفته بود که ایجاد شاخه‌ای از مؤسسه باستان‌شناسی آلمان (DAI) برای انجام پایدار تحقیقات میدانی در ایران ضروری است. او عنوان کرد که قادر است سرپرستی آنجا را با سخنرانی‌های علمی مطلوب دولت ایران درباره موضوعات باستان‌شناختی ادغام کند. بنگرید به

ایلامیان، مادیان، هخامنشیان، یهود، سکاها، ساسانیان، پارت‌ها و بسیاری دیگر و همچنین زیستگاه‌های پیشاتاریخی متعلق به هزاره سوم پیش از میلاد) تا پیش از ۱۹۱۸ عمدتاً به روی خارجی‌ها بسته بود و بیشتر این آثار دست‌نخورده باقی مانده بودند. امپریالیسم با حربه امتیازگیری فقط تعداد انگشت‌شماری از محوطه‌های کاوش را در دوره پیش از جنگ افتتاح کرده بود و فقط گروه خاصی از پژوهشگران فرانسوی اجازه ورود به آن مکان‌ها را داشتند. در ۱۸۸۴، ناصرالدین‌شاه قاجار امتیازنامه کاوش در شوش، منطقه ایلام باستانی، را به مارسل دیولافوا (Marcel Dieulafoy, 1844-1920)، باستان‌شناس فرانسوی، داد. دیولافوا و همسرش جین به همراه جی. ام. دو مورگان (J. M. de Morgan, 1857-1924) باستان‌شناس گنج‌های فراوانی، از جمله لوح حمورابی، را از آن محوطه بیرون کشیدند.^{۵۱} پس از جنگ، امکان دستیابی به چنین گنجینه بزرگی چهره دنیای پژوهش را برافروخت. با این حال، فرسودگی حاصل از جنگ و شکست و رکود اقتصادی قدرت‌های اروپایی را وادار به عقب‌نشینی از برنامه‌هایشان ساخت و عرصه را برای دانشگاهیان امریکایی باز کرد. امریکایی‌ها نیز از این فرصت استفاده کردند. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، با جابجایی قدرت و مجوز دسترسی به آن سوی اقیانوس اطلس، مؤسسه‌های امریکایی با ثروت انبوه و برنامه‌های کلان همانند ملخ بر سر کشور هجوم آوردند. موزه متروپولیتن نیویورک، بنیاد راکفلر، دانشگاه شیکاگو، مؤسسه هنر شیکاگو، موزه هنر شهر فیلادلفیا و موزه هنرهای زیبای بوستون همگی متخصصانی را به تهران فرستادند.

هرتسفلد شور جهانی ایجادشده برای آثار باستانی ایران را درک کرد. تحقیق جدید او رد پای رابطه دیرینه فرهنگی میان شرق و غرب را در اسناد باستان‌شناختی فلات ایران جستجو می‌کرد. او که از دیدگاه پژوهشگران مبنی بر مرکزیت بابل و سومر در منطقه فاصله گرفته بود، دلایل جدیدی را برای اهمیت غرب ایران در توسعه تمدن جهان ارائه کرد. نوشت که ایران خاستگاه فرهنگ بارزی از دوران پیشاتاریخ بوده است که آن را از فرهنگ‌های بابلی و سومری متمایز می‌سازد. کار او ایران را وارد مناسبات تازه‌ای با غرب و جهان می‌کرد. به گفته او، آثار تاریخی بی‌نظیر ایران نقش حیاتی آن در پیوند آسیا و اروپا در دوران باستان را نشان می‌دهد. او فلات ایران را نقطه انتقال عظیم فرهنگی از

Vere Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East: The Oriental Prelude to European Prehistory* (New York, 1934), 231.

فرانسویان در ۱۹۱۳ نیز کاوش‌هایی در همدان، منطقه باستانی هگمتانه، صورت داده بودند.

⁵¹Gabriel, *Erforschung Persiens*, 236-237.

دو مورگان کاوش خود در شوش را در ۱۸۹۱ صورت داد. او لایه‌هایی پیشاتاریخی را بیرون کشید که به تشخیص او قدیمی‌تر از اشیای یافت‌شده قبلی در بابل بودند. بنگرید به

شرق به غرب می‌دانست. چنان که به شولنبرگ گفته بود، پژوهش در این منطقه تازه در اول راه قرار داشت.^{۵۲} هرتسفلد برای توسعه این تحقیق بر شخصیتی برجسته با آوازه‌ای تاریخی در جهان متمرکز شد: زرتشت پیامبر. برای پژوهشگران تاریخ باستان، زرتشت "اولین اصلاح‌گر برجسته دینی" و خالق یکتاپرستی مدرن به حساب می‌آمد. به گفته ویر گوردن چیلد (Vere Gordon Childe, 1892-1957) باستان‌شناس، او آغازکننده نخستین آیینی بود که در آن "همه مردمان فرا خوانده می‌شدند."^{۵۳} در ایران، زرتشت بار معنایی ملی و جهانی داشت. او نه تنها "اصلاح‌گر بزرگ، [و] پیامبر ایران" بود، بلکه به سبب ابداع آیینی توحیدی پیوندی حیاتی میان ادیان هندی و اروپایی محسوب می‌شد.^{۵۴} هرتسفلد زرتشت را عامل اصلی برای دستیابی به جایگاه ایران در تاریخ تمدن جهان می‌دانست: او پل میان شرق و غرب بود.

مطالعات زرتشت: ۱۹۲۹-۱۹۳۰

در ۱۹۲۵، هرتسفلد یادداشت‌برداری برای انجام پژوهشی گسترده درباره زرتشت را آغاز کرد که اولین نسخه آن در سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ به چاپ رسید. تصور اینکه نوشته‌های یک شرق‌شناس آلمانی با عنوان گمراه‌کننده زراثوشترا (نام زرتشت در اوستا و نامی رایج در آلمان) با کتاب نیچه شباهت‌هایی داشته باشد دور از ذهن نیست، اما مسئله هرتسفلد با پرسش‌های فیلسوف تفاوت داشت. همچنین، دلبستگی هرتسفلد به تاریخ آریایی ایرانیان باستان هیچ ارتباطی با عقاید نژادی ناسیونال‌سوسیالیست‌ها (نازی‌ها) نداشت؛ امری که بعدها مایه دردسر او شد.^{۵۵} تحقیق او همان قدر که با تصویر نیچه از زرتشت (پیامبری بیرون از سنت یهودی-مسیحی) تفاوت داشت، به همان میزان با باورهای رایج به وجود زادگاه اروپایی برای نژاد آریایی نیز بیگانه بود.^{۵۶} با این حال، اثر او به مسایل سیاسی و فرهنگی مهمی در ایران پرداخت: ماهیت پادشاهی،

British Empire (New York, 2006).

^{۵۲} نظریه وجود زادگاه آلمان در ایران آریایی و/یا آسیای مرکزی، باز می‌گردد به *An Essay on the Inequality of the Human Races* اثر کنت گوینیو (Count Gobineau) در ۱۸۵۵ و همچنین به لقب هندآلمانی که زبان‌شناس تاریخی بولیوس کلاپروت (Julius Klaproth) به خانواده زبانی هنداروپایی اطلاق کرده بود. بنگرید به Leon Poliakov, *The Aryan Myth* (New York, 1974); Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance, trans. Gene Patterson-Black and Victor Reinking* (1950; repr. New York, 1984), 428-437.

⁵² PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Vol. 1: Herzfeld to Schulenburg, 3 March 1927.

⁵³ Vere Gordon Childe, *The Aryans* (London and New York, 1926), 36.

⁵⁴ Percy Sykes, *A History of Persia* (3rd ed.; New York, 1930), vol. 1, 104.

^{۵۵} درباره آریاباوری پیش از نازیسم بنگرید به Thomas Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley, CA, 1997); Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate* (Oxford, 2001); Tony Ballantyne, *Orientalism and Race: Aryanism in the*

ساختار حکومت، درهم‌تافتگی دین و سیاست و ریشه‌های دیرینه فرهنگی که پیشینه ناسیونالیسم مدرن ایرانی بود. به نوشته ارنست رنان در ۱۸۸۲، "هر ملت یک روح است، یک سرچشمه روحانی."^{۵۷} هرتسفلد بر این باور بود که این "سرچشمه روحانی" را در آیین زرتشتی شاهان هخامنشی یافته بود. زرتشت بود و آموزه‌هایش: آموزه‌های پیامبر و حقیقت تاریخی خود آن مرد. تحقیق هرتسفلد که در قالب پنج مقاله با عنوان گزارش‌های باستان‌شناختی از ایران (Archaeological Reports from Iran) به چاپ رسید، زرتشت را در مرکز روایتی تازه از تاریخ ملی ایران قرار می‌داد.^{۵۸}

موضوع بسیار پیچیده بود و مسایل "زبان‌شناختی، تاریخ دین و مقولاتی از این دست، گیتاشناختی و بسیاری جنبه‌های دیگر" را شامل می‌شد.^{۵۹} جستارهای علمی باید نگاهی چندرشته‌ای می‌داشتند. برای برطرف کردن این ابهام، هرتسفلد بر دو پرسش اصلی تمرکز کرد. اولی پیامون زمانی بود که زرتشت در آن زندگی می‌کرد. او در مقاله اول نوشت که "مطالعات جدی راجع به باستان‌شناسی ایران همگی طرح این مسئله را بر خود واجب می‌دانند که زرتشت پیامبر چه زمان و در کجا زندگی می‌کرده و آموزش می‌داده است."^{۶۰} پرسش دوم درباره تأثیر زرتشت بر شاهان هخامنشی بود. این مسایل در آن زمان بسیار بحث‌انگیز بودند، چنان که امروز نیز هستند. هرتسفلد در گزارش‌های باستان‌شناختی مسئله‌ای را عنوان کرد که در آن زمان اقدامی رادیکال بود و آن مطالعه زندگی مادی زرتشت، یعنی تحقیق درباره زرتشت تاریخی بود و نه زرتشت افسانه‌ای.^{۶۱} این کار مشکل بود. چنان که پرسى سایکس (Percy Sykes, 1867-1945) در تاریخ ایران (History of Persia) می‌گوید، "اینکه او [زرتشت] شخصیتی تاریخی بود را رد می‌کردند و تا چندی پیش، در میان گمانه‌زنی‌های دیگر، گمان برده می‌شد که او محصول داستان‌پردازی‌های

⁵⁹Touraj Daryaee, "The Study of Ancient Iran in the Twentieth Century," *Iranian Studies*, 42:4 (September 2009), 580.

⁵⁹Ernst Herzfeld, "Zarathustra: Teil I: der geschichtliche Vistaspa," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1:2 (October 1929), 76. به دلایل فنی، نشان آوانماها از متون اصلی هرتسفلد حذف شده‌اند.

⁶⁰Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 76.

⁶¹هرتسفلد از ایران‌شناس امریکایی، ویلیام جکسون، پیروی می‌کرد که زرتشت را شخصیتی تاریخی می‌دید. بنگرید به

A. V. Williams Jackson, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran* (New York, 1965 [1899]).

⁵⁷Ernest Renan, "What is a Nation?," in *Nationalism in Europe, 1815 to the Present*, ed. Stuart Woolf, trans. Iain Hamilton Grant (London and New York, 1996), 48–60, quote on 57.

⁵⁸این مقاله به پیش‌نویسی برای دو اثر از مهم‌ترین آثار او شدند: زرتشت و جهان او (*Zoroaster and His World*) منتشر شده در دو جلد در ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ و امپراتوری ایران (*Persian Empire*) که پس از مرگش منتشر شد. پژوهش‌های آلمانی زبان‌شناسی تاریخی کریستین بارتولومه (Christian Bartholomae) در زمینه *the Altiranisches Wörterbuch of 1904* در زمینه اوستا پایه‌های فکری را برای کار هرتسفلد فراهم کرد. بنگرید به

فراگیر موجود است.^{۶۲} پس از تثبیت زرتشت به عنوان شخصیتی تاریخی، هرتسفلد ادعا کرد که اسناد موجود دربارهٔ ارتباط میان او و حکمرانان زرتشتی بودن شاهان هخامنشی را ثابت می‌کند. او می‌گفت که آنان باید شاهانی زرتشتی انگاشته شوند. نکتهٔ اخیر با در نظر داشتن برنامهٔ رضاشاه برای زنده کردن خاطرات دورهٔ ناب پرسی در مقابل درک اسلامی از ایران از اهمیت سیاسی فراوانی برخوردار بود.

او چگونه اینها را به هم پیوند می‌داد؟ در درجهٔ اول، با روشی که او بعدها "تاریخ‌باستان‌شناختی" نامید. این روش بر استفاده از منابع بومی ایرانی و همچنین تلفیقی از اسناد متنی (فیلولوژیک) و مادی (باستان‌شناختی) تکیه می‌کرد. هرتسفلد شواهد به‌دست آمده از دست‌ساخته‌های باستان‌شناختی را به دقت با منابع متنی بومی، به‌خصوص با اوستا، کتاب مقدس آیین زرتشتی، مطابقت می‌داد. برای دریافتن اینکه زرتشت در چه زمانی می‌زیسته است، هرتسفلد از پشتیبان او، ویشتاسپ‌شاه، شروع کرد.^{۶۳} به گفتهٔ او، ویشتاسپ یگانه شخصیت نزدیک به پیامبر بود که بنا به گفتهٔ اوستا، نشانه‌های تاریخی دنیوی و مادی بر جای گذاشته است.^{۶۴} "کی‌ویشتاسپ یا 'شاه ویشتاسپ' در ادبیات اوستایی که در متون پهلوی کی‌ویشتاسپ‌شاه یا 'شاه‌ویشتاسپ‌شاه' گفته می‌شود، به شکل بخش‌ناپذیری با شخصیت زرتشت پیوند خورده است."^{۶۵} از این گذشته، ارتباطی با شاهان ایرانی نیز در دست است، زیرا این ویشتاسپ "نوشته‌های فارسی باستان، [همان] هیستاسب یونانی، پدر داریوش،" است.^{۶۶} هرتسفلد در این ارزیابی از پژوهشگرانی پیروی می‌کرد "که ویشتاسپ، پشتیبان او، را هیستاسب، یعنی پدر داریوش، می‌دانستند."^{۶۷} قرار دادن زرتشت در قرابت زمانی با حکومت هخامنشیان واکنش‌هایی را در ایران برانگیخت و باعث ایجاد اختلاف میان هرتسفلد و ادوارد مایر هم شد که دوران زندگی زرتشت را چند سده عقب‌تر می‌دانست.^{۶۸} آن دو بعدها بر سر موضوعاتی مرتبط با آریایی‌ها به شدت با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند: اینکه آنها که بودند، در کجا می‌زیستند و فرهنگ کدام ملیت (ایرانی یا آلمانی) می‌تواند آنها را از آن خود بداند.

⁶²Childe, *The Aryans*, 37.

چایلد خودش با این تاریخ‌گذاری مخالف بود و استدلال می‌کرد که زرتشت قرن‌ها پیشتر می‌زیسته است.

⁶⁸Eduard Meyer, "Zur Einführung," *Deutsche Forschung. Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Heft 5. Völkerzusammenhänge und Ausgrabungen*, ed. Eduard Meyer (Berlin, 1928), 7.

⁶²Sykes, *History of Persia*, vol. 1, 104.

^{۶۳}تاریخ‌گذاری و گاهشماری یکی از دشوارترین چالش‌های تفسیر اوستاست. این امر در اثر نمونهٔ الساندرو بوزانی (Alessandro Bausani) با نام *Persia Religiosa* آمده و اخیراً جی. ام. مارکزی (J. M. Marchesi) آن را با عنوان *Religion in Iran* ترجمه کرده است.

⁶⁴Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 78-79.

⁶⁵Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 77.

⁶⁶Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 78.

هرتسفلد که در زمینه شواهد باستان‌شناختی و عمدتاً نوشته‌های آثار باستانی کار می‌کرد، ساختار فرمانروایی هخامنشیان، مردمانش و ترتیب جغرافیایی آنان را مطالعه می‌کرد.^{۶۹} او به این نتیجه رسید که ویشناسپ متولد ایالت پارت، واقع در کرانه جنوب شرقی دریای خزر، است.^{۷۰} هرتسفلد با قرار دادن ویشناسپ در چشم‌اندازی مکانی و زمانی - و بنابراین تاریخی و نه افسانه‌ای - و مقایسه آن با ایران پسین، بر دولت هخامنشی/ایرانی، مرزهای جغرافیایی‌اش، یکپارچگی قلمروش و همچنین بر مباحث مهم پادشاهی و مذهب تأمل کرد. مخاطب او گشت دورودرازی در تاریخ باستان می‌زد که در قالب یک تاریخ ملی نوشکفته عرضه شده بود. چنان که از محوطه‌های باستان‌شناختی برمی‌آمد، تاریخ هخامنشی یک نیای شبیح‌گونه و یک الگوی در حال تکوین برای فهم ساختار سیاسی ایران مدرن بود. هرتسفلد ایران را، حتی در عهد باستان، به مثابه نوعی تمامیت یکپارچه جغرافیایی و اداری نشان می‌داد و با این کار، به تعبیر خودش، بر شکل ملی برجسته‌ای از سازماندهی سیاسی صحنه گذاشت. به نوشته هرتسفلد، "کوروش کشور را یکپارچه کرد، داریوش آن را به کمال رساند."^{۷۱} می‌توان افزود که رضاشاه از منطق ضمنی استدلال هرتسفلد پرده برداشت و دیگر بار آن را ماندنی کرد. این نظریه نوآورانه بود و با دیدگاه روبه‌رشد نخبگان ایرانی در خصوص میراث کشور سازگاری داشت. برتری دادن شواهد مادی باستان‌شناسی به منابع متنی یونانی، به‌خصوص متون هرودوت که سال‌ها پابرجا بود، برای هرتسفلد مقبولیت عام به همراه داشت. او این دیدگاه را در کتاب تاریخ باستان‌شناختی ایران که چند سال بعد به رشته تحریر درآورد بسط داد.^{۷۲}

تفسیر هرتسفلد از پادشاهی و مذهب در ایران باستان طرفداران پرشوری پیدا کرد. در اواخر دهه ۱۹۲۰، کار او وارد عرصه‌های جدیدی شد.^{۷۳} در ۱۹۲۸، به کاوش در پاسارگاد و مقبره کوروش پرداخت. در همان سال، رضاشاه را در یک سفر سلطنتی برای بازدید از ساخت بزرگراه مرکزی همراهی کرد. در آن سفر پنج‌روزه، از محوطه‌های باستانی در امتداد جاده دیدن کرد و یادداشت‌هایی برداشت که شاه علاقه زیادی به یادداشت‌های او نشان داد. به افتخار میهمان آلمانی و برای سرگرمی فیلمی آلمانی هم

Ernst Herzfeld, *Archaeological History of Iran* (London, 1935), 39.

^{۷۳} مایر نوشت که هرتسفلد "نکته‌سنج‌ترین کارشناس آثار باستانی و فرهنگ ایرانی" در آلمان است. بنا به "روابط نزدیکی که با دولت ایران برای سال‌های زیاد داشت،" او "ما را با گنجینه شگفت‌انگیزی از آثار باستانی آشنا کرد که تماماً ناشناخته باقی مانده بود." بنگرید به Meyer, "Zur Einführung," 6.

^{۶۹} Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 79-105.

^{۷۰} Herzfeld, "Zarathustra: Teil I," 116.

^{۷۱} Herzfeld, "Zarathustra: Teil II," 118.

^{۷۲} هرتسفلد بعد از تطبیق آثار هرودوت با شواهد باستان‌شناختی و از جمله نوشته‌های موجود در بیستون، پرسپولیس و نقش رستم، استفاده از اثر او را به منزله منبع اصلی مردود دانست. او نوشت "بیشتر آنچه را او گفته است می‌توان با مشاهدات باستان‌شناختی رد کرد." بنگرید به

نمایش داده شد.^{۷۴} در طول این سال‌ها، محتوای کاری هرتسفلد عمیق‌تر، تفسیر او از خاور نزدیک باستانی کامل‌تر و منسجم‌تر و خوانش او از جایگاه ایران در توسعه تاریخی جهان روشن‌تر شد. هرتسفلد بر اساس پژوهش‌های باستان‌شناختی خودش، آثار هتیت کشف‌شده در بغازکوی در جمهوری ترکیه و کار مداوم مکس فون اوپنهایم (Max von Oppenheim, 1860-1946) در تل حلف غرب ایران را نقطه کانونی همه پیشرفت‌های این منطقه باستانی دانست. به نوشته مایر، هرتسفلد "در تلاش برای ردیابی توسعه فرهنگی این منطقه از آغاز آن در هزاره چهارم پیش از میلاد بود و در کشف گستردگی و پیوند فرهنگ‌ها و مردمان گوناگون وارد قمار بزرگی شد."^{۷۵}

هرتسفلد در تهران یکی از نامزدهای سمت دولتی سرپرستی آثار باستانی شد که آن را در رقابت با باستان‌شناس فرانسوی، آندره گدار، از دست داد.^{۷۶} برای جبران، جایگاهی برای تدریس زبان پهلوی به او داده شد و مستمری ناچیزی از وزارت آموزش عمومی ایران دریافت می‌کرد.^{۷۷} بین سال‌های ۱۹۲۷ و ۱۹۳۰، دو شرق‌شناس مقیم ایران (هرتسفلد و گدار) قانون جدید آثار باستانی ایران را طرح‌ریزی کردند.^{۷۸} هرتسفلد در اوایل دهه ۱۹۳۰ پیشنهادهای کاری متعددی از مراکز دانشگاهی جهان دریافت کرد و به برجسته‌ترین مقام خود نایل گشت. باستان‌شناس کارآفرین، جیمز هنری برستد، او را در ۱۹۳۱ به استخدام دانشگاه شیکاگو درآورد و به سرپرستی کاوش در پرسپولیس منصوب شد. هرتسفلد یکی از مشهورترین باستان‌شناسان اروپا، و چه بسا جهان، در مقام تفسیر و نشان دادن ابهت پرسپولیس برای مشتاقان غربی بود.

تاریخ باستان‌شناختی ایران: ۱۹۳۴-۱۹۳۵

هرتسفلد از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۴ سرپرست کاوشی بود که برای ایران پروژه‌ای ملی به حساب می‌آمد. بقایای شهری باستانی که ستون‌هایش بر فلاتی بلند در استان فارس، در جنوب غربی ایران، جلوه‌گری می‌کردند، در مرکز ناسیونالیسم ایرانی قرن بیستم قرار داشت. پرسپولیس (تخت جمشید) که برای انتقام‌جویی از امپراتوری ایران به دست اسکندر

⁷⁴PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 2: Messenger de Teheran, 23 January 1929; "Notice dans l'affaire du traitement de Monsieur le Professeur Herzfeld," 4 June 1931.

⁷⁸PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vols. 1-2: Messenger de Teheran, 10 March 1927; Schulenburg to Herzfeld, 8 October 1930.

⁷⁴Ernst Herzfeld Papers, Series 2: Journals, Notebook N-47, 1: 8, 18-19, 37.

⁷⁵Meyer, "Zur Einführung," 6.

⁷⁶PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. 1: Herzfeld to Foreign Office, 28 January 1927.

⁷⁷درباره مسایل سیاسی دخیل در استخدام گدار بنگرید به Grigor, "Recultivating 'Good Taste,'" Goode, *Negotiating for the Past*, 127-40.

”کبیر“ غارت و سوزانده شده بود، منطقهٔ پر اهمیتی محسوب می‌شد: محل مهم تلاقی تاریخ ایران و یونان، بازماندهٔ باشکوه‌ترین دورهٔ باستانی و میعادگاه دیرینهٔ شرق و غرب. برای دولت ایران پرسپولیس نزدیک‌ترین مکان ممکن به سرزمین میهنی مقدس بود. پرسپولیس پایتخت اصلی و کهن‌شهر سلسلهٔ هخامنشیان با امپراتوری گسترده‌ای بود که بر بیشتر بخش‌های جهان شناخته‌شده حکمرانی می‌کرد. اجرای اولین عملیات مدرن کاوش در آن محوطه پروژه‌ای ملی و مهم محسوب می‌شد.^{۷۹}

کار هرتسفلد در آغاز تحسین همگان را برانگیخته بود. کشف راه‌پلهٔ بزرگ، ایوان و کتیبهٔ پرشکوهی که ”صف کشیدن ملت‌ها“ را شرح می‌داد، همه در روزنامه‌های ایرانی و اروپایی گزارش می‌شدند. عکس‌ها در صفحه‌های مجله‌های رنگی اروپایی چاپ می‌شدند.^{۸۰} مقام‌های عالی‌رتبهٔ ایرانی، اروپایی و امریکایی با راهنمایی سرپرست محوطه از آنجا و بناهای غول‌پیکر و آثار باستانی آن بازدید می‌کردند. رضاشاه نیز از بازدید منطقه در ۱۹۳۲ بسیار مشعوف شده بود.^{۸۱} اما روزهای خوش کوتاه بود و مصیبت در انتظار. هرتسفلد که به مرور از دشواری‌های کار به شدت خسته شده بود، در نامه‌ای به برستد در آوریل ۱۹۳۴ از ”گلایه‌اش از دولت تهران“ در زمینهٔ استخدام، تأمین بودجه و پرسنل نوشت.^{۸۲} این مشکلات به همراه بالاگرفتن اختلاف میان دولت ایران، مؤسسهٔ خاورشناسی و سفیر ایالات متحد بر سر تقسیم گنجینه‌های پرسپولیس منجر به تعطیلی کار در محوطه در بهار ۱۹۳۴ شد. دولت ایران بسیار ناراحت بود. در حالی که سفیران ایران و امریکا انگشت اتهام کارشکنی را به سوی یکدیگر نشانه می‌رفتند، شمار دشمنان هرتسفلد نیز رو به فزونی بود. از آن جمله بودند آرتور پوپ، مورخ امریکایی آثار هنری، و گدار که به موفقیت بین‌المللی هرتسفلد رشک می‌ورزیدند و برای افزایش دسترسی‌شان به شاه علیه او توطئه چیدند.^{۸۳} سردی فزایندهٔ روابط میان آلمان و ایران در واپسین ماه‌های برقراری جمهوری وایمار کمکی به حل مشکلات نکرد. رضاشاه

Surviving From Antiquity,” *The Illustrated London News* (25 March 1933), 402–406.

⁸¹Goode, *Negotiating for the Past*, 151.

⁸²Goode, *Negotiating for the Past*, 155; PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, vol. III: Herzfeld to Blücher, 21 July 1934.

⁸³به گفتهٔ گود، پوپ خودش سابقهٔ قاچاق آثار باستانی داشت و از جمله چیزهایی که گفته می‌شود از پرسپولیس ربوده بود. بنگرید به

Goode, *Negotiating for the Past*, 141–165.

^{۷۹}دربارهٔ معانی پرسپولیس در ایران بنگرید به

Ali Mousavi, “Persepolis in Retrospect: Histories of Discovery and Archaeological Exploration at the Ruins of Ancient Parseh,” *Ars Orientalis*, 32 (2002), 209–251.

^{۸۰}هرتسفلد مقاله‌هایی را در نشریهٔ *The Illustrated London News* منتشر کرد. بنگرید به

Ernst Herzfeld, “The Magnificent Discovery at Persepolis: Stairway Sculptures That Will Take Rank Among the Greatest Works of Art

رنجیده از انتشار مقاله‌های انتقادی دگراندیشان ایرانی علیه رژیمش در برلین دست به اخراج متخصصان آلمانی در اوایل دهه ۱۹۳۰ زد. او دیگر بار در ۱۹۳۴ به کمک دولت تازه تأسیس نازی روابط میان ایران و آلمان را برقرار ساخت. اما این امر فقط به مشکلات هرتسفلد افزود. در میان این تنش رو به افزایش، هرتسفلد ایران را در پاییز ۱۹۳۴ به قصد سفر و ایراد سخنرانی علمی معمولی ترک کرد، غافل از آنکه دیگر باز نخواهد گشت.

هرتسفلد ملی‌محورترین کتاب خود، تاریخ باستان‌شناختی ایران، را در چنین شرایطی نوشت. این کتاب در اصل مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او در آکادمی بریتانیا در نوامبر ۱۹۳۴ بود. چنان که به شنوندگانش گفت، او می‌خواست "سخن از چیزهایی که درباره تاریخ ایران روشنگری می‌کند، تاریخی که کمتر می‌شناسیم" بگوید.^{۸۴} هرتسفلد در خصوص سن و اهمیت تاریخ باستان ایران، ویژگی فرهنگی آن، و پیوندهای تاریخی جهان که به سرزمین ایران راه یافتند سخن گفت و اینکه ایران در توسعه‌ی تمدن جهان نقشی حیاتی داشته است. اما این تاریخ ناشناخته و مجهول بود و درک آن فقط از طریق تحلیل شواهد باستان‌شناختی و با روشی ممکن بود که او تاریخ باستان‌شناختی می‌نامید. تاریخ باستان‌شناختی، همانند مقاله‌های او درباره زرتشت، چیرگی سنتی نوشته‌های یونانی را به باد انتقاد گرفت و از ارزش اسناد باستان‌شناختی چونان مهم‌ترین منبع در نگارش تاریخ ایران یاد می‌کرد. او بر ضرورت استفاده از منابع بومی تأکید می‌کرد که شامل برونوخته‌های آثار باستانی و مقبره‌ها، قسمت‌های باقی‌مانده از بناهای قدیمی و اشیای یافت‌شده در آنها می‌شد.

هرتسفلد سخنرانی‌های خود را با نشانه‌هایی از کوچ‌های پیشاتاریخی آغاز و استدلال کرد که فرهنگ موجود در فلات ایران از همان ابتدا فرهنگی برجسته بوده است. او تاریخ باستان‌شناختی را با توصیف جذاب مجسمه‌ای سنگی در منطقه کورنگان آغاز می‌کند که ایزدی است شاخدار، نشسته بر تختی از مارهای چنبره‌زده. دست‌ساخته‌ای برآمده از فرهنگی چنین عجیب و ناشناخته نشان‌دهنده "اسلوب غربی از بازنمایی حتی برای خاور کهن، از جمله مصر،" بود.^{۸۵} پاره‌سفالینه‌های پیشاتاریخی مدارک بیشتری دال بر تفاوت فرهنگ ایران باستان با فرهنگ بابل و سومر به دست می‌دهند.^{۸۶} این نخستین حربه هرتسفلد پیش از به کار بستن دستاویز بعدی بود. "در جمعیت مردم ایران،" به نوشته او، "یک تحول بزرگ و سرنوشت‌ساز در ابتدای نخستین هزاره شکل می‌گیرد

⁸⁶Ernst Herzfeld, *Iran in the Ancient East* (London, 1941), 4.

⁸⁴Herzfeld, *Archaeological History*, v.

⁸⁵Herzfeld, *Archaeological History*, 5.

و هم‌زمان با آن نیز نقش تاریخی ایران رقم می‌خورد... مردم جدیدی که این تغییر را پدید می‌آورند آریایی‌هایند. ما به نخستین آثار آنها در بین‌النهرین برمی‌خوریم که به سال ۱۴۵۰ پیش از میلاد باز می‌گردند.^{۸۷} زادبوم آنها در شمال و شرق بود و کوچ آنها به سوی غرب ایران را با آهنگ تاریخ جهان هم‌نوا کرد. به نوشته او، "زادگاه اصلی آریایی‌ها شناخته شده و ایران‌ویج، سرزمین دربرگیرنده آمودریا و سیحون و نیز خوارزم و سمرقند است. ایران یگانه مسیر برای رسیدن از آنجا به بین‌النهرین بود."^{۸۸} هرتسفلد عنوان کرد که سه گونه مهاجرت صورت پذیرفته بود. "نخستین گروه آریایی‌های مهاجر هندوآریایی بودند. دومی، ایرانیان بودند و آخرین گروه سکاها."^{۸۹} او استدلال کرد که آریایی‌ها و دومین گروه مهاجران، یعنی ایرانیان، بر ساکنان بومی آسیای صغیر - که هرتسفلد "کاسپی‌ها" می‌نامید - حکمرانی می‌کردند.^{۹۰} در چنین بستری بود که فرهنگی خلاق و گستره‌اندیش پدید آمد که پایه و اساس ایران مدرن را ایجاد کرد.

هرتسفلد پس از تبیین ریشه‌های آریایی ایران و پیش از پرداختن به بحث بعدی خود، پیاپی اشاراتی به دوره‌های گوناگون تاریخ سیاسی ایران کرد، از جمله ویرانی ایلام، پیروزی کوروش بر مادها، ساخت پاسارگاد و احداث پرسپولیس بین سال‌های ۴۶۰ و ۵۱۸ پیش از میلاد. مبحث بعدی پیوند میان زرتشت و امپراتوری هخامنشیان بود، یعنی سومین حلقه از زنجیره ملی. به گفته او، اسناد تاریخی نشان می‌دهند که زرتشت "۲۵۸ سال پیش از اسکندر" می‌زیسته است که این امر زرتشت را هم‌عصر پادشاهان هخامنشی نشان می‌دهد. علاوه بر این، به استناد دست‌ساخته‌ها باید چنین استنباط کرد که شاهان بزرگ ایران (داریوش، خشایار و اردشیر) التزام عملی کامل به آیین زرتشت داشتند. هرتسفلد می‌نویسد:

بنایی که چپستی آیین هخامنشیان را نشان می‌دهد، سنگ‌نبشته "ب" از مقبره کوروش است که عملاً ناشناخته باقی مانده. یک سال طول کشید تا بتوانم آن را بخوانم و آن‌گونه که هست از آن سر در آورم. پادشاه آن را وصیت‌نامه خود می‌دانست... کل محتوای حقوقی و اخلاقی آن و ترکیب نیک و بد مطلق آن زرتشتی‌اند. بند سوم چنین آغاز می‌شود: "من دادگری را دوست داشته و از ستمگری بیزار بوده‌ام."^{۹۱}

ایرانیان باستان نوشت که "شاخه‌ای از قوم آریایی بودند... که کوهسارهای ایران را قبل از سال ۱۰۰۰ پیش از میلاد تحت اشغال خود در آوردند." بنگرید به Childe, *The Aryans*, 40.

⁹¹ Herzfeld, *Archaeological History*, 41.

⁸⁷ Herzfeld, *Archaeological History*, 6-7.

⁸⁸ Herzfeld, *Archaeological History*, 7.

بدین وسیله مسئله بحث‌انگیز زادبوم آریایی‌ها از طریق ارجاع به منبع بومی ایرانی، یعنی اوستا، حل شد.

⁸⁹ Herzfeld, *Archaeological History*, 8.

^{۹۰} چایلد، باستان‌شناس همدوره هرتسفلد، نیز درباره

نام‌های درج‌شده بر سنگ‌نوشته‌ها و عباراتی در وصف پادشاهی مدارک تازه‌ای به‌دست می‌دادند. نام‌های داریوش، خشایار و اردشیر به واسطه ریشه زرتشتی‌شان نام‌های منحصر به فردی بودند. به نوشته او، “چه پیش از این سه شاه و چه پس از آنها هرگز نام‌هایی با آن ویژگی‌ها ساخته نشد.”

آن نام‌ها را در زمان تاج‌گذاری و در خصوص خشایارشا در هنگام انتخابش برای جانشینی اختیار کرده بودند. آنها پیشوایان خود را زرتشتی می‌پنداشتند، چنان که می‌بایست آسَرَحَدُون را آشوری، نبوکدنصر را بابلی و المهدی المتوکل بالله را پیرو دین محمد دانست.^{۹۲}

هرتسفلد از ویژگی بارز و دیرینه ایران سخن می‌گفت، از ریشه‌های آریایی‌اش گرفته تا هسته زرتشتی‌اش. به نوشته او، “داریوش، خشایار و اردشیر زرتشتی بودند؛ تنها زرتشیان واقعی.” او تأکید کرد که “این مدرکی دیگر برای اثبات این مدعاست که ویشتاسپ (پشتیبان زرتشت در اوستا) همان ویشتاسپ‌شاه (پدر داریوش که در سنگ‌نوشته‌ها آمده) است. زرتشت در زمان کوروش و کمبوجیه می‌زیسته است.”^{۹۳} هرتسفلد پیش از اجرای روش باستان‌شناختی اظهار داشت که “داده‌های تاریخی” که در “اوستا و حماسه‌های ایرانی... همگی مبهم، خسته‌کننده و مضحک بودند. اینک ارزشمند، جذاب و پرمعنی می‌شوند.”^{۹۴}

هرتسفلد در سخنرانی دوم قدرت فرهنگی میراث هخامنشیان را برای مخاطبان تشریح کرد. او از فتح اسکندر گفت که فرهنگ ایرانی را به زیر زمین کشاند، اما نتوانست آن را نابود کند. پرسپولیس در آتش سوخت و یونانیت قدرت ویرانگر خود را برملا ساخت. یونانیان هر آنچه را شاهان بزرگ رشته بودند پنبه کردند و سپس دوره رکود فرا رسید.^{۹۵} فرهنگ ایرانی که زیر سلطه سیاسی بود، غرق در روزمرگی به خوابی زمستانی فرو رفت. با وجود چنین رکودی، خلاقیت و سازش‌پذیری ایرانیان به ماندگاری این فرهنگ کمک کرد. پس از اسکندر، “قدرت سیاسی سلسله پیشین به کلی نابود شده بود،” اما در کلام هرتسفلد، “تداوم زندگی روزمره هیچ‌گاه از بین نرفت. همه سنت‌های فکری، هنری و صنعتی به آسانی به رویه خود ادامه دادند... در هیچ کجا وقفه‌ای در رسومات مشاهده نمی‌شود.”^{۹۶} قالب‌های ظاهری تغییر کرد، اما ویژگی‌های ماهوی حفظ شدند. فرهنگ ایرانی به قدری پایدار بود که حتی مقوله غیر قابل هضم اسکندر در آن حل می‌شد. دیری نپایید که دیگر

⁹⁵Herzfeld, *Archaeological History*, 75.

⁹²Herzfeld, *Archaeological History*, 41.

⁹⁶Herzfeld, *Archaeological History*, 47, 48, 50.

⁹³Herzfeld, *Archaeological History*, 43.

⁹⁴Herzfeld, *Archaeological History*, 43.

او را غارتگر نمی‌شناختند. او در روایت‌های محلی از یک کشورگشا به شاهزاده‌ای ایرانی مبدل گشت و گفته شد که آن زادهٔ وطن‌و نه اجنبی‌دورهٔ دگرگونی رنج‌آوری را موجب شده است. او را "پسر . . . واپسین داریوش" می‌انگاشتند و نه شاهزاده‌ای یونانی یا مقدونی. اسکندر تبدیل شد به "فرزندی زاده و تربیت‌شده در دربار پدربزرگش"، که "بعدها بر امپراتوری پدرش چیره شد." چنین نرمشی در فرهنگ ملی، که به وضوح در بازنویسی افسانه‌ها دیده می‌شود، باعث شد که ویرانسازی پرسپولیس "به غرور ملی خدشهٔ کمتری" وارد کند.^{۹۷} افسانه‌های دیگر از سرقت اوستا به دست اسکندر، بردن آن به اسکندریه و ترجمهٔ آن به یونانی حکایت دارد. به گفتهٔ هرتسفلد، چنین بود که "کتابخانهٔ اسکندریه، نماد خرد یونانی، ترجمه‌ای از یک کتاب ربوده شده بود،" یک کتاب ایرانی ربوده شده. بدین صورت، فرهنگ یونانی را وابسته به رقیب قدیمی‌ترش می‌دانستند.^{۹۸} استقامت فرهنگی در نهایت به بیداری سیاسی انجامید. با آمدن مهرداد دوم بر مسند قدرت، روش‌های سیاسی هخامنشیان احیا شد. هرتسفلد نوشت "حوالی سال‌های ۱۱۰ و ۱۱۱ بود که او [مهرداد دوم] لقب 'شاهنشاه کبیر' را اختیار کرد: تکرار آگاهانهٔ لقب هخامنشیان. نه فقط پهلویان ایرانی شده بودند، بلکه خود را احیاکنندهٔ امپراتوری گذشته می‌دیدند."^{۹۹} فرهنگ ایرانی از آغازش در زمان آریایی‌ها نوزایش‌های بسیاری را تجربه کرده و سالیان درازی را با مهار رقبای خارجی پشت سر گذاشته است.

به این ترتیب، هرتسفلد فرهنگ ممتازی را به تصویر کشید که ارزیابی‌های منفی پژوهشگران زیادی را دگرگون کرد.^{۱۰۰} او با این کار در واقع علیه دو قرن پژوهش شرق‌شناختی برخاست که همگی حول نوشته‌هایی دربارهٔ "استبداد شرقی"^{۱۰۱} ایران می‌گشتند و همواره برتری یونانی بر بربریت ایرانی را مسجل می‌دیدند. در مقابل تصویر خوشایند از قدرت و استقلال یونانی، فرهنگ ایرانی همواره با تعابیری چون "دنباله‌رو" و "منحط" توصیف می‌شد. برای شرق‌شناسان، تاریخ ایران همواره بر استبداد درونی و فساد متمرکز بود و این تباهی درونی رخدادی از پیش مقرر محسوب می‌شد. بر اساس چنین خوانشی، به آتش کشیدن

"Milestones in the Development of Achaemenid Historiography in the Era of Ernst Herzfeld."

هر دو در

Gunter and Hauser (eds.), *Ernst Herzfeld*.

^{۱۰۱} دربارهٔ کارهای جورج راولینسون (George Rawlinson)، فردیناند یوستی (Ferdinand Justi) و

تئودور نولدکه (Theodor Nöldeke) بنگرید به

Briant, "Milestones in the Development of Achaemenid Historiography," 266-77.

^{۹۷} Herzfeld, *Archaeological History*, 52.

برداشت ایرانیان از اسکندر را بی‌برایانیت بررسی کرده است. بنگرید به

Pierre Briant, *Historie de l'Empire Perse: de Cyrus à Alexandre* (Paris, 1996).

^{۹۸} Herzfeld, *Archaeological History*, 53.

^{۹۹} Herzfeld, *Archaeological History*, 54.

^{۱۰۰} Margaret Root, "Prismatic Prehistory: Ernst Herzfeld on Early Iran;" Pierre Briant,

پرسپولیس به دست اسکندر و انهدام تمدنی منحط کار درستی به نظر می‌آمد. تاریخ ایران که شرق‌شناس آلمانی، فردیناند یوستی (Ferdinand Justi, 1837-1907)، در ۱۸۹۶ منتشر کرد، حاوی چنین خوانش‌هایی است. هرتسفلد آریایی‌های باستان را سرآغاز ایران مدرن و پیشگامان شاهان ایرانی می‌دانست، اما دیدگاه یوستی باریک‌بینانه بود. او فقط امپراتوری مادها و پارسیان را متعلق به ایرانیان می‌دید و تاریخ "فاسد" ایران را از آریایی‌ها تفکیک می‌کرد. همچنین، یوستی معتقد بود که آریایی‌ها اروپایی‌اند و نه آسیایی. یوستی با نسلی از پژوهشگران بریتانیایی و آلمانی هم‌عقیده بود که پس از ۱۸۷۰ برای یافتن زادبوم آریایی‌ها به شمال مسافرت کرده بودند. او نوشت که آریایی‌ها در اصل از شمال اروپا پدید آمدند و از آنجا به جنوب مهاجرت کردند؛ جایی که فرهنگ کوچ‌نشینان در تقابل با فرهنگ اسکان‌یافته یونانیان بود.^{۱۰۲} اما هرتسفلد در زمینه مکان، زمان و روایتی متفاوت کار می‌کرد. او از آریایی‌های اوستایی می‌نوشت که فرهنگی ممتاز را با خود از آسیا به سوی غرب آوردند، در ایران سکنا گزیدند و بالیدند و امپراتوری جهانی را پدید آوردند که از لحاظ آوازه، پایداری و ساختار حکومتی قابل تحسین بود. به نوشته هرتسفلد "وقتی داریوش پرسپولیس را تأسیس کرد، فرمانروای مطلق حکومتی بود که تمام جهان شناخته‌شده را شامل می‌شد."^{۱۰۳}

هرتسفلد تصویری از ایران نشان داد که اروپاییان در فرهنگ یونانی می‌دیدند. ایرانی خودگردان، فلسفی، سرزنده، اصیل و نوآور. ایران نه تنها دژی کهنه، فرتوت و رو به زوال از استبداد شرقی نبود، بلکه امپراتوری سرزنده‌ای بود که بر تمدن یونانی تأثیر گذاشت.^{۱۰۴} از نظر روش‌شناسی، هرتسفلد در تاریخ باستان‌شناختی از همان شیوه‌ای بهره جست که در مطالعات زرتشت در آن پیش‌قدم شده بود. او در اینجا نیز از شواهد باستان‌شناختی برای تعیین و تأیید مدارک یافت‌شده در متون زرتشتی استفاده کرد. او در اوستا و گات‌ها و یشت‌ها به دنبال درونمایه‌های جای‌نگارانه بود. سپس، یافته‌های متنی خود را در فضای ملی (جغرافیای ایران) و زمان مادی با استفاده از برنوشته‌های یافت‌شده در محوطه‌های مربوط به هخامنشیان پیدا کرد. هرتسفلد با قرار دادن متون دینی در شرایط ملموس و قابل اثبات از لحاظ علمی و تاریخی نشان داد که آنچه مدت‌ها داستان تلقی می‌شد، چه بسا واقعیت داشته است. استفاده از روش علمی باستان‌شناسی

¹⁰³Herzfeld, *Archaeological History*, 29.

¹⁰⁴Root, "Prismatic Prehistory," 240.

¹⁰²Ferd[inand] Justi, "Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden," in *Grundriss der Iranischen Philologie*, eds., Wilhelm Geiger and Ernst Kuhn (Strassburg, 1896), 400.

”مفاهیم نهفته زرتشتی و تمامی اطلاعات تاریخی پنهان شده در اوستا و متون حماسی ایرانی“ را آشکار می‌سازد.^{۱۰۵} چنان که او می‌نویسد، ”یگانه منبعی که می‌توانیم از آن اطلاعات دقیقی در زمینه مذهب هخامنشیان پیشین به دست آوریم، چیزی است که خودشان به ما می‌گویند.“^{۱۰۶}

موضع فکری هرتسفلد، چه از نظر روش‌شناسی و چه به لحاظ اعتبار، موضعی مشخص و جالب توجه بود. همان‌گونه که مارگارت روت (Margaret Root)، مورخ آثار هنری، می‌نویسد، ”هرتسفلد دارای شخصیت برجسته و نامتعارفی بود. به نظر می‌رسد که او بیشتر به ایران وفادار بود تا به کشورهای غربی.“^{۱۰۷} ساختار ملی تاریخ باستان‌شناختی بر اساس اولویت‌دهی به منابع ایرانی، تأکید بر جغرافیای ملی و اعتبار دادن به ایرانی پرآوازه، یکپارچه و باستانی است. در اوایل دهه ۱۹۳۰، شاخص‌های ایرانی پژوهش‌های هرتسفلد معضلی برای همکاران اروپایی‌اش شده بودند، به‌ویژه برای زرتشت‌شناسان، ایران‌شناسان و مورخان ادیان باستانی. هنریک ساموئل نیبرگ (Henrik Samuel Nyberg, 1889-1974)، پژوهشگر سوئدی و نویسنده *Religion in Ancient Iran* و کسی که به قول شاگردش گئو ویدن‌گرن (Geo Widengren, 1907-1996) ”هیچ‌گاه فرضیه اینکه هخامنشیان زرتشتی بوده‌اند را قبول نداشت،“ از منتقدان فوق‌العاده جنجالی او بود.^{۱۰۸} نیبرگ در کارهایش از نتایج پیشاتاریخ‌شناسان و ایران‌شناسان محافظه‌کار پیروی می‌کرد که پس از روی کار آمدن نازی‌ها در باستان‌شناسی آلمانی دست بالا را داشتند. آنها بین سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ در هشت نوبت جلساتی پیرامون پیشاتاریخ ژرمنی برگزار کردند و مطالعاتشان در زمینه فرهنگ عامه ایده‌های اسطوره‌ای قدرتمندی را وارد ایدئولوژی آلمان نازی کرد. نیبرگ زرتشت را از تاریخ ایران، ماده‌گرایی و سیاست جدا می‌دید. برخلاف هرتسفلد، نیبرگ زرتشت را حکیمی از تبار شمال اروپا، با جذبه بسیار و با عقاید فرقه‌ای در میان مردانی جوان و جنگجو می‌دانست. او شخصیتی تاریخی یا سیاسی نبود، بلکه یک کهن‌نمون (ancient archetype) محسوب می‌شد. زرتشت ”موبد یا دیوانه‌ای حرفه‌ای“ بود که از ”بزارهای حرفه‌ای و دارویی، یعنی آوازخوانی و مواد مخدر، برای رسیدن به حالت خلسه“ استفاده می‌کرد.^{۱۰۹} این پیامبر ”قطبی“ را پیروانش، مغان (maga)، احاطه کرده بودند که نیبرگ آنها را ”برادران سرّی“ می‌نامید. تمرکز نیبرگ بر اولین گروه‌های خلسه‌ای

Iranian Studies,” *Monumentum H.S. Nyberg* (Leiden and Tehran, 1975), vol. 2, 429.

¹⁰⁹Widengren, “Henrik Samuel Nyberg,” 425.

¹⁰⁵Herzfeld, *Archaeological History*, 43.

¹⁰⁶Herzfeld, *Archaeological History*, 40.

¹⁰⁷Root, “Prismatic Prehistory,” 240.

¹⁰⁸Geo Widengren, “Henrik Samuel Nyberg and

مردان جوان با تحقیق‌های آلمانی و هنداروپایی در زمینه فرهنگ عامه در اوایل دهه ۱۹۳۰ همسو بود. توده‌شناسانی چون اُتو هوفلر (Otto Höfler, 1901-1987)، که در زمینه‌های پیشاتاریخ آلمان و ایران‌شناسی فعالیت داشتند، ادعا می‌کردند که این پیوندهای مردانه (Männerbünde) جنگجویان جوان، همان پیشینیان تاریخی لباس‌قهوه‌ای‌های هیتلر (گروه یورش یا اس‌آ) هستند.^{۱۱۰} در آن سو، دیدگاه هرتسفلد درباره زرتشت و پایه‌های فرهنگی پادشاهی ایران به وضوح با تفسیرهای معطوف به پیوندهای مردانه اسطوره‌ای و ریشه‌های فرقه‌ای نازیسم در تعارض بود.^{۱۱۱}

زرتشت مقوله مهمی برای جدل محسوب می‌شد، اما مسئله تاریخ آریایی محل جدی‌تری برای مناقشه بود. آریاباوری تاریخی و ایران‌محور هرتسفلد با تأکید نازی‌ها بر هویت نژادی ژرمنی تضاد داشت. اغلب فراموش می‌شود که در دهه ۱۹۲۰، تاریخ آریایی‌ها نمونه‌ای دیکتاتورمآبانه از نگارش درباره تمدن جهان بود. مورخان، باستان‌شناسان و زبان‌شناسان آریایی‌ها را که به آنها هنداروپایی نیز می‌گفتند، مجموعه‌قبایل اصیلی می‌دانستند که تمدن از دل آنها برخاسته بود. در دهه ۱۹۳۰، تاریخ آریایی‌ها محل منازعه شدید بود، چرا که گروه‌های ملی، از هندوستان تا اندونزی و از آلمان تا یونان و در عرصه سیاسی از فاشیست‌ها تا استعمارستیزان، بر حقانیت مدعای خود درباره دودمان آریایی‌ها تأکید داشتند. همگی تصریح می‌کردند که آریایی‌ها از تبار همان کوچ‌نشینان جنگجوی معروف بودند و همگی این تاریخ را در قالب واژگان ملی مخصوصی تفسیر می‌کردند.^{۱۱۲} خلاصه آنکه در اوایل دهه ۱۹۳۰، تعداد روایت‌های تاریخی درباره آریایی‌ها با میزان نویسندگان استخدام‌شده دولتی برای مطالبه بخشی از تمدن جهان برابری می‌کرد. پژوهشگری مانند چایلد با انتشار کتاب *The Aryans* در ۱۹۲۶ خود را در این منازعه مطرح کرد. چایلد بعدها این کتاب و زبان نژادپرستانه‌اش را پس از قدرت‌گرفتن نازی‌ها نفی کرد و در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ پژوهشگران دنیای باستان برای رهاسازی

^{۱۱۰} "Iranistik und Völkerkunde," *Monumentum H.S. Nyberg* (Leiden and Tehran, 1975), vol. 1, 157-77.

^{۱۱۱} والتر برونو هنینگ، ایران‌شناس آلمانی، این تنازع‌ها را گردآوری کرده است. بنگرید به Walter Bruno Henning, *Zoroaster: Politician or Witchdoctor?* (London, 1951); Widengren, "Henrik Samuel Nyberg," 434.

^{۱۱۲} درباره آریاباوری و ناسیونالیسم استعمارستیز بنگرید به Ballantyne, *Orientalism and Race*.

^{۱۱۰} بنگرید به

Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt am Main, 1934).

درباره هوفلر و محققان محافظه‌کار در زمینه توده‌شناسی آریایی‌ها بنگرید به

Carlo Ginzburg, "Germanic Mythology and Nazism: Thoughts on an Old Book by Georges Dumézil," *Clues, Myths and the Historical Method*, trans. John and Anne Tedeschi (Baltimore, 1989), 136-40; Alois Closs,

تاریخ آریایی از چنگ نازی‌ها تلاش فراوان کردند.^{۱۱۳} ادعای هرتسفلد مبنی بر ایرانی بودن آریایی‌ها از مشی قدیمی‌تری در پژوهش‌های اروپاییان پیروی می‌کرد، از جمله سخنرانی‌های قاضی کلکته، سر ویلیام جونز (Sir William Jones, 1746-1794) در قرن هجدهم که با ادبیات علمی در زمینه ایران و هند باستان همسو بود. به گفته هرتسفلد، این همسویی حاصل تمرکز او بر منابع ایرانی بود.

در آغاز قرن بیستم، مطالعات اروپایی زادبوم آریایی‌ها را به بیرون از آسیا برد و منشأ آنها را در شمال، یعنی قسمت‌های جنوبی روسیه، اوکراین و لیتوانی انگاشت.^{۱۱۴} در مقابل، پژوهش‌های هرتسفلد تاریخ آریایی را در مسیر ایران، آسیای مرکزی و هندوستان قرار داد. در ۱۹۳۵، رضاشاه با تغییر نام بین‌المللی کشور از پرشیا به ایران رسماً مدعی میراث آریایی‌ها شد. ویپرت فون بلوشر (Wipert von Blücher, 1883-1963)، سفیر آلمان در ایران، نوشت که “دولت ایرانی رسماً درخواست کرده‌است که نام پرشیا، ... در آینده به ‘ایران’ تغییر پیدا کند، نامی که دایماً ریشه‌های تاریخی، قومی، و جغرافیایی آن کشور را خاطرنشان می‌کند.”^{۱۱۵} به گفته بلوشر، دولت اظهار داشت “در زمانی که کشورهای خارجی تمایل دارند که ‘به نیاکان آریایی خود ببالند،’ انطباق نام کشور با زادبوم نژاد آریایی کاری عاقلانه است.”^{۱۱۶} در زندگی هرتسفلد، مقوله “آریایی” از دو سو او را گزید. پرشیا نام جهانی ایران آریایی را در ۱۹۳۵ اختیار کرد که تا حدود زیادی حاصل تلاش هرتسفلد بود. همچنین، دولت نازی در برلین هرتسفلد را با عنوان یک “غیرآریایی” (Nichtarier) تقیب و مجوز استادی او را لغو کرد. یهودی بودن هرتسفلد علت اصلی برکناری او بود. نازی‌ها تفسیر “خودسرانه” هرتسفلد از تاریخ آریایی را بهانه قرار دادند و دشمنانش تصریح کردند که این عمل او دلیلی است بر انحطاط نژاد یهودیان.

هرتسفلد همواره درباره نقش مذهب در زندگی خودش خاموش بود. او که چونان یک مسیحی نزد پدر و مادری تربیت شد که تغییر کیش داده بودند، در اسناد رسمی خود را لوتری معرفی می‌کرد. و در کنار پروژه‌های دیگر، به مطالعه‌ی تاریخ باستانی یهود نیز می‌پرداخت و اشاره‌های او درباره برنامه‌ای طولانی‌مدت برای مطالعه شهر باستانی

¹¹³PA AA Berlin Wipert von Blücher Papers: Persisches Tagebuch, 2: 581.

¹¹⁴Blücher, *Persisches Tagebuch*, 2: 581.

بلوشر توضیح داد که برداشت دولت و رای کار هرتسفلد بود، چرا که هرتسفلد بر مهاجرت آریایی‌ها به ایران تأکید می‌کرد، نه اینکه ایران خود زادبوم آریایی‌ها باشد.

¹¹³مارگارت اشلاخ (Margaret Schlauch) در *Who Are the Aryans?* (New York, n.d.) فاشیستی صریحی از تاریخ آریایی دارد. او استدلال می‌کند که این موضوع باید از پژوهش‌های نژادی به حوزه مطالعات مهاجرت، زبان و فرهنگ باز گردد.
¹¹⁴Poliakov, *Aryan Myth*, 188; Isaac Taylor, *The Origin of the Aryans* (2nd ed.; London, 1892), 7-8.

هگمتانه که مکان مهمی برای اجتماع یهودیان در عهد باستان محسوب می‌شد از همین روست. اما جزئیات دیدگاه او دربارهٔ یهودیت در محاق زندگی شخصی‌اش فرو رفته است. با این حال، هویت نژادی هرتسفلد بر همکاران نازی‌اش پوشیده نبود. پدر بزرگ و مادر بزرگ او یهودی بودند، لذا هرتسفلد نیز یهودی به حساب می‌آمد. دیری نپایید که نازی‌ها پس از گرفتن قدرت پیشینهٔ نژادی هرتسفلد را دستاویز ماجراجویی‌های خود کردند. در مه ۱۹۳۳، برستد با پادرمیانی خود وزارت امور خارجه در برلین را وادار به ادامهٔ پشتیبانی خود از سرپرست پرسپولیس کرد. به نوشتهٔ برستد، او مجبور بود خود را برای "مجاب کردن وزرای هیتلر یهودی‌ستیز به اینکه هرتسفلد سرمایه با ارزشی برای آلمان در ایران محسوب می‌شود،" به دردسر بیاندازد.^{۱۱۷} شولنبرگ وزیر نیز از هرتسفلد که دوستش بود حمایت می‌کرد. جانشین شولنبرگ، فون بلوشر، نیز هواخواه هرتسفلد بود. او یک‌بار برای وزارت امور خارجه در برلین نوشت که "پروفسور هرتسفلد دانشمندی والامقام و محقق بی‌همتا در زمینهٔ ایران باستان است."^{۱۱۸}

با این همه، پیچیدگی‌های پژوهش هرتسفلد، به ویژه درهم‌تافتگی تاریخ اروپا و آسیا با محوریت ایران، به مذاق باستان‌شناسان و دانشگاهیان نازی خوش نیامد. آنها نوشتند که کارهای باطل اینچنینی باعث از بین رفتن آوازهٔ علمی آلمان در جهان می‌شود. "هرتسفلد یک یهودی بین‌المللی عامی است." این نوشتهٔ الکساندر لنگسدورف (Alexander Langsdorff, 1898-1946) باستان‌شناسی است که در پرسپولیس با هرتسفلد همکاری کرده بود و بعدها به کمک هاینریش هیملر به مدارج بالایی در انجمن میراث نیاکانی (Ancestral Heritage Society) یا آنزبرهٔ اس‌اس (Ahnenerbe SS) رسید. در تابستان ۱۹۳۵، لنگسدورف در وزارت آموزش نازی به شدت همکاری‌اش را تقبیح کرد. دشمنان هرتسفلد افتراهای بی‌حد و حصری به او می‌زدند و نامهٔ لنگسدورف پر بود از دشمنی‌های یهودی‌ستیزانه. او نوشت که هرتسفلد چاپلوس و جاه‌طلب بود و مدارج بالای علمی‌اش را مدیون حامیان بانفوذ از جمله سی. اچ. بکر و کنت فون در شولنبرگ بود و نه وامدار توانمندی و درستکاری خودش و اینکه او آوازهٔ جهانی آلمان را با اجرای پژوهش‌های نامعتبر و تمایل شدید به دروغ‌پردازی از بین برده است. در اینجا بود که لنگسدورف اتهام قاچاق آثار باستانی را به او زد که حربه‌ای بسیار قوی برای نابودی هرتسفلد بود.^{۱۱۹} میهن‌دوستی آلمانی هرتسفلد پیشکش،

^{۱۱۷} برستد به نقل از

Goode, *Negotiating for the Past*, 159.

^{۱۱۹} PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: Langsdorff to the Reichs- und Preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 20 June 1935.

^{۱۱۸} PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: DGT/Blücher to Foreign Office, 25 January 1935.

لنگسدورف او را خائن به وطن می‌دید. لنگسدورف در انتها نوشت که "موضع او در برابر آلمان بسیار غیر قابل اتکا و مبهم است." هانس اهلوف (Hans Ehelof) آسورشناس نیز با این نظر موافق بود. به نوشته او، "هرتسفلد دانش عمیق و غنی خود را به نفع دیدگاه‌های خیره‌سرانه خود به کار می‌بست." چنین پژوهش نامعتبری "با شخصیتی سرکش توأم بود." تحقیق‌های او با سفسطه‌ها خامی همراه بود که اساسی‌ترین حقایق نژادی و تاریخی را مبهم می‌کرد. به علاوه، هرتسفلد از طریق "تجارت گسترده آثار باستانی" ثروت‌اندوزی کرده بود.^{۱۲۰} والتر آندره، استاد سابق هرتسفلد و مدیر موزه‌های دولتی آلمان، نیز دنباله‌رو دیگران بود. او در نامه‌اش به وزارتخانه نوشت که از بطن و لحن پژوهش‌های هرتسفلد "مغالطه‌ی تلمودی" می‌تراود. آندره نوشت که کار او "معمولاً از هرگونه اندازه‌گیری دقیق در کار علمی به دور است" و از قدرت جایگاه خود برای برکناری هرتسفلد استفاده کرد.^{۱۲۱} دیری نپایید که چنین شد.

نوآوری پژوهشی هرتسفلد، بیزاری او از پرداختن به "حقایق نژادی" مطلوب همکاران نازی‌اش، آوازه جهانی‌اش، مطالعاتش در ایران و پیشینه یهودی‌اش همگی او را به طعمه‌ای آسیب‌پذیر بدل کرده بودند. هرتسفلد که آلمان نازی او را تقبیح و برکنار کرده بود، در ایران نیز از ادعاهای جنجالی فزاینده علیه خود در امان نماند. درست پیش از انباشته شدن نامه‌های پرونده هرتسفلد در برلین، در سال‌های ۱۹۳۳-۱۹۳۴ جبهه‌گیری‌های جدیدی در پرسپولیس و تهران علیه او راه‌اندازی شده بود که سرآغاز حمله‌های تمام‌عیار بین‌المللی برای محکوم کردن او شد. همکاران آلمانی، اروپایی و امریکاری او در ایران در رأس این حملات قرار داشتند. فریدریش کرفتر (Friedrich Krefter, 1998-1995)، شاگرد و دستیار او در پرسپولیس شایعات مهلکی را علیه استادش به راه انداخت و در سفارت تهران او را به قاچاق آثار باستانی و تجارت اشیای هنری متهم کرد. پوپ و گدار که به لحاظ حرفه‌ای کار هرتسفلد را قبول نداشتند، خصمانه‌ترین و مؤثرترین منتقدان او شدند. آنها شایعه قاچاق اشیای قیمتی را در دربار ایران جاری ساختند. بلوشر دوست داشت به هرتسفلد کمک کند، اما متوجه شد که قدرت نفوذش با اوج گرفتن خشم رضاشاه کمرنگ شده است. بلوشر نوشت که هرتسفلد "به موفقیت‌های چشمگیری در کار در حوزه تاریخ ایران باستان و در کشف آثار باستانی ملی، آن دست‌یافته است. بدون شک آیندگان از دستاوردهای او قدردانی

¹²¹PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: Walter Andrae to the Reichs- und Preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 1 August 1935.

¹²⁰PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: Hans Ehelof to the Reichs- und Preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 27 July 1935.

خواهند کرد.^{۱۲۲} او نیز تصدیق می‌کرد که دشمنان هرتسفلد در ایران رو به افزایش‌اند. دسیسه‌چینی، شایعه‌پراکنی و افترازنی شرایط را برای کار کردن او ناممکن ساخته بود.^{۱۲۳} هرتسفلد بیمار شد و نزد وزرای ایرانی خطاهای دیپلماتیک بزرگی از او سر زد.

در ۱۹۳۴، هرتسفلد بیمار و سردرگم در نامه‌ای نومیدانه به بلوشر نوشت "شرایط پیش‌آمده در پرسپولیس برای من قابل درک نیست."^{۱۲۴} پس از حاضر نشدن در مراسم ملی بزرگداشت فردوسی در پاییز ۱۹۳۴ که اعلام کرد بیمار است، اما برای وزرای ایران غیبتش نوعی هنجارشکنی جبران‌ناپذیر محسوب شد، دولت ایران مصمم به اخراج او شد. دانشگاه شیکاگو همراه با سفیر آمریکا، که بیش از هر چیز مایل به از سرگیری کار در پرسپولیس بودند، به ناچار پذیرفتند. در اوایل ۱۹۳۵، برستد خبر اخراج سرپرستش را به او داد.^{۱۲۵} هرتسفلد پس از مدت کوتاهی فهمید که دیگر اجازه بازگشت به ایران را ندارد. از این گذشته، اموال او نیز تحت مراقبت بود. چند ماه بعد از طریق سفارت آلمان در لندن خبر لغو مجوز استادی‌اش را از سوی دولت نازی دریافت کرد و از بازگشت به آلمان منصرف شد. یک سال بعد، در سپتامبر ۱۹۳۶، با کشتی کویین مری (Queen Mary) از لندن راهی ایالات متحد و دانشگاه پرینستون شد.^{۱۲۶}

نتیجه

هرتسفلد با اینکه در زمان حیات پرآوازه بود، امروز تا حد زیادی به دست فراموشی سپرده شده و با مرگش شهرتش نیز رنگ باخت. نام او از کتاب‌های مطالعات شرق‌شناسی حذف شده و حداکثر در پاورقی‌ها به چشم می‌خورد. با وجود اینکه در دهه ۱۹۵۰ در ایالات متحد او را پدر مطالعات خاور نزدیک می‌شناختند، نام او در مجامع علمی اروپایی که خاستگاهش بود، جایی نداشت و در دوران پس از جنگ از یادها رفت. اما دلیلش

چمدان‌های او را تفتیش و اموال او را ضبط می‌کردند و هر بار هم هرتسفلد مالکیت خود بر آن اشیاء را اثبات می‌کرد.

¹²⁴PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: Herzfeld to Blücher, 9 November 1934.

¹²⁵Goode, *Negotiating for the Past*, 162.

¹²⁶PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: Herzfeld to DGT/Repnaw, 3 September 1936.

بنا به گفته روت، آرتور پوپ و اریش اشمیت (Erich Schmidt)، باستان‌شناس آلمانی، به "تلاشی جدی و حساب‌شده برای کمرنگ کردن میراث هرتسفلد" دست زدند.

¹²²PA AA Berlin DGT Box 26, III. 10, Band III: DGT/Blücher to Foreign Office Berlin, No. 137, 25 January 1935.

با این همه، بلوشر نیز با ارزیابی هرتسفلد درباره آریایی بودن ایران مخالف بود، چرا که او ایران مدرن را ترکیبی از نژادهای گوناگون در طول سده‌های متفاوت می‌دید. به رسم پژوهش آلمانی در آن زمان، بلوشر نیز میان "اصلیت آریایی" و تنزل نژادی در ایران مدرن تفاوت قائل بود. بنگرید به

Blücher, *Persisches Tagebuch*, vol. 2, 581-82.

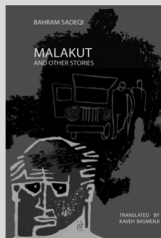
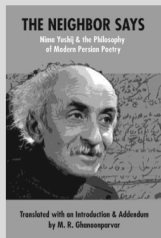
¹²³ هر بار که هرتسفلد از اتهام قاچاق اشیای قیمتی تبرئه می‌شد، باز با اتهام‌های جدیدی مواجه می‌شد.

چه بود؟ برخی حذف او را به خصومت‌های شغلی نسبت می‌دهند. رقابت‌های او با هم‌دانشگاهیانش زبانزد است، اما این امر در رشته سیاست‌زده‌ای چون باستان‌شناسی خاور نزدیک امری است عادی. با این حال، دلیل افول شهرت هرتسفلد را نمی‌توان فقط در حسادت شغلی یافت. مذهب، سیاست دهه ۱۹۳۰ و جایگاه او در میان آلمان و ایران همگی دخیل بودند. پیشینه یهودی هرتسفلد، به‌ویژه برای دولت نازی، رابطه نزدیکش با دولت ایران که باعث رنجش خاطر دانشگاهیان آلمانی در دهه ۱۹۳۰ شده بود و وضعیت تبعیدی او پس از ۱۹۳۴ همه و همه باعث انزوای او شدند.

هرتسفلد هم خودی بود و هم بیگانه، هم شرق‌شناس بود و هم میهن‌دوست. امروز او را پژوهشگری فراملی می‌نامیم؛ مردی که کارش ورای مرزهای ملی بود، ولی در عین حال آن مرزها را از نو می‌ساخت. تاریخ باستان‌شناختی او مخاطبان بین‌المللی داشت و در عین حال، در پی ایجاد جای‌نگاری تاریخی تازه‌ای برای ایران بود. جای‌نگاری‌ای که رخدادها را که پیش از آن افسانه‌ای بیش نبودند در فضای ملی و زمان مادی قرار می‌داد. کار هرتسفلد بر پیوستگی‌های عمیق میان شرق و غرب و همچنین بر ایران به مثابه گذرگاهی کهن در تاریخ تمدن جهان متمرکز بود. این دیدگاه همراه با جهان‌شهرگرایی و مقاومت در برابر مطلق‌گرایی نژادی موجب پیشرفت او شد. همین ویژگی‌ها نابودی او را نیز به همراه داشتند. در مجموع، زندگی و کار هرتسفلد شرایط چندگانه مطالعات شرق‌شناسی، روند جابجایی آن و تأثیرگذاری‌های متنوع آن را نشان می‌دهد. دانش پژوهی او هیچ‌گاه از روابط سازمانی و اقتدار سیاسی قابل تفکیک نبود. کار هرتسفلد دامنه وسیع مطالعات شرق‌شناسی را در سطح فراملی، جایگاه آن را در تاریخ اندیشه جهان و نقش آن را در ترسیم تاریخ ملی ایران نشان می‌دهد.

Recent Titles from Ibex Publishers

English and Persian Books about Iran since 1979



MALAKUT AND OTHER STORIES BY BAHRAM SADEQI

translated and introduced by Kaveh Basmenji
foreword by Ehsan Yarshater
cloth • 292 pages • 978-1-58814-084-5

THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI

English • forthcoming • cloth • 978-1-58814-073-9

DISTANT MELODIES: AN ANTHOLOGY OF POEMS BY SHADAB VAJDI

translated by Lotfali Khonji
softcover • 136 pages • 978-1-58814-078-4

OUT OF THE GRAY

a novel by Manoucher Parvin
softcover • 296 pages • 978-1-58814-079-1

THE CANNON [TUP]

a novel by Gholam-Hossein Sa'edi
translated and introduced by Faridoun Farrokh
softcover • 184 pages • 978-1-58814-068-5

AWKWARDLY DO I WALK

poems by Soheila Amirssoleimani
softcover • 182 pages • 978-1-58814-090-6

THE NIGHBOR SAYS: THE NEIGHBOR SAYS: NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF MODERN PERSIAN POETRY

translated by M.R. Ghanoonparvar
cloth • 208 pages • 978-1-58814-063-0

خاطرات اسکندر فیروز

cloth • 512 pages • 978-1-58814-088-3

چنگیدن آخر

یک رمان از ترانه جفرودی

softcover • 172 pages • 978-1-58814-089-0

عذرای خلوت نشین

آخرین رمان تقی مدرسی

softcover • 480 pages • 978-1-58814-076-0

مارکسیسم، حزب توده و گروهها چپ در ایران

از مهدی هروی

cloth • 424 pages • 978-1-58814-082-1

خاطرات عبدالرضا انصاری

با مقدمه جمشید آموزگار

softcover • 326 pages • 978-1-58814-075-3

شمع می سوزد که تا نوری باطرافش دهد

اشعار از آذر وکیلی گیلانی (مافی)

cloth • 148 pages • 978-1-58814-070-8

یادداشتهای علم، جلد هفت

ویرایش علینقی عالیخانی

cloth • forthcoming • 978-1-58814-072-2

Ibex Publishers, Inc. • Post Office Box 30087 • Bethesda, MD 20824
tel 301-718-8188 • fax 301-907-8707 • www.ibexpublishers.com

پیدایش تصور "ایران" در معنای "وطن" در عصر صفوی

احمد اشرف

دانشگاه کلمبیا

به آهنگ ایران نوایی بزن
نوای وطن آشنایی بزن
میرسنجر کاشانی

در این گفتار می‌خواهیم ببینیم که واژه "ایران" در معنای "وطن" یا "ایران‌وطنی" چه تحولی در ادوار شش‌گانه هویت ایرانی در تاریخ ایران پیدا کرده و به‌ویژه اینکه چرا و چگونه واژه ایران در معنای وطن، برای نخستین‌بار پس از اسلام، در عصر صفوی پیدا شده و به کار رفته است. هویت ایرانی، که در "معنای سیاسی" آن، برای نخستین‌بار در دوره ساسانی تدوین شده و رسمیت یافته بود،^۱ با پنج دوره دیگر پس از ساسانیان ادامه یافت. این ادوار بدین‌گونه بودند: عصر دلتنگی و غرور در دوران سلسله‌های محلی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، عصر خسوف هویت ایرانی در دوران سلسله‌های غزنوی و

احمد اشرف از ویراستاران ارشد دانشنامه ایرانیکا در مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا است. او در دانشگاه‌های تهران، پرینستون، کلمبیا و پنسیلوانیا جامعه‌شناسی و تاریخ اجتماعی ایران درس گفته و از جمله در زمینه‌های زیر تحقیق کرده است: تحول تاریخی هویت ایرانی، مراتب اجتماعی در ایران پس از اسلام، مسایل ارضی و دهقانی در ایران معاصر، نقش طبقات اجتماعی در انقلاب ۱۹۷۹، توهم توطئه در میان ایرانیان، نهضت‌های اسلامی از انقلاب مشروطه تا جنبش سبز، تاریخ خاطره‌نگاری در ایران، نقش بازار و مسجد در جنبش‌های اجتماعی ایران، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری و دموکراسی در ایران و از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی.

Ahmad Ashraf <aa398@columbia.edu>

Gherardo Gnoli, *The Idea of Iran: An Essay on Its Origin* (Roma: Istituto Italiano per Medio ed Estremo Oriente, 1989).

^۱ با آنکه ابعاد فرهنگی و دینی و قومی هویت ایرانی در دوران هخامنشی پدید آمده بود، اما در عهد ساسانیان بود که "بعد سیاسی ایران" نیز بر آن افزوده شد. بنگرید به

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/156-173

سلجوقی، عصر بازسازی هویت ایرانی در دوران ایلخانان و تیموری، عصر بازگشت هویت ایرانی در دوران صفوی و سرانجام، "عصر نوین ملیت ایرانی" در دوران معاصر.^۲

تصور وطن از دوره ساسانی تا عصر صفوی

در دوره ساسانی، که عصر تدوین رسمی هویت ایرانی بود، برای نخستین بار تاریخ سنتی ایران که شامل عهد اساطیری و عهد تاریخی بود، در خداینامه‌ها یا شاهنامه‌ها به نوشته درآمد و رسمیت یافت. در این میان، واژه "ایران" در معنای "کشور ایران" یا "مملکت ایران" برای نخستین بار در تاریخ ایران در القاب اردشیر اول، پایه‌گذار سلسله ساسانی، دیده می‌شود؛ ابتدا در اعطای رسمی لقب "اردشیر، شاهنشاه ایران" که از آن پس در سکه‌های او نیز به کار می‌رفت. جانشین او، شاپور اول، نیز خود را "شاهنشاه ایران و انیران" می‌خواند. همین لقب را جانشینان پادشاهی ایران، از نرسه تا شاپور سوم، به کار برده‌اند. واژه "ایران‌شهر" یا سرزمین پادشاهی ایران نیز در این دوران برای کشور ایران، که در معنای کل کشور ایران بود، به کار می‌رفت. در این دوره، به مقامات دولتی نیز القاب شغلی همراه با واژه ایران اعطا می‌شد که از آن جمله بودند فرمانده ارتش ایران که لقب "ایران‌سپهبد" داشت و ریاست مالیه که لقب "ایران‌آمارگر" داشت و حساب و کتاب دستگاه مالی را می‌رسید و "ایران‌دبیرد" که ریاست دستگاه اداری را بر عهده داشت.^۳

حال باید دید که ایرانیان در این دوره هویت خود را چگونه شناسایی می‌کردند: از راه خاک و یا از راه خون. به گمان ما در این دوران، توده‌های مردم یا مهنگان (عوام) هویت خود را با زادگاه خویش و طبقات اشراف و آزادان (خواص) هویت خود را با خون خویش، یعنی با خاندان و تبار خویش که با نژاد "آریایی" یا "ایرانی" وابسته بود مشخص می‌کردند، چنان که شاهنامه در پیامد فروپاشی ساسانیان می‌گوید:^۴

شود بنده بی‌هنر شهریار
نژاد و بزرگی نیاید به کار
از ایران و از ترک و از تازیان
نژادی پدید آید اندر میان

Gnoli, "Iranian Identity ii. In Pre-Islamic Period." See also "Aryans," "Eran," "Eran-Wez" and "Dehqan" at iranicaonline.org
ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق (نیویورک: بنیاد میراث ایران، ۱۳۸۶)، دفتر ۸، ۴۱۸-۴۱۹.

برای آگاهی از ادوار شش‌گانه هویت ایرانی بنگرید به احمد اشرف، "هویت ایرانی به سه روایت"، ایران‌نامه، سال ۲۴، شماره ۲-۳ (تابستان و پاییز ۱۳۸۷)، ۲۵۱-۲۷۱.
برای آگاهی از هویت ایرانی و مفهوم ایران و ایران‌شهر در عصر ساسانی بنگرید به

نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود سخن‌ها به کردار بازی بود

در این بیت‌ها فقط طبقه دهقانان، که اشراف زمیندار محلی بودند و اکثریت طبقه اشراف را تشکیل می‌دادند، به نژاد ایرانی یا آریایی منسوب می‌شوند و نه طبقه عوام که از آنان به عنوان "بنده بی‌هنر" یاد می‌شود.^۵

دومین دوره تحول هویت ایرانی، که آن را "عصر دلتنگی و غرور" می‌خوانیم، با نخستین واکنش گسترده ایرانیان در برابر حمله عرب آغاز شد. این واکنش که پس از بازیابی اعتماد به نفس ایرانیان با تأسیس سلسله‌های مستقل محلی از اواخر قرن دوم پدید آمده بود، احساس دلتنگی برای دوران خوش گذشته و شکوه عصر ساسانی و یادآوری مفاخر قومی و فرهنگی ایران و ثبت آنها به نظم و نثر در ادبیات نوین مکتوب فارسی بود. اما آنچه به نام ایران می‌آمد، جز یادآوری گذشته‌های اساطیری و تاریخی نبود و غالباً ربطی به زمان حال نداشت. چرا که سلسله‌های محلی ایرانی، صفاریان و سامانیان، فقط بر بخشی از ایران که در شرق کشور قرار داشت و از خراسان تا آسیای میانه را در برمی‌گرفت، فرمانروایی می‌کردند. بنابراین، تمامیت ایران فقط در دوران پیش از اسلام قابل تصور بود. چنان که در شاهنامه فردوسی، که حماسه باشکوه دلتنگی و غرور بود، ۷۰۰ بار واژه ایران و ترکیب‌های گوناگون آن در ادوار اساطیری و تاریخی پیش از اسلام آمده بود، به خوبی نمایان است.^۶

عصر خسوف هویت ایرانی با برآمدن قبایل ترک در جهان اسلام آغاز شد و هویت دوگانه ترک و تاجیک بر عرب و عجم افزون گردید و تعصب اسلامی دودمان‌های ترک احساسات قومی را به حاشیه راند. حکومت ترکان در دو مرحله بر هویت ایرانی اثر گذاشت، یکی دوره گذار غزنوی و دیگری دوره سلطه سلاجقه. در دوران سلجوقیان، هویت ایرانی وارد مرحله دوگانه‌ای شد. بدین معنا که از یک سو حماسه ایرانی و کاربرد واژه ایران در شعر و تاریخ‌نگاری از رونق افتاد و از سوی دیگر، زبان و ادبیات فارسی شکوفا شد و در جوامع اسلامی گسترش یافت و زبان دربار و دیوان گردید. سبب عمده کم‌رونق شدن کاربرد واژه ایران آن بود که سلجوقیان، که خود را شمشیر امپراتوری اسلامی می‌دانستند، بنیاد نظام سیاسی و دینی گسترده‌ای را گذارده بودند که در آن جایی برای خودنمایی قومی و منطقه‌ای نبود. سلاطین سلجوقی، که از خلیفه فرمان پادشاهی شرق و غرب را داشتند و دین و دولت را قرین کرده بودند، تمایلی

منابع و مأخذ آن بنگرید به
Ahmad Ashraf, "Iranian Identity iii. Medieval Islamic
Period," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 13, 507-522.

^۵ برای درک بهتر این نکته بنگرید به نامه تنسر به گشنسپ،
تصحیح مجتبی مینوی (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۴)، ۵۷، ۶۴-۶۵.
^۶ برای آگاهی بیشتر از ادوار هویت ایرانی پس از اسلام و

به تکیه بر هویت ایرانی نداشتند و از این رو، قلمرو پادشاهی خود را بیشتر "ممالک و ایالات و بلاد اسلام" می‌خواندند.

بالا گرفتن تعصب دینی در این دوران، شاید برای نخستین بار، سبب شد که برخی از شاعران سرچشمه‌های تعصب قومی ایرانی را که ریشه در دوران پیش از اسلام و آیین زرتشتی داشت، آماج حملات سخت کنند و اساطیر ایرانی را به چالش بگیرند و حتی بر آن ریشخند زنند. در این میان، سنیان متعصب اعتقاد شیعه را به لزوم جانشینی امامان در خاندان پیامبر سخت نکوهش کرده و آن را از بازمانده‌های باورهای زرتشتیان خوانده و می‌گفتند که "ملک نسبت به گبرکان دارند." حتی از این هم فراتر رفته، دیار نیاکان خود را پیش از برآمدن اسلام "دیار گبرکان و کافران" خواندند و آن را ناپاک دانستند.^۷ رواج این دیدگاه که چرخشی بزرگ از تعصب قومی و شبه‌ملی به تعصب ضد قومی بود، کار را بدانجا کشاند که عده‌ای از شعرا به تمسخر پهلوانان افسانه‌ای ایران پرداختند و اسطوره‌های ایرانی را که همچون قبائل تاریخی اقوام ایرانی بود، افسانه‌های دروغ نامیدند. این تنش فرهنگی بر سر افسانه رستم از همان آغاز حکومت ترکان در زمان سلطان محمود غزنوی با برخورد تندی که میان وی و فردوسی در تاریخ سیستان روایت شده آغاز شد.

و حدیث رستم بر آن جمله است که بوالقسم فردوسی شاهنامه بشعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند، محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. بوالقسم گفت زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشان را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید، این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت.^۸

این کشاکش فرهنگی در عهد سلاجقه نیز ادامه یافت. از جمله شاعری گمنام که در ابتدا اشعار حماسی ایرانی می‌سرود، پس از گرویدن به تعصب دینی و از باب تملق در منظومه یوسف و زلیخا می‌گوید:

دل‌م گشت سیر و گرفتم ملال
هم از گیو و توس و هم از پور زال
که آن داستان‌ها دروغ است پاک
دو صد زان نیرزد به یک مشت خاک^۹

^۷ به نقل از ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (چاپ ۳؛ تهران: فردوسی، ۱۳۳۹)، جلد ۲، ۹۸.
^۸ به نقل از صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، ۹۹.
^۹ تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعرا (تهران: بی‌نا،

در همین دوران، دو تن از شاعران مشهور، امیرمعزی و انوری، نیز که گویا از نوع ادبی اسطوره و حماسه بی‌خبر بودند، بر اسطوره رستم و سراینده آن می‌تازند. امیرمعزی، که مدیحه‌سرایی در بارگاه ملکشاه سلجوقی را در تمام ۲۰ سال سلطنت او و ۱۰ سال در دوران جانشینان او به حد کمال تملق و اغراق‌های شاعرانه رسانده است، در مقایسه افسانه رستم که آن را "دروغ" می‌خواند و افسانه ملکشاه سلجوقی که آن را "راست" می‌نامد، می‌گوید:

من عجب دارم ز فردوسی که تا چندان دروغ
از کجا آورد و بیهوده چرا گفت آن سمر
در قیامت روستم گوید که من خصم توام
تا چرا بر من دروغ محض بستی سربه‌سر
گرچه او از روستم گفته است بسیاری دروغ
گفته ما راست است از پادشاه نامور^{۱۰}

انوری، از شعرای برجسته و اهل حکمت و علوم طبیعی، نیز در نقد فردوسی به خطا می‌رود و او را با ابن‌سینا و شاهنامه را با کتاب شفا در حکمت مقایسه می‌کند و می‌گوید:

انوری، بهر قبول عامه، چند از ننگ شعر
راه حکمت رو، قبول عامه، گو هرگز مباش
در کمال بوعلی، نقصان فردوسی نگر
هرکجا آمد شفا، شاهنامه گو هرگز مباش^{۱۱}

گذشته از آنکه مقایسه سراینده اشعار حماسی با نویسنده مباحث فلسفی از باب قیاس مع‌الفارق است، اما انوری در این دو بیت نکته پراهمیتی را بیان می‌کند و آن محبوبیت شاهنامه فردوسی و داستان رستم در میان عامه مردم است. حال اگر نکته‌سنجی انوری را با مدیحه‌سرایی اغراق‌آمیز و سطحی امیرمعزی در کنار هم بگذاریم، شاید نشانی از یک تنش فرهنگی میان دستگاه حاکم و عامه مردم در آن دوران به گمان آوریم. نکته‌ای که شاید بی‌مناسبت نباشد در اینجا بدان اشاره شود این است که سعدی، که به اهمیت فرهنگی اسطوره‌ها آگاه بود، درباره افسانه رستم چنین می‌گوید:

اینکه در شاهنامه‌ها آورده‌اند
رستم و رویینه‌تن اسفندیار

^{۱۰} محمدبن عبدالملک امیرمعزی، کلیات دیوان امیرمعزی نیشابوری، تصحیح محمدرضا قنبری (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۵)، ۲۴۷.
^{۱۱} علی‌بن محمد انوری ابیوردی، دیوان انوری، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: ۱۳۳۷)، جلد ۲، ۶۵۹.

تا بدانند این خداوندان ملک کز بسی خلق است دنیا یادگار^{۱۲}

چهارمین دوره هویت ایرانی، که آن را "عصر بازسازی" می‌خوانیم، با برآمدن ایلخانان آغاز شد. برچیدن دستگاه خلافت بغداد، که محور و استوانه "دارالسلام" جهان اسلام به شمار می‌آمد و محل احترام سلاجقه بود، با نمدمال کردن آخرین خلیفه عباسی به فرمان هلاکوخان پایان دوران تعصب اسلامی سلجوقیان و آغاز دوران تساهل نسبی ایلخانان را اعلام می‌کرد. گسترش قلمرو پادشاهی ایلخانان به مرزهای قدیم ایران و علاقه به تاریخ مناطق دیگر جهان به پیدایش تاریخ و جغرافیای جهانی و در نتیجه، مشخص شدن موقعیت تاریخی و جغرافیایی ایران در میان دیگر کشورها و به خصوص کشورهای اسلامی انجامید. این تحولات فرصت تازه‌ای به تاریخ‌نگاران و جغرافیادانان و اهل قلم داد که هویت تاریخی و جغرافیایی ایران معاصر را برای نخستین بار پس از سقوط ساسانیان در میان دیگر کشورها مشخص کنند و به دوره‌بندی تازه‌ای از تاریخ سنتی ایران از آغاز آفرینش تا عهد مغول دست یازند. اگر در دوره سامانی، که فقط بر خراسان حکم می‌راندند، اشاره‌هایی که به ایران می‌شد به دوران پیش از اسلام بازمی‌گشت و در اوایل دوره غزنوی، که قلمرو آنان تا نواحی مرکزی ایران گسترده بود، اشاره به ایران در شعرهای آن دوران به گونه‌ای مجازی به قلمرو پادشاهی سلطان محمود اشاره داشت، در عهد ایلخانان بود که مفهوم "ایران‌زمین" به عنوان قلمرو پادشاهی ایران که پهنه جغرافیایی‌اش به دوران پیش از اسلام می‌رسید، به آثار تاریخی و جغرافیایی راه یافت. این دگرگونی‌ها سبب شد بی‌اعتنایی به مفاهیم تاریخی و جغرافیایی ایران، که در عهد سلطه ترکان سلجوقی پدید آمده بود، کنار نهاده شود و اشاره به ممالک و ایالات و ولایات کشور، که در عهد سلاجقه غالباً "ممالک یا ایالات اسلام" به شمار می‌آمدند، در عهد مغول "ممالک یا ایالات ایران" شناخته شوند.

اما اهمیت تاریخ‌نگاری و جغرافیای تاریخی این دوران محدود به استفاده مکرر از "ایران" و واژه‌های مرتبط با آن و حتی تأکید دوباره بر واژه ایران‌زمین و بازیابی آن نبود. اهمیت این دوره را باید در بازسازی دوره‌بندی چهارمرحله‌ای تاریخ ایران از آفرینش انسان تا دوران مغول دانست.

^{۱۲} مصلح‌الدین عبدالله سعدی شیرازی، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ۷۲۴.

پیشگام این روایت تازه قاضی ناصرالدین بیضاوی، مؤلف کتاب کوچک (حدود ۹۵ صفحه‌ای) اما بسیار پراهمیت و تأثیرگذار نظام‌التواریخ و پس از او حمدالله مستوفی، مؤلف تاریخ گزیده، بودند.^{۱۳} بیضاوی از چهره‌های شاخص علمای دین شناخته می‌شد که با عنوان قاضی‌القضات فارس در اوایل دوره ایلخانی خدمت می‌کرد و از استادان بزرگ زبان عربی و فقه اسلامی به شمار می‌آمد. از بیضاوی آثار مشهوری به زبان عربی در زمینه حکمت الهی، فقه اسلامی و دستور زبان عربی برجای مانده است. تفسیر مشهور بیضاوی نیز از نوشته‌های اوست. یگانه اثر بیضاوی به فارسی همین کتاب تاریخ است. هدف او که هم از نام کتاب و هم از مطالب مقدمه آن و هم از شیوه دوره‌بندی تاریخی و حجم هر یک از دوره‌ها و هم از نحوه بیان مطالب و تعریف دوره برمی‌آید آن است که تاریخ دودمان‌های پادشاهی ایران را در عرصه‌های تاریخ و جغرافیا به اختصار تدوین و تنظیم کند تا تداوم و تحول آن را از آفرینش حضرت آدم تا ظهور ایلخانان به گونه‌ای بی‌وقفه نشان دهد. از همین روست که بیضاوی نزدیک به چهارپنجم مطالب کتاب را به پادشاهان ایران اختصاص داده است؛ از کیومرث، نخستین پادشاه اساطیری که در جهان پادشاهی آورد، تا نخستین ایلخانان یعنی هلاکوخان و آباقخان. با این همه، برای پیوند دادن عهد اساطیری تاریخ سنتی ایران به عهد اساطیری در ادیان ابراهیمی، در فصل اول، پس از یک مقدمه فقط در ۵ درصد کتاب به شرح انبیا و اوصیا و حکما می‌پردازد. در فصل دوم است که به تفصیل و در ۳۸ درصد مطالب کتاب به “ذکر ملوک فرس و مشاهیر انبیا و اکابر و علماء که در ایام ایشان بوده‌اند” می‌پردازد. آنگاه برای تسجیل تداوم تاریخ ایران به‌رغم دو قرن فترت، فصل سوم کتاب را، که ۱۸ درصد کتاب است، به شرح خلفای راشدین و بنی‌امیه و بنی‌عباس اختصاص می‌دهد. در فصل چهارم، که ۳۹ درصد کتاب را شامل می‌شود، به “اخبار سلاطین عظام و ملوک کرام که در ممالک ایران به استقلال پادشاهی کردند” می‌پردازد و می‌گوید که “در خلافت بنی‌عباس نه طایفه‌اند: صفاریه، سامانیه، غزنویه، غوریه، دیالمه، سلجوقیه، ملاحده، سلغریه، خوارزمیه و مغول.”

شیوه تازه بیضاوی در تدوین تاریخ ایران را حمدالله مستوفی در کتاب پرتأثیر تاریخ گزیده^{۱۴} به تفصیل به کار برده است. مستوفی برای آنکه حکومت سلسله‌های پادشاهی را که هر یک فقط بر بخشی از ایران فرمانروایی داشتند به تاریخ ایران پیوند دهد، از

Charles Melville, “From Adam to Abaqa: Qāḍī Baiḍāwī’s Rearrangement of History,” *Studia Iranica*, 30:1 (2001), 67-86.
^{۱۴} حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۹).

^{۱۳} قاضی ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بیضاوی، نظام‌التواریخ، به تصحیح و اهتمام بهمن میرزاکرمی (تهران: مطبعه فرهمند برادران علمی، ۱۳۱۳). همچنین، درباره اهمیت این کتاب بنگرید به

مفهوم تازه‌ای استفاده می‌کند و می‌گوید در "بعضی از ایران" یا "در اکثر ایران" و یا "در تمامت ایران" حکومت کردند. تأثیر نظام‌التواریخ و تاریخ گزیده را می‌توان از شمار نسخ خطی به‌جامانده از این دو کتاب در مقایسه با سه اثر بااهمیت آن دوران دریافت: تاریخ گزیده ۹۵ نسخه، نظام‌التواریخ ۵۸ نسخه، تاریخ بناکتی ۳۱ نسخه، طبقات ناصری ۲۳ نسخه و مجمع‌الانساب ۱۳ نسخه. این دو کتاب شیوه تازه تدوین تاریخ سنتی ایران را بین اهل قلم رواج دادند و بر تاریخ‌نگاری ایران تا اواخر قاجاریه تأثیری بسزا گذاشتند.

دوره‌بندی چهار مرحله‌ای تاریخ ایران از نخستین شاه ایران تا عصر مغول
نسبت به درصد مطالب هر دوره در نظام‌التواریخ و تاریخ گزیده

تاریخ گزیده	نظام‌التواریخ	دوره‌بندی تاریخ ایران
۹	۵	۱. پیامبران
۹	۳۸	۲. پادشاهان ایران پیش از اسلام
۴۰	۱۸	۳. پیامبر اسلام و خلفا
۴۲	۳۹	۴. پادشاهان ایران پس از اسلام
۱۰۰	۱۰۰	درصد کل
۶۰۶	۹۵	شمار کل برگ‌ها

پنجمین دوره تحول هویت ایرانی با برآمدن صفویه آغاز شد. شاه اسماعیل در مقام "مرشد کامل" صوفیان قزلباش و شاهنشاه ایران، تشیع را به مذهب رسمی امپراتوری خود برگزید و آن را به یاری شمشیر آخته قبایل ترکمان در سراسر ایران رواج داد. بدین‌گونه، اگر در دوران ایلخانان برای نخستین‌بار پس از دوره ساسانی مفهوم "ایران‌زمین" احیا شد، در عصر صفوی بود که برای نخستین‌بار پس از افول ساسانیان پایه‌های پنج‌گانه تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و دینی این مفهوم نیز که در عصر ساسانیان تدوین و ثبت شده بود، برای آن فراهم آمد. انتخاب تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران، که هم‌زمان با رشد امپراتوری‌های اسلامی سنی در غرب و شرق و جنوب شرقی ایران بود، سبب شد که مذهب شیعه از عوامل مشخصه هویت ایرانی در جهان اسلام شناخته شود. مشخص شدن مرزهای امپراتوری‌های صفوی، عثمانی (روم) در غرب و اوزبک در شرق و گورکانیان هند در جنوب شرقی با همه دست‌گشتن مناطق مرزی سبب شد تا رفت‌وآمد میان آنها حرکت از یک امپراتوری به امپراتوری‌های دیگر تصور شود. آنچه این رفت‌وآمدها و ارتباطها را تسهیل می‌کرد، اشاعه زبان فارسی به مثابه زبان رسمی دستگاه‌های دیوانی در این امپراتوری‌ها بود.

تصور "ایران" در تاریخ‌نگاری صفوی

چنان که در بررسی تاریخ‌نگاری ایلخانی و تیموری دیدیم، پدیده تازه آن دوران کاربرد "ایران" برای قلمرو پادشاهان معاصر بود و نه در معنای پدیده‌ای تاریخی در دوران پیش از اسلام. بنابراین، کاربرد مفهوم "ایران" که در دوران سلاجقه از رونق افتاده بود و ایالات آن به صورت "ممالک اسلام" یا "ایالات و ولایات اسلام" نام برده می‌شدند، در دوره ایلخانان در قالب "ایالات و ولایات ایران" بازسازی شد. این مفهوم تازه از ایران نه فقط به فراوانی در تاریخ‌نگاری ایلخانی و تیموری دیده می‌شود، بلکه کاربرد آن در دوران صفوی نیز ادامه پیدا می‌کند. حال باید ببینیم که اشاره‌های فراوان به چه مضامینی درباره ایران معاصر نویسنده اشاره دارند و در دوره صفوی چه تحولی در این مضامین پدید آمد. مضامین تاریخی مذکور را در کل می‌توان به سه مضمون عمده بخش کرد: یکی اشاره به جغرافیای سیاسی ایران همچون کشور ایران، مملکت ایران، ایران‌زمین، پادشاهی ایران یا ملک ایران، یا ممالک ایران و مانند اینها. دو دیگر اشاره به مقامات ایران همچون فرمانروایان و پادشاهان و سلاطین و امرا و وزرای ایران. سه دیگر اشاره به مردم ایران همچون ایرانیان، اهالی ایران، مردمان ایران و ساکنین ایران یا عجم و تازی.

آثار عمده تاریخ‌نگاری این دوران نیز همچون عهد ایلخانان اشاره‌های فراوان به "ایران" دارند، از جمله عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، که نویسنده‌ای گمنام آن را در آغاز حکومت سلسله صفوی تألیف کرده است، ۳۶ بار از "ایران" و مُلک ایران سخن می‌گوید.^{۱۵} در عالم‌آرای شاه‌طهماسب نیز،^{۱۶} که آن را هم نویسنده‌ای گمنام نوشته است، بیش از ۶۰ بار به ایران و یک‌بار به ایرانیان اشاره شده است. احیاءالملوک، تألیف ملک‌شاه حسین سیستانی،^{۱۷} شامل تاریخ سیستان از ادوار باستانی تا ۱۰۲۷ق، نزدیک به ۷۰ بار به واژه‌های مرتبط با ایران می‌پردازد که ۵۵ بار آن به دوران پیش از اسلام و ۱۵ مورد آن به ایران پس از اسلام اشاره می‌کند. گاه نیز احساسات ایران‌پرستانه نویسنده کتاب غلیان می‌کند. از جمله اینکه در ذکر یکی از وقایع تاریخی می‌گوید:

چون سلاطین جوجی‌نژاد توران از سر عهد و پیمان مصالحه و توطن در قهستان
گذشته و به سیستان آمدند، از در و دیوار این مضمون به گوش هوش مستمعان
می‌رسید که،

^{۱۵} عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، تصحیح اصغر منتظرصاحب (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹).
^{۱۶} عالم‌آرای شاه‌طهماسب، به کوشش ایرج افشار (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۰).
^{۱۷} ملک‌شاه حسین‌بن ملک غیاث‌الدین محمدبن شاه محمود سیستانی، احیاءالملوک، به اهتمام منوچهر ستوده (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴)، ۳۶۳.

دلیران ایران مگر مرده‌اند که تورانیان سر برآورده‌اند

در آثار تاریخی دیگر این دوران نیز اشاره به ایران به فراوانی دیده می‌شود، از آن جمله است در تاریخ عالم‌آرای عباسی،^{۱۸} تألیف اسکندربیگ ترکمان، که بیش از ۱۰۰ بار به ایران و ترکیب‌های گوناگون آن اشاره شده است که جملگی به مفهوم سیاسی ایران معاصر نویسنده اشاره دارند. در این میان، بیش از ۶۵ بار به سرزمین ایران و ترکیب‌های گوناگون آن پرداخته شده است و ۱۵ بار به مقامات ایران و بقیه اشارات هم به رفت‌وآمد به کشورهای همسایه و مردم ایران برمی‌گردد. خلد برین،^{۱۹} تألیف محمدیوسف واله اصفهانی در تاریخ دوران صفوی، نیز بیش از ۴۶ بار به ایران اشاره می‌کند که ۲۶ بار آن به مفاهیم جغرافیایی و ۱۱ بار آن به مقامات ایران و ۳ بار هم به مردم ایران اشاره می‌کند و بقیه به رفت‌وآمد میان ایران و کشورهای همسایه که در بخش بعد بدان خواهیم پرداخت.

جامع مفیدی، تألیف محمدمفید مستوفی بافقی، نیز بیش از ۳۰ بار به ایران و حدود ۵۰ بار به عجم اشاره می‌کند که ۱۲ بار به مفاهیم سرزمینی و ۱۰ بار به مقامات عالیه و از جمله به شاهنشاه ایران اشاره دارد و بقیه نمونه‌ها ناظر به رفت‌وآمد میان ایران و کشورهای همسایه است که بعداً بدان خواهیم پرداخت.^{۲۰} محمدمفید در مختصر مفید،^{۲۱} که "در احوال بلاد ولایت ایران" تألیف کرده بود، بیش از ۳۰ بار به ایران و عجم اشاره کرده است. او در فهرست "ولایات ایران" می‌گوید که "اصحاب تحریر در زمین ایران پانصد و شصت و پنج شهر و ولایت و بیست و پنج قلعه و سیصد و سه جزیره و چهار بندر به شمار آورده." در توضیح جزایر نیز می‌گوید: "آنچه از حساب ملک ایران گرفته‌اند و مردم‌نشین و آباد است بیست و سه است." محمدمفید در شرح حدود ایران از زهت‌القلوب حمدالله مستوفی پیروی می‌کند. علاوه بر این، به دفعات از شخصیت‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای ایرانی به عنوان بنیان‌گذاران تعداد فراوانی از شهرها در یزد، عراق، فارس، آذربایجان و دیگر بخش‌های ایران نام می‌برد و سرانجام فهرست سودمندی از جزایر ایرانی در خلیج فارس و دریای عمان در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. در این

^{۱۸} اسکندربیگ ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵-۱۳۵۶).
^{۱۹} محمد یوسف بن حسین واله اصفهانی، خلد برین: ایران در روزگار صفویان، به کوشش میرهاشم محدث (تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲).
^{۲۰} محمدمفید مستوفی بافقی، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار (تهران: کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰)، جلد ۳، ۱۵۵، ۴۰۹، ۴۵۳ و ۴۵۴.
^{۲۱} محمدمفید مستوفی بافقی، مختصر مفید در احوال بلاد ولایت ایران، به کوشش سیف‌الدین نجم‌آبادی (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1989).

۱۶۵

آثار اشاره به مردم ایران کمتر دیده می‌شود. با این همه، تاریخ عالم‌آرای عباسی به "ایران و ایرانیان"، "اهل ایران" و "احوال ایرانیان" و گاه به "عجم" و "تازی" اشاره‌هایی دارد.

یکی از مشخصات هویت ایرانی در عهد صفوی آن است که بعد از دوران رکود اشاره به "ایران" در شعر دوران سلجوقی و ایلخانی و تیموری، در دوران صفوی این اشاره‌ها در اشعار شاعران فراوان می‌شود. چنانکه در تذکره‌ها و اشعار شعرایی که در تذکره میخانه آمده است،^{۲۲} بیش از ۷۷ بار از "ایران" و ترکیب‌های گوناگون آن یاد شده و در کاروان هند، که تذکره شعرای ایرانی در هند است، بیش از ۲۰۰ بار "ایران" و سفر شعرای ایرانی به هند آمده است. میانگین اشاره کتاب‌های تاریخی دوره صفوی به واژه ایران و مفاهیم مرتبط با آن به ۶۲ بار می‌رسد.

با این همه، اهمیت تاریخ‌نگاری این دوران فقط محدود به فراوانی کاربرد مفهوم ایران و ترکیب‌های گوناگون آن، که تازگی هم نداشت، نیست، بلکه اشاره‌هایی است که برای نخستین بار در تاریخ ایران به نمونه‌های فراوانی از رفت‌وآمد ایرانیان به کشورهای اسلامی همسایه دارد، همچون ماوراءالنهر در شرق و روم (امپراتوری عثمانی) در غرب و به‌خصوص به هند. این رفت‌وآمدها هم "تصور ایران" را در ذهن مسافران متبلور می‌کرد و هم سبب شده بود تا گروهی از مسافران هند درد غربت را احساس کنند و حدیث "حب الوطن من الایمان" را که تا آن دوران غالباً برای شهر زادگاهشان به کار می‌بردند، برای نخستین بار به ایران تعمیم دهند و مفهوم تازه‌ای بر "تلقی قدما از وطن" بیفزایند. رفت‌وآمد میان ایران و سه کشور همسایه ۲۲ بار در تاریخ عالم‌آرای عباسی آمده است، از جمله اینکه "در ایران توقف نتوانست به جانب هند رفت" یا "از کشمیر به ایران آمده" یا "روی به جانب ایران آورده" یا "توقف در ایران را محال دانسته به عتبات عالیات رفت" یا اینکه "در کسوت قلندران از ملک ایران بیرون رفته" یا "چون خان عالم . . . به ایران آمد" یا "آمدن میرمحمدامین از هند به ایران و رفتن او به هند ثانیاً."^{۲۳}

در خُلد برین نیز ۶ بار به رفت‌وآمد میان ایران و کشورهای همسایه اشاره شده است، از جمله اینکه "در ماوراءالنهر تحصیل کمال نموده به ایران آمد" یا "توقف در ایران محال نموده و طریق سفر به جانب ماوراءالنهر آورد" یا "از ایران به روم رفته و پس از دو سال اقامت به ایران کشیدم" یا "قدم به مملکت ایران گذاشته و قلعه ایروان را به حیطة ضبط و تسخیر درآورد."^{۲۴}

^{۲۲} عبدالنبی بن خلف فخرالزمانی، تذکره میخانه، تصحیح احمد گلچین معانی (تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکا، ۱۳۴۰). بیش از دو سوم شعرایی که تذکره آنها در این کتاب آمده است از معاصران مؤلف کتاب بوده‌اند.

^{۲۳} اسکندر بیگ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ۱۵۵، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۷۲، ۸۸۳ و ۹۹۳.

^{۲۴} واله اصفهانی، خلد برین، ۴۲۵، ۴۳۲، ۶۴۰ و ۷۰۹.

کتاب دیگری که از بابت رفت‌وآمد میان ایران و کشورهای همسایه اهمیت دارد جامع مفیدی است که ۱۲ نمونه را گزارش کرده است. از جمله "تورانیان از آب عبور نموده به طرف ایران آمدند" یا "از حیدرآباد عنان عزیمت به جانب ایران انعطاف فرمود" یا "از آنجناب خبری به ایران نرسید" یا اینکه "عزم مراجعت به بلاد ایران جزم نمود" یا "در بدایت حال سفر هند اختیار نموده چندگاه در آن ملک سیر نموده ... به وطن مألوف مراجعت کرده."^{۲۵}

تعمیم "حب‌الوطن" به ایران

نگاهی به این آثار نشان می‌دهد که فراوانی رفت‌وآمد میان ایران و هند و اقامت طولانی گروه بزرگی از شعرای ایرانی در آن کشور سبب شد تا حالت دلتنگی برای کشورشان پیدا کنند و حدیث "حب‌الوطن من‌الایمان" را که تا آن زمان عمدتاً مختص زادگاهشان و گاه متوجه عالم اسلام یا عالم ملکوت بود، برای نخستین بار به کشورشان ایران اطلاق کنند.

با آنکه حدیث "حب‌الوطن من‌الایمان" را ایرانیان از دیرباز برای زادگاه خود به کار می‌بردند، چنان که سعدی آن را "حدیثی صحیح" می‌نامد،^{۲۶} اما تا دوره صفوی در مجموعه‌های احادیث رواج نداشت. شفیعی کدکنی درباره این حدیث می‌گوید: "در متون روایی اهل سنت به دشواری دیده می‌شود و از شیعه، محمدتقی مجلسی در بحرالانوار و شیخ عباس قمی در سفینةالبحار آن را نقل کرده‌اند ... هیچ بعید نیست که این روایت از برساخته‌های ایرانیان باشد. جاحظ هم [در الحنین الی الاوطان] از آن یاد نکرده است."^{۲۷}

جاحظ، که عشق به وطن را در معنی زادبوم فرد در اقوام گوناگون بررسی کرده است، می‌گوید: "ایرانیان معتقدند که از علائم رشد انسان این است که نفس به زادگاه خویش مشتاق باشد."^{۲۸} اما سبب اینکه این حدیث به احتمال از برساخته‌های ایرانیان باشد آن است که ایرانیان غالباً هویت خود را بر مبنای خاک معین می‌کردند و نه بر مبنای خون که وجه عمده تعیین هویت قبایل عرب بود. غالب مفسران بزرگ اوایل دوره اسلامی آیه شعوب را شامل دو گروه عمده می‌دانند. یکی "قبایل" که شامل کسانی است که "رابطه خونی" با هم دارند و عمدتاً شامل قبایل عرب است و دیگر "شعوب" که "رابطه خاکی" با هم دارند و شامل عجم است که غالباً بر ایرانیان (اهل فرس) اطلاق می‌شد.

^{۲۵} مستوفی بافقی، جامع مفیدی، جلد ۳، ۱۵۵، ۴۰۹، ۴۵۳ و ۴۵۴.

^{۲۶} محمدرضا شفیعی کدکنی، "تلقی قدما از وطن"، الفبا،

دوره ۱، شماره ۲ (۱۳۵۲)، ۱۲.

^{۲۸} به نقل از شفیعی کدکنی، "تلقی قدما از وطن"، ۲۴.

^{۲۶} سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است صحیح / نتوان مرد به سختی که من اینجا زادم، بنگرید به سعدی شیرازی، کلیات سعدی، ۵۴۸.

از جمله مشاهیری که دربارهٔ آنان حدیث حُب‌الوطن در معنی "ایران‌وطنی" به کار رفته، میرمحمدامین است که "ملازمت قطب‌شاه . . . اختیار نموده و بنا بر ظهور کاردانی به مرتبهٔ وزارت که به عرف آنجا میرجمله می‌نامند رسیده و صاحب ثروت و مکتت شده بود . . . حب وطن و آرزوی آمدن به ایران و خوشی‌های اصفهان و ادراک پای‌بوس شاهنشاه زمان در دل رسوخ تمام داشت،" به ایران می‌آید، اما دوباره "جلاء وطن اختیار نموده" روانهٔ دیار هند می‌شود.^{۲۹}

جامع مفیدی نیز چند نمونه از تعمیم مفهوم "وطن" و حدیث "حب‌الوطن" را به کشور ایران گزارش می‌کند. از جمله آنکه میرزااسحق بیگ که "پای در وادی غربت نهاده به بلاد هند توجه نمود . . . فرمانفرمای آنجا او را طلب داشته . . . و به منصبی لایق مقرر نمود،" اما بعد از چند سال "حب وطن از خاطر خطیرش سر زده و با الحاح و مبالغهٔ بی‌شمار رخصت معاودت به بلاد ایران یافت."^{۳۰} یکی از نمونه‌ها که در جامع مفیدی آمده شرح سفر نویسندهٔ کتاب، محمد مفید، به هند است که می‌گوید: "خیال سفر هند در ضمیر منیرش پیدا شد" و در دربار "سلطان عبدالله قطب‌شاه به غایت انعام و اکرام نوازش یافته به اصناف اشفاق و اعطاف ظاهر گردانیدند و پس از روزی چند به مقتضای حدیث 'حب الوطن من الایمان' عنان انصراف به جانب بلاد ایران انعطاف داد."^{۳۱}

به آهنگ ایران نوایی بزن / نوای وطن‌آشنایی بزن

چنان که اشاره کردیم، هیچ‌یک از این نمونه‌ها به پای داستان‌های پرسوز و گداز بسیاری از شاعران ایرانی نمی‌رسد که از عهد شاه‌طهماسب از بد حادثه به هند پناه برده بودند. سبب عمدهٔ آغاز مهاجرت شعرا در این دوران آن بود که شاه‌طهماسب نسبت به شعرا بی‌التفات شده بود و آنان را از خود می‌رانند؛ چنان که در تاریخ عالم‌آرای عباسی آمده است: "در اوایل حال حضرت خاقان جنت‌مکان را توجه تمام به حال این طبقه بود . . . و در اواخر ایام حیات که در امر معروف و نهی منکر مبالغه می‌فرمودند، چون این طبقه علیه را وسیع‌المشرب شمرده از صلحاء زمرهٔ اتقیا نمی‌دانستند، زیاد توجهی به حال ایشان نمی‌فرمودند و راه گذرانیدن قطعه و قصیده نمی‌دادند."^{۳۲}

گذشته از سیاست گریز از وطن که در زمان شاه‌طهماسب سبب عمدهٔ مهاجرت گروه بزرگی از شعرا به دربار پادشاهان و امرای هند بود، عامل دیگر رفاه مادی در هند و

^{۳۱} مستوفی بافقی، جامع مفیدی، ۸۰۴.
^{۳۲} اسکندربیک ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ۱۷۸.

^{۲۹} اسکندربیک ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ۸۸۳.
^{۳۰} مستوفی بافقی، جامع مفیدی، ۴۷۵.

جاذبهٔ فرمانروایان گورکانی هند، که دستگاهی گسترده برای شعرای فارسی زبان فراهم کرده بودند، سبب شد که حدود ۷۵۰ تن از شعرای ایرانی که تذکره‌های آنان را احمد گلچین معانی با دقت و امعان نظر در دو مجلد در ۱۶۵۰ صفحه گرد آورده است، به هند مهاجرت کنند. بسیاری عطای وطن مألوف را به لقایش بخشیدند و گروهی دگر به مصداق ”حب الوطن من الایمان“ با سوزوگداز عاشقانه به بدگویی هند و ستایش ایران به منزلهٔ وطنشان پرداختند. نگاهی به احساسات و عواطف این گروه از شاعران را با نقل ابیاتی از قصیده‌ای که میرسنجر کاشانی در عشق به وطن سروده است آغاز می‌کنیم:

بده ساقی آن جام خورشید را
 ز رحمت بیامرز جمشید را
 مغنی دمی زین ملالم برآر
 به حالم رسان و ز قالم برآر
 تویی بلبل مست این بوستان
 علی‌رغم زاغان هندوستان
 به آهنگ ایران نوایی بز
 نوای وطن‌آشنایی بز^{۳۳}

از دیگر شاعرانی که با سوزوگداز آرزوی بازگشت به ایران می‌کنند، عبدالبنی فخرالزمانی قزوینی است که چنین می‌سراید:

جنونم مگر سوی جانان برد
 ز هندوستانم به ایران برد
 الهی به اعزاز و اکرام تو
 به لطف و به قهر و به انعام تو
 که عبدالبنی را به ایران رسان
 بدرگاه شاه خراسان رسان

و آنگاه که رشتهٔ نظم را به اینجا می‌رساند، سروشی در دلش پدید می‌آید:

که ای آرزومند ایران‌زمین
 ز هجر وطن چند باشی حزین

^{۳۳} فخرالزمانی قزوینی، تذکرهٔ میخانه، ۳۳۷ و ۳۴۱.

ترا هست اگر میل گشت وطن
برو بر در خان لشکرشکن
ز امداد آن خان والامقام
به ایران روی خوشدل و دوستکام^{۳۴}

صلایی اسفراینی نیز از شعرایی است که عطای هند را به لقایش می‌بخشد و آرزوی بازگشت به ایران می‌کند:

عطای هند و لقایش به یکدیگر هشتم
خدا نصیب کند سیر کشور ایران

گذشته از آرزوی دیدار ایران، آنچه در این بیت اهمیت دارد استفاده از واژهٔ “کشور ایران” است که گاه‌گاه در آثار این عصر دیده می‌شود.

مولانا صوفی مازندرانی که از شعرای بنام نیمهٔ اول قرن یازدهم هجری بود، به دربار اکبرشاه راه یافت، از جمله اقطاب صوفیان بود که اشتیاق ایران در دل داشت:

جانی دارم به روی یاران مشتاق
چونان که بود کشته به باران مشتاق
زان‌گونه که دوزخی‌ست مشتاق بهشت
در هند نشسته‌ام به ایران مشتاق^{۳۵}

مخفی خراسانی در ستایش طالب آملی از ایران نیز یاد می‌کند:

تا طلبکار سخن شد نکته‌سنج معرفت
همچو طالب طالبی از خاک ایران برنخاست

مسیح کاشانی، متخلص به مسیح و معروف به حکیم رکنا، “از استادان سخن در زمان خود بوده و پیش از مهاجرت به هند نزد شاه‌عباس اول کمال تقرب داشته است.”^{۳۶} او احساساتش را بدین‌گونه بیان می‌کند:

^{۳۴} فخرالزمانی قزوینی، تذکرهٔ میخانه، ۷۷۸ و ۷۸۱.
^{۳۵} احمد گلچین معانی، کاروان هند: در احوال و آثار شاعران عصر صفوی که به هند رفتند (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹)، ۱۲۴۲.
^{۳۶} گلچین معانی، کاروان هند، ۱۳۰۱.

به ملک هند همان طوطی شکسته‌پرم
که نیست قوت پرواز کشور دگرم
چو من به خاک سیه در نشسته باد کسی
که شد ز گلشن ایران به هند راهبرم

اوجی نطنزی در منقبت حکیم رکنا، هنگامی که از هند به زیارت حرمین شریفین رفت
و به "ایران دیار" بازگشت، می‌گوید:

میان هم‌نفسان خواستم مسیحا را
هزار شکر که دیدم حکیم رکنا را
سفینه سخن از ورطه بر کنار آمد
گذر به ساحل ایران فتاد دریا را^{۳۷}

صائب تبریزی از بزرگ‌ترین شاعران عصر صفوی بود که به هند سفر کرد و از مال دنیا
بپره برد، اما به مصداق "حب الوطن من الایمان" به ایران بازگشت. وی احساس خود را
بدین‌گونه بیان کرده است:^{۳۸}

داشتم شکوه ز ایران، به تلافی گردون
در فراموشده هند رها کرد مرا

آنگاه می‌گوید:

صائب از سوختگی گر به سرت دودی هست
مشت خاک سیه هند به ایران ندهی

هند چون دنیای غدارست و ایران آخرت
هر که نفرستد به عقبی مال دنیا غافل است

در این میان، برخی از شعرا زندگی در هند را به ایران ترجیح می‌دهند. از آن جمله است
کلیم همدانی، ملک‌الشعراى دربار شاه‌جهان و از مشاهیر شعراى قرن یازدهم هجری. او
دوبار به هند سفر کرد، اما پس از چندی "او را یاد وطن دامنگیر شد" و در ۱۰۲۸ ق به
ایران بازگشت و این ابیات را با پشیمانی سرود:^{۳۹}

^{۳۹} گلچین معانی، کاروان هند، ۱۱۷۸ و ۱۱۸۰

^{۳۷} فخرالزمانی قزوینی، تذکره میخانه، ۵۰۹.
^{۳۸} گلچین معانی، کاروان هند، ۷۱۰ و ۷۱۲.

به ایران می‌رود نالان کلیم از شوق همراهان
به پای دیگران همچون جرس طی کرده منزل را

نقاب غنچه بگشاده، می و معشوق آماده
عجب گر زنده‌رود اکنون تواند ز اصفهان رفتن
نه تاراج خزانی بود و نه آسیب خار اینجا
به جز آوراگی باعث چه بود از آشیان رفتن

سرانجام سفره دلش را می‌گشاید و می‌گوید:

اسیر هندم و زین رفتن بیجا پشیمانم

با همین احساس است که طالب آملی در مقایسه ایران و هند می‌گوید:^{۴۰}

هندو نبرد به تحفه کس جانب هند
بخت سیه خویش به ایران بگذار

طالب از گلشن ایران چو هوایی گردید
به دو بر هم زدن بال به توران افتاد

طالب این نشئه فیضی که به هندستان یافت
شرم بادش که اگر یاد ز ایران آرد

باید توجه داشت که همین اشاره‌ها، خواه در فراق از ایران و عشق به آن و خواه برای سرزنش از آن، حکایت از پیدایش نوعی تلقی تازه از ایران دارند که تا حدی به تصور وطن در عصر جدید شباهت داشت؛ بدین معنی که ”عشق به ایران“ را بر عشق به زادگاه شهری یا روستایی آنان افزود.

خلاصه و نتیجه

خداینامه‌ها یا شاهنامه‌هایی که در ۵۰ سال آخر دوره ساسانی برای نخستین بار از تاریخ شفاهی به نوشته درآمدند و چگونگی پیدایش ایران و ایرانیان را از نخستین انسان (یا نخستین پادشاه) تا سلسله‌های اسطوره‌ای پیشدادیان و کیانیان و سلسله‌های تاریخی اشکانیان و ساسانیان تدوین کردند و آن را تا به امروز به خاطره تاریخی ایرانیان سپردند، از ایران و

^{۴۰} گلچین معانی، کاروان هند، ۷۶۰ و ۷۸۰.

ایران زمین و ایرانشهر فقط به منزله یک واحد سیاسی یکپارچه در دوران پیش از اسلام سخن می‌گفتند. حال آنکه سلسله‌هایی که پس از فروپاشی ساسانیان در دوران اسلامی تا عصر مغول در ایران فرمانروایی داشتند در بیشتر موارد فقط بر بخشی از ایران حکمرانی می‌کردند. از این رو، "کشور ایران" به منزله یک واحد یکپارچه سیاسی در دوران آنان قابل تصور نبود. یگانه استثنایی که در این دوران وجود داشت عصر سلجوقی بود که به قول حمدالله مستوفی "بر تمامت ایران" حکمرانی کردند. اما در دوره سلاجقه، که سنگ اسلام را به سینه می‌زدند، جایی برای تبلور هویت‌های قومی نبود. بنابراین، در دوران مغول بود که "تمامیت ارضی ایران" با پایان امپراتوری اسلامی قرین شد و تصور ایران زمین از نو شکوفا گردید.

از آنجا که اساس هویت جمعی تمایز و مرزبندی میان "خودی" و "بیگانه" است، تا هنگامی که جهان اسلام (دارالسلام)، هر چند به ظاهر، در لوای خلفای عباسی برقرار بود، مفهوم وطن، افزون بر زادگاه، تصور فراگیر "وطن اسلامی" را نیز در بر می‌گرفت. از این رو، هنگامی که ناصر خسرو یا سعدی به سیر و سیاحت می‌پرداختند، این احساس را داشتند که از یک شهر اسلامی به شهر اسلامی دیگری سفر می‌کنند. در چنین تصویری، جایی برای تصور "کشور ایران"، که غالباً هر بخشی از آن زیر سلطه سلطان یا امیری بود، وجود نداشت.

با پایان یافتن امپراتوری خلفای عباسی و پیدایش امپراتوری‌های ایلخانان و صفویه در ایران و امپراتوری عثمانی در آسیای صغیر و امپراتوری گورکانیان در هند و ازبکان در آسیای میانه، مرزبندی مشخص تازه‌ای در جهان اسلام پدید آمد و با یکپارچه شدن سرزمین‌های ایران در این دوران، رفت‌وآمد از ایران به امپراتوری‌های همسایه به جای سیروسفر در بلاد اسلام به صورت سیروسیاحت در میان این امپراتوری‌ها در نظر می‌آمد. البته اعتلای زبان و ادب فارسی به مثابه زبان مشترک دربار و دیوان و شعر و ادب در جهان اسلام این رفت‌وآمدها را آسان می‌کرد و مشوق اهل قلم به سیروسیاحت در کشورهای همسایه بود.

بنابراین، پدید آمدن تمامیت ارضی ایران هم‌زمان با فروپاشی خلافت عباسی همراه با انتخاب تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران و پیدایش امپراتوری‌های چهارگانه و گسترش زبان فارسی در آنها از عوامل اساسی در پیدایش تصور "ایران" به منزله "وطن" در این دوران شد و مفهوم تازه‌ای به مفاهیم سه‌گانه "تلقی قدما از وطن"، یعنی زادگاه و وطن اسلامی و وطن ملکوتی افزود و راه را برای تحول مفهوم جدید وطن در عصر جدید هموار کرد که آن را مفهوم وطن در عصر "هویت ملی" می‌نامیم.^{۴۱}

^{۴۱} برای بررسی مفهوم وطن در عصر "هویت ملی" بنگرید به Ahmad Ashraf, "Iranian Identity iv. In the 19th and 20th Centuries," in *Encyclopedia Iranica*, vol. 13, 522-530.

ایران‌شناسی سرخ

تورج اتابکی

پژوهشکده بین‌المللی تاریخ اجتماعی، آمستردام

لانا راوندی فدایی

پژوهشکده شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو

این نوشته را که برگرفته‌ای است از پژوهشی در دست انتشار، به نشانه سپاس از تلاش پیگیر استاد یارشاطر برای گسترش پهنه ایران‌شناسی، پیشکش ایشان می‌کنیم.^۱

از پی انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، حکومت نوپای بلشویک‌ها در این سرزمین به خوانشی نواز شرق‌شناسی نشست که الیاف نظری آن روایتی بود برگرفته از گونه‌ای توسعه اجتماعی و سیاسی مبتنی بر مدلواره (پارادیم) فرجام‌مندی از مارکسیسم. شرق‌شناسی سرخ که قرار بود گزینه‌ای باشد در برابر شرق‌شناسی سنتی روس، با آغاز از امروز جوامع

تورج اتابکی پژوهشگر ارشد در پژوهشکده بین‌المللی تاریخ اجتماعی، وابسته به آکادمی سلطنتی هلند، است. او دانش‌آموخته فیزیک نظری و تاریخ است. پهنه پژوهش‌های دانشگاهی او شامل تاریخ‌نگاری، تاریخ اجتماعی کار، تجدد، فرودستان و تهیدستان است. اینک در همکاری با گروهی از پژوهشگران، مدیریت طرح پژوهش و تدوین تاریخ اجتماعی صد سال صنعت نفت ایران را به عهده دارد و هم‌زمان دلمشغول طرح پژوهشی کارنامه و زمانه ایرانیان ساکن روسیه و شوروی است. تورج اتابکی اینک ریاست انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی را به عهده دارد.

Touraj Atabaki <tat@iisg.nl>

لانا (سویتلانا) راوندی فدایی (دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشکده شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، ۲۰۰۲) ایران‌شناس ارشد در پژوهشکده شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه است. در احزاب و سازمان‌های سیاسی ایران به بررسی تشکیل احزاب سیاسی مدرن در ایران قرن بیستم پرداخته است. از او مقالات متعددی در بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر، احزاب سیاسی و جناح‌ها، نهادهای دولتی، سیاست‌های آموزشی و مسایل قومی و زنان در ایران معاصر منتشر شده است. هم‌اینک با همکاری تورج اتابکی، قربانیان ایمان را در دست انتشار دارد که در آن به پژوهش درباره کارنامه و زمانه انقلابیان کمونیست ایرانی ساکن روسیه و شوروی پرداخته شده است.

Lana Ravandi-Fadai <ravandifadai@yahoo.com>

از کوین مک‌نیر (Kevin McNeer) که در اجرای این پژوهش به یاریمان آمد، به دل سپاس‌گزاریم.

شرق می‌خواست به شناخت دیروز این جوامع برسد و در گستره تلاش خود تنها درک مادی از تحولات تاریخی را بر مسند شناخت گذشته و حال شرق بنشاند. آمیخته با آرمانخواهی مارکسیستی و دانش برگرفته از این آرمانخواهی، هدف این مکتب عمدتاً پرداخت شناختی از شرق بود تا به کمک نهادهای برآمده از دل انقلاب روسیه و از جمله کمینترن، برای پاسداری از منافع شوروی برسد.

دانشگاه‌ها و پژوهشکده‌های نوپیادی چون پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف در مسکو، پژوهشکده استادان سرخ و دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق (کوتو) با درسنامه‌های آموزشی‌ای که دربرگیرنده علوم اجتماعی و زبان‌های رایج در شرق بود، پیشگام گسترش مکتب شرق‌شناسی سرخ در سرزمین شوراها بودند؛ پیشگامانی که دستاوردهای خیلی زود مرزهای ملی شوروی را درنوردید و به سرزمین‌های دیگر نیز رسید.

در پژوهش حاضر، با مطالعه زمینه‌های سیاسی زایش شرق‌شناسی سرخ، با بازبینی پاگیری ایران‌شناسی سرخ در این مکتب آغاز خواهیم کرد و با مروری بر کارنامه و زمانه یکی از ایران‌شناسانی که سهمی چشمگیر در تکوین خوانشی سرخ از گذشته و حال ایران داشت، فرجام تلخ آن را بررسی می‌کنیم.

برای انقلابیان بلشویک، به مثابه میراث‌داران امپراتوری روسیه تزاری به‌خاک‌افتاده، حکومت بر این سرزمین با تنوع بسیار بالای قومی و آیینی‌اش کاری سترگ بود. ماه‌ها پیش از رسیدن به قدرت، لنین در رساله مشهور خود که بعدها با نام تزه‌های آوریل خوانده شد، به حق همه اقوام ساکن روسیه تزاری برای تعیین سرنوشت خود تا جدایی کامل از روسیه اشاره کرده بود. با این همه، واقعیت حکومتداری، بلشویک‌ها را پس از رسیدن به قدرت واداشت تا در عمل سیاستی دیگر پیشه کنند. انقلابیان حق ملت‌ها برای تعیین سرنوشت خود را فقط برای ملل خارج از اتحاد جماهیر شوروی نوپا وانهادند و در برابر مردمانی که با فرهنگ‌های گونه‌گون در پهنه این کشور بودوباش داشتند، یگانه‌گزینه را ماندن در چارچوب مرزهای به‌ارث‌مانده از امپراتوری روسیه قرار دادند و تحکیم پیوندهایشان با حکومتی که داعیه نخستین حکومت کارگری در جهان را داشت. در سپتامبر ۱۹۲۰، هنگامی که گئورگی زینویف از رهبران انقلاب و دبیر کمیته اجرایی انترناسیونالیسم سوم کمونیستی (کمینترن)، در نخستین کنگره خلق‌های شرق که در باکو بر پا شده بود، فراخوان دفاع از حق ملل شرق برای تعیین سرنوشت خویش می‌داد و از "جهاد" مردمان شرق علیه امپریالیسم بریتانیا سخن می‌گفت، ارتش سرخ به فرماندهی ژنرال میخائیل فرونزه در آن سوی دریای خزر آخرین سنگر امیرنشین بخارا را به زیر آتش گرفته بود.

اجرای چنین سیاست ناسازه‌ای (پاردوکسی) بلشویک‌ها را واداشت تا به درک بهتری از شرق بنشینند. حفظ و بسط قدرت، نیاز به شناخت بهتری از گذشته و حال مردمان ساکن نواحی جنوب و شرق شوروی داشت و در عین حال، نیاز بود تا شناخت مردمان سرزمین‌های فراسوی مرزهای شوروی و به‌ویژه کشورهای همسایه نیز حاصل شود. انقلابی که قرار بود جهانی باشد و به سرزمین‌های دیگر هم صادر شود، نیاز به مبلغان داشت. مبلغانی که ناچار باید کوله‌باری از دانش را با خود می‌داشتند تا در راه ترویج انقلاب از پا نمانند. ترویج انقلاب به کنار، حکومت نوپا برای سروسامان دادن به روابط جهانی خود نیز، نیاز به متخصصانی داشت که حکومت انقلابی را در نهادهای بین‌المللی بشناسانند.

پس از انقلاب، اندیشهٔ برپایی پژوهشکده‌ای نو در زمینهٔ مطالعات شرق را ماکسیم گورکی در نامه‌ای به لنین طرح کرد.^۲ لنین در واکنش به فراخوان گورکی، نامهٔ او را همراه توصیه‌نامه‌ای به کمیساریای خلق برای اقوام فرستاد، با تأکید بر اینکه هرچه زودتر پژوهشکده‌ای با این نام را سامان دهند. از پی چنین توصیه‌ای بود که با بهره‌گیری از تجربهٔ پژوهشکدهٔ شرق‌شناسی سن‌پترزبورگ (لنینگراد)، پژوهشکدهٔ مرکزی برای مطالعهٔ زبان‌های زندهٔ شرق در مسکو پا گرفت. اما بانیان پژوهشکدهٔ نوپا زود دریافتند که نیازشان به زبان‌های زندهٔ شرق محدود نمی‌شود و باید پهنه‌های دیگر مطالعاتی چون حقوق و اقتصاد را نیز در برنامهٔ تدریس و پژوهش خود جای دهند. در ۱۹۲۱، طی نشست شرق‌شناسان در مسکو، قرار بر این شد که با گسترش دامنهٔ کار، پژوهشکدهٔ بزرگ‌تری با نام پژوهشکدهٔ شرق‌شناسی نریمانف^۳ در مسکو تأسیس شود. در پژوهشکدهٔ تازه، کارمندان نهادی دیگر با نام پژوهشکدهٔ لازارف (لازاریان) نیز به کار مشغول شدند که به همت یکی از مهاجران ثروتمند ارمنی اصفهان در ۱۸۱۵ برای مطالعات زبان‌های شرقی تشکیل شده بود. افزون بر این، سال ۱۹۲۱ شاهد شکل‌گیری نهادهای مرتبط و مشابه دیگری نیز در شوروی بود، از جمله انجمن سراسری شرق‌شناسان روسیه و پژوهشکدهٔ استادان سرخ. در همان سال، دولت شوروی قرار بر این نهاد که در دو شهر مسکو و سن‌پترزبورگ، پژوهشکده‌ای دیگر برای تدریس ماتریالیسم تاریخی و اقتصاد سیاسی شرق به کارورزان انقلابی شرق برپا شود.^۴ البته در همین فاصله جز مسکو و سن‌پترزبورگ، در قفقاز و آسیای مرکزی، در شهرهایی چون تاشکند و باکو و تغلیس، نهادهایی از دوران روسیه تزاری همچنان باقی مانده بودند که تلاش می‌کردند با

^۲ شرق نو (*Новый Восток*)، سال ۱، شمارهٔ ۱ (۱۹۲۲)، ۴۵۸. ^۳Институт Востоковедения имени Н. Н. Нариманова

^۴آرشیو تاریخی (*Исторический Архив*)، شمارهٔ ۶ (۱۹۵۸)، ۸۶.

رویکردی کمونیستی به پژوهش دربارهٔ سیاست کشورهای همسایه بنشینند. در آکادمی نظامی ارتش سرخ هم بخشی با نام شعبهٔ شرق آموزش و پرورش کادرهای ارتش سرخ را برای مأموریت در شرق به عهده داشت.^۵

نیاز روزافزون به داشتن مبلغان کمونیست، سر آخر کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست شوروی را واداشت تا در فوریه ۱۹۲۱ رأی به تأسیس دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق (کوتو) دهد.^۶ در قرار کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست شوروی آمده بود که «دانشگاه نوپا باید با پذیرش پنجاه تا هفتاد دانشجوی نخبهٔ کمونیست در هر سال از کشورهای شرق، دوره‌های ۲ تا ۶ ماههٔ آموزشی برای تربیت کادرهای بین‌المللی تبلیغ و سازماندهی فعالیت کمونیستی در شرق را شکل دهد.»^۷ آنچه کوتو را از دیگر نهادهای پژوهشی و آموزشی متمایز می‌کرد، آموزش دانشجویان خارجی به زبان‌های بومی دانشجویان بود، زبان‌هایی چون چینی، عربی، ترکی و فارسی. در آستانهٔ انقلاب روسیه، نزدیک به ۴ میلیون اتباع کشورهای بیگانه در سراسر روسیهٔ تزاری بودوباش داشتند. از این شمار، یک میلیون را چینی‌ها، کره‌ای‌ها، اتباع عثمانی، افغان‌ها و ایرانیان تشکیل می‌دادند.^۸ در پایان سال ۱۹۲۱، شمار زبان‌های تدریس در کوتو به ۱۱ زبان رسید.^۹

در کوتو مواد درسی به گونه‌ای انتخاب شده بود که دانشجویان پس از بازگشت به کشور خود بتوانند در نقش آموزگار، فعالیت انقلابی خود را ادامه دهند. در کنار آموختن زبان روسی، درس‌های عمومی دیگری چون ریاضیات، فیزیک، شیمی، تاریخ جهان و جغرافیا نیز در برنامهٔ درسی بود، اما هستهٔ اصلی مواد درسی شامل اقتصاد سیاسی، ماتریالیسم تاریخی و تاریخ حزب کمونیست بلشویک روسیه بود. افزون بر اینها، دانشجویان باید تاریخ معاصر، و نه البته کهن، کشور خود و «مسایل قومی و استعماری» مرتبط با آن را نیز فرامی‌گرفتند.^{۱۰}

в России и некоторые вопросы национально-освободительного движения (1918 — июль 1920)», *Коминтерн и Восток. Борьба за ленинскую стратегию и тактику в национально-освободительном движении*; сб. статей / Отв. ред. Р. А. Ульяновский (Москва: 1969), 53-109.

^۹ آرشیو دولتی تاریخ سیاسی و اجتماعی روسیه، ش. ۱۳۱۸-۱-۵۷-۳۴.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

^{۱۰}РГАСПИ

^۵Военная Академия РККА (Рабоче-крестьянской Красной Армии) им. Фрунзе

^۶Коммунистический университет трудящихся Востока – КУТВ

^۷زندگی اقوام (*Жизнь национальностей*)، شمارهٔ ۱ (ژانویه ۱۹۲۱).

^۸م. ا. پرسیتس، «انترناسیونالیست‌های شرقی در مسکو و برخی مسایل جنبش آزادیبخش ملی (۱۹۱۸-۱۹۲۰)» در ا. اولیانوسکی، کمینترن و شرق: مبارزه برای استراتژی و تاکتیک لنینی در جنبش آزادیبخش ملی (مسکو: ۱۹۶۹)، ۵۳-۱۰۹.

М. А. Персиц, «Восточные интернационалисты

از پی برپایی کوتو در مسکو، شعبه‌هایی از آن در سراسر اتحاد جماهیر شوروی تأسیس شد. با توجه به شمار چشمگیر ایرانیان و ترکان عثمانی در باکو، شعبه کوتو در باکو عمده توجه خود را به آموزش این گروه اختصاص داد. شعبه کوتو در ایرکوتسک اما به شرق آسیا توجه داشت. بزرگ‌ترین شعبه کوتو در تاشکند بود که هم آموزش شهروندان قرقیز و ازبک و ترکمن شوروی را به عهده داشت و هم سهمی را به آموزش انقلابیان فارسی‌زبان اختصاص داده بود. در همین شعبه، بخشی جداگانه نیز برای آموزش زنان انقلابی وجود داشت، که در آن بیش از ۱۴۰ انقلابی زن مشغول به تحصیل بودند.^{۱۱}

در مسکو و از نخستین سال برپایی کوتو، ایرانیان با شمار میانگین ۱۵ یا ۱۶ دانشجو در هر سال بزرگ‌ترین گروه دانشجویان خارجی را تشکیل می‌دادند.^{۱۲} در میان آنان هر سال ۲ یا ۳ دانشجوی زن نیز بود. به مرور، شمار دانشجویان ایرانی در کوتو در تمام دوره‌ها در مجموع به صد تن رسید.^{۱۳} گروهی از اینان یکسره از ایران آمده بودند و گروهی دیگر از میان ایرانیان مقیم شوروی، قفقاز و آسیای مرکزی انتخاب شده بودند. از میانه قرن نوزدهم، و از پی شکوفایی اقتصاد روسیه، گروه‌های بسیاری از ایرانیان در پی کار، روانه روسیه تزاری شدند. در آستانه انقلاب ۱۹۱۷، شمار اینان به صدها هزار تن می‌رسید. حکومت نوپا در برابر اینان دو گزینه قرار داد: یا ترک خاک شوروی یا پذیرفتن شهروندی آن. بسیاری از ایرانیان به گزینه دوم رأی دادند.^{۱۴}

بسیاری از دانش‌آموختگان کوتو بعد از پایان تحصیل به استخدام بخش‌های گونه‌گون حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی یا کمینترن درآمدند. گروهی از اینان، همراه پژوهشگران پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف یا شعبه شرق آکادمی نظامی ارتش سرخ، در نشست‌های سراسری سالانه شرق‌شناسان شوروی شرکت می‌کردند. در ۱۹۲۵، استادان و دانشجویان کوتو پیشنهاد برپایی بخش پژوهش را در کنار بخش آموزش به میان نهادند.^{۱۵} سال بعد، انجمن پژوهش دانشگاهی وابسته به کوتو شکل گرفت.^{۱۶} این انجمن در کنار پژوهش درباره مسایل اجتماعی و سیاسی کشورهای آسیایی، دوره

^{۱۱}Touraj Atabaki, "Disgruntled Guests: Iranian Subaltern on the Margins of the Tsarist Empire," *International Review of Social History*, 48:3 (2003), 401-426.

^{۱۲}مورخ مارکسیست (*Историк-марксист*)، سال ۱، شماره ۱ (۱۹۲۶)، ۳۲۳.

^{۱۳}Научно-исследовательская Ассоциация (НИА). شرق انقلابی (*Революционный Восток*)، شماره ۷ (۱۹۲۹)، ۳۶۴.

^{۱۱}شش سال سیاست اقوام در شوروی، "زندگی اقوام، شماره‌های ۶ و ۷، ۱۹۲۲.

^{۱۲}اردشس آوانسیان، "شمه‌ای از دانشگاه کمونیستی شرق در مسکو - کوتو"، دنیا، سال ۹، شماره ۴ (۱۹۶۸)، ۹۶.

^{۱۳}آوانسیان، "شمه‌ای از دانشگاه کمونیستی"، ۱۰۳.

^{۱۴}برای مطالعه بیشتر درباره کارنامه و زمانه ایرانیان روسیه بنگرید به

آموزش عالی را نیز بنا نهاد و نشریه‌ای با نام شرق سرخ^{۱۷} منتشر کرد که تا پایان دهه ۱۹۲۰ به یکی از مهم‌ترین نشریه‌های مطالعات شرق در اتحاد جماهیر شوروی بدل شد. بخش آموزش عالی کتو نیز در شمار یکی از مهم‌ترین مراکز آموزش نظریه مارکسیسم لنینیسم و مطالعات شرق‌شناسی در سراسر شوروی بود.

در پایان سال ۱۹۲۹ و متأثر از تحولاتی که در پایان دهه ۱۹۲۰ در شرق دور و نزدیک، چین و ایران و ترکیه جاری بود، انجمن پژوهش دانشگاهی با سازماندهی نو، نام تازه مرکز مطالعات قومی و استعماری را بر خود نهاد.^{۱۸} قرار این سازمان بر این بود که مرکزی برای کار نخبه‌ترین پژوهشگران شرق‌شناسی سراسر شوروی باشد. پنج سالی بعد، در میانه دهه ۱۹۳۰، این مرکز، بخش‌های گونه‌گونی از مطالعات منطقه‌ای، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شرق را در خود جا داده بود که در میان آنها، بخش ایران‌شناسی یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین بخش‌ها بود.^{۱۹} به روایت یکی از ایران‌شناسان مطرح شوروی، سیمون آقاییف (۱۹۹۷-۱۹۳۵)، در سال‌های ۱۹۲۰ "نبود منابع قابل اتکا درباره ایران معاصر چنان چشمگیر بود که تربیت ایران‌شناسان و ترغیب پژوهش‌های ایران‌شناسانه در مرکز توجه نظام اتحاد جماهیر شوروی قرار گرفت."^{۲۰}

با پایان دهه ۱۹۲۰، سطح آموزش و پژوهش در کتو به گونه‌ای چشمگیر بالا رفت و این دانشگاه با انتشار مجموعه‌های پژوهشی بسیار درباره اجتماع و سیاست در شرق معاصر به یکی از تأثیرگذارترین مراکز دانشگاهی، اگر نه مهم‌ترین آنها، بدل شد.^{۲۱} اما چند سالی بیش نگذشت که با برخاستن موج ترور سرخ که سراسر سرزمین شوراهای را فرا گرفت، بسیاری از نهادهای آموزشی در شوروی و از جمله پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف و دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق در مظان اتهام قرار گرفتند. سبب حساسیت بیشتر گردانندگان ترور سرخ را شاید بتوان در حضور بسیاری از انقلابیان کهنه، حرفه‌ای و غیرروس در این نهادها یافت. از پی این اتهام، قرار بر این نهاد شد که کتو را به دو پاره بخش کنند، یک بخش فقط برای شهروندان شوروی و بخش دیگر برای شهروندان کشورهای بیگانه. گردباد اما در راه بود.

С.А. Агаев, *Советская иранистика в 1920-ых гг* (Москва: 1977), 8.

و.ا. گوردیوسکی، شرق‌شناسی در مسکو پس از اکتبر (مسکو: ۱۹۶۸)، جلد ۴، ۳۳۸.

²¹В.А. Гордлевский, *Иранистика после октябрьской революции* (Москва: 1968), т. 4, 338.

¹⁷Красный Восток.

¹⁸Научно-исследовательская Ассоциация по изучению национально-колониальных проблем (НИА НКП).

¹⁹شرق انقلابی، شماره ۲ (۱۹۳۶)، ۱۰۰.
²⁰س. ل. آقاییف، ایران‌شناسی در دهه ۱۹۲۰ شوروی (مسکو: ۱۹۷۷)، ۸.

در ژانویه و فوریه ۱۹۳۸، نخستین موج تصفیه‌های خون‌بار دامن پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف را گرفت و از آنجا که بسیاری از استادان و پژوهشگران پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف هم‌زمان در کوتو هم به پژوهش و تدریس اشتغال داشتند، تصفیه‌ها بلافاصله به کوتو رسید. در طول چند هفته صدها تن از پژوهشگران و کارمندان پژوهشکده و کوتو بازداشت و به اتهام جاسوسی برای بیگانگان محاکمه و بلافاصله به جوخه تیرباران سپرده شدند. در میان دستگیرشدگان نام‌های آواتیس سلطانزاده و ابوالقاسم ذره به چشم می‌خورد و ایران‌شناسانی نامی چون رودولف آبیخ (۱۹۰۱-۱۹۴۰)^{۲۲} و کنستانتین چایکین (۱۸۸۹-۱۹۳۸)^{۲۳} با دستگیری، زندانی شدن و کشتاری که به راه افتاده بود، جز تعطیلی، گزینه دیگری در برابر کوتو باقی نمانده بود. و چنین شد.

در کارزاری تبلیغاتی که برای توجیه تصفیه‌های خون‌بار در کوتو به پا شد به رویدادهای ساخته و پرداخته‌ای اشاره شد که جای اشاره دارد. از جمله اینکه گویا در سال ۱۹۲۹ شماری از دانشجویان ایرانی کوتو، نگران از آینده‌شان پس از پایان تحصیل، مدیران دانشگاه را تهدید کرده بودند که اگر ضمانت اشتغال را برایشان فراهم نکند، برای یافتن کار به ایران باز خواهند گشت.^{۲۴} یا اینکه از پی بازرسی‌های دوره‌ای از خوابگاه‌های دانشجویان، که آن زمان در شوروی معمول بود، مأموران خفیه شوروی نزد دانشجویان به یادداشت‌ها و کتابچه‌هایی درباره قصه‌های کامگرای جنسی حرم‌ها رسیده بودند.^{۲۵} اشاراتی این چنین به کارنامه کوتو و دانشجویانش در جریان تمامی محاکمی که برای رهبران حزب کمونیست ایران و دیگر گروه‌های انقلابی ایران بر پا شد، بارها و بارها محل استناد دادستان‌ها قرار می‌گرفت.^{۲۶}

^{۲۲} آبیخ در خانواده‌ای آلمانی‌تبار در باکو زاده شد. در جوانی به جنبش جنگل در ایران پیوست. با شکست این جنبش به مسکو رفت و در آکادمی نظامی ارتش سرخ مسکو به تحصیل پرداخت و گزارش‌ها و کتاب‌های چندی درباره جنگل نوشت. از دهه ۱۹۲۰ به اتهام پیوند با هوداران تروتسکی در مظان اتهام بود.

^{۲۳} آبیخ در خانواده‌ای آلمانی‌تبار در باکو زاده شد. در جوانی به جنبش جنگل در ایران پیوست. با شکست این جنبش به مسکو رفت و در آکادمی نظامی ارتش سرخ مسکو به تحصیل پرداخت و گزارش‌ها و کتاب‌های چندی درباره جنگل نوشت. از دهه ۱۹۲۰ به اتهام پیوند با هوداران تروتسکی در مظان اتهام بود.

^{۲۴} چایکین پس از پایان دوره آموزش دانشگاهی زبان و ادبیات فارسی به استخدام وزارت امور خارجه شوروی درآمد و مترجم فارسی در هیئت نمایندگی دیپلماتیک شوروی در ایران شد. در کنار کارهای اداری، ترجمه‌هایی به روسی از اشعار مولانا، خاقانی و نظامی و همچنین از اشعار شاعر گرجی، روستاولی، از خود به جای گذاشت.

^{۲۵} آرشو دولتی تاریخ سیاسی و اجتماعی روسیه، ش. ۴۹۵-۹۰-۱۸۰-۴۲.

^{۲۶} برای اطلاع از آنچه بر سر ایرانیان انقلابی و کمونیست در سرزمین شوروا آمد، بنگرید به Touraj Atabaki and Incommodious Hosts, "Invidious Guests. The Life and Time of Iranian Revolutionaries in the Soviet Union, 1921-39," in *Reformers and revolutionaries in Modern Iran. New Perspective on the Iranian Left*, ed. Stephanie Cronin (London and New York: Routledge Curzon, 2004), 147-164.

از میان این رهبران که پیشینه تحصیل و سپس تدریس در کوتو، پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف یا آکادمی نظامی ارتش سرخ داشتند، فقط به چند نام اشاره کنیم: ابوالقاسم (سجادی) ذره (۱۹۰۰-۱۹۳۸)، لادین (۱۹۰۱-۱۹۳۸)، که در اسناد گاه از او با نام‌های دیگری چون نوری و ابراهیم‌زاده نیز یاد شده است، عبدالحسن آشوری (۱۹۰۲-۱۹۳۸)، کامران رضایف (۱۹۰۴-۱۹۳۸) و عبدالحسین حسابی (۱۸۹۵-۱۹۳۸) که تیرباران شدند. گروهی دیگر از اینان از تیرباران معاف شدند، اما در اردوگاه‌های کار اجباری، مرگ را در آغوش گرفتند که از آن جمله کریم نیک‌بین (۱۸۴۰-۱۸۹۳) بود. در اسناد از او گاه با نام زرتشت نیز یاد شده است. نیک‌بین چون دیگر یارانش دانش‌آموخته کوتو و پژوهشکده بازرگانی مسکو بود. او پیش از دستگیری در ۱۹۳۸ دانشیار کرسی اقتصاد در باکو و عضو کمیته رادیو باکو بود.^{۲۷} در پایان محاکمه به ۸ سال کار اجباری در اردوگاه ایتل^{۲۸} محکوم شد و ۲ سال بعد در همان اردوگاه سر به خاک گذاشت.

ترور سرخ سال‌های ۱۹۳۰ تمامی نهادهای دانشگاهی شوروی را در کنار دیگر نهادها در خود فرو برد. از میان پژوهشکده‌هایی که پرچمدار شرق‌شناسی سرخ بودند، فقط پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف توانست با جان‌تکیده‌ای به زندگی ادامه دهد. ترور سرخ تمامی بانیان شرق‌شناسی سرخ و از جمله ایران‌شناسی سرخ را نیز یکی پس از دیگری به جوخه مرگ سپرد. از زایش شرق‌شناسی سرخ تا به خاک افتادن شرق‌شناسان سرخ ۲۰ سالی بیشتر طی نشد و کارنامه‌ای هم که باقی ماند، چندان درخشان نبود. مروری بر آثار برکشیدگانی از این نحله از ایران‌شناسی که در سیاست و ادبیات گام زدند به درک بهتر میراث ناماندگار شرق‌شناسی سرخ راهنمایمان خواهد بود. از میان اینان، درباره آواتیس سلطانزاده بسیار نوشته‌اند.^{۲۹} در اینجا کارنامه ابوالقاسم ذره را مرور خواهیم کرد.

ابوالقاسم (سجادی) ذره

به سال ۱۹۰۰ در تهران زاده شد. پدرش، حاج میرزایحیی سجادی، پیشنماز مسجدی در تهران بود. تحصیلات ابتدایی را در مدرسه اقدسیه گذراند و برای دبیرستان، مدرسه علوم سیاسی تهران را انتخاب کرد. با پایان دوره دبیرستان به همان مدرسه اقدسیه بازگشت

سلطانزاده: اسناد جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران (پاریس: پادزهر، ۱۹۸۴). خسرو شاکری (زند) در کتابی دیگر شرحی کوتاه از زندگی و اشعار ذره به دست داده است. بنگرید به خسرو شاکری (زند)، از اسلام انقلابی تا گولاک: اشعار انقلابی ذره، حسابی و لاهوتی (تهران و فلورانس: پادزهر، ۲۰۰۲).

^{۲۷} زین‌العابدین نادری، "نیک‌بین (زرتشت): یکی از رهبران حزب کمونیست ایران"، دنیله سال ۱۱، شماره ۳ (۱۳۴۹)، ۴۸-۵۴.

^{۲۸} Исправительно-Трудовой лагерь (ИТЛ)

^{۲۹} از جمله بنگرید به خسرو شاکری، بیژن حکمت، فرهاد کشاورز و امیر حسین گنج‌بخش، آثار آواتیس

و معلم زبان و ادبیات شد.^{۳۰} پیشینه فعالیت سیاسی ذره به دوران زندگی اش در ایران بازمی‌گردد که با پایان جنگ جهانی اول، به حلقه‌های سیاسی در تهران پیوست و به سال ۱۹۱۸ به عضویت حزب دمکرات درآمد. نخستین تجربه نویسندگی اش با قلم زدن در مجله دانشکده بود که به سردبیری ملک‌الشعرا بهار منتشر می‌شد. پس از این تجربه، همراه با حسابی که از رفیقانش بود، نشریه گل زرد را منتشر کرد. نشریه‌ای که قرار بود ادبی باشد، اما از نخستین شماره، به جد به مسایل سیاسی روز پرداخت. از جمله، نقد همه‌سویه قرارداد ۱۹۱۹ که به داوری ذره در صورت تحقق، ایران را به مستعمره بریتانیا بدل می‌کرد.^{۳۱}



ابوالقاسم ذره. برگرفته از مجموعه شخصی تورج اتابکی

در ژوئن ۱۹۲۰، هنگامی که از پی پیاده شدن نیروهای ارتش سرخ در انزلی، خبر پیوند رهبران جنبش جنگل با انقلابیان بلشویک و ایرانیان کمونیست و برپایی جمهوری سوسیالیستی ایران^{۳۲} در گیلان، به تهران رسید، ذره و حسابی رو به گیلان نهادند و به حزب نو بنیاد کمونیست ایران پیوستند. با عضویت در کمیته انقلابی جمهوری سوسیالیستی ایران، ذره کمیسار خلق در بخش نشریات شد و سردبیری روزنامه انقلاب سرخ را به عهده گرفت. حسابی نیز کمیسار خلق در امور مالیه شد. در سپتامبر همان سال، ذره و حسابی برای شرکت در نخستین کنگره خلق‌های شرق و در هیئت نمایندگی ایران راهی باکو شدند. در بازگشت به گیلان، ذره روزنامه ایران سرخ را منتشر کرد و به کمیساریای آموزش جمهوری سوسیالیستی پیوست. او بعدها در بازگویی خاطراتش از آن سال‌ها، هر چند به نقد رفتار جمهوری سوسیالیستی می‌نشیند و از کاستی‌هایشان برای جایگزینی آنچه ویران کرده بودند می‌گوید، اما از تلاشش برای تشکیل مدارس مختلط

^{۳۲} برای مطالعه‌ای جامع از تاریخ جمهوری سوسیالیستی ایران بنگرید به
Cosroe Chaqueri, *The Soviet Socialist Republic of Iran, 1929-1921, Birth of the Trauma* (London: University of Pittsburgh Press, 1995).

^{۳۰} آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۷۶۶۸-۱-۲۸۵۵-۴. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

^{۳۱} آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۲۱۷-۳۳۳-۲۰.

دختران و پسران در گیلان با رضایت یاد می‌کند؛ تلاشی که به داوری او با استقبال گیلانیان مواجه شد.^{۳۳}

سال ۱۹۲۱، سال به سازش رسیدن حکومت انقلابی روسیه با دشمنان سوگندخورده و دیرپای پیشین بود. نخست امضای قرارداد تجاری با بریتانیا و سپس امضای قرارداد دوستی با دولت ایران. دیگری نیازی به صدور انقلاب نمانده بود و انقلابیان روس رو به سوی خانه گذاشتند و جمهوری سوسیالیستی را به حال خود رها کردند. کوچک‌خان در سرمای استخوان‌سوز زمستان در انزوای جنگل یخ زد و از جمهوری سوسیالیستی جز کارنامه‌ای یک‌ساله چیزی نماند.

از پی این رویدادها، رد پای ذره و یار همیشگی‌اش، حسابی را در مسکو داریم، در فاصله سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵. در این دوره، هم‌زمان با تحصیل در دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق (کوتو)، او به آموزش زبان فارسی و تاریخ و جغرافیای ایران در این دانشگاه مشغول بود. سپس، در پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف، آکادمی نظامی ارتش سرخ، کمیساری امور خارجه اتحاد جماهیر شوروی، کمیساری صنایع سنگین و آکادمی صنعت، در مقام مدرس زبان فارسی یا مترجم مشغول به کار شد. ذره سال‌ها بعد از تجربه خود در کوتو چنین یاد کرد: ”در کوتو، ویراستاری نشریه دیواری با من بود و هم‌زمان در گروه سه‌نفری تبلیغات، عضو بودم. رهبری انجمن سیاسی ایرانیان نیز با من بود.“^{۳۴}

عضویت در حزب کمونیست اتحاد شوروی در سال ۱۹۲۸، زمینه را برای بالا رفتن ذره از پله‌های دیوانسالاری شوروی فراهم کرد، هرچند او از سال ۱۹۲۳ در کسوت زبان‌شناس و متخصص ایران در اداره امنیت سیاسی شوروی (او.گ.پ.او.) نیز مشغول به کار بود؛ جایگاهی که به آسانی پذیرای همه‌کس نبود و هم از این رو به کسی که در آن نشسته بود، مقامی ویژه می‌بخشید.^{۳۵} از پی عضویت در حزب کمونیست شوروی، ذره با نام مستعار ”سیاوش“ دوره دوساله آموزش تخصصی لنینی کمینترن را گذراند (۱۹۲۸-۱۹۳۰) و همراه با حسابی که به تازگی از ”سفر اداری“ به ایران بازگشته بود، به عضویت کمیته مرکزی حزب کمونیست ایران درآمد. اما کار در نهادهای آموزش و پژوهش شرق‌شناسی شوروی همچنان با ذره بود. به سال ۱۹۳۱، او به سرویراستاری ترجمه همه متون مارکسیستی-لنینستی در کوتو منصوب شد و یک سال بعد ریاست

^{۳۳} آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۲۱۷-۳۳۳-۲۰.
^{۳۴} آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۵۴۰۴-۱۰-۹.
^{۳۵} آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۳۳-۳۳۳-۲۱۷-۴۹۵.

بخش ایران و افغانستان کوتو را به عهده گرفت. در کنار کوتو، ذره کار در پژوهشکده شرق‌شناسی نریمانف را هم به دوش داشت که در سال ۱۹۳۴، به ریاست بخش ایران، افغانستان و دنیای عرب آن رسید.

در کارنامه حزبی ذره، در کنار نوشتن بیان‌نامه‌هایی چون ما چه می‌خواهیم،^{۳۶} انتشار نشریه ستاره سرخ و بعد همکاری با نشریه پیکار را داریم، که هر دو ارگان حزب کمونیست ایران بود که در اروپا منتشر می‌شدند. در این نشریه‌ها، گاه می‌توان نشانی از شعرهای ذره یافت که در شکل و محتوا بی‌شابهت به کارهای ابوالقاسم لاهوتی نیست. از جمله در پیکار به شعری از او می‌رسیم با نام ”زارع در سر خرمن“ که سرگذشت دهقانی است که به هنگام برداشت گندمش مواجه با سهم‌خواهی قزاقان حکومتی و مأموران دولتی و مباشران اربابی می‌شود. نه شاه به کمکش می‌آید و نه شیخ. پس او شاه و ملاک و ملا را جملگی سبب‌ساز این تاراج می‌داند:

نظر می‌کرد خیره با دل ریش
جوان برزگر بر خرمن خویش
یکایک دانه‌ها چون دانه دُر
درون از رنج دهقان جوان پر

...

برآمد بانگ و غوغا تا که از دور
دو تن قزاق دولت، چند مأمور

...

گرفت او سهم دولت آنچه باید
که از دولت جز این چیزی نشاید

...

اگر خواهی رها از بند گردی
ز رنج خود سعادت‌مند گردی
دوای ما و تو دانی کدام است؟
نخستین وحدت و زان پس قیام است^{۳۷}

^{۳۶} خسرو شاکری، اسناد جنبش کارگری، سوسیال‌دمکراسی و کمونیستی ایران (ماساچوست: بی‌نا، ۱۳۷۲)، جلد ۲۲، ۱۷۲-۱۸۱.
^{۳۷} پیکار، سال ۱، شماره ۱۴، ۳.

نخستین نشان از پژوهش‌های ادبی ذره به ۱۹۳۵ برمی‌گردد. در این سال، ذره با همکاری چایکین، گزیده‌ای از ادبیات فارسی را با نام جنگ شرق ۲ منتشر می‌کند.^{۳۸} در مقدمه‌ای که ذره با عنوان "مروری بر ادبیات فارسی" بر این جنگ آورده، به روشنی می‌توان فضای پژوهش دانشگاهی شوروی دهه ۱۹۳۰ را رصد کرد.^{۳۹} ذره در این مقدمه مدعی مرور ادب فارسی با تکیه بر "روش پژوهشی مارکسیستی" است؛ روشی که به ادعای او باید در بررسی و تحلیل تمامی کارنامه تاریخ و فرهنگ ایران به کار برد:

به سبب سلطه فورمالیسم و آکادمیسیسم بر مطالعات ایران‌شناسی، تاریخ ادبیات فارسی درستی در دست نداریم. باید از الفبا شروع کنیم و با کوشش تمامی پژوهشگران ایران‌شناس به تدوین تاریخی درست از ادب فارسی برآییم.^{۴۰}

ذره خود در این مقدمه نخستین گام را برای عرضه "تاریخی درست از ادب فارسی" برمی‌دارد. او نخست با نقد دوره‌بندی ادبیات فارسی به سه دوره باستانی (۳۳۰-۵۵۰ پ.م)، پهلوی میانه و مدرن (از زمان پذیرفتن خط عربی) مدعی است که این دوره‌بندی یکسره فورمالیستی است و با تکیه به بنیاد زبان‌شناسانه و نگارخانه، اعتنایی به محتوا و گوهر ادبیات فارسی ندارد. او می‌پرسد که چرا گذار از نگارش پهلوی به عربی را باید نشانه‌ای از دوره تازه‌ای در ادبیات فارسی دانست. به داوری ذره، در گذار از پهلوی به عربی، گسستی در شکل و محتوا پیش نیامد و حتی برخی از شکل‌ها چون "رباعی" و "خفیف" راه خود را همچنان ادامه دادند. "سادگی شکل، روانی زبان و بلاغت را از قرن‌های دهم و یازدهم میلادی به این سو دیگر در ادب فارسی نمی‌بینیم. اینها همه در پیوند با سنت ادبی پهلوی بودند."^{۴۱} او همین‌جا ادوارد براون را متهم می‌کند که با اشاره به "ادبیات معاصر فارسی"، چشم بر تحول ۱۱۰۰ ساله این ادبیات بسته است.^{۴۲}

به باور ذره، دگرگونی واقعی در ادبیات هنگامی تحقق می‌یابد که شاهد دگرگونی در شرایط اجتماعی و اقتصادی باشیم، از جمله جایگزینی سرمایه‌داری به جای فئودالیسم. فقط در پرتو چنین دگرگونی است که به داوری ذره می‌توان در پی یافتن دگرگونی در پهنه ادبیات بود. ذره خود پیشنهاد دوره‌بندی تاریخ ادبیات فارسی را چنین می‌آورد:

ک. ای. چایکین، جنگ شرق ۲ (مسکو و لنینگراد، ۱۹۳۵).
^{۳۸} ابوالقاسم ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۲۵-۲۶.
^{۳۹} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۲۵-۲۶.
^{۴۰} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۲۵-۲۶.

^{۳۸} ابوالقاسم ذره و ک. ای. چایکین، جنگ شرق ۲ (مسکو و لنینگراد، ۱۹۳۵).
Абу-ль-Касим Зарре, К. И. Чайкина, *Восток* сборник второй (Москва/Ленинград: 1935).
^{۳۹} ابوالقاسم ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، در ابوالقاسم ذره و

۱. ادبیات دوره باستان: ادبیات مردم ساکن نجد ایران
۲. ادبیات دوره فئودالی، دوره‌ای تقریباً از قرن دوم پیش از میلاد تا قرن نوزدهم میلادی

۳. ادبیات دوران زایش سرمایه‌داری و روابط تولید مبتنی بر آن: دوران برآمدن جنبش‌های بخش ضد استعماری از میانه قرن نوزدهم میلادی تا امروز

ذره این دوره‌ها را به پاره‌دوره‌هایی بخش می‌کند و سپس به بررسی هر پاره‌دوره می‌نشیند. طولانی‌ترین این پاره‌دوره‌ها، دوره میانی است:

ادبیات از زمان زایش و قوام فئودالیسم (قرن دوم پیش از میلاد تا قرن هشتم میلادی)
ادبیات در دوران شکوفایی فئودالیسم (از قرن نهم تا پانزدهم میلادی)
ادبیات در دوران فروپاشی فئودالیسم (از قرن پانزدهم تا نوزدهم میلادی)

در کنار این دوره‌بندی، ذره اشاراتی نیز به شکل‌گیری طبقات اجتماعی و شعور طبقاتی در ایران دارد و تلاش می‌کند در پرتو چنین نگرش به زعم خود ماتریالیستی از تاریخ، به بررسی فراز و فرود تاریخ ادبیات فارسی بپردازد. به زعم ذره، جنبش برخاسته از "آیین کمونیستی" مزدکی که علیه زمینداران بزرگ و صاحبان ثروت در شهرها پا گرفت، کمتر در ادب پهلوی بازتاب یافته است، چرا که "ساختار قدرت در ایران همیشه با تمام توان برای امحای هر آنچه نشانی از اندیشه‌های خوفناک، از جمله و به‌ویژه ادبیات مزدکی داشته، کمر بسته است."^{۴۳}

در زمینه تأثیر حمله اعراب به ایران بر زبان فارسی، ذره با این پرسش می‌آغازد که چه دلیلی سبب آن شد تا اشرافیت قرن هشتم و نهم ایران بر نیاز به "رنسانس زبانی" تأکید کند. در مقام پاسخ، ذره معتقد است که "این تأکید به وارونه آنچه شرق‌شناسان به آن اشاره کرده‌اند، برخاسته از روح میهن‌دوستی این اشرافیت نبود، بلکه نشان تلاش این اشرافیت بود تا با بسیج مردمان، قدرت فئودالی خود را که بر اثر حمله اعراب رو به ضعف نهاده بود، دوباره بازیابد."^{۴۴} از همین رو، هنگامی که از "بازگشت فرهنگ ملی ایرانی" در قرن‌های نهم و دهم میلادی سخن می‌رود، ذره این مفهوم را با وسواس بسیار به کار می‌برد، چرا که

^{۴۳} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۴۳. جنبش مزدکیان به مثابه جنبشی اصلاح‌طلب موضوع یکی از مقالاتی است که در جنگ شرق ۲ است. بنگرید به ولادیمیر تاردوف، "فردوسی و مزدک"، در جنگ شرق ۲، ۱۲۶-۱۴۷. تاردوف

چند روزی پس از بازداشت ذره دستگیر و بلافاصله تیرباران شد.
^{۴۴} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۴۶-۴۷.

کسی نمی‌تواند از بازگشت 'فرهنگ ملی ایرانی' سخن به میان آورد، زیرا در قرن نهم و دهم مفهومی با نام ملت، آن‌گونه که نزد مارکس و لنین معنی می‌شد، اصولاً وجود نداشت. فراتر و روشن‌تر تعریف رفیق استالین است که ملت را مردمانی از نظر تاریخی، زبانی، سرزمینی، حیات اقتصادی و ذهنی به هم تنیده می‌داند که هویتشان را در فرهنگی مشترک بیان می‌کنند. در فرایند فروپاشی فئودالیسم و تکوین کاپیتالیسم است که مفهوم ملت شکل می‌گیرد.^{۴۵}

در "مروری بر ادبیات فارسی"، ذره با اشاره‌ای کوتاه به جایگاه فلسفه در ایران، از فلاسفه ایرانی چون ابوعلی سینا، ابونصر فارابی و محمد زکریای رازی چنین یاد می‌کند:

زمانی فلسفه متافیزیکی-مدرسی وجود داشت که بر صحت برخی اصول دینی اذعان می‌کرد و سنگ فهم را نه بر مشاهده و واقعیت، که بر حقایق ازپیش‌گفته می‌گذاشت. اندیشه‌ورزان عرب و ایرانی، همچون یاران اروپایی‌شان، به جای دیدن آنچه واقع است و فهم آن، به مطالعه متون می‌نشستند و با برکشیدن مفاهیم ذهنی به جای تحلیل عینی پدیده‌های جهان، پاسخ چراهای خود را در متون مذهبی جستجو می‌کردند.^{۴۶}

ذره سپس به بازبینی کارنامه تصوف ایرانی می‌پردازد و تلاش می‌کند آن را بر بستری از درک ماتریالیستی از تاریخ وارسد.

تحولات تاریخی در ایران زمینه‌ای درخور برای زایش و رشد تصوف در این سرزمین فراهم کرد. استثمار بی‌رحمانه انسان، جنگ‌هایی که هیچ‌گاه پایانی بر آنها نبود، خشکسالی و قحطی و دیگر بلاها، همه اینها ایرانیان را نه فقط به قبول ناتوانی‌شان برای مقابله کشاند، بلکه راه را برای زهد و انفعال و گریز از زندگی و درون‌اندیشی و وحدت با آنچه هنوز باقی است، یعنی خدا، فراهم کرد.

...

نشانه‌هایی از همه اینها را در شعر شاعران نخست پس از اسلام می‌توان سراغ گرفت. نشانه‌هایی که با گذشت زمان، رفته‌رفته شناسه اصلی ادب فارسی شدند. در شعر شهید بلخی، شاعر قرن نهم میلادی، چنین می‌خوانیم:

^{۴۵} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۴۸.

^{۴۶} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۶۴.

اگر غم را چو آتش دود بودی
جهان تاریک ماندی جاودانه
درین گیتی سراسر گر بگردی
خردمندی نیابی شادمانه

تصوف در شرق، آن گونه که در زهدورزی و رهبانیت اروپای فنودالی قرون وسطی داریم، بر بستر مناسبات فنودالی زاده شد. زوال فنودالیسم به ناچار زمینه‌ای برای بقای تصوف باقی نخواهد گذاشت.^{۴۷}

در پهنه شعر و شاعری، ذره "شعرعرفانی را بیانی در برابر و ستیز با شعر ستایشگرانه درباری" می‌داند. ستیزی که به داوری ذره "هیچ‌گاه نتوانست از رخوت برآید و دربار را به چالشی براندازانه بگیرد." پس به ناچار، "رأی به تحمل قدرت مطلق داد"^{۴۸} و همین مهم، "پژوهشگرانی چون او را فرامی‌خواند تا هرچند بر بلندی شعر پاره‌ای از شاعران ایرانی ادعان کنند، از نقد نگرش‌های رمانتیک غافل نباشند." سعدی به داوری او "انسانی است به غایت فرصت‌طلب و مبلّغ تصوفی عمل‌گرا،"^{۴۹} خیام "ماتریالیستِ ناباوری است که به جای افتادن در ورطه قول و قرار شیخ و دل بستن به بهشتی که در آن شراب و حوریان در انتظارش خواهند بود، به امروز نظر دارد و دل بسته دم است."^{۵۰} افزون بر این، به باور ذره "آن ریسمان ظریفی که شعر خیام را به هم می‌پیوندد همانا بدبینی سترگ و عمیق اوست و باورش به بیهودگی و پوچی جهان."^{۵۱} ذره وقتی که به حافظ می‌رسد، از نامه‌ای یاد می‌کند که انگلس به مارکس نوشته و در آن از حافظ با نام "عیاش پیر" یاد کرده است.^{۵۲}

مقدمه بلند ذره پیش از نشر و آن گونه که رسم روزگار بود، به کمیسیون داوری سپرده شد که اعضای آن عبارت بودند از میلر، گالونف و چاپکین؛ هر سه از نام‌آوران دنیای ایران‌شناسی شوروی آن زمان. در اسناد دولتی روسیه نسخه‌ای از نقد و بررسی اینان بر مقدمه ذره در دست است که بازنمای حال و هوای پژوهشی آن زمان شوروی است. جا دارد بخشی از این گزارش را بیاوریم:

مقدمه ذره نشان‌دهنده دانش عمیق نویسنده و آشنایی‌اش با منابع فارسی و نقد و نظر ایرانی و اروپایی است که درباره ادبیات فارسی نوشته شده است. ذره نخستین کسی است که با ارائه تحلیل مارکسیستی به بازخوانی ادبیات فارسی نشسته است.

^{۴۷} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۶۸.

^{۴۸} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۶۷.

^{۴۹} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۷۱.

^{۴۸} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۶۸.

^{۴۹} ذره، "مروری بر ادبیات فارسی"، ۷۰.

او نخستین کسی است که مسئله دوره‌بندی تاریخ ادبیات ایران را وارسی کرده است. طرح چنین دوره‌بندی‌ای گامی است به جلو برای فهم بهتر ادبیات فارسی و رد نظریه شبه‌مارکسیستی کسانی چون ژیرکوف که در جلد هشتم دانشنامه ادبیات آورده است یا مروری بر ادبیات فارسی برتلس. با وجود اندک کاستی‌هایی که در این اثر به چشم می‌خورد، مثلاً غفلت از ذکر نام برخی از شاعران کلاسیک فارسی، بر این داوری‌ایم که نوشته رفیق ذره، سهمی است چشمگیر در گسترش نقد ادبی در ایران.

جدای از این نوشته، از ذره چند مقاله دیگر در دست داریم. از جمله نوشته‌های درباره ملک‌الشعراى بهار، شاعر معاصر ایران، که در دانشنامه ادبیات چاپ شده و نیز تحلیلی بر جنبش مزدک که در دانشنامه شوروی منتشر شده است. افزون بر این، ذره ترجمه‌های بسیار دقیقی از آثار رفیق استالین به فارسی دارد.

در حال حاضر، رفیق ذره تدوین فرهنگ لغات روسی به فارسی با تأکید بر واژگان سیاسی و اقتصادی را در دست دارد. نمونه‌ای از حرف اول الفبای این فرهنگ که به دستمان رسیده، گواه بر این است که رفیق ذره چه تلاشی برای آشنایی ایرانیان با گنجینه غنی ادبیات مارکسیستی به کار برده است.

به تلاش رفیق ذره در سپهر نقد ادبی بازگردیم و اشاره کنیم که او باید در آینده چارچوب پژوهشش را محدودتر کند و با بهره‌گیری از دانش ژرفش از منابع درجه اول، فقط به دوره‌های کوتاهی از تاریخ ادبیات فارسی یا حتی به کارنامه یک چهره ادبی در پژوهشش قناعت کند.

با در نظر داشت همه اشاراتی که داشتیم، معتقدیم که رفیق ذره مستحق دریافت رتبه نامزدی دکترای ادبیات فارسی است و نیز درجه استادی در بخش زبان و ادبیات فارسی.^{۵۳}

در این نقد و بررسی به دیگر کارهای ذره نیز اشاره رفته است. آثاری به زبان فارسی درباره اقتصاد سیاسی و مسایل فلسفی. از جمله به مقاله‌ای اشاره می‌رود درباره "ایدئالیسم و ماتریالیسم" و نیز "مسئله ایلات و اقوام در ایران"، "درباره وضعیت طبقه کارگر ایران" و آثاری دیگر که ذره در نشریه ستاره سرخ منتشر کرده است. اشاره‌ای هم به نوشته‌های او در نشریه فرهنگ آمده است که در رشت منتشر می‌شد، از جمله "جامعه نو" و "زبان

^{۵۳} در آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۵۴۰۴-۱۰-۹، که تاریخ ۱۹۳۵ دارد، ۵ صفحه گزارش از آثار ذره در دست است، همراه با فهرست آثار علمی‌اش و زندگینامه‌ای کوتاه.

نو.^{۵۴} از پیشینه انقلابی ذره در شوروی نیز چنین یاد شده است که "بین سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۲، رفیق ذره ویرایش نشریه انقلاب سرخ را به عهده داشت که در آن رشته مقالاتی درباره اقتصاد و سیاست نوشته است."^{۵۵}

امید بر این بود که طرح چنین کارنامه‌ای از ذره و نشان دادن جایگاهش در نظام شوروی برای او سرپناه امنی فراهم کند، اما موج‌های سهمگین تصفیه بزرگ و ترور سرخ در راه بود و برای آدمی چون ذره ایستادن در برابر این موج و سر به در بردن از آن کاری آسان نبود. در شب ۲۱ فوریه ۱۹۳۸، ذره را در خانه‌اش در لئونتفسکی در مرکز مسکو بازداشت می‌کنند و ۲ ماه بعد، در ۱۹ آوریل، دادگاهش بر پا می‌شود. پرونده ذره در میان پرونده جمعی است که با نام "مرکز مسکو" خوانده می‌شد. در این پرونده ۳۲۷ نفره، شماره ذره ۹۶ است. پرونده را شاپیرو، رئیس دایره هشتم اداره اطلاعات شوروی آن زمان (ن. ک. و. د.)، ملوتف، کائوویچ، ژدانف و البته استالین امضا کرده‌اند. دادستان به سبب "جنایاتی" که ذره مرتکب شده بود او را به اشد مجازات، یعنی تیرباران، محکوم می‌کرد. در ۲۷ آوریل ۱۹۳۸، دادگاه دیوان عالی نظامی شوروی ذره را به جرم جاسوسی مستحق فرجامی می‌داند که دادستان تقاضا کرده بود. به رسم زمانه، حکم صادره همان روز به اجرا درآمد. ذره را با همکاری چاپکین در باغ کومونارکا در حاشیه مسکو به گلوله بستند و همانجا به خاک سپردند.^{۵۶}

۴. از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵، شمار بسیاری مقاله در نشریه اطاق بازرگانی شوروی. ۵. با همکاری گالونف، مرجع اقتصادی درباره روابط شوروی و ایران (مسکو، ۱۹۳۳).

A. K. Зарре и Галунов, *Экономический Справочник по СССР для Ирана* (Москва, 1933).

۶. با همکاری زاخادر و کاسایف، کتاب درسی زبان فارسی (مسکو، ۱۹۳۰)، در ۲ جلد.

Б. Н. Заходер, А. К. Зарре, А. М. Кассаев, *Учебник персидского языка* (Москва, 1933).

از فرهنگ لغات روسی - فارسی با تأکید بر واژگان سیاسی و اقتصادی که ذیل آثار ذره آمده است، هیچ نشانی در دست نداریم. به کنستانتین چاپکین، دوست و همکار ذره، نیز داشتن اثری نسبت داده شده است با نام فرهنگ روسی - فارسی با توضیحات تفصیلی که از آن هم نشانی نیست. می‌دانیم چاپکین را در همان شبی بازداشت کردند که ذره بازداشت شد. آیا تعمدی در محو این دو فرهنگ لغت بوده است؟ نمی‌دانیم.

^{۵۴} پس از مرگ استالین، از ذره در ۱۵ سپتامبر ۱۹۵۶ اعاده حیثیت شد. بنگرید به آرشیو دولتی فدراتیو روسیه، ش. ۷۶۶۸-۱-۲۸۵۵.

^{۵۵} جمعیت فرهنگ یکی از جمعیت‌های وابسته به حزب کمونیست ایران در شهر رشت بود. این جمعیت نشریه‌ای را هم با همین نام داشت که تا اواخر دهه ۱۳۱۰ منتشر می‌شد. در پرونده ذره، که در اسناد کمیترین موجود است، به همکاری او با این نشریه در دوران اقامتش در شوروی اشاره رفته است. درباره جمعیت فرهنگ بنگرید به علی کباری، "خاطراتی از فعالیت جمعیت فرهنگ و حزب کمونیست در گیلان"، دنیا سال ۱۲، شماره ۴ (۱۳۵۰)، ۸۰-۸۳.

^{۵۶} آثار دیگر ذره که در این گزارش آمده‌اند عبارت‌اند از: ۱. درباره هوانوردی. سفارش آکادمی نیروی هوایی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (مسکو، ۱۹۲۵).

Перевод книги по авиации, по поручению военно-воздушной Академии СССР (Москва: 1925).

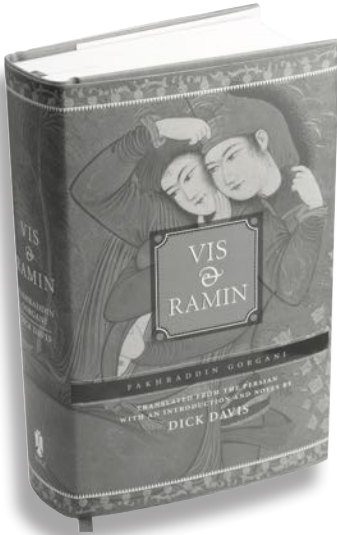
نشر این کتاب به خواست آکادمی نیروی هوایی شوروی صورت گرفته بود. این را که ذره چگونه با این حوزه و فن آشنایی داشت نمی‌دانیم. ۲. ترجمه لنین و لنینسیم از استالین که در بخش فارسی انتشارات کمیترین در ۱۹۲۸ و در برلین چاپ شد. ۳. ترجمه اقتصاد سیاسی اثر لاپیدوس و استرووینف که چاپ نشد.

Полит-экономика, Лапидуса и Островьянова



MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



**Vis and Ramin by Fakhraddin Gorgani,
translated by Dick Davis**

Davis' translation might be one of the most beautiful things I have ever read—**The Hudson Review**

One of the most extraordinary and fascinating love narratives produced anywhere in the medieval world, Islamic or Christian...excellent introduction makes a convincing case for *Vis and Ramin* being the source for *Tristan and Isolde*—**Times Literary Supplement**

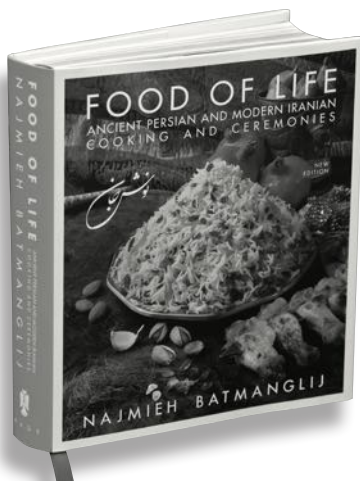
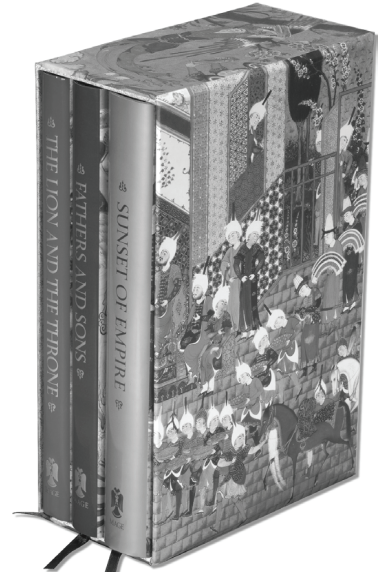
**Shahnameh: The Persian Book of Kings
by Abolqasem Ferdowsi, translated by Dick Davis**

It is almost impossible to exaggerate the influence of the *Shahnameh* on the national culture of Iran...For the first time ever, it is possible for the reader of English who has no Persian to get a feeling for and understanding of one of the great monuments of world literature.

—**Times Literary Supplement**

The physical book is sumptuous. The design is consistent throughout the three volumes, but the opulence seems to increase with each. No detail is overlooked, and the publishers out do themselves here in the taste and splendor of their reproductions of Persian miniature paintings.

—**Choice**



**25th Anniversary Edition of
Food of Life: Ancient Persian and Modern
Iranian Cooking and Ceremonies
by Najmieh Batmanglij**

"A classic cookbook made even better...
Gorgeous expanded edition."—**Los Angeles Times**

"Divine cookbook...stunningly beautiful...cannot wait to put it to use."—**Alice Waters, Chez Panisse**

"I love Persian Food....Exceptional cookbook, full, heavy, and good."—**Martha Stewart**

چشم‌انداز گسترده شعر غزنوی

محمود امیدسالار

پژوهشگر و کتابدار

When it comes to the past, everyone writes fiction.

Stephen King, *Joyland* (2013)

بررسی تاریخ ادبیات در ایران به دو بیماری مبتلاست. اول بیماری نژادپرستی ایرانی که در قرن بیستم میلادی از مغرب‌زمین وارد تحقیقات ما شده است و بعد از تشرف ایرانیان به دیانت اسلام تأثیر و سابقه‌چندانی در جهان‌بینی ایرانی نداشت. توضیح اینکه اسلام، مانند مسیحیت، دینی جهانی است و برخلاف آیین‌های یهود و زردشتی جنبه نژادی و قومی ندارد. بنابراین، قبول اسلام که در ایران تدریجاً صورت گرفت، جهان‌بینی ایرانی را که قبلاً بر قومیت متمرکز بود متحول کرد و به ابعاد آن وسعت بخشید. این وسعت جهان‌بینی بعداً بر ادبیاتی که ایرانیان به زبان‌های عربی و فارسی در تمدن اسلامی تولید کردند اثر عمیقی نهاد. بیماری دوم تحقیقات مربوط به تاریخ ادبیات فارسی این تصور نادرست است که ادبیات ما بر اساس تغییرات سیاسی و دست به دست شدن تاج و تخت قابل

محمود امیدسالار (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، ۱۹۸۴) در ۱۹۹۰ به مشاوران دانشنامه ایرانیکا و در ۲۰۰۶ به شورای عالی علمی مرکز دانشنامه بزرگ اسلامی در تهران پیوست. از ۲۰۰۱ با همکاری ایرج افشار و نادر مطلبی کاشانی و پشتیبانی مالی سازمان گسترش فرهنگ پارسی در ایندیانا، به انتشار مجموعه گنجینه نسخه‌برگردان متون فارسی و از ۲۰۰۸، با کمک رضا بنایی به چاپ مجموعه گنجینه پزشکی ایرانی اقدام کرده است. تاکنون ۸ مجلد از نسخ فارسی تاریخی، ادبی و پزشکی در این دو مجموعه منتشر شده‌اند. امیدسالار با فرهنگستان زبان و ادب فارسی و نیز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و با مرکز میراث مکتوب همکاری علمی دارد.

Mahmoud Omidasalar <momidsa@exchange.calstatela.edu>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/192-209

تقسیم‌بندی است. این تصور در سبک‌شناسی مرحوم بهار که سبک نثر را با توجه به سلسله‌هایی که در ایران سلطنت می‌کرده‌اند تقسیم‌بندی کرده به خوبی نمایان است و مخصوصاً در میان محققان جوان طرفداران فراوانی دارد.

اشکال اساسی بیماری نژادپرستی، که نگارنده بارها در نوشته‌های فارسی و انگلیسی خود آن را متذکر شده، این است که واقعیت‌های تاریخی در آن نادیده گرفته می‌شوند. به عبارت دیگر، خاورمیانه، و مخصوصاً ایران، سرزمین امپراتوری‌های بزرگ بوده است و امپراتوری ماهیتاً چندنژادی، چندزبانی، و چندفرهنگی است.^۱ شاهنشاهی‌هایی که بر ایران حکم رانده‌اند ساختارهایی بوده‌اند که اقوام گوناگون را با زبان‌ها، نژادها و آداب و رسوم متفاوت تحت یک پوشش سیاسی-مدیریتی قرار داده و به در هم آمیختن این اقوام و دادوستدهای فرهنگی میان آنها دامن می‌زده‌اند. در چنین شرایطی، تاریخ ادبیات را به نژاد بستن، که در تحقیقات ادب فارسی بسیار دیده می‌شود، محل اشکال است.^۲ آمیختگی اقوام و قبایل در ساختار امپراتوری‌هایی که هر کدام چند قرن در ایران حکومت کردند، مردم ایران را چند هویتی کرده بود. بدین معنی که هموطنان ما در عین داشتن یک هویت ایرانی (Iranian super-identity)، هویت‌های قومی و محلی هم داشتند. اگر غیر از این می‌بود، داستان‌های حماسی ملی به لهجه‌ها و زبان‌های گوناگون ایرانی در سراسر این امپراتوری وسیع یافت نمی‌شد. این که مادر بهرام گور، به روایت رسالهٔ شهرستان‌های ایران، دختر "رأس‌جالوت" شاه یهودان بود و مادر مأمون عباسی و محمود غزنوی از اشراف‌زاده‌های ایرانی بودند، مبین این آمیختگی‌های نژادی و زبانی است که بدانها اشارت رفت. ادب فارسی در زمان حکومت غزنویان، سلاجقه و مغولان به ادبیاتی فرامرزی تبدیل شد که نویسندگان و شعرای خارج از حدود رسمی ایران امروزی بدان شعر می‌گفتند و نثر می‌نگاشتند. این وضع ادامه داشت تا اینکه سلطهٔ انگلیسی‌ها بر هند و انقلاب کمونیستی روسیه اوضاع هند و ماوراءالنهر را چنان تغییر داد که کاربرد زبان و ادب فارسی در خارج از مرزهای ایران مرکزی محدودتر شد. امروزه، زبان فارسی دیگر آن قدرت و نفوذی را ندارد که در دوران سیادت سلسله‌هایی داشت که اگر در اصل از اقوام ایرانی نبودند، مانند سلاجقه و مغول‌ها در هند و ایران، به فاصلهٔ کوتاهی پس از استقرار در ایران

(Santa Monica, CA: Afshar Publishing, 2012), chapters 1-5.

^۱بنگرید به

Mahmoud Omidshar, *Iran's Epic and America's Empire: A Handbook for a Generation in Limbo*

از نظر فرهنگی کاملاً ایرانی شدند و شرایط گسترش زبان و ادب فارسی را فراهم آوردند. امروز هم باید امیدوار بود که با گسترش تدریجی نفوذ سیاسی ایران در منطقه که با انقلاب اسلامی سرعت گرفته است، زبان و ادب فارسی نیز جانی تازه بگیرد و طلوعی دوباره را آغاز کند، به شرط اینکه نویسندگان و محققان ما خود را از چنگال "انیران‌ستیزی" کودکانه‌ای که بدان گرفتارند برهانند.

زبان و ادب فارسی مسلماً قابلیت‌های جهانی شدن را داراست، چون در گذشته زبانی بین‌المللی بوده است. اما در شرایط فعلی کسی که بیش از هر محقق دیگری به معرفی زبان و ادبیات فارسی به "انیران" کوشیده است، استاد احسان یارشاطر است و نگارنده این مختصر را به شکرانه خدمات گرانقدر ایشان به زبان و فرهنگ وطن عزیزمان به پیشگاهش تقدیم می‌کند؛ ران ملخی و عرصه سلیمانی.

تاریخ ادبیات ایران از آغاز سامانیان تا پایان عهد سلاجقه و حتی مغولان، داستان گذار ادب فارسی از ادبی محلی و ملی به ادبیاتی جهانی و بین‌المللی است. مبانی نظری این گذار را حمید دباشی در کتاب اخیرش، جهان انسان‌گرایانه ادبیات فارسی عرضه کرده است.^۳ ما درین بخش با توجه به نظریات او، ولی با برخی اختلافات در جزئیات و تعبیر، به شعر فارسی در عهد غزنویان و سامانیان می‌پردازیم و گوشه‌ای از جهان‌بینی شعرای این دو سلسله را بررسی می‌کنیم. اما پیش از ورود در اصل مطلب باید مقدماتی را در نظر بگیریم.

طاهریان به ادب فارسی کاری نداشتند، زیرا هنوز زبان ادبی جهان اسلام منحصراً عربی بود و کوشش فرهنگی امرای آل طاهر، که بعضاً از ادبا و بلغای زبان عربی بودند، به ترویج و حمایت از ادبیات عربی محدود بود. هنگامی که صفاریان روی کار آمدند، علی‌رغم بیان آمیخته به احساساتی که در توصیف این سلسله در تاریخ‌نگاری ایران به کار می‌رود^۴ و علی‌رغم داستان معروف شاعران دربار یعقوب که او را به عربی مدح می‌گویند و اعتراض

نژادی و بیان افتخارات باستانی و قهرمانی و ملی سوق دهد." بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: ابن سینا، ۱۳۵۱)، جلد ۱.

^۳Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012).

^۴از جمله بنگرید به بانو ملکزاده بیانی، "سلسله رویگران و سکه‌های آنان"، معارف اسلامی، شماره ۱۸ (پاییز ۱۳۵۳)، ۴۰-۵۸. صفا، تاریخ ادبیات، جلد ۱، ۳۳-۴۰.

مثلاً ذبیح‌الله صفا در مقدمه مجلد اول از تاریخ ادبیات عظیم خود می‌نویسد: "تقاید و افکار و عواطف، که موضوع نظم و نثر است؛ نیز تمام معنی کلام تابع محیط مادی و معنوی هر عهد میباشد و به هیچ روی از آن مستقل و جدا نیست. اینست که اگر فی‌المثل بخواهیم علل ترقی و انحطاط افکار و اشعار حماسی را در یک عهد بشناسیم، باید حتماً وضع سیاسی و دینی و اجتماعی را در آن عهد مورد مطالعه قرار دهیم زیرا این اوضاعست که میتواند یک ملت را بجانب مفاخرات

او که "چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت"،^۵ ایشان نیز عامداً مصدر خدماتی به ادب فارسی نشدند. حتی اگر آغاز شعر فارسی را در دوران حکومت یعقوب قرار دهیم، این آغاز پرداختهٔ احساسات ایران‌دوستانهٔ او یا علاقهٔ او به زبان و ادب فارسی نبوده است. واقعیت امر این است که آل صفار از عیاران و دزدان و به قول امروزی‌ها "زورگیران" بودند و بیشتر سپاه ایشان را نیز خوارج متعصب و خون‌ریز از نوع تروریست‌های "داعش" امروزی، و "صلوکان" خراسان تشکیل می‌دادند،^۶ نه وطن‌پرستان ایرانی. چنان که معروف است و از قول خود یعقوب نقل شده، او شاهی را نه بر اساس قانون و قاعده یا به حق وراثت، بلکه به ضرب شمشیر به دست آورد.^۷ آن شعر معروف با مطلع "انا ابن الاکارم من نسل جم . . ." نیز که معمولاً به منزلهٔ شاهد وطن‌پرستی و ایران‌دوستی یعقوب نقل می‌شود، در واقع محصول عواطف سرایندهٔ آن، یعنی ابراهیم‌بن ممشاد متوکلی، است و نه یعقوب و مضمون آن را نمی‌توان به حساب او گذاشت. به عبارت دیگر، یعقوب لیث زاده و پروردهٔ فرهنگ صلوکی-خارجی سیستان و به شدت تحت تأثیر آرای متعصبانهٔ خوارج و بلندپروازی‌های عیاران بود، نه ایران‌گرایی صرف که برخی از محققان ما با آرمانی ساختن گذشته به او نسبت می‌دهند. چنین شخصی که از یک سو ریشه در دزدی و راهزنی و زورگیری و از سوی دیگر، پای در آب تعصبات خارجی‌گری داشته، با ایران‌دوستی و میهن‌پرستی نوع قرن بیستمی که به او منسوب می‌کنند سروکاری نمی‌تواند داشت و تلاش او برای مملکت‌گیری و افزودن حیطهٔ فرمانفرمایی خود را نباید با فرافکنی و آرمان‌گرایی‌های امروزی به حساب ناسیونالیسم ایرانی یا حمایت از ادب و فرهنگ ایران گذاشت. در قرن سوم قمری، شرایط استقلال سیاسی و فرهنگی ایران که با ضعف درونی دستگاه خلافت عباسی از اواخر حکومت هارون الرشید آغاز و در زمان طاهریان و صفاریان به اوج رسیده بود، فراهم شد و ادب فارسی خواه‌ناخواه در راه ترقی بود. بنابراین، آغاز شکوفایی ادبیات فارسی را نباید مدیون شخص واحد، چه یعقوب و چه دیگری، دانست.

علی‌رغم بی‌عنایتی طاهریان به ادبیات فارسی و بی‌سوادی یعقوب و برادرش عمرو، این دو خاندان به غیر عمد مصدر خدماتی به فرهنگ ایران شدند که مهم‌ترین آنها ایجاد ثبات و امنیت نسبی در مناطق شرقی ایران و جلوگیری از تاخت و تاز قبایل و اقوام سرحدنشین به این مرز و بوم است. بنابراین، هم آل طاهر و هم بنوصفار به علت تلاشی که در فراهم آوردن امنیت و ثبات سیاسی خراسان بزرگ از خود نشان دادند، شرایط

^۵ تاریخ سیستان، به تصحیح محمدتقی بهار (چاپ ۲)؛ تاریخ سیستان، ۲۱۸، ۲۲۵.
^۶ تاریخ سیستان، ۲۲۲-۲۲۳.
^۷ تهران: مروی، (۱۳۵۲)، ۲۰۹.

پاگرفتن نهال ادب فارسی را در عهد سامانی فراهم آوردند. بدون تلاش‌های طاهریان و صفاریان در قلع و قمع اقوامی که به ترکنازی در مرزهای ایران مشغول بودند، ممکن نبود که سامانیان فراغت خاطری را پیدا کنند که به ایشان اجازه توجه به علوم و ادبیات فارسی را بدهد. شرط اول پیشرفت فرهنگی، امنیت و ثبات است و امنیت و ثبات دوران سامانیان مرهون درایت طاهریان و رشادت آل لیث بوده است.^۸ بنابراین، با اینکه به قول مرحوم همائی «اساس ادبیات و بنیان قومیت و ملیت ما در آن عصر [یعنی عصر سامانی] ریخته شد»^۹ و شعرای زبان فارسی در آن عهد ظاهر شدند و ترجمه یا تألیف کتبی مانند تاریخ بلعمی، تفسیر طبری، السواد الاعظم، الابنیه عن حقایق الادویه، و هدایة المتعلمین در این زمان صورت گرفت، هیچ‌یک از این فعالیت‌های ادبی بدون فراهم آمدن شرایط ثبات و امنیت سیاسی در محدوده فرهنگی زبان فارسی مقدور نمی‌بود.

چنان که طاهریان و صفاریان زیربنای فرهنگی-سیاسی گسترش ادب فارسی را در عهد بنوسامان پایه‌گذاری کردند، ادب دوران غزنوی و سلجوقی هم بر پایه سازمان‌های فرهنگی و اجتماعی زمان سامانیان ساخته شد و دنباله منطقی آن ادبیات محسوب می‌شود. یعنی تولد ادب فارسی را باید در عهد سامانیان، شکوفایی آن را در زمان غزنویان و فراگیری آن را در دوران سلاجقه جست. بنابراین، ادبیات فارسی را نمی‌توان بر حسب تغییرات حکومتی به انواع سامانی و غزنوی و سلجوقی تقسیم‌بندی کرد زیرا این ادب یک پدیده منسجم و سیال است که مانند رودخانه‌ای در بستر شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی وطن ما، صرف نظر از این که کدام سلسله بر مسند حکومت مستقر باشد، جریان دارد و پیچ و خم یا فراز و نشیب مسیل ماهیت آن را تغییر نمی‌دهد.

ادبیات دوران سامانی در مقام پیش‌درآمد ادب دوران غزنوی از دو جهت اهمیت دارد. یکی اینکه ملیت و شعائر ایرانی که تا آن زمان فقط در قالب زبان عربی بیان می‌شد، از این زمان به زبان فارسی هم نوشته شد و ادب فارسی در عرض ادبیات عربی به صورتی منسجم و روشمند رشد کرد. از این گذشته، متون علمی و فلسفی که تا دوران سامانیان در انحصار زبان عربی بود، تدریجاً در ایران به کسوت فارسی در آمد. مهم‌ترین مظهر این تکامل تدریجی، ترجمه متون مذهبی به زبان فارسی است و این قضیه از نظر اهمیت با جنبشی که ترجمه انجیل از لاتین به زبان‌های محلی در اروپا پدید آورد قابل قیاس

فرهنگ، شماره ۶۷ (پاییز ۱۳۸۷)، ۱۵۷-۱۸۰.
^۸ جلال‌الدین همائی، تاریخ ادبیات ایران، به کوشش ماهدخت بانو همائی (تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۵)، ۴۲.

^۹ نگارنده فقط از یک مقاله، یعنی مطالعه مفید خانم دکتر بُشری دلریش، درباره این نکته مهم مطلع است. بنگرید به بُشری دلریش، «تثبیت امنیت در شرق ایران و توسعه فرهنگی در دوره امیران اسمعیل و نصر سامانی»

است، اما برای اینکه از مطلب دور نیفتیم وارد آن مبحث نمی‌شویم. در هر حال، روند ترجمه از عربی با تألیف برخی متون که در اصل تألیف به فارسی نوشته شدند ادامه یافت. جهت دیگر این است که دیدگاه ادبیات فارسی در عهد سامانیان دیدگاهی بود ملی، اما نه جهانی و آفاقی. در عهد غزنوی این دیدگاه تغییر کرد و گسترده‌تر شد. به عبارت دیگر، چشم‌انداز ادب سامانی محدودتر از ادبیات دوران غزنویان است، زیرا ادب فارسی در عهد غزنوی، برخلاف این ادب در زمان سامانیان، به منظری ورای مرزهای ایران و اسلام می‌نگرد. علی‌رغم این واقعیت، زبان ادبی‌ای که در دوران حکومت این دو سلسله به کار می‌رود اساساً یکی است و آن کهنگی اندکی که در قیاس با نثر دوران غزنوی در برخی از متون سامانی دیده می‌شود نوعی کهنگی کاذب است. چون این مطلب چنان که باید در تاریخ ادبیات فارسی مورد توجه قرار نگرفته است، اینجا به خلاصه اشاره می‌کنیم.

زبان کهنی که در ترجمه تفسیر طبری دیده می‌شود در ذات نثر فارسی عهد سامانی به این شدت وجود ندارد و معلول یک کهنه‌گرایی تعمدی است. علت این کهنه‌گرایی این است که چون قرآن را ترجمه و تفسیر می‌کرده‌اند و زبان قرآن زبان عربی کهنی است، مترجمان و مفسران فارسی‌زبان قرآن هم مانند مترجمان امروزی که سعی در نگاه داشتن حال و هوای متن اصلی دارند، تفسیر طبری را به شیوه‌ای که به نظر خودشان کهن‌تر و باشکوه‌تر از فارسی معمول زمان خودشان بوده است ترجمه کرده‌اند. این قضیه منحصر به ایرانیان و ترجمه قرآن نیست، بلکه در میان دیگر اقوام هم نظایری دارد. مثلاً هنگامی که جیمز اول (King James I, 1566-1625) در دومین سال حکومتش دستور ترجمه انجیل را به زبان انگلیسی صادر کرد، با اینکه ضمایری مانند *ye* و *thou* و افعالی که مطابق قواعد قدیم زبان انگلیسی شده باشند مثلاً *doth* و *hath* به معنی *has* و *does* دیگر در این زبان کاربردی نداشت، مترجمان انجیل این ضمایر و افعال کهن را به کار گرفتند تا حال و هوای نثر کهن انجیل را که از زبان‌های قدیمی به انگلیسی قرن هفدهم ترجمه می‌شد حفظ کنند.^{۱۰} به همین قیاس، به نظر نگارنده زبان ترجمه تفسیر طبری و اصولاً ترجمه‌های متون دینی به فارسی نیز چه در زمان سامانیان و چه بعد از ایشان تماماً قدیمی‌نماست، زیرا حتی نویسندگانی که با ترجمه متون دینی سروکار داشتند، از سبک مترجمان قرآن و مفسران کتب مذهبی تقلید می‌کردند و از ایشان تأثیر می‌پذیرفتند، وگرنه نثر دوره سامانیان با نثر دوره غزنویان تفاوت چندانی ندارد.

University Press, 2007), 6-7.

¹⁰Seth Lerer, *Inventing English: A Portable History of the Language* (New York: Columbia

یکی از علل اساسی تداوم ادبیات فارسی از سامانیان تا سلاجقه-البته با استثناء کردن تغییراتی که در هر حال با گذشت زمان در زبان و ادب روی می‌دهد-تداوم سنن دیوانی و ادبی است، زیرا وزیران و دبیرانی که در خدمت سامانیان بودند با روی کار آمدن غزنویان از بین نرفتند، بلکه به دستگاه دیوانی ایشان منتقل شدند. سپس تر، همین خاندان‌های دیوانی که معمولاً مناصب خود را از پدر به پسر حفظ می‌کرده‌اند، پس از انتقال قدرت از غزنویان به سلاجقه در خدمت سلجوقیان در آمدند. نتیجه این تداوم دیوانسالاری ایرانی این شد که ادبا و دبیران یک سلسله سبک و طرز نظم و نثری را که بدان عادت داشتند حفظ کردند و با خود به سازمان اداری-ادبی مخدومان جدیدشان آوردند. باید توجه داشت که در آن دوران، گذار قدرت از یک سلسله به سلسله دیگر معمولاً اشراف قدیم را از بین نمی‌برد، بلکه در اکثر موارد اینها را در سازمان اشرافی سلسله جدید ادغام می‌کرد. بنابراین، با تغییرات سیاسی و جابه‌جا شدن فرمانفرمایان نه حاملان ادب و انشای دیوانی دیگرگون می‌شدند و نه حامیان ایشان.

ذکر شعرا، ادبا، فقها و دیگر دانشمندانی که مقام و منصب خود را در فرایند تغییر حکومت از سامانیان به غزنویان یا از غزنویان به سلاجقه حفظ کردند در کتب ادب و تاریخ بسیار آمده است. می‌دانیم که حتی وزرای بازنشسته دربار سامانی در عهد غزنویان مورد احترام بوده‌اند، چنان که خواجه ابوالمظفر برغوشی، که وزارت نوح بن منصور بن نوح را داشت و در اواخر دوره سامانیان از منصب خود استعفا کرده بود، در عهد غزنویان در نهایت احترام در نشابور زندگی می‌کرد و به گزارش بیهقی، "وی را حرمتی بزرگ داشتند... امیر محمود وی را خواجه خواندی و خطاب او هم برین جمله نبستی و چند بار قصد کرد که او را وزارت دهد، تن در نداد."^{۱۱} نمونه دیگری از این تداوم در دوره گذار قدرت از غزنویان به سلاجقه خانواده ناصر خسرو است که ابتدا در دستگاه غزنویان شاغل بوده‌اند و پس از تسلط آل سلجوق بر خراسان، به دیوان ایشان نقل مکان کردند. ناصر خسرو این معنی را به تصریح در باب آنچه در سال ۴۳۸ق در مصر بر او گذشته در سفرنامه آورده است:^{۱۲}

با یکی از دبیران سلطان [یعنی سلطان فاطمی مصر] که مرا با او صحبتی اتفاق افتاده بود و دوستی پدید آمده، گفتم: من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده‌ام-چون

^{۱۱} ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض (چاپ ۲؛ مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۶)، ۴۵۸؛ نیز بنگرید به تاریخ بیهقی، به تصحیح محمدجعفر یاققی و مهدی سیدی (تهران: سخن، ۱۳۸۸)، جلد ۲، ۱۳۱۶-۱۳۱۷.

^{۱۲} ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش نادر وزین پور (چاپ ۲؛ تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۴)، ۶۶.

سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود ایشان پادشاهان بزرگ بودند با نعمت و تجمل بسیار. اکنون می‌خواهم که مجلس امیرالمؤمنین را هم ببینم.

می‌دانیم که ناصر خسرو در ابتدای کار در دیوان سلاجقه به قول خودش "مردی دبیرپیشه . . . و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و به کارهای دیوانی مشغول" بوده،^{۱۳} چنان که برادرش خواجه ابوالفتح عبدالجلیل نیز به هنگام فرمانفرمایی آل سلجوق در ایران در طایفه وزیر خراسان انجام وظیفه می‌کرده است.^{۱۴} پس اگر خودش می‌نویسد که نعمت و تجمل بارگاه محمود و مسعود غزنوی را به چشم دیده، لابد مدتی پیش از مرگ محمود در سال ۴۲۱ق در دستگاه غزنویان رفت‌وآمد داشته و در مقامی بوده که بتواند شخصاً وارد دربار محمود و مسعود بشود و جلال و شکوه آن را به رأی‌العین ببیند. چون تولد ناصر خسرو در ۳۹۴ق بوده و بساط غزنویان در ایران بعد از شکست دندانقان در ۸ رمضان ۴۳۱ق/۲۹ می ۱۰۴۰م برچیده شد، باید قبول کرد که ۳۷ سال آغاز زندگی او که حتماً دوران تحصیلش را شامل می‌شده، در پادشاهی آل سبکتکین سپری شده بوده و او زبان دیوانی و ادبی آن دوران را به خوبی می‌دانسته است. پس از روی کار آمدن سلاجقه، ناصر خسرو هم مانند دیگر فضلا و دبیران و شعرا که از سازمان دیوانی-ادبی غزنوی به دستگاه سلاجقه منتقل شدند، وارد آن تشکیلات می‌شود و زبان دیوانی و ادبی عهد غزنویان را که در خاندان دیوانسالار خود او به کار می‌رفته، با خود به دستگاه و دیوان ایشان می‌آورد. صرف نظر از خصوصیات سبک شخصی ناصر خسرو در نظم و نثر، زبان اشعار و دیگر تألیفات او زبانی است که از طرز نگارش همالانش در دوران غزنوی قابل تمیز نیست.

اینکه گفتیم، منحصر به خانواده ناصر خسرو نیست و در خصوص همه خاندان‌های دیوانی و اشرافی غزنوی که به هند مهاجرت نکردند و در ایران ماندند و در خدمت سلاجقه وارد شدند صدق می‌کند. بنابراین، نمی‌توان منکر تداوم سنت ادبی-دیوانی فارسی از عهد سامانیان تا پایان دوره سلاجقه شد و نباید تغییرات سبکی نظم و نثر در این دوران بر گردن تغییرات خاندان‌های فرمانروا نهاد. کلاً در ادب قدیم ایران، سبک بیان ادبا و دیوانسالاران با تغییر مخدومان و ممدوحانشان تغییری پیدا نمی‌کرد. آنچه که معلول دگرگون شدن اوضاع سیاسی بود، پیامی بود که این ادبا در آثار خود به رشته تحریر درمی‌آوردند و منظری که از آن به جهان می‌نگریستند، نه سبک دستوری و ساختاری سخن، آن هم به پیروی از اینکه کسی که بر تخت نشسته است ترک باشد یا فارس یا

^{۱۳} ناصر خسرو، سفرنامه، ۱.

^{۱۴} ناصر خسرو، سفرنامه، ۱۲۳.

مغول. غالب تغییراتی که در سبک نظم و نثر در زبان فارسی دیده می‌شود در هر حال در ادبیات این زبان پدید می‌آید و باید آنها را معلول جبر تبدیل و تغییر در زبان دانست، نه تأثیر سلسله‌هایی که بر ایران حکم‌فرمایی داشته‌اند یا مثلاً نژاد و زبان حاکمان.

با تثبیت نسبی اوضاع سیاسی ایران شرقی بر اثر فعالیت‌های طاهریان و آل صفار، سامانیان توانستند به ترویج علم و ادب به زبان فارسی بپردازند و در این کار به صورتی روشمند پیشگام شوند. با ترجمهٔ آثاری چون تفسیر طبری و سوادالاعظم حکیم سمرقندی، زبان فارسی در کنار زبان عربی در مشرق امپراتوری عظیم اسلامی به زبان دین تبدیل شد و تألیف تدریجی برخی کتاب‌های علمی، جغرافیایی و پزشکی و داروشناسی به این زبان وجههٔ علمی آن را افزایش داد. بنابراین، از دورهٔ سامانیان مقام زبان فارسی به عنوان یکی از دو زبان رسمی ممالک شرقی تثبیت شده بود و با ظهور غزنویان و تلاش‌های غازیانهٔ ایشان در گسترش مرزهای خودشان به سوی هند و به اوج رسیدن این فتوحات در عهد سلطان محمود، زبان و ادب فارسی از مرزهای معمول خود فراتر رفت و جنبه‌ای بین‌المللی یافت؛ چنانکه به سرعت در مناطقی مانند ترکستان و هند مقامی مشابه آن مقام که زبان عربی در آغاز تسلط مسلمین در ایران پیدا کرده بود به دست آورد. به همین سبب است که بیهقی در باب خبردار کردن خلیفه و فرمانروایان ترکستان از بر تخت نشستن مسعود غزنوی می‌نویسد:^{۱۵}

سلطان [یعنی امیرمسعود] گفت: بامیرالمؤمنین نامه باید نبشت بدین چه رفت چنانکه رسم است . . . بونصر گفت . . . و به قدرِ خان هم نباید نبشت تا رکابداری بتعجیل ببرد و این بشارت برساند . . . و استادم دو نسخهٔ کرد این دو نامه را چنانکه او کردی، یکی بتازی سوی خلیفه و یکی بپارسی بقدرِ خان.

چنان که ازین قطعه معلوم می‌شود، در حیات سلطان مسعود (م. ۴۳۲ق/۱۰۴۱م)، زبان فارسی بر مرکب جهانگیری غزنویان از یک زبان محلی و منحصر به سرزمین‌های ایرانی‌نشین به زبانی بین‌المللی تبدیل شده بوده که در ترکستان و هند نقش زبان دیوانی داشته و نامه‌های خطاب به خانان مسلمان ترکستان به فارسی بوده است، اما مکاتبات با حضرت خلافت به عربی صورت می‌گرفته است. بنابراین، اصرار بی‌پایه‌ای که در برخی از تواریخ ادبیات فارسی و تحقیقات مربوط به دوران سلطهٔ ترکان غزنوی و سلجوقی—که باید ایشان را به حق “ترکان پارسی‌گوی” نامید—دربارهٔ ضدیت ترکان با زبان و ادب فارسی دیده می‌شود، به هیچ روی قابل قبول نیست. واقعیت امر این است که نه فقط در زمان

^{۱۵} بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ۸۸.

غزنویان ادب فارسی به شکوفایی رسید و از مرزهای ایران به شرق و شمال گسترش یافت، بلکه با روی کار آمدن سلاجقه و جهانگشایی‌های ایشان در مغرب، این ادبیات در آسیای صغیر هم ریشه دواند و در آن سامان نیز مستقر شد. این تغییرات پی‌درپی ادبیات فارسی عهد سامانی را از یک ادبیات ملی به ادبیاتی جهانی با افقی بسیار وسیع‌تر از افق محدود بلاد ایرانی‌نشین جهان اسلام مبدل ساخت و در شعر و نثر فارسی اثری عمیق بر جای نهاد. وسعت افق شعر دوران غزنوی معلول گسترش حیطة نفوذ غزنویان و فتوحات آنان در هند و سرزمین‌های مجاور خراسان بزرگ بود که از نآرامی‌های اواخر عهد سامانی مایه گرفت. در این دوران نآرامی‌های دربار سامانیان امیر نوح‌بن منصور (ح. ۳۶۶ - ۳۸۷ق) را به استمداد از سبکتگین مجبور کرده بود. این استمداد پای آل سبکتگین را دوباره به حوزه فرمانفرمایی سامانیان، که مدتی بدلائل دسایس درباری از آن رانده شده بودند، گشود. پس از مرگ سبکتگین در ۳۸۷ق و امارت کوتاه پسرش اسماعیل که برادر ناتنی محمود و مادرش دختر البتگین بود، محمود غزنوی که از همسر ایرانی سبکتگین یعنی دختر دهقان زاول زاده شده بود، زمام امور را در دست گرفت.

اصل و نسب ایرانی محمود در زمینه نظر او نسبت به فرهنگ و ادب فارسی مهم است، زیرا ترک خواندن او باعث برخی آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها در تحلیل ادبیات فارسی در عهد غزنویان شده است. اینکه محمود از سوی مادر از اشراف ایران بوده است هیچ جای چون و چرا ندارد، اما چون غلطی معروف است، با اینکه مکرراً در نوشته‌های دیگر متذکر شده‌ام، در اینجا نیز به خلاصه توضیح می‌دهم.

نظام‌الملک، وزیر مقتدر سلجوقیان، که پس از استقرار سلاجقه بر مستملکات ایرانی آل سبکتگین حتماً به آرشیوهای آنان دسترسی داشته و با اصل و نسب اشراف آن زمان هم آشنا بوده است، صریحاً می‌نویسد که "سبکتگین . . . دختر رئیس زاولستان را به زنی کرد و محمود ازین زن بود و ازین معنی او را محمود زاولی گفتندی."^{۱۶} مستوفی هم در تاریخ گزیده همین مطلب را نقل می‌کند،^{۱۷} همان‌گونه که بیهقی و شعرای غزنویه هم به سبب اصل و نسب مادری سلطان، که اصل و نسبی اشرافی-ایرانی بوده است، نثراً و نظماً لقب "زاولی" را برای او بکار می‌برند.^{۱۸} اما این

^{۱۸} بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ۴۶۰؛ عنصری، دیوان عنصری بلخی، به تصحیح محمد دبیرسیاقی (چاپ ۲؛ تهران: سنائی، ۱۳۶۳)، ۲۷۷؛ فرخی، دیوان حکیم فرخی سیستانی (چاپ ۳؛ تهران: زوار، ۱۳۶۳)، ۳۶۴، ۴۳۷.

^{۱۶} خواجه نظام‌الملک طوسی، سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک (چاپ ۳؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۱۵۷.

^{۱۷} حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی (چاپ ۲؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ۳۹۱.

که مادر سلطان دختر "رئیس زاول" بوده از این جهت حائز اهمیت است که کلمه "رئیس" در کاربرد دیوانی آن دوران ترجمه عربی "دهقان" است.^{۱۹} بنابراین، سلطان محمود از سوی مادر دهقان زاده و ایرانی و از نژاد اشراف ساسانی بوده است و نمی‌توان برخی نسبت‌های ناروایی را که به او می‌دهند و او را متهم به دشمنی با فرهنگ و ادب فارسی می‌کنند قبول کرد.

علی‌ای حال، پس از مرگ سبکتگین، محمود زمام امور را در دست گرفت و با رشادت و سرعت هم بر ماوراءالنهر مستولی شد و هم منشور فرمانروایی بر مشرق را از القادربالله عباسی گرفت. پس از تثبیت حکومتش در سرزمین‌هایی که قبلاً در تصرف امرای سامانی بود، محمود که مانند پدرش سبکتگین ساخته و پرداخته فرهنگ درباری سامانی بود، سیستان را تصرف کرد و سپس به هند لشکر کشید و بزودی مولتان و کشمیر و خوارزم و قنوج و سومنات را نیز فتح کرد و غنایم هنگفتی از این راه به دست آورد. در این میان و با استفاده از اوضاع آشفته آل بویه، به فتح ری بیرون رفت و ری و ساوه و آوه را نیز به مستملکات خود افزود و پسرش مسعود را در آن بلاد امارت داد و خود به غزنین بازگشت و در سال ۴۲۱ق درگذشت. این خلاصه‌ای که از تاریخ غزنویان بیان کردیم سرعت، وسعت، و شدت جهانگیری سلطان غازی محمودبن سبکتگین را نشان می‌دهد. اما ببینیم که تأثیر این جهانگشایی بر شعر دوران غزنویان چیست.

چون سلطان محمود شعرای بزرگ دربار خویش را در جنگ‌ها با خود می‌برد و ایشان شجاعت و سپهداری او را می‌دیدند، طبعاً تحت تأثیر قرار گرفته، آنچه در این سفرهای جنگی مشاهده می‌کردند بر سخن ایشان تأثیر می‌نهاد. بنابراین، ادب منظوم دوران غزنویان به علت جهانگشایی‌های محمود هم افقی وسیع‌تر و هم اعتماد به نفسی عمیق‌تر از شعر دوران سامانی دارد. دید و بیان شاعرانی که همراه سلطان به جهانگیری رفته‌اند با دید و بیان سرایندگانی که در امنیت محدوده امارت سامانیان زندگی می‌کرده‌اند تفاوت‌های آشکاری دارد. چند مثال از نحوه بیان در شعر سامانی و اشعار شعرای دربار غزنه تفاوت افق محدود و ملی سرایندگان سامانی و دیدگاه وسیع و فراملی سخنوران دوران غزنوی را به روشنی نشان می‌دهد.

خاور، (۱۳۱۸)، ۴۲۰؛ محمود امیدسالار، جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی (تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۱)، ۲۴۵-۲۴۷.

^{۱۹} مثلاً صاحب مجمل التواریخ و القصص آورده است که "مرزبان صاحب طرفان را خوانده‌اند و دهقان رئیسان و خداوندان ضیاع و املاک را." بنگرید به مجمل التواریخ و القصص، تصحیح محمدتقی بهار (تهران: کلاله

سخن‌سرایان سامانی در امنیت نسبی زمان خود متوجه مناظر طبیعی و زیبایی‌های محیط خودشان‌اند و چشم به آنچه در این افق محدود قرار دارد دوخته‌اند. شادخواری‌های اینها نوعی شادخواری صلح‌آمیز و متفکرانه است و حوزه اندیشه‌شان محلی و متمرکز بر مناظر باغ و بوستان. مثلاً سپهری بخارایی، از مدیحه‌سرایان اولین امرای سامانی، می‌گوید:

شاخه‌های مورد بررفته بین و برگ‌هاش
برشکسته جعد اندر جعد چون زلفین یار
بوستان‌افروز تابان از میان بوستان
همچو خون‌آلوده در هیجا سنان شهریار^{۲۰}

با اینکه شاعر در این ابیات دلآوری ممدوح را تصویر کرده است، اما عرصه سخن او عرصه تنگ بوستان است. حتی شاه او هم از میانه نبرد با سنان خونین به بوستان کشانده شده تا شاعر بتواند نیزه به خون‌آلوده ملک را به گل بوستان‌افروز باغچه‌اش مانند کند. انگار شاعر سامانی نمی‌تواند از محدوده امن خانه و کاشانه یا بوستان و حداکثر شهر خودش و محله‌های آن پای فراتر نهد. برخلاف این شعرا، عنصری که ملک‌الشعرا دربار سلطان محمود است، نیزه او را این چنین وصف می‌کند:

نیزه خسرو ستاره‌ست و دل شیران فلک
تیغ او شیرست و مغز جنگجویان مرغزار^{۲۱}

در تشبیهات عنصری، تیغ و نیزه شاه از محدودیت فضای بوستان به بی‌نهایت فلک و فضای گسترده مرغزار راه یافته‌اند، زیرا عنصری افق‌های گسترده‌تری را تجربه کرده است. از نظر سراینده دیگر دربار غزنویان، یعنی فرخی که او هم با محمود بارها به غزا رفته بوده، حتی کوه آهن نمی‌تواند در مقابل ضربت سنان شاه سدی ایجاد کند و نیزه ممدوح مهار کردنی نیست. ایماژها در این بیت فرخی هرگونه حد و حصر را نفی می‌کنند و کاملاً آفاقی‌اند:

به نیزه گذارنده کوه آهن
به حمله رباینده باد صرصر^{۲۲}

منوچهری همین فضای آفاقی تشبیهات را در وصف نیزه ممدوح حفظ کرده است:

^{۲۰} محمود مدبری، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرن‌های ۳، ۴، ۵ هجری قمری (تهران: پانوس، ۱۳۷۰)، ۲۱.
^{۲۱} عنصری، دیوان، ۱۱۹.
^{۲۲} فرخی، دیوان، ۱۴۸.

از تیغ به بالا بکند موی به دو نیم
وز چرخ به نیزه بکند کوکب سیار^{۲۳}

محدودیت دیدگاه شعرای سامانی در قیاس با جهان باز شعر غزنوی در موضوعات و تشبیهات کلام ایشان مشهود است. شعر سامانی به دهان و دندان رودکی و ذکر محله جوی مولیان محدود است. سرایندگان سامانی قادر به شکستن زنجیری که ذهن ایشان را به فضاهای کوچک و محدود متصل می‌کند نیستند. مثلاً رونقی بخارایی، شاعر اوایل قرن چهارم هجری قمری و مداح امرای اولیه سامانی، در ابیات زیر ابتدا شمشیر ممدوح را به جان متصل می‌کند و از این طریق وارد حیطه‌ای می‌شود که به خاطر اثری بودن و بُعد روحانی‌اش حد و مرز نمی‌شناسد. اما این شاعر حتی در چنین فضای بازی هم قادر به پرواز نیست و فضای گشاده جان را فرو می‌نهد تا چشم به جرم تیغ ممدوح بدوزد و دوباره به یک محیط بسته و محدود باز گردد:

جانی‌ست تیغ شاه که دید این چنین شگفت
جانی کزو بود تن و جان همه خراب
لرزان به جای گوهر در جرم او پدید
جان‌های دشمنانش چو ذره در آفتاب^{۲۴}

در مصراع آخر، افق محدود دیدگاه شاعر او را از حیطه گسترده جان، به فضای بسته اطاق یا بازارچه‌ای می‌کشانند که ستونی از نور از روزنه سقف به تاریکی آن وارد شده و ذرات معلق در آن فضای بسته را هویدا ساخته است.

برخلاف سرایندگان سامانی، وقتی شاعران عهد غزنوی به این‌گونه تشبیهات وارد می‌شوند، به سبب آفاقی بودن منظر سیاسی محیطشان، عرصه شعرشان دیگر فضاهای بسته و محدود اطاق و بازار نیست، بلکه پهنای روی زمین و همه جهان است:

نام او آب و نبات آمد که بی آب و نبات
بر زمین جایی نباشد، و بر بود، ویران بود
باد آن از آب داده تیغ او خیزد اگر
در جهان بر کافران بار دگر طوفان بود^{۲۵}

^{۲۳} منوچهری، دیوان منوچهری دامغانی، تصحیح محمد دبیرسیاقی (تهران: زوار، ۱۳۷۰)، ۴۴.
^{۲۴} منوچهری، دیوان، ۲۳.
^{۲۵} عنصری، دیوان، ۲۹.

یا باز در وصف شمشیر:

ز تیغ او عجب آید مرا که صورت او
نگارهای حریرست و رشته‌های درر
روان ندارد و اندر شود به تن چو روان
جگر ندارد و اندر شود چو خون به جگر
ستاره نی و همه روی او ستاره‌صفت
فلک نه و همه بالای او فلک‌چنبر^{۲۶}

برعکس، شاعر سامانی هم خودش گوشه‌گیر و قانع است و هم می‌خواهد که شاهش چنین باشد. شهید بلخی (م. ۳۲۵ق) می‌گوید:

چارگوشی و چارگوشه باغ
گر به دست آیدت، فرومگذار^{۲۷}

و ابو عبدالله محمد بن حسن معروفی بلخی، معاصر و مداح عبدالملک بن نوح (ح. ۳۴۳-۳۵۰ق)، یک شب در کنار یار بودن را بر تصاحب ملک خزر ترجیح می‌دهد:

گر یک شبی ببینمش اندر کنار خویش
خوش‌تر از آنکه شاهم، ملک خزر دهد^{۲۸}

شاعر سامانی از شاه می‌خواهد تا به ملک خودش بپردازد و به قول ابوالمثل بخارایی، از سرایندگان معاصر با رودکی،^{۲۹}

رای ملک خویش کن شاها که نیست
ملک را بی تو نکویی و بُراه^{۳۰}

و بوشکور بلخی، معاصر و مداح امیر نوح بن نصر که در ۳۳۳ق زنده بوده است و شاعر حکیمی است که سرایندگان دوران غزنوی او را به استادی ستوده‌اند،^{۳۱} شاه را به شادخواری و "برکت شادی [یعنی تخت شادی]" نشستن و باده خوردن تشویق می‌کند:

^{۲۶} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۶۸.
^{۲۷} بُراه به ضمّ اول یعنی نیکویی و زیب.
^{۲۸} منوچهری، دیوان، ۱۳۱.

^{۲۹} عنصری، دیوان، ۸۹-۹۰.
^{۳۰} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۳۰.
^{۳۱} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۱۴۱.

روز اورمزدست شاها، شادزی
بر کتِ شادی نشین و باده خور^{۳۲}

برخلاف این شعرا، سرایندگان عهد جهانگیری غزنویان نه خودشان با گوشه‌گیری
میانه‌ای دارند و نه می‌خواهند که شاهشان گوشه‌گیر باشد. فرخی پیش‌بینی می‌کند که
ممدوح به زودی بر روم و چین مسلط خواهد شد و

روم و چین صافی کند، یاران او در روم و چین
نایی فغفور گردد، حاجبی قیصر شود^{۳۳}

کلمات رومی و هندی و چینی در شعر سامانی بیشتر به صورت صفت برای کالاها یا دیگر
آنچه با سرزمین‌های روم و هند و چین نسبتی داشته باشد به کار می‌روند. در شعر این
عهد، سروکار با "حَلَّة رومی یا چینی" یا "جام رومی" و "چلیپای روم" است. شهید بلخی
باغ را "چون چلیپای روم" آراسته می‌بیند.^{۳۴} ابوطاهر خسروانی (م. ۳۴۲ق) از زیبایی "حَلَّة
رومی" و چینی یاد می‌کند.^{۳۵} طاهر بن فضل چغانی (م. ۳۸۱ق) نیز که خود از امرای ممدوح
منجیک و دقیقی و لیبی بوده است، سخن از "جام رومی" می‌گوید.^{۳۶} اما شعرای دربار غزنه
این کلمات را هم به صورت صفت و هم به معنی نام این کشورها به کار می‌برند و صریحاً
از ممدوح می‌خواهند که آن کشورها را تصرف کند. عنصری خطاب به سلطان محمود
می‌گوید اکنون که هند را فتح کرده‌ای وقت است که روم را بگیری:

ایا شاهی که بی نام تو باشد
زمانه ناقص و دولت مبتر^{۳۷}
چنان کردی زمین دشمنان را
که نارد تخمشان جز بیم تو بر
ز تانیسر بت آوردی به اشتر
ز روم اینک صلیب آور به استر^{۳۸}
و فرخی می‌سراید:

خوش نخسیم تا نگوید: فرخی!
شعر فتح روم گفتستی؟ بخوان!^{۳۹}

^{۳۲} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۱۶۸.
^{۳۳} مبتر به ضم اول و فتح ثانی و ثالث یعنی ناقص.
^{۳۴} عنصری، دیوان، ۷۱.
^{۳۵} فرخی، دیوان، ۲۶۳.

^{۳۲} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۸۶.
^{۳۳} فرخی، دیوان، ۵۱.
^{۳۴} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۳۷.
^{۳۵} مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۱۱۹.

در شعر فرخی، فغفور چینی و قیصر رومی از ترس محمود نمی‌توانند به خواب روند:

به روم و به چین از نهیب تو یک شب
همی خوش نخسبند فغفور و قیصر^{۴۰}

و بیم ممدوح او، دود از روس و خزر برآورده است:

سهمش افکنده به روم اندر، فریاد و خروش
هیبتش دود برآورده ز روس و ز خزر^{۴۱}

تنها در مرگ محمود است که قیصر روم از تکاپوی برآوردن برج و دیوار می‌رهد:

آه و دردا که کنون قیصر رومی برهد
از تکاپوی برآوردن برج و دیوار^{۴۲}

اعتماد به نفس و میل به جهانگیری از سخن شعرای دیگر دربار غزنه نیز هویداست. قلعه‌های شاه هند به قصرهای بندگان سلطان تبدیل می‌شوند،^{۴۳} زیرا که هم تیغش درفش مردان چین را سوخته و هم گرد سپاهش لشکر هند را محاصره کرده است.^{۴۴} از هند تا روم زیر باج شاه رفته و شمشیر او هند را دریای خون و چین را دریاوار آن کرده است.^{۴۵} باز به قول عنصری:

یکی منجوق و شادروان ملکش
بجای دولت او هردو معبر
یکی پیوسته از ماهی‌ست تا ماه
یکی گسترده از چین تا به خاور^{۴۶}

برعکس آنچه در شعر سرایندگان دربار غزنویان می‌بینیم، تصاویری که در گفته‌ی شعرای عهد سامانی از دربار و مملکت‌داری ایشان ارایه می‌شود، تصویراتی است محلی و مبین اینکه ثبات و مردم‌داری مشغله‌ی عمده‌ی این امرا بوده است. اینها بیشتر سعی در نگاهداری آن ثبات و امنیت اجتماعی داشتند که از طاهریان و آل لیث به ارث برده بودند، نه کشورگشایی. ابوشکور بلخی به ممدوح نصیحت می‌کند که برای اینکه بتواند به

^{۴۵} عبدالعزیز بن منصور عسجدی، دیوان استاد ابونظر عبدالعزیز بن منصور عسجدی مروزی، به اهتمام طاهری شهاب (تهران: طهوری، ۱۳۳۴)، ۲۹، ۳۵.
^{۴۶} عنصری، دیوان، ۴۹.

^{۴۰} فرخی، دیوان، ۸۴.
^{۴۱} فرخی، دیوان، ۱۴۲.
^{۴۲} فرخی، دیوان، ۹۱.
^{۴۳} عنصری، دیوان، ۳۱.
^{۴۴} عنصری، دیوان، ۲۴۹.

زیردستانش کمک کند باید در تلاش مال مانند عامه بکوشد:

اگر عام دارد همی خواسته
بدان تا بُوَد کارش آراسته
پس این شاه را به که دارد نگاه
که بر عامه همچون شبان است شاه
چو خسرو ندارد چو خواهند ازو
حق مردمان چون گذارد بگو^{۴۷}

برخلاف سامانیان، شاهان غزنوی در ثروت بیکرانی که به ضرب تیغ از هند به چنگ آورده بودند می‌غلطیدند و ممکن نبود کسی حتی بتواند تصور کند که روزی از شاهان غزنوی چیزی بخواهند و ایشان به علت نداشتن مال از بخشش خودداری کند. فرمانفرمایان سامانی، برخلاف غزنویان، شاهان محلی بوده‌اند و آن شکوه و اقتدار سلاطین قدیم ایران یا فرمانفرمایان غزنوی را نداشته‌اند. شعرای دربار سامانیان به خود جرئت می‌داده‌اند که به ممدوح نصیحت کنند که گذشت زمان و ثقلب دوران را به یاد داشته باشد. مثلاً ابوطیب سرخسی می‌نویسد:

ای پادشاه روی زمین، دور از آن تست^{۴۸}
اندیشهٔ ثقلب دوران کن و زمان
بیخی نشان که دولت باقیت بر دهد
کاین باغ عمر گاه بهارست و گاه خزان
چون کام جاودان متصور نمی‌شود
خرم کسی که زنده کند نام جاودان^{۴۹}

و ابوالحسن شهیدبن حسین جهودانکی بلخی (م. ۳۲۵ق)، که با رازی فیلسوف مناظرات داشته و رودکی و شعرای بزرگ دوران شعر او را ستوده‌اند، هشدار می‌داده که

بر فلک بر دو شخص پیشه‌ورند
این یکی درزی، آن یکی جولاه
این ندوزد مگر کلاه ملوک
و آن نبافد مگر پلاس سیاه^{۵۰}

^{۴۷}مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۱۶۳.
^{۵۰}مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۳۵.

^{۴۸}مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۹۵.
^{۴۹}یعنی چند روزی دور دور توست.

اقتدار و دستگاه شاهان غزنوی بسیار فراتر از این بوده که شاعری جرئت کند و خطاب به ایشان چنین سخنانی بگوید. یک‌بار که به شهادت بیهقی، مسعود رازی قصیده‌ای گفته بوده و در آن سلطان شهید مسعودبن محمود را اندرز داده بوده، چون خبر جسارت او به سلطان می‌رسد بر او خشم می‌گیرد "و فرمود تا او را به هندوستان فرستادند."^{۵۱} دو بیتی که موجب خشم سلطان شده بوده اینهاست:

مخالفتان تو موران بُدند و مار شدند
برآر زود ز موران مارگشته دمار
مده زمانشان زین بیش و روزگار مبر
که اژدها شود از روزگار یابد مار^{۵۲}

همین مضمون "اژدها شدن مار" را فرخی در قصیدهٔ نوروزیه‌ای در ذکر فتوحات سلطان محمود به کار برده است و مسعود رازی در واقع بیت فرخی را تضمین کرده بود، اما نحوهٔ بیان مطلب در قصیدهٔ فرخی چنان نبود که به شاه اندرز دهد:

خدايگانا، غزوی بزرگت آمد پیش
ترا فریضه‌ترست این، ز غزو کردن پار
همی روی که جهان را تهی کنی ز بدان
ز مفسدان نگذاری تو در جهان دیار
برو به فرخی و فال نیک و طالع سعد
به تیغ تیز ز دشمن برآر زود دمار
مده امانشان زین بیش و روزگار مبر
که اژدها شود از روزگار یابد مار^{۵۳}

بنابراین، به قیاس با شعر سامانی که دیدی بسیار محدود و محلی دارد، شعر دورهٔ غزنوی شعر آفاق وسیع و چشم‌اندازهای گسترده است و آن را باید سرود یک حکومت مقتدر و جهانگیر ایرانی دانست که با پادشاهی آل سبکتگین آغاز و در زمان فرمانفرمایی سلاجقه و مغولان به اوج خود می‌رسد. در قبال حضور مداوم و مؤثر ادبیات فارسی اینکه کدام سلسله بر تخت مستقر باشند اهمیت چندانی ندارد.

^{۵۱} بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ۷۸۹.

قصه پردازی در متن های کهن ایرانی: همخوانی دو متن

نسیم خاکسار
داستان نویس و پژوهشگر

قصص قرآن، متنی فارسی است از قرن پنجم هجری و دوره سلجوقیان. ابوبکر عتیق نیشابوری، مؤلف کتاب، پیش از شرح "قصه انصاری و ثقفی" ۱ آغازه‌ای کوتاه می‌آورد که این قصه را بر بنیاد تفسیر این آیه از قرآن در سوره آل عمران آفریده است "والذین فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم." ۲ او بر این باور است "این آیت در شأن انصاری و ثقفی" آمده است. آن‌گاه با همان سبک و سیاق داستان نویسی کهن که داستان‌ها با "چنین و چنان آورده‌اند" و نظیر اینها شروع می‌شوند، با عبارت "و آن چنان بود که

نسیم خاکسار در دانشسرای تربیت معلم اصفهان و همدان تحصیل کرده است. تا اولین بازداشتش در ۱۳۴۶، در روستاهای آبادان و بویراحمدی آموزگار بود. فعالیت‌های ادبی‌اش را در داستان‌نویسی از سال ۱۳۴۴ آغاز کرد. پس از انقلاب، مجبور به ترک وطن شد و در هلند اقامت گزید. در دهه ۱۹۹۰ برای چند سال در بنیادهای تئاتری در هلند و نیز دانشکده زبان‌های شرقی در اوترخت، با سمت نویسنده مهمان، کار و تدریس کرده است. از او در زمینه‌های گوناگون داستان کوتاه، رمان، نمایشنامه، شعر، ترجمه، سفرنامه و نقد ادبی حدود ۳۱ جلد اثر منتشر شده است. دو مجموعه داستان بقال خرزویل و بین دو در و رمان بادنماها و شلاق‌ها و یک مجموعه نمایش‌نامه با نام زیر سقف و سفرنامه سفر تاجیکستان و کتاب شعری از او با نام زیبا باش به زبان هلندی منتشر شده‌اند. شماری از داستان‌ها و مقاله‌های او به زبان‌های سوئدی، آلمانی و انگلیسی و فرانسوی در گزیده‌های داستانی و جنگ‌های ادبی ترجمه و چاپ شده‌اند. او تاکنون موفق به دریافت دو جایزه ادبی شده است: دیپلم افتخار بهترین کتاب برای نوجوانان (پراگ، ۱۹۸۰) و جایزه بین‌المللی نویسندگان آزاده جهان از بنیاد لیلیان هلمن و دشیل همت (نیویورک، ۱۹۹۲).

Nasim Khaksar <n.khaksar@yahoo.com>

و از گناه خود به درگاه خدا توبه واستغفار کنند-که می‌دانند-جز خدا هیچ‌کس نمی‌تواند گناه خلق را ببامرزد. و آنها هستند که اصرار در کار زشت نکنند، چون به زشتی معصیت آگاه‌اند." بنگرید به قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشهای (تهران: سازمان انتشارات اشرفی، ۱۴۰۳ق)، ۶۸، سوره آل عمران، آیه ۱۳۵.

ابوبکر عتیق نیشابوری، قصص قرآن: برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورابادی، به اهتمام یحیی مهدوی (چاپ ۴؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۲)، ۳۵. ترجمه فارسی کامل این آیه چنین است: "نیکان آنها هستند که هرگاه کار ناشایسته‌ای از ایشان سرزند یا ظلمی به نفس خویش کنند، خدا را به یاد آرند

پیغمبر علیه‌السلام“ شرح قصه می‌کند. از آنجا که این قصه شباهت‌های تصویری، رویدادی و معنایی دارد با قصه‌ای از عهد عتیق دربارهٔ داوود—که مؤلف نیز با حذف بخش‌هایی در روایتی دیگر در کتابش آورده—برابری این دو متن ممکن است به شناخت چگونگی آفرینش قصه‌پردازی در زبان فارسی کمک کند. این نکته که مؤلف قصص قرآن عهد عتیق را خوانده و با داستان‌های آن آشنایی داشته نباید محل تردید باشد. قصه‌های دیگر این کتاب، نظیر قصهٔ طالوت از جنگ داوود با جالوت که با شرح جزئیات در تورات آمده و در قرآن هیچ اشاره‌ای به استفادهٔ داوود از تیرکمان یا فلاخن در آن نیست یا قصهٔ شمسون بنی‌اسرائیل که با برخی تفاوت‌ها همان قصهٔ شمشون و دلیلۀ تورات است گواهان روشنی بر این آشنایی‌اند. در عهد عتیق روایتی هست از داوود و چگونگی اولین دیدار و همخوابگی‌اش با بتشبع، دختر الیعام و زن اوریا، که در قرآن نیست، هرچند ماجرای آزمایش داوود و داوری او که ربطی دارد با این ماجرا در قرآن هست. مؤلف قصص قرآن همین رویداد را به دو صورت در کتابش آورده است. یکی نقل مستقیم همین روایت است با نام ”ذکر محنت داوود علیه‌السلام“^۳ با این تغییر که داوود به جای آنکه بتشبع را برهنه و هنگام شستشوی تن ببیند، او را در باغ خانه‌شان می‌بیند و فریفتهٔ زیبایی او می‌شود و عشق‌بازی داوود با بتشبع را، که در عهد عتیق آمده، حذف می‌کند. صورت دیگر ”قصهٔ انصاری و ثقفی“ است که بر بنیاد همین داستان بازآفرینی کرده است. و اما نخست روایت چگونگی نخستین دیدار داوود با بتشبع را از عهد عتیق بیاورم.

و واقع شد بعد از انقضای سال، هنگام بیرون رفتن پادشاهان، که داوود یوآب را با بندگان خویش و تمامی اسرائیل فرستاد و ایشان بنی‌عمون را خراب کرده، ربه را محاصره نمودند. اما داوود در اورشلیم ماند. و واقع شد در وقت عصر که داوود از بسترش برخاسته بر پشت بام خانهٔ پادشاه گردش کرد و از پشت بام زنی دید که خویشتن را شستشو می‌کند و آن زن بسیار نیکو منظر بود. پس داوود فرستاده دربارهٔ زن استفسار نمود و او را گفتند که آیا این بتشبع، دختر الیعام زن اوریای حتی، نیست. و داوود قاصدان فرستاده او را گرفت و او نزد وی آمده، داوود با او همبستر شد و او از نجاست خود طاهر شده به خانهٔ خود برگشت. و آن زن حامله شد و فرستادهٔ داوود را مخبر ساخت و گفت من حامله هستم. پس داوود نزد یوآب فرستاد که اوریای حتی را نزد من بفرست و یوآب اوریا را نزد داوود فرستاد. چون اوریا نزد وی رسید، داوود از سلامتی یوآب و از سلامتی قوم و از سلامتی جنگ

نیشابوری، قصص قرآن، ۳۶۴-۳۶۵.

پرسید. و داوود به اوریا گفت به خانه‌ات برو و پای‌های خود را بشو. پس اوریا از خانه پادشاه بیرون رفت و از عقبش خوانی از پادشاه فرستاده شد. اما اوریا نزد در خانه پادشاه با سایر بندگان آرایش خوابیده، به خانه خود نرفت. و داوود را خبر داده گفتند که اوریا به خانه خود نرفته است. پس داوود به اوریا گفت آیا تو از سفر نیامده، پس چرا به خانه خود نرفته. اوریا به داوود عرض کرد که تابوت و اسرائیل و یهودا در خیمه‌ها ساکن‌اند و آقایم یوآب و بندگان آقایم بر روی بیابان خیمه‌نشین‌اند و آیا من به خانه خود بروم تا اکل و شرب بنمایم و با زن خود بخوابم. به حیات تو و به حیات جان تو قسم که این کار را نخواهم کرد. و داوود به اوریا گفت امروز نیز اینجا باش و فردا ترا روانه می‌کنم. پس اوریا آن روز و فردایش را در اورشلیم ماند.^۴

داوود فکر می‌کند با مست کردن او شاید بتواند او را به خانه‌اش و به بسترش بفرستد. ”و داوود او را دعوت نمود که در حضورش خورد و نوشید و او را مست کرد و وقت شام بیرون رفته بر بسترش با بندگان آرایش خوابید و به خانه خود نرفت.“^۵

داوود پس از این نامه‌ای برای یوآب می‌نویسد و به دست اوریا برای او می‌فرستد و از او می‌خواهد که ”اوریا را در مقدمه جنگ سخت بگذاری و از عقبش پس بروید تا زده شود و بمیرد.“ وقتی خبر کشته شدن اوریا به داوود رسید، به قاصد یوآب گفت ”به یوآب چنین بگو این واقعه در نظر تو بد نیاید، زیرا که شمشیر این و آن را بی تفاوت هلاک می‌کند.“ و ”چون زن اوریا شنید که شوهرش اوریا مرده است، برای شوهر خود ماتم گرفت. و چون ایام ماتم گذشت، داوود فرستاده، او را به خانه خود آورد و او زن وی شد و برایش پسری زایید. اما کاری که داوود کرده بود در نظر خداوند ناپسند آمد.“^۶

”قصه انصاری و ثقفی“ در قصص قرآن

ابوبکر عتیق نیشابوری بعد از آوردن آیه مورد نظرش از قرآن و شأن نزول آن آیه به شرح قصه‌اش می‌پردازد و می‌نویسد که پیغمبر اسلام، ”میان انصاری و ثقفی برادری داده بود. و هر آن دو تن از یاران رسول که میان ایشان برادری بودی، چون غزوی [جنگی] پیش آمدی، ایشان قرعه زندی، هر که را قرعه برو افتادی به غزو رفتی، آن دیگر نایب بودی در اهل او.“ و در ادامه می‌آورد:

^۴ عهد عتیق، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.

^۵ عهد عتیق، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.

^۶ عهد عتیق، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.

وقتی رسول به غزوی رفت، انصاری و ثقفی قرعه زدند. قرعه بر ثقفی افتاد و برفت. انصاری از بهر او نیابت می‌داشت و هر روز به در سرای او آمدی و شغلی که در سرای بودی راست کردی. آنگه با سر شغل خویش رفتی. روزی به در سرای ثقفی آمد. زن او غسل کرده بود و مویش برهنه بود. انصاری را چشم برو افتاد، صبرش نماند. خویشتن را از در سرای درافکند و قصد آن زن کرد و دست خود را بر روی او نهاد و دست خود را بوسه داد. زن گفت: 'خُنْتَ صَاحِبَكَ الْغَازِي وَ لَمْ تَنْلِ مَرَادَكَ.'^۷ انصاری را ندامت و حسرت دریافت و با خود می‌گفت چرا کردم و بر سر و روی می‌زد و موی می‌کند و دست خویش را می‌خایید؛ همچنان خروشان روی به صحرا نهاد و بر خویشتن نوحه‌ها می‌کرد.

وقتی ثقفی از جنگ برمی‌گردد و حال انصاری را می‌پرسد، می‌گویند برادر هم پیمان تو، "خان و مان بدرود کرد و روز شب در کوه و دشت و بیابان همی‌گردد زاری‌کنان و نوحه‌کنان." ثقفی به جستجوی او می‌رود و بعد از یافتنش، از او می‌خواهد قصه درماندگی خویش را به رسول بگوید. نخست نزد ابوبکر می‌رود و انصاری شرح درد خویش می‌گوید. سپس نزد عمر می‌رود و بعد نزد علی. هر سه به او می‌گویند گناه بزرگی مرتکب شده، زیرا به برادر خود که در جنگ بوده خیانت کرده. او درمانده و پشیمان نزد محمد می‌رود. رسول نیز "خشم گرفت و او را نومید بازگرداند."

بعد از این دیدار، قصه بدین‌گونه پایان می‌یابد:

انصاری با دلی پُر درد از نزد رسول بیرون آمد و می‌گفت آوخ، از یاران نومید شدم و از رسول نومید شدم. واویلاه، واحسرتا، واندامتاه، واشقاوتا. و همچنان روی به صحرا نهاد. هر جا ریگ سوزان دیدی، در آن مراغه کردی [می‌غلطیدی] و هر کجا که سنگ سوزان دیدی، خود را بر آن می‌زدی و می‌خروشیدی. تا روزی جبرئیل این آیت در شأن او بیاورد که 'وَالَّذِينَ فَعَلُوا فَاْحِشَةً... 'الایة رسول کس فرستاد تا او را بیاوردند و این آیت برو خواند و او را بشارت و مغفرت داد.^۸

هر دو روایت واقعیت‌های یکسانی دارند. در روایت اول، بتشیع در حال شستشوی بدن دیده می‌شود و در روایت دوم، زن ثقفی بعد از غسل یا شستشوی بدن و با موهای خیس. در روایت اول، داوود از روی ایوان زن را برهنه می‌بیند و فریفته او می‌شود و در روایت دوم،

^۷ به صاحب و برادر جنگجوی خود خیانت کردی و به ^۸ نیشابوری، قصص قرآن، ۳۶. مراد نرسیدی.

انصاری از بیرون در زن و موهای خیس او را می‌بیند و وسوسه می‌شود. در روایت اول، داوود زن را به خانه می‌کشاند و با او همبستر می‌شود. در روایت دوم، انصاری بعد از آنکه به سمت زن می‌رود، می‌ترسد و به جای بوسیدن روی زن، دستش را روی چهره زن می‌گذارد و دست خودش را می‌بوسد. شوهران زنان هر دو روایت به جنگ رفته‌اند. وسوسه خوابیدن و تماس با زنی زیبا و شوهردار و بعد حس گناه مضمون بنیادی هر دو روایت است.

”قصه انصاری و ثقی“ بلافاصله و در ادامه زندگی داوود که در ”قصه طالوت“ آمده نمی‌آید. بخش‌بندی قصه‌های کتاب ابوبکر عتیق نیشابوری بر بنیاد همان نظم قرآنی است و به همان نظم که حکایت پیغمبری داوود و نبرد او با جالوت (جلیات) و ماجرای ورود فرشتگان به هیئت دو برادر و داوری خواستن آنها از داوود بخش‌بخش در قرآن آمده، حکایت اول در سوره بقره و دومی در سوره ص، ابوبکر عتیق نیشابوری نیز ”قصه طالوت“ و ”قصه انصاری و ثقی“ و حدیث‌های دیگر را در فصل‌های از هم جدا می‌آورد. برای مثال، قصه طالوت را که حکایت نبرد داوود است با جالوت، بر بنیاد چند آیه از سوره بقره می‌نویسد و با جزییات بیشتر که پیوندهای فراوانی دارد با همین حکایت در تورات و داستان دوم را بر بنیاد تفسیر آیه‌ای در سوره آل عمران.

ماجرای پس از این عمل و احساس گناه شخصیت‌ها و دگرگونی در رفتار و کردار آنها و سپس، تفاوت نوع مجازات آنها از سوی خداوند در روایت‌هایی که ابوبکر عتیق پس از این قصه می‌آورد، نیز قابل تأمل است.

در روایت تورات، خداوند بعد از این ماجرا ناتان نبی را نزد داوود می‌فرستد تا ماجرای دو مرد، یکی دولتمند و دیگری فقیر، را برای او حکایت کند:

و دولتمند را گوسفند و گاو بی‌نهایت بسیار بود. و فقیر را جز یک ماده بره کوچک نبود که آن را خریده و پرورش داده، همراه وی و پسرانش بزرگ می‌شد . . . و مسافری نزد آن مرد دولتمند آمد و او را حیف آمد که از گوسفندان و گاوان خود بگیرد تا به جهت مسافری که نزد وی آمده بود مهیا سازد. و بره آن مرد فقیر را گرفته، برای آن مرد که نزد وی آمده بود مهیا ساخت. آنگاه خشم داوود بر آن شخص افروخته شده به ناتان گفت به حیات خداوند قسم کسی که این کار را کرده است مستوجب قتل است . . . ناتان به داوود گفت آن مرد تو هستی.

پس خداوند او را مجازات می‌کند و می‌گوید: ”اینک من از خانه خودت بدی را بر تو عارض خواهم گردانید و زنان ترا پیش چشم تو گرفته به همسایهات خواهم داد و او در

نظر این آفتاب با زنان تو خواهد خوابید. زیرا که تو این کار را به پنهانی کردی . . . داوود به ناتان گفت به خداوند گناه کرده‌ام.^۹

پس از این اعتراف، خداوند داوود را عفو می‌کند. اما به کیفر این گناه به او می‌گوید پسری که از بتشبع زائیده شده است، "خواهد مرد . . . و خداوند پسری را که زن اوریا برای داوود زاییده بود، مبتلا ساخت که سخت بیمار شد." و داوود برای شفای پسرش روزه گرفت و تمامی شب روی زمین خوابید. و هرچه بزرگان خانه‌اش از او خواستند که از زمین برخیزد، قبول نکرد و با ایشان نان نخورد. "و در روز هفتم طفل بمرد." داوود پس از آن روزه را ترک کرد و پیش زنش رفت و با او خوابید و سلیمان به دنیا آمد.

ابوبکر عتیق نیشابوری این ماجرا را به تمامی در دو روایت مستقل در کتابش می‌آورد. در روایت اول، با نام "ذکر محنت داوود علیه‌السلام" می‌نویسد:

داوود در صومعه نشسته بود، زبور بر کنار. مرغکی بیامد در پیش وی بنشست، مُنقش به نقش‌های عجیب. داوود قصد کرد تا او را بگیرد از بهر پسر را. آن مرغک فراتر پرید. داوود قصد او کرد، او برخاست بر روزن صومعه نشست. داوود برخاست سوی وی. آن مرغک از روزن پرید. داوود از پی وی بنگریستن چشمش به باغ اوریا افتاد. زن اوریا در آنجا بود . . . و بتشایع [بتشبع] زنی بود نهمار [بسیار] جمیل، با جمال عجب. داوود به هوای دل یک نگریستن بدان زن نگریسته آمد. بدانست که خدای عزوجل او را بدان بگیرد که کار بر خاصگان باریک‌تر گیرند.^{۱۰}

سپس، داستان ورود دو فرشته از روزن صومعه برای آزمودن داوود و وادار کردن او به توبه را به همان روایت قرآن می‌آورد و قصه را با بخشیدن گناه داوود از سوی خداوند تمام می‌کند: "در حال خدای عزوجل گناه او را بیمارزید و لکن او را خبر نکرد، زیرا که خدای عزوجل زاری بنده دوست دارد." در روایت دوم، که "اشک داوود علیه‌السلام" نام دارد، از زاری‌های داوود می‌نویسد که چنان می‌گریست که "نبات از اشک وی برست و ببالید" و چون می‌نالید، "از حرارت نفس و ناله وی نبات بالیده بسوخت."

اگر در روایت تورات پسر نخستین داوود و بتشبع به کیفر این گناه می‌میرد، در روایت ابوبکر عتیق، خداوند آواز خوش داوود را از او می‌گیرد:

^۹ عهد عتیق، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۲.
^{۱۰} نیشابوری، قصص قرآن، ۳۶۴.

گاه‌گاه طاقتش برسدیدی. در اندوه غم به صحرا بیرون شدی و آواز برآوردی. خلق از آواز او آن حلاوت نیافتندی که از پیش می‌یافتند. داوود گفت: بار خدایا، گیرم من زلتی کردم، جهانیان را چه افتاد که از آواز من حلاوت نمی‌یابند؟ وحی آمد یا داوود، آن حلاوت آواز تو از بی‌گناهی بود. داوود زارتر بگریست.^{۱۱}

در نهایت خداوند او را می‌بخشد. و از سر گناهِش می‌گذرد.

از آنجا که در منابع اسلامی نقل و حدیث‌هایی فراوان هست در رد و ابطال ماجرای بین داوود و بتشبع که در تورات آمده، از جمله نقل و حدیث‌هایی از حضرت رضا و علی بن ابی‌طالب،^{۱۲} با این تأکید که روایت تورات عصمت و پاکی پیغمبران را خدشه دار می‌کند، به نظر می‌رسد ابوبکر عتیق نیشابوری برای پرهیز از برخورد فقها و متشرعان، نخست با تغییر نام شخصیت‌ها و پیوند دادن آن با آیه‌ای از قرآن، که دور بوده از حکایت داوود، داستان عهد عتیق را بدین صورت و با اشخاصی دیگر و انتقال آن به فضا و زمانه‌ای دیگر در "قصه انصاری و ثقفی" بازآفرینی کرده و سپس وقتی دیگر، با حذف بخش‌هایی، همان داستان داوود تورات و اندوه او را پس از انجام آن کار در روایت یا حدیث‌های دیگر بازسازی کرده است؛ بی‌آنکه کشش عاشقانه داوود به بتشبع در آنها گم یا کمرنگ شود.

در تاریخ بلعمی نیز، که یک سده پیش از قصص قرآن عتیق نیشابوری تألیف شده، داستان داوود و بتشبع آمده است. با اینکه روایت عاشقانه بین آنها در این کتاب و ترجمه تفسیر طبری، متعلق به قرن چهارم هجری، به متن تورات بسیار نزدیک است و در هر دو متن بتشبع برهنه‌در یکی هنگام شتسشوی تن و در دیگری هنگام شانه کردن موی سر برابر چشم داوود به دید می‌آید، اما در هر دو متن همخوابگی داوود و بتشبع پیش از ازدواج حذف شده است. در ترجمه تفسیر طبری، برای مقدس جلوه دادن شخصیت بتشبع و مبرا بودن او از گناه، چون از بطن او سلیمان نبی زاده می‌شود، پیشینه پیغمبرزادگی او نیز ساخته می‌شود که "این زن از فرزندان پیغمبران بوده."^{۱۳}

منع بیان عشق زمینی و جسمانی زن و مرد به هم در شریعت از یک سو و تلاش برای دیدن و بازآفرینی هنری و داستانی آن از سوی شاعران و نویسندگان از سوی دیگر، از همان ابتدا

^{۱۱} نیشابوری، قصص قرآن، ۳۶۶.

قمشه‌ای، ۴۵۵، سوره ص.

^{۱۲} اما حضرت امیر(ع) فرمود هر کس به داوود یا زن او ریا حوالت دهد، من او را دو حد می‌زنم. یکی برای نبوت و یکی برای اسلام. "این نقل را مهدی الهی قمشه‌ای میان دو هلال در ترجمه به فارسی از آیه‌ای در سوره ص آورده است. بنگرید به قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی

^{۱۳} محمد جریر طبری، ترجمه تفسیر طبری: قصه‌ها، ویرایش جعفر مدرس صادقی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲)، ۱۵۲-۱۵۳؛ ابوعلی بلعمی، تاریخ بلعمی، تصحیح ملک‌الشعراى بهار و محمد پروین گنابادی (تهران: هرمس، ۱۳۸۶)، ۵۱۲-۵۱۵.

فصلی می‌گشاید در ادبیات نثری و شعری کهن فارسی که بازتاب گوناگون آن را می‌توان به روشنی در بسیاری از متن‌های فارسی از قرن چهارم به بعد دید. جدالی که در درون خود نطفه ستایش از عشق آسمانی در برابر عشق زمینی را نیز در بینش عرفانی ایرانی پرورش داد. بی‌اعتنایی به عشق و کشش جسمانی و تأکید بیشتر بر احساس گناه و پشیمانی، در صورت تسلیم به آن در قصه شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار یا رنج و زاری دور بودن عاشق از معشوق و نرسیدن به وصل که تمثیلی از دور بودن آدمی از خداست در داستان لیلی و مجنون در کلیات نظامی محور هستی‌شناختی چنین بینشی می‌شود. در ساختار فلسفی این نوع بینش، خدا با تمثیل معشوق محوری می‌شود که بنیاد هستی بر آن استوار است و جهان در چرخش افلاکی‌اش یک‌سر دور آن می‌چرخد. ابوبکر عتیق نیشابوری بر بنیاد همان آیه که در ابتدای "قصه ثقفی و انصاری" آورده، قصه‌ای دیگری نیز نوشته است با نام "قصه بهلول نباش".^{۱۴} در این قصه، نوعروسی از مهترزادگان انصار در دوشیزگی می‌میرد و مرد جوانی با نام بهلول به طمع برداشتن زیور و جامه‌های تازه‌عروس که با او در گور نهاده بودند، گور او را نبش می‌کند. چون جامه‌های او درمی‌آورد و او را برهنه می‌کند، چشمش به تن و روی تازه او می‌افتد و به نقل از کتاب "با خویشتن برنیامد تا به وی رسید." بعد از این عمل، دختر مرده به صدا در می‌آید و او را به آواز بلند نفرین می‌کند. بهلول چون نفرین او می‌شنود بیهوش می‌شود و بعد که به هوش می‌آید، دختر را از نو در لباس‌هایش می‌پوشاند و با حسرت و ندامت به خانه برمی‌گردد و جامه می‌درد و پلاس می‌پوشد و روی خود را سیاه می‌کند. سپس، غلی بر گردن می‌نهد و دو دست خویش را به زنجیر می‌بندد و سر دیگر زنجیر را به دست دختر شش ساله‌اش می‌دهد که او را با همین وضع نزد رسول خدا ببرد و مدام تن را نفرین می‌کند که "ای تن بدکار، ترا در بند کردم پیش از بند قیامت. و پلاس پوشیدم پیش از پلاس قطران و ترا فضیحت کردم پیش از نکال [عقوبت و عذاب] قیامت."^{۱۵} این زاری و خواری ادامه می‌یابد تا به همان روال "قصه ثقفی و انصاری"، همان آیه از سوی خدا بر محمد نازل می‌شود و گناه بهلول بخشوده می‌شود.

همبستری با زنی مرده و سپس طرد تن و سیاه کردن روی می‌تواند پیش‌بینی تمثیلی متنی باشد از سرانجام تلخ به حاشیه راندن و کشتن همان میل شاداب زمینی در جان آدمی که خردک نوری از آن، در لحظه دیدار انصاری با زنی که تر و تازه از حمام بیرون آمده، در آن قصه فروغ و رخسانی یافته بود.

^{۱۴} نیشابوری، قصص قرآن، ۳۷.

^{۱۵} نیشابوری، قصص قرآن، ۳۷.

خاندان پارتی مهران و شکل‌گیری باورهای اسلامی: پژوهشی مقدماتی در پیشینه‌شناسی شخصیت‌ها در تاریخ صدر اسلام^۱

پروانه پورشریعتی

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده تکنولوژی نیویورک

پژوهش‌های کمی در زمینه شخصیت‌شناسی تاریخ صدر اسلام برای شناخت سازوکارهای دخیل در شکل‌گیری این برهه تاریخی، به‌رغم محدودیت‌های آشکار،^۲ تا به حال به نتایج قابل توجهی رسیده است.^۳ برای نمونه، در پژوهش هارولد ماتسکی، "مجموعه"

پروانه پورشریعتی دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه کلمبیا و دانشیار گروه تاریخ در دانشکده تکنولوژی نیویورک است. حوزه اصلی پژوهشی او تاریخ اجتماعی و فرهنگی خاورمیانه، قفقاز، ایران و آسیای میانه در اواخر دوران باستان و قرون وسطاست. علاوه بر مقالات فراوان در مجلات علمی، زوال و سقوط امپراتوری ساسانی را منتشر کرده است که ترجمه‌های فارسی و عربی آن نیز در دست چاپ‌اند. همچنین، ایشان عضو شورای دبیران نشریه مطالعات جوامع فارسی‌زبان و ایران‌نامه است.

Parvaneh Pourshariati <pourshariati.1@osu.edu>

Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 293-317; J. Nawas, "Birth of an Elite: Mawālī and Arab 'Ulamā," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31 (2006), 74-91; Netherlands Ulama Project NUP, "The Evolution of the Class of 'Ulamā in Islam with Special Emphasis on Non-Arab Converts (Mawālī) from the First through the Fourth Century A.H.," in *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, eds. U. Vermeulen and J. M. F. Can Reeth (Leuven, 1997), 97-111.

این مقاله ترجمه گلفام غفوری‌فر است از Parvaneh Pourshariati, "The Mihrāns and the Articulation of Islamic Dogma: A Preliminary Prosopographical Analysis," *Cahiers de Studia Iranica*, 42 (2009), 1-33.

^۲ برای نمونه، ماتسکی مشکلات چنین بررسی‌هایی را برمی‌شمرد. بنگرید به

H. Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 6:3 (1999), 293-317.

^۳ برای مثال بنگرید به

زندگینامه‌های مهم‌ترین فقیهانی که ابواسحاق شیرازی در سده پنجم هجری/یازدهم میلادی تدوین کرده بود^۴ برای تخمین درصد "اعراب خالص"^۵ "در دوره شکل‌گیری حقوق اسلامی"^۶ به کار گرفته شده است. ماتسکی در همین پژوهش به بررسی نقش موالی (غیرعربان گرویده به اسلام)^۷ در پیدایش شکل‌های اولیه حقوق اسلامی می‌پردازد و مشکلات به کارگیری روش‌شناسی کمی و تحلیلی را بدین ترتیب برمی‌شمرد: "اطلاعات ما در خصوص زمینه فرهنگی فقیهان غیرعرب بسیار محدود است. منابع فقط در موارد بسیار معدودی آشکارا از خاستگاه فرد غیرعرب یا نیاکان او سخن می‌گویند."^۸ ماتسکی نشان می‌دهد که در اندک مواردی که منابع چنین اطلاعاتی دربردارند، "نام یا نام‌های نیاکان [این فقیهان غیرعرب] می‌تواند ما را به نواحی یا ناحیه‌ای رهنمون کند که خاندان [این فقیهان] در آنجا ریشه داشته‌اند." همین راهنمایی به نوبه خود گنجینه‌ای پربها برای تحقیق درباره صور گوناگون تأثیر این فقیهان غیرعرب بر حقوق اسلامی خواهد بود. با این همه، چنان که ماتسکی خاطر نشان می‌کند، "فقط در مواردی معدود پژوهش‌هایی با این دیدگاه در خصوص اسامی فقه‌های صدر اسلام صورت گرفته است."^۹ مقاله حاضر یادداشتی تحلیلی و مقدماتی است بر داده‌های مهمی که نگارنده در حین تحقیقات دیگر خود آنها را شایان توجه یافته است. هرچند در این مقاله سعی بر یافتن هیچ‌گونه پاسخ قطعی نبوده است، نگارنده تلاش می‌کند با برجسته کردن نقش اساسی^{۱۰} گروهی از ایرانیان گرویده به اسلام در شکل‌گیری تمدن اولیه اسلامی، پرتو تازه‌ای به نقش موالی، خصوصاً موالی ایرانی،^{۱۱} در شکل‌گیری باورهای اسلامی بیفکند.

در میان چهره‌های مهم تاریخ صدر اسلام (سده‌های اول و دوم هجری)، به‌خصوص آنها که در شکل‌گیری علوم اسلامی مانند علم‌الحديث، تفسیر و قرائت^{۱۱} دستی داشته‌اند و

Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge and London, 1979).

^۴مقایسه آماری این گروه با گروه‌های دیگر نیازمند پژوهش‌های بیشتر است.

^۵حتی ماتسکی هم که بر اهمیت "اعراب واقعی" در شکل‌گیری باورهای اسلامی تأکید می‌کند، ناچار اذعان می‌کند که "بیشتر فقه‌های غیرعرب نژادی ایرانی داشته‌اند." بنگرید به

Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 314.

^{۱۱}برای بحث درباره مفهوم قراء بنگرید به

M. A. Shaban, *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132): A New Interpretation* (Cambridge, 1971); M. Hinds, "Kūfan Political Alignments

عبارت اعراب خالص (true Arabs) را ماتسکی عیناً به کار برده است.

^۶Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 294. برای بحث بیشتر درباره ابهامات و پیچیدگی‌های این پدیده بنگرید به

P. Crone, "Mawla," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

باید در نظر داشت که برای پژوهشگران دوران میانه و نیز دوران مدرن، واژه مولی بیشتر برای مشخص کردن ایرانیان گرویده به اسلام به کار می‌رود.

^۷Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 308.

^۸به اعتقاد ماتسکی در

Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 308;

یگانه استثناء در این خصوص پژوهش زیر است:

نیز در میان سیاسیون و اداریون این دوره، نام ایرانی مهران به کرات به چشم می‌خورد. همهٔ پژوهشگرانی که به نحوی در زمینهٔ سده‌های نخستین اسلامی کار کرده‌اند مطمئناً به نام شخصیتی در خاندان مهران برخورد کرده‌اند. در اینجا قصد داریم نشان دهیم که از لحاظ کیفی،^{۱۲} بسیاری از افراد خاندان مهران نقشی مهم در تاریخ صدر اسلام داشته‌اند. از آن جمله‌اند سفینه (م. بین ۷۱-۷۹ق/۶۹۰-۶۹۸)، صحابی مهم و از بردگان پیامبر اسلام؛ یوسف بن مهران/ ماهک (م. بین ۱۰۳-۱۱۴ق/۷۲۲-۷۳۲م)،^{۱۳} محدث؛ سعید بن ابی‌عروبه؛ مهران ابوالنصر العداوی البصری^{۱۴} (م. بین ۱۵۵-۱۵۹ق/۷۷۱-۷۷۶م)، مفسر قرآن و محدث مشهور؛ ابومحمد سلیمان بن مهران الاعمش (م. ۱۴۸ق/۷۶۵م)؛ ابوالعالیه رُفیع بن مهران ریاحی (م. ۹۰ یا ۹۶ق/۷۰۸ یا ۷۱۴م)،^{۱۵} محدث و قاری و مفسر؛ میمون بن مهران الجزری (ح. ۴۹-۸۱ق/۶۶۱-۷۰۰م)،^{۱۶} محدث و مدیر قدرتمند اموی و پسرانش حفص بن میمون بن مهران و عمرو بن میمون بن مهران (م. ۱۴۵-۱۴۸ق/۷۶۲-۷۶۵م). این نام‌ها همگی از خاندان مهران‌اند و در زنجیرهٔ اسناد بسیاری از احادیث به چشم می‌خورند.

در اولین نظر، این مشاهدات و ملاحظات شاید آنقدر مهم نباشد که بررسی تاریخی بیشتری طلب کند، اما همان‌گونه که در جای دیگری مفصلاً شرح و نشان داده‌ام،^{۱۷} نام مهران را در بیشتر مواقع افراد منسوب به این دودمان قدرتمند در ایران ساسانی به کار می‌گرفتند؛ خاندانی که در دوران ساسانی بر بخش‌های بزرگی از سرزمین پهلوان/پرتوه^{۱۸}

Riyāhī," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۱۶}F. M. Donner, "Maymūn b. Mihrān, Abū Ayyūb," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

برای احادیث منقول از میمون بن مهران بنگرید به Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad b. Hanbal*, Shu'ayb al-Arna'ūt edited (Beirut, 2001), vol. 3, 1706; vol. 4, 2192, 2619 and 2747; vol. 5, 2888, 3023, 3141 and 3544.

^{۱۷}P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London, 2008).

^{۱۸}نام جغرافیایی پهلوان (پارت/پرتوه) در دوران ساسانی اشاره به قلمرو وسیعی داشت که از شرق به گرگان، از شمال به دریای خزر و از غرب و جنوب غربی به نواحی بین خوزستان و ماد محدود بود. بنگرید به

R. Gyselen, *Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'empire sassanide : Sceaux administratifs de la collection Ahmad Saedi*, Studia Iranica: Cahier 24 (Paris, 2002).

and their Background in mid-Seventh century A. D.," *IJMES*, 2:4 (1971), 346-367; G. H. A. Juynboll, "The Qurra' in Early Islamic History," *The Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16:2/3 (1973), 113-129.

^{۱۲}یکی از مشکلات مهم به کارگیری روش‌های تحلیلی کمی در پیشینه‌شناسی شخصیت‌ها این است که کیفیت نقش‌هایی را که موالی می‌توانستند در شکل‌گیری باورهای اسلامی داشته باشند نادیده می‌گیرد. علی‌رغم همهٔ کاستی‌هایی که بر پژوهش شاخت و یوبن‌بال وارد است، دست‌کم نظریهٔ "مرتبط مشترک" (common link) آنها-که آن را توضیح خواهیم داد-سراسری بر پذیرفتن وجود چنین مشکلی است. یکی از مهم‌ترین این نمونه‌ها نقش بالقوهٔ سلیمان بن مهران الاعمش در مقام یکی از این رابطین مشترک است.

^{۱۳}B. Sulaymān, *Studies in Early Islamic Tradition* (Jerusalem, 2004), 251.

^{۱۴}W. Raven, "Sa'īd b. Abī 'Arūbah," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۱۵}R. Blachère, "Abū 'l 'Āliya Rufay' b. Mihrān al-

فرمانروایی می‌کردند و پایتخت خود را در شهر قدیمی ری مستقر کرده بودند. نام افراد این خاندان به صورت‌های دیگری مانند مهرداد/میتراداتس در تواریخ پارتی و ارمنی به دفعات دیده می‌شود. نام‌های theophoric (نام‌های دربردارنده نام یکی از ایزدان) نشانه وابستگی شخص به ایزد میترا/مهرداد^{۱۹} و تا آنجا که اطلاع دارم، در میان افراد خاندان پارسیگ (parsig) ساسانی—که مرکزشان در پارس بود—و جابجایی بسیار کمتری داشت.^{۲۰} بنابراین، خاندان مهران یا افراد وابسته به این خاندان نام مهران را بیشتر در مناطق شمالی ایران و نیز در ارمنستان و قفقاز به کار می‌بردند.

افراد منسوب به خاندان مهران در منابع تاریخی ساسانی، ارمنی و آلبانیایی (گرجی) ادعای میراث‌داری پارتیان را داشتند.^{۲۱} در ادامه این نوشتار سعی نمی‌کنم قطعاً اعلام کنم که همه افراد منسوب به خاندان مهران در منابع تاریخی صدر اسلام لزوماً نسب پارتی داشته‌اند و از خاندان پارتی مهران برآمده‌اند. مطلبی که قصد دارم نشان دهم این است که ۱. تناوب پیدا شدن این نام خاص در مقاطع ویژه تاریخی صدر اسلام و اهمیت دارندگان این نام ناشی از تصادف صرف نبوده و، چنان که خواهیم دید، احتمالاً نشان‌دهنده نقش خاندان ایرانی مهران در شکل‌گیری باورهای اسلامی است و ۲. از آنجا که نام مهران را بیش از همه افراد منسوب به خاندان پارتی مهران به کار گرفته‌اند، محتمل‌ترین گزینه این است که در بیشتر، اگر نه در همه این موارد، با گروهی نومسلمان از خاندان پارتی مهران سروکار داریم که از بخش‌های شمالی ایران آمده‌اند و ۳. نهایتاً پیشنهاد خواهم کرد که تناوب نام مهران در دو سده نخستین تاریخ اسلام احتمالاً نشانه این است که مهران‌ها در شمار نخستین خاندان‌های پارتی بودند که پس از حمله اعراب به ایران در سده هفتم میلادی قدرت خود را از دست دادند.^{۲۲} البته ادعای آخر بیشتر بر پایه حدس و گمان استوار است.

در روایات مربوط به پیدایش اسلام، نام مهران نخستین بار در میان صحابه پیامبر پدیدار می‌شود. در میان این روایات به نام شخصیتی برمی‌خوریم که در خصوص جایگاهش در میان صحابه پیامبر شکی نداریم: شخصیتی با نام سفینه/مهران که از بردگان پیامبر اسلام بود. به گفته راویان، محدثین، فقها، و مورخان، سفینه^{۲۳}—که منابع فراوانی سعی در توجیه

^{۱۹}Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, chap. 3, 3.4.4-3.4.8.

^{۲۰}برای بحث درباره اهمیت سفینه در بافتار تاریخی عربستان بنگرید به

H. Kindermann and C. E. Bosworth, "Safina," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۱۹}برای بحث در خصوص پرستش مهر در ایران بنگرید به Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 350-414.

^{۲۰}تأیید این نکته را مرهون همکار خوبم دکتر آصف خلدانی هستم.

^{۲۱}Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*.

نام غیرمعمول او دارند و برای مثال یکی از معانی آن را کشتی دانسته‌اند. در ابتدا برده‌ی یکی از همسران پیامبر با نام ام‌سلمه بود و به این شرط آزاد شد که تا پایان عمر پیامبر اسلام به او خدمت کند.^{۲۴} گروهی از منابع او را سیه‌چرده توصیف کرده‌اند. باید توجه داشت که عبارت الاسود ظاهراً هم برای افریقایی‌تباران به کار می‌رفت و هم برای "سیه‌چردگان قفقازی"^{۲۵} کاربرد داشت. نه تنها سیاهی چهره سفینه، بلکه حتی نام او نیز در میان محدثین دوران میانه اسلامی محل بحث و جدل بود. برای مثال، جریر طبری نقل می‌کند که "مراجع [در نام او اختلاف داشتند. گروهی می‌گفتند نام او مهران است و گروهی دیگر رباح."^{۲۶} در هر صورت، در این مطلب جای تردید نیست که با فردی ایرانی سروکار داریم که یا از خاندان مهران بود یا اینکه گروهی از مراجع او را به خاندان مهران منتسب کرده‌اند. این نکته از گفته‌ی طبری پیداست که دست‌کم گروهی از محدثین ادعا می‌کردند که سفینه ایرانی‌ای "با نام سیه‌بن مارقیه بود."^{۲۷} روایتی دیگر او را سفینه‌بن فرخ، از خاندان مهران، می‌داند که فرخ نیز نامی ایرانی است.^{۲۸} علاوه بر این، چنان که خواهیم دید، دست‌کم یکی دیگر از چهره‌های مهم مسلمانان از خاندان مهران سفینه را از اعقاب خود برمی‌شمرد.

از آنجا که سفینه یکی از صحابه بود، نامش در زنجیره اسناد بسیاری از احادیث آمده است.^{۲۹} در روایاتی که گاه به ام‌سلمه می‌رسد، زنجیره احادیث از سفینه شروع می‌شود و به شخصیت‌های مهم و دانشمندان مشهوری چون قتاده بن دعامة^{۳۰} (حدود

²⁸Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Zād al-ma'ād fi Hady Khayr al-'ibād* (Bayrut, 1988), 44.

²⁹ تاکنون سعی در محاسبه‌ی بسامد نام سفینه در زنجیره احادیث نکرده‌ام، اما نکته جالب توجه اینجاست که برای نمونه، بیشتر احادیثی که در مسند به نقل از سفینه آورده شده‌اند به شخصیت مسیح، آمدن دجال یا داستان شیری می‌پردازند که از سفینه، پس از بازگشت از جنگ احتمالاً با رومیان محافظت می‌کند. بنگرید به حدیث شماره ۲۱۹۲۹ در

Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, Ahmad Muhammad Shakir edited (Beirut, 1995), 257-259.

³⁰ قتاده که برای "حافظه خارق العاده اش و نیز دانشش در نسب‌شناسی، لغت عرب، روایات تاریخی، تفسیر قرآن و حدیث" شهرت داشت، نایب‌نایب از اهالی بصره بود. او شاگرد حسن بصری و ابن‌سیرین بود که در حدود سال ۶۰/۶۸۰م به دنیا آمد و به سال ۱۱۷ق/۷۳۵م در واسط از دنیا رفت. بنگرید به

C. Pellat, "Katāda b. Di'āma b. Katāda al-Sadūsī, Abu'l-Khattāb," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

²⁴P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 2002), 143, no. 63.

²⁵D. Pipes, "Black soldiers in early Muslim armies," *The International Journal of African Historical Studies*, 13:1 (1980), 87-94; quote on 87.

²⁶Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī, Vol. 9: The Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11*, Ismail K. Poonawala translated (SUNY, NY, 1990), 45.

²⁷ بلاذری در جلد ۱ انساب الاشراف او را عرب می‌انگارد، اما نام او را مفلح و نیز مهران ضبط می‌کند. باید توجه داشت که فلاح به معنی کشت و کار است و فلاح در دو معنی "دریانورد، ملوان و یا کارگر کشتی یا قایق . . . و نیز به معنای کسی که چهارپایان خود را اجاره می‌دهد" آمده است. بنگرید به

Ahmad b. Yahyā Balādhurī, *Ansab al-asbrāf*, Muḥammad Ḥamid Allāh edited (Cairo, 1959), vil. 1, 481.

در نتیجه، بی‌تردید این مسئله نوعی بازی واژگانی با نام سفینه و لقب مهران است. آیا باید او را دریانوردی دانست که به اسارت درآمده بود؟

۶۰-۱۱۷ق/۶۸۰-۷۳۵م)،^{۳۱} شاگرد حسن بصری (م. ۱۱۰ یا ۱۱۹ق/۷۲۸ یا ۷۳۷م) که خود نسبی ایرانی داشت، و ابن سیرین (م. ۱۱۰ق/۷۲۸م) می‌رسد که احادیث او را ابواعوانه (۲۳۰-۳۱۶ق/۸۴۵-۹۲۸م)^{۳۲} نقل کرده است. به عبارتی سلسله اسناد این ارتباط چنین است: سفینه ← قتاده بن دعامة ← ابواعوانه.^{۳۳} چنان که خواهیم دید، ارتباط قتاده که پس از مرگ استادش حسن بصری جایگزین او شده بود - با محدثین خاندان مهران بسیار قابل توجه است. در اینجا اما بحث را به سفینه محدود می‌کنیم. یکی از احادیثی که خود مهران/سفینه نقل کرده،^{۳۴} حکایت لقبی را بازگو می‌کند که پیامبر به او داد. این حدیث در مسند^{۳۵} ابن حنبل ضبط شده و در آن سفینه چنین روایت می‌کند:

رسول الله به سفر رفت. صحابی او همراهش بودند. وقتی که اسباب و اثاثیه آنان [برای حمل و نقل] زیاد از حد سنگین شد، محمد (ص) خطاب به من فرمود: "ردای خود را بگستر." پس چنین کردم. آنگاه آنان [همراهان] جامه مرا با اسباب و اثاثیه خود پر کردند و به من سپردند. رسول الله به من فرمود: "حمل [شان] کن از آنجا که تو سفینه [کشتی] هستی." حتی اگر باری به اندازه یک، دو، سه . . . و بلکه شش حمار بر گرده من بود و [محموله] بسیار سنگین می‌شد (ما تقول) . . . من آن را حمل می‌کردم^{۳۶} . . . هر کدام [از صحابه] که احساس ضعف و خستگی می‌کرد، البسه، سپر یا شمشیر خود را بر من می‌آویخت تا آنجا که بار بر من بسیار گران می‌شد. آنگاه پیامبر به من می‌فرمود: "تو یک کشتی [سفینه] هستی."^{۳۷}

al-'Asqalānī, *Tabdhib al-tahdhib* (Beirut, Haydarabad, 1325), vol. 7, 757.

^{۳۵} این حدیث را ابن قیّم نیز روایت کرده است. برای اطلاعات بیشتر درباره ابن قیّم بنگرید به

H. Laoust, "Ibn Kayyim al-Djawziya, Shams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Abī Bakr al-Zar'ī," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۳۶} Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad*, vol. 36, 265, no. 2198.

^{۳۷} Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad*, vol. 36, 253, no. 2194 and 256, no. 21928.

جالب است که این حدیث تصویری نه چندان دلچسب از پیامبر به دست می‌دهد.

^{۳۱} T. Fahd, "Ibn Sīrīn, Abū Bakr Muḥammad," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۳۲} برای اطلاعات بیشتر درباره ابواعوانه، محدث و فقیه شافعی مذهب، بنگرید به

"Abū 'Awānah Ya'qūb b. Ishāq Ibrāhīm b. Yazīd al-Isfarā'īnī," in Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kathīr, *The Life of the Prophet Muḥammad*, Trevor le Gassik translated (Ithaca Press, 2000), 342.

^{۳۳} زنجیره دیگری از احادیث به واسطه ابن ریحانه و علی بن عاصم به سفینه می‌رسد.

^{۳۴} در مسند ابن حنبل یک بخش کامل به احادیث سفینه، مولای پیامبر، اختصاص داده شده است. بنگرید به

Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Hanbal*, Shu'ayb al-ʿArna'ūt edited (Beirut, 2001), vol. 6, no. 21919-21934; Ibn Ḥajar

اکنون در این که نام سفینه ریشه‌ای خارجی و احتمالاً سریانی^{۳۸} دارد اتفاق نظر وجود دارد. این نام سه‌بار در قرآن آمده است و اشاره به کشتی‌هایی دارد که موسی، خضر و نوح از آنها استفاده کرده‌اند.^{۳۹} اینکه چرا چنین نامی برای یک برده ایرانی به کار رفته است به خودی خود قابل توجه است. در یکی از روایاتی که خود سفینه نقل کرده است، کشتی‌ای که او را حمل می‌کرد غرق می‌شود و او خود را با زحمت به جزیره‌ای می‌رساند. آنجا به شیری برمی‌خورد و به او می‌گوید: "ای اباحارث، من سفینه، مولای پیامبر هستم."^{۴۰} یکی دیگر از افراد مهم خاندان مهران نیز در تاریخ صدر اسلام هست که با دریانوردی در ارتباط است و بعداً به او خواهیم پرداخت. در اینجا فقط به یک نکته بسنده می‌کنم و آن اینکه بر طبق داده‌های منابع موجود یا نام یکی از بردگان پیامبر مهران بوده یا دست‌کم شمار قابل توجهی از محدثین باور داشته‌اند که نامش مهران بوده است. در هر صورت، در اینجا با داده مهمی روبرویم که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

با مهران مذکور، که صحابه پیامبر بود، زنجیره‌ای از شخصیت‌های مهم سده‌های اول و دوم اسلام اعم از محدث، قاری، مفسر، و مورخ و نیز مدیران و شخصیت‌های سیاسی آغاز می‌شود که همگی نام مهران را بر خود دارند. بعدها سفینه/مهران نقش نیای دست‌کم یکی از شخصیت‌های مهم در فهرست مهرانی‌های بالا را نیز ایفا می‌کند که بدان خواهیم پرداخت. حال به نخستین شخصیت از لحاظ زمانی آغاز کنیم.^{۴۱}

افتاده بود، چندان دور از ذهن نمی‌نماید. از همکارم آصف خلدانی به سبب یادآوری این نکته سپاس‌گزارم.

بنگرید به

Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*.

^{۴۱} در میان نخستین اشخاصی که نام مهران را بر خود دارند باید به فردی اشاره کنیم که احتمالاً از آنجا که نامش فقط با عنوان مهران آمده است از گروندگان به اسلام نبود و مولا، امین و شاید کاتب عبیدالله بن زیاد (م. ۵۴-۶۴ق/۶۷۴-۶۸۳م)، حاکم قدرتمند اموی و فرماندار بصره، بود. برای اطلاعات بیشتر درباره عبیدالله بنگرید به

C. Robinson, "Ubayd Allāh b. Ziyād," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online; S. Sajjadi, "Ibn Ziyād, Abū Ḥafṣ," in *Dā'irat al-Ma'ārif Bozorg-i Islāmī*, vol. 3, no. 1280, accessed online.

دینوری بخشی از کتاب خود را به رویدادهای عراق پس از مرگ یزید بن معاویه (م. ۶۴ق/۶۸۳م) و سرنوشت عبیدالله بن زیاد پس از مرگ یزید اختصاص می‌دهد.

^{۳۸} گرچه ریشه‌ای یونانی نیز برای این نام پیشنهاد شده است. بنگرید به

Kindermann and Bosworth, "Safina."

^{۳۹} Kindermann and Bosworth, "Safina."

^{۴۰} Ibn Kathīr, *Al-bidaya Wa'l-nihāya*, accessed online at

<http://ar.wikisource.org/wiki/النهاية/الجزء الثامن/سفينة-مولى-رسول-الله-صلى-الله-عليه-وسلم>

این نکته نیز شایان ذکر است که "مصاحبت" سفینه با محمد را ساگر حقیقت داشته باشد شاید بتوان با وضعیت سیاسی هلال خصب و مناطق اطراف در آن زمان توضیح داد. همان‌گونه که می‌دانیم، در سال‌های پایانی سده ششم و آغاز سده هفتم میلادی و در آستانه جنگ‌های ویران‌کننده ایران ساسانی و بیزانس منطقه در نابسامانی کامل به سر می‌برد. همان‌طور که در جای دیگری مفصلاً توضیح داده‌ام، خاندان‌های پارتی و از جمله مهران‌ها به شدت در این درگیری‌ها نقش داشتند. بنابراین، فرض اینکه مهران مورد نظر شاید از اسرای جنگی بوده که در این دوره به دست اعراب

برای مرگ سفینه/مهران، بردهٔ پیامبر، تاریخی پس از سال ۷۰ق/۶۸۹م ذکر شده است. بنابراین، سفینه/مهران با مهرانی دیگر از فهرست بلندبالای محدثین از خاندان مهران^{۴۲} با نام یوسفبن ماهک/مهران (ح. ۱۰۳-۱۰۴ق/۷۲۱-۷۲۲م) هم‌دوره می‌شود. چنان که گفته شده است، سفینه/مهران روایات خود را از ام‌سلمه نقل کرده است. به همین ترتیب، یوسفبن مهران روایات خود را مستقیماً از ابن عباس نقل کرده که «پدر تفسیر قرآن»^{۴۳} لقب گرفته است و این داستان‌ها و روایات را به دیگران، از جمله ابوکریب، انتقال داده که یکی از نزدیک‌ترین منابع طبری بوده است. بنابراین سلسلهٔ اسناد این راویان چنین می‌شود: ابن عباس ← یوسفبن ماهک/مهران ← علی بن زید ← مبارک‌بن فضاله ← ابن‌یمان ← ابوکریب.^{۴۴} در عین حال، رشتهٔ دیگری از روایات از طریق یوسفبن مهران به مهم‌ترین معلم طبری یعنی ابن‌حمید می‌رسد.^{۴۵} بنابراین، بر طبق تاریخ راویان صدر اسلام و منابع تاریخی موجود، یوسفبن مهران می‌بایستی مانند سفینه/مهران معاصر با ابن‌عباس، پسرعموی پیامبر، و معاصر با پیامبر اسلام بوده باشد. به واقع، اگر صحابه بودن مهران صحت داشته

همراهی او می‌کند، اما مهران نمی‌پذیرد. این پرسش که آیا این مهران را می‌توان همان «خدمتگزار شخصی عبدالله» دانست به بررسی‌های بیشتر نیاز دارد. بنگرید به Tabari, *The History of al-Tabari*, Vol. 19: *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah A.D. 680-683/ A.H. 60-64*, I. K. A. Howard translated, (SUNY, NY, 1991) 36, footnote 167.

اینکه در واقع نقش این مهران خاص در نخستین دهه‌های دوره اسلامی چیست را بعد از این خواهیم دید. با این حال، تا آنجا که دانش من اجازه می‌دهد نمی‌توان او را جزو محدثین دانست.

^{۴۲} بنگرید به پیوست: فهرست ابتدایی نخستین مهران‌ها. ^{۴۳} L. Veccia Vaglieri, "Abdallāh b. al- 'Abbās", in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۴۴} Tabari, *The History of al-Tabari*, Vol. 2: *Prophets and Patriarchs*, William M. Brinner translated (SUNY, NY, 1996), 87; Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, 2820, 2943, 3103 and 3519.

^{۴۵} بنابراین، ابن‌عباس ← یوسفبن مهران ← علی بن زید ← حمادبن سلمه ← ابوداود البصری ← ابن‌حمید. بنگرید به Tabari, *The History of al-Tabari*, Vol. 3: *The Children of Israel*, William M. Brinner translated (SUNY, NY, 1991), 71.

یوسفبن ← زنجیرهای دیگر چنین است: ابن‌عباس زیادبن ایوب. بنگرید به «هشیم ← علی بن زید ← مهران Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. 9, 207.

در اینجا دینوری مهران را که نقش یکی از مشاوران نزدیک عبدالله بن زیاد را در این روایت دارد در مکر، دانش و ادب هم‌پای وردان، غلام عمر بن عاص، می‌داند: «و کان يعدل فی الدهاء و الأدب و العقل بوردان غلام عمرو بن العاص.» توجه کنید که وردان نیز مانند مهران نامی است که بیشتر ارمنی‌ها به کار می‌برده‌اند. بنگرید به Abū Hanifah Dīnawarī, *Akbbār al-Tiwāl*, Abd al-Mun'im 'Amir edited (Beirut, 1990), 258.

در اینجا دو نکته دربارهٔ این مهران وجود دارد: اول اینکه او با شخصیتی ارمنی مقایسه می‌شود که به احتمال قریب به یقین از نجبای ارمنستان بوده و از آنجا که نام وردان غیرمسیحی است، محتملاً نسبی پارتی داشته است؛ گرچه این امر لزوماً به معنی مسیحی نبودن وردان نیست. دوم، از آنجا که دین‌وری نقل میکند اسب‌های معروف به مهرانی نام خود را از مهران فوق‌الذکر گرفته بودند، این نکته باید به نوعی کارکرد جایگاه اشرافی مهران را نشان دهد. روایت مطول طبری دربارهٔ فعالیت‌های مهران نشان می‌دهد که او تمامی کارکردهای یک مولا برای ابن‌زیاد را داشته است و مشاوری امین و فردی نزدیک به عبدالله بوده است. در روایت طبری، هنگام فرستادن عبدالله به همراه ۵۰۰ تن از اهالی بصره برای حکمرانی بر کوفه، مهران که تمایلات شیعیش از چشم راوی دور نمانده، گروه را همراهی می‌کند. در طول سفر، پس از اندی، مهران با آوردن بهانه‌ای از گروه جا می‌ماند. گفته شده هنگامی که ابن‌زیاد متوجه می‌شود که مهران خواهان جدایی از اوست، با دادن ۱۰۰ هزار درهم سعی در جلب دوبارهٔ

باشد، او مهران دیگری بوده که ابن عباس، پسر عموی پیامبر، با او آشنایی داشته است. در نتیجه، مسئله شگفت‌انگیز این است که از میان صحابه پیامبر دو تن تصادفاً [؟] این نام ایرانی را بر خود داشته‌اند. آنچه ارتباط ابن عباس را با یوسف بن مهران چشمگیرتر می‌کند این است که بر طبق گفته طبری، ابن عباس در فتح تبرستان در سال ۳۰ق/۶۵۰م نیز شرکت داشته است.^{۴۶} بنابراین، اولین حاصل برنگری این داده‌ها اینکه یوسف بن مهران احتمالاً در جریان نخستین حمله اعراب به تبرستان در میانه سده هفتم میلادی به اسارت ابن عباس، این شخصیت مهم خاندان بنی‌هاشم افتاده است. همانگونه که در جای دیگری بحث کرده‌ام،^{۴۷} احتمالاً در همین ایام بود که خاندان مهران جایگاه قدرتمند خود در منطقه و کنترل خود بر سرزمین مادری‌اش را از دست داد. با این همه، بحث درباره نسب‌نامه یوسف بن مهران نیازمند بررسی‌های بیشتر است. حال ارتباط یوسف بن مهران با ابن عباس از سویی و با ابن حمید و ابن کزیم، مهم‌ترین مطلعین و آموزگاران طبری، ما را از سوی دیگر به شمار دیگری از شخصیت‌های مهم خاندان مهران می‌رساند.

ارتباط طبری با ابوعبدالله محمد بن حمید الرازی، از مهم‌ترین معلمانش در ری واقع در تبرستان، به خوبی شناخته شده است. او از جمله کسانی است که طبری بیشترین ارجاعات را به او داده است و قاعدتاً باید روایاتش را در زمانی که طبری در جوانی در ری نزد استادش تلمذ می‌کرده از او گرفته باشد. با این حال، آنچه شاید شایان تأمل بیشتر است، سیر تحصیل طبری در ایام جوانی نزد ابن حمید است. آن گونه که روزنتال اشاره کرده است، از مهم‌ترین نکات در تعلیم طبری در ری نزد ابن حمید اینکه در همین شهر و در همین زمان بود که طبری با کارهای ابن اسحاق،^{۴۸} (۸۵-۱۵۰ق/۷۰۴-۷۶۷م)، مهم‌ترین تاریخ‌نگار صدر اسلام، آشنا شد. آثار ابن اسحاق که بعدها با عنوان سیره^{۴۹}

پیامبر اسلام اختصاص یافته است. کتاب ابن اسحاق در سه بخش تنظیم شده بود: (۱) مبتداء (آغاز، شروع) شامل بر ادبیات کهن عرب؛ (۲) مبعث (برانگیخته شدن به پیامبری) که بخش ابتدای زندگی پیامبر در مکه را روایت می‌کند؛ و (۳) مغازی (جنگها) که بخش دوم زندگی پیامبر در مدینه را به تصویر می‌کشد. بنگرید به M. Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, 2006), 37, no. 2.

توجه کنید چنان که بانر نشان داده است، "حتی قدیمی‌ترین متون مربوط به سیره یا مغازی هم که متن‌های پراکنده بر روی پاپیروس هستند قدمتشان به پیش از میانه سده هشتم میلادی نمی‌رسد." بنگرید به Bonner, *Jihad in Islamic History*, 37.

⁴⁶Vaglieri, "Abdallāh b. al-‘Abbās."

⁴⁷Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 249-265, 303-308ff.

⁴⁸Tabarī, *The History of al-Tabarī, Vol. 1: General Introduction and Form the Creation to the Flood*, Franz Rosenthal translated (SUNY, NY, 1989), 18; J. M. B. Jones, "Ibn Iṣḥāk, Muḥammad b. Iṣḥāk b. Yāsār b. Khiyār," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

⁴⁹عنوان اصلی کتاب ابن اسحاق السیره نبود و کتاب المغازی (کتاب غزوات) نام داشت. البته دومین کتاب مهم در این زائر، یعنی المغازی نوشته الواقدی، است که اهمیت جنگاوری در زندگانی محمد را به تمامی نشان می‌دهد. کتابی که کاملاً به جنگها و غزوات

شهرت یافت، نخستین روایات مطوّل و مفصل از صدر اسلام را برای ما فراهم آورده است. شگفت اینکه بدانیم ری زادگاه ابن حُمید، یکی از منزلگاه‌های معمول ابن اسحاق، بوده است و بدین ترتیب ممکن است حتی نقش مهم‌تری هم در انتقال تاریخ صدر اسلام به آیندگان ایفا کرده باشد.

در واقع نقش ری در سفرهای ابن اسحاق به قدری اساسی بود که یکی از مهم‌ترین روایات منقول از او پرده از اهمیت ری برمی‌دارد، چرا که بین حدود ۱۵ روایت سیره که از ابن اسحاق نقل شده است، شهرهای کوفه، ری و بصره بیشترین بسامد تکرار را دارند.^{۵۰} اینکه چرا گذر ابن اسحاق در مقام یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های صدر اسلام متناوباً به ری می‌افتد، آن هم در برهه‌ای مهم از تاریخ این شهر، یعنی میانه سده هشتم میلادی، پرسشی است که در سطور بعد سعی در پاسخ گفتن به آن داریم.

فی‌الحال لازم به یادآوری است که گفته شده طبری با ذکر روایات ابن اسحاق، بر یک روایت خاص تکیه دارد که منبع اولیه‌اش سلمتین فضل الابرش الانصاری [الرازی] (م. ۱۹۱ق/۸۰۷م) بوده و بعداً ابن حُمید آن را نقل کرده است.^{۵۱} از همین روست که طبری معمولاً زنجیره روایات خود را این‌گونه معرفی می‌کند: “ابن حُمید^{۵۲} → سلمه → ابن اسحاق.”^{۵۳}

بنابراین، طبری مطالعه روایات ابن اسحاق را در ری آغاز کرد و با آنها از طریق ابن اسحاق ← سلمه ← ابن حُمید آشنا شد.^{۵۴} برای آغاز باید این نکته مهم را در نظر داشت که ابو عبدالله سلمتین فضل الازرق که “پس از سال ۱۹۰ و به سن ۱۱۰ سالگی در گذشته است،”^{۵۵}

است. “بنابراین،” طبری متناوباً به زنجیره اسناد روایاتی که خود ذکر کرده زنجیره اسناد موجود در روایات ابن اسحاق را نیز افزوده است. “بنگرید به Tabarī, *The History of al-Tabarī*, Vol. 8: *The Victory of Islam: Muhammad at Medina A.D., 626-630/A.H. 5-8*, Michael Fishbein translated (SuNY, NY, 1997), XX.

^{۵۴}موضوع وقتی پیچیده می‌شود که بدانیم بر اساس گفته یاقوت، “ظاهراً این کامل گفته است که طبری با مبتدا و مغزای ابن اسحاق از طریق راهنمایی . . . شخصی با نام احمد بن حماد که گفتارش بر روایات سلمه استوار بود آشنا شد و کتاب تاریخ خود را پایه‌ریزی کرد.” بنگرید به

Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 17-18.

^{۵۵}Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 174, footnote 49.

^{۵۰}Jones, “Ibn Iṣḥāk.”

^{۵۱}توجه کنید که نسخه فعلی سیره ابن هشام نسخه خلاصه و حاشیه‌نگاری شده سیره ابن اسحاق است که خود بر پایه روایت زیاد البکائی (م. ۱۸۳ق/۷۹۹م) استوار است. بنگرید به

P. C. Hennigan, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of Waqf in Third Century Hanafī Legal Discourse* (Leiden, 2004), 177, footnote 272.

^{۵۲}از سوی دیگر، بنا بر روایت یونس بن بُکیر، هتادین الساری و ابن کزّیب روایات ابن اسحاق را در کوفه به طبری انتقال داده‌اند. بنگرید به

Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 18.

^{۵۳}آن‌گونه که فیثباین می‌گوید، این “بدین معناست که طبری از طریق نسخه‌ای قدیمی‌تر از نسخه‌ای که ما امروز در دست داریم و عبدالملک بن هشام آن را تلخیص و تصحیح کرده به روایات [ابن اسحاق] دسترسی داشته

نه فقط یکی از معمرین^{۵۶} به معنای کسانی که عمر بسیار طولانی داشته‌اند بود، بلکه درست مانند ابن‌حُمَید یکی از اهالی ری (رازی) بود. بر اساس گزارش تعدادی از همشهریان، سلمه نقش یکی از قضات شهر را داشت.^{۵۷} بنابراین، با زنجیره‌ای مهم از روایات سروکار داریم که در ری تکوین یافته‌اند، به دست افرادی که یا از اهالی این شهر بوده‌اند، مانند ابن‌حُمَید و سلمه، و یا مکرراً به شهر ری رفت و آمد داشته‌اند.

نکته دیگری نیز در این بین هست که معمولاً مفعول مانده است. تا آنجا که می‌دانم، ویژگی‌های گوناگون و گاه پیچیده‌ای هم به شخصیت سلمه بن فضل نسبت داده شده تا جایی که تشخیص هویت او را دشوار کرده است. آنچه مسئله را بغرنج‌تر می‌کند اینکه، چنان که مشاهده کردیم، بنای سیره طبری بر روایت همین ابن‌سلمه ساکن ری استوار بود.^{۵۸}

به صورت خلاصه، پرسش چنین است که آیا [حمّادبن] سلمه بن فضل الابرش الانصاری الرازی که در ری می‌زیست و به سال ۱۹۱ق/۸۰۶م^{۵۹} از دنیا رفت، همان [ابوعبدالله] حمّادبن سلمه بن فضل الازرق است که او هم ساکن ری بود و گفته شده که پس از سال ۱۹۰ق/۸۰۵ یا ۸۰۶م در ۱۱۰ سالگی از دنیا رفت؟^{۶۰} پژوهشگران گوناگون هر کدام یکی از این دو ضبط را برای نام سلمه مذکور به کار گرفته‌اند.^{۶۱}

با این حال، آن‌چنان که روزنتال بیان می‌کند، بر اساس گفته یاقوت، «ابن‌کامل روایت کرده است که طبری مبتداء و مغازی ابن‌اسحاق را بر اساس روایات سلمه آکه در اینجا منظور سلمه بن فضل، قاضی ری، است [زیر نظر همین احمد] ابن حمّاد الدولابی آموخت و بدین ترتیب کتاب تاریخ خود را پی افکند.» بنگرید به Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-Kabir*, Alī Muḥammad 'Umar edited (Cairo, 2001); Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 18.

روزنتال همچنین اشاره می‌کند که «در خود کتاب تاریخ طریق نقل اسناد همیشه ابن‌حُمَید سلمه ابن‌اسحاق بوده است.» بنابراین چنین نتیجه می‌گیرد که ذکر ابن‌حمّاد در این میان «باید اشتباهی باشد که البته بعید است در نسخه اصلی ابن‌کامل رخ داده باشد و قاعدتاً در حین انتقال روایات رخ داده است.» بنگرید به

Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 18.
در اینجا شایان ذکر است که بر اساس طبقات ابن‌سعد، کنیه «سلمه الابرش بن الفضل» که از مصاحبین ابن‌اسحاق بوده، ابوعبدالله بوده است. بنگرید به Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-Kabir*.

⁵⁶G. H. A. Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn in the Early Development of the Isnād," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 (Vienna, 1991), 155-175.

⁵⁷Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 14, footnote 50.

⁵⁸Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 9, XI.

⁵⁹Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 9, XI.

بر اساس نظر یوناوالا، هنیگان نیز مانند وات همین نام و گاهشماری را به دست می‌دهد. بنگرید به

Hennigan, *The Birth of a Legal Institution*, 177; Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 6, XI.

⁶⁰Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 9, 174, footnote, 49.

⁶¹برای نمونه روزنتال، یکی از سرشناس‌ترین پژوهشگرانی که در زمینه زندگی‌نامه طبری کار کرده است، می‌نویسد: «یکی دیگر از استادان کمترشناخته‌شده طبری شخصی با نام [احمدبن] حمّاد الدولابی بود که مهم‌ترین ادعایش شاگردی سفیان (ابن‌عیینه)، استاد معروف بود.» بنگرید به Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 17.

حال چه این دو شخصیت یکی باشند یا نه، شک نداریم که حمّادبن سلمه بن فضل که ظاهراً روایاتی را هم از ابن عباس به ابوداود الطیالسی، مولای ایرانی، انتقال داده است، برادرزاده حمیدبن مهران (الطویل)^{۶۲} بوده و بدین ترتیب آشکارا با مهرانیان ارتباط داشته است. جالب اینکه طریق نقل این روایات نیز همان یوسف بن مهران مذکور در بالاست. حال زنجیره روایاتی که پیشتر نقل کرده بودیم به این شکل درمی آید: ابن اسحاق ← سلمه [که به واسطه مادر یا پدر خود یک مهرانی بوده است] ← ابن حمید.

در کنار تردیدهایی که در شخصیت سلمه داریم، پیچیدگی‌های دیگری هم در این بین وجود دارد. ابن حمید ادعا می‌کند که طریق دستیابی او به مطالب موجود در مغازی ابن اسحاق، از طریق سلمه بن فضل بوده است. اما این ادعای ابن حمید را یک مهرانی دیگر رد می‌کند. این مهرانی شخصی با نام علی بن مهران است^{۶۳} که او را از طریق دیگری نمی‌شناسیم. اوست که به اتهام تقلب، درستی روایات ابن حمید از ابن اسحاق را به پرسش می‌گیرد. به گفته او، ابن حمید مطالب خود را «نه مستقیماً از سلمه، بلکه از طریق خود او»^{۶۴} یعنی علی بن مهران، گرفته بود. بنابراین و بنا به گفته علی بن مهران، زنجیره روایات رسیده به طبری از این قرار است: ابن اسحاق ← سلمه [که احتمالاً یک مهرانی بوده] ← علی بن مهران ← ابن حمید. بدین ترتیب، علی بن مهران ادعا می‌کند که «شخصی با نام اسحاق بن منصور [احتمالاً آنکه به سال ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م در گذشته بود؟] که

می‌توانسته بسیار نزدیک به هم باشد. علاوه بر این، اگر این سلمه بن فضل همان شخصی باشد که روایات ابن اسحاق را منتقل کرده است ابن اسحاقی که خواهیم دید روایاتش را یکی دیگر از مهرانی‌ها، یعنی علی بن مهران، به پرسش گرفته است باید تحریفی جدی در خصوص ارتباط این شخصیت معمر با مهرانی‌ها رخ داده باشد. چنان که آوردم، هم سلمه بن فضل که از ابن اسحاق روایت کرده و هم حمّادبن سلمه که از ابن عباس روایت کرده، روایات خود را به ابن حمید، معلم طبری، انتقال داده‌اند. هرچند به شخصه تردیدی در این به هم ریختگی ندارم، ولی اظهار نظر بیشتر در این زمینه را به متخصصان اسناد واگذار می‌کنم. برای اطلاعات بیشتر درباره سلمه بن فضل الابرش بنگرید به Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. 4, 222-226.

⁶² Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. 3, 406.

برای اطلاعات بیشتر درباره حمیدبن مهران به ادامه مقاله توجه کنید.

⁶³ Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. 1, 18.

پس ارتباط دقیق این دو چهره، یکی [حمّادبن] سلمه بن فضل الابرش الانصاری الرازی و دیگری قاضی ساکن ری، [ابوعبدالله] حمّادبن سلمه بن فضل الازرق که گفته شده هر دو در حدود سال ۱۹۰ یا ۹۱ ق/ ۸۰۵ یا ۸۰۶ م در گذشته‌اند، از معمرین بوده‌اند و به طرق مختلف از منابع طبری معرفی شده‌اند چه می‌تواند باشد؟ علاوه بر آن، ارتباط این دو با [احمد] بن حمّاد الدولابی که طبری زیر نظر او و بر اساس سلمه، کارهای ابن اسحاق را آموخته، چه بوده است؟ تا آنجا که من می‌دانم، ظاهراً این پیچیدگی‌ها از چشم طبری پژوهان معاصران دور مانده است، چرا که پوناوالا، هنیگان و وات نام این شخصیت را سلمه بن فضل الابرش الانصاری الرازی ذکر کرده‌اند، در صورتی که روزنتال آن را به صورت ابوعبدالله سلمه بن فضل الازرق آورده است. بنگرید به

Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. 1, 174, footnote 49.

با توجه به پیچیدگی‌ای که درباره نام سلمه، این معمر مهم وجود دارد و جالب است توجه کنیم که نحوه نوشتن ابرش و ازرق در خط دستنویس‌های عربی

او نیز مانند طبری شاگرد ابن حُمَید بود، به درستی ابن حُمَید را دروغگو خوانده بود.^{۶۴} در کنار این نکته که در میان تمام شهرهای موجود، از جمله کوفه و بصره، این شهر ری بود که متناوباً مقصد ابن اسحاق بود و بسیاری از روایات او ردپایی از این شهر دارند، اینکه یک مهرانی واسطه بین طبری و ابن حُمَید با ابن اسحاق بوده باشد نیز اهمیت بسیار دارد. به رغم اینکه اثبات این ادعا نیازمند پژوهش‌های بیشتر است، همه شواهد و قرائن نشان از این دارد که ابن علی بن مهران هم از اهالی ری بوده است.

نکته شایان ذکر درباره ابن اسحاق (۸۵-۱۵۱ق/۷۰۴-۷۶۸م)، ابن حُمَید، طبری، سلمه [مهران] و احتمالاً علی بن مهران و نیز، چنان که خواهیم دید، شمار دیگری از محدثین، من جمله آنهایی که نام مهران بر خود دارند، ارتباط همگی آنها با شهر ری در ربع دوم سده هشتم میلادی است. اما چرا ری؟ چرا از میان تمامی شهرهای ایران که طبری می‌توانست در آنها تحصیل کند، شهر ری را انتخاب کرد؟ طبیعتاً یک علت این است که طبری خود از اهالی ری است. اما به نظر می‌رسد همان‌طور که ری یکی از مراکز تردد ابن اسحاق بود، مرکز فعالیت محدثین دیگری نیز بوده است.

برای نمونه، در حوالی سال‌های تولد طبری، یعنی "چند سال پیش از ۲۲۰ق/۸۳۵م، ابوداوود [السجستانی که سومین کتاب از شش کتاب اصلی حدیث را او نوشته است]... [برای] جمع‌آوری روایات محدثین در ری [به سر می‌برد]."^{۶۵} جالب این است که در زنجیره اسناد روایات سجستانی باز هم مهرانی دیگری^{۶۶} با نام محمد بن مهران البرّاز^{۶۷} پدیدار می‌شود.

دو تن دیگر از مطلعین و منابع ابن حُمَید نیز مهرانی و دست‌کم یکی از آنها از اهالی ری بودند. شخصی با نام ابو عبدالله مهران بن ابی عمر العطار الرازی روایات سفیان الثوری را مستقیماً به ابن حُمَید انتقال می‌داد. سفیان الثوری نیز به نوبه خود روایات خویش را از یکی دیگر از شخصیت‌های مهم مهرانی از اهالی تبرستان با نام الاعمش گرفته بود. این روایات سپس‌تر به دست ابن حُمَید رسیدند.^{۶۸} آن‌گونه که روزنتال، اگرچه با کمی تردید، در زندگی‌نامه طبری می‌نویسد، "اینکه شمار زیادی از اهالی تبرستان نامشان در

Bozorg-i Islāmī, accessed online.

^{۶۷} تاکنون نتوانسته‌ام اطلاعات بیشتری درباره او به دست بیاورم.

^{۶۸} گفته شده که زنجیره این روایات، یعنی مجاهد ← بکیر بن الاخنس ← الاعمش [مهران] ← سفیان الثوری ← ابو عبدالله مهران بن ابی عمر العطار الرازی ← ابن حُمَید، نهایتاً به عبدالله بن عمر میرسد. بنگرید به

Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 1, 216.

^{۶۴} Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 1, 18-19.

A. Pakatchi, "Abū Dāwūd al-Sijistāni," in *Encyclopaedia Islamica*, trans. Khodaverdian, accessed online.

^{۶۶} در واقع طریق نقل بدین قرار بود: "ابراهیم بن موسی التمیمی... ابو حصین بن یحیی، محمد بن مهران البرّاز، محمد بن عمر و احمد بن ابی سُرَیج." بنگرید به

A. Pakatchi "Ibn Mihrān," in *Dā'irat al-Ma'ārif*

زمرهٔ آشنایان و اطرافیان طبری پدیدار می‌شود، شاید اهمیت چندانی نداشته باشد.^{۶۹} با توجه به همهٔ ارتباطاتی که در سطور پیش ذکر کردیم، شاید این اظهار نظر روزنتال نیاز به بازنگری داشته باشد.

دوباره به اهمیت نقش این مهرانی آخر، یعنی الاعمش، در انتقال روایات و شکل‌گیری باورهای اسلامی باز خواهیم گشت. همچنین، به علت کمبود منابع باید از پیگیری سرنوشت یک مهرانی دیگر که مولای یزیدبن هانی^{۷۰} بود، روایاتی را از او و به واسطه یکی از محدثین کوفه با نام یونس بن ابی اسحاق السبیبی (۱۲۷ق/۷۴۵م) نقل کرده و بر اساس سال‌های زندگانی‌اش می‌بایستی او را نیز جزء مهرانی‌های صدر اسلام قرار دهیم، صرف نظر می‌کنیم.

مهرانی مهم دیگر در تاریخ صدر اسلام سعیدبن ابی‌عروبه، مهران ابوالنذر العدوی البصری (حدود ۷۰ق/۶۸۹م-۱۵۵ یا ۱۵۹ق/۷۷۱ یا ۷۷۶م)، از محدثین بنام بصره، است که در زمرهٔ نخستین کسانی است که مجموعهٔ مدونی از "احادیث مصنف" را گردآوری کردند. او همچنین از شناخته‌شده‌ترین روایان محل استناد حسن البصری و شاگردش قتاده بن دعامه بود که کتاب المناسک قتاده را نیز تصحیح و روایت کرد. همین سعیدبن ابی‌عروبه، مهران ابونذر، بود که تفسیر قرآن قتاده را نیز انتقال داده است. در واقع، نقش ابی‌عروبه در انتقال تفسیر قرآن قتاده به قدری در تاریخ اولیهٔ تفسیر در صدر اسلام حیاتی بود که بر اساس نظریه‌ای، ممکن است نشان از وجود "کتب قدیمی‌تر تفسیری بوده باشد که طبری برای شکل دادن به تفسیر خود از آنها بهره برده است."^{۷۱} همچنین، این نظر نیز وجود دارد که "به‌رغم تمایل به نقل چیزهای ناشنیده از قتاده، ابن معین و ابن حنبل سعیدبن ابی‌عروبه [مهران] را در زمرهٔ برجسته‌ترین شاگردان او [یعنی قتاده] به شمار می‌آوردند."^{۷۲} ارتباط قتاده ← سعیدبن ابی‌عروبه [مهران] از یک سو و نقش احتمالی ابی‌عروبه [مهران] در انتقال تفاسیر قرآن به طبری، پیوند طبری با ابن حمید [الرازی]، سلمه بن فضل [مهران؟] از اهالی ری و علی بن مهران و سرانجام ارتباط یوسف بن مهران با ابن حمید و ابن کرب، دیگر معلم طبری، به نقش انکارناپذیر مهرانی‌ها در شکل‌گیری باورهای اسلامی و نیز تاریخ‌نگاری صدر اسلام و به خصوص طبری اشاره دارد. همچنین، تمام یا بخشی از فعالیت بیشتر این

^{۶۹}S. C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'ad, Ibn Ma'in and Ibn Hanbal* (Leiden, 2004), 85, no. 93.

^{۷۲}Lucas, *Constructive Critics*, 357.

^{۷۰}Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 1, 12. Tabarī, *The History of al-Tabarī*, Vol. 17: *The First Civil War: From the Battle of Siffin to the Death of 'Ali A.D. 656-661/A.H. 36-40*, G. R. Hawting translated (SUNY, NY, 1996), 14.

شخصیت‌ها در ری می‌گذرد. با این همه، آنچه “شمار فزاینده” مهرانی‌ها در این فرایند را حتی بیشتر آشکار می‌کند این نکته است: یکی از نخستین “قرائت‌های قرآن را نیز یکی از مهرانی‌های نامدار صدر اسلام که پیش‌تر ذکرش رفت، یعنی ابومحمد سلیمان بن مهران الاسدی الاعمش (م. ۱۴۸ق/۷۶۵م) اشاعه داده است.

یکی از دانشمندان مشهور قرآن و حدیث سلیمان بن مهران الاعمش بود که او نیز در تبرستان زاده شد، ولی بیشتر عمر خود را در کوفه گذراند و در همین شهر هم از دنیا رفت.^{۷۳} الاعمش یکی از قراء مشهور صدر اسلام و محدث و مفسر بود که بر اساس یکی از روایات “در پایه‌ریزی قرائت متن قرآن بسیار تأثیرگذار بود.”^{۷۴} گفته شده که او پیرو نظام ابن عباس بود. متون اسلامی دوره میانه نام او را در بین یکی از ۱۴ قاری نخستین قرآن آورده‌اند و نام او در فهرست کتاب إتحاف فضاء البشر الدمیاطی در جایگاه سیزدهم درج شده است.^{۷۵} به نظر می‌رسد مهران الاعمش شخصیت چندگانه‌ای داشته است. مسلمانان تا همین امروز آثار او را نه فقط از زبان یکی از روایان مهم، بلکه به سبب ذکاوت، شوخ‌طبعی و البته بدخلقی‌اش مطالعه می‌کنند. گفته شده که یکبار او تصادفاً صدای یک راوی را در مسجد بصره می‌شنود که روایات او (الاعمش) را نقل می‌کرد. بنا بر داستان، الاعمش وارد مسجد می‌شود، در حلقه شنوندگان راوی می‌نشیند و شروع به کندن موهای زیر بغلش می‌کند. راوی با دیدن این صحنه زبان به سرزنش او می‌گشاید: “آیا خجالت نمی‌کشی ای شیخ؟” الاعمش هم در پاسخ با اوقات تلخی می‌گوید: “کاری که من می‌کنم به مراتب از کاری که تو می‌کنی بهتر است. من لااقل به سنت عمل می‌کنم . . . در حالی که تو دروغ می‌گویی و بدعت می‌آوری. من خود الاعمش هستم و هیچ‌گاه روایاتی را که به من منسوب می‌کنی برایت نگفته‌ام.”^{۷۶}

نکته جالب توجه دیگری که درباره نقش الاعمش وجود دارد تحلیلی است که یوین‌بال از او به دست می‌دهد. برای اینکه بهتر با تحلیل او آشنا شویم باید کمی از بحث منحرف شویم. یکی از عناصر نظریه یوین‌بال بر مبنای “تحلیل اسناد در مقیاس گسترده” و بر اساس نظرات ساخت^{۷۷} این است که همه اسنادی که طریق نقلشان به نوعی به

accessed online.

⁷⁶J. P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle, 2001), 28.

⁷⁷J. Schacht, *The Origins of Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1950), 171-175.

برای نظری متفاوت بنگرید به

⁷³Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 9, 157, no. 833.

⁷⁴J. Renard and A. T. Karamustafa, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology* (N.J., 2004), 392.

⁷⁵C. Melchert and A. Afsaruddin, “Reciters of the Qur’ān,” in *Encyclopaedia of the Qur’ān*,

پیامبر برمی‌گردد "یک ویژگی مشترک جالب دارند: همگی آنها پیش از اینکه زنجیره روایاتشان شروع به چندشاخه شدن کند، به واسطه یک رشته سه (یا چهار یا پنج‌نفره) از روایان به پیامبر می‌رسند."^{۷۸} به نظر یوین‌بال، در این‌گونه اسنادها "راوی یا مرتبط اصلی (common link) معمولاً مسئول متن روایت‌دست‌کم در شکل اولیه‌اش - و نیز زنجیره روایانی است که فاصله دوران پیامبر با خود او را پر می‌کنند."^{۷۹} حال یوین‌بال با بررسی رشته‌های مختلف احادیثی که از مراکز گوناگون تولید حدیث نشأت گرفته‌اند، اظهار می‌دارد که "یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اسنادهای کوفی از پیامبر به پیوند اصلی ظهور متناوب روایانی است که خداوند به ایشان عمر بسیار طولانی عطا کرده است."^{۸۰} یوین‌بال ادامه می‌دهد که یکی از ویژگی‌های خاص اسنادهای کوفی^{۸۱} این است که "این روایان کهنسال . . . نهایتاً به معمر ملقب می‌شوند،" یعنی افرادی که در کهن‌ترین فرهنگ‌های زندگینامه‌ای "ادر هنگام مرگ" دارای عمری بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ سال یا بیشتر بوده‌اند.^{۸۲} یوین‌بال در نهایت این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که به نظر او نه تنها "تعدادی از این روایان اصلی نام روایان پیش از خود را جعل کرده‌اند،"^{۸۳} بلکه "با بررسی رشته روایات هر یک از این معمران می‌توان حدس زد که چه کسی نام او را به رشته روایان اضافه کرده است."^{۸۴} آیا پیچیدگی‌های مرتبط با شخصیت معمر مورد نظر ما، یعنی سلمه‌بن فضل، در این بافتار توضیح‌دانی است؟

در اینجا اهمیت نظرات یوین‌بال برای بحث ما روشن می‌شود، چرا که در واقع یوین‌بال سلیمان‌بن مهران الاعمش مورد نظر ما را "یکی از پربسامدترین روایانی که نقش مرتبط اصلی (common link) در تمامی دوران‌ها دارد" می‌خواند. بنا بر نظر یوین‌بال، الاعمش "به کرات از شخصیت [احتمالاً ساختگی] زید[بن وهب که خود از معمرین بوده است] برای پرکردن فاصله زمانی بین خود و صحابی مورد نظرش استفاده کرده است."^{۸۵} به زبان ساده‌تر، به نظر یوین‌بال مهران الاعمش که "یکی از پربسامدترین روایان اصلی در تمامی دوران‌ها" بوده، خود در زمره کسانی است که به تناوب با اختراع زنجیره اسناد جعلی، روایت یا "نسخه اولیه" روایات مورد نظر خود را رواج داده‌اند. چه با نظر ساخت

Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 156.

⁸²Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 156.

⁸³Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 158.

⁸⁴Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 158.

⁸⁵Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 163.

⁷⁸Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 155-175, here 155.

⁷⁹Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 155.

⁸⁰Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn," 156.

⁸¹به نظر یوین‌بال این پدیده در هیچ‌یک از مراکز دیر انتقال حدیث جز بصره، آن هم در مقیاسی بسیار کمتر، دیده نمی‌شود. بنگرید به

و یوین‌بال در خصوص پیوند اصلی و زنجیره‌های اسناد موافق باشیم یا نه، نکته قطعی آن است که سلیمان‌بن‌مهران‌الاعمش دست‌کم مسئول رواج شمار فراوانی از روایات دوره صدر اسلام بوده است. بنابراین، به هر ترتیب که به نقش این مهرانی در شکل‌گیری باورهای اسلامی بنگریم، اهمیت‌الاعمش چشم‌پوشیدنی نخواهد بود.

نکته شایان ذکر دیگر درباره نقش مهران‌الاعمش در انتقال روایات اسلامی به نسل‌های بعدی این است که هم ابن‌حُمَید و هم ابو‌کُریب که بی‌واسطه از معلم‌ان طبری بودند، روایات خود را از همین مهران‌الاعمش مذکور گرفته‌اند. بدین ترتیب که ابو‌کُریب به واسطه دو شخص ابومعاویه و ابوبکر عَیّاش و ابن‌حُمَید به واسطه جریر روایات خود را از مهران‌الاعمش گرفته‌اند. چنان‌که به یاد داریم، ابو‌کُریب روایاتی نیز از طریق یوسف‌بن‌ماهک/مهران نقل کرده است. همچنین گفته شده ابن‌حُمَید شمار زیادی از روایات صدر اسلام خود را آشکارا به واسطه علی‌بن‌مهران یا شخصیتی «نیمه‌مهرانی»، یعنی سلمه‌بن‌فضل، از ابن‌اسحاق نقل کرده است. بررسی کلی نمودار این چهره‌های مهرانی (بنگرید به نمودار ۱) و نقش مهم آنان در انتقال روایات اسلامی این نکته را آشکار می‌کند که بی‌تردید تعداد افراد منسوب به خاندان مهران که در شکل‌گیری باورهای اولیه اسلامی دخیل بوده‌اند به قدری زیاد بوده است که نمی‌توان آن را صرفاً به تصادف و شانسی نسبت داد.

اما این همه داستان نیست. روایاتی اسلامی که‌الاعمش آنها را نقل کرده خود از طریق یک مهرانی دیگر به او رسیده بودند. چنین است که چهره ابوالعالیه رُفَیع‌بن‌مهران‌الریاحی (م. ۹۰ یا ۹۶ق/ ۷۰۸ یا ۷۰۹ یا ۷۱۴م)^{۸۶} آشکار می‌شود. ابوالعالیه رُفَیع‌بن‌مهران که نام اصلی او یزید [تصحیف‌ایزد؟] بن‌فیروز [پیروز] بن‌مهران‌ریاحی ضبط شده، در بین نسل اول تابعون ساکن بصره در شمار بزرگان درجه اول ذکر شده است. بیشتر شهرت او به سبب محدث بودن و نیز حفظ قرآن بوده است، گرچه از مفسرین قرآن نیز بوده است.^{۸۷} نام او بارها در زنجیره اسناد مجموعه احادیث به چشم می‌خورد^{۸۸} و گفته شده که روایات

او مستقیماً احادیثی را از امام علی نقل کرده باشد محل تردید است. . . ابوالعالیه مفسری شناخته شده بود و تفاسیر بسیاری از او نقل شده است. به گفته ربیع‌بن‌انس البکری، . . . طبری تفسیری را که [او] نوشته بود بعدها به شکل گسترده‌ای به کار گرفت. «بنگرید به A. A. Salim, "Abū al-Āliya," in *Encyclopaedia Islamica*, trans. A. Golami, accessed online
^{۸۸} برای نمونه بنگرید به Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 5, 3147, 3179 and 3180.

^{۸۶}G. H. A. Juynboll, "Abu 'l-Āliya al-Riyāhī," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۸۷} ده سال پس از فوت پیامبر ابوالعالیه آموختن و به خاطر سپردن قرآن را آغاز کرد و بعدها محفوظات خود را برای ابی‌بن‌کعب و به روایتی برای عمر قرائت می‌کرد. . . اشخاص زیادی، من جمله اعمش و ابوعمرین علاء قرآن را در محضر او آموختند. او پس از فراگیری احادیثی از صحابی پیامبر در بصره، به مدینه سفر کرد تا احادیثی از دیگر صحابی پیامبر بیاموزد. . . او احادیثی از عمر، ابی‌بن‌کعب، ابن‌عباس، ابن‌مسعود، و دیگران شنید. . . در اینکه

بسیاری از بصره و کوفه، به‌ویژه روایاتی را که ابن‌عمر و اُبی‌بن‌کعب نقل کرده بودند، گردآوری کرده است.^{۸۹} جالب اینجاست که شماری از روایات او به سفینه/مهران، مولای پیامبر، برمی‌گردد.^{۹۰} با این حال نکته‌ای که بیشترین اهمیت را در بحث ما دارد نقش ابوالعالیه رُفیع‌بن‌مهران در تعلیم قتاده، داوود ابوهند،^{۹۱} عاصم الاحول^{۹۲} و شمار دیگری از مفسرین بزرگ است. آنچه باز شایان توجه است اینکه زبان مادری رُفیع‌بن‌مهران فارسی بوده است و ابن‌قتیبه از او با عنوان حمیل (متولد سرزمینی خارجی) نام می‌برد. گفته شده او که عربی را با لهجه صحبت می‌کرد، شروع به آموختن قرآن کرد، از قاریان بزرگ شد^{۹۳} و بعدها محفوظات قرآنی خود را برای اُبی‌بن‌کعب و دیگران و "حتی بر اساس روایاتی برای [خلیفه] عمر" قرائت می‌کرد. گفته شده که دانش او در تفسیر چنان زیاد بود که گاه استادش ابن‌عباس او را بر صدر منبر می‌نشاند و خود پایین‌تر از او می‌نشست.^{۹۴} همچنین گفته شده که ابوالاعمش، مهرانی مشهور دیگر ما و نیز ابوعمربن‌علاء قرآن را در محضر

McDonald translated (SUNY, NY, 1991), 66, no. 118; B. M. Wheeler, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis* (New York, 2002), 306.

^{۹۲}عاصم الاحول یکی از نخستین محاسب‌ها در دورهٔ خلافت منصور بود که اداره حسبه را در کوفه یا المدائن راه‌اندازی کرد و در حدود سال ۱۴۲ق/۷۵۹م، یعنی در سال‌های آغازین... خلافت [ابوجعفر منصور] درگذشت. گفته شده که او یکی از موالی بوده است. او همچنین در مقام یکی از قضات بغداد و قاضی مدائن نیز فعالیت می‌کرد. بنگرید به

R. P. Buckley, "The Muḥtasib," *Arabica*, 39:1 (1992), 59-117, here 66.

^{۹۳}E. Dickinson, *Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrāzūrī: An Introduction to the Science of the Hadith* (Berkshire, 2006), 119.

در مباحثی که در زمینهٔ خمس شکل گرفت، اقلیتی هم شامل ابوالعالیه و احتمالاً معلم او ابن‌عباس بودند که عقیده داشتند علاوه بر خمس که برای هزینه‌های پیامبر و خاندان او باید کنار گذاشته شود، "سدس" (۱/۶) هم باید برای خداوند کنار گذاشته شود" که عوایدش می‌تواند صرف تعمیر و نگهداری کعبه شود. بنگرید به

A. Zysow, "Khums," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

^{۹۴}Tabyān internet library, "Shi'ā tafsiṛs of the 1st to the 15th centuries" at <http://bit.ly/1H6UUpI>

^{۸۹}اُبی‌بن‌کعب یکی از انصار بود که احتمالاً در زمرة کسانی بود که وحی‌هایی را که بر محمد نازل می‌شد می‌نوشتند. او به سال ۲۲ یا ۳۰ق/۶۴۳ یا ۶۵۱م از دنیا رفت.

Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Wonders of the Heart*, translated by Walter James Skellie (New York, 2007), 166, no. 10.

^{۹۰}Ibn Kathir, *The Life of the Prophet Muhammad*, 449.

^{۹۱}داوودبن‌ابی‌هند، مولای فروهبن عمر البیدی، اصالتاً از اهالی خراسان بود و بعدها به بصره نقل مکان کرد. بر اساس روایتی که از طریق ابن‌خُمید ← سلمه ← محمدبن اسحاق نقل شده، بعد از بازگشت پیامبر به مدینه پس از جنگ بدر، ابوهند با او ملاقات کرد، "در حالی که انبانی از آرد خرما آمیخته با کره به همراه داشت." گفته شده که ابوهند "در تمامی جنگ‌های پیشین جز بدر به همراه رسول‌الله شرکت کرده بود." همچنین، گفته شده که او کسی بود که پیامبر را حجامت می‌کرده است. نیز گفته شده که پیامبر او را "کسی که به راستی از انصار است" خوانده و پیروانش را به "پیوند" و ازدواج با خاندان ابوهند دعوت کرده بود. نظرات او معمولاً طرف مشورت قرار می‌گرفت و پیروی می‌شد. "حجامت" روشی برای خون‌گیری و "در میان اعراب محبوب و معمول بود." بنگرید به

Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī, Vol. 7: The Foundation of the Community: Muhammad at Al-Madina A.D. 622-626/Hijrah-4 A.H.*, M. V.

ابوالعالیه مهران فراگرفتند. ابوالعالیه رُفیع مهرانی همچنین روایاتی را از صحابه پیامبر در بصره و مدینه آموخت. چنان که گفته شده، ابوالعالیه رُفیع نیز مانند ابن عباس در فتوحات ایران و "در جریان جنگ‌های شوشتر و اصفهان حضور داشت." او احتمالاً در لشکرکشی به فرارود (ماوراءالنهر) سعیدبن عثمانبن عفان را همراهی کرد و گفته شده که در آن منطقه نخستین کسی بود که با لهجه فارسی اذان گفت. ظاهراً ارادت خاصی به خاندان (اهل بیت) پیامبر داشت و داوطلبانه به آنها کمک مالی می‌کرد. همچنین گفته شده در وصیت‌نامه خود "ثلث اموالش را به خاندان علی بخشیده بود." بعدها طبری از تفسیر ابوالعالیه رُفیع بن مهران، که در مقام مفسر هم شناخته شده بود، به فراوانی استفاده کرد.^{۹۵} همچنین باید به یاد بیاوریم که ابوالعالیه رُفیع بن مهران الریاحی نیز مانند یک مهرانی دیگر، میمون بن مهران، و نیز مکحول از نسل اول گروندگان به اسلام بود که در میان پنج نسل اول موالی که در جامعه اسلامی داخل شدند نامشان ذکر شده است.^{۹۶}

در کنار شماری دیگر از شخصیت‌ها که به آنان خواهیم پرداخت، فهرست مهرانی‌های مهم تاریخ صدر اسلام بدون اشاره به نام میمون بن مهران الجزری ناقص خواهد ماند. میمون بن مهران (حدود ۴۹-۸۱ق/۶۶۱-۷۰۰م) تاجر پارچه^{۹۷} و یکی از موالی نصرین معاویه هوازنی، فقیه مسلمان، و نیز یکی از کارگزاران اموی بود. او فرزند یک مولا از اهالی استخر بود که در کوفه به دنیا آمد، ولی بعداً به رقه مهاجرت کرد و از همین رو نسبت الجزری (از اهالی جزیره) گرفت و "آشکارا یکی از کارگزاران اموی^{۹۸} بود . . . و با عمر بن عبدالعزیز [ح. ۹۸-۱۰۱ق/۷۱۷-۷۲۰م] ارتباطی نزدیک داشت."^{۹۹} میمون سمت خزانه‌دار محمد بن مروان، حاکم اهل جزیره، را داشت و نهایتاً خلیفه عمر دوم مسئولیت جمع‌آوری مالیات (خراج) حرّان و نیز قضاوت جزیره را به او سپرد. میمون بن مهران به همراه غیلان الدمشقی "مسئول . . . امور مالی"^{۱۰۰} عمر دوم بودند.^{۱۰۱} او که هم با حسن البصری و هم با مکحول آشنایی داشت،^{۱۰۲} از نسل اول نومسلمانان^{۱۰۳} و یکی از عالم‌ترین

¹⁰¹Judd, "Ghaylan al-Dimashqi," 166.

برای مطالعه بیشتر در خصوص جریاناتی که به حذف نام و ارتباطات میمون و حسن البصری با غیلان از زندگینامه‌های دوران صدر اسلام انجامید و غیلان را به ارتداد متهم کرد، بنگرید به

Judd, "Ghaylan al-Dimashqi," 166ff.

¹⁰²Judd, "Ghaylan al-Dimashqi," 166.

¹⁰³Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 314, no. 79.

⁹⁵Salim, "Abū al-Āliya."

⁹⁶Motzki, "The Role of Non-Arab Converts," 314, no. 79.

⁹⁷al-Ghazālī, *Wonders of the Heart*, 166, no. 4.

⁹⁸Donner, *Maymūn b. Mibrān, Abū Ayyūb*."

⁹⁹Steven C. Judd, "Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography," *International Journal of Middle East Studies*, 31:2 (May 1999), 166.

¹⁰⁰Judd, "Ghaylan al-Dimashqi," 166.

دانشمندان مذهبی در دورهٔ خلافت هشام (ح. ۱۰۵-۱۲۰ق/۷۲۴-۷۳۸م) بود که دین و سیاست را به تمامی در زندگی خود ادغام کرده بود.

نقش انکارناپذیر میمون در شکل‌گیری باورهای دینی دوران صدر اسلام آنجا آشکارتر می‌شود که بدانیم به دنبال مخالفت با او^{۱۰۴} بود که رهبر مهم قدریه در دمشق، ابومروان بن غیلان،^{۱۰۵} که خود از منشیان دیوانی در دمشق بود،^{۱۰۶} اعدام شد. میمون بن مهران همچنین فرمانده نظامی بود و همو بود که هم‌زمان با لشکرکشی معاویه بن هشام به وضحیه در قلب آناتولیا که با به کارگیری ۴ هزار سرباز حجازی و نیروهای ویژه‌ای از موالی صورت گرفت،^{۱۰۷} تهاجم دریایی به قبرس را در سال ۱۰۷ق/۷۲۵م هدایت کرد.

نکتهٔ مهم دیگر دربارهٔ میمون بن مهران اینکه او در کنار میراث اسلامی خود، به خوبی از تبار مهرانی‌اش آگاه بود. جالب اینجاست که او خود را از اعقاب نخستین مهرانی مورد بحث ما، یعنی سفینه/مهران می‌دانست. بنا به گفتهٔ خود میمون بن مهران، پدر او یعنی مهران کسی نبود جز همان "مولای رسول الله،"^{۱۰۸} سفینه/مهران. را شاید هرگز متوجه نشویم که تبارنامهٔ میمون بن مهران واقعی بود یا جعلی، ولی حتی اگر این شجره‌نامه جعلی نیز بوده باشد، از اهمیت این شخصیت مهرانی نخواهد کاست.

تبارنامهٔ این شاخه از خاندان مهران باز هم ادامه پیدا می‌کند، چرا که تعدادی از فرزندان میمون بن مهران، از جمله عمرو بن میمون بن مهران (م. ۱۴۵-۱۴۸ق/۷۶۲-۷۴۲م) و حفص بن میمون بن مهران، روایاتی را از طریق پدر خود نقل می‌کنند.^{۱۰۹} عمرو بن میمون بن مهران که مانند پدر مشاغل دولتی در اختیار داشت و در مقام محدثی موثق شناخته می‌شد، احادیثی را از پدر خود میمون بن مهران به سیف بن عمر انتقال داد و برادرش حفص بن میمون بن مهران نیز احادیث روایت‌شده از پدرش

¹⁰⁷K. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām b. 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (SUNY, 1994), 120.

¹⁰⁸K. D. Crow and A. Kazemi Moussavi, *Facing One Qiblah: Legal and Doctrinal Aspects of Sunni and Shīah Muslims* (Washington, D. C., 2005), 148.

¹⁰⁹برای نمونهٔ روایاتی که از خود میمون بن مهران نقل شده‌اند بنگرید به

Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, 2888, 3023, 3544.

برای زندگینامهٔ او بنگرید به
Ibn Sa'd, *The Men of Madīna*, vol. 9, 4777.

¹⁰⁴برای جزئیات بیشتر دربارهٔ این اختلاف نظر که بنا بر قول طبری به صورت شخصی رخ داده بود بنگرید به Tabarī, *The History of al-Tabarī, Vol. 26: the Waning of the Umayyad Caliphate: Prelude to Revolution A.D 738-745/A.H. 121-127*, Carole Hillenbrand translated (SUNY, NY, 1987) 75-76.

¹⁰⁵C. Pellat, "Ghaylān b. Muslim, Abū Marwān al-Dimashqī al-Kībī," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

¹⁰⁶M. Gil and E. Broido, *A History of Palestine: 634-1099*, translated by Ethel Broido (Cambridge, 1997), 86, no. 11.

را بعدها به علی بن محمد المدائنی انتقال داد.^{۱۱۰} در واقع، مانند دوره ساسانی که مهرانیان به نسب باستانی خویش می‌بالیدند،^{۱۱۱} این افتخار به نیاکان در دوران اسلامی نیز در میان آنان باقی ماند. برای نمونه، محدث و صوفی نامدار، ابونعمان الاصفهانی (۳۳۶-۴۲۹ق/۹۴۸-۱۰۳۸م) که کتاب *حیة الاولیا* را نوشته است، خود را از نسل میمون بن مهران می‌شمرد و می‌گوید: «نخستین کسی از خاندان او که به اسلام گروید، یکی از موالی عبدالله بن معاویه بود.»^{۱۱۲} یعنی اینکه حتی پس از گذشت بیش از سه سده از اوج قدرت خاندان مهران در دوره ساسانی، ابونعمان که احتمالاً خود نیز نسبی پارتی داشت، نسب خود را اینچنین ذکر می‌کند: احمد بن عبدالله بن اسحاق بن موسی بن مهران الشافعی.^{۱۱۳}

همان گونه که سعید بن ابی‌عروبه مهران در زمره نخستین کسانی بود که مجموعه مدونی از احادیث را در مقام مصنف گردآوری کرد و الاعمش در شمار نخستین ۱۴ قاری بود که قرائت آنها در صدر اسلام معیار شناخته می‌شد، تفسیر لی اسباب التنزیل میمون بن مهران نیز به احتمال زیاد قدیمی‌ترین کتاب در این زمینه، یعنی شأن نزول آیات، است.^{۱۱۴} بدین ترتیب، در هریک از سه شاخه مهم علوم اسلامی یعنی حدیث، قرائت و تفسیر، فردی از خاندان مهران نقشی محوری در صدر اسلام بازی می‌کند.

به این فهرست نخستین‌ها از خاندان مهران در تاریخ صدر اسلام باید نام ابوعبدالله محمد بن صالح بن مهران (م. ۲۵۲ق/۸۶۶م) را نیز بیافزاییم که با نام محمد بن صالح بن مهران النطاح نیز شناخته می‌شد. این محدث و نسب‌شناس مهرانی اهل بصره از موالی بنو هاشم بود. بر اساس گفته ابن ندیم، او نخستین بار با استفاده از روایات الواقدی، المدائنی و ابوعبیده معمر المثنی^{۱۱۵} تاریخ عباسیان را نوشت.^{۱۱۶} زندگینامه‌ها معمولاً

¹¹³J. Pederse, "Abū Nu'aym Iṣfahānī, Aḥmad b. 'Abdallāh b. Iṣḥāq b. Musā b. Mihrān al-Shāfi'ī," *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

¹¹⁴C. Gilliot, "Traditional Disciplines of Qur'anic Studies," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, accessed online.

¹¹⁵F. Omar, "Ibn al-Naṭṭāh, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Šāliḥ b. Mihrān al-Naṭṭāh," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

¹¹⁶ابوالفرج محمد بن اسحاق الندیم، *الفهرست*، ترجمه محمد رضا تجدد (تهران، ۱۳۶۶)، ۱۷۷.

¹¹⁰Ṭabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 39, 56.

¹¹¹بنگرید به مُهرهای شماره ۲/د، ۴a و ۴b در R. Gyselen, *The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence*, Conference 14 (Rome, ISIAO, 2001); Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 98-104.

همچنین برای مباحثی که درباره شورش بهرام چوبین مطرح کرده‌ام بنگرید به Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 397-414.

¹¹²S. Sajjadi, "'Abd Allāh b. Mu'āwiya," in *Encyclopaedia Islamica*, trans. H. Lahouti, accessed online.

او را از نخستین کسانی دانسته‌اند که دست به نگارش تاریخ عباسیان زد،^{۱۱۷} هر چند در اینکه نویسنده اصلی کتاب (یا اخبار) الدوله العباسیه باشد، که اکنون دیگر در دسترس نیست، هنوز تردیدهایی وجود دارد.^{۱۱۸}

نام گروه دیگری از مهرانی‌ها با حسن البصری^{۱۱۹} پیوند خورده است. به عبارت دیگر، حُمَیدبن ابی حُمَیدبن الطویل، مشهور به حُمَیدبن مهران، با نام کامل ابوعبیده حُمَیدبن ابی حُمَید الخزاعی البصری، که ذکرش پیش‌تر رفت، نه تنها شاگرد حسن البصری بود، بلکه روایاتی را نیز از انس بن مالک نقل کرد. او در شمار "نخستین افراد اهل سنت [و] نیز از اهالی فرقه قدریه" دانسته شده است.^{۱۲۰} باید بیاد بیاوریم که سعیدبن ابی عروب، محدث و مفسر مشهور مهرانی، نیز به واسطه قتاده، که خود روایاتی از سفینه/مهران نقل کرده است، از شاگردان حسن البصری محسوب می‌شد. در ضمن، پیش‌تر آوردیم که میمون بن مهران نیز به خوبی با حسن البصری و کارهایش آشنایی داشت. حسن بن پیروز البصری که در گرایشش به قدریه "تردید وجود نداشت"، از سوی اهل سنت و جماعت و نیز از سوی پیروان معتزله محل استناد قرار گرفته است. با این حال، احتمالاً مهم‌ترین گرایش حسن البصری به اهل فتوه بود که بر اساس اخوه او را امام خود می‌دانستند و بسیاری از صوفیان با آوردن نام او در کرسی‌نامه‌هایشان، او را یکی از طرق نقل خود می‌دانستند. با توجه به ارتباطات خاندان مهران با حسن البصری و نیز گرایشات مهرپرستانه در میان مهرانی‌های تبرستان در دوران پیش از اسلام، شاید بتوان از اعتقاد به اهمیت نور در "مکتب صوفیان بصره" رمزگشایی کرد. ابوطالب المکی در قوت القلوب چنین آورده است که "حسن در این مکتب امام ماست. ما جا پای او می‌گذاریم و راه او را ادامه می‌دهیم و نور خود را از روشنایی او می‌گیریم."^{۱۲۱}

¹²⁰Suleiman Ali Murad, *Early Islam Between Myth and History* (Leiden, 2006), 307.

جالب است بدانیم که ابن سعد حُمَیدبن ابی حُمَیدبن الطویل مهرانی را به تدلیس و روایت کردن احادیث ضعیف متهم میکند. بنگرید به Lucas, *Constructive Critics*, 293.

برای اطلاعات بیشتر درباره تدلیس بنگرید به M. Y. Izzi Dien and G. H. A. Juynboll, "Tadlis," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

در علم حدیث، تدلیس به "مجموعه روش‌هایی گفته می‌شود که ناقلان و روایان احادیث برای جعل و اختراع اسناد به کار می‌برند."

¹²¹Ritter, "Ḥasan al-Baṣrī."

¹¹⁷Omar, "Ibn al-Naṭṭāḥ," see contra, A. Bahramiyan, "Akhbār al-dawla al-'Abbāsiyya," in *Dā'irat al-Ma'ārif Bozorg-i Islāmī*, vol. 7, no. 2984, accessed online.

¹¹⁸F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1997), 79.

بر طبق الفهرست، احتمالاً او نگارنده اصلی این کتاب نبود، بلکه کارش را بر اساس نوشته‌های استادش ابن‌النصری که کتاب سلسله را نوشته بود بنا کرد.

¹¹⁹H. Ritter, "Ḥasan al-Baṣrī, Abū Sa'īd b. Abī'l-Ḥasan Yasār al-Baṣrī," in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

به‌رغم نتایج قابل توجهی که تاکنون از بررسی کمی در پیشینه‌شناسی شخصیت‌های مؤثر خاندان مهران در صدر اسلام به دست آورده‌ایم، کاستی‌های روش‌شناختی بررسی‌های کمی در توضیح کیفیت مشارکت موالی ایرانی در شکل‌گیری باورهای اسلامی در صدر اسلام به جای خود باقی خواهند ماند. دیدیم که سفینه/مهران، "صحابی" پیامبر، روایاتی را نهایتاً به قتاده، محدث مشهور، انتقال داده است و قتاده نیز خود ارتباطات مهمی با افراد خاندان مهران داشت. ابن‌عباس روایات یوسف‌بن مهران را از طریق ابوکریب و ابن‌حُمید به طبری انتقال داده است. هم ابن‌اسحاق، نخستین مورخ مسلمان، و هم طبری، بزرگ‌ترین مورخ دوره اسلامی، ارتباطات نزدیکی با ری، جایگاه خاندان مهران در دوره ساسانی، دارند و مستقیماً از طریق دو تن از افراد خاندان مهران، یکی قطعی و دیگری بالقوه، با یکدیگر مرتبط‌اند. در کنار همه اینها، یک مهرانی دیگر با نام ابوعبدالله مهران‌بن ابی‌عمر العطار الرازی روایات خود را بی‌واسطه به طبری انتقال داده است. جالب اینکه ابوعبدالله مهران خود روایاتش را به واسطه سفیان الثوری از یک مهرانی دیگر با نام الاعمش گرفته است. سعیدبن ابی‌عروبه مهرانی احتمالاً نخستین کسی بود که مجموعه احادیث مصنف را گردآوری کرد. او همچنین به شکل مؤثری در انتقال تفاسیر قرآنی قتاده نقش داشت و قتاده نیز مستقیماً طبری را در تدوین تفسیرش یاری کرده بود. سلیمان‌بن مهران الاعمش مستقیماً در "بنیادگزارى قرائت متون قرآنی" دخیل بود و احتمالاً همین الاعمش مهرانی بود که حلقه مشترک انتقال روایات به ابن‌کریب و ابن‌حُمید و نهایتاً طبری بود. ابوالعالیه رُفیع‌بن مهران نیز علیرغم داشتن لهجه فارسی نه تنها در تعلیم محدثین نامداری همچون قتاده، داوود ابوهند و عاصم الاحول نقش داشت، بلکه چنان که گفته شده، دانشش در تفسیر چنان عظیم بود که حتی ابن‌عباس نیز به او ارجاع می‌داد. گفته شده که این دو مهرانی، ابوالعالیه قاری بزرگ و الاعمش، با هم تحصیل قرآن کرده بودند. در کنار اینها، مصاحبت نزدیک میمون‌بن مهران الجزری با عمر بن عبدالعزیز و نقش او در از میان برداشتن ابومروان بن غیلان، رهبر قدریه، را نیز نباید از یاد ببریم. این شخصیت مهرانی هم در شمار نخستین کسانی است که مجموعه‌ای از تفاسیر را گردآوری کرده‌اند. همچنین، میمون‌بن مهران و فرزندانش، عمرو بن میمون بن مهران و حفص بن میمون بن مهران، که نسل خود را به سفینه مهران "مولای رسول‌الله" پیوند داده بودند، در کنار مشاغل اداری و دولتی در دستگاه اموی نقش انکارناپذیری در انتقال روایات و احادیث به آیندگان داشتند. آخر هم اینکه ابوعبدالله محمد بن صالح بن مهران احتمالاً نخستین تاریخ‌نگار سلسله عباسی بوده است. به‌طور خلاصه، شمار جمعیت مهرانیان صدر اسلام که آشکارا ایرانی و به احتمال قریب به یقین پارتی بودند و ارتباطاتی با شهر ری—که مقر خاندان مهران در دوره ساسانی

بودداشتند و نقش آنها در شکل‌گیری باورهای اسلامی آنقدر واضح است که نتوان آن را صرفاً به تصادف نسبت داد. فهرست پیوست نشان خواهد داد که راه درازی تا بررسی کامل تبار محتملاً مهران‌نی افراد مؤثر در شکل‌گیری باورهای اسلامی در صدر اسلام داریم. بدین ترتیب، پژوهش آماری شخصیت‌های اصلی در شکل‌گیری باورهای اسلامی همچنان نیازمند بررسی بیشتر نقش موالی ایرانی و به‌ویژه نقش احتمالی مهران‌نی‌های پارتی است.

پیوست

فهرست اولیه نخستین مهران‌نی‌های صدر اسلام

۱. سفینه/مهران (حدود ۵۳ پیش از هجرت تا ۲۹ق/۵۷۰-۶۵۰م): صحابی
۲. مهران (ح. ۳۴-۴۱ق/۶۵۵-۶۶۱م): مولای یزیدبن هانی
۳. ابوالمنزل خالدبن مهران الحذاء: محدث پیشرو از اهالی بصره که در حدود سال ۱۴۱ق/۷۵۸م درگذشت.^{۱۲۳}
۴. مهران (۵۴-۶۳ق/۶۷۴-۶۸۳م): غلام و امین عبیدالله‌بن زیاد^{۱۲۳}
۵. ابوجعفر محمدبن مهران الجمال الرازی: فقیه و محدث شیعه که با امامان ششم و هفتم شیعیان، جعفر الصادق (۸۳-۱۴۸ق/۷۰۲-۷۶۵م)، و موسی کاظم (۱۲۷-۱۸۳ق/۷۴۵-۷۹۹م)، که تعدادی از مهم‌ترین احادیث شیعه به آنان منسوب است، معاصر بود. او در حین همراهی با امامان شیعه با خلفای عباسی و به‌ویژه هارون الرشید هم تعامل داشت و به او شتر کرایه می‌داد. ظاهراً تجارت شتر حرفه‌ای اصلی او بود و به همین سبب کنیه الجمال گرفته بود. بدین ترتیب، او مردی عمل‌گرا بود. هرچند گفته شده که پس از اینکه موسی کاظم از او خواست تا دیگر با هارون الرشید معامله نکند او همه شترهایش را فروخت. این کار آنقدر هارون را برآشفته که گفت اگر به خاطر مصاحبت قدیمی‌اش با او—یعنی هارون نبود، مهران را می‌کشت. از میان احادیث فراوان شیعی که به این دو امام منسوب است، گردآوری یک مجموعه از احادیث نیز به او منسوب شده است.^{۱۲۴}
۶. ابوالعالیه زُفیع‌بن مهران الریاحی (م. ۹۰ یا ۹۶ق/۷۰۸ یا ۷۰۹ یا ۷۱۴م): محدث و دانشمند علوم قرآنی در بصره.^{۱۲۵}

¹²³Tabarī, *The History of al-Tabarī*, vol. 19, 36, no. 167.

¹²⁴<http://www.tahoorkotob.com/page.php?pid=6574>, citing Shaykh Mufīd's *al-Irshād and Bahār al-Anwār: Kitāb-khānūh-i Ṭahūr* online.

¹²⁵برای اطلاعات بیشتر درباره مهران‌بن ریاحی بنگرید به Ibn Sa'd, *Tabaqat al-Kabir*, vol. 9, 3818.

¹²²E. Dickinson, *Ibn al-Ṣalāh al-Shabrazūri: An Introduction to the Science of the Hadith* (Berkshire, 2006), 295, no. 9.

برای نمونه‌ای از احادیثی که او نقل کرده بنگرید به Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 16, 9353, 7197, 10479, 10482, 10484, 10485; Ibn Sa'd, *Tabaqat al-Kabir*, vol. 9, 4054.

۷. میمون بن مهران الجزری (۴۹-۱۱۷ق/۶۶۱-۷۳۵م): مدیر، محدث و دانشمند علوم قرآنی در جزیره. کتاب تفسیر لاسباب التنزیل میمون بن مهران احتمالاً نخستین کتاب در این زمینه بوده است.
۸. حفص بن میمون بن مهران.
۹. ابو محمد سلیمان بن مهران الاعمش (۶۰ یا ۶۱-۱۴۸ق/۶۸۰ یا ۸۱-۷۶۵م): محدث در کوفه، مَعْمَر.^{۱۲۶}
۱۰. حُمَید بن ابی حُمَید بن الطویل الخزاعی البصری، مشهور به حُمَید بن مهران (م). ۴۳ق/۷۶۰م): شاگرد حسن البصری در بصره.
۱۱. عمرو بن میمون بن مهران (م. ۱۴۵ یا ۱۴۸ق/۷۶۲-۷۶۵م): محدث.^{۱۲۷}
۱۲. سعید بن ابی عروب، مهران ابوالنذر العدوی البصری^{۱۲۸} (۷۰-۱۵۵ یا ۱۵۹ق/۶۸۹-۷۷۱ یا ۷۷۶م): محدث در بصره.^{۱۲۹}
۱۳. سمائیه بن مهران (۸۰ یا ۸۳-۱۴۸ق/۶۹۹ یا ۷۰۲-۷۶۵م): معاصر و روای احادیث فراوان از جعفر الصادق.^{۱۳۰}
۱۴. ابومقدام رجاء بن مهران (م. ۱۶۱ق/۷۷۸م): "که ابوسلمه است" الفلستینی که در رام الله می زیست و با ابراهیم ادهم هم عصر بود.^{۱۳۱}
۱۵. ابو عبدالله محمد بن صالح بن مهران یا محمد بن صالح بن النطاح (م. ۲۵۲ق/۸۶۶م): محدث در بصره
۱۶. یوسف بن مهران/ماهک (م. ۱۰۳ یا ۱۰۴ق/۷۲۱ یا ۷۲۲): محدث
۱۷. ابوصالح عبدالغفار بن مهران بن زیاد (۱۴۰-۲۲۴ق/۷۵۷-۸۳۸م): محدث که "یکی از عالمان محترم حدیث بود که در حران و مصر می زیست. بسیاری از گردآورندگان مجموعه شش گانه احادیث نبوی از او حدیث نقل کرده اند."^{۱۳۲}
۱۸. علی بن مهران (حدود ۷۹۰ق/۸۵۰م): محدث
۱۹. ابو عبدالله مهران بن ابی عمر العطار الرازی: محدث
۲۰. محمد بن مهران البزاز: محدث اواخر سده هشتم و اوایل سده نهم میلادی^{۱۳۳}

Ibn Sa'd, *Tabaqat al-Kabir*, vol. 9, 4084.

¹³⁰A. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (Surrey, 2000), 91.

¹³¹Gil and Broido, *A History of Palestine*, 282.

¹³²B. M. Wheeler, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis* (New York, 2002), 335.

¹³³Wheeler, *Prophets in the Quran*.

¹²⁶برای اطلاعات بیشتر درباره مهران اعمش بنگرید به Ibn Sa'd, *Tabaqat al-Kabir*, vol. 8, 3357.

¹²⁷برای اطلاعات بیشتر درباره عمرو بن میمون بن مهران بنگرید به

Ibn Sa'd, *Tabaqat al-Kabir*, vol. 9, 4791.

که درباره او می گوید "کان نقت ان شالله."

¹²⁸Raven, "Sa'id b. Abi 'Arubah."

¹²⁹برای اطلاعات بیشتر درباره سعید بن ابی عروب مهران بنگرید به

۲۱. **مهران**: مولای عبدالله بن معاویه، از نیاکان واقعی یا دست‌کم ادعایی ابونعیم الاصفهانی^{۱۳۴}
۲۲. محمد بن عبدالله بن **مهران** دیناوری
۲۳. حمّاد بن سلمه، نواده حمید بن الطویل **مهران**
۲۴. عمر بن **مهران** (حدود ۱۷۶ یا ۱۷۷ ق/۷۹۲ یا ۷۹۳ م): وزیر عباسی، وزیر خیزرون. هارون الرشید جعفر بن یحیی بن خالد برمکی را بر حکومت مصر گماشت و او نیز عمر بن **مهران** را در مقام معاون خود منصوب کرد.^{۱۳۵}
۲۵. محمد بن سعید بن عمر بن **مهران**، نوّه عمر بن **مهران**: محدث
۲۶. موسی بن **مهران** کردی و یعقوب لیث
۲۷. داوود بن **مهران**
۲۸. محمد بن اسحاق بن **مهران**
۲۹. ابوسعید عمر بن **مهران** [المعالی، البصری]: از سنی‌های نخستین، زاهد^{۱۳۶}
۳۰. احمد بن محمد بن **مهران**
۳۱. بشر بن الحکم بن حبیب بن **مهران** العبّدی النیشابوری، ابوعبدالرحمان (م. ۲۳۷ یا ۲۳۸ ق/۸۵۱ یا ۸۵۳ م)
۳۲. **مهران** بن صفوان که روایاتی از ابن عباس نقل کرده و بعدها نیز ابوداود از او نقل کرده است. به عبارت دیگر، ابن عباس ← **مهران** بن صفوان ← ابوداود. ولی "این مهرانی ناشناس (مجهول) است. ابن حاتم می‌گوید: از ابوزرعه در مورد او [مهران] سوال شد که گفت او را جز از طریق روایت‌هایش نمی‌شناسم."^{۱۳۷}
۳۳. الخصاف، ابوبکر عمر بن مَهِیر [مَهِیر و نیز **مهران** و مَهِروان]، (م. ۲۶۱ ق/۸۷۴ م): "فقیه مشهور حنفی" که در میان فقهای حنفی در رده سوم در اجتهاد قرار دارد و ممکن است نسبی ایرانی و مهرانی داشته باشد.^{۱۳۸}
۳۴. الرنجی بن **مهران** (ح. ۲۵۵ یا ۲۶۵ ق/۸۶۹ یا ۸۷۹ م)
۳۵. احمد بن الحسین بن **مهران**، ابوبکر النیشابوری (م. ۳۸۱ ق/۹۹۱ م): مقری — و نیز مشهور به ابن **مهران** — که کتاب الغایه فی قرائات العشر خود را در خصوص ۱۰ گونه قرائت قرآن نگاشته است.^{۱۳۹}
۳۶. ابونعیم الاصفهانی . . . **مهران** (۳۳۶-۴۲۹ ق/۹۴۸-۱۰۳۸ م): محدث.

¹³⁸F. J. Ziadeh, "al-Khaṣṣāf" in *Encyclopaedia of Islam*, accessed online.

¹³⁹Pakatchi "Ibn Mihrān," vol. 4, no.

1835 at <http://www.cgie.org.ir/shavad.asp?id=130&avaid=1835>

¹³⁴Sajjadi, "Abd Allāh b. Mu'āwiya."

¹³⁵Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 30, 136, no. 500.

¹³⁶Murad, *Early Islam*, 310.

¹³⁷W. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, 2008), 105.

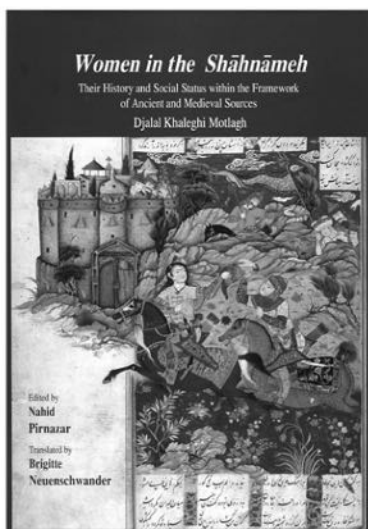
MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.
Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com
Catalog: www.mazdapublishers.com



SELECTED NEW TITLES



Women in the *Shahnameh*

Their History and Social Status within the Framework of
Ancient and Medieval Sources

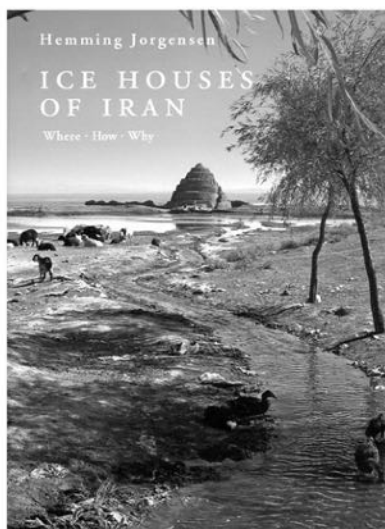
Djalal Khaleghi Motlagh

Edited by Nahid Pirnazar

Translated from German by Brigitte Neuschwander

In this volume, Professor Djalal Khaleghi-Motlagh seeks to clarify the role of the female gender within the heavenly mythology of Iran in order to determine if—and if so, to what extent—it is represented within the *Shahnameh*. The author also discusses the story of the creation of man and woman, which he connects to the story of the first women in the *Shahnameh*.

2013: xxiv+ 214pp., notes, bibl., index.
ISBN: 978-1568592787 (hard cover):\$40.00
Literature Series, No. 13



Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.* **Hemming Jorgensen**

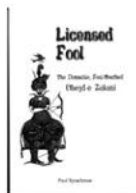
This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00
Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2

Licensed Fool **The Damnable, Foul-Mouthed** **Obeyd-e Zakani** **Paul Sprachman**

Illustrations by Ardeshtir Mohassess

2012: xvi+ 218pp., illus., notes, bibl., index
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$40.00
Literature Series, No. 12

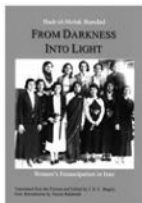


FORTHCOMING

Badr ol-Muluk Bamdad **From Darkness Into Light:**

Women's Emancipation in Iran
Translated from the Persian by F. R. C. Bagley
New Introduction by Nasrin Rahimieh

2013: 140pp., notes, appendix, bibl.
ISBN: 978-156859293
(softcover):\$25.00



MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

**At Mazda Publishers, we speak *your* language,
so why talk to the strangers?**

داستان سیاوش

فضل‌الله رضا

استاد بازنشسته و رئیس پیشین دانشگاه تهران

شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود
شرمی از مظلمه خون سیاووشش باد
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

در شاهنامه، در داستان رستم و سهراب دیده‌ایم که پیشامدهای نامناسب و خودخواهی جهان‌پهلوان رستم حوادثی را پیش آوردند که در پی آن، پدری فرزند عزیز خود را کشت. ^۱ فردوسی پس از شرح آن ماجرای غم‌انگیز، قهرمان بزرگ شاهنامه را دیگر باره با مرگ فرزندخوانده روبه‌رو می‌کند. در داستان سیاوش خواهیم دید که شاهزاده دلیر و بلندپایه دوتیره‌ای، از پدری کیانی و مادری تورانی، به دنیا می‌آید. پدر کودک پرورش او را بر عهده رستم می‌گذارد. رستم کودک را در دل به فرزندی می‌پذیرد و سالیان دراز در پرورش او می‌کوشد و آداب بزم و رزم و فرمانروایی به او می‌آموزد، اما گردش نامساعد روزگار روزی این فرزندخوانده او را نیز به کشتن خواهد داد. فردوسی با ابیاتی پرمایه و خردآمیز طبع خود را برای ورود به داستان آماده می‌کند.

فضل‌الله رضا استاد پیشین برق و مخابرات در ام‌آی‌تی، پلی‌تکنیک زوریخ و دانشکده‌های سیراکیوز، سوربن، کپنهاک و مک‌گیل بوده است. او از واضعان نظریه‌های انفورماتیک و شبکه‌های برق است که زیربنای سیستم‌های مخابرات راه دور امروزی است. همچنین، از پایه‌گذاران دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر سابق)، رئیس دانشگاه تهران، سفیر ایران در یونسکو و سفیر ایران در کانادا بوده است. تألیفات ایشان بالغ بر ۲۰ کتاب و ۲۰۰ مقاله پژوهشی در زمینه‌های علمی و فرهنگی است که بعضی از آنها به زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند.

Fazlollah Reza <dr.freza@sympatico.ca>

^۱ فضل‌الله رضا، پژوهشی در اندیشه‌های فردوسی (چاپ ۵): تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ۴۹۷-۶۴۲.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/246-268

کنون ای سخنگوی بیدار مغز
یکی داستانی بیارای نغز
سخن چون برابر شود با خرد
روان سراینده رامش برد

و داستان را این گونه آغاز می کند که دو تن از پهلوانان ایران باستان، گیو و طوس، روزی در مرغزار مرزی ایران و توران به شکار می روند و دختر زیبایی را در بیشه می یابند. دختر گمشده می گوید که از نژاد بزرگان ایران و توران است.

بدو گفت من خویش گرسیوزم
به شاه آفریدون رسد پروزم^۲

هر یک از پهلوانان به سببی می خواهند شکار زیبا را از آن خود بدانند. گفت و گو میانشان درمی گیرد و به جایی نمی رسد. سرانجام، کار را به داوری شاه واگذار می کنند. دختر را نزد کیکاووس شاه می برند تا شاه حکم کند که دختر به کدام یک از آن دو تن تعلق پیدا می کند. شاه خود کامه به شکار زیبا دل می بندد، او را به شبستان خود می فرستد و شبی از شبها با او درمی آمیزد. از این آمیزش، پسری به دنیا خواهد آمد که او را سیاوخش یا سیاوش می خوانند.

پس از چندی، کودکی از این دختر پدید می آید. چند سالی بر آن می گذرد و کاووس کودک را به دوست دیرین خود، جهان پهلوان رستم، می سپارد که در سایه آن پهلوان پرورش یابد و آداب رزم و بزم بیاموزد.

رستم سیاوش را مانند فرزند خود می پرورد و به او دل می بندد. پس از چند سال، آن گاه که سیاوش جوانی دلیر و برومند شد، او را به بارگاه شاه باز می گرداند. در داستان خواهیم دید که سودابه، همسر زیبا و همیشه جوان کیکاووس، دیوانه وار به سیاوش دل می بازد. عشق آتشین بر خرد چیره می شود.^۳

بران بیشه رفتند هر دو سوار
بگشتند بر گرد آن مرغزار

در بر می گیرد. سیاوش پاک نهاد تن در نمی دهد. هیاهو در شبستان در می گیرد و ماجرا آشکار می شود. سودابه به دروغ سیاوش را متهم می کند که می خواسته به بانوی شاه درآویزد و با او رابطه جنسی برقرار کند.

آپروز به معنی نژاد. آچنانکه سعدی می فرماید: آب را قول تو با آتش اگر جمع کند / نتواند که کند عشق و شکیبایی را. بعدها خواهیم دید که سودابه می خواهد به زر یا زور سیاوش را به چنگ آورد. او در اولین فرصت سیاوش را بی تابانه

به بیشه یکی خوبرخ یافتند
 پر از خنده لب هر دو بشتافتند
 بدو گفت گیو ای فریبنده ماه
 ترا سوی این بیشه چون بود راه
 بدو گفت من خویش گرسیوزم
 به شاه آفریدون کشد پروزم
 بت اندر شبستان فرستاد شاه
 بفرمود تا برنشیند به گاه
 بسی برنیامد برین روزگار
 که رنگ اندر آمد به خرم بهار
 جدا گشت زو کودکی چون پری
 به چهره بسان بت آزی
 جهاندار نامش سیاوخش کرد
 برو چرخ گردنده را بخش کرد
 چنین تا برآمد برین روزگار
 تهمتن بیامد بر شهریار
 چنین گفت کاین کودک شیرفش
 مرا پرورانید باید به کش
 تهمتن ببردش به زابلستان
 نشستن گهش ساخت در گلستان
 هنرها بیاموختش سربه سر
 بسی رنج برداشت و آمد به بر

شاهزاده نوجوان پرورش یافته زیر نظر جهان پهلوان رستم، آن گاه که به دربار کاووس شاه می آید، در دلیری و آداب دانی همتا ندارد. شاه و درباریان به او مهر بسیار پیدا می کنند. سیاوش هفت سال ستاره درخشان دربار ایران است. آن گاه، در سال هشتم حادثه ای رخ می دهد که زندگانی سیاوش و آرامش دربار کاووس را در هم می ریزد و بر اثر آن، سیاوش از دربار به دور می افتد و از ایران به توران فراری می شود. خوشی ها و ناخوشی های حساب نشده در پیش می آید و سرانجام، گردش روزگار یکی از محبوب ترین قهرمانان شاهنامه را به کشتن می دهد. آشوبها و گرفتاریها و نبرد ایران و توران بار دیگر از صاعقه نگاه زنی آغاز می شود و شهبانوی زیبا، خودخواه و جاه طلب کیکاووس

در همان نگاه اول عاشق سیاوش، فرزند شوهرش، می‌شود. سودابه برای به دام آوردن سیاوش نقشه‌هایی طرح می‌کند. نخست به شاه می‌گوید که پسرش را به شبستان بیاور تا خواهران و بستگان خود را ببیند و بشناسد و شاه موافقت می‌کند.

سپهبد سیاوش را خواند و گفت
که خون و می و مهر نتوان نهفت
پس پرده من تو را خواهر است
و سوداوه چو مهربان مادر است
تو را پاک‌یزدان چنان آفرید
که مهر آورد بر تو هر کت بدید
پس پرده پوشیدگان را ببین
زمانی بمان تا کنند آفرین
سیاوش چو بشنید گفتار شاه
همی کرد خیره بدو در نگاه
گمانی چنان برد کو را پدر
پژوهد همی تا چه دارد به سر

سیاوش به فرمان پدر گوش می‌سپارد و اندکی تأمل می‌کند که شاید پدر کهنه‌کار می‌خواهد او را بیازماید که با سودابه و دیگر زنان چگونه کنار خواهد آمد.

که بسیاریان است و چیره‌زبان
هشیوار و بینادل و بدگمان
که گر من شوم در شبستان اوی
ز سودابه یابم بسی گفت و گوی

در این ابیات، فردوسی سیمای شاه کهنه‌کار خیال‌اندیش را خوب تصویر می‌کند. سیاوش از عنایت‌های شاه درباره خود تشکر می‌کند، ولی می‌گوید چه نیک است که شهریار همچنان مرا در میدان دلیران رزمنده بیازماید یا با موبدان و بخردان کارآموده بنشاند.

چه آموزم اندر شبستان شاه
به دانش زنان کی نمایند راه^۴

روایت می‌کند که با ارزشمندی‌های دوران اسطوره‌ای چند هزار سال پیش همخوانی دارد، نه با روزگار ما که بانوان در بیشتر سازمان‌ها پرتو افکنده‌اند.

این سخن را نباید صرفاً عقیده شاعر دانست. فردوسی از زبان جوان دلیری که می‌خواهد در ستاد فرماندهی در رده پهلوانان و رزمندگان مقام مناسبی به دست بیاورد

شاه فرمان می‌دهد که سیاوش روز بعد به همراه خواجه کلیددار به حرمسرای شاهی بروند و چنین می‌کنند.

شبستان همه پیشباز آمدند
پر از شادی و بزم‌ساز آمدند
شبستان بهشتی شد آراسته
پر از خوبرویان و پر خواسته
بر آن تخت سودابه ماهروی
بسان بهشتی پر از رنگ و بوی

سودابه وقتی سیاوش را می‌بیند، از تخت فرود می‌آید و پس از ادای احترامات سنتی، سیاوش را زمانی دراز در بر می‌گیرد.

همی چشم و رویش ببوسید دیر
نیامد ز دیدار آن شاه سیر

سیاوش زود درمی‌یابد که این مهر سودابه از نوع مهر مادری نیست. شاهزاده ناگزیر به سمت خواهران می‌خرامد و آن‌گاه که از شبستان به پیش پدر می‌رود، از شبستان و بانوان تمجید می‌کند. اما جوان پاکدل در دل از سودابه نگران است و رفتار شهوت‌آلود او را بر نمی‌تابد. پس از گذشت چند روز، شبی سودابه دختران زیباروی شبستان را در حرمسرای کاووس آماده و آراسته می‌کند. خودش را هم هفت‌قلم آرایش می‌دهد و بر تخت می‌نشیند. سودابه به هیرید، خواجه حرمسرا، فرمان می‌دهد که سیاوش را به شبستان بیاورد.

خرامان بیامد سیاوش برش
بدید آن نشست و سر و افسرش
به پیشش بتان نوآیین به پای
تو گفתי بهشت است کاخ و سرای
بتان را به شاه نوآیین نمود
که بودند چون گوهر نابسود

محفل سودابه چنان که خداوند توصیف زبان پارسی وصف می‌کند، بی‌شباهت به مجالس گزینش ملکه زیبایی در محافل فیلمبرداران هالیوود نیست. در سراسر سرای باغ دخترکان جوان بالباس‌های ظریف و آرایش رده بسته و در کنار آنها ماهی بر تخت نشسته. به قول حافظ

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم
که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند

سودابه به سیاوش می گوید از میان این همه نارسیده بتان طرار یکی را برگزین. سیاوش در پاسخ دادن تأمل می کند، چون از بزرگ ترها داستان رفتار پرنیرنگ شاه هاماوران را با کیکاووس شنیده بود. سودابه هم دختری از خاندان همان رندان کارآگاه است.^۵ در این میان، سودابه پرده از روی برمی گیرد و به طنازی جلوه گری می کند و می گوید:

کسی کو چو من دید بر تخت عاج
ز یاقوت و پیروزه بر سرش تاج
نباشد شگفت ار به مه ننگرد
کسی را به خوبی به کس نشمرد

سودابه بدون شرم و حیا حرف دلش را به سیاوش می گوید و پیشنهاد می کند

یکی دختری نارسیده به جای
کنم چون پرستار پیشت به پای
به سوگند پیمان کن اکنون یکی
به گفتار من سر مپیچ اندکی
چو بیرون شود زین جهان شهریار
تو خواهی بدن زو مرا یادگار
ز من هر چه خواهی همه کام تو
برآرم نپیچم سر از دام تو
سرش تنگ بگرفت و یک بوسه چاک
بداد و نبود آگه از شرم و باک

کمتر نویسنده‌ای را در گلستان زبان پارسی به یاد می آوریم که با چنین سخنانی بی پروا امیال درونی و شهوت‌انگیز یک بانوی سیاستمدار بلندپایه را تصویر کند.^۶ سیاوش را شرم فرامی گیرد. بی وفایی با پدر کاری ناپسند و اهریمنی است، اما اکنون در برابر چنین

به محفل ماهرویان درمی آید. همه دختران محو و شیدای اویند و آرزو می کنند که به همسری او سرافراز شوند. در شرح محفل می نویسند که دختری که ترنج به دست داشت چنان واله و از خود بی خود شد که ندانسته ترنج از دست خود باز / ز دست خود بریدن کرد آغاز.

توجه ما در این مقام به دقت توصیف شاعرانه است، نه نیک و بد رویدادها. صحنه‌ای را که فردوسی از شبستان کاووس وصف می کند بی شباهت به ورود یوسف به حرم سرای مصر نیست. جوانی بلندبالا و صاحب جمال و دلیر و شرم آگین

اژدهای جهان خوار چاره‌ای جز نرم گفتن ندارد. به سودابه می‌گوید که تو چون ماهی و کسی شایسته‌تو نیست، "نشایی به گیتی به جز شاه را."

سیاوش در ظاهر دختر سودابه را به همسری می‌پذیرد و پیمان می‌کند تا او بزرگ نشده دیگر به کسی روی نیاورد، اگر شاه فرمان دهد.

که تا او نگردد به بالای من
نیاید به دیگر کسی رای من
بگفت این و غمگین برون شد ز در
ز گفتار او بود آسیمه‌سر

آسیمه‌سری سیاوش از آن است که می‌داند نافرمانی از خواسته‌ی سودابه کار آسانی نخواهد بود. باری، کاووس به شبستان می‌رود تا از رویدادها باخبر باشد. سودابه به شاه مژده می‌دهد که همه‌چیز روبه‌راه است و می‌گوید سیاوش از میان گروه دختران شبستان "جز از دختر من نبودش پسند." کاووس گنج‌های آراسته و خواسته‌های فراوان برای جشن دامادی پسر فراهم می‌کند. آن‌گاه، بانوی سیاست‌پیشه سیاوش را دگربار به نزد خود می‌خواند و به او می‌گوید شاه گنج‌های گران برای تو تهیه دیده "کز آن سان ندیده است کس تاج و گاه" و "به تو داد خواهد همی دخترم،" اما من آرزو دارم که مرا در نهانی شاد کنی و بیش از آنکه شاه می‌دهد برایت آماده کرده‌ام.

که تا من تو را دیده‌ام برده‌ام
خروشان و جوشان و آزرده‌ام
یکی شاد کن در نهانی مرا
ببخشای روز جوانی مرا
وگر سر بیچی ز فرمان من
نیاید دلت سوی فرمان من
کنم بر تو بر پادشاهی تباه
شود تیره بر روی تو چشم شاه

سودابه سیاست‌مداری است که از اوج قدرت با کمال راستی با شاهزاده سخن می‌گوید؛ با وعده‌ی پادشاه و تهدید صریح به سبب نافرمانی. پذیرفتن عشق سودابه پادشاه در پی دارد و نافرمانی از او به دشواری‌ها خواهد انجامید. می‌گوید اگر سر بیچی ز فرمان من، پادشاهی تو را در جان‌نشینی پدر تباه خواهیم کرد و تو را از چشم او خواهیم انداخت.

سیاوش هم برای نخستین بار با جرئت حرف دلش را صادقانه بیرون می‌ریزد.

تو بانوی شاهی و خورشید گاه
سزد کز تو ناید بدین سان گناه

سودابه با هوشیاری شگفت خود درمی‌یابد که سیاوش فرمان او را نخواهد پذیرفت و می‌گوید:

مرا خیره خواهی که رسوا کنی
به پیش خردمند رعنا کنی
بزد دست و جامه بدرید چاک
به ناخن دو رخ را همی کرد چاک

خروش و غلغله در شبستان درمی‌گیرد. شاه خبردار می‌شود و به شبستان می‌رود تا از ماجرا سر در بیاورد. باری، سودابه با صورت خراشیده و موی برکنده، گریان و پیره‌ن چاک با شاه روبه‌رو می‌شود که این همه بلاها از آثار درآویختن سیاوش با اوست. کاووس که شاه هوشمندی است به بازجویی می‌پردازد.

ببینم کز این دو گنه‌کار کیست
به بادافره بد سزاوار کیست

شاه با سیاوش صحبت می‌کند و او ماجرا را به درستی بازگو می‌کند. شاه هم در میان صحبت سیاوش را می‌بوید و از او بوی می و مشک ناب، چون سودابه، برنمی‌آید. با سودابه صحبت می‌کند که می‌گوید سخن سیاوش درست نیست و "او از بتان جز تن من نخواست." خواسته و گنج آراسته به سیاوش عرضه کردم، اما او نپذیرفت و می‌گفت:

ترا بایدم زین میان گفت بس
نه گنجم به کار است بی تو نه کس
نکردمش فرمان همی موی من
بکند و خراشیده شد روی من
چنین گفت با خویشتن شهریار
که گفتار هر دو نیاید به کار

کیکاووس در دل سودابه را گناهکار می‌داند، ولی به چند سبب در این ماجرا شتابانه داوری نمی‌کند. نخست از آشوب هاماوران و پیامد آن اندیشه دارد. پرستاری مهرانگیز سودابه را هم هنگام درگیری با شاه هاماوران به یاد می‌آورد که برای جانبداری از کاووس با پدر خود درافتاد. کاردانی سودابه در پرستاری از کودکان خرد دربار را هم در نظر می‌گیرد. بانوی قدرتمند و سیاست‌پیشه کاووس نمی‌تواند خواری و شکست را تحمل کند. ناچار نیرنگی دیگر به کار می‌بندد. "یکی چاره جست اندر آن کار زشت" و خود را بیمار نشان می‌دهد. زنی را از محرمان درباری خود را که آبستن و نزدیک به زایمان بود فرا می‌خواند و او را به زبان افسونگر و وعده فراوان راضی می‌کند که دارویی بخورد و بچه را بیفکند.

یکی دارویی ساز کاین بفکنی
تهی مانی و راز من نشکنی
به کاووس گویم که این از من است
چنین کشته بر دست اهریمن است
بدو گفت زن من ترا بندهام
به فرمان و رایت سرافکندهام
چو شب تیره شد دارویی خورد زن
که بفتاد زو بچه اهرمن^۷

سودابه برنامه‌اش را خوب پیاده می‌کند. زن را نهان می‌دارند و جسد دو نوزاد خون‌آلوده را در تشت زرین نزد بستر او می‌نهند.

دو کودک بدیدند مرده به تشت
از ایوان به کیوان فغان برگذشت
چو بشنید کاووس از ایوان خروش
بلرزید در خواب و بگشاد گوش
بپرسید و گفتند با شهریار
که چون گشت بر ماهرخ روزگار
غمی گشت آن شب نزد هیچ دم
به شبگیر برخاست و آمد دژم

که شکم زن گران بود: گران بود و اندر شکم بچه داشت / همی از گرانی به سختی گذاشت.

^۷ در شاهنامه، پیش از آنکه فردوسی بگوید که از زن بر اثر دارو دو کودک برون افتاد، همین قدر اشاره می‌کند

دل شاه کاووس شد بدگمان
برفت و در اندیشه شد یک زمان

شاه با موبدان و بخردان انجمن می‌کند. رویدادهای گذشته تا به امروز از سودابه و رزم هاماوران تا دعوی سودابه را که بچه‌های شاه را بر اثر درآویختن با سیاوش از دست داده با ایشان در میان می‌گذارد و رای ایشان را می‌خواهد.

همه زیج و طرلاب برداشتند
بر آن کار یک هفته بگذاشتند
نشان بداندیش ناپاک زن
بگفتند با شاه در انجمن
نهان داشت کاووس و با کس نگفت
همی داشت پوشیده اندر نهفت

شاه دستور می‌دهد زنی را که بچه افکنده بود پیدا کنند. زن را می‌یابند، ولی زن اعتراف نمی‌کند که دو بچه از اوست. کاووس به ستاره‌شناسان می‌گوید که در زیج بازنگرند. به شاه گزارش می‌دهند "که این هر دو کودک به جادو زنند" و از تخمه شاه و شهبانو نیستند. سودابه می‌گوید که همگان از هیبت و پهلوانی سیاوش بیم دارند و جرئت نمی‌کنند سخن راست و درست بگویند.

ز بیم سپهد گو پیلتن
بلرزد همی شیر در انجمن

کاووس هنوز در اعلام داوری نهایی تردید دارد. شاید اندیشمندی سیاسی نیز او را به خموشی گرایش می‌دهد.

سرانجام گفت ایمن از هر دوان
نه گردد مرا دل نه روشن روان
مگر کاتش تیز پیدا کند
گنه کرده را زود رسوا کند

آن‌گاه که آزمون گذار از آتش پیش می‌آید، سودابه نابکار می‌گوید دو کودک بی‌جان که به شاه نشان دادم نشان بزرگ‌ترین گناه سیاوش است.

چنین پاسخ آورد سودابه پیش
که من راست گویم به گفتار خویش
فکنده دو کودک نمودم به شاه
از این بیشتر کس نبیند گناه
سیاوش را کرد باید درست
که این بد بکرد و تباهی بجست

کاووس رای پسر را پرسش می‌کند. سیاوش بی‌درنگ به آزمایش تن در می‌دهد و می‌گوید: "اگر کوه آتش بود بسپریم." برای رفع اتهام قرار بر این می‌گذارند که آتشی بر پا کنند. اگر سیاوش از میان شعله‌های افروخته به سلامت جان به در ببرد، بی‌گناهی او آشکار می‌شود که نوعی دروغ‌سنج است. سیاوش خلیل‌وار از آتش به سلامت درمی‌گذرد.

چو بخشایش پاک یزدان بود
دم آتش و آب یکسان بود
چو از کوه آتش به هامون گذشت
خروشیدن آمد ز شهر و ز دشت
همی کند سودابه از خشم موی
همی ریخت آب و همی خست روی
به ایرانیان گفت شاه جهان
کز این بد که این ساخت اندر نهان
که پاداش این آنکه بی‌جان شود
ز بد کردن خویش پیچان شود

اما پس از آنکه بی‌گناهی سیاوش روشن شد، شاه دستور می‌دهد که شهبانوی حيله‌گر را بر دار کنند.

به دژخیم فرمود کاین را به کوی
به دار اندر آویز و برتاب روی

سیاوش که از عشق پدر خود به سودابه آگاه است می‌اندیشد که در آینده روزی از کشتن سودابه پشیمان خواهد شد و شاید سیاوش را مایه نابودی سودابه بیندارد. از این روی از شاه می‌خواهد که سودابه را بر او ببخشد تا شاید در آینده از کردار بد بپرهیزد.

سیاوش چنین گفت با شهریار
که دل را بدین کار رنجه مدار
به من بخش سودابه را زین گناه
پذیرد مگر پند و آید به راه

کیکاووس به خواهش سیاوش از مجازات سودابه درمی‌گذرد.

سیاوش را گفت بخشیدمش
از آن پس که خون ریختن دیدمش

اکنون فرصت رسیدگی به جزییات و ظرایف داستان نیست، ولی فردوسی صحنه را خوب تصویر می‌کند که چگونه شهبانوی سیاستمدار دل شاه را در چنگ خود نگه می‌دارد.

شبستان همه پیش سودابه باز
دویدند و بردند بر او نماز
بر این گونه بگذشت یک روزگار
بر او گرم‌تر شد دل شهریار

پس از آزمون گذر از آتش، بی‌گناهی سیاوش و نیرنگ شهبانوی کاووس آشکار می‌شود و رویدادهای دربار به روال معمول بازمی‌گردد. در این میان افراسیاب، پادشاه قدرتمند توران‌زمین، به فکر می‌افتد که کین‌توزی‌های کهن میان توران و ایران را که از زمان جنگ سلم و تور با ایرج آغاز شده بود، بار دیگری میان کشد و با ۱۰۰ هزار رزمنده به ایران حمله می‌برد.

که افراسیاب آمد و صد هزار
گزیده ز ترکان شمرده سوار

کاووس وظیفه خود می‌داند که برای دفاع آماده شود و بکوشد افراسیاب کینه‌توز را نابود کند. موبدی به شاه می‌گوید لشکرکشی تو و جنگ کلان خزانه کشور را تهی خواهد کرد. بهتر است پهلوانی را برگزینی و این کار را به او واگذاری. شاه می‌گوید من جز خودم کسی را در این انجمن‌ها هم‌اورد افراسیاب نمی‌بینم.

چنین داد پاسخ بدیشان که من
نبینم کسی را در این انجمن

که دارد پی و تاب افراسیاب
مرا رفت باید چو کشتی بر آب

در آن انجمن، سیاوش در دل اندیشه می کند که داوطلب سپهداری در نبرد با افراسیاب
شود که پیروزی در آن نبرد او را نام بلند می بخشد و هم او را از گیر و دار دربار می رهاند.

مگر کم رهایی دهد دادگر
ز سودابه و گفت و گوی پدر

شاه داوطلبی سیاوش را می پذیرد و او را تحسین می کند، اما کسی حدس نمی زند که با
این تحسین ها سیاوش را به سوی مرگ می راند.

چنین بود رای جهان آفرین
که او جان سپارد به توران زمین

کاووس از رستم می خواهد که در این نبرد همراه سیاوش برود و به او می گوید ”که
پروردگار سیاوش تویی.“

از سوی کشور توران هم گرسیوز، برادر افراسیاب، سپهسالار لشکر است. دو لشکر به هم
می رسند و در نزدیکی بلخ، جنگی سه روزه میان سپاهیان گرسیوز و سیاوش درمی گیرد.
در روز چهارم، سیاوش پیروز می شود و خبر پیروزی را در نامه ای به شاه گزارش می دهد
و از کاووس دستور می خواهد که سپاه را از جیحون بگذراند و در آن سوی آب با سپاه
کلان تر افراسیاب بجنگد.

نخست آفرین کرد بر کردگار
کزو گشت پیروز و به روزگار
کسی را که خواهد برآرد بلند
یکی را کند سوگوار و نژند
چرا نه به فرمانش اندر نه چون
خرد کرد باید بدین رهنمون
به بلخ آمدم شاد و پیروز پخت
به فر جهاندار با تاج و تخت
کنون تا به جیحون سپاه من است
جهان زیر فر کلاه من است

به سند است با لشکر افراسیاب
سپاه و سپهد بدان روی آب
گر ایدون که فرمان دهد شهریار
سپه بگذرانم کنم کارزار

کاووس، شاه جهان دیده، پاسخ خوبی پر از تحسین و شادمانی به سیاوش می‌فرستد، ولی توصیه می‌کند که پس از این پیروزی جای تأمل و بررسی بیشتر است و سپاه را نباید پراکنده کرد، شتاب ضرورت ندارد و افراسیاب خود به سراغت خواهد آمد.

از آن پس که پیروز گشتی به جنگ
به کار اندرون کرد باید درنگ
مکن هیچ بر جنگ جستن شتاب
به جنگ تو آید خود افراسیاب

در این میان، یک شب افراسیاب خواب دهشتناکی می‌بیند. با فریاد از خواب می‌پرد. درباریان از خروش او بیدار می‌شوند و به گرد او می‌آیند. گرسیوز را هم خبر می‌کنند که خود را بر بالین برادر برساند.^۸ افراسیاب همچنان از دهشت خواب لرزان و نیمه‌هوشیار است. وقتی به هوش می‌آید می‌گوید.

چنین گفت پرمایه افراسیاب
که هرگز نبیند کسی این به خواب
بیابان پر از مار دیدم به خواب
زمین پر ز گرد، آسمان پر عقاب
یکی باد برخواستی پر ز گرد
درفش مرا سرنگون سار کرد
برفتی ز هر سو یکی جوی خون
سراپرده و خیمه گشته نگون
وزان لشکر من فزون از هزار
بریده سران و تن افکنده خوار

توران بازگردد. عبار شعر فرهنگی فراتر از خاطره‌نویسی و روزنامه‌نگاری زمان ماست.

^۸ از یک شاعر بزرگ نباید آزمایش تاریخ و جغرافی و طی زمان و مکان سنتی را توقع داشت. ذهن تیزروی شاعر می‌تواند در یک آن از بلخ و سغد و جیحون به دربار شاه

نگه کردمی نیک هر سو بسی
ز پیوسته پیشم نبودی کسی
مرا پیش کاووس بردی دوان
یکی بادر نامور پهلوان
یکی تخت بودی چو تابنده ماه
نشسته برو پور کاووس شاه
دو هفته نبودی ورا سال بیش
چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
دمیدی به کردار غرنده میغ
میانم به دو نیم کردی به تیغ
خروشیدمی من فراوان ز درد
مرا ناله و درد بیدار کرد

گرسیوز می گوید که باید تعبیر این خواب را از دانشوران و موبدان جستجو کرد.

بخوانیم بیدار دل موبدان
از اخترشناسان و از بخردان
شدند انجمن بر در شهریار
بدان تا چرا کردشان خواستار

افراسیاب با ارج و سپاس و بخشش زر و سیم فراوان موبدان را پذیرا می شود، اما چنان که در طینت اوست، با سخن درشت یادآور می شود که خوابی را با شما در میان می گذارم. می گوید:

گر این خواب و گفتار من در جهان
ز کس بشنوم آشکار و نهان
یکی را نمانم سر و تن به هم
اگر زین سخن بر لب آرند دم
از آن پس بگفت آنچه در خواب دید
چو موبد ز شاه آن سخن ها شنید
بترسید و از شاه زنهار خواست
که این خواب را کی توان گفت راست

مگر شاه را بنده پیمان کند
زبان را به پاسخ گروگان کند
کزین در سخن هرچه داریم یاد
گشاییم بر شاه و خواهیم داد
به زنهار دادن زبان داد شاه
کز آن بد از ایشان نبیند گناه

فردوسی نکته جالبی را از سنت‌های باستان یادآور می‌شود. شاهان و قدرتمندان بیدادگر وقتی از کسی پرسشی می‌کنند و آن شخص احتمال می‌دهد که پاسخ پرسش خوشایند پرسش‌گر نخواهد بود، به جای سخن نادرست گفتن، نخست زینهار می‌جوید که برای راستگویی او را مجازات نابجایی نکنند. افراسیاب پس از آنکه به گوینده زنهار داد، به سخن درشت و دل‌ناپذیر گوش فرا می‌دهد، ولی دیگر گوینده را آسیب نمی‌رساند. ای کاش در روزگار ما نیز این سنت پاسداری می‌شد و به جای سخن چاپلوسانه و نادرست، سخن راست به شاهان و قدرتمندان می‌گفتیم و پیمان زنهار دادن و پاسخ صادقانه بی‌ریا و فریب شنیدن برقرار می‌ماند.

زبان آوری بود بسیار مغز
کجا برگشادی سخن‌های نغز
چنین گفت کز خواب شاه جهان
به بیداری آمد سپاهی گران
یکی شاهزاده به پیش اندرون
جهان‌دیده با وی بسی رهنمون
اگر با سیاوش کند شاه جنگ
چو دیبه شود روی گیتی به رنگ
وگر او شود کشته بر دست شاه
به توران نماند سر و تاج و گاه
جهاندار گر مرغ گردد به پر
برین چرخ گردان نیابد گذر

تعبیر خواب افراسیاب را به صلح و آشتی گرایش می‌دهد و با خود می‌گوید که اگر به جنگ دست نیازم، "نه او کشته آید به جنگ و نه من." شاه به سران توران می‌گوید اگر با من هم‌رای باشید با رستم و سیاوش آشتی خواهیم جست و هدایای فراوان از اسبان تازی و

شمشیر هندی و غلام و کنیزک و گوهر شاهوار به نزد رستم و سیاوش می‌فرستیم.^۹

سران یک‌به‌یک پاسخ آراستند
همی خوبی و راستی خواستند
به گرسیوز آنگه چنین گفت شاه
که ببسیج کار و بیمای راه
پیرش فراوان و او را بگوی
که ما سوی ایران نکردیم روی
ز یزدان بر آن‌گونه دارم امید
که آید درود و خرام و نوید

افراسیاب گرسیوز را با هدایای بیکران نزد سیاوش می‌فرستد. ورود گرسیوز، سفیر و نمایندهٔ افراسیاب، را در بارگاه سیاوش اعلام می‌دارند. گرسیوز در برابر تخت سیاوش زمین را بوسه می‌دهد و سیاوش او را با ادای احترامات می‌پذیرد. سفیر دستور می‌دهد هدیه‌های بیکران و غلامان باکلاه را به حضور آورند. سیاوش و رستم می‌پسندند و تهمتن به گرسیوز می‌گوید:

تهمتن بدو گفت یک هفته شاد
همی باش تا پاسخ آریم یاد
چو بشنید گرسیوز پیش‌بین
زمین را ببوسید و کرد آفرین
یکی خانه او را بیاراستند
به دیبا و خوالیگری خواستند

پذیرشگاه شایسته‌ای برای سفیر افراسیاب آماده می‌کنند. اما تغییر جهت دشمن، از جنگ خونی به آشتی، بدگمانی^{۱۰} سیاوش و رستم را برمی‌انگیزد. سیاوش از مشاور جهان‌دیدهٔ خود، رستم، می‌پرسد نکند این رفتار افراسیاب طبل زیر گلیم باشد.^{۱۱}

سیاوش ز رستم پرسید و گفت
که این راز بیرون کنید از نهفت

^۹ در روزگار ما، مؤسسات بین‌المللی تا می‌توانند این‌گونه هدیه‌ها را با عنوان‌های دیگری مانند غرامت جنگی به کشورهای فرودست تحمیل می‌کنند.
^{۱۰} اصطلاح سوءظن که در زبان فارسی رایج شده است، ترجمهٔ بدگمانی در شاهنامه است.
^{۱۱} طبل زیر گلیم به معنی کار پنهانی بی‌سروصداست که روزی نتایج وخیم آن با بانگ بلند بروز خواهد کرد.

که این آشتی جستن از بهر چیست
نگه کن که تریاک این زهر چیست
ز پیوسته خون به نزدیک اوی
ببین تا کدامند صد نامجوی
گروگان فرستد به نزدیک ما
کند روشن این رای تاریک ما
نباید که از ما غمی شد ز بیم
همی طبل سازد به زیر گلیم
چو این کرده باشیم نزدیک شاه
فرستاده باید یکی نیک خواه
برد زین سخن نزد او آگهی
مگر مغز گرداند از کین تهی
چنین گفت رستم که این است رای
جزین روی پیمان نیاید به جای

پرش و پیشنهاد سپهسالار جوان بسیار پرمعنی است. چرا دشمن یک‌باره تغییر رأی داده است؟ نکند که آشتی سخن صوری باشد و در زیر لوای آن آتشی نهفته باشد؟ آیا بهتر نیست که صد تن از بستگان خاندان افراسیاب را گروگان بگیریم که به پیمان پایبند باشد و آن‌گاه این سخن را از زبان فرستاده نیک‌خواهی به کاووس برسانیم تا مگر دل کینه‌جویش را به سوی صلح و آشتی بگردانیم؟ سیاوش جوان با این سخنها نشان می‌دهد که سپهسالاری پاکدل است و از سیاست و جهانداری نیز آگاهی دارد. رستم جهان‌دیده با شاهزاده در شرایط صلح همداستان است. از افراسیاب می‌خواهند که صد تن از خویشاوندان خود را، که رستم با نام شناسایی خواهد کرد، به گروگان بفرستد و بخشی از خاک ایران را که به تصرف در آورده بود به ایران واگذارد. سیاوش پس از مشورت با تهمتن خواسته‌های ایران را برای صلح و آشتی با توران صریحاً با گرسیوز سفیر در میان می‌گذارد:

سیاوش بدو گفت کز کار تو
پُراندیشه بودم ز گفتار تو
کنون رای یکسر بران شد درست
که از کینه دل را بخواهیم شست
تو پاسخ فرستی به افراسیاب

که از کین اگر شد سرت پُرشتاب
کسی کاو ببیند سرانجام بد
ز کردار بد بازگشتش سزد
اگر زیر نوش اندرون زهر نیست
دلت را ز رنج و زیان بهر نیست
چو پیمان همی کرد خواهی درست
که آزار و کینه نخواهیم جست
ز گردان که رستم بداند همی
کجا نامشان بر تو خواند همی
بر من فرستی به رسم نوا
که باشد به گفتار تو بر گوا
و دیگر ز ایران زمین هرچ هست
که آن شهرها را تو داری به دست
بپردازی و خود به توران شوی
زمانی ز جنگ و ز کین بغنوی
فرستم یکی نامه نزدیک شاه
مگر باآستی باز خواند سپاه

افراسیاب که شاهی قدرتمند و شتابزده و درشت‌خوست، این بار با خرد تندی خود را
مهار می‌کند و شرایط صلح را می‌پذیرد. گروگان‌ها را ناچار به نزد سیاوش می‌فرستد و
شهرهای نامبرده، مانند بخارا و سمرقند، را تخلیه می‌کند.

بر آن سان که رستم همی نام برد
ز خویشان نزدیک صد برشمرد

رستم، مشاور گرانقدر سیاوش، از جریان آشتی ایران و توران خوشنود است، اما شاه
کینه‌جو و تندخو را از روزگاران قدیم خوب می‌شناسد و به سیاوش می‌گوید بهتر است
مرا روانه کنی که با شاه سخن بگویم.

همان است کاووس کز پیش بود
ز تندی نکاهد نخواهد فزود

مگر من شوم نزد شاه جهان
کنم آشکارا برو بر نهان
ببرم زمین گر تو فرمان دهی
ز رفتن نبینم همی جز بهی

سیاوش پیشنهاد رستم را می‌پذیرد و به دبیر دستور می‌دهد نامه‌ای به شاه ایران بنویسد.
فردوسی محتوای نامهٔ دقیق و حساب‌شده را بر زبان سیاوش می‌راند و می‌گوید:

نخست آفرین کرد بر دادگر
کزو دید نیروی و فر و هنر
خداوند هوش و زمان و مکان
خرد پروراند همی با روان
گذر نیست کس را ز فرمان او
کسی کاو بگردد ز پیمان او
ز گیتی نبیند مگر کاستی
بدو باشد افزونی و راستی
ازو باد بر شهریار آفرین
جهاندار و از نامداران گزین
رسیدم به بلخ و به خرم بهار
همه شادمان بودم از روزگار
ز من چون خبر یافت افراسیاب
سیه شد به چشم‌اندرش آفتاب
بیامد برادرش با خواسته
بسی خوبرویان آراسته
که زنه‌ار خواهد ز شاه جهان
سپارد بدو تاج و تخت مهان
بسندد کند زین جهان مرز خویش
بداند همی پایه و ارز خویش
از ایران زمین بسپرد تیره‌خاک
بشوید دل از کینه و جنگ پاک

ز خویشان فرستاد صد نزد من بدین خواهش آمد گو پیلتن

تأکید بر دقت نویسنده را می‌توان در این نکات دید: ۱. در آغاز نامه، آفرین بر خداوندگار دادگر و خردپرور و فرمانروای مطلق که کاووس را به دادگری و کردار خردمندانه راهبر شود. واژهٔ پیمان هم بسیار بجا در نامه آورده شده است. ۲. سیاوش پیروزی آغازین خود را با فروتنی گزارش می‌دهد و می‌گوید چون افراسیاب از شکوه سپاه ایران خبر یافته، برادر خود را با هدایا و خواستهٔ فراوان و خوبرویان آراسته پیشکش آورده است که از شاه جهان زندهار بجوید و کین از دل بشوید و فرمان‌پذیر باشد. ۳. گرسیوز صد از خویشان شاه توران را نزد ما به گروگان نهاده و خاک تصاحب‌شده را به ایران واگذار می‌کنند و حد و ارز خود را درمی‌یابند و کینه‌توزی و جنگ را کنار می‌گذارند. سیاوش با علاقه‌ای که به آشتی و پایان جنگ و خونریزی دارد، این نامه را به سپهسالار رستم زال می‌سپارد که خود او به شاه کاووس برساند که تأثیرگذارتر باشد. نامهٔ بلیغ و پرمحتوای سیاوش را که پیمان آشتی دو ابرقدرت دنیای افسانه‌ای باستان را در بر دارد، به رستم می‌سپارند که با نفوذی که در دبار ایران دارد، در دل کیکاوس جای دهد. رستم ابرپهلوان کشور است، ولی در برابر شاه آیین درباری را به جای می‌آورد و شاه هم از تخت برمی‌خیزد و رستم را در کنار خود جای می‌دهد و از احوال پسر و سپاه می‌پرسد. رستم از فرزند شاه با تحسین فراوان سخن می‌گوید:

به پیش اندر آمد بکش کرده دست
برآمد سپهبد ز جای نشست
بپرسید و بگرفتش اندر کنار
ز فرزند و از گردش روزگار
نخست از سیاوش زبان برگشاد
ستودش فراوان و نامه بداد

شاه به دبیری می‌گوید که نامه را برخواند.

چو نامه بر او خواند فرخ‌دبیر
رخ شهریار جهان شد چو قیر

محتوای نامه بی‌درنگ حال کیکاوس تندخو را دگرگون می‌کند. رو به رستم می‌کند و می‌گوید گیرم در این ماجرا سیاوش جوان و کم‌تجربه بود، اما تو که در جنگاوری در جهان بی‌مانندی، چگونه بدی‌های افراسیاب که آرام و خواب از ما ربوده را فراموش

کردی؟ من خود می‌بایستی به نبرد افراسیاب می‌رفتم تا مکافات بدی او را با بدی می‌دادم. کیکاوس کردار سیاوش و رستم را به سخره می‌گیرد و به تندی می‌گوید که افراسیاب شما را به یک مشت هدیه که از مردم بی‌گناه ربوده و گروگان صد ترک بی‌نام و نشان از راه به در کرد.

شما را بدان مر دری خواسته
بدان گونه بر شد دل آراسته
به صد ترک بیچاره و بدنزاد
که نام پدرشان ندارید یاد
کنون از گروگان کی اندیشد او
همان پیش چشمش همان خاک کو
شما گر خرد را بسیچید کار
نه من سیرم از جنگ و از کارزار

اکنون فرماندهی دانشور و کارآگاه به نزد سیاوش می‌فرستم و فرمان می‌دهم آن خواسته‌ها، هر چه هست، بسوزانند و آن گروه بستگان‌شان را نزد من بفرستند تا سر از تنشان جدا کنم و آن‌گاه افراسیاب خود به نبرد تو خواهد آمد. رستم با شاه همداستان نیست و رای خود را بی‌کم و زیاد عرضه می‌دارد.

تهمت بدو گفت ای شهریار
دلت را بدین کار غمگین مدار
سخن بشنو از من تو ای شه‌نخست
پس آنکه جهان زیر فرمان تست

سیاوش پاک‌نهاد پیمان‌شکنی را نمی‌پذیرد و صلح با تورانیان را ترجیح می‌دهد. سرانجام برای اینکه با پدر درنیفتد، از افراسیاب می‌خواهد که به او اجازه‌گذر از توران زمین بدهد تا به کشور دیگری هجرت کند و به نافرمانی پدر متهم نشود. پیران، سپهسالار خردمند افراسیاب، موقع را مناسب می‌بیند که افراسیاب شاهزاده‌ای ایرانی را در توران پذیرا شود. افراسیاب پس از دیدار سپهسالار جوان و دلیر و کاردان به او دل می‌بندد و دختر خود، فرنگیس، را به همسری او درمی‌آورد. سیاوش ستاره‌درخشان دربار افراسیاب می‌شود و در زمان کوتاهی شهری جدید و آباد با نام سیاوشگرد در توران زمین بنا می‌کنند. رفته‌رفته شاهزاده‌ای ایرانی به دلیری و خرد و کاردانی و سازندگی در توران زمین شهرت پیدا می‌کند.

گرسیوز، برادر افراسیاب، که مردی بسیار حسود و کین‌توز بود، اکنون نفوذ خود را در صحنه سیاست کشور رو به افول می‌بیند. ناگزیر نیرنگی به کار می‌بندد که افراسیاب و سیاوش را به یکدیگر بدگمان کند و در این کار پیروز می‌شود. او به شاه توران القا می‌کند که سیاوش می‌خواهد روزی بر کشور افراسیاب فرمانروایی کند. نیرنگ گرسیوز دامنه پیدا می‌کند و سیاوش و افراسیاب را می‌فریبد. سرانجام، به فرمان افراسیاب سیاوش را دستگیر کرده و سر می‌برند، اما با پادرمیانی پیران از کشتن فرنگیس که باردار بود درمی‌گذرند.

پس از چندی فرنگیس پسری به دنیا می‌آورد که او را کیخسرو می‌نامند. افراسیاب همچنان بیم دارد که فرزند سیاوش روزی او را بکشد. پیران به سخن نرم شاه را راضی می‌کند که کودک را به او بسپارد. پیران کیخسرو را به شبانان می‌سپارد که بی‌خبر از روزگاران گذشته خویش پرورش یابد. کیخسرو، بر بنیاد نژاد برومندی که دارد، جوانی دلیر می‌شود که دیگر از شبانان فرمان‌پذیر نیست.

خبر کشتن سیاوش که به ایران می‌رسد، افکار عمومی را بر ضد افراسیاب و تورانیان برمی‌انگیزد. رستم که سیاوش را پدروار پروده بود، به تلافی نیرنگ‌های سودابه به ایران می‌آید و او را می‌کشد و سپس به توران می‌تازد. رستم چندی به کشتار و غارت دست می‌یازد و آن‌گاه به سیستان برمی‌گردد. پس از آن، افراسیاب به ایران حمله‌ور می‌شود و مردم ایران را هفت سال گرفتار خشکی و ویرانی می‌کند.

گودرز، سپهسالار پیر ایران، شبی سروشی ایزدی را به خواب می‌بیند که به او می‌گوید فرزندان گیو را به توران بفرست، او یگانه کسی است که می‌تواند فرزند سیاوش را بیابد و کیخسرو می‌تواند ایران را از قحطی و ستم افراسیاب برهاند.

گیو هفت سال در توران زمین در جستجوی کیخسرو بود. سرانجام او کیخسرو و فرنگیس و اسب و زره سیاوش را که برای فرزندش در جایی نهان کرده بود می‌یابد و پس از سختی‌های فراوان آنها را به ایران می‌آورد. کاووس نیز پادشاهی ایران را به کیخسرو می‌سپارد.

در روزگار کیخسرو بزرگ‌ترین جنگ‌های ایران و توران درمی‌گیرد و افراسیاب و گرسیوز دستگیر و کشته می‌شوند. کیخسرو شصت سال بر ایران فرمانروایی می‌کند که دوران شادی و آبادانی ایران است.



IranAudioBook was founded in 2009, it is a non profit cultural organisation. IranAudioBook produces CDs and DVDs of Iranian literary and artistic master pieces in different languages. Our mission is to promote Iranian Literature and Art and to have the people of our host countries as well as our children born abroad know our rich culture. We also present International or Iranian events in Persian or other languages.

برای نخستین بار شاهکارهای ادبی ایران به چند زبان با صدای شاعران، نویسندگان و یا گویندگان برجسته ایرانی از سوی ایران آدیو بوک به صورت فایل صوتی (سی دی ، و غیره) به دوستداران فرهنگ و ادبیات فارسی پیشکش میشود. شما میتوانید در هر کجا که هستید این آثار گرانقدر را به فارسی، انگلیسی و فرانسه بشنوید. هدف ایران آدیو بوک فراهم آوردن امکان دسترسی آسان ایرانیان مقیم خارج از کشور و فرزندانشان به گنجینه ی یگانه و بی تایی ادبیات ایران و بهره گیری هرچه بیشتر آنان، از این میراث غنی فرهنگی است. با ما همدل و همراه شوید و ما را بشنوید.

www.iranaudiobook.org

Contact : iranaudiobook@yahoo.com



جلوه‌های سروش در اوستا، متون پهلوی و شاهنامه*

فیروزه قندهاری

استادیار بازنشسته دانشگاه تهران

سروش یکی از ایزدان دین مزدیسنا است که همانند بسیاری از مفاهیم و عقاید دوره پیش از اسلام در باورهای مردم و آثار ادبی دوره اسلامی به حیات خود ادامه داده است. در این مقاله ابتدا جایگاه سروش در بخش‌های گوناگون کتاب دینی زرتشتیان، اوستا، مد نظر قرار گرفته و سپس به بررسی ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های این ایزد در برخی کتاب‌های پهلوی پرداخته شده است. به این ترتیب، در پایان بخش اول موقعیت ممتاز ایزد سروش نمایان می‌شود و در بخش دوم، جلوه‌های ایزد سروش در شاهنامه بررسی شده است. به سبب آنکه بسیاری از داستان‌های شاهنامه برگرفته از اساطیر و آیین‌های کهن است، با پیگیری رد پای سروش در نوشته‌های اوستا و متن‌های پهلوی، پیش‌نیاز ذهنی درک و دریافت عالمانه‌تری برای شناخت سروش در گذر زمان تمهید شده است. او یگانه ایزدی است که نامش در ادبیات پس از اسلام باقی مانده و با عنوان "پیک ایزدی" شناخته شده است.

سروش یکی از ایزدان محبوب در دیانت زرتشتی است که نامش در بیشتر نیایش‌ها و سرودهای دینی آمده است. واژه سروش در گاهان و برخی کاربردهای آن در اوستای

فیروزه قندهاری استادیار بازنشسته دانشگاه تهران، معاون پیشین دانشجویی فرهنگی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی و مدیر سابق دفتر دانشجویان خارجی دانشگاه تهران است. حوزه پژوهشی او فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران است و اخیراً در دپارتمان مطالعات خاورمیانه و خاور نزدیک دانشگاه تورنتو زبان پهلوی تدریس می‌کند.

Firoozeh Qandehari <firoozeh.qandehari@gmail.com>

*پیش از این، خلاصه‌ای از این مقاله با عنوان "ایزد سروش بین‌المللی ایران‌شناسی در مونترال کانادا در تابستان و بازیاب آن در شاهنامه" در دهمین همایش انجمن ۱۳۹۳ ارائه شده است.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/270-279

جدید به معنی فرمانبرداری است.^۱ او فرمانبردار مطلق و نماینده نظم و اطاعت از دستوره‌های اورمزدی است و در همه بخش‌های اوستا حضور دارد.

در بخش یسن‌ها که ۷۲ نیایشی است که دو روحانی آن را در مراسم یسنا می‌خوانند، یسن‌های گاهانی قرار دارد که سرودهای خود زرتشت و طبعاً کهن‌ترین بخش اوستاست. نام ایزد سروش شش بار در کنار ایزدان امشاسپند و ایزد اشی در گاهان آمده است و همین امتیاز او را از دیگر ایزدان زرتشتی متمایز می‌کند.^۲

در میان یسن‌ها یسن ۵۶ یسن کوچکی است دارای پنج بند که به ستایش ایزد سروش می‌پردازد و با صفاتی مانند "سروش نیک پاداش‌بخش، سروش پارسای برزمنده و پیروزگر گیتی‌افزای اشون" از نیکی‌های او یاد می‌کند.^۳ یسن ۵۷ تماماً به ایزد سروش تعلق دارد و به نام او "سروش یسن" نامیده می‌شود.^۴ علاوه بر این دو یسن و یسن‌های گاهانی، یسن‌های سوم و هشتم این بخش اوستا را "سروش درون" خوانند. سبب این نام‌گذاری آن است که در کنار سفره و نانی که "درون" نامیده می‌شود و در آیین‌های دینی از آن استفاده می‌کنند، سروش و سایر ایزدان نیز ستایش و نیایش می‌شوند.^۵

در بخش ویسپرد اوستا که بیشتر مطالب آن برگرفته از متون یسن‌ها و در واقع مکمل آن است، سروش در کنار اورمزد، ایزد آذر و نریوسنگ ستایش و در مراسم آیینی و جشن‌هایی مانند نوروز و گاهنبارها نیز که جشن‌های فصلی‌اند نیایش می‌شود.

بخش دیگر اوستا وندیداد است که یگانه نسک اوستای دوره ساسانی است که به شکل کامل به ما رسیده و شامل مجموعه قوانین طهارتی، گناهان، جرایم و تاوان آنهاست که به صورت سوال و جواب در ۲۲ فرگرد/ فصل تدوین شده است. در وندیداد خروس

^۱ محمدتقی راشد محصل، سروش یسن (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲)، ۹.
^۲ راشد محصل، سروش یسن، ۹. در پانویست آمده است که نام سروش در گاهان شش بار آمده است: یسن ۲۸ بند ۵، یسن ۳۳ بند ۱۴، یسن ۴۳ بند ۱۲، یسن ۴۴ بند ۱۶، یسن ۴۵ بند ۵ و یسن ۴۶ بند ۱۷. برای نمونه به یسن ۴۴ بند ۱۶ توجه کنید: "این از تو می‌پرسم، درست به من بگوی، ای اهورا، کیست آن پیروزگری که از آیین تو کسانی را که هستند پناه بخشد؟ آشکارا آگاهی ده مرا به برگماشتن آن مرد درمان‌بخش زندگی و به آن کسی که به فرمانبرداری با منش نیک روی کند، ای مزدا، به آن کسی که تو خواستاری." بنگرید به گائاه: سرودهای زردشت، گزارش ابراهیم پورداود، زیر

نظر بهرام فره‌وشی (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴)، ۱۴۶.
^۳ یسنا: جزوی از نامه مینوی اوستا، گزارش ابراهیم پورداود (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶)، جلد ۲، ۵۵-۵۶.
^۴ یسن ۵۷ را محمد راشد محصل با نام سروش یسن به همراه آوانویسی برگردان فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌های سودمند منتشر کرده است. بنگرید به راشد محصل، سروش یسن.
^۵ یسنا، ۱۳۶. برای نمونه به یسن ۳ بند ۲۰ توجه کنید: "خواستار ستایش خورش می‌زد، خرداد و امرداد و شیر خوشی‌دهنده‌ام، خشنودی سروش پارسای دلیر، تن‌منثره سخت رزم‌افزار اهورایی، آن ایزد نام‌بردار را."

نماد سروش است که سحرگاهان مردمان را به برخاستن و انجام امور دینی و زندگی فرامی‌خواند. ^۶سروش در فرگرد ۱۸ نیز حضور دارد که گفت‌وگوی او با دیو دروج آمده است. سروش دربارهٔ چگونگی فساد و ریمنی که دیو دروج در دنیای مادی پراکنده است پرسش می‌کند و دیو نیز پاسخ می‌گوید.^۷

بخش یشت‌های اوستا در بردارندهٔ اساطیر مردم ایران باستان در سده‌های جایگزینی آنان در فلات ایران و در ستایش ایزدانی مانند مهر، ناهید و سروش است که ایرانیان در آن زمان می‌شناختند. داستان‌هایی که در یشت‌ها آمده‌اند غالباً کوتاه‌اند و فقط اشاره‌ای به آنها شده است، زیرا مخاطبان جزییات آنها را می‌دانستند. بنابراین، از کم و کیف آنها اطلاعی در دست نیست. با این همه، بسیاری از این داستان‌ها که خلاصه‌وار در یشت‌ها آمده‌اند، در روایت‌های بعدی مانند ادبیات پهلوی، شاهنامه و منابع اسلامی ایران کامل‌تر و مفصل‌تر آمده‌اند. از آن جمله است داستان آرش که اول بار در تیشتریشْت آمده و سپس در ادبیات پهلوی، در رسالهٔ “ماه فروردین روز خرداد” بند ۲۲، به آن اشاره شده است و روایت کامل‌تر این داستان حماسی زیبا در ادبیات پس از اسلام دیده می‌شود.^۸

در اوستای امروزی ۲۱ یشت موجود است که یشت ۱۱ یا سروش‌یشت بنا بر سنت “سروش‌یشت هادخت” شناخته می‌شود که به توصیف و ستایش این ایزد می‌پردازد. آخرین بخش اوستای کنونی که ایزد سروش در آن حضور دارد “خرده‌اوستا”، اوستای خرد یا کوچک، است که شامل مجموعه‌ای از دعا‌های کوتاه مردم عادی زرتشتی است که در موقعیت‌های خاص می‌خوانند. در خرده‌اوستا دو نیایش به ایزد سروش تعلق دارد، سروش باژ و سروش یشت سرشب. سروش باژ سپاس و درودی است که مردمان پس از برخاستن از خواب و سپری شدن تیرگی شب در بامدادان برای ایزد سروش که سراسر شب را به نگرهبانی جهان ایستاده می‌فرستند. آیین یادبود درگذشتگان نیز با سروش باژ آغاز می‌شود. سروش یشت سر شب که متن آن با زندیسن ۵۷ یکی است، نیایش

برگردان ابراهیم پورداوود (تهران: اساطیر، ۱۳۷۷)، جلد ۲، ۳۶۱. در تیشتریشْت، بند ۶ از کردهٔ ۴ دربارهٔ آرش چنین آمده است: “تیشتر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم که تند به سوی دریای فراخکرت تازد، مانند آن تیر در هوا پَران که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز آریایی، از کوه ای‌ایثریوخشوت به سوی کوه خوانونث انداخت.”

^۶مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا، ترجمه از سانسکریت به پهلوی از جیمس دارمستتر، ترجمه از فرانسه به فارسی و دیباچه از موسی جوان (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۲)، بند الف، فصل ۱۸، بندهای ۱۴-۱۷، ۲۴۷-۲۴۸.

^۷وندیداد، بند ج، فصل ۱۸، بندهای ۳۰-۵۹، ۲۵۰-۲۵۴. ^۸احمد تفضلی، تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار (تهران: سخن، ۱۳۷۶)، ۴۷؛ یشت‌ها،

کوتاهی است که مردمان در ابتدای شب برای سپاس از سروش می‌خوانند که تمام شب به پاسداری از جهان مادی خواهد پرداخت.

ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های ایزد سروش در اوستا

سروش یگانه ایزدی است که دو یشت به او تعلق دارد و ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های او در اوستا چنین ترسیم شده است: او نخستین آفریدهٔ اورمزد است که او را می‌ستاید و برسم را به نشانهٔ ستایشگری می‌گسترده.^۹ او یاریگر امشاسپندان است و به کمک اوست که آنها به زمین آمده‌اند. آموزگار دینی است که مزدای پاک به او آموخته. چابک، دلیر، بلندبالا، خوبروی، پرهیزگار، پیروزگر، نیرومند، جنگاور، افزایندهٔ گیتی، پناه درماندگان و دارندهٔ دو سلاح مادی و مینوی برای زدن دیوان و پاسداری از جهان مادی است. او بر فراز البرز کاخی دارد با هزار ستون که به خودی خود روشن است از درون و ستاره‌آذین است از برون. گردونهٔ او را چهار اسب سپید، روشن و تندرو با سم‌های زرین در آسمان می‌رانند. او هر شبانه‌روز سه‌بار جهان را می‌پیماید تا آفریدگان اورمزدی را نگاهبانی کند و از گزند دیوان در امان بدارد.^{۱۰}

ایزد سروش در متن‌های پهلوی

در سرآغاز بندهش سخن از آفرینش آغازین آمده است که اهورامزدا پس از آفرینش مادی، ابتدا امشاسپندان و ایزد راستی و سپس سروش پرهیزگار را آفرید و ایزدان همکار او یعنی مهر، رشن و نریوسنگ را پس از او آفرید.^{۱۱} در بخش کردارهای بزرگ ایزدان مینوی آمده است: "امشاسپندان بهمن، اردیبهشت و شهریور بر دست راست، سپندارمذ، خرداد و امرداد بر دست چپ و سروش در پیش روی اورمزد می‌ایستند."^{۱۲} این نمونه نشانهٔ اهمیت و منزلتی است که سروش نزد اهورامزدا دارد و شاید به این سبب است که در بعضی منابع سروش را جزو امشاسپندان به حساب آورده‌اند که البته صحیح نیست. مفاهیم مذکور عیناً در اوستا نیامده‌اند، ولی بارها بر اهمیت ایزد سروش نزد اورمزد اشاره شده است. در همین بخش از بندهشن آمده است: "اورمزد مینویی است نگاهبان روان و سروش نگاهبان تن اندر جهان، زیرا که [چون] آفریدگان پدید آمدند، برای نگاهبانی آنان [سروش] خوش نخته است."^{۱۳} این خویش‌کاری ایزد در متون اوستایی نیز به کرات آمده است. خویش‌کاری دیگر

^۹ برسم گیاهی است آیینی که شاخهٔ آن را در مراسم دینی به نشانهٔ شکرگزاری از ایزدان می‌گسترانند.

تهران: آگه، (۱۳۹۱)، ۳۷.

^{۱۲} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۱۴۶.

^{۱۳} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۱۴۹.

^{۱۰} راشد محصل، سروش‌یسن، ۱۰-۱۶.

^{۱۱} مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران (چاپ ۹؛

ایزد که در متون باستانی و میانه دیده می‌شود پاسبانی او از آتش است. "سدیگر از مینویان اردیبهشت است. او از آفرینش جهانی آتش را به خویش پذیرفت و به یاری و همکاری او آذر، سروش، بهرام و نریوسنگ داده شدند، بدان روی که در [دوران] اهریمنی آتش را [که] اندر خانه نشانده و سامان یافته است، بهرام پناه دهد، سروش پاسبانی کند. چون خاموش شود، از بهرام به سروش، از سروش به آذر، از آذر باز به اردیبهشت بپیوندد که دیوان را توان میراندن نباشد."^{۱۴} صفات ایزد سروش در متن‌های پهلوی همانند متون اوستایی چنین آمده است: "سروش پرهیزگار، دلیر، تن‌به‌فرمان، شگفت‌سلاح خدای را خشنود سازیم." در توضیح این صفات آمده است: "او را دلیری اینکه [چون] گرز را به خراسان (مشرق) بزند، هراس [فرو]اننشیند [تا] آنکه آن را به خاوران (مغرب) باززند. او را تن‌به‌فرمان بودن اینکه تن به فرمان یزدان دارد. او را شگفت‌سلاحی اینکه دیوان از ضربه او رهایی نیابند. او را خدایی اینکه فرمانروای ارزه و سوه است."^{۱۵} در اینجا اشاره به این نکته ضروری است که فرمانروایی سروش بر ارزه و سوه، دو کشوری که در شرق و غرب گیتی قرار دارند، در متن‌های اوستایی دیده نمی‌شود، بلکه همواره با صفات "افزاینده و گستراننده گیتی" و "پاسبان سراسر گیتی که هر شبانه‌روز سه‌بار خونیره را می‌پیماید" یاد شده است.

تحولی که در گذر زمان بر اسطوره سروش حادث شده کم‌رنگ شدن نمادهای اسطوره‌ای آن است. پس جایگاه افسانه‌ای او در بلندای البرز با هزار ستون از درون روشن و وجود گردونه پَران با اسبان سپیدسُم طلایی که با آن همه‌شب سراسرگیتی را می‌پیماید در متن‌های پهلوی دیده نمی‌شود.^{۱۶}

در برخی متون پهلوی مطالب به گونه‌ای متفاوت یا افزون بر متون اوستای جدید درباره سروش آمده است که نمونه‌هایی از آن چنین‌اند: مینوی خرد به گذشتن روان پارسایان از پل چینوت به سوی بهشت به همراهی سروش مقدس و یزدان مهرورشن اشاره کرده است.^{۱۷} داستان برخیزاندن روان گرشاسب به دستور اورمزد توسط ایزد سروش و نریوسنگ برای کشتن ضحاک در زند بهمن‌یسن و روایت پهلوی آمده است.^{۱۸} در یشت ۱۱ (سروش‌یشت هادخت) و سروش‌یشت سر شب درباره پیکار سروش با دیوان مختلف (دیوان مزندرها، دیو خشم، بوشاسب، دروج و آز) و در هم شکستن آنها با آنچه در

^{۱۴} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۷۲.

^{۱۶} راشد محصل، سروش‌یسن، ۶۴-۶۵.

^{۱۷} مینوی خرد، فصل ۱، بندهای ۱۱۸-۱۲۱، ۱۲.

^{۱۵} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۱۵۰؛ مینوی خرد، ترجمه

^{۱۸} محمدتقی راشد محصل، زند بهمن یسن (چاپ ۲؛

احمد تفضلی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴)، فصل

تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

۶۱، بند ۲۵، ۸۰؛ فرنخ دادگی، بندهشن، گردآوری و

۱۳۸۵، ۱۹؛ بهار، پژوهشی در اساطیر، بخش ۱۶.

ترجمه مهرداد بهار (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹)، ۱۱۲.

روایت پهلوی آمده اندکی متفاوت است. در روایت پهلوی، آنجا که سخن درباره آمدن سوشیانس و از بین بردن دیوان در روز رستاخیز است، آمده است که دیو خشم، دارنده درفش خونین، به دست دیو آز از بین می‌رود و سروش پرهیزگار نیز دیو آز را از میان برمی‌دارد، زیرا پاسداری از بهشت توسط سروش، امشاسپندان، رشن و دیگر ایزدان صورت می‌گیرد.^{۱۹} در داستان تولد زرتشت، نجات زرتشت از چنگال گرگ به واسطه ایزد بهمن و سروش بوده است.^{۲۰} همراهی سروش و ایزد آذر با ارداویراف در سفر روحانی‌اش به بهشت و دوزخ و برگرداندن او به دنیای زندگان برای آگاهی مردمان از حقیقت دین نیز از همین دست است.^{۲۱} در پایان، این نکته ذکر شدنی است که ایزدان مهر، سروش و رشن در ادبیات اوستایی و پهلوی روابط نزدیکی دارند. یشت‌های آنها نیز به ترتیب یشت ۱۰ ویژه مهر، یشت ۱۱ ویژه سروش و یشت ۱۲ ویژه رشن است. در روزشمار زرتشتی نیز این تقدم و تأخر ملاحظه شده است. روز ۱۶ هر ماه مهرروز، روز ۱۷ سروش‌روز و روز ۱۸ رشن‌روز است و این ترتیب در دو سی‌روزه نیز لحاظ شده است.

سروش در شاهنامه

مانند اوستا و متون پهلوی، سروش در شاهنامه نیز حضوری پررنگ دارد و غالباً با صفات خجسته و فرخ همراه است. حضور سروش در شاهنامه از اولین داستان دیده می‌شود. داستان کیومرث، شهریار نخستین که اهریمن بر او رشک می‌برد و بچه اهریمن نیز به بخت و اقبال پسرش (سیامک) حسادت می‌ورزد، سپاهی گرد می‌آورد و به سوی او حرکت می‌کند. سروش بسان پری پلنگینه‌پوشی به سوی سیامک می‌آید و او را از ماجرا باخبر می‌کند. سیامک به جنگ بچه اهریمن می‌رود، ولی به دست او کشته می‌شود.

یکایک بیامد خجسته‌سروش

بسان پری‌ای پلنگینه‌پوش^{۲۲}

در این داستان، سروش کیومرث را از وجود اهریمن و نیت او به نابودی او و فرزندش باخبر می‌کند. پس او پیک ایزدی است که فردوسی او را به شکل پری مجسم می‌کند.

^{۱۹} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۲۸۳؛ روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۷)، ۵۸-۶۴.

^{۲۰} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۲۴۸؛ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره‌زدگی زردشت (تهران: کتابسرای بابل، ۱۳۷۰)، ۱۳۲-۱۳۳؛ گزیده‌های زاداسپر، ترجمه محمدتقی راشد محصل (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ۲۵.

^{۲۱} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۳۰۳-۳۲۸؛ ارداویرافنامه، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار (تهران: انتشارات معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲).

^{۲۲} ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق (تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶)، دفتر ۱، ۲۳.

در اینجا تناقضی میان عقاید زرتشتی که پری را موجودی اهریمنی می‌دانند و پری در مفهوم ایرانی-اسلامی که بر اساس آن موجودی خوب و مثبت و زیباروی است دیده می‌شود و این مفهوم دوم مد نظر فردوسی است. کیومرث یک‌سال برای پسرش سوگواری می‌کند، بار دیگر سروش در نقش پیک ایزدی به دلداری‌اش می‌آید و او را به کین‌جویی علیه دیو برمی‌انگیزد. کاملاً مشخص است که سروش در مقام پیام‌آور از طرف خداوند، ولی به هیئت انسان، بر کیومرث ظاهر می‌شود و او را به پیکار علیه اهریمن ترغیب می‌کند، همان نقشی که سروش زرتشتی در مقابل دیوان دارد.

نقش پیام‌آوری یزدان را در سومین حضور سروش در شاهنامه در داستان ضحاک می‌بینیم. آن زمان که فریدون بر ضحاک غلبه می‌کند و قصد نابودی او را دارد، سروش سر می‌رسد و او را از کشتن ضحاک باز می‌دارد و از او می‌خواهد که ضحاک را در کوه دماوند به بند بکشد:

بیامد سروش خجسته دمان
مزن گفت کاو را نیامد زمان
همیدون شکسته به بندش چو سنگ
ببر تا دو کوه آیدت پیش تنگ^{۲۳}

هنگامی که فریدون ضحاک را به سوی کوه می‌برد، باز قصد کشتن او را می‌کند و بار دیگر سروش بر او ظاهر می‌شود و او را از کشتن ضحاک باز می‌دارد و از او می‌خواهد که فقط او را در جایی دور از مردمان به بند بکشد و حکمت این عمل را چون رازی در گوش او زمزمه می‌کند.

بیامد هم آنگه خجسته سروش
به چربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه
ببر همچنین تازیان بی گروه^{۲۴}

اشاره کوتاهی به این داستان در برخی متون پهلوی مانند دینکرد ۹ و مینوی خرد نیز آمده است که در آنجا سروش به فریدون می‌گوید زمان کشتن ضحاک نرسیده و خویش‌کاری

^{۲۳} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۱، ۸۴.

^{۲۴} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۱، ۸۴.

او فقط به بند کشیدن اوست، زیرا نابودی او باید در پایان جهان و به دست گرشاسب صورت پذیرد.^{۲۵} این رازی است که سروش بر فریدون آشکار می‌کند، ولی شاهنامه آن را نمی‌گشاید. در داستان نبرد میان خسرو پرویز و بهرام چوبین نیز وقتی خسرو خود را در نبرد با بهرام ناتوان می‌بیند، به غاری پناه می‌برد و دست نیاز به سوی خدا دراز می‌کند و از او مدد می‌خواهد. سروش به صورت پیک یاریگر ایزدی ظاهر می‌شود.

هم آنکه چن از کوه بر شد خروش
پدید آمد از راه فرخ‌سروش
همه جامه‌اش سبز و خنگی به زیر
ز دیدار او گشت خسرو دلیر
چو نزدیک شد دست خسرو گرفت
ز یزدان پاک این نباشد شگفت

چو خسرو از این پیک یاریگر نامش را می‌پرسد، می‌گوید:

فرشته بدو گفت نامم سروش
چو ایمن شدی دور باش از خروش
کز این پس شوی بر جهان پادشا
نباید که باشی جز از پارسا^{۲۶}

سروش پس از دادن مژده پادشاهی و سفارش خسرو به پارسایی ناپدید می‌شود. سه نکته در اینجا حایز اهمیت‌اند. یکی آنکه فردوسی سروش را فرشته خوانده است، زیرا بنا بر انگاره‌های ایرانی-اسلامی، سروش نمی‌تواند ایزد باشد. دوم آنکه چون زاری و مویه در دین زرتشتی عملی ناپسند است، وقتی سروش خسرو را از یاری یزدان و پادشاه شدنش آگاه می‌کند، به او می‌گوید که دست از ناله و خروش و زاری بردارد. در دین زرتشتی، شیون و مویه در مراسم سوگواری نیز بسیار مزمت شده است. به همین سبب، در داستان مرگ سیامک نیز سروش از کیومرث می‌خواهد که از سوگواری بر مرگ سیامک دست بکشد و در مقابل انتقام خون سیامک را از اهریمن بگیرد.

نشستند سالی چنین سوگوار
پیام آمد از داور کردگار

^{۲۵} مینوی خرد، ۹۳.

^{۲۶} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۱۴۴-۱۴۵.

درود آوریدش خجسته‌سروش کز این بیش مخروش و باز آر هوش^{۲۷}

نکته سوم اشاره به جامه سبز سروش است. در پاره‌ای منابع دوره اسلامی سبز رنگ مهم دوره ساسانی است. تاج‌ها و جامه‌های بعضی پادشاهان ساسانی سبز بود و در سنت اسلامی نیز رنگ سبز از اهمیت خاصی برخوردار بوده، فرشتگان جامه‌هایی به رنگ سبز بر تن دارند.^{۲۸}

یکی از جلوه‌های دیگر سروش در شاهنامه حضور او در خواب پهلوانان و شاهان و آگاهانیدن آنها از وقایعی است که در آینده به وقوع خواهند پیوست. شخصیت‌های شاخص شاهنامه دست‌کم یک‌بار در خواب رویدادی را پیش از وقوع آن دیده‌اند. حتی شاهان ستمکار نیز عاقبت سلطنت بیدادگرانه و نابودی خود را در خواب می‌دیدند. از آن جمله‌اند افراسیاب و ضحاک که برای تغییر عاقبتشان نیز کوشیدند، ولی آنان را از تقدیرشان گریزی نبود.

در داستان کیخسرو، سروش سه‌بار در خواب شخصیت‌های داستان ظاهر شده است. با حمله افراسیاب به ایران، ایرانیان ۷ سال در تنگنا قرار می‌گیرند. گودرز، پهلوان ایرانی، شبی در خواب می‌بیند که سروش سوار بر ابر راه‌هایی را به او نشان می‌دهد.

بر آن ابر باران خجسته‌سروش
به گودرز گفתי که بگشای گوش
چو خواهی که یابی ز تنگی رها
وزین نامور ترک نراژدها
به توران یکی شهریاری نو است
کجا نام او شاه کیخسرو است^{۲۹}

سروش به گودرز می‌گوید که از میان نامداران ایران فقط گیو از کیخسرو نشان دارد و می‌تواند او را بیابد و به ایران آورد. گودرز پسرش، گیو، را فرا می‌خواند و او را به جستجوی کیخسرو می‌فرستد. در جای دیگر داستان، یعنی در نبرد کیخسرو و افراسیاب، وقتی افراسیاب به کوه پناه می‌برد، سروش در خواب بر عابدی پشمینه‌پوش با نام هوم ظاهر

۱۳۱۸، ۳۰-۳۲.

^{۲۷} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۱، ۲۴.

^{۲۸} مجمل التواریخ و القصص، تصحیح محمدتقی ملک‌الشعرای بهار، به همت محمد رضانی (بی‌جا: بی‌نا).

می‌شود و او را از محل اختفای افراسیاب آگاه می‌کند. هوم او را در بند می‌کشد. افراسیاب می‌گریزد، ولی نهایتاً کیخسرو او را گرفتار کرده و می‌کشد.^{۳۰} کیخسرو پس از جنگ با افراسیاب و از میان بردن او از کار جهان خسته و دلزده می‌شود و می‌خواهد گوشه‌گیری اختیار کند. پس عزم کناره‌گیری از پادشاهی می‌کند. سروش در خواب بر او ظاهر می‌شود و از او می‌خواهد که به مردم نیازمند و درویش کمک کند، زیرا فرصت چندانی در جهان ندارد. ایرانیان از کناره‌گیری او اندوهگین می‌شوند و او رازش را چنین آشکار می‌کند:

چنان دید در خواب کو را به گوش
نهفته بگفتی خجسته‌سروش
که ای شاه نیک‌اختر نیک‌بخت
بسوده بسی یازه و تاج و تخت
اگر زین جهان تیز بشتافتی
کنون آنچ جستی همه یافتی^{۳۱}

در شاهنامه آمده است که او پادشاهی را به لهراسب می‌دهد و سپس در کوه ناپدید می‌شود. پایان کار کیخسرو به وضوح در شاهنامه نیامده است، ولی در بندهشن آمده که او یکی از جلوداران دین زرتشتی است.^{۳۲}

سخن پایانی

راز بقای اساطیر توان به روز شدن و هماهنگی آنها با شرایط فکری و اجتماعی است. اساطیر اوستایی زمانی که به شاهنامه می‌رسند، ۱۵۰۰ سال تحولات اجتماعی را به همراه دارند. فردوسی با احاطه به فرهنگ پیش و پس از اسلام به تلفیق استادانه این دو فرهنگ می‌پردازد. مظاهر زرتشتی اسطوره سروش که در روایات کهن عملکردی ایزدی داشت و همواره با دیوان در نبرد بود، با حاکم شدن فرهنگ اسلامی رنگ باخته و در شاهنامه بدل به فرشته و هاتف غیبی می‌شود که علاوه بر ابلاغ دستورات آفریدگار به بندگان، در بزنگاه‌های سرنوشت‌ساز به یاری نیکان، پادشاهان و پهلوانان می‌آید و پیروزی ایشان را نوید می‌دهد. او پیکی خجسته و فرخ است.

^{۳۳} بهار، پژوهشی در اساطیر، ۲۸۹، یادداشت ۱۰.

^{۳۰} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۴، ۳۱۷-۳۱۸.
^{۳۱} فردوسی، شاهنامه، دفتر ۴، ۳۳۶.

چرا کرتیر فراموش شد؟^۱

تورج دریایی

مدیر مرکز مطالعات ایرانی دکتر سموئل جردن، دانشگاه کالیفرنیا، اروین

سودابه ملک‌زاده

دانشجوی دکتری تاریخ، دانشگاه کالیفرنیا، اروین^۲

درباره مرتدان چنین سخن رانده‌اند: باشد که نام بدکاران محو شود.^۳

در تاریخ ساسانی، فقط یک فرد است که با وجود نداشتن مقام و منصب شاهی و حتی نبودن از خاندان ساسانی موفق شده است نام، چهره و داستان خود را در قالب سنگ‌نوشته و نقش‌برجسته جاودانه کند. کرتیر، موبد برجسته قرن سوم میلادی، چندین اثر از خود در استان فارس به جای گذاشته است. کتیبه‌های کرتیر در مکان‌های دور از دست و در حاشیه قرار نگرفته‌اند، بلکه آنها را می‌توان در کنار آثار شاهان ساسانی یافت.

تورج دریایی استاد تاریخ و جهان‌فارسی‌زبان دانشگاه کالیفرنیا، اروین و مدیر مرکز مطالعات ایرانی دکتر سموئل جردن دانشگاه کالیفرنیاست. علاقه اصلی او پژوهش در تاریخ ایران پیشامدرن است و پژوهش‌هایش تاریخ دوران ساسانی، زبان و ادبیات فارسی میانه، دین زرتشت و سکه‌شناسی ایرانی را در بر می‌گیرد. برخی از آثار او عبارت‌اند از ایران ساسانی، شهرستان‌های ایران‌شهر، تاریخ و فرهنگ ساسانی و آخرین اثرش، کلیدن یک امپراتوری.

Touraj Daryae <tdaryae@uci.edu>

سودابه ملک‌زاده دانشجوی دکتری تاریخ در دانشگاه کالیفرنیا، اروین، است. از او مقالاتی در ساسانیکا منتشر شده است.
Soodabeh Malekzadeh <malekzas@uci.edu>

²Avraham ben David ha-Levi Ibn-Da'ud, *Book of tradition (Sefer ha-qabbalah), A critical edition with a translation and notes*, ed. Gerson D. Cohen (London: Routledge and Paul, 1967), 103.

¹به افتخار دکتر احسان یارشاطر که اولین بررسی کتیبه‌های کرتیر را در زبان فارسی صورت داد. بنگرید به احسان یارشاطر، "انتقاد کتاب: کتیبه‌های کرتیر"، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۵، شماره ۱ و ۲ (مهر و دی ۱۳۳۶)، ۲۳۶-۲۴۰.

این امر نشان‌دهنده مقام و قدرت سیاسی-مذهبی و میزان نفوذ کرتیر است. این نقوش در مکان‌هایی یافت شده‌اند که در زمان ساسانیان اهمیت سیاسی و مذهبی داشتند. از جمله این مکان‌ها می‌توان به نقش رستم (KNRm)، نقش رجب (KNRb) و سرمشهد (KSM) اشاره کرد.

در نقش رستم، آثار کرتیر در کنار کتیبه و نقش برجسته شاپور اول (ح. ۲۳۹-۲۷۰م) و بهرام دوم (ح. ۲۷۴-۲۹۳م) و همچنین در کنار کتیبه شاپور اول بر روی کعبه زرتشت (KKZ) ترسیم شده‌اند. کوتاه‌ترین کتیبه او در نقش رجب و بین دو نقش برجسته اردشیر بابکان و شاپور اول قرار دارد. بلندترین آنها کتیبه سرمشهد و در کنار تصویر بهرام دوم و یک زن ساسانی است که متأسفانه این کتیبه به سبب گذر روزگار از همه بیشتر صدمه دیده است.^۴ با بررسی کتیبه‌های کرتیر می‌توان از اوضاع مذهبی و سیاسی ایران‌شهر در دوره ساسانی و همچنین روند و مسیر قدرت گرفتن این موبد زرتشتی و درجات و القاب سیاسی-مذهبی او آگاه شد. کرتیر یکی از معدود افراد مهم دنیای ایران باستان است که زندگینامه خود را به روایت اول شخص برای ما به جا نهاده است و سنگ‌نوشته‌های او را می‌توان نوعی بیوگرافی محسوب کرد. اگر آنچه را کرتیر در کتیبه‌هایش گفته قبول کنیم، می‌توانیم بگوییم که پس از مقام پادشاه او یکی از بانفوذترین افراد دولت ساسانی بوده است.^۵

کرتیر، به گفته کتیبه‌هایش، آتشکده‌های بسیاری در ایران و انیران بنیان نهاد و در رکاب شاهنشاهان ساسانی به همه‌جا سرکشی کرد و مراسم مذهبی بسیاری را برپا کرد.^۶ او همچنین سعی کرد ادیان دیگری را که در رقابت با دین زرتشتی بودند، مانند ادیان بودایی، مسیحی و مانوی، سرکوب کند.^۷ در متون مانوی نیز به این امر اشاره شده و از کرتیر به منزله یکی از مخالفان بزرگ دین مانوی و کسی که در به دام انداختن پیامبر نور دست داشت یاد شده است.^۸ در کنار همه این خدمات به دین مزدیسنی، باید اضافه کنیم که مهم‌ترین اقدام کرتیر دیدن جهان مینوی است که جزییاتش در کتیبه (KSM) و (KNRm) ثبت شده است. پاسداری مقدس از دین مزدیسنی و پایه‌گذاری دینی که

Iraniennes, 1991), 66-73.

^۴Gignoux, *Les quatre inscriptions*, 69-70.

^۷Walther Hinz, "Mani and Kardir," in *Atti del Convegno sul tema: La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura, Quaderno 160* (1971), 485-502.

^۳Richard N. Frye, "The Middle Persian Inscription at Sar Mashhad," *Harvard Theological Review*, 42:1 (January 1949), 69-70.

^۴تورج دریایی، "کتیبه کرتیر در نقش رجب،" نامه ایران باستان، سال ۱، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، ۳-۴.

^۵Philippe Gignoux (ed.), *Les Quatre Inscriptions du Mage Kardir*, *Studia Iranica* 9 (Paris: Association Pour l'Avancement des Études

ما اکنون با نام زرتشتی می‌شناسیم، همه مدیون کرتیر است. با این حال، زمانی که به دینکرد سوم و چهارم نظر می‌اندازیم و تاریخ مزدیسنی را مرور می‌کنیم، از زمان ویشتاسپ تا زمان آدورباد امیدان در قرن نهم، حتی یک نظر هم به کرتیر نیست. پرسش این است که چرا در متون فارسی میانه زرتشتی هیچ نام یا اثری از کرتیر نیست؟ در این مقاله، قصد داریم به دلایلی اشاره کنیم که بتواند معما و راز پاک شدن نام و یاد کرتیر از اسناد و تاریخ‌نگاری زرتشتی را تا حدودی روشن‌تر کند.^۹

در خصوص این پرسش تاکنون چندین دیدگاه مطرح شده است.^{۱۰} برای مثال، احمد تفضلی (۱۳۱۶-۱۳۷۵ش) بر این باور است که چون کرتیر از مذهب برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود استفاده کرد، تاریخ‌نگاری زرتشتی او را به فراموشی سپرده است.^{۱۱} از سوی دیگر، ریچارد فرای (Richard Frye, 1920-2014) معتقد است که حذف کرتیر از تاریخ نمی‌تواند علتی سیاسی داشته باشد و در ادامه می‌گوید که این حذف یا علتی دینی دارد یا اینکه از کرتیر با نام "تنسر" یاد شده است.^{۱۲} اما اگر این چنین باشد، باید پرسید که چرا نام و نشان موبدی مانند مزدک که در قرن ششم میلادی خطرناک‌ترین اصلاح‌طلب اجتماعی به حساب می‌آمد، در بسیاری از متون پهلوی به جای مانده است، هرچند که از او به بدی یاد شده است. او نیز با کمک دستگاه شاهنشاهی توانست به قدرت برسد، اما فراموش نشد. پس آیا می‌توان گفت فراموشی کرتیر به سبب دوری زمانی از آغاز نوشتار متون پهلوی است یا اینکه این امر علت دیگری دارد؟

برای احتمالات دیگر خوب است که به یکی از القاب کرتیر توجه کنیم. غیر از هیربد (ēhrbed) و موبدان موبد (mobedān mowbed)،^{۱۳} کرتیر در زمان هرمزاول لقب دیگری می‌گیرد و آن اورمزد موبد (ohrmazd mowbed) است. بر اساس دینکرد (۴:۲۲)، می‌دانیم که اورمزد موبد کسی است که قادر به دیدن دنیای مینوی است.^{۱۴} توانایی نگرستن به جهان دیگر درجه‌ای است که فقط افراد پاک و پارسا می‌توانند به آن برسند. به نظر

tema: la Persia nel Medioevo, 31, Accademia Nazionale dei Lincei. Quaderno 160 (1970), 215-232; quote on 218.

¹²Richard N. Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-e Rostam," *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964), 211-225; quote on 225.

¹³برای برگردان انگلیسی این بند از دینکرد چهارم بنگرید به

Robert C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 8.

^۹همچنین بنگرید به

Touraj Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of An Empire* (London: I. B. Tauris, 2009), 75-77.

^{۱۰}برای دیدگاه‌های متفاوت بنگرید به

Prods O. Skjærvø, "Kartir," in *Encyclopedia Iranica*, vol. 15, 608-628.

^{۱۱}احمد تفضلی، یکی قطره باران: جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خونی (تهران: چاپخانه مه‌ارت، ۱۳۷۰).

^{۱۲}Richard N. Frye, "History and Sasanian Inscriptions," in *Convegno internazionale sul*

می‌رسد که کرتیر با داشتن این لقب جزو کسانی بود که توانسته بودند جهان مینوی را ببینند و میانجی بین جهان مادی و مینوی باشند. جالب است که دقیقاً در همین زمان مانی، پیامبر نور، نیز ادعای معراج داشت.^{۱۵} این دو پیشوای مذهبی برای پیروزی افکار خود و اثبات حقانیت آن در جدال با یکدیگر ادعای دست یافتن به حقیقت دنیای مینوی کردند. پس با در نظر گرفتن ابعاد این رقابت، اهمیت کرتیر در شکست مانویت در ایرانشهر و تلاش همه‌جانبه او برای دستیابی به تصویری واضح‌تر از جهان مینوی، هر چند به قیمتی گزاف، روشن‌تر می‌شود.^{۱۶}

حال به شرایط لازم برای معراج و سفر به جهان مینوی می‌نگریم. چنان که ذکر شد، لازمه نخست برای دیدن دنیای مینوی در دین مزدیسنی پارسا (اهلوا/شون) بودن است و اهلوی کسی است که روانش در بهشت جای دارد. در متون مانوی نیز علت توانایی مانی در ملاقات با شخصیت ملکوتی که در جهان مینوی جای دارد، همین پارسا بودن اوست.^{۱۷} مانی در بین هوادارانش یک صدیق (در پهلوی، زندیق)^{۱۸} بود و به همین سبب توانست معراج کند. حال سوال این است که معراج به دنیای مینوی در دین مزدیسنا چگونه صورت می‌گیرد؟ برای پاسخ این سوال می‌توانیم به دینکرد هفتم (۷:۴:۸۵)^{۱۹} و ارداویراف‌نامه رجوع کنیم و نظام معراج را در سنت مزدیسنایی دریابیم.^{۲۰} در دینکرد گفته شده ویشناسب با نوشیدن "مَنگ"^{۲۱} یا همان بنگ و هوم، چشمش به جهان مینوی باز می‌شود و به دین مزدیسنی ایمان می‌آورد. در ارداویراف‌نامه نیز ارداویراف یا ویراف "اهلو" و پارسا مَنگ می‌نوشد و هفت شبانه‌روز به خواب می‌رود و جهان مینوی را می‌بیند.

آنچه اینجا باید در نظر داشت اهمیت اجرای صحیح مراسم یا تشریفات مذهبی و کارکرد دینی آنهاست. مشخص است که برای موبدان زرتشتی دوران ساسانی تغییر و تحول در

(تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۳)، ۳۶۵.

¹⁸Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre d'Après les Livres Pehlevis* (Paris: C. Klincksieck, 1967), 59.

همچنین بنگرید به ژاله آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت (تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۲).

¹⁹فیلیپ ژینیو، ارداویراف‌نامه (ارداویراف‌نامه)، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، (تهران: نشر معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲).

²⁰برای اطلاعات بیشتر درباره مَنگ بنگرید به

Walter Belardi, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz* (Rome: Italo-Iranian Cultural Centre, 1979), 113-119.

¹⁴Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 146.

¹⁵James Russell, "Kartir and Māni: a Shamanistic Model of Their Conflict," in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica*, 30 (Leiden: Brill, 1990), 180-193.

¹⁶Gherardo Gnoli, "Ašavan," in *Iranica*, ed. G. Gnoli (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1979), 387-452.

¹⁷برای چنین عنوان و تأسیس مقامی در میان مانویان بنگرید به سیدحسن تقی‌زاده، "تحریر فارسی خطابه تقی‌زاده درباره مانی در دانشگاه کلمبیا،" مانی‌شناسی

روش پذیرفته‌شده و "صحیح" مراسم دینی قابل قبول نبود. برای مثال، مراسم یسنا در گذشته باید چهار ساعت قبل از طلوع خورشید آغاز می‌شد و با سر زدن آفتاب به پایان می‌رسید تا این تشریفات مذهبی کارکرد خود را داشته باشد. امروزه دیگر در ایران این ترتیب رعایت نمی‌شود و کمتر موبدی است که بتواند یسنا را از حفظ بخواند، در صورتی که در هند هنوز این سنت (دو نفر به جای چهار نفر) اجرا می‌شود. یکی از جنبه‌های مهم مراسم آیینی خوانش مانترها است که باید به دقت سروده شوند و اگر اشتباهی در خوانش مانترها رخ دهد باعث بدبختی و حتی مرگ سرایندهٔ سرود مقدس می‌شود. مثال دیگر، مراسم درون‌یشت است که به تازگی هیربد کرانجیا به علت اهمیت آن برای هیربدان و موبدان دربارهٔ آن نوشته است. با اجرای مراسم درون، که امروزه حدود ۲۰ دقیقه به طول می‌انجامد، هیربد دارای قدرت کافی تشریفات مذهبی می‌شود.^{۲۲} درون‌یشت مراسمی است که بازماندگان پس از مرگ افراد اجرا می‌کنند. همچنین، در ارداویراف‌نامه اجرای مراسم درون یکی از ملزومات معراج ویراف/ویراز به بهشت، دوزخ و برزخ دانسته شده است.^{۲۳} در زرتشت‌نامه، زرتشت مراسم درون را در دربار ویشتاسپ برای چهار نفر اجرا می‌کند و با چهار وسیله به آنها قدرت آینده‌نگری و پیشگویی می‌بخشد: "یکی گلی به جاماسپ و می برای ویشتاسپ و شیر برای پشتوتن و دانه‌ای انار برای اسپندیر."^{۲۴} پس در جهان‌بینی زرتشتی این چهار چیز است که به برگزیدگان قدرت خارق‌العاده می‌بخشند. خلاصه آنکه مراسم‌های مهم و مشخصی باید اجرا شود تا موبد اهلو قادر شود دنیای مینوی را ببیند. مراسم درون، پاکیزگر مکان، مخدر (بنگ)^{۲۵} همراه نوشیدنی سکرآور و زمزمهٔ گاهان اوستایی، همه و همه، لازمه‌ایی بوده است برای معراج اورمزد موبد. این نوع معراج که اصلی ایرانی و هندوایرانی دارد، سنتی است که دهه‌ها پیش نیبرگ آن را معراج شمنی نامیده است.^{۲۶} اما در کتیبهٔ کرتیر خبری از مادهٔ سکرآور نیست. ژینو بر این باور است کرتیر مانند شمن‌ها عمل نکرده است. او بر این باور است که در سنگ‌نوشته‌های سرمشهد و نقش رستم صحبت از سفری به جهان دیگر نیست، بلکه شرح کشف و شهودی است که ایزدان

^{۲۴} برای بنگ بنگرید به Gherardo Gnoli, "Bang," in *Encyclopaedia Iranica*, at <http://www.iranicaonline.org/articles/bang-middle-and-new-persian-in-book-pahlavi-also-mang-arabicized-banj-a-kind-of-narcotic-plant>.

^{۲۵} هنریک ساموئل نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی (تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹).

^{۲۱} Ramiyar P. Karanjiya, *The Bāj Dharnā (Drōn Yasht): A Zoroastrian Ritual for Consecration and Commemoration* (Mumbai: The K R Cama Oriental Institute, 2010), 11.

^{۲۲} Karanjiya, *The Bāj Dharnā*, 12.

^{۲۳} Zartusht-i-Bahram B. Pajdu, *Zaratusht-Nama (Le Livre De Zoroastre)*, ed. Fredric Rosenberg (St. Petersburg: Commissionnaires de l'Academie Imperiale des Sciences, 1904), 58.

به موبد ارزانی داشته‌اند.^{۲۷} این نکته بسیار مهم است، زیرا با آنکه کرتیر به نوعی معراج دست زده، اما این معراج مزدیسنايي نبوده است.

حال به کرتیر بپردازیم و اینکه چگونه جهان مینوی را به او نشان دادند. کرتیر در کتیبه خود به این موضوع توجه دارد که آیا در آن دنیا اهلو است یا نه و اینکه “چاره” یا راهی برای دانستن آنچه اهلايان (پارسایان) قادر به آن اند بیابد. سوال اینجاست که چگونه او توانسته جهان مینوی را ببیند؟ در اینجا باید تأکید کرد که در سنت ایرانی روشی “شمی” است که باعث این نوع بینش (wēnišn) می‌شود (بوییدن گل، نوشیدن مایع سکرآور و هوم).

تاکنون، به سبب خوانش‌های مختلف این بند از کتیبه کرتیر، طریقه معراج او به جهان دیگر به آسانی تعبیر نشده بود.

... u-m [pad zamān ī] šābuhr šāhān šāh 'dwyṇ mhly kerd kerdagān ī yazdān ud xwēš ruwān ray ... (KSM 32)

ōy lysyk kē andar 'dwyṇ mhly nišast hēnd ... (KSM 34)²⁸

و در زمان شاپور شاهان شاه ایوین مهر کردم برای کردگان ایزدان و برای روان خویش ... آن ریسک که اندر ایوین مهر نشانده بودم.

برگردانان این دو بند را به واسطه سه کلمه *dwyn*، *mhly*، *lysyk* به گونه‌های متفاوتی تعبیر و ترجمه کرده‌اند.^{۲۹} پیش‌تر، محققان ایوین مهر (*dwyn mhly*) را “یک نوع مرگ” می‌دانستند.^{۳۰} فرانس گرنه کلمه مهر (*mhly*) را به صورت مانترا یا آوای خاص برای مراسم مذهبی ترجمه کرده است که به نظر ما درست است.^{۳۱} از سوی دیگر، گرنه کلمه ریسک (*lysyk*) را نیز به درستی “کودک یا جوان” خوانده است.^{۳۲} شوارتز کلمه ایوین را به آینه برگردانده است. در نتیجه، می‌توان ایوین مهر را به معنی “مانترای آینه” در نظر گرفت.^{۳۳} مارتین شوارتز این مراسم را با مراسمی جادویی در دنیای مدیترانه ربط می‌دهد که برای

²⁸David Neil MacKenzie, “Kerdir's Inscription,” in *Iranische Denkmaler* (Berlin: Dietrich Reimer, 1989), vol. 2/13, 35-72; 67f.

²⁹MacKenzie, “Kerdir's Inscription.”

³⁰Frantz Grenet, “Pour une Nouvelle Visite a la ‘Vision de Kerdir,’” *Studia Asiatica*, 3 (2002), 5-27; quote on 14.

³¹Grenet, “Pour une Nouvelle Visite,” 17-18.

³²Schwartz, “Kirdir's Clairvoyants,” 372.

^{۲۶}فیلیپ ژینیو، ارداویراف‌نامه.

^{۲۷}برای خوانش متفاوت بنگرید به سیروس نصرالله‌زاده، کتیبه‌های پهلوی (کازرون: نشر کازرونیه، ۱۳۸۵).

همچنین برای تازه‌ترین ترجمه این بند بنگرید به Frantz Grenet, “Quelques nouvelles notes sur Kerdir et <<sa>> vision,” in *Maître Pour l'Éternité: Florilège Offert à Philippe Gignoux Pour son 80e Anniversaire*. Series: Cahiers de Studia Iranica, 43, ed. R. Gyselen (2011), 128-130.

پیدا کردن چاره‌کاری یا موضوعی مرسوم بوده است.^{۳۴} پس اگر برداشت این دو محقق را قبول کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که کرتیر خود معراجی به بهشت و برزخ و دوزخ نداشته است، بلکه با برپایی یک مراسم جادویی و استفاده از جوانانی که با نگاه کردن به آینه جهان مینوی را دیده‌اند به هدف خود رسیده است. اما باید پرسید آیا در دنیای ایرانی و زرتشتی این راه یا چاره برای رسیدن به معراج پذیرفته است؟ پاسخ این پرسش به احتمال فراوان منفی است، زیرا این نوع مراسم برای سفر به دنیای دیگر کاملاً با روش معراج در دین زرتشتی مغایر است. این نوع آینه‌بینی نخست در مصر و دنیای هلنی مشاهده می‌شود^{۳۵} و به‌طور حتم در دنیای زرتشتی جادوگری محسوب می‌شده و در دین زرتشتی محکوم بوده است. خود کرتیر در کتیبه‌اش از واژه “چاره” به منزله راهی برای معراج استفاده می‌کند.

پس او در پی یافتن راهی اضطراری برای اثبات حقانیت کار و افکارش به مراسمی متوسل می‌شود که در دنیای مدیترانه معمول بوده است. لازم به ذکر است که جادو در میان مردم همیشه جای مهمی داشته است و عدم استفاده از آینه‌بینی در دین زرتشتی راست‌گیش (ارتدکس) به معنای رواج نداشتن این روش در میان عوام نیست. آینه‌بینی به مثابه روشی جادویی برای گذر از زمان و مکان و دستیابی به حقایق و رازهای نهان پیشینه دیرپایی در ایران دارد. حتی امروزه نیز این جادو هنوز پابرجاست و در نقاط گوناگونی از ایران از این روش به اصطلاح جادویی استفاده می‌شود. این در حالی است که بین دین سلطنتی و دین مردمی همیشه تفاهم نیست.^{۳۶} نکته مهم را باید در نظر داشت که به‌رغم آنکه اطلاعات چندانی از روش دینداری مردم عامه در ادیان دوران پساباستان در دسترس نیست، می‌توان مطمئن بود که همیشه میان متخصصان دین و مردم عامی توافق بر سر “روش صحیح” اجرای مراسم دینی یا تکلیف روزانه یا گناهان وجود نداشته است. با این حال، در همه ادیان تأکید بسیار بر دوری از اختلاط رسوم دیگر با دین شده و این تأکید و هراس دانشمندان دینی نشان‌دهنده این است که خارج از مجالس و محفل‌های دینی، مرز بین راست‌گیشی و صورت‌های دیگر دینداری پرننگ و ژرف نبوده است. حال با در نظر گرفتن این حساسیت‌های دینی و شرایط اجتماعی، اگر گناه واردسازی عوامل و باورهای غیرزرتشتی و غیرارتدکس بر دوش بزرگ‌ترین رهبر دینی بیفتد، بار این خطا و انزجار دیگر بزرگان دینی نیز چندین برابر خواهد بود. برای همین، شاید بتوان گفت که کرتیر از مراسمی استفاده کرد که در میان مردم مرسوم

Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: University of London, 1994), 87-91.

³³Schwartz, “Kirdir’s Clairvoyants,” 372.

³⁴برای اطلاع از دسته‌بندی دیدگاه دینی زرتشتی درباره جادو و استفاده از آن بنگرید به

بود و برای موبدان و دینداران جادو به حساب می‌آمد. هر چند نظریات گوناگونی دربارهٔ راست‌کیش بودن کرتیر ابراز شده است،^{۳۷} بویس معتقد است که نقد و بررسی "آثار کرتیر کلاً هیچ‌گونه نشانه‌ای از راست‌کیش بودن او به دست نمی‌دهد."^{۳۸}

با این همه، چرا فردی مانند کرتیر، با آن همه قدرت و نفوذ، باید دست به عمل غیرارتدکس بزند. این احتمال وجود دارد که دیدن بهشت، دوزخ و برزخ و مانتر آینه در زمان شاپور اول صورت گرفته باشد. این موضوع به این علت مهم است که درست در همان زمان مانی نیز می‌تواند جهان مینوی را ببیند و برای شاپور اول کتاب شاپورگان^{۳۹} را تدوین کند. به نظر می‌رسد که در این زمان، کرتیر مرتبه و قدرت سیاسی‌اش را متزلزل می‌دیده و در رقابت با پیام دینی مانی ملزم شده است با دست زدن به هر کاری حقانیت خود و دین زرتشتی را ثابت و دیگران را پایمال کند. پس لازم بود که کرتیر هم، به گفتهٔ خودش، "چاره‌ای" بیابد.^{۴۰} اما این احتمال وجود دارد که نحوهٔ رسیدن به این هدف، یعنی انجام مراسم نادرست برای مقاصدش، از نظر موبدان زمان خود و آیندگان محکوم به فراموشی شده است. در دینکرد سوم و چهارم، که تاریخ دین زرتشتی و افراد مهمی چون تنسر و آدورباد مهرسپندان و ارداویراف (وه شاپور) آمده است، خبری از کرتیر نیست و جز در متون مانوی و کتیبه‌های خودش، که آنها هم بیشتر در فضایی سیاسی و شاهنشاهی قرار دارند، از او یادی نمانده است. حک شدن داستان معراج کرتیر در کنار دیگر سنگ‌نوشته‌های شاهی خود مَهر تأییدی است بر اهمیت فوق‌العادهٔ این مراسم برای خاندان ساسانی و دین مزدیسنی. در محیط و دوره‌ای که سنت شفاهی رواج و اهمیت بسیار دارد، چنین کشف و شهودی فقط تعمداً از اذهان پاک می‌شود. نکتهٔ دیگر که بر احتمال وجود تعمد در حذف نام، یاد و داستان معراج کرتیر می‌افزاید، دانش به این امر است که موبدان زرتشتی حتی از اشاره به آنچه از نظرشان خرافه، اختلاطی یا جادوی بد بود می‌پرهیزیدند و هرگونه اشاره به چنین اعمال و باورهایی را پاک و "سانسور" می‌کردند.^{۴۱} در آخر باید گفت چنین به نظر می‌رسد که کرتیر، با همهٔ قدرت و شوکت سیاسی‌اش و به‌رغم خدماتش به دین زرتشتی، عاقبت چونان مرتدی از تاریخ مزدیسنی حذف و فراموش شده است.

and plates),” *BSOAS*, 43:2 (1980), 288-310.

³⁹Grenet, "Pour une Nouvelle Visite," 19.

⁴⁰Richard Kalmin, "Talmudic Attitudes towards Dream Interpretation: Preliminary Thoughts on their Iranian Cultural Context," in *The Talmud in its Iranian Context*, eds. Carol Bakhos and Rahim Shayegan (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 87.

³⁶Robert C. Zaehner, *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 38.

³⁷Mary Boyce, "Some reflections on Zurvanism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19:2 (1957), 304-316; quote on 306.

³⁸David Neil MacKenzie, "Mani's Šābuhragān," *BSOAS*, 42:3 (1979), 500-534; David Neil MacKenzie, "Mani's Šābuhragān, pt. 2 (glossary

یادداشتی بر آخرت‌شناسی مزدیسنی

و فروپاشی ساسانیان

داریوش اکبرزاده

پژوهشگاه میراث فرهنگی ایران

مقدمه

زبان‌شناسان زبان‌های ایرانی را به سه دوره باستان، میانه و نو تقسیم کرده‌اند.^۱ این تقسیم‌بندی، همان‌گونه که بهار نیز آورده است، درباره اسطوره‌ها و باورهای ایرانی نیز درست می‌افتد. بهار نوشته است: "راز بقای اساطیر تا زمان در قدرت تطبیق آنها با شرایط فکری و اجتماعی تازه به تازه است. اساطیر ایران، مانند زبان‌های ایرانی، سه مرحله کهن، میانه و نو را نشان می‌دهد: ۱. اساطیر گاهانی-اوستایی، ۲. اساطیر پهلوی-مانوی و ۳. اساطیر ایرانی بعد از اسلام در شاهنامه و تواریخ عربی و فارسی."^۲ بی‌گمان مفهوم این بخش‌بندی با اساطیر اسطوره‌ای محض، نیمه‌تاریخی و تاریخی می‌تواند درست افتد.^۳ آشکار است که اساطیر ایرانی به شکل حماسی در سایه آیین گفتاری و نوشتاری به

داریوش اکبرزاده، دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، مدیر پیشین موزه ملی ایران بوده است. در کنار مسئولیت‌هایی نظیر سرپرستی مرکز پژوهشی زبان‌ها و لهجه‌های پژوهشگاه میراث فرهنگی ایران و مدیریت بخش کتیبه‌های موزه ملی ایران، سردبیر مجله باستان‌شناسی بوده و در دانشگاه‌های شیراز، تبریز و آزاد اسلامی نیز تدریس کرده است. علاوه بر مقالات بسیاری که در مجلات ایرانی و بین‌المللی منتشر کرده است، برخی از آثار او عبارت‌اند از: شاهنامه و زبان پهلوی، کتیبه‌های فارسی میانه، گل‌مهرهای موزه خوی، کتیبه بیستون، کتیبه‌های پهلوی و سنگ‌نبشته‌های کرتیر موبد موبدان.

Daryoosh Akbarzadeh <pasaak@yahoo.com>

آمهداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران (تهران): فکر روز، (۱۳۷۳)، ۳۸.

¹Prods Oktor Skjærø, "Iranian Languages and Scripts," in *Encyclopaedia Iranica* (online accessed), vol. XIII, 344-377.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.2/288-295

حیات خود ادامه داده‌اند. از این روی، در ادب پارسی درهم تنیدگی اسطوره و حماسه رخدادی ساده است. باری، اساطیر گاهانی، چون باور به ایزدان کهن و نبرد آنها با دیوان، بخش اساطیری محض ادب پارسی است. در کنار آن، داستان و رخدادهای درهم تنیده با اردشیر بابکان چون پیدایی فره بسان قوچ را می‌شود بخش نیمه تاریخی و حماسه‌هایی تاریخی چون شهنشاها صبا در دوره قاجار را بخش تاریخی محض نام نهاد.^۴

بی‌گمان اساطیر ایرانی، چون زبان‌های باستانی و میانه، در گذر از دوره‌ای به دوره دیگر دگرگونی‌های بسیار دیده‌اند.^۵ این دگرگونی‌ها به بهانه‌های گوناگون صورت گرفته است؛ گاه بهانه‌ها داخلی و گاه بیرونی بوده‌اند و شرایط اجتماعی در زایش این دو گونه دگرگونی مهم‌ترین بهانه بوده است. همان‌گونه که پیدایی اشو زرتشت بر ساختار اساطیر کهنسال اثرگذار بود، تأثیر پیدایی مانی نیز بر تعریف جدید از مفاهیم اساطیری فهم‌پذیر است. آمدن اسکندر به ایران نیز در سده‌های پیاپی تأثیری ژرف بر باورها، زبان و ادب پارسی گذاشت و پاره‌پاره شدن و نوپیدایی برخی اساطیر از آن زمان از راه یادگارنوشته‌هایی به دست ما رسیده است؛ همان‌گونه که آمدن اعراب خود بهانه‌ای مهم برای این دگرگونی‌ها بود. برای نمونه، واژگانی چون اورمزد و امشاسپند از زبان فارسی رخت بریستند و واژگانی نو چون الله، نماز پیشین و نماز پسین آفریده یا وارد زبان شدند یا برخی واژگان چون دهقان در معانی نو به کار رفتند. برخی باورهای کهنسال نیز با روکشی دیگر در دوران اسلامی به زندگانی خود ادامه دادند.^۶

در این مقاله به فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و تأثیر آن بر آخرت‌شناسی مزدیسنی و برخی جابجایی‌ها در این زمینه پرداخته‌ام. پیش‌تر نشان داده‌ام که فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و فرار پیروز، فرزند نگون بخت یزدگرد پسین، به چین تأثیری مهم در جابجایی بخش‌هایی از باورها و اساطیر ایران گذاشته است، چنان که با شگفتی تمام، جمشید، این آرمان‌شاه ایرانی، در چین کشته می‌شود.^۷ علاوه بر این، گیرشمن نیز سال‌ها پیش بر آفرینش هنر ایرانی-چینی در پی این گریز تاریخی مهر گواهی زده است.^۸

آژاله آموزگار، تاریخ اساطیری ایران (تهران: سمت، ۱۳۷۴)، ۴.

مقایسه کنید با ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران: از قدیمی‌ترین عهد تا قرن چهارم هجری (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ۳۴۳-۳۷۶.

محمسن ابوالقاسمی، واژگان زبان فارسی دری (تهران: گلچین ادب، ۱۳۷۸)، ۳۷ به بعد.

بهمن سرکاراتی، سایه‌های شکارشده، گزیده مقالات سرکاراتی (تهران: طهوری، ۱۳۸۵)، ۲۱۳-۲۲۴.

Daryoosh Akbarzadeh, "China and the Myth of Jam," *Journal of Indo-European Studies*, 42:1-2 (2014), 28-40.

رومن گیرشمن، هنر ایران در دوره پارت و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)، ۳۳۰-۳۳۵.

بهمن سرکاراتی، "جابجایی اساطیر در شاهنامه"، در

سوشیانس و یادگار نوشته‌های اوستایی-ساسانی

یکی از مهم‌ترین بخش‌های باور درهم‌تنیده با جهان آخرت زرتشتی آمدن نجات‌بخشانی است که در یادگارنوشته‌های اساطیری محض از آنان با نام هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس یاد می‌شود.^۹ سوشیانس‌ها فرزند اشو زرتشت و موجوداتی اساطیری‌اند. نوع زایش، جای زایش و رشد آنان تا پیدایی هر یک نیز فقط از دیدگاه اسطوره‌محض، و نه منطقی تاریخی، قابل بررسی است. هوشیدر در پایان نخستین هزارهٔ پس از زرتشت از تخمهٔ او در دریاچهٔ کیانسه و از مادری دوشیزه با نام سروت فدری پدید می‌آید که به هنگام تن‌شویی از آن فره بار می‌گیرد. هوشیدرماه، دومین سوشیانس مزداپرستان، در پایان دومین هزاره و سوشیانس در پایان هزارهٔ سوم و پس از آشفتگی کامل جهان به پیدایی می‌آیند.^{۱۰} در بند ۱۱ زامیاد یشت آمده است: ”در آن هنگام که مردان دیگر باره برخیزند و بی‌مرگی به زندگان روی آورد، سوشیانس پدیدار شود و جهان را به خواست خویش نو کند. ایزدان مینوی و جهانی و سوشیانتهای زاده و نزاده (یعنی) نوکنندگان گیتی ...“^{۱۱}

آشکار است که نویسندگان زرتشتی نیز پیرو سنت اوستایی بوده‌اند و جایگاه محض اساطیری سوشیانس‌ها از راه یادگارنوشته‌های ساسانی قابل بررسی است. در این دسته از نوشته‌ها، داده‌هایی با جزئیات بیشتر از آخرت‌شناسی مزدیسنی در اختیار ما قرار می‌گیرد. با این همه، در نتیجهٔ سیاسی‌کاری موبدان حکومتی، گزارش‌هایی چون بازدید کرتیر و ارداویراف از بهشت و جهنم را نیز می‌شناسیم که هدف این نوشتار نخواهد بود.

در مینوی خرد آمده است: ”در این سه هزاره هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس که جدا جدا در سر هر هزاره از ایشان یکی می‌آید فرشگردسازان جاویدانانی هستند که در پایان جهان در کامل‌سازی دنیا به سوشیانس کمک می‌کنند.“^{۱۲} همچنین، در دینکرد آمده است: ”آنچه پس از فرمانروایی رامشاه کی‌گشتاسپ و از آن پس تا فرمانروایی ایرانیان روی داد و آنچه پس از آن تا پایان هزارهٔ زرتشت تا رسیدن اوشیدر و رسیدن سوشیانس رخ داد.“^{۱۳}

^۹ مینوی خرد، ۲۳ و ۴۴.
^{۱۰} ژاله آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت (تهران: بابل، ۱۳۷۰)، ۵۸، ۱۱۶ و ۱۴۰؛ ”زرتشت‌نامه“ در آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، ۱۷۹؛ داستان گرشاسب، تهمورس و جشمید گلشاه و متن‌های دیگر (ام او ۲۹)، آوانویسی و ترجمهٔ کتابیون مزداپور (تهران: آگاه، ۱۳۷۸)، ۱۴۹ و ۲۳۳.

^۹ بنگرید به محمدتقی راشد محصل، نجات‌بخشی در ادیان (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۶۹)؛ Mary Boyce, "Astvat. ərəta," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, 344-377.
^{۱۰} مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار (چاپ ۳، تهران: توس، ۱۳۷۹)، ۷۶-۸۱.
^{۱۱} اوستا (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان)، گزارش جلیل دوستخواه (تهران: مروارید، ۱۳۷۷)، ۴۸۷-۴۸۸.

راستی مفهوم فرمانروایی ایرانیان در دینکرد چیست و آنچه پس از آن رخ داد چگونه توضیح داده می‌شود؟ آیا مفهوم فروپاشی فرمانروایی ایرانیان، چنان که از متن فهم می‌شود، برابر با فروپاشی جهان است؟ آیا پایان هزاره زرتشت را می‌توان پایان روایی دین مزدیسنی تصور کرد؟ آیا این سخن ممکن است با شرایط پایانی روزگار ساسانی سنجدیده شود؟ به گمانی نیرومند، با فروپاشی دودمان ساسانی و آمدن تازیان به ایران اسطوره هم‌پیوند با نجات‌بخشان مزدیسنی نیز دچار تغییراتی مهم شده است و با فرار بازماندگان آخرین شاه ساسانی به چین، کران جغرافیایی جدیدی در ادب پارسی پیدا شده است. در همین هنگام، دین مزدیسنی نیز با فروپاشی پادشاهی ساسانیان به پایان راه خود نزدیک می‌شود.

فرار شاهزادگان ساسانی و سوشیانس‌های تاریخی

با فرار پیروز و دیگر بازماندگان یزدگرد به چین، چنان که از برخی اندک نوشته‌های برجای قابل فهم است، مزدیسنان و بزرگان ایرانی تا مدت‌ها چشم به راه آمدن نجات‌بخشی از شرق دور بودند. به گمانم، از این نظر، فروپاشی ساسانیان هم ضربه‌ای مهلک از دید سیاسی و اجتماعی بر روح ایرانی بود و هم از دید باورمندی ایران مزدیسنی را متأثر ساخت. بازگشت‌های مکرر به این دوران در نخستین سده‌های اسلامی در قالب پیروی شاهان ملی تبرستان و آل‌بویه در ضرب سکه از سکه‌های خسرو دوم از تأثیر آن بر حافظه تاریخی ایرانیان سخن دارد. آیا فروپاشی ساسانیان یادآور آخرین دوران باشکوه میدان‌داری ایرانیان در عرصه سیاسی دانسته می‌شده است و سقوط آنان برابر با فروپاشی جهان یکی گرفته می‌شد؟ در بندهش به آمدن تازیان و چگونگی رفتن پیروز به چین اشاره‌های کوتاه و حزن‌آلود شده است: "پسر یزدگرد به هندوگان^{۱۴} شد و سپاه و گند آورد. پیش از آمدن به خراسان درگذشت، آن سپاه و گند بیاشفت. تازیان آن آیین^{۱۵} که دین^{۱۶} خویش را رواج بخشیدند و بس آیین پیشینیان را بیاشفتند. دین مزدیسنان را نزار کردند."^{۱۷}

آخرین تلاش‌های پیروز و برادرش بهرام خود گواه آخرین امیدها در بازگشت نجات‌بخشی از کران چین است. در متن کوتاهی به زبان پهلوی درباره بهرام آمده است که

کی باشد که پیکی شود به هندوگان
[بگوید به] آن شاه بهرام، از دوده کیان

^{۱۴} Daryoosh Akbarzadeh, "Hindugan of Bundahishn," *Antiqua*, XLV (2010), 419-426.
^{۱۵} مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران (چاپ ۳؛ تهران: آگه، ۱۳۷۸)، ۱۸۶.

او بر فراز سران است پیل بان
 او آراسته درفش دارد به آیین خسروان
 مردی پیک باید کردن زیرک ترجمان
 که شود، بگوید به هندوگان
 که ما چه دیدیم از دست تازیگان . . .
 بستند پادشایی از خسروان
 با ستم خواستند باج گران . . .
 سوی ما بیاید آن شه بهرام ورجاوند از دوده کیان^{۱۶}

چنان که کارلو چرتی (Carlo Cereti) بیان می‌کند، این نوشته یادآور آخرین تلاش بازماندگان ساسانی برای رهایی ایران و بازگرداندن بخت و اقبال به ساسانیان بوده است.

آشکار است که در متن ابر آمدن بهرام ورجاوند، او بسان نجات‌بخشی اساطیری همچون سوشیانس نمایان می‌شود و این سوشیانس که شخصیتی تاریخی و شناخته‌شده است، از مکان جغرافیایی مشخصی، یعنی هندوگان (چین و شرق دور)، آرزو می‌شود. در این نوشته کوتاه، شرایطی که بهرام برای یاری فراخوانده می‌شود، بسیار سنجش‌پذیر با شرایطی است که برای آمدن سوشیانس در کهن نوشته‌ها دیده می‌شود؛ از آشفتگی پایانی (فروپاشی ساسانیان) گرفته تا از دست رفتن فرمانروایی ایرانیان (سقوط یزدگرد) و جایگاه نزار دین مزدیسنان.

نه فقط این یادگارنوشته، که کوش‌نامه، سروده ایرانشان ابی‌الخیر، و برخی دیگر از یادگارنوشته‌های پس‌ساسانی نیز از پیدایی فریدون در شرق دور سخن دارند:

در اندرنامه چنین یافتم
 چو بر دیدنش تیز بشتافتم
 که فرمان ضحاک سالی هزار
 بماند، نیاید به از روزگار
 و زان پس به ما بازگردد جهان
 ز دیوان تهی گردد و گمراهان

همچنین، بنگرید به تورج دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی (تهران: پارسه، ۱۳۹۱)، ۱۱۱-۱۱۶. ترجمه این بخش از داریوش اکبرزاده.

¹⁶Carlo G. Cereti, "Again on Wahrám I Warzáwand," *proceeding of the conference La Persia e l' Asia Centrale da Alessandro al X secolo* (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1996), 629-639.

یکی شهریار آید از ما پدید
که تختش زمین کم تواند کشید^{۱۷}

همچنین طیهور، شاه سیلا، می گوید:

تنی چند از ایران زمین ایدرند
که هم خویش مایند و هم سرورند
به ایران همی رفت خواهند باز
به راه که قاف و راهی دراز
ازیرا که نتوان شد از راه چین
که پر لشکر دشمن است آن زمین^{۱۸}

در تاریخ سیستان آمده است: "فریدون گرشاسب را به چین فرستاد، تا شاه چین را که به فرمان فریدون درنیا آمده بود، بگرفت...".^{۱۹} نیز، مجمل التواریخ و القصص می نویسد: "فریدون بن انقیال [= انقیان] بن همایون بن جمشید الملک و مادرش فری رنک بود، دختر طهور ملک جزیره بسلا ماچین."^{۲۰} راستی چرا زایش فریدون باید در شرق دور (سیلا) و در کران چین رخ دهد؟ درهم تنیدگی زایش فریدون (یکی از ناجیان در آخرت به بهانه اژدهاکشی) با شرق دور را فقط می توان در پرتو مهاجرتی تاریخی بررسی کرد. در نتیجه آشوب فرجامین یا فروپاشی ساسانیان و اقامت بازماندگان یزدگرد در چین و آن کران (سیلا) است که فریدون از آنجا برای نجات ایران از دست ضحاک به حرکت در می آید.^{۲۱}

آشکار است که در شرایط اجتماعی و سیاسی ایران در دوران ستم خلیفگی خلفای بغداد، می باید به جای استعانت و انتظار از سوشیانس های اساطیری چهره بازماندگان آخرین شاه ساسانی را در چین و آن کران جست. در این جابجایی، نه فقط شاهزاده یا شاهزادگان ساسانی جانشین سوشیانس ها اساطیری شده اند که مکان جغرافیایی

^۲؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲)، ۲.
^{۲۰} مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعرا بهار، به همت محمد رضانی (تهران: اساطیر، ۱۳۸۹)، ۲۷.
^{۲۱} آیا پیدایی قباد کاوه، نستوه و مانند آنها در یاری به فریدون در کران چین و بورش به کوش یادآور برخی ورجاوندانی نیست که در هنگام پیدایی سوشیانس در پایان جهان به پیدایی خواهند آمد؟ بنگرید به ایران نشان ابی الخیر، کوش نامه، ابیات ۵۷۷۷ به بعد.

^{۱۷} ایران نشان ابی الخیر، کوش نامه، به کوشش جلال متینی (تهران: علمی، ۱۳۷۷)، ابیات ۳۹۴۶-۳۹۴۹.
^{۱۸} ایران نشان ابی الخیر، کوش نامه، ابیات ۴۰۱۳-۴۰۱۵.
پیش تر و به تکرار درباره چگونگی ورود احتمالی یکی از بازماندگان فراری ساسانی از راه چین به سیلا نوشته ام. بنگرید به داریوش اکبرزاده، سیلا، بهشت ایرانیان باستان (سئول: دانشگاه مطالعات خارجی، ۲۰۱۰)، ۱۴۹.
^{۱۹} تاریخ سیستان، ویرایش جعفر مدرس صادقی (چاپ

جدیدی در این اسطوره به پیدایی آمده است که به بهانه همان بود که گریز تاریخی رخ داد. هر چند ایرانیان ابی‌الخیر در سرآغاز داستان از سرچشمه نوشتاری اثر سترگ خود به یاری دوستی فرزانه می‌گوید،^{۲۲} اما این رخداد به شدت تحت تأثیر آیین گفتاری بوده است. نبود این رخداد در شاهنامه، به پیروی از سرچشمه‌های داستانی، به گمانی نیرومند خود گواه این ادعاست. به گمانی، سرچشمه‌های گفتاری و نوشتاری فردوسی به فرجام روزگار ساسانی فرجامیده بود و استاد توس نیز بدان بسنده کرده است. به گمانی دیگر، استاد توس علاقه‌ای به بیان فروپاشی ساسانیان و فرار شاهزادگان ساسانی در پی شکست آنها نداشته است، هرچند این داستان در برخی یادگارنوشته‌های ساسانی، چون بندهش، به روشنی آمده است. به باور من، روح حماسه ملی با آن شکست تاریخی، که بر غرور ملی اثر گذاشت، چندان سازگار نمی‌افتد. با این همه، فرار شاهزادگان ساسانی به کران چین و پیوندهای آنها با اندرون ایران بهانه آفرینش داستان‌هایی در ادامه داستان یزدگرد و پایان روزگار ساسانی شده است. داستان انتظار آمدن یکی از بازماندگان ساسانی، رهایی از ستم و برگشت به شکوه پیشین رویایی بوده است که اندیشمندان مزدیسنی و ملی و به گمانی غیرزرتشتی بدان رنگ و بویی دیگر داده‌اند. گمان می‌برم پیدایی این داستان در کران شرقی، از شمال تا به جنوب یعنی خراسان و سیستان/ مکران/زرنگ، بسی پررنگ‌تر بوده است. کوش‌نامه نیز بدان کران (شمال شرقی) وابسته و آشکار است که خراسان بزرگ همواره فرهنگ‌ساز و گهواره پیدایی حماسه‌سازان ادب پارسی بوده است. در عین حال، کران شرقی، از شمال تا به جنوب، تا به چینستان یگانه مسیر شناخته‌شده برای مزدیسنان، به‌ویژه سغدیان زرتشتی، بوده است و گروه‌های بازرگانی متنوعی نیز در آن رفت و آمد داشتند.

نتیجه

رخدادهای اجتماعی و سیاسی همواره بر همه زمینه‌های زندگی بشر تأثیر گذارده‌اند. هر رخداد سیاسی یا اجتماعی ممکن است زبان، ادبیات، باورها، معماری، هنر و... را تحت تأثیر خود قرار دهد. نیم‌نگاهی به گذشته ایران زمین نیز گواه این داستان است. رخدادهای سیاسی و اجتماعی ایران چون فروپاشی یک دودمان پادشاهی، به شاهی رسیدن دودمان هم‌اورد، تازش بیگانگان و پیوندهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی با سرزمین‌های دور و نزدیک همگی بر میراث نوشتاری، گفتاری و هنری کشور اثر گذاشته‌اند. یکی از تأثیرپذیرترین بخش‌های میراث بشری باورها و اساطیرند که گاه با شرایط اجتماعی جدید

^{۲۲} ایرانیان ابی‌الخیر، کوش‌نامه، ابیات ۱۲۶-۱۳۹.

و با توجه به تطبیق‌پذیری خود به شکلی جدید به زندگانی ادامه می‌دهند و گاه با ادغام در باورهای جدید و کهن حفظ می‌شوند و گاه نیز از دست می‌روند.

فروپاشی دودمان ساسانی و فرار پیروز به چین از نمونه‌هایی است که به نظر می‌رسد بر اساطیر ناب و بسیار کهن‌سال ایرانی اثر گذارده است. این تأثیر بر آخرت‌شناسی مزدیسنی و پیدایی ناجیان فرجامین برای رهایی رویایی از راه یادگارنوشته‌های ساسانی و پس‌اساسانی قابل بررسی است. با این همه، موضوع پیوند نجات‌بخش آخرین و فروپاشی فرجامین جهان با فروپاشی ساسانیان هرگز بررسی نشده است.^{۲۳}

در این دسته از یادگارنوشته‌ها به ناگهان برخی شخصیت‌های اساطیری هم‌پیوند با رستاخیز، هم‌چون فریدون، در شرق دور به پیدایی می‌آیند و این کران جدید جغرافیایی به بهانه گریزی تاریخی پیروز و همراهانش در یادگارنوشته‌های فارسی اهمیت می‌یابد. به باور من، فروپاشی پایانی جهان اساطیری، یعنی زمینه‌سازی برای آمدن هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس، بسیار سنجش‌پذیر با فروپاشی ساسانیان و آرزوی برگشت یکی از بازماندگان یزدگرد از چین و آن کران است؛ آرزویی که با از دست رفتن دوران فرمانروایی ایرانیان و تلاش برای بازگشت سوشیانس تاریخی یکسان پنداشته شده است. آرزوی آمدن فریادرس و نجات‌بخشانی از کران چین دست‌کم در زیرساختار اسطوره سوشیانس‌ها روایت می‌شود، از جمله در آنجا که بیت‌های دل‌آزار داستان پهلوی ابر آمدن بهرام‌شاه ورجاوند تشخیص مرز اسطوره و تاریخ را بسیار دشوار کرده‌اند یا آنجا که زایش فریدون در سیلا گواه رخداد تاریخی حضور ایرانیان و درهم‌آمیختگی با اسطوره است.^{۲۴} درهم‌آمیختگی تاریخ و اسطوره نیز یکی از ویژگی‌های شناخته‌شده یادگارنوشته‌های حماسی است؛ همان‌گونه که رخدادهای دیگر شاهان ساسانی چون اردشیر بابکان، شاپور و خسرو اول و دوم نیز با اسطوره گره خورده و به شکل حماسی بیان شده است. بنابراین، آرزوی آمدن نجات‌بخشی از بازماندگان ساسانی در چین و آمیختگی آن با اسطوره نجات‌بخشان فرجامین گیهان نیز دشوار نمی‌نماید.^{۲۵}

^{۲۳} در یادداشتی تازه برای سخنرانی‌ام در اکتبر ۲۰۱۴ در کره، پیدایی ترکیب چین-مکران (گاهی زابل و گاهی سیستان و زرنگ) را در بندهبش و برخی یادگارهای پس‌اساسانی بررسی‌دهام و علت این رخداد را، برخلاف جلال متینی، به روشنی توضیح داده‌ام.

^{۲۳} William Malandra, "Saosyant," in *Encyclopaedia Iranica* in <http://www.iranicaonline.org/articles/saosyant>

^{۲۴} برای بررسی پیوند این متن با ژاپن بنگرید به جلال متینی، "فریدون و سرزمین آفتاب تابان،" *ایران‌شناسی*، سال ۲، شماره ۱ (۱۳۶۹)، ۱۷۵.

شرح حال

احسان یارشاطر

من در ۱۲ فروردین ماه ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م در همدان متولد شدم. خاندانم از مردم کاشان بودند و به بازرگانی اشتغال داشتند. با این همه پدرم، هاشم یارشاطر، اهل علم نیز بود و به تحصیل معارف وقت و زبان عربی پرداخت و سپس زبان اسپرانتو را فراگرفت و ضمن مشاغل خود به تشویق و تدریس این زبان در تهران همت گماشت.

تحصیلات ابتدایی را در همدان و کرمانشاه و تهران و تحصیلات متوسطه را در دبیرستان‌های تربیت و شرف و سپس، دانشسرای مقدماتی تهران به پایان رسانیدم. در دانشسرای مقدماتی تدریس مبتکرانه و مؤثر علی‌محمد عامری ذوق مطالعه را در من بیدار کرد و به‌خصوص علاقه به ادبیات فارسی را در من برانگیخت. پس از آن با بورسی که در نتیجه امتیاز در امتحانات دانشسرای مقدماتی به من تعلق گرفته بود به دانشگاه تهران وارد شدم و در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات (دانشسرای عالی) ثبت نام کردم و از محضر استادان آن، از جمله دانشمندان فقید ابراهیم پورداوود و محمدتقی بهار و احمد بهمنیار و عباس اقبال و سیدکاظم عصار و بدیع‌الزمان فروزانفر و فاضل تونی و امینه پاکروان، فایده بردم و در سال ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م به دریافت درجه لیسانس نائل گشتم. سپس، در دبیرستان علمیه تهران به دبیری پرداختم. یک‌سال بعد به دعوت حسین گونیلی به معاونت دانشسرای مقدماتی تهران منصوب شدم.



در ضمن دبیری، در رشتهٔ دکتری ادبیات زبان فارسی نام نویستم و رسالهٔ دکتری خود را با عنوان "شعر فارسی در نیمهٔ دوم قرن نهم" در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م با راهنمایی زنده‌یاد علی‌اصغر حکمت به پایان آوردم. پس از گرفتن درجهٔ دکتری، در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به دانشجویی زبان و ادبیات فارسی در دانشکدهٔ الهیات که ریاست آن در این زمان با استاد فروزانفر بود، برگزیده شدم. ولی در همان سال به دریافت بورس یک‌ساله‌ای از شورای فرهنگی بریتانیا (British Council) برای ادامهٔ مطالعه در رشتهٔ تعلیم و تربیت موفق شدم و عازم انگلستان گردیدم.



هاشم یارشاطر (درگذشت، ۱۹۳۴م)، پدر احسان یارشاطر روحانیه میثاقیه (درگذشت، ۱۹۳۳م)، مادر احسان یارشاطر

در انگلستان اطلاع یافتم که ایران‌شناس نامی، والتر برونو هنینگ (Walter Bruno Henning, 1908-1967)، در دانشگاه لندن تدریس می‌کند. به دیدن او رفتم و پس از ملاقات با وی مصمم شدم که به تحصیل زبان‌ها و ادبیات باستانی ایران که همیشه مورد علاقه من بود و مقدمات آن را نزد استاد پورداوود آموخته بودم بپردازم. از این رو از شورای فرهنگی بریتانیا درخواست کردم که با تغییر رشته من موافقت نمایند. مدت پنج سال به منظور تحصیل این رشته در لندن به سر بردم. سه سال اول را مأمور وزارت آموزش و پرورش محسوب می‌شدم و دو سال آخر را منتظر خدمت بودم و از اندوخته خود استفاده می‌کردم. در سال ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م از دانشگاه لندن درجه کارشناسی ارشد (MA) و چند سال پس از مراجعت به ایران، در سال ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م درجه دکتری گرفتم. دفاع از رساله دکتری‌ام (زبان تاتی جنوبی) طبق قرار قبلی در مسکو، مقارن تشکیل کنگره خاورشناسی ۱۹۶۰ با شرکت هنینگ و بنونیست و گرشویچ برگزار شد.

در سال ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م، پس از بازگشت به ایران به سمت دانشیاری زبان و ادبیات فارسی و سپس به سمت دانشیاری استاد پورداوود در رشته زبان‌های باستانی ایران منصوب شدم و از سال ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۸م در این سمت باقی بودم. پس از بازنشسته شدن استاد پورداوود، کرسی وی، "فرهنگ ایران باستان"، به من واگذار شد.

ضمناً به دعوت دوست و همکارم، زنده‌نام دکتر پرویز خانلری، به همکاری با مجله سخن پرداختم و مدت کوتاهی در غیاب خانلری اداره قسمتی از سال پنجم آن را به عهده داشتم.

در ضمن سال‌های تدریس در دانشگاه تهران فرصت یافتم که به برخی کارهای دیگر نیز بپردازم و عده‌ای از آرزوهای دیرین خود را جامه عمل بپوشانم. در سال ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م، با توجه به فقدان ترجمه‌های منظم و درخور اعتماد از آثار ادبی عمده جهان، با کمک مرحوم امیراسدالله علم که در آن زمان رئیس املاک و مستغلات پهلوی بود به تأسیس بنگاه

سخن

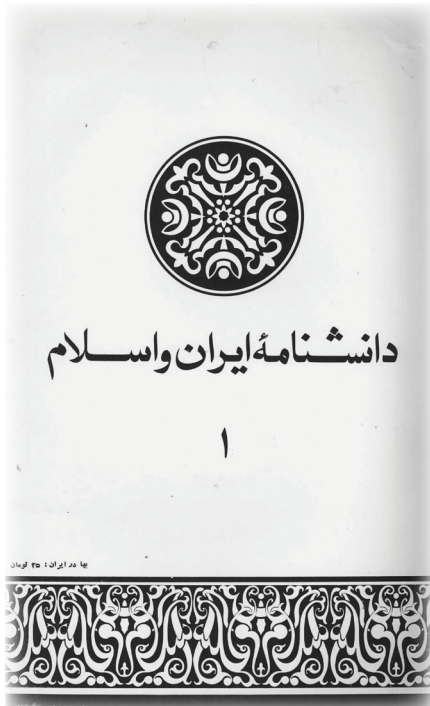
دوره چهارم بهمن‌ماه ۱۳۳۹ شماره ۴

شبهه انصاف

فرهنگ‌پوئندی که جهان امروز از آن برخوردارست میراثی است که از تلاش اقوام گوناگون بنیدآمده. بیشتر مللی که در تاریخ نامی دارند کم و بیش دورفرام آوردن این میراث سهیم بوده‌اند. کشور ما نیز از کشورهای است که مردم آن در طی هزاران سال بر این ذخیره عوامی افزوده‌اند. در چنانگی و جهان‌اندازی، دانش دوستی و هنر پروری، پدران ما شیوه‌های پسندیده آوردند، و شاعران و عارفان و دانشمندان و نقاشان ایرانی از گوهر طبع و اندیشه خویش گنجینه هنر و معرفت انسانی را غنی تر کردند. این معنی بر آنها که از منصب دوندو بدستی عقاید خویش پای‌بندند پوشیده نیست و صاحب‌نظرانی که بتاريخ تمدن و معارف بشری پرداخته‌اند این نکات را با انصاف یادآور شده‌اند.

از اینرو ما نیازمند خودستایی نیستیم. بفریاد و غوغای مدعی برزگی شدن و کوس فخر بر سر کوی و بازار زدن شایسته کسانی است که دستشان از هنر و معزشان از اندیشه تهی است. آنکه صاحب هنر است محتاج نیست که روزوشب گوش مردمان را بتوصیف هنر خود آزار کند. ملتی نیز که سهم خویش را برهنه و تمدن عوامی ادا کرده است نیازمند اغراق در بر شردن فضائل خود نیست.

با اینهمه کمتر روزی است که حماسه‌های فرا و فخریه‌های مبالغه آمیز



ترجمه و نشر کتاب توفیق یافتیم و به تدریج دایره انتشارات آن را وسعت دادیم و گذشته از مجموعه ادبیات خارجی، مجموعه‌های متون فارسی، ایران‌شناسی، آثار فلسفی، ادبیات برای جوانان، خواندنی‌های کودکان و آئینه ایران و چند مجموعه دیگر را در آن بنگاه بنا گذاشتیم. بنگاه برای نخستین بار اصول تهذیب و ویراستاری را در ترجمه‌ها معمول کرد. در مجموعه متون فارسی، متن انتقادی عده‌ای از آثار شعر و نثر فارسی به طبع رسید و در مجموعه ایران‌شناسی، ترجمه عده زیادی از آثار خاورشناسان غربی و نیز مورخان اسلامی درباره ایران به فارسی ترجمه شد و نخستین بار مجموعه‌های جداگانه‌ای برای دانش‌آموزان و کودکان منتشر گردید.

دیگر از انتشاراتی که در بنگاه ترجمه و نشر کتاب انجام گرفت، دانشنامه ایران و اسلام بود. این دانشنامه عبارت بود از ترجمه مقالات دایره‌المعارف اسلام به اضافه مقالات تازه‌ای توسط دانشمندان ایرانی و خارجی در تکمیل آن مقالات و به‌خصوص درباره تاریخ و فرهنگ ایران باستان و وقایع و افراد و مسایلی که در تاریخ ایران اهمیت دارند. دانشنامه در تاریخ ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م شروع به انتشار کرد و تا سال ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م که انتشار آن متوقف گردید، ۱۰ دفتر از آن منتشر شد.

در سال ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م، انجمن کتاب را به منظور ترویج کتب خوب و تسهیل دسترسی به کتاب و تأسیس کتابخانه‌های ثابت و سیار که به آسانی و بی‌گرفت‌وگیری کتاب به طالبان قرض بدهد و نیز تشویق مؤلفان و انتشار فهرس کتاب و تأسیس کلوب کتاب و تعیین بهترین کتاب‌های سال که همه کارهای تازه بود، با یاری عده‌ای از همکاران خود، از جمله عبدالحسین زرین‌کوب، ایرج افشار، مه‌ری آهی، حافظ فرمانفرمائی، عبدالله سیار و عده‌ای دیگر، تأسیس کردم و اندکی بعد مجله راهنمای کتاب را به منظور ترویج نقد کتاب و تشویق کتب سودمند و ایجاد میزان خالی از غرضی در انتقاد کتب با همکاری برخی



دکتر یارشاطر در کنار همکلاسان و استادان، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۱۳۱۶ش/۱۹۳۸م.
 (۱) داوود نبوی، (۲) محمد آشنا، (۳) لطف‌الله هنرور، (۴) احسان یارشاطر، (۵) کرم‌الله افشار، (۶) کفاش، (۷) مه‌ری آهی، (۸) فردوس نفیسی، (۹) مهدی بیانی، (۱۰) عبدالله شیبانی، (۱۱) بدیع‌الزمان فروزانفر، (۱۲) ملک‌الشعراء بهار، (۱۳) علی‌اکبر سیاسی، (۱۴) احمد بهمنیار، (۱۵) جلالی.



کنگره خاورشناسان مسکو، ۱۹۶۰م. بزرگ علوی، ولادیمیر مینورسکی، ایرج افشار، نوشین انصاری، سعید نفیسی، تهمورث آدمیت و نفر آخر، پروین برزین. نشست، احسان یارشاطر.

راهنمای کتاب

مجله معرفی و انتقاد کتاب
این مجله هر دو ماه یکبار منتشر میشود

نشریه انجمن کتاب
مدیر: ایرج افشار

سر دبیر: مصطفی مقربی
صاحب امتیاز: احسان یارشاطر

بخشهای مجله

املاء و انشاء: زیر نظر مجتبی مینوی
نسخه های خطی: « سعید نفیسی
ادبیات معاصر ایران: « سیروس پرهام
کتابهای خارجی: « دکتر فرمانفرمائیان
معرفی کتابهای تازه: « ایرج افشار

هیأت راهنمایان

احمد آرام - دکتر مهدی بیانی
احمد بیرشک - ابراهیم پورداود
سیدحسن تقی زاده - سید محمدعلی جمالزاده
دکتر کمال جناب - ابراهیم خواجه نوری
دکتر غلامعلی رعدی آذرخشی
فؤاد روحانی - محمد سعیدی
دکتر محسن صبا - دکتر ذبیح الله صفا
دکتر محمود صنایع - نصرالله فلسفی
دکتر عباس قریب - مسعود کیهان
دکتر حسین گل گلاب
دکتر غلامحسین مصاحب، دکتر یحیی مهدوی
دکتر حسن مینوچهر
دکتر محمود نجم آبادی
سعید نفیسی - دکتر محسن هشرودی

از هم قلمان (ایرج افشار، دکتر زرین کوب، مصطفی مقربی) و معاضدت فنی عبدالله سیار و اسماعیل آشتیانی تأسیس نمودم و آن را نشریه انجمن کتاب قرار دادم و این نخستین مجله‌ای در ایران بود که نقد کتاب را موضوع خاص خود قرار می‌داد.

در سال ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م به دبیری انجمن فلسفه و علوم انسانی، وابسته به یونسکو، برگزیده شدم و یک سال بعد به تهیه مقدمات طبع فهرست کتابهای چاپی فارسی،^۱ تألیف زنده یاد خانبابا مشار که به تشویق زنده نام سیدحسن تقی زاده فهرست جامعی را که از قبل با صرف سالها وقت فراهم کرده و به صورت الفبایی تنظیم کرده بود، مشغول شدم. نخستین طبع این اثر اساسی در سالهای ۱۹۶۵ و ۱۹۶۶م در ۲ جلد از طرف بنگاه ترجمه و نشر کتاب منتشر گردید.

در سال ۱۹۶۵م، مقدمات تحقیق و ضبط لهجه‌های ایران و افغانستان به همت ژرژ ردار (Georges Redard, 1922-) و گئورگ مورگن استیرنه (Georg Morgenstierne, 1892-1978) فراهم گردید و هیئتی به ریاست امیل بنونیسست (Émile Benveniste, 1902-1976) به منظور تدوین اطلس زبان شناسی ایران تشکیل شد. من به عنوان نایب رئیس هیئت عهده دار امور آن در ایران گردیدم، ولی چند سال بعد به علت

^۱ خانبابا مشار، فهرست کتابهای چاپی فارسی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷).

مسافرت به امریکا از آن باز ماندم. در طی دو سال که کار را عهده داشتم، گردآوری عده‌ای از لهجه‌ها با پرسشنامه مخصوص و با همکاری چند تنی که وزارت فرهنگ و هنر در اختیار من قرار داده بود، صورت گرفت.

در سال ۱۹۵۸م، دانشگاه کلمبیا از من برای تدریس در آن دانشگاه به مدت یک‌سال دعوت نمود و سپس، این دعوت را برای یک‌سال دیگر تمدید کرد. از سال ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۰م، با سمت دانشیار مهمان در رشته هندوایرانی (Visiting Associate Professor of Indo-Iranian) در آن دانشگاه تدریس نمودم. سپس به دانشگاه تهران بازگشتم.

در سال ۱۹۶۱م، دانشگاه کلمبیا که درصدد توسعه تحصیلات خاورمیانه بود، به تأسیس کرسی مستقلی در رشته ایران‌شناسی با کمک زنده‌یاد ها کوپ کورکیان، از ارامنه ثروتمند و ایران‌دوست، توفیق یافت و مرا برای تصدی این کرسی و توسعه تحصیلات ایران‌شناسی دعوت کرد. از سال ۱۹۶۱م، با عنوان استاد ایران‌شناسی در این دانشگاه به تدریس اشتغال ورزیدم. در سال ۱۹۶۷م و باز در سال ۱۹۷۰م به ریاست گروه زبان‌ها و تمدن‌های خاورمیانه (Department of Middle East Languages and Cultures) برگزیده شدم و این سمت را تا سال ۱۹۷۳م به عهده داشتم. همچنین، در سال ۱۹۶۷م ریاست هیئت تحریریه انتشارات گروه را به عهده گرفتم. در سال ۱۹۷۰م، مرخصی پژوهشی خود را به دعوت والتر هینتز (Walter Hintz) در دانشگاه گوتینگن آلمان گذراندم.

در سال ۱۹۶۷م، مرکز تحقیقات ایران‌شناسی (Center of Iranian Studies) را در دانشگاه کلمبیا تأسیس نمودم که از همان آغاز با اجرای برنامه‌های منظم و گوناگون (سخنرانی، نمایش آثار هنری، نمایش فیلم، کنسرت و به‌خصوص انتشار آثار مربوط به ایران) یکی از پُراثرترین مراکز دانشگاه کلمبیا و فعال‌ترین مرکز شناساندن فرهنگ و تاریخ ایران در امریکا گردید. در سال ۱۹۶۸م، این مرکز کنفرانس مهمی درباره اوضاع فرهنگ و ادبی و اقتصادی و اجتماعی ایران با همکاری عده‌ای از دانشمندان تشکیل داد. مقالاتی که در آن کنفرانس خوانده شد، بعداً در کتاب ایران، رویاروی دهه هفتاد انتشار یافت.^۲ همراه با این کنفرانس، نمایشگاهی نیز از نقاشان معاصر ایران ترتیب داده شد که تا آن زمان بزرگ‌ترین نمایشگاه از نوع خود محسوب می‌شد و کاتالوگ آن مقارن کنفرانس از طرف مرکز انتشار یافت.

ولی فعالیت عمده مرکز ایران‌شناسی انتشار مجموعه‌های مختلفی بوده است که نظارت آنها را به عهده داشته‌ام. نخستین این مجموعه‌ها مجموعه میراث ایران (Persian Heritage)

^۲Ehsan Yarshater (ed.), *Iran Faces the Seventies* (New York: Praeger Publishers Inc, 1972).



ردیف پایین از راست به چپ: محمد معین، احسان یارشاطر، سیدحسن تقی‌زاده، ناصر قشقایی،
ردیف دوم: خانم ملکی، گوهر بی‌بی قشقایی، رودابه بی‌بی قشقایی، اگی جمالزاده.
سوئیس، ۲۰ شهریور ۱۳۳۶.

Series) است که به ترجمه آثار برگزیده زبان فارسی و سایر زبان‌های ایرانی به زبان‌های عمده خارجی اختصاص دارد. این مجموعه در آغاز با همکاری یونسکو و با سرمایه‌بندگاه ترجمه و نشر کتاب پی‌ریزی شد و نخستین مجلد آن، عرفا و قدیسان مسلمان، که ترجمه حکایات تذکرةالاولیاء عطار توسط ا. ج. آربری، ایران‌شناس فقید، است در سال ۱۹۶۶م از طرف دانشگاه شیکاگو منتشر شد.^۳ تاکنون ۳۶ اثر در ۳۸ مجلد به زبان‌های انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی و ژاپنی در این مجموعه انتشار یافته است.

مجموعه دیگر مجموعه پژوهش‌های ایران‌شناسی (Persian Studies Series) است که به آثار تحقیقی درباره تاریخ و تمدن و فرهنگ و ادبیات ایران اختصاص دارد. تاکنون ۱۴ جلد در این مجموعه منتشر گردیده است.

مجموعه دیگر مجموعه ادبیات معاصر فارسی (Modern Persian Literature Series) و مخصوص ترجمه آثار ادبی ایران معاصر است. تاکنون ۹ جلد در این مجموعه انتشار یافته است.

در سال ۱۹۷۹م، به پایه‌گذاری درس گفتارهای مطالعات ایرانی دانشگاه کلمبیا (Columbia Lectures on Iranian Studies) توفیق یافتیم. در این برنامه، هر دو سال یکبار از ایران‌شناسان

University of Chicago Press, 1966).

^۳A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadbkirat al-Auliya'* (Chicago:

طراز اول برای ایراد پنج سخنرانی در دانشگاه کلمبیا دعوت می‌شود. سپس، این سخنرانی‌ها به صورت جامع‌تر و مفصل‌تری با ذکر منابع به صورت کتاب منتشر می‌گردد. تاکنون به ترتیب سر هرولد بیلی (Sir Harold Bailey, 1899-1996) از دانشگاه کمبریج، رابرت دوسان (Robert Duson Jr.) از دانشگاه پنسیلوانیا، آن. ک. اس. لمبتون (Ann K. S. Lambton, 1912-2008) از دانشگاه لندن، ویلفرد مدلانگ (Wilfred Madelung, b. 1930) از دانشگاه آکسفورد، دیوید استروناخ (David Stronach) از دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، مری بويس (Mary Boyce, 1920-2006) از دانشگاه لندن، م. دندامایف (M. Dandamayev, b. 1928) از مؤسسه شرق‌شناسی سن‌پترزبورگ، آنهماری شimmel (Annemarie Schimmel, 1922-2003) از دانشگاه هاروارد، سی. ای. بوزورث (C. E. Bosworth, b. 1928) از دانشگاه منچستر و آناهیت پریخانیان (Anahit Perikhanian, 1928-2012) از مؤسسه شرق‌شناسی سن‌پترزبورگ در این برنامه سخنرانی کرده‌اند. تاکنون ۷ مجلد در این مجموعه به چاپ رسیده است.

انتشاراتم مشتمل بر ۱۶ کتاب، بعضی تألیف و بعضی تدوین یا تصحیح، ۱۲۱ مقاله و ۵۱ نقد کتاب است. درباره ادبیات فارسی و تاریخ ایران و مذاهب و آیین‌ها و هنر و اساطیر و مسایل زبان‌شناسی ایران-یکی از رشته‌هایی که موضوع علاقه خاص من بوده است- تحقیق لهجه‌های ایران، به‌خصوص لهجه‌های شمال غربی و مرکزی ایران، است. نتیجه این تحقیقات را در طی یک رشته مقالات و همچنین در کتاب لهجه‌های تاتی جنوبی به طبع رسانده‌ام.^۴ مقدار زیادی از یادداشت‌هایی که درباره لهجه‌های ایرانی آذربایجان و زنجان و طالش و رودبار و الموت و قزوین و کاشان و اصفهان و یزد و اطراف همدان و اراک و گلپایگان و خمین و خوانسار و همچنین لهجه‌های کلیمیان و زردشتیان ایران فراهم کرده‌ام هنوز به چاپ نرسیده‌اند.

از جمله کتاب‌هایی که به فارسی منتشر کرده‌ام، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی،^۵ داستان‌های ادبیات ایران باستان،^۶ داستان‌های شاهنامه،^۷ ترجمه قدیمی الاشارات و التنبیهات ابن‌سینا^۸ و پنج رساله فارسی و عربی منسوب به ابن‌سینا را تصحیح کرده‌ام.^۹

^۴ احسان یارشاطر، داستان‌های شاهنامه (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶).

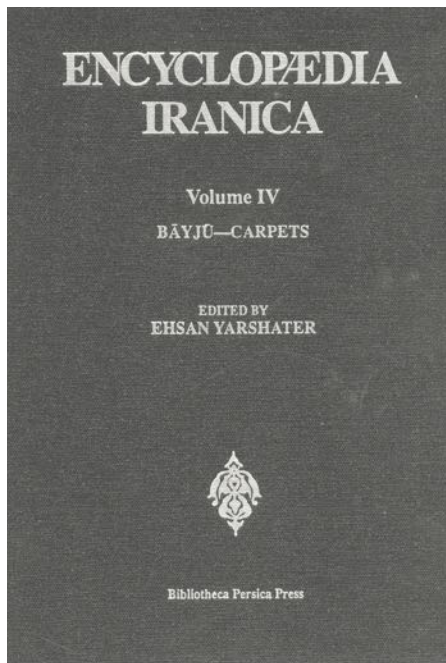
^۵ احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴).

^۶ احسان یارشاطر، داستان‌های ادبیات ایران باستان (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶).

^۷ احسان یارشاطر (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲).

^۸ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، بامقدمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲).

^۹ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، بامقدمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲).



در سال ۱۹۵۵م، دانشگاه کمبریج که به تدوین تاریخ تفصیلی ایران اشتغال داشت از من دعوت نمود تا تدوین تاریخ ایران را از پایان حکومت هخامنشیان تا پایان دوران ساسانی عهده‌دار شوم. این اثر در دو مجلد با همکاری عده‌ای از ایران‌شناسان تحت عنوان جلد سوم تاریخ ایران کمبریج: دوره‌های سلوکی، اشکانی و ساسانی به طبع رسید.^{۱۰} تألیف دو فصل "تاریخ ملی ایران" و "آیین مزدک" و همچنین مقدمه را که مشتمل بر نظر اجمالی به تاریخ هزارسالهٔ این دوره است، در این اثر خود به عهده داشتم.

دانشنامهٔ ایرانیکا

یکی از مشکلات عمده در تحقیقات ایران‌شناسی وجود نداشتن مرجع جامع و مستند و درخور اعتمادی بود که حاوی همهٔ اطلاعات لازم دربارهٔ وجوه مختلف تمدن و تاریخ و فرهنگ ایران باشد. این کمبود را من پیوسته مد نظر داشتم و در صدد چارهٔ آن بودم. نشر دانشنامهٔ ایران و اسلام گامی در این راه بود، ولی وافی به تمامی مقصود نبود. سرانجام در سال ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م در صدد برآمدم که مقدمات تألیف و انتشار دائرةالمعارف مفصل و دقیقی را برای رفع آن نقص فراهم نمایم. از سال ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م به دعوت یک عده از ایران‌شناسان برجسته برای همکاری در تألیف این اثر به نام دانشنامهٔ ایرانیکا (*Encyclopaedia Iranica*) پرداختم و در مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا دفتری برای تدوین آن تأسیس کردم. در سال ۱۹۸۰م، پس از صرف مدت شش‌سال ابتدا با کمک سازمان برنامه و سپس با مساعدت بنیاد علوم انسانی امریکا (National Endowment for the Humanities) مقدمات انتشار جلد اول فراهم شد و از سال ۱۹۸۲م توسط ناشر با سابقهٔ انگلیسی، راتلج و کیگان پال، شروع به انتشار کرد.^{۱۱}

University Press, 1983).

¹¹Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1982), vol. 1.

¹⁰Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran. Volume 3: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods* (Cambridge: Cambridge

دایره تحقیق این دانشنامه همه مللی را که به یکی از زبان‌های ایرانی سخن می‌گفته‌اند یا می‌گویند و همچنین روابط این ملل را با جامعه‌های دیگر از کهن‌ترین زمان‌ها تا زمان حاضر در بر می‌گیرد و عده معتناهایی از دانشمندان کشورهای مختلف در تألیف آن شرکت داشته‌اند؛ تاکنون بیش از ۷۸۰ تن. گذشته از شرح حال بزرگان ملل ایرانی‌زبان در هر رشته، دانشنامه شامل مباحث جغرافیایی و باستان‌شناسی و مردم‌شناسی و تاریخ سیاسی و اجتماعی و اقتصاد و جامعه‌شناسی و هنرهای زیبا و ادبیات و زبان‌شناسی و مذاهب و فلسفه و عرفان و تاریخ علوم و لهجه‌ها و خطوط و بناهای تاریخی و فولکلور و حیوانات و نباتات است. تا این تاریخ (پایان ۱۹۹۸)، ۸ مجلد آن و یک دفتر از جلد نهم به طبع رسیده، بقیه جلد نهم (حرف F) زیر چاپ است.

خدمت من در دانشنامه از آغاز رایگان بوده است. کتابخانه‌ام که بیش از ۶ هزار جلد کتاب و ۳ هزار مقاله دارد، از آغاز تأسیس دانشنامه ایرانیکا در اختیار آن قرار داشته است و دو سال پیش قسمت عمده آن (حدود ۵۵۰۰ کتاب و مقاله) را به بنیاد دانشنامه ایرانیکا واگذار نمودم. من و همسر من همه ماترک خود را نیز طبق وصیت به بنیاد دانشنامه ایرانیکا واگذار کرده‌ایم.

ترجمه تاریخ طبری با توضیحات و حواشی

تاریخ طبری که مهم‌ترین تاریخی است که در جهان اسلام تألیف شده و شامل مفصل‌ترین اخبار و روایات درباره تاریخ ایران است. با وجود کمال اهمیتش، به علت تفصیل آن و مشکلاتی که در ترجمه دارد به هیچ‌یک از زبان‌های اروپایی ترجمه نشده بود. در سال ۱۹۷۱م، ترجمه آن را به یونسکو که برنامه‌ای برای ترجمه آثار برگزیده داشت و دارد پیشنهاد کردم. ولی هیئتی که بر ترجمه‌های عربی نظارت داشت برخی آثار ادبی را مرجع شمرد. ناچار مستقلاً به فراهم کردن مقدمات ترجمه آن به انگلیسی پرداختم و هیئت تحریریه‌ای مرکب از چهار تن از مورخین برجسته برای نظارت در ترجمه و تحشیه آن به انگلیسی دعوت نمودم. ترجمه این اثر نیز که با کمک مالی بنیاد علوم انسانی امریکا (National Endowment for the Humanities) صورت می‌پذیرد. در ۴۰ مجلد توسط گروهی از دانشمندان متخصص در شرف اتمام است و تاکنون ۳۸ جلد آن انتشار یافته و جلد سی‌ونهم زیر چاپ است و امسال منتشر خواهد شد. جلد چهارم فهرست جامع مجلدات است که در دست تهیه است.^{۱۲}

¹²Ehsan Yarshater (ed.), *History of Al-Tabari* (New York: State University of New York Press, 2007), vlos. 1-40.

در سال ۱۹۸۶م، توفیقی پیش آمد که مجموعه متون زبان فارسی را که سابقاً ۴۸ مجلد از آن در تهران توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب انتشار یافته بود، احیا کنم و به ادامه آن پردازم. نخستین اثر این سلسله نو چاپ انتقادی شاهنامه است که به همت دکتر جلال خالقی مطلق، استاد دانشگاه هامبورگ، انجام می‌گیرد و متن آن در ۸ جلد پیش‌بینی شده است. جلد اول این اثر در سال ۱۹۸۷م انتشار یافت و جلد پنجم آن در سال ۱۹۹۶م منتشر شد. جلد ششم در دست تهیه است. ضمناً استاد خالقی به تدوین جلد اول یادداشت‌های توضیحی اشتغال دارد. دومین اثر در این مجموعه نو کلیات عبید زاکانی است که استاد فقید دکتر محمدجعفر محجوب با مراجعه به کهن‌ترین نسخه‌ها به صورت طبع انتقادی فراهم نموده و امسال منتشر می‌شود.

در سال ۱۹۹۰م به سن بازنشستگی رسیدم، ولی دانشگاه کلمبیا باز مرا برای تدریس در رشته علوم انسانی در آسیا (Asian Humanities) دعوت به تدریس کرد. مدیریت مرکز ایران‌شناسی کلمبیا نیز همچنان در عهده من باقی است و در آن با کمک همکارانم به کار دانشنامه ایرانیکا و ادامه مجموعه‌های دیگر مشغولم.

چهار سال پیش اثر دیگری را به نام تاریخ ادبیات فارسی (A History of Persian Literature) در ۲۰ جلد با کمک چند تنی از همکاران بنا نهادم، چه از انتشار آثار عمده‌ای در تاریخ ادبیات ایران به زبانه‌ای غربی مثل اثر بسیار سودمند ادوارد براون و یان رپیکا زمان درازی گذشته است. هیئت تحریریه آن عبارت است از ف. دو بلوا (F. de Blois)، ادامه‌دهنده پیمایش زندگینامه‌کتابشناختی ادبیات فارسی (Bio-Bibliographical Persian Literature Survey) که سی. آ. استوری (C. A. Storey) آغاز کرده بود؛ پ. ت. دو بروین (P. T. de Bruijn)، استاد دانشگاه لیدن؛ و. میدلانگ (W. Madelung)، استاد دانشگاه آکسفورد و آ. شیمل (A. Schimmel)، استاد دانشگاه بن و هاروارد. چهار جلد آن در دست تهیه است.

در سال ۱۹۸۰م، موزه متروپولیتن نیویورک و در سال ۱۹۸۹م دانشگاه هاروارد مرا به عضویت کمیته ناظر (Visiting Committee) به ترتیب در شعبه اسلامی و گروه آموزشی خاورمیانه دعوت کردند و انستیتو هوور (Hoover Institute) در دانشگاه استنفورد برحسب حسن ظنی که نسبت به کارهای مختصر من یافته بود، اسناد و مکاتبات مرا برای ضبط در آن مؤسسه خواستار شده است و قسمتی را تحویل داده‌ام.

لطف دوستان و همکاران درباره من بیش از آن بوده است که من درخور بوده‌ام. برای اینکه سرافرازی خود را از التفات آنان بی‌سپاس نگذارم، برخی از موارد آن را با شرمساری

از بضاعت اندک خود ذکر می‌کنم. در سال ۱۹۹۰م، کتابی مرکب از مقالات تحقیقی به قلم عده‌ای از ایران‌شناسان به عنوان نشانی از لطف آنان هنگام بازنشستگی‌ام به نام مقالات گوناگون ایرانیکا به افتخار پرفسور احسان یارشاطر منتشر گردید.^{۱۳}

در سال ۱۹۹۱م، جایزه جورجیو لوی دلاویدا (Giorgio Levi Della Vida) که هر دو سال یک‌بار از طرف مرکز تحقیقات خاورشناسی دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس برای مطالعات اسلامی داده می‌شود، تنها برحسب حسن ظن هیئت گزیننده به من داده شد. معمول این است که برنده جایزه مطلبی را به عنوان موضوع کنفرانسی که در آن مرکز تشکیل می‌شود انتخاب می‌کند و شش تن از دانشمندان را نیز که درباره یکی از جوانب آن موضوع تخصص دارند نامزد می‌نماید تا مقالاتی در آن کنفرانس ایراد کنند. این مقالات بعداً به صورت مفصل‌تری در کتابی توسط دانشگاه کمبریج انتشار می‌یابد. موضوعی که من انتخاب کردم، حضور ایران در عالم اسلامی (The Persian Presence in Islamic World) بود. کتاب حاصل از این کنفرانس فصولی به قلم استادان آ. شیمل (A. Schimmel)، سی. ای. بوزورث (C. E. Bosworth)، ج. بورینگ (G. Bowering)، گ. دوئرفر (G. Doerfer)، ا. گرابر (O. Graber) و ج. سالیبا (G. Saliba) دارد. فصل اول، که تفصیلی از مقاله خود من است، کوششی است در نشان دادن مقام ایرانیان در تکوین و توسعه تمدن اسلامی به صورتی مستند. این کتاب به تازگی انتشار یافته است.

یک بورس پژوهشی در دانشگاه هاروارد و جایزه‌ای دو سال یک‌بار از طرف بنیاد رودکی در ونکوور کانادا به نام من برقرار شده است. در دانشگاه‌های لندن، هاروارد و کالیفرنیا یک رشته سخنرانی‌هایی به نام من هر دو سال یک‌بار ایراد می‌شود و صورت کامل‌تر آنها به صورت کتابی انتشار می‌یابد. نخستین کتاب از این دست که به طبع رسیده مظاهر ایزد مهر در باستان‌شناسی و در متون ادبی تألیف دیوید بیوار، استاد دانشگاه لندن، از طرف دانشگاه کالیفرنیا است.^{۱۴} کتاب داستان‌ها و قصه‌ها در هنر سغد^{۱۵} تألیف بوریس مارشاک، باستان‌شناسی نامی و عضو موزه آرمیتاژ سن‌پترزبورگ، از طرف دانشگاه لندن و طبقات اجتماعی در دوران ساسانی، تألیف زنده‌یاد استاد تفضلی، از طرف دانشگاه هاروارد در این سلسله زیر چاپ است.

یکی از سپاس‌های عمیقی که من از بخت خود دارم این است که پیوسته از همکاری افراد دلسوز و دانشمند و فرهنگ‌پرور و کاردان برخوردار بوده‌ام و اگر در کارهای خود، چه

in Archaeology and Literature (New York: Bibliotheca Persica Press, 1998).

¹³*Iranica Varia: Papers in Honor of Professor E. Yarshater* (Walpole: Peeters Publishers, 1990).

¹⁴A. D. H. Bivar, *The Personalities of Mithra*

در ایران و چه در خارج از ایران، مختصر توفیقی داشته‌ام از برکت یاری و هم‌قدمی آنان بوده است. ذکر فردرود آنان را باید به فرصتی دیگر واگذارم. با این همه نمی‌توانم این سرگذشت را بدون نام بردن از چند تنی که اکنون درگذشته‌اند و در مراحل زندگی مرا یاری کرده یا نمونه‌هایی از انسانیت و دانش‌اندوزی و وطن‌دوستی و فرهنگ‌پروری پیش چشم من داشته‌اند به پایان ببرم: ابراهیم پورداوود که دانشمند و رادمردی بزرگوار و اصیل و ایرانی‌دوست بود و شوق تحصیل فرهنگ باستان را او در من بیدار کرد، سیدحسن تقی‌زاده که مثال دقت علمی و ادب ذاتی و چشم‌پوشی و دانش‌دوستی بود، والتر هنینگ که دریای علم بود و از نوابغ ایران‌شناسی و بر من حق تربیت داشت و بیش از هر استادی مرا به نقص‌ها و کمبودهایم واقف کرد، عباس اقبال آشتیانی که استادی محقق و پرکار و در افاضه علم گشاده‌دست بود، سیدکاظم عصار که تبحر و سعه صدر و مناعت طبع را در خود جمع داشت، غلامحسین صدیقی که دانش و احتیاط علمی و ادب مفرط را با صراحت گفتار و پایبندی به اصول در خود جمع کرده بود، عباس زریاب، دانشمندی بسیاردان و فروتن و شوخ‌طبع که من سال‌ها قبل فصل ساسانیان تاریخ طبری را نزد او تلمذ کردم، غلامحسین یوسفی که مظهر حسن خلق و دانش‌پژوهی و دقت نظر بود، احمد آرام که مردی متدین و مترجمی لایق و پرحوصله و سخت‌کوش بود و در کار دانشنامه ایران و اسلام مرا از همکاری نزدیک خود برخوردار کرد، سعیدی سیرجانی که صاحب ذهنی نقاد و فروزان بود و نثری بدیع و شوخ و گزنده و این همه را با عشق به فرهنگ ایران و صلاح جامع فراهم داشت و در عدالت‌جویی و مبارزه با تعصب و ستم بی‌باک بود، احمد تفضلی که دانشمندی کوشا و دقیق و پرثمر بود و در پیشرفت معارف ایران پیش از اسلام قدم‌های گرانبها برداشت و من که روزی کلاس درس به حضور او آراسته بود سرانجام خود را خوشه‌چین خرمن دانش او یافتم، حسن ذوقی، فرهنگی شریف و امین و استواری که سال‌ها در بنگاه ترجمه و نشر کتاب مرا در سمت معاونت آن بنگاه به همکاری خود سرافراز کرد و عبدالله سیار، متخصص چاپ و رئیس طبع و نشر همان مؤسسه که همیشه برای من همکاری لایق و کوشا و منیع‌الطبع به شمار می‌رفت.

فضایل همه آنان و بسیار دیگر را که زنده‌اند و یا درگذشته و سایه از سر من بازگرفته‌اند، همیشه با حسرت نگریسته‌ام و می‌نگرم.

¹⁵Boris I. Marshak and V. A. Livshits, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana* (York: Bibliotheca Persica, 2002).

مقدمه: دانشنامه ایران و اسلام^۱

احسان یارشاطر

دانشنامه ایران و اسلام دایرةالمعارفی است در تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران و جامعه اسلامی از کهن‌ترین ایام تا دوران معاصر. عملاً، دانشنامه مجموعه‌ای از مقالات تحقیقی و مستند است، به ترتیب الفبایی، در شرح اعلام تاریخی و جغرافیایی و مباحث علوم و نیز اصطلاحاتی که روشنگر فرهنگ ایران و کشورهای اسلامی در طی تاریخ به شمار می‌روند. هر یک از مقالات به‌طور کلی مزیل به فهرستی از مآخذ است تا هم خواننده را از منبع اطلاعات مقاله آگاه کند و هم او را در جستجو و پژوهش بعدی یاری نماید.

۱. سابقه دانشنامه

با آنکه چه در ادوار کهن و چه در دو قرن اخیر تدوین آثار جامع علمی و تاریخی و فلسفی و مذهبی مکرر منظور نظر و موضوع کوشش دانشمندان قرار گرفته است، دایرةالمعارفی بدین وصف، خواه در زبان فارسی و خواه در زبان‌های دیگر، تاکنون تدوین نشده و این نخستین بار است که دانشنامه‌ای تحقیقی به این تفصیل، که در درجه اول متوجه اهل دانش و پژوهش است، انتشار می‌یابد.

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که خاورشناسی رونق و شکفتگی خاصی داشت، چند اثر جامع و بسیار سودمند به همت خاورشناسان درباره ایران انتشار یافت. از

احسان یارشاطر، "مقدمه"، در احسان یارشاطر و نشر کتاب، ۱۳۵۴، ۹-۳۳.
(ویراستار)، دانشنامه ایران و اسلام (تهران: بنگاه ترجمه)

این جمله یکی فرهنگ ایران باستان، تألیف فردریک اشپیگل است،^۲ در جغرافیا و نژادها و قبایل و اساطیر و تاریخ و مذاهب و حکومت و قوانین و هنر و علوم و ادبیات ایران از آغاز تا پایان پادشاهی ساسانیان. دیگر نامنامه ایرانی، اثر فردیناند یوستی،^۳ است که مشتمل بر توضیح اسامی کسانی است که در تاریخ و تمدن ایران مقامی یافته‌اند، با ذکر دقیق مآخذ و بیشتر متوجه نام‌های ایران باستان، هر چند اسامی اسلامی ایران نیز در آن آمده است. سوم کتاب اساس فقه‌اللغه ایرانی است،^۴ مشتمل بر یک رشته تألیفاتی به قلم مشاهیر ایران‌شناسان وقت در شناخت زبان‌ها و تاریخ و جغرافیا و ادبیات و مذاهب و گویش‌های ایران و بیشتر ناظر به معرفت زبان‌های ایران است.

از میان آثار تحقیقی که مستقیماً مربوط به ایران نیست، ولی قسمتی از اعلام و مباحث مربوط به ایران را نیز در بر می‌گیرد، به‌خصوص باید از دانشنامه پاولی ویسووا،^۵ در معارف یونان و روم باستان، یاد کرد که از جمله شامل مقالات تحقیقی و مفصل درباره ایران باستان است و تجدید نظر در آن و تجدید طبع آن که از سال ۱۸۹۳ آغاز شد، در ۱۹۷۴ خاتمه یافت.

در قرن اخیر باید از دایرةالمعارف اسلام نام برد که هرچند بحث ایران باستان از دایرة کار آن بیرون است، به ایران اسلامی در زمره سایر جوامع و کشورهای مسلمان می‌پردازد. طبع اول این اثر گرانبها که چکیده بیش از دو قرن تتبع و پژوهش علمی در رشته‌های گوناگون معارف اسلامی است، در چهار جلد اصلی و یک جلد مکمل در طی سال‌های ۱۹۱۳-۱۹۳۸ با همکاری بزرگان دانشمندان این رشته به سه زبان آلمانی و انگلیسی و فرانسه انتشار یافت.^۶ طبع دوم این دایرةالمعارف، به منظور تکمیل مطالب آن و درج نتایجی که پس از نشر طبع اول به دست آمده بود، از سال ۱۹۵۰ آغاز شد و جزء اول آن در سال ۱۹۵۴

Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung (Herausgegeben von Georg Wissowa, 1893-1974).

جلد اول آن با عنوان ذیل در طبع فرانسوی *Encyclopédie de l'Islam, Dictionnaire Geographique, Ethnographique et Biographique des Peuples musulmans* به کوشش M. Th. R. Basset, T. W. Arnold, R. Hartmann در سال ۱۹۱۳ با حمایت انجمن بین‌المللی فرهنگستان‌ها انتشار یافت و در پایان کار، یعنی ۱۹۳۸ که جلد مکمل منتشر شد، طابعین آن M. T. Houtsma, A. J. Wensink, E. Lévi-Provencal, H. A. R. Gibb, W. Effenin بودند.

^۲Friedrich von Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, 3 bände (Leipzig, 1871).

^۳Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, 1895).

^۴*Grundriss der iranischen philologie* unter mitwirkung von chr. Bartholomae, C. H. Ethé, K. F. Geldner, P. Horn, H. Hübschmann, A. V. W. Jackson, F. Justi, T. Noeldeke, K. H. Salemann, A. Socin, F. H. Weissbach, und E. W. West. Herausgegeben von Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn, 2 bände (Strassburg, 1895-1904).

^۵*Paulys Realenclopädie der Klassischen*

داد. هرچند مقالات اعلام در لغتنامه یک دست نیست و برخی از آنها از ذکر مأخذ یا مأخذ دقیق خالی است و در برخی دیگر به نقل از آثار چاپی رایج اکتفا شده است و با آنکه عموماً این نوع مقالات آن کمتر مبتنی بر تحقیق اصیل و استقصای مطلب است، فایده آن را از حیث جمع آوردن اعلام و گاه نیز تفرس منابع مختلف نمی‌توان از نظر دور داشت.

در سال ۱۳۳۳، مؤسسه انتشارات فرانکلین تصمیم گرفت به ترجمه دایرةالمعارف یک جلدی وایکینگ (*Columbia Viking Encyclopaedia*) که مؤسسه انتشارات دانشگاه کلمبیا منتشر ساخته است بپردازد و اداره‌ای به این منظور زیر نظر غلامحسین مصاحب تأسیس نمود و خوشبختانه درصدد برآمد که مواد مربوط به ایران را در ترجمه این دایرةالمعارف گسترش دهد. این تصمیم به شرحی که در مقدمه کتاب مندرج است، به ترجمه و تألیف مقالات به صورتی که مناسب استفاده فارسی‌زبانان باشد انجامید و به تألیف یک رشته مقالات مختصر، ولی دقیق و سودمند، درباره ایران منجر شد. جلد اول این دایرةالمعارف به نام دایرةالمعارف فارسی در سال ۱۳۴۵ انتشار یافت و جلد دوم نیز باید به زودی انتشار بیابد.

برخی از دایرةالمعارف‌هایی که اخیراً در کشورهای مجاور ایران به تألیف یا ترجمه انجامیده نیز حاوی مقالاتی مفید درباره اعلام ایرانی است. از جمله از ترجمه دایرةالمعارف اسلام به ترکی که با تجدید نظر و جرح و تعدیل و اضافات کلی انتشار می‌یابد،^{۱۱} و دایرةالمعارف بستانی در زبان عربی، که دایرةالمعارفی عمومی است،^{۱۲} و دایرةالمعارف آریانا که در افغانستان انتشار می‌یابد^{۱۳} و ترجمه دایرةالمعارف اسلام به اردو که مانند دایرةالمعارف ترکی با جرح و تعدیل و اضافات به طبع می‌رسد^{۱۴} و هر یک طبعاً به تأکید تاریخ و سنن و تمایلات ملی نظر دارد، یاد باید کرد.

در سال ۱۳۴۸، نظر به فواید آشکار دایرةالمعارف اسلام، به اشاره بنیاد پهلوی اینجانب پیشنهادی برای ترجمه طبع جدید آن تقدیم بنیاد نمود، اما به زودی نقایص این

به انتشار کرده است و یازدهمین جلد این دوره در سال ۱۹۷۴ (از اریحا تا استسقاء) به کوشش فؤاد افرازم البستانی انتشار یافته.

^{۱۳} آریانا دایرةالمعارف، به توسط انجمن دایرةالمعارف افغانستان (کابل، ۱۳۲۷).

^{۱۴} اردو دایرةالمعارف اسلامیة. از انتشارات اداره معارف اسلامیة دانشگاه پنجاب در لاهور که به توسط شادروان محمد شفیع آغاز شد. تاکنون سیزده جلد آن انتشار یافته است.

^{۱۱} *Islām Ansiklopedisi: Islām Alemleri Geğrafya, Etnografya ve Biografya Lugati*

از سال ۱۹۴۰ تاکنون، یازده مجلد آن انتشار یافته.

^{۱۲} دایرةالمعارف: قاموس عام لكل فن و مطلب. این دایرةالمعارف را المعلم بطرس البستانی در نیمه دوم قرن نوزدهم در بیروت بنیان گذاشت و از ۱۸۷۶ تا ۱۸۸۳، هفت مجلد آن به کوشش وی انتشار یافت و پس از آن نیز تا سال ۱۹۰۰ به کوشش افرادی از خاندان او تا عنوان "عثمانیه" ادامه یافت. از سال ۱۹۵۶، دوره جدیدی از آن با تجدید نظر کلی شروع

دایرةالمعارف از لحاظ ایران آشکار شد و در نتیجه، امر به تکمیل ترجمه مقالات آن با مقالات تازه دایر گردید. دانشنامه ایران و اسلام نتیجه این تصمیم است.

۲. مباحث دانشنامه

مقالات دانشنامه مشتمل است بر مباحث مردم‌شناسی و باستان‌شناسی و جغرافیا و تاریخ و مذاهب و زبان‌ها و علوم و ادبیات و هنرهای ایران و عالم اسلام و همچنین، سرگذشت مردان و زنانی که در تاریخ ایران و جامعه اسلامی اعتباری یافته‌اند، به شرح ذیل:

الف. مباحث عمومی

به هر یک از وجوه تاریخ و تمدن و علوم ایران و اسلام مقاله‌ای جامع اختصاص خواهد یافت. آنچه مربوط به عالم اسلام به‌طور کلی است، از ترجمه مقالات دایرةالمعارف اسلامی به دست خواهد آمد. در مورد ایران به نحو اخص، مقالات تازه به تألیف خواهد رسید. مثلاً در حرف "ب"، مقاله‌ای ذیل "باستان‌شناسی" خواهد آمد که ادوار مختلف باستان‌شناسی ایران را از قدیمی‌ترین ایام در بر می‌گیرد. از آنجا که همه ادوار باستان‌شناسی ایران از تخصص یک تن بیرون است، طبعاً اجزای مختلف مقاله به قلم مؤلفان جداگانه خواهد بود. مجموع مقاله به نتایج کلی که از کاوش‌های باستان‌شناسی به دست آمده توجه خواهد داشت و نقاط عمده‌ای را که در آنها چنین کاوش‌هایی صورت گرفته ذکر خواهد نمود و از تمدن‌های مختلف ایران در ادوار مختلف برحسب نتایج باستان‌شناسی و از ساختمان‌ها و اشیا و ابزارهای که در طی کاوش‌ها مکشوف شده و خصوصیات آنها یاد خواهد کرد. مراکز عمده‌ای که در آنها کاوش باستان‌شناسی انجام گرفته نیز، مانند سیلک و شوش و تپه‌حصار و تخت جمشید و تخت سلیمان و قصر ابونصر و قومس و سرخ‌کتل و نسا و کوه‌خواجه و بیشاپور و نقش رستم و نهاوند و الحضر و پایقلی و کعبه زرتشت و حسنلو و نوشیجان و گودین‌تپه، هر یک موضوع مقاله‌ای جداگانه خواهد بود.

همچنین در حرف "ن"، در ذیل "نجوم" مقاله‌ای سیر تاریخی این علم را در ایران و وجوه شباهت و اختلاف آن را با نجوم بابلی و یونانی و هندی و سهمی را که ایرانیان در نجوم اسلامی داشته‌اند باز خواهد نمود و به منجمین عمده ایران، که در تکامل این رشته از دانش تأثیر کرده‌اند، اشاره خواهد کرد. ولی اسامی منجمین شایسته ایران و کشورهای اسلامی هر یک موضوع مقاله‌ای جداگانه خواهد بود و برخی اصطلاحات خاص نجومی نیز، مانند رصدخانه و زایچه و هفت‌اورنگ و جدی و وُند، همین حکم را خواهند داشت؛

سه عنوان آخر به مناسبت محلی که در جهان‌شناسی زرتشتی دارند و نه به اعتبار معنی لغوی و علمی آنها.

باز در حرف "ز"، ذیل عنوان "زبان‌شناسی" مقاله‌ای مرکب از چند قسمت و هر یک به قلم یکی از متخصصین فن، کلیات موضوع و تقسیمات عمده زبان‌های ایرانی و خصوصیات عمده هر گروه را ذکر خواهد نمود، ولی زبان‌های مختلف ایرانی مانند اوستایی و مادی و فارسی باستان و پارتی و پهلوی و خُتنی و سُغدی و خوارزمی و بلخی و فارسی و آسی و پشتو، و کردی و بلوچی و همچنین گویش‌های عمده‌ای چون لری و گیلکی و مازندرانی و زازا و تاتی و طالشی و لارستانی و سیوندی و بشاگردی و نائینی و گویش‌های مرکزی ایران و خوری و سمنانی و سنگسری و وِخانی و اشکاشمی و اُرموری و بَزْغلامی و مونجی و سُغنی و روشانی و زبکی و بَرتنگی و گویش‌های زرتشتیان و یهودیان ایران، هر یک جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت. تقسیمات فرعی زبان‌ها و گویش‌ها اگر موضوع مقاله جداگانه قرار نگیرد، به مقاله کلی‌تری که از آنها بحث کرده است ارجاع خواهد شد.

ب. اعلام تاریخی

نام کسانی که در سیر تمدن ایران منشأ اثری بوده‌اند، چنان که باید، قسمت مهمی از دانشنامه را در بر خواهد گرفت؛ چه عامل عمده در سیر تاریخ و تحول تمدن افرادند، هر چند موجب عمده نباشند و از شناسایی به احوال آنهاست که کوشش بشری و نتایج آن در طی تاریخ آشکار می‌شود.

در شرح حال کسان، کمال مطلوبی که دانشنامه در نظر دارد، به دست دادن نام و نسب دقیق و وقایع عمده زندگی و ذکر آثار و تعیین مقام نسبی افراد در رشته خود و نیز نقد عینی نتایجی است که بر آثار آنان مترتب شده. مثلاً در شرح حال خواجه نصیر طوسی، دانشمند نامی قرن هفتم و وزیر و مشاور هلاکو، گذشته از شرح نام و نسب و احوال علمی و سیاسی او و فهرست آثارش، کمال مطلوب این است که دانسته شود وی در ریاضیات و نجوم و فلسفه، که رشته‌های مهم‌تر تخصص اوست، چه گام‌های تازه‌ای برداشته و آرای او با آرای اسلاف و اخلافش چه تفاوت دارد و در پیشرفت فرهنگ علمی ایران و کشورهای اسلامی تا چه حد مؤثر بوده و موارد اقتباس و اجتهاد او در هر رشته کدام است.

در اعلام تاریخی، شرح حال مردان و زنانی که در حکومت و سیاست و مذهب و علم و ادب و اندیشه و هنر مقامی درخور اعتنا یافته‌اند، به ترتیبی که گذشت، یاد خواهد شد.

اما این اعلام منحصر به کسانی خواهد بود که در گذشته‌اند و دانشنامه متعرض شرح حال کسانی که هنوز زنده‌اند نخواهد شد.

ج. اعلام جغرافیایی

اعلام جغرافیایی اعم است از نام کشورها و ایالات و شهرستان‌ها و بخش‌ها و دهات و رودها و کوه‌ها و دریاها و دریاچه‌ها و سایر تقسیمات و عوارض طبیعت. اما در این قسمت نیز غرض عناوینی است که موضوع آنها اعتباری درخور توجه دارد و در مورد امکان، به‌خصوص منظور نقاطی است که اعتبار تاریخی داشته و یا دارند. بنابراین، دانشنامه درباره آسیای مرکزی و افغانستان و آذربایجان و اهواز و آبخاز و طارم و انارک که معادن اطراف آن اهمیت دارد و زواره که مسجدی کهن دارد و ابیان که گویشی قدیمی دارد و برخی رسوم دیرین در آن بجا مانده است و رود تجن و کوه گیلویه و دریاچه هامون و جزیره ابوموسی و تَنب بزرگ و کوچک و همچنین از اعلام قدیم جغرافیایی چون شیز و بهمن‌اردشیر و اَبَرَقباد و رومیّه و حَرّان و مدائن و ماسَبَدان و شهرزور و اَبَرشهر و اَنبار و بَرَدَعه بحث خواهد کرد، ولی نام هر دهکده و کوه و رودی در دانشنامه عنوان نخواهد شد و در این باب به فرهنگ‌های جغرافیایی رجوع باید کرد.

در اعلام جغرافیایی، وصف آنها و همچنین موجبات اعتبار تاریخی یا کنونی آنها به دست داده خواهد شد.

د. مصطلحات فنی

در این مقوله، آنچه تنها جنبه لغوی دارد خارج از دایره کار دانشنامه است. بنابراین، اصطلاحاتی مانند تراز در معماری و ریشه در قالی‌بافی و قیاس در منطق و استوا در هیأت و دماغه در جغرافیا و عَرَض در فلسفه، هرچند اصطلاحات فنی‌اند یعنی گذشته از معنی بسیط لغوی در معانی مخصوص که مربوط به یکی از رشته‌های دانش است به کار می‌روند، خارج از عناوین دانشنامه‌اند. اما اصطلاحاتی که حاکی از طرز خاص اندیشه و تفکر ملتی است و بحث در معانی آنها گوشه‌ای از سیر فکری یا دید علمی و ادبی و هنری مردمی را آشکار می‌کند و بنابراین با سیر تمدن و فرهنگ مرتبط می‌شود، داخل در عناوین دانشنامه‌هایی از نوع دانشنامه حاضر است. بنابراین، اصطلاح مقرنس در معماری و ماهی‌درهم در قالی‌بافی و زیج در هیأت و عددنگاری در ریاضیات و معاد در کلام و قیاس در اصول و ارث در فقه و استعاره در علم بلاغت و چشم بد در اعتقادات عامه و ارگ در شهرسازی و ژوبین در جنگ‌افزار و شهربندان در فنون نظامی و باسمه در

فن چاپ و نرگس در گیاه‌شناسی و ادب و عنبر در عطریات و سرمه در فن آرایش و جلد سوخته در صحافی و تعلیق در خط و روناس در رنگرزی و اسلیمی در نقش و تذهیب و قالی‌بافی و جز آنها و مرقع در خط و نقاشی و بت در مذهب و ادب و شمع در خانه‌افزار و ادب و مذهب عامه وارد در عناوین دانشنامه است.

بدیهی است که در همهٔ موارد نمی‌توان اصطلاحات را دقیقاً به دو دستهٔ وارد و خارج تقسیم نمود. مثلاً اصطلاح نفس را می‌توان از جهتی اصطلاحی عام در حکمت اسلامی شمرد و از جهت دیگر، اگر به عقاید حکمای ایران ناظر باشیم و این عقاید خصوصیات بارز و مشخص داشته باشد، آن را اصطلاحی مناسب دانشنامه فرض کنیم. در این گونه موارد، اصولاً دانشنامه تابع معیاری عملی خواهد بود، بدین معنی که اگر بحث چنین عناوینی بتواند روشنگر گوشه‌ای از تحول فکری مردم ایران باشد، دانشنامه از وارد شمردن آنها ابا نخواهد کرد.

۳. ضبط عناوین

در نام‌ها اصولاً صورتی که در فارسی رایج است اصل قرار داده می‌شود و از نام‌های دیگر به آن ارجاع خواهد شد. بنابراین، هوشنگ و کاوه و همای و افراسیاب عنوان مقالات اصلی خواهند بود و از اوشهنج و کابی و خمانی و فراسیات، که ضبط این اسامی در طبری و برخی دیگر از منابع اسلامی است، به ترتیب به عناوین فوق ارجاع خواهد شد. همچنین، از اکباتان که مقتبس از صورت یونانی همدان و هگمتانه که صورت قدیمی این کلمه در فارسی باستان است و هر دو اخیراً در برخی نوشته‌های فارسی به کار رفته‌اند به همدان ارجاع خواهد شد.

به همین قرار، شرح اسامی و عناوین اوستایی و فارسی باستان و پارتی و فارسی میانه و به‌طور کلی صورت غیرفارسی عناوین در ذیل معادل فارسی آنها اگر چنین معادلی داشته باشند خواهد آمد. بنابراین و هومنه، صورت اوستایی امشاسپند زرتشتی، در ذیل بهمن و ده‌اک پهلوی در ذیل ضحاک و هَرَبَرَزْئیتی اوستایی در ذیل البرز و اتروپاتس یونانی در ذیل آذرباد و فراتس لاتینی در ذیل فرهاد خواهد آمد، مگر آنکه عنوانی صورت فارسی نداشته باشد؛ مثل آستیایژ، پادشاه مادی، و کماژن، سرزمینی در آسیای صغیر که حکومت و گاهشماری و مذهبی ایرانی‌مآب داشت. در این گونه موارد، اصولاً دانشنامه صورتی را که در ایام اخیر رایج شده است ترجیح خواهد داد و در شرایط متساوی، ضبطی را که مبتنی بر تلفظ فرانسوی است مرجح خواهد شمرد، چه این

ضبطها در فارسی سابقه‌ای قدیمی‌تر دارد و عموماً کوتاه‌تر است و تکیه در آنها نظیر تکیه در زبان فارسی است. حتی در مواردی که ضبط قدیمی اسلامی وجود دارد، ولی مهجور شده، دانشنامه صورت جدید رایج را بر صورت قدیم مهجور برخواهد گزید. بنابراین مثلاً بیزانس، نه بوزنطینه و سیسیل، نه صقلیه و همر نه اومیروش و کازابلانکا، نه دارالبیضاء را به کار خواهد برد. برعکس غرناطه را بر گرانادا یا گرانادا و طرابلس را بر تریپولی و فلوطین یا افلوطین را بر پلوتن و فرفورپوس را بر پورفیر و دیوجانس را بر دیوژن به علت رواج نسبی آنها در کتب برخواهد گزید. با این حال، در بعضی موارد ممکن است برای انتخاب عنوان نتوان دلایل خدشه‌ناپذیر اقامه نمود و مثلاً اگر دانشنامه از سویل و اشبیلیه، شهر معروف اسپانیا، یکی را ترجیح دهد و اهل نظر همه هم‌داستان نباشند، نگارنده باید مسئولیت این ترجیح را، بی‌آنکه انتخاب خود را از هر نظر موجه بشمارد، بپذیرد.

نظر به این معنی، دانشنامه در موارد تردید فعلاً در متن مقالات از تحمیل صورت واحدی از این‌گونه اسامی اصرار نورزیده، خاصه که در دانشنامه روی سخن بیشتر با اهل تحقیق است و این‌گونه نوسان‌ها و اختلافات نادر موجب اشتباهی نمی‌شود. اما امید است به تدریج دانشنامه به صورت مرجعی از این‌گونه اسامی بگراید و آنها را در دانشنامه تثبیت نماید.

۴. مقالات دانشنامه

مقالات دانشنامه، چنان که گذشت، دو نوع است. یکی مقالات تازه و اصیل است که توسط دانشمندان ایرانی و خارجی برحسب تخصص آنها تألیف می‌شود. مقالات مربوط به ایران باستان عموماً و مقالات مربوط به ایران معاصر و بزرگان شیعه بیشتر از این‌گونه است. دیگر ترجمه مقالات دایرةالمعارف اسلام (طبع دوم) است.

الف. مقالات تازه

اصل در تألیف مقالات تازه دقت علمی است و دانشنامه برای تحقق این معنی می‌کوشد تا هر عنوان را در حد امکان به بهترین متخصص آن بسپارد.

ممکن است برخی تصور کنند که بهتر آن بود که مقالات تازه همه توسط دانشمندان ایرانی تألیف شود. دانشنامه فایده چنین رویه‌ای را منکر نیست و برای جلب همکاری دانشمندان ایران، چنان که از جزء حاضر پیداست، کمال مجاهدت را به کار برده و

می‌برد. اما از طرفی علم مرزبردار نیست و چون غرض اثری است در سطح والای علمی و درخور اعتماد و شایسته رجوع اهل تحقیق، ناچار در هر مورد باید جویای بهترین متخصص فن بود. در برخی از رشته‌های ایران‌شناسی هنوز باید به دانشمندان غیرایرانی توسل جست. مثلاً خط و زبان عیلامی در ایران هنوز متخصصی ندارد و زبان‌های ایرانی دره‌های پامیر و یا زبان‌های ایرانی قفقاز هنوز در ایران موضوع تحقیق کافی قرار نگرفته و دانشمندان ورزیده و محقق در مباحث مربوط به آسیای مرکزی یا پادشاهی کوشان‌ها یا سکه‌های هندایرانی یا هنر بودایی افغانستان یا نقاشی‌های مانوی یا گاهشماری یا اسناد مغولی و چینی درباره ایران یا تاریخ برخی از رشته‌های علوم طبیعی بیشتر در کشورهای دیگرند و یکی از فواید دانشنامه باید این باشد که در این مباحث اطلاعات دقیق در اختیار پژوهندگان ایران قرار دهد و توأم با توسل به دانشمندان ایرانی به گشودن باب تحقیق در این رشته‌ها کمک کند.

و باز ممکن است به نظر آید که کمال مطلوب این است که مقالات دانشنامه همه اصیل و تازه باشد و به توسط دانشمندانی نوشته شود که در رشته تخصص خود با احوال ایران نیز آشنایی کافی داشته باشند. اما چنین مقصودی نه امکان‌پذیر است و نه با توجه به مشکلات بی‌حد آن پسندیده عقل. امکان‌پذیر نیست، زیرا معارف اسلامی رشته‌های گوناگون دارد و نمی‌توان انتظار داشت که مثلاً مورخین مالزی و اندونزی و یا افریقیه و اندلس همه ایران‌شناس نیز باشند و معقول نیست، چون تکرار آنچه دیگران کرده‌اند، آن هم غالباً به صورتی ناقص، بیهوده است. چنین نظری مطلوب بود، اگر دانشنامه تنها به ایران به معنی اخص می‌پرداخت، اما احتمال آن به سایر جامعه‌های اسلامی التزام چنین رویه‌ای را ناموجه می‌سازد و حق همان است که در این موارد از دایره‌المعارف اسلام، که مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر در نوع خود است و حاصل سالیان دراز تحقیق علمی و تفحص خستگی‌ناپذیر در آثار چاپی و خطی عالم اسلام است، از طرف کسانی که غالباً این آثار را نخستین بار به شیوه انتقادی صحیح منتشر ساخته‌اند، استفاده شود.

ب. مقالات دایره‌المعارف اسلام

ترجمه این مقالات، چنان که گذشت، به منظور پرهیز از تکرار بی‌فایده و بهره‌مندی از کار علمی مفیدی است که هم‌اکنون انجام گرفته و یا می‌گیرد و منطبق بر مقصود دانشنامه است. زیرا مقالات دایره‌المعارف اسلام ناظر به همه کشورهای مسلمان است و بسیاری از عناوین و مباحثی که برای آشنایی با سیر تمدن و تاریخ ایران اسلامی مورد نیاز خوانندگان ایرانی است، در دایره‌المعارف اسلام به قلم اهل تحقیق آمده است. مثلاً

شرح حال ابوحنیفه، بنیان‌گذار فقه حنفی که مذهبش قبل از استقرار تشیع در ایران در کشور ما نیز پیروان بسیار داشت، و نیز ابن‌مقفع و ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و یا شرح عناوین عامی چون معتزله و زیدیه و مسجد و حج و اصطراب و بسیاری دیگر از این دست همه را به قلم دانشمندان محقق در دایرةالمعارف اسلام می‌توان یافت.

با آنکه ممکن بود که مقالات اسلامی دانشنامه را به مباحث عمومی در این باب و عناوینی که ارتباطی مستقیم با ایران دارد منحصر کرد، ولی با قلت اطلاعات دقیق علمی که درباره سایر جامعه‌های اسلامی و اعلام آنها در انتشارات فارسی مشهود است، دریغ به نظر آمد که دانشنامه فرصت را برای جبران این نقیصه فرو بگذارد و مثلاً از ترجمه مقاله "اناطولی و سنی"، ایالت مسلمان‌نشین یوگسلاوی، و "آچه"، نخستین دولت مسلمان در اندونزی، و اعلام تاریخی و جغرافیایی مصر و سوریه و یمن و نظایر آنها چشم‌پوشد؛ به‌خصوص که غالب ممالک عمده مسلمان در خاورمیانه‌به معنی وسیع‌تر فرهنگی آن‌قرار دارند و ایران از دیرباز با این کشورها روابط گوناگون داشته و اکثر نزدیک به تمام آنها در برخی از ادوار تاریخ در قلمرو حکومت ایران قرار داشته‌اند.

اما دایرةالمعارف اسلام، با همه محاسنش، خالی از نقص نیست. یک نقص آن برخی اشتباهات جزیی است که در آن راه یافته. از این قبیل است لغزش‌هایی که گاه در صحت مطلب^{۱۵} یا ارقام^{۱۶} یا سنوات^{۱۷} یا اسامی^{۱۸} یا ارجاعات^{۱۹} یا در فهم درست عبارات متون شرقی^{۲۰} روی داده. همچنین است اشتباهاتی که ندرتاً در ترجمه از زبانی به زبان دیگر پیش آمده^{۲۱} و نیز اختلافی که گاه میان متن انگلیسی و فرانسوی در اعداد و ارقام

^{۱۵} مثل نسبت دادن کتابی در تاریخ مغول به شمس‌الدین صاحب دیوان، برادر عظامک جوینی، در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۰۵، ستون ۱ و پرویز دوم خواندن انوشیروان در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۷۳۹، ستون ۲ و ترجمه نام ابن‌خردادبه (Khurradādhbih) به created by excellent sun که در آن خُره (فر) به معنی خور (خورشید) گرفته شده، در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۳۹، ستون ۱. این‌گونه اشتباهات را عموماً مهذبان دانشنامه و گاه مترجمین مقالات در حدودی که تحقیق آنها امکان یافته در حاشیه متذکر گردیده‌اند.

^{۱۶} مثلاً اشتباه مکرر در جمع‌های عمودی و افقی ارقامی که در جدول آماری مقاله "اناطولی"، در صفحات ۴۸۵ و ۴۸۶ و ۴۸۸ و ۴۸۹ تحریر فرانسوی و ۴۷۱ و ۴۷۲ و ۴۷۴ تحریر انگلیسی روی داده. این آمارها که در صفحات ۲۲۲-۲۲۴ و ۲۲۷ دانشنامه به طبع رسیده اصلاح شده.

^{۱۷} مثلاً سال ۹۲۹/۳۶۲ به جای ۹۷۲/۳۶۲، سال تسخیر مصر به دست فاطمیان، در جلد سوم تحریر انگلیسی صفحه ۸۴۰، ستون ۲.

^{۱۸} مثلاً پادشاهان گمنام به جای شهریاران گمنام در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۹۰، ستون ۱ و عقداولوی به جای عقداعلی، نام کتاب افضل‌الدین کرمانی، در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۱۰۹۸، ستون ۱ و زبیری، نام استاد ابن‌قوطیه به استاد ابن‌خلکان، به جای زبیدی که ابن‌خلکان ذکر کرده (بنگرید به چاپ دوم متن عربی، چاپ بولاق، ۳۳۶ و چاپ سوم ترجمه دسلان، ۷۹) در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۴۷، ستون ۳، و مردیاب، نام محل دفن ابونعیم اصفهانی به استاد یاقوت، به جای مردیان که یاقوت ذکر کرده در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۴۳، ستون ۱ و Habib al-Luhā به جای حبیب‌اللهی در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۸۲، ستون ۲ و Folklore به جای Booklore در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۷۷، ستون ۲ در ضمن مآخذ.

^{۱۹} مثل نسبت دادن کتابی در تاریخ مغول به شمس‌الدین صاحب دیوان، برادر عظامک جوینی، در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۰۵، ستون ۱ و پرویز دوم خواندن انوشیروان در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۷۳۹، ستون ۲ و ترجمه نام ابن‌خردادبه (Khurradādhbih) به created by excellent sun که در آن خُره (فر) به معنی خور (خورشید) گرفته شده، در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۳۹، ستون ۱. این‌گونه اشتباهات را عموماً مهذبان دانشنامه و گاه مترجمین مقالات در حدودی که تحقیق آنها امکان یافته در حاشیه متذکر گردیده‌اند.

^{۲۰} مثلاً اشتباه مکرر در جمع‌های عمودی و افقی ارقامی که در جدول آماری مقاله "اناطولی"، در صفحات ۴۸۵ و ۴۸۶ و ۴۸۸ و ۴۸۹ تحریر فرانسوی و ۴۷۱ و ۴۷۲ و ۴۷۴ تحریر انگلیسی روی داده. این آمارها که در صفحات ۲۲۲-۲۲۴ و ۲۲۷ دانشنامه به طبع رسیده اصلاح شده.

^{۲۱} مثلاً سال ۹۲۹/۳۶۲ به جای ۹۷۲/۳۶۲، سال تسخیر

و ضبط اسامی و جز اینها دیده می‌شود^{۲۲} و خواننده کنجکاو را مردد می‌دارد. اشتباهاتی از قبیل خلطی که گاه میان فته و الف مقصور یا ممدود در نقل اسامی و میان حرکات کوتاه و بلند به‌طور کلی (a و ā و i و ī و u و ū) به چشم می‌خورد، مانند موارد قلب و تصحیف،^{۲۳} را باید بیشتر از نوع اشتباهات مطبعی محسوب داشت.

دیگر ضعف اطلاع و نقص تحقیق است که گاه در برخی از مقالات کوتاه‌تر آن دیده می‌شود.^{۲۴} از اینها گذشته، می‌توان به کامل نبودن فهرست اختصارات مجلات و نشریات ادواری که در آغاز دایرةالمعارف قرار داده شده و نیز فقدان مقدمه‌ای که اصول کار دایرةالمعارف و معیارهای آن را به دست بدهد اشاره نمود.

اما نقصی که از نظر ما چشمگیرتر است این است که مقالات دایرةالمعارف همیشه در به کار بردن میزان نسبتاً ثابتی در انتخاب عناوین و تفصیل آنها توفیق نیافته، مثلاً مقاله «بلبل» همه ناظر به استعمال این کلمه در شعر ترکی عثمانی است که کلاً انعکاسی از استعمال آن در شعر فارسی است و نیز قسمت عمده‌ای از مقاله به بحث در اشتقاق معادل‌های ترکی لفظ بلبل تخصیص داده شده که خارج از موضوع مقاله است. حتی در اینکه مقاله‌ای

عبدالله بن عبدالله (یا احمد) در جلد سوم تحریر فرانسوی صفحه ۸۳۹، ستون ۱ و «ابوالقاسم عبدالله (یا احمد)» به اشتباه در جلد سوم تحریر فرانسوی، صفحه ۹۶۳، ستون ۱ و رقم ۸۵۷۰۰ در جلد اول تحریر فرانسوی، صفحه ۱۹۷، ستون ۱ برای مساحت آذربایجان شوروی و رقم ۸۷۷۰۰ در تحریر انگلیسی، صفحه ۱۹۱، ستون ۲ و در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۷۸، ستون ۱ و Omphalosgedank در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۷۸، ستون ۱ و Omphosgedanke در تحریر فرانسوی، صفحه ۱۸۳، ستون ۱ و «مزداخان» در جلد اول تحریر فرانسوی، صفحه ۶۲۶، ستون ۲ و «مزداخکان» در تحریر انگلیسی، صفحه ۶۰۷، ستون ۱ و *JASB(L)* در جلد اول تحریر فرانسوی، صفحه ۸۳۱، ستون ۲ و *GJASB(L)* در تحریر انگلیسی، صفحه ۸۰۸، ستون ۱.

^{۲۳} مثلاً *Ātūrpatākān* به جای *Ātūrpatākān* در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۸۸، ستون ۲ و *Naysabūrī* به جای *Naysābūrī* در جلد سوم تحریر فرانسوی، صفحه ۹۰۵، ستون ۱ و جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۸۱، ستون ۴ و *Baysāni* به جای *Baysāni* در جلد سوم تحریر فرانسوی، صفحه ۷۶۷، ستون ۱ و *Malsama* به جای *Malmasa* در جلد اول، صفحه ۷۳۷، ستون ۱.
^{۲۴} برای نمونه، مقاله «آخوند» را می‌توان ذکر کرد که دانشنامه نیز هنوز توفیق تکمیل آن را نیافته است.

^{۱۹} مثل ارجاع به آیه ۱۷۲ سوره مائده که بیش از ۱۷۰ آیه ندارد و به آیه‌های ۲۳ و ۵۹ سوره آل عمران به جای آیه‌های ۳۲ و ۵۴ در جلد اول تحریر انگلیسی، صفحه ۱۷۷، ستون ۱.

^{۲۰} مثل مصور خواندن مزوره در عبارت جاحط "یحدثنی عن هولاء بشيء هو خلاف ما كتب الهيثم بن عدی و ابن کلیب و اذا سمعته علمت انه ليس من المؤلف المزور" (کتاب البیان و التبین، جلد ۱، ۳۳۵) و ترجمه قسمت اخیر آن به "but" (*muṣawwar*?) *which was not embellished* در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۹۹۰، ستون ۱؛ در حالی که همان معنی مزور مطلوب نویسنده است و "He...heard traditions" در ترجمه "حدثنی" در جلد سوم تحریر انگلیسی، صفحه ۸۹۵، ستون ۱.

^۱ مثلاً عبارت "انما يفهمه بسلب الصور الشخيصة عنها" در جلد سوم تحریر فرانسوی، صفحه ۹۴۲، ستون ۲، به "Puisqu' elle n'est comprise que la negation de..." ترجمه شده، ولی در تحریر انگلیسی، صفحه ۹۱۸، ستون ۲، عبارت "Since is included only by the negation" *withdraw from* دیده می‌شود که در آن ظاهراً مترجم انگلیسی از *comprendre* فرانسوی اشتباهاً به جای دریافتن معنی شامل بودن را استنباط کرده.

^{۲۲} مثلاً "سخندان پارس" در جلد اول تحریر فرانسوی، صفحه ۸۳۱، ستون ۱ و "سخنان پارس" به اشتباه در تحریر انگلیسی، صفحه ۸۰۷، ستون ۲ و «ابوالقاسم

در لفظ بلبل به این تفصیل باید محلی در دایرةالمعارف عمومی اسلامی داشته باشد جای تردید است، هرچند چنین تفصیلی در دایرةالمعارف فارسی و ترکی بی‌مورد نباشد.

دایرةالمعارف اسلام در آنچه مربوط به ملل ترک‌زبان، خاصه ترکیه، و همچنین شمال آفریقا است تفصیلی بیش از میزان متعارف دارد، چنان که کمتر از اعلام تاریخی و جغرافیایی این نواحی فروگذار شده و افراد و امکان کم‌اهمیت نیز عموماً تفصیلی مستوفی و گاه زاید یافته‌اند^{۲۵} و این یکی نتیجه وجود اطلاع کافی و محققین شایسته در شناخت این ملل و نواحی به علل مختلف فرهنگی و سیاسی است و دیگر تمایل خاص برخی از طابعین دایرةالمعارف به این مباحث و برحسب آشنایی و اطلاع آنهاست. برعکس، در مورد ایران کوتاهی‌هایی در دایرةالمعارف اسلام دیده می‌شود که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. مثلاً از رجال دوره قاجاری حتی نام امیرکبیر در این دایرةالمعارف نیامده و در میان شصت تن احمد که در آن عنوان شده، نام احمدشاه قاجار دیده نمی‌شود و یا در حالی که مقاله "بسنی" ۱۵ صفحه و مقاله "ارمنستان" ۱۶ صفحه و مقاله "آچه" ۹ صفحه از صفحات دایرةالمعارف را گرفته است، "آذربایجان" ایران و شوروی مجموعاً بیش از ۲ صفحه تفصیل ندارد.

این یکی از آن جهت است که در مورد ایران، خاصه ایران اسلامی، دامنه تحقیقات هنوز کوتاه است و برخی منافع مستعمراتی و تاریخی که مثلاً توجه دانشمندان فرانسوی را بیش از حد متعارف به شمال آفریقا و دانشمندان انگلیسی را به شبه‌قاره هندوستان و دانشمندان آلمانی و اتریشی را به ترکیه معطوف داشته، در مورد ایران مصداق نیافته است. دیگر از آن روست که در گذشته دانشمندان ایرانی که در جهان علمی غرب فعال باشند محدود بوده‌اند و با آنکه ما در میان خود کمتر از ستایش خویش بازایستاده‌ایم، کوشش عالمانه و موجه برای اثبات مدعای خود کمتر به کار برده‌ایم و کوشش‌های ادواری ما عموماً به علت مبالغات عاطفی و غیرعلمی و مباشرت افراد و مؤسساتی که اعتبار علمی کافی ندارند، کمتر اثر مطلوب به بار آورده است.

با این همه، چنین نقیصی—که اگر برخی از آنها از دیدگاه خواننده ایرانی اهمیتی دارد، از نظر یک دایرةالمعارف عمومی اسلامی جزئی است—نباید ما را از توجه به فایده اساسی این دایرةالمعارف و گنجینه گرانبهایی از دانش و تحقیق که در آن نهفته است

^{۲۵} مثلاً مقاله "ابن ابی‌سنب" از مؤلفان اخیر شمال آفریقا که تفصیل مقاله او بیش از تفصیل مقاله "آذربایجان ایران" است.

باز دارد، بلکه باید قدرشناس دانشمندانی بود که در تألیف و تدوین و انتشار آن کمر همت بسته‌اند و بهترین نشان قدرشناسی ما آن است که اثر مفید آنان را برای استفاده عموم به فارسی درآوریم.

اما در این اقدام البته صواب آن است که نقص‌های آن را برطرف سازیم و اگر مثلاً مقاله "آبادان" بسیار کوتاه است و معرف آبادان ۳۰ سال پیش و به هیچ‌رو حاکی از اهمیت کنونی این شهر نیست و یا اگر مقاله "آذربایجان"، هرچند به قلم دانشمند محققى چون مینورسکی است، در مقایسه با سایر مقالات مختصر است یا اگر در ذکر بزرگان ایران و فقها و محدثین و مفسرین و دانشمندان شیعی کوتاهی شده، این نقایص را با مقالات تازه یا مکمل بر طرف سازیم.^{۲۶}

۵. شیوه خط و زبان

در خط و زبان، دانشنامه اصولاً از معمول و معتاد پیروی می‌کند و از اعمال شیوه‌هایی که از قبول عام محروم است، هرچند منطقی‌تر از شیوه مرسوم باشد، خودداری می‌نماید. در مواردی که دو شیوه رواج کافی دارد، تا زمانی که شیوه‌ای واحد مستقر نگردیده، دانشنامه هر دو شیوه را مجاز می‌شمارد و اختیار نویسندگان را رعایت می‌کند. بنابراین، "به علت اینکه" و "به علت این که"، "می‌کند" و "می‌کند"، "جزء" و "جزو"، "موقه" و "موقتاً"، "رجائی" و "رجایی"، "طهران" و "تهران"، "مقالات قبلی کوتاه است" و "مقالات قبلی کوتاه‌اند"، هر دو را مجاز می‌شمارد. این نه از آن جهت است که دانشنامه شیوه منطقی واحدی را در این‌گونه موارد مطلوب نمی‌شمارد، بلکه از آن روست که نگارنده معتقد نیست که هر کس دست به کاری می‌زند، اصلاح خط و زبان را نیز در قلمرو کار خود فرض کند. اصرار در قبولاندن پسندها و اصلاحات فردی بر تشتت و آشفتگی می‌افزاید. وظیفه دانشنامه این است که مطالب لازم را با رعایت دقت، ولی به زبان حتی‌المقدور ساده و مفهوم، ادا کند و همان‌طوری که شاعری که به سبک استادان قدیم شعر می‌گوید قید وزن و قافیه را می‌پذیرد و هر هنری دارد در چارچوب این قید عرضه می‌کند، دانشنامه نیز قید رسوم خط و زبان را—گو اینکه به سختی قیود شاعر نیست—می‌پذیرد و مثلاً از نوشتن "خاهر" و "ازتراب" به جای "خواهر" و "اضطراب"، هر چند منطقی نباشد، خودداری می‌کند، والا نقضی در تفهیم مضمون به وجود خواهد آمد. زیرا

^{۲۶} انگیزه تذکر برخی از نقایص دایره‌المعارف عیب‌جویی نیست، بلکه از آن روست که ضرورت تکمیل دایره‌المعارف روشن شود. همچنین، توجه به نقایص دایره‌المعارف

دلیل چشم‌پوشی از نقایص دانشنامه نیست. به برخی از این نقایص ذیلاً اشاره شده.

خط و زبان در این‌گونه موارد وسیلهٔ تفهیم و ارتباط ذهنی‌اند و کسی که درصدد ادای مطلبی برای خواننده است نمی‌تواند از این نکتهٔ اساسی غافل بماند.

بی‌تردید اگر کسی بخواهد تلفظ زبان ترکی یا انگلیسی یا اوستایی را تنها با توسل به خط فارسی ادا کند و یا ترجمهٔ مقالاتی در علم فیزیک و هیأت و فلسفهٔ جدید غربی و نظایر اینها را پیشهٔ خود سازد، باید از آغاز به مشکلات توان‌فرسای کار خود توجه نماید و امکان کار خود را بسنجد. اما در مورد دانشنامه، خوشبختانه مطالب عموماً از نوعی است که خط و زبان فارسی از ادای آنها باز نمی‌ماید.

۶. علایم وضعی

در به کار بردن اختصارات و علامات وضعی، دانشنامه از افراط خودداری نموده است. زیرا اولاً خوانندگان عموماً در هر نوبت فقط به مقالهٔ مورد نیاز خود رجوع خواهند کرد و وضع علامات اختصاری گوناگون موجب خواهد شد که خواننده برای مرور یک مقاله ناچار شود مکرر به فهرست این علایم رجوع کند. ثانیاً خط فارسی اگر برخی معایب دارد، این حسن را نیز دارد که کوتاه است و کلمات آن چندان جا نمی‌گیرد که همیشه محتاج تلخیص باشد. بنابراین، مثلاً دانشنامه در وضع یا قبول علامت مخصوص برای عرض شمالی و طول شرقی و متوفی و متولد و نظایر آنها اصرار نورزیده، به‌خصوص که مقالات دانشنامه عموماً مفصل است و در این صورت صرفه‌جویی مختصری در چاپ، که با قبول علایم اختصاری حاصل می‌شود، در برابر وضوح و صراحت کلمات کامل کمتر درخور توجه است. طبعاً در دایرة‌المعارف‌های عمومی و کوچک‌تر که صرفه‌جویی در چاپ اهمیت بیشتری دارد و مکرر شدن برخی معانی در فاصله‌های کوتاه مطرح است، می‌توان شیوهٔ متفاوتی برگزید. اما در این دانشنامه آنچه اساسی است، صحت و دقت و اشمال مطالب است، که غایت است، و صواب نیست که فرو رفتن در وسایل و پیچیدن در آنها بیش از آنچه باید وقت و همت مهربان دانشنامه را به خود مشغول بدارد و یا تفنن در خط و زبان را جانشین مقصد اصلی سازد.

در نقطه‌گذاری و قواعد سجاوندی نیز دانشنامه به صرفه‌جویی تمایل دارد. نقطه را در آخر جملاتی که معنی به آنها تمام می‌شود و در خواندن مطلب مکث طبیعی در پی آنها می‌آید و همچنین، شروع مطالب تازه را از سر سطر لازم شمرده است. اما به کار بردن واو عطف را به جای ویرگول، در مواردی که مقصود با آن برمی‌آید، تشویق نموده و پیوسته توجه داشته است که استادان نثر فارسی با حداقل این علایم نیز از ادای روشن معانی باز نمانده‌اند.

با این همه، دانشنامه از جمود در شیوه‌ای تنها به اعتبار آنچه استادان کهن به کار برده‌اند دوری جسته است، چه وسایل تفاهم و ارتباط ذهنی پیوسته در تحول است و اقتباس آنچه مفید است و نیز همگام شدن با روش‌های متداول در حد معقول به سهولت تفاهم مدد می‌کند.

فهرستی از علایم اختصاری جداگانه به دست داده شده، ولی در این فهرست از ذکر برخی علایم بین‌المللی که برای اهل تحقیق روشن است خودداری گردیده (مانند خط کوتاه در آخر کلماتی که پایه یا ستاک کلمات دیگرند و ستاره در بالای سمت راست کلمه‌ای که اشاره به ریشهٔ محتمل، ولی نامستند کلمات است) فهرستی نیز از اختصارات کتاب‌ها و مجلات و مؤلفان که در مآخذ شرقی و غربی به کار رفته، در آغاز دانشنامه جای دارد.

۷. تلفظ کلمات

برای تلفظ درست کلمات، دانشنامه اعراب به کار برده است و با وجود مشکلات فرسایندهٔ آن، در آن اصرار ورزیده. در مواردی که نمایانند تلفظ تنها با اعراب امکان‌پذیر نبوده، ضبط کلمات به خط لاتین در حاشیه به دست داده شده، ولی اصولاً از آوردن خط لاتین در متن، جز در مورد زبان‌های ایران باستان و برخی موارد استثنایی دیگر، خودداری شده است.

۸. اصول موضوعهٔ ترجمهٔ مقالات

ترجمهٔ مقالات دایره‌المعارف اسلام با رعایت امانت به انجام رسیده است و هر چند ادعای کمال نمی‌توان کرد، از هیچ کوششی در حصول دقت و صحت فروگذار نشده و ترجمهٔ مقالات همه بیش از یک‌بار با اصل مقابله و تهذیب شده است. برخی از اصول موضوعه‌ای که راهنمای همکاران گرامی دانشنامه اعم از مترجمان و مهذبان بوده است، برای اطلاع خوانندگان، ذیلاً درج می‌شود:

الف. کلیات

۱. اصل در ترجمهٔ مقالات دایره‌المعارف دقت و امانت کامل است. ترجمه نباید نه چیزی بر اصل اضافه داشته باشد و نه چیزی از آن کم. از ترجمهٔ آزاد و نقل به معنی پرهیز باید جست. با این همه، ترجمه باید مصطلح و مأنوس و مبتنی بر کلمات و تعبیرات متداول در آثار فارسی باشد.

۲. در عناوین و اصطلاحات، اصل مشهور در فارسی است و از غیرمشهور باید به مشهور رجوع داد. مثلاً در متن اصلی، توضیح دربارهٔ آبادان ذیل عبّادان آمده. در ترجمهٔ فارسی باید در ذیل آبادان که در فارسی کنونی متداول است بیاید و از عبّادان به آبادان ارجاع شود و نیز آنچه در ذیل جامعه آمده باید در ذیل دانشگاه آورد و از جامعه به دانشگاه رجوع داد.

ب. نقل اصطلاحات و کلمات و عناوین

۱. در ترجمه اسامی سلسله‌ها و خاندان‌ها باید آنچه در فارسی مشهور است به کار برد، مثلاً صفویه (Safavids) و ایلخانان (Ilkhanids) و آل بویه (Buyids).

در مواردی که اسم در فارسی کاملاً مشهور نیست، به‌طور کلی باید صورتی را که به "آن" ختم می‌شود به کار برد: مثلاً رستمیان (Rustamids)؛ مسافریان (Musafirids)، هرچند آل مسافر در کتب تاریخ موسوم است، باید از آل مسافر به مسافریان رجوع داد؛ شدادیان (Shaddadids)، هرچند شدادیه در کتب تاریخ فارسی آمده، باید از شدادیه به شدادیان رجوع داد و افطسیان (Aftasids)، باید از بنوالافطس به افطسیان رجوع داد. اما Buyids را باید آل بویه نوشت نه بوییان، چون آل بویه معروف است.

۲. وقتی صورت ایرانی یا اسلامی عناوین و اسامی معلوم است، در ترجمه صورت ایرانی یا اسلامی را باید ذکر کرد. مثلاً به جای Mithridates مهرداد و به جای Averroes ابن رشد و به جای Atropates آذرباد، که در مقدسی آمده، باید نوشت.

۳. در مورد اسامی خاصی که صورت مشهور ایرانی یا اسلامی ندارند، تلفظ فرانسوی را باید معتبر گرفت. مثلاً همبر، نه اومبروس و هرودوت، نه هرودوتوس و استرابون، نه استرابو. اسامی رایج در زبان‌های کنونی را باید حتی‌المقدور به صورت اصلی ذکر نمود. مثلاً جان در انگلیسی و ژان در فرانسه و یوهان در آلمانی. منظور این است که مثلاً یک تن انگلیسی را که نامش جان است نباید ژان خواند.

۴. در اسامی کتب و اشخاص و امکنه الف و لام تعریف عرفی را حذف باید کرد و صورت معمول فارسی را به کار باید برد. مثلاً ابن‌مقفع، نه ابن‌المقفع و ابن‌اثیر، نه ابن‌الاثیر و ابن‌ندیم، نه ابن‌الندیم و قانون، نه القانون و ابوعطاء سندی، نه ابوعطاء السندی و ابوالاسود دثلی، نه ابوالاسود الدثلی و نجد، نه النجد. مگر آنکه کلمه‌ای با الف و لام عَلَم یا مشهور شده باشد که در این صورت باید الف و لام را ذکر کرد، مثل الکتاب سیبویه و التفهیم بیرونی. همچنین، وقتی به اسم یا کلمه‌ای در مأخذی رجوع داده شود، باید عین آن را چنان که در مأخذ آمده است آورد. مثلاً *v. Ibn al-Mukaffa' in Yākūt, I, 172* را باید چنین نقل نمود:

← ابن‌المقفع (نه ابن‌مقفع) در یاقوت، اول، ۱۷۲.

چنین نقل خواهد شد: *Âdharvâdh b. Bivarasf: Al-Mukaddisî, 375*

آذرباذبن بیورسف (نه بیورسب) در مقدسی (نه المقدسی)، ۳۷۵.

همچنین در عناوین مرکب باید الف و لام را باقی گذاشت، مثلاً معجم البلدان و شدالازار.

۸. کلماتی را که با دو حرف صامت که نخستین آنها سین یا شین است شروع می‌شود، به‌طور کلی باید با الف شروع کرد، مثل استرابون و اشپیگل، مگر آنکه دلیلی برای خلاف آن باشد. مثلاً Le Strange را باید لسترنج نوشت.

ج. ارجاع

۱. در مراجع، آثاری را که در اصل به خط عربی است، مثل فارسی و ترکی و عثمانی و اردو، باید به خط عربی نقل کرد و آثار دیگر را به خط لاتینی.

۲. نام خاورشناسانی که اثری شرقی را طبع کرده‌اند با الفبای فارسی قید خواهد شد؛ مثلاً براون، دخویه، ووستنفلد. جز در مواردی که نقل صورت لاتینی هم لازم تشخیص داده شود، مثلاً دیونگ (de jong).

۳. در نقل مراجعی که در متن آمده، باید تا آنجا که ممکن است آنها را به فارسی ترجمه کرد و اصل را در حاشیه قید نمود. مثلاً اگر در متن آمده: Cf. H. A. R. Gibb, Islamic Culture, London, 1937 در ترجمه باید نوشت: قس، گیب، «فرهنگ اسلامی»، لندن، ۱۹۳۷ و در حاشیه باید قید کرد: H. A. R. Gibb. Islamic Culture غرض این است که به‌طور کلی حروف لاتینی در متن فارسی نیاید.

تبصره. نکات ذیل را باید مورد توجه قرار داد:

الف. حروف اول اسامی شخصی را باید در ترجمه حذف نمود و در حاشیه آورد. بنابراین، گیب در متن و H. A. R. Gibb در حاشیه خواهد آمد.

ب. محل و سال چاپ و شماره مجلدات و شماره صفحات و هر خصوصیت دیگری را که می‌توان در ترجمه ذکر کرد باید در متن آورد. ذکر این خصوصیات در حاشیه لازم نخواهد بود. بنابراین، در مثال فوق ذکر London, 1937 در حاشیه لازم خواهد بود.

ج. وقتی اسم کتابی یا مجله‌ای به فارسی ترجمه می‌شود، نباید آن را میان علامت []، که مخصوص عناوین کتب است، قرار داد، بلکه باید آن را میان علامت نقل مضاعف قرار داد. بنابراین، در مثال فوق، «فرهنگ اسلامی» و نه [فرهنگ اسلامی]، مگر وقتی ترجمه کتابی به

فارسی طبع شده باشد و ارجاع به آن باشد، مثل [کیانیان]. ولی اگر در مرجع صفحات اصل کتاب ذکر شده باشد، نباید ترجمه عنوان را در علامت [] قرار داد، والا گمان خواهد رفت که شماره صفحات مربوط به ترجمه فارسی است. مثلاً در مثال فوق باید «کیانیان» نوشت.

د. در ترجمه اسامی مجلات، اگر در اصل علامت اختصاری به کار رفته، در ترجمه باید عنوان کامل را آورد، ولی در حاشیه همان علامت اختصاری را نقل کرده. مثلاً اگر در متن JA و یا ZDMG آمده، در ترجمه باید نوشت «مجله آسیایی» و «مجله انجمن خاورشناسی آلمان»، ولی در حاشیه باید JA و ZDMG را قید کرد. اسم کامل مجلاتی که برای آنها علائم اختصاری به کار رفته در اول مجلدات دانشنامه می‌آید. مثلاً در ترجمه

v. Rudi paret 'Das islamische Bilderverbot und die Schia', ZDMG 1970, 2. S 272-73

در متن باید نوشت: رودی پارت، «شیعه و منع صورت‌نگاری در اسلام»، در «مجله انجمن خاورشناسی آلمان» ۱۹۷۰، دوم، ۲۷۲-۷۳ و در حاشیه Rudi Paret 'Das islamische Bilderverbot und die Schia' ZDMG و در ترجمه Al-Tha'alibī, Hist. des rois des Perses, publié et traduit par H. Zotenberg, 318 و نه «تاریخ شاهان ایران»، و چون در این طبع صفحات متن و ترجمه یکی است و بنابراین صفحه ۳۱۸ ناظر به متن عربی هم هست، باید عنوانی را که در ترجمه می‌آید میان [] قرار داد و بنابراین چنین نوشت: ثعالبی، [غرر اخبار ملوک الفرس]^{۲۷} طبع و ترجمه زوتنبرگ، ۳۱۸. نقل مرجع اصلی در حاشیه به خط لاتین در این گونه موارد نادراً لازم خواهد بود.

۴. اگر ترجمه عنوان مجله یا اثر دیگری میسر نشود، باید عین آن را در حاشیه آورد.

۵. در مورد آثار معروف مثل تاریخ ادبی ایران تألیف براون و تاریخ ادبیات عربی تألیف بروکلیمان و تاریخ شعر عثمانی تألیف گیب، نقل اصل اسم کتاب یا مؤلف در حاشیه ضروری نخواهد بود.

۶. در مواردی که اسم مرجعی در متن به صورت ملخص آمده و ترجمه عنوان کامل کتاب مناسب باشد، باید عنوان کامل را آورد. مثلاً اگر این مرجع ذکر شده باشد: v. Houtsma, Recueil, 108 در ترجمه می‌توان نوشت:

^{۲۷}عنوان کامل کتاب قدری مفصل‌تر است، ولی مشهور
ملخص آن است. حتی در این مورد [غرر اخبار] و یا
[غرر] نیز می‌توان نوشت.

← هوستما، «منتخب متون مربوط به تاریخ سلجوقیان»، ۱۰۸

و در حاشیه تلخیصی را که در متن اصلی آمده ذکر نمود.

۷. عنوان کوتاه مجلاتی را که علم شده‌اند، مثل موزئون و ترجمه آنها کمکی به خواننده نمی‌کند یا ترجمه مناسبی در فارسی ندارند، باید به خط فارسی نقل نمود.

۸. ترجمه عنوان مقالات را باید در علامت نقل ساده قرار داد، به خلاف ترجمه اسامی کتب و اسامی مجلات که در علامت نقل مضاعف قرار می‌گیرند.

۹. کلمه «چاپ» را هم برای اشاره به سال و محل و دفعات انتشار اثری به کار می‌توان برد و هم برای اشاره به مصحح کتاب. مثلاً چاپ ۱۲۹۸ و چاپ قاهره و چاپ سوم و چاپ محمد قزوینی. ولی اگر امکان اشتباه باشد، باید «به کوشش» را برای اشاره به مصحح کتاب به کار برد. مثلاً «چاپ سوم، به کوشش محمد قزوینی» و «چاپ لیدن، به کوشش براون»^{۲۸}

د. ملاحظات دیگر

۱. کلیه اسامی خاص، جز آنها که مشهور است و محتاج اعراب نیست، و همچنین کلمات و اصطلاحات نامأنوس را باید با اعراب دقیق ذکر کرد. علامت تشدید و مد را همه جا قید باید کرد. در مواردی که با وجود اعراب امکان اشتباه باشد، باید صورت لاتینی کلمات را نیز در حاشیه آورد.

۲. هر جا بتوان به جای ویرگول واو عطف به کار برد بهتر است از به کار بردن ویرگول خودداری شود. مثلاً «از اخلاف تیمور الغ بیگ و شاهرخ و سلطان حسین بايقرا در خور ذکرند.» قواعد نقطه‌گذاری انگلیسی و فرانسه و آلمانی هیچ‌یک کلاً بر فارسی قابل تطبیق نیست. در فارسی میزان به کار بردن ویرگول عموماً مکث در قرائت است و به هر حال نباید در استعمال آن افراط کرد.

۳. در مواردی که غرض مؤلف نقل حرف به حرف است (transliteration)، نه نقل تلفظ (transcription)، باید کلمه را با حروف اول نوشت و حروف را با خط کوتاه از هم جدا کرد مثلاً م-ل-ک-ن (MLKN) و این عموماً در مواردی است که اعراب یا قرائت کلمه روشن نباشد.

^{۲۸} در جزوات آینده دانشنامه طبع در ترجمه edition و چاپ در ترجمه printing انگلیسی و impression فرانسوی به کار خواهد رفت.

۴. در مواردی که مقاله‌ای از طبع اول دایرةالمعارف اسلام را دیگری در طبع دوم با اضافات و اصلاحاتی تحریر کرده است، باید امضای مؤلفین را با علایم اصلی به کار برد. مثلاً (R. H. Gibb [W. Barthold]) که حاکی از تحریر مقاله بارتولد است توسط گیب.

۵. در کلماتی مانند بدین و بخصوص و بوسیله و بموجب و بمنظور و بنظر و در قیود عموماً، و در افعالی مانند بکار بردن، ارجح است که به را چسبیده نوشت. در مواردی که "به" مفعول به واسطه‌ای را مشخص می‌کند، مثل "به زنجان گسیل داشت" و "به او سپرد" و "به بهرام گفت"، مرجح است که "به" را جدا نوشت.^{۲۹}

۶. عدد قرن را در ترجمه باید با حروف نوشت، حتی اگر در اصل به عدد باشد؛ مثلاً قرن چهاردهم/دهم و هفتم/سیزدهم.

۹. تألیف مقالات

در تألیف مقالات، دانشنامه بیش از هر چیز به این معنی توجه داشته است که مقالات عینی و علمی و مبتنی بر منابع دست اول و تحقیق درست باشد و به توسط دانشمندان صالح تألیف شود و از مبالغه، که با روح علمی سازگار نیست، برکنار بماند.

دانشنامه ذکر دقیق مآخذ را در متن مقالات و همچنین در فهرست مراجع که در آخر مقالات می‌آید، به‌خصوص تأکید نموده. مواد ذیل از «راهنمای تألیف مقالات»، که برای مزید اطلاع خوانندگان درج می‌شود، ناظر به این معنی است:

در فهرست مآخذ که در ذیل مقالات می‌آید، باید از قید منابع عمومی بدون تعیین صفحاتی که مربوط به مطلب است خودداری نمود، مگر آنکه تمام کتاب و یا مقاله مربوط به عنوان مقاله باشد.

ارجاعات لازم به مآخذ اصلی را باید حتی‌المقدور در متن مقاله قرار داد. مثلاً || ثعالبی برخلاف غالب منابع اسلامی «گرشاه» لقب کیومرث را چنان که باید به «ملک‌الجبل» یعنی پادشاه کوهستان ترجمه کرده است (اغرر، ۳). || و یا || صورت پهلوی ضحاک در [بندھشن] (به اتمام بهرام گور انکلساریا، بیست‌وهفتم، بند ۹، ص ۲۵۵ و جز آن) «دهاک» آمده و حمزة اصفهانی (چاپ برلین، ۲۴) «دهاک» ضبط کرده، ولی در معنی آن به اشتباه جزو اول را عدد ده گمان برده. طبری (یکم، ۲۰۳) و ثعالبی (اغرر، ۱۷) ضحاک را مشتق از «زدهاق» شمرده‌اند. ||
^{۲۸} این ترجیح در جزءهای آتی دانشنامه رها شده است.

در مورد کتبی که مشهور نیست و همچنین مقالات، باید ترجمه فارسی عناوین را در متن و صورت خارجی را در حاشیه قید نمود.

مثلاً || هنینگ، فصل نجومی بندهشن، در «مجله همایونی تحقیقات آسیایی» ۱۹۴۲، ۴۸، ۲۲۸. || یا || یوستی، «نامنامه ایرانی»، لایپزیگ، ۱۸۹۵. || در حاشیه صورت اصلی آنها این طور نقل خواهد شد.

1. W. B. Henning, 'An Astronomical Chapter of Bundahishn', JRAS.

2. Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch.

در صورت لزوم می توان در فهرست مآخذ تقسیماتی کرد. مثلاً در مورد فردوسی باید اول چاپ های معتبر شاهنامه و بعداً منابع اصلی و کهن درباره وی و در آخر منابع تحقیقی اخیر درباره فردوسی را ذکر نمود.

در فهرست مآخذ که ذیل مقالات می آید، باید منبع اصلی را به هر زبانی که هست ذکر نمود و بعداً ترجمه آن را اگر ترجمه فارسی معتبر دارد مثلاً A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant, 1953, P. 49 (ترجمه منوچهری امیری: [مالک و زارع]، ۱۱۵).

۱۰. نام دانشنامه

نام "دانشنامه" برای اثر حاضر بر "دایرةالمعارف" ترجیح داده شد. از آن رو که اولاً معنی آن منطبق با مقصود است. ثانیاً عنوانی کوتاه تر است و آسان تر تلفظ می شود. ثالثاً با شیوه نثر معاصر و سلیقه ای که در ایام اخیر در نام گذاری غلبه دارد هماهنگ است. رابعاً در زبان فارسی سابقه قدیمی دارد؛ مثلاً دانشنامه علایی ابن سینا و دانشنامه شاهی محمدامین استرآبادی که ذکر آنها گذشت.^{۳۰}

۱۱. نقایص جزء حاضر

دستگاهی که نظر به کمال دارد نمی تواند از نقایص کار خود غفلت نماید. نقص عمده این جزء آن است که عناوین آن هنوز، چنان که منظور نظر دانشنامه بوده است، جامع نیست. چنان که مثلاً مقالات "آذر" و "اتشکده" و "آذرگشنسب" و "آس" و "آرامی" و "آیش"، که حقاً می بایست در این جزء می آمد، موکول به بعد گردیده و یا در مورد مقالات "آخوند" و "آیین"، که محتاج تکمله اند، فعلاً به ترجمه آنها از دایرةالمعارف اسلام اکتفا شده است.

^{۳۰}بنگرید به پانوش ۷.

علت اساسی این معنی این است که راه دانشنامه راه ناکوفته‌ای است و نوشتن بسیاری از مقالات محتاج تحقیق تازه و اصیل است که زمان می‌خواهد و یافتن متخصص برای برخی عناوین آن آسان نیست. فضایی ایران، که دانشنامه می‌کوشد چندان که ممکن است از تحقیقات آنان برخوردار شود، در این ایام بیش از حد گرفتار و کم‌فرصت‌اند و تدریس و ترجمه و همچنین تصحیح انتقادی کتب وقت گرامی بسیاری از آنان را به خود تخصیص می‌دهد. البته ممکن بود که این نقص را با تعویق انتشار این جزء برطرف نمود، ولی اصلح آن به نظر رسید که این جزء به صورت کنونی انتشار یابد و تکمیل آن در چاپ‌های بعدی صورت بگیرد.

کار دیگری که باید در جزءهای بعدی انجام بگیرد، یکدست کردن ترجمه‌ی عنوان کتاب‌ها و مجلات و نشریه‌های معروف است تا در ارجاع به آنها تنها یک عنوان به کار برود و مثلاً در ارجاع به *BSOAS* یکجا نشریه‌ی مدرسه‌ی علوم شرقی و افریقایی و جای دیگر مجله‌ی مدرسه‌ی تحقیقات شرقی افریقایی لندن به کار نرود و ترجمه‌ی *Grundriss der Iranischen Philologie* یک جا اساس فقه‌اللغه ایرانی و جای دیگر طرح فرهنگ ایران نیاید. در جزء حاضر، با آنکه مهذبان مقالات به این نکته توجه نموده‌اند، در وحدت کامل این‌گونه تراجم اصرار نورزیده‌اند.

امید است که در چاپ‌های بعدی برخی نقایص دیگری که ممکن است در ترجمه یا تألیف یا تهذیب روی داده باشد اصلاح شود و دانشنامه با برخورداری از انتقادات صاحب‌نظران به تدریج به کمال نزدیک شود.

۱۲. همکاران دانشنامه

در ترجمه و تألیف مقالات دانشنامه عده‌ای از دانشمندان ایرانی و خارجی همکاری نموده‌اند و دانشنامه در این جزء به‌خصوص از آثار دانشمندان ایرانی برخوردار شده است. نام مؤلفان در ذیل مقالات آنان آمده است. نام مترجمان مقالات در فهرستی که شامل نام همکاران دانشنامه، از اعم از مؤلفان و مترجمان است، قید گردیده، ولی از تعیین نام آنان در ذیل مقالات خودداری شده و این یکی برحسب تمایل برخی از آنان و دیگر از آن روست که مهذبان دانشنامه به منظور تامین وحدت نسبی سبک و اعمال اصولی که دانشنامه پیشنهاد خود ساخته، گاه در ترجمه‌ی مقالات تصرفات بسیار کرده‌اند و دانشنامه انصاف ندانسته است که مسئولیت این تصرفات را به عهده‌ی مترجمان گرامی بگذارد.

در تهذیب و تدوین این جزء از دانشنامه اینجانب به‌خصوص از همکاری گرانمایه‌های آقایان علی‌اشرف صادقی و منوچهر کاشف و فتح‌الله مجتبابی و حشمت مؤید برخوردار بوده‌ام.

آقای محمدحسن جلیلی در تنقیح و آماده کردن نسخ برای طبع و آقای کمال اجتماعی در تصحیح مطبعی قسمتی از مقالات دقت مخصوص به کار برده‌اند. چاپ دانشنامه در مطبعه بانک ملی ایران و با جدیت مشکور کارکنان آن و زیر نظر صائب آقای عبدالله سیار، مدیر اداره طبع و نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، انجام گرفته است. وظیفه خود می‌دانم که امتنان خود را از کوشش صمیمانه این همکاران گرامی و اعتقاد راسخ آنان به کار درست ابراز بدارم. همچنین باید از تذکرات سودمند دوستان دانشمند آقایان ایرج افشار و احمد تفضلی و عباس زریاب و غلامحسین یوسفی در انتخاب عناوین و گزیدن مؤلفان مقالات اظهار امتنان نمایم. به خصوص باید تشکر خود را از اهتمام آقای احمد آرام در ترجمه قسمت اعظم مقالات دایرةالمعارف اسلام، خاصه مقالات دشوار آن، ابراز دارم. همچنین، در اینجا باید از آقای حسن ذوقی، از خادمان دیرین و استوار فرهنگ ایران، که در حسن جریان امور اداری دانشنامه بذل جهد مخصوص نموده‌اند و نیز از آقای مرتضی مدرسی که در آغاز کار دانشنامه با صمیمیت با اینجانب همکاری داشتند یاد کنم.

۱۳. سپاس‌گزاری

در سال ۱۳۵۲، اوامر اعلیحضرت همایون شاهنشاه آریامهر دایر به تدوین دانشنامه شرف صدور یافت و در عهده بنیاد پهلوی قرار گرفت. وظیفه خود می‌دانم که کمال امتنان خود را از جناب آقای مهندس جعفر شریف‌امامی نایب‌التولیه عظمای بنیاد پهلوی، که در اجرای اوامر همایونی از بذل هیچ‌گونه کمک در پیشرفت کار دانشنامه دریغ ننموده‌اند، ابراز بدارم.

همچنین، بر خود فرض می‌دانم که امتنان قلبی خود را از جانب آقای امیرعباس هویدا، نخست‌وزیر، که با فراهم ساختن اسباب این تألیف پیشرفت آن را تسهیل نمودند و با علاقه دیرینی که به امور علمی دارند این اثر را از مدد و پشتیبانی خود برخوردار ساختند ابراز بدارم. امید اینجانب این است که کیفیت دانشنامه و فایده آن در خور حسن ظن کسانی باشد که در آن به نظر عنایت نگریسته‌اند.

دستبرد نابهنگام اجل^۱

احسان یارشاطر

برکلی شهر کوچک مصفایی است نزدیک خلیج سانفرانسیسکو در کالیفرنیا. زمستان و تابستانش از خرمی و اعتدال بهار بهره‌مند است. مرکز عمده دانشگاه معروف کالیفرنیا در اینجاست. آنهایی که در پی فراغ خلوت و هوای ملایم و محیطی علم‌پرورند، کمتر جایی را دلنشین‌تر از برکلی خواهند یافت.

در پاییز ۱۹۶۱، والتر برونو هنینگ (Walter Bruno Hermann Henning)، عضو فرهنگستان انگلستان و فرهنگستان پادشاهی دانمارک، عضو وابسته فرهنگستان علوم و معارف آلمان (Die Deutsche Akademie der Wissenschaften) در برلین، عضو مؤسسه تحقیقات عالی (The Institute of Advanced Studies) پرینستون، رئیس شعبه خاور نزدیک و خاورمیانه دانشگاه لندن و استاد نامدار زبان‌های ایرانی، به سبب ناسازگاری هوا از اقامت در لندن صرف نظر کرد و دعوت دانشگاه کالیفرنیا را به استادی در آن دانشگاه پذیرفت و در پی هوایی معتدل و گوشه‌ای آرام که تندرستی ناستوار او را از دستبرد عارضه مصون بدارد، رخت به برکلی کشید.

اما نقش زمانه دیگر بود. هنوز ۶ سال نگذشته بود که آن استاد عالی‌قدر در روز یکشنبه هشتم ژانویه ۱۹۶۷ در یکی از بیمارستان‌های برکلی درگذشت. با مرگ هنینگ، بزرگ‌ترین ایران‌شناس معاصر و یکی از دانشمندان بزرگ جهان از میانه ناپدید شد.

۱ احسان یارشاطر، "دستبرد نابهنگام اجل"، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵۷-۵۸، (خرداد و مرداد ۱۳۴۶)، ۵۴۹-۵۵۴ و ۷۱۴-۷۴۷.

این قوی‌ترین ضربتی است که در این قرن به جهان ایران‌شناسی وارد گشته و تأسف و اندوهی که از این دستبرد نابهنگام اجل در میان ایران‌شناسان مشهود است نظیر نداشته است. زیرا به خلاف برخی از ایران‌شناسان معاصر، مانند مینورسکی و نفیسی، که در سالخوردگی درگذشتند و آثار مهم خود را قبل از وفات به عالم علم عرضه داشتند، هنینگ در ۵۸ سالگی بالنسبه جوان درگذشت و عده‌ای از آثار بسیار مهم او، چون فرهنگ اشتقاقی زبان فارسی و فرهنگ زبان خوارزمی و کتیبه‌های پهلوی و پارتی، که سال‌ها در فراهم ساختن آنها زحمت برده بود و دانش‌پژوهان با اشتیاق بسیار در انتظار انتشار آنها بودند، به دست طالبان نرسید و آن همه فضل و دانش زاینده که آستن کشف‌های تازه بود، ناگهان در خاک رفت. به طوری که دکتر گرشویچ، استاد دانشگاه کمبریج، در رثای وی نوشت،^۲ شاید نسل‌ها طول بکشد تا عالم علم به آنچه هنینگ دریافته بود و کشف‌هایی که هنوز فرصت انتشار آنها را نیافته بود و در گنجینه ذهن خود داشت، دسترس بیابد.

شادروان هنینگ، که نگارنده چهار سال و نیم افتخار شاگردی او را داشتم، مردی نحیف‌گونه و کوچک‌اندام و کم‌سخن بود و صدایی آرام و کوتاه داشت. با این همه، حضور او غالباً با هیبتی همراه بود؛ هیبتی که از اندیشه و احترام پدید می‌آمد. این از آن رو بود که هنینگ در طی سال‌ها شهرتی چنان استوار به تیزیابی و اصابت نظر و تشخیص خطا یافته بود و رد و قبول او چنان در رد و قبول برخی نظریه‌ها مؤثر افتاده بود که غالباً کسی که نظر تازه‌ای در ذهن داشت و یا تعبیر تازه‌ای در تحقیقات ایرانی می‌آورد، بی‌اختیار نگران نظر او بود و از خلاف وی در اندیشه.

در سال ۱۹۵۴، که مجمع بین‌المللی خاورشناسان در کمبریج تشکیل شد، یکی از دانشمندان فاضل و پرمایه غربی که خدمات گرانبها در تتبع زبان پهلوی و آیین زرتشتی انجام داده است، قرائت و تعبیر تازه‌ای برای یکی از لغات پهلوی پیشنهاد کرد. چون گفتارش تمام شد و نوبت گفت‌وگو رسید، سرها بی‌اختیار به طرف هنینگ برگشت. هنینگ که در گوشه‌ای نشسته بود، مدتی این سؤال ضمنی را به علت رعایتی که لازم می‌شمرد ندیده گرفت. آخر یکی از حاضران نظر او را به نام درخواست. به ناچار به اکراه برخاست و تأمل خود را به اختصار گوشزد کرد. آن قرائت و آن تعبیر را دیگر کسی نشنید.

در همان کنگره بود که چند صفحه از نسخه شاهانه‌ای از قابوسنامه، که تازه به غرب رسیده بود، به عنوان کهن‌ترین نسخه این اثر و قدیم‌ترین نمونه مینیاتور ایرانی به

^۲*The Times* (11 January 1967).

ایران‌شناسان ارائه شد. معرّف قبلاً این صفحات را به نظر هنینگ رسانید. هنینگ مدتی چشم بر صفحات نمونه دوخت. انسان غالباً گمان می‌کرد او هم همان را می‌بیند که دیگران. اما بعدها معلوم می‌شد که دیدگان تیزبین او بسیار چیزها می‌دید که از نظر دیگران پنهان می‌ماند. غالباً وقتی تصویری، کتیبه‌ای، سکه‌ای یا نسخه‌ای به او ارائه می‌شد، آن را به دقت نگاه می‌کرد، بعد چشمان نافذ خود را در چشم صاحب داعیه می‌دوخت و آن‌گاه سؤال ساده‌ای از قبیل ”خیال می‌کنی این قدیمی است؟ راستی؟“ می‌کرد. آنها که او را می‌شناختند می‌دانستند که باید در جواب بسیار دقیق و محتاط باشد، والا به زودی تناقض گفتار خود را درخواهند یافت و شرمنده خواهند شد.

قدمت اوراق نمونهٔ قابوسنامه را هنینگ تأیید نکرد و در داوری تأمل نشان داد. تأمل او به زودی به گوش ایران‌شناسان رسید که از آن پس هیچ‌کس از آشنایان به زبان و ادبیات فارسی، با وجود ابرام برخی دیگر که بیشتر به تصاویر نسخه نظر داشتند، جرئت تأیید نسخه را به خود نداد، تا آنکه مقالهٔ دانشمند محترم آقای مجتبی مینوی ابتدا در سال ۱۹۶۵ در اسلامبول و یک‌سال بعد در مجلهٔ یغما دربارهٔ این نسخه انتشار یافت. در این مقاله، آقای مینوی چنین می‌نویسند: ”با یکی از دوستان بزرگوار خود، که در ردیف علمای درجهٔ اول استسراق نام برده می‌شود، در سال جاری در ایتالیا ملاقات کردم و از نسخهٔ کاپوسنامه ... بحث به میان آمد و چون اصرار این دوست بزرگوار را به مجعول بودن این نسخه شنیدم گفتم اگر علما فریب این جعل‌ها را نخورند ... چه زیان دارد؟ در این روزها نامه‌ای از آن دوست به بنده رسیده است که در آن به براهین متقن و دلایل دندان‌شکن دعوی خود را اثبات و بنده را اقناع کرده است که کاپوسنامهٔ فرای قبل از ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م وجود نداشته و عقیدهٔ بنده که این‌گونه جعل‌ها ضرری ندارد باطل بوده است ... به این جهت است که بنده از برای جبران خطایی که سابقاً مرتکب شده‌ام که شفاهاً اصالت و صحت این نسخه را تأیید نمودم، خویشتن را مجبور می‌بینم که مکتوب آن دوست بزرگوار را زمینهٔ این مقاله قرار داده به مسئولیت خود اعلام دارم که آن نمونه‌هایی که نسخهٔ کاپوسنامهٔ فرای که منتشر شده است و ما دیده‌ایم مجعول است.“^۲ این مقاله را نویسنده به پرفسور هنینگ اهدا کرده است.

اما این تنها موردی نبود که نظر هنینگ در رد یا قبول نظریهٔ مهمی چنین مؤثر می‌شد. در طی ربع قرن گذشته، هنینگ به حقیقت وزنه‌ای بود که تعادل افکار را در قلمرو

^۲مجتبی مینوی، ”کاپوسنامهٔ فرای“، یغما(بهمن ۱۳۳۵)، ۶-۵.

تحقیقات ایرانی حفظ می‌کرد. در این سال‌ها، فرضیه‌های متناقض بسیار دربارهٔ مذاهب و زبان‌ها و تاریخ و تمدن ایرانیان ابراز شد. برخی از این فرضیه‌ها آن‌قدر از هم دور بود که غالباً مشکل بود تصور کرد مأخذ آنها آثار واحدی است.

در سال ۱۹۳۷، ساموئل نوبرگ، استاد دانشمند سوئدی که با دید تازه‌ای در آثار ایران باستان—خاصه اوستا—نگریسته بود، کتابی دربارهٔ مذاهب ایران انتشار داد.^۴ سال بعد، شِدر، محقق آلمانی که چندی نیز استاد هنینگ بود، این کتاب را به آلمانی ترجمه کرد. انتشار نظریات نوبرگ موجب یکی از سخت‌ترین و پرشورترین مباحثات در تاریخ ایران‌شناسی شد: هنینگ که در سال ۱۹۳۵ با انتشار انتقادی صریح بر کتاب خودآموز پهلوی^۵ نوبرگ وی را تا حدی رنجانده بود، اینک نیش قلم طنزآمیز خود را متوجه این کتاب کرد.^۶

نوبرگ از مطالعهٔ اوستا به نتایجی رسیده بود که با نظر قاطبهٔ ایران‌شناسان اختلاف اساسی داشت. به گمان او، زرتشت در ازمنهٔ دوردست و در قبیله‌ای بدوی که از اثر تمدن برکنار مانده بود، در حوالی جیحون می‌زیست و در این قبیله سمتی شبیه سمت “شمن”‌های آسیای مرکزی و یا طبیبان جادوگر قبایل بدوی داشت. در کیش وی، که از پدران خود به ارث برده بود، دو رسم یا آیین اهمیت خاص داشت. یکی “آزمایش به آتش” که راست را از ناراست مشخص می‌کرد. به موجب این رسم، فلز گداخته بر سینهٔ صاحب ادعا می‌ریختند، اگر زیان نمی‌دید محق بود و این نظیر آزمایشی بود که در آغاز خلقت برای تشخیص ادعای هرمزد و اهریمن انجام گرفته بود. آیین دیگر آیینی شبیه “سماع” درویشان بود که برای آنان که در آن حق شرکت داشتند می‌توانست منتهی به حالت بیخودی و خلسه‌ای بشود که غایت آرزوی آنان بود. در این بیخودی، ارواح آنان که از قید تن آزاد می‌شد، به هرمزد و یا درحقیقت به بهمن، امشاسپند دوم، می‌پیوست و با فروهر پیشینیان دمساز می‌شد. برای آنکه این بیخودی آسان‌تر حاصل شود و وحدت و اتصال زودتر دست دهد، بخور “بنگ” به کار می‌بردند. سرمستی و جذبه‌ای که در نتیجهٔ سرودخوانی و نیز محتملاً دست‌افشانی و استعمال بنگ روی می‌داد، عباراتی شیوا از دهان افراد قبیله بیرون می‌انداخت. زرتشت پیشوای این آداب و “شمن” عمده بود و گات‌ها که سرودهای وی خوانده می‌شود، از قبیل همان عبارات بیخودوار و جذبه‌زاد است. ابهام و درهم بودن آنها نیز از این روست.

^۵H. S. Nyberg, “Hilfsbuch des Pehlevi,” *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1 (1935), 1-19.

^۴H. S. Nyberg, *Die Religionen des Altum Iran*, Übersetz von H. H. Schaeder (Leipzig: Osnabrück O. Zeller, 1938).

^۶*Journal of Theological Studies*, 44 (1943), 49-122.

باز به گمان او، زرتشت قصد اصلاحی در دین نداشت و کوشش او همه در حفظ این سنت دیرین بود. آنچه او را به کوشش برانگیخت، حملات تبلیغی قبیله مجاور بود که مهرپرست بودند و در میانشان قربانی حیوان، خاصه گاو، و صرف باده هوم و پرستش خدایان دیگر، که زرتشت دیو می‌پنداشت، رایج بود. جهد مهرپرستان و کشش مراسم شورانگیز شبانه آنها پیروان زرتشت را تقلیل داد و حلقه سماع وی را از رونق انداخت. گله‌های قبیله نیز در نتیجه انتشار رسم قربانی در معرض تهدید قرار گرفت. زرتشت در پی چاره افتاد. در این نگرانی و چاره‌جویی به خدای بزرگ، هرمزد، توسل جست. پیش از این، زرتشت گمان داشت که هرمزد پس از آفرینش جهان امور عالم را به مینوی نیک (سپنتامینو) و مینوی بد (اهریمن) سپرده و خود از کار جهان کناره گرفته است، مانند زروان در مذهب زروانیان و یا خدای اعظم در مذاهب عرفانی. ولی اکنون که به وی توسل جست، هرمزد دعای وی را اجابت کرد و به صورت خدایی فعال به کمک وی برخاست. اما زرتشت از فشار دشمنان نتوانست در قبیله خود بماند. ناچار به قبیله دیگری در حوالی سیحون که تازه تحت تأثیر تبلیغ مهرپرستان قرار گرفته بود گریخت و آخر رئیس آن قبیله، گشتاسب، را با خود یار کرد و به استقرار آیین دیرین خود پرداخت. منتهی دریافت که مخالفت کامل با آیین مهرپرستان به جایی نخواهد رسید و افراد قبیله گشتاسب را رویگردان خواهد کرد. ناچار سازگاری پیش گرفت و از سر تدبیر برخی از عقاید و آداب مهرپرستان را در کیش خود پذیرفت و به خلاف تعرضی که سابقاً در هیاهوی او درباره "مهر" و "جمشید" و "هوم" و خدایان دیگر و نیز آیین "قربانی" دیده می‌شد، اینک غالب آنها را به صورتی خفیف‌تر در مذهب خود جا داد؛ مثلاً هوم به شرط آنکه مسکر نباشد، قربانی به صورت مجازی و خدایان دیگر به صورت آفریدگان و پرستندگان هرمزد. پس به حقیقت اختلاطی که در مذهب زرتشتیان از تعالیم نخستین زرتشت و عقاید کهن‌تر ایرانیان دیده می‌شود، ساخته و پرداخته خود زرتشت است.

هنینگ در مقاله خود به اساس چنین تعبیری از سرودهای پیامبر ایرانی حمله کرد و نقاط ضعف آن را آشکار ساخت و در حقیقت، انتقاد استوار او بود که از بسط این فرضیه که اعتبار و شهرت نوبرگ و پشتیبانی برخی از شاگردان او در پس آن قرار داشت جلوگیری کرد. چند سال بعد، در ۱۹۴۹، هنینگ فرصت دیگری به دست آورد تا فرضیه‌های مربوط به زادگاه و زمان و محیط زرتشت را مورد سنجش قرار دهد و نه تنها استنباطات نوبرگ، بلکه نتایج هرتسفلد، باستان‌شناس و مورخ و زبان‌شناس فقید آلمانی، را نیز هدف انتقاد خود سازد.

در این سال، دانشگاه آکسفورد از هنینگ دعوت کرد تا خطابه‌هایی را که شادروان ر. کترک (Ratanbai Katrak) بنیاد نهاده است، ایراد کند. این خطابه‌های او که شاهکاری از دقت نظر و فکر مستقیم و داوری استوار از یک‌سو و طنز و فصاحت از سوی دیگر است، اندکی بعد به صورت کتابی با عنوان کم‌وبیش شوخی‌آمیز زرتشت: سیاست‌باز یا جادوگر؟ انتشار یافت.^۷

موضوع این خطابه‌ها درحقیقت انتقادی نهایی از دو نظریه بسیار متباعد نوبرگ و هرتسفلد است. هرتسفلد نه تنها زرتشت را در ازمنه دوردست و مبهم قرار نمی‌دهد، بلکه وی را در صحنه روشنی از وقایع تاریخی و دست‌اندرکار سیاست‌ها و توطئه‌های دو دولت مادی و هخامنشی تصور می‌کند. آخرین اثر هرتسفلد، که اندکی قبل از مرگش انتشار یافت،^۸ وقف توضیح این نظریه و ایراد مداوم بر نظریه نوبرگ است.

استنباط هرتسفلد این است که زرتشت نوه دختری آستیگ، آخرین شاهنشاه ماد، است که کورش وی را برانداخت. کورش پس از پیروزی دختر آستیگ و مادر زرتشت را به زنی گرفت و آتوسا، دختر کورش، به این ترتیب ناخواه‌ری زرتشت بود. این آتوسا بعداً همسر کمبوجیه و پس از به تخت نشستن داریوش، همسر داریوش شد. از این رو، کمبوجیه و داریوش هر دو شوهران ناخواه‌ری زرتشت بودند و زرتشت به نسب یا سبب با هر دو خاندان مادی و هخامنشی خویشی و پیوستگی داشت.

اما زرتشت مصلحی اجتماعی بود و همه کوشش او در آن بود که وضع کشاورزان را بهبودی ببخشد و آنان را از صورت کارگر مجبور به صورت کارگر مختاری که متعهد اطاعت نسبت به خواجه خود باشد درآورد. در این کوشش، به مقاومت مالکان و روحانیان برخورد و به داوری خوانده شد و گئوماتای مغ، که بعدها سلطنت را غصب کرد و سرانجام به دست داریوش کشته شد، به عنوان سرداور وی را محکوم به تبعید نمود و زرتشت، خشمگین از گئوماتا و دلتنگ از کمبوجیه که در این زمان نایب‌السلطنه ماد بود، به ناچار راه خاور پیش گرفت و از راه قومس از ری به طوس رسید.

هرتسفلد هر بار چیزی به جزئیات و شاخ‌وبرگ این داستان افزوده، به طوری که به گفته هنینگ تنها یک نکته مبهم مانده و آن اینکه "آیا کالسکه یا گردونه‌ای که زرتشت در آن به سوی طوس سفر کرد، مال خود او بود و یا از دوستی کرایه کرده بود."^۹

^۸E. Herzfeld, *Zoroaster and his World* (Princeton: Princeton University Press, 1947).

^۹Herzfeld, *Zoroaster and his World*, 5.

^۷W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?* (London: Oxford University Press, 1951).

در طوس، زرتشت با شهربان (ساتراپ) ایالت پارت، یعنی گشتاسب پدر داریوش بزرگ، طرح دوستی ریخت و دختری از خاندان وی را به زنی گرفت. اما کوشش او برای لغو حکم تبعید بی‌نتیجه ماند و کورش و پس از وی کمبوجیه هیچ‌یک از تأیید آن بازنگشتند. چون بردیا، فرزند کورش، به دستور کمبوجیه کشته شد، مباشر قتل وی راز خود را با برادرش که پدرزن زرتشت بود در میان گذاشت و از این راه خبر به زرتشت رسید و زرتشت این راز را برملا کرد و سرودی چند در ترغیب پیروان خود به قیام و طغیان ساخت. سخنان وی داریوش، فرزند گشتاسب، را برانگیخت تا آنجا که گئوماتای غاصب را کشت و خود بر تخت نشست.

این سؤال روشن را که پس چرا داریوش در کتیبه مفصل خود از همه همراهان خود نام می‌برد، ولی ذکری از زرتشت نمی‌کند، هرتسفلد چنین جواب می‌گوید که این به خواهش خود زرتشت بوده است که میل داشته در پس پرده عمل کند. اما به گفته هنینگ، کتمان حقیقت از طرف دو تن (یعنی زرتشت و داریوش) که هر دو دروغ و فریب را بدترین گناه شمرده و پیروان خود را بیش از هر چیز به راستی ترغیب کرده‌اند، غریب می‌نماید.

این همه را و بسیاری جزئیات دیگر را هرتسفلد، مانند نوبرگ، از کلمات و عبارات گات‌ها استنباط کرده است که متنی مبهم است و مجهولات بسیار دارد. هنینگ در طی انتقادی روشن و استوار اساس تصورات نوبرگ و هرتسفلد را فرو می‌ریزد و اشتباهات آنان را در فهم درست برخی کلمات، مثل بنگ در اوستایی و منگ در پهلوی، و بعضی مأخذ تاریخی آشکار می‌نماید. اما خوشبختانه هنینگ خود را در این مسائل محدود به انتقاد و ابطال نظریه‌های نادرست نمی‌کند، بلکه چنان که شیوه او بود، خواننده را به یک رشته نظریات مثبت و مدلل رهنمون می‌شود و در عده‌ای نکات اساسی، از جمله زمان زرتشت و زبان و مرزوبوم او عقایدی که هرچند انقلابی نیست، بر کشفیات و استنباطات تازه استوار است، ابراز می‌دارد.

دربارۀ زمان زرتشت نظر وی این است که هنوز دلیلی در دست نیست که مخالف سنت دیرین خود زرتشتیان دربارهٔ زمان زرتشت باشد. به موجب این سنت، پیامبر باستانی ایران ۲۵۸ سال پیش از حمله اسکندر به ایران برخاست و بنابراین، سال تولد او را باید میان سال‌های ۶۳۰ و ۶۱۸ پیش از مسیح و زندگی او را مقارن آخرین سال‌های حکومت خاندان ماد قرار داد. هنینگ در این مسایل نظریات دیگر را مورد سنجش قرار می‌دهد و به‌خصوص به زبان گات‌ها، که کهنه‌نماتر از سایر قسمت‌های اوستا و خاصه قدیمی‌تر از

زبان کتیبه‌های هخامنشی است و گاه قرینه‌ای برای قدمت بیشتر زرتشت تصور می‌شود، اشاره می‌کند و هیچ‌یک را مخالف سنت قدیم زرتشتیان و دلایل دیگری که در تأیید آن هست نمی‌شمارد.

در مورد زادگاه زرتشت، هنینگ این نکته را روشن می‌سازد که برحسب قرائن تاریخی، در مشرق و شمال شرقی ایران نیز مقارن حکومت خاندان مادی دولتی وجود داشته که حدود آن تا جنوب سیستان و حوالی رنج کشیده می‌شده و شهرهای مرو و هرات در آن قرار داشته و پارت و گرگان تابع آن محسوب می‌شده‌اند. حکومت یا رهبری این سرزمین با خوارزمیان بوده که بر سرزمین‌های مجاور چون پارت و گرگان و سغد تسلط یافته بودند و "ایران‌ویج"، که در اوستا مرزوبوم اصلی ایرانیان به شمار رفته، با خوارزم منطبق می‌شود. زرتشت در این سرزمین، یعنی خوارزم به معنی وسیع‌تر که تا جنوب سیستان و افغانستان کشیده می‌شده، زاده و بالیده است و گشتاسب، پشתיبان وی، آخرین پادشاه این سرزمین بوده. این حکومت به زودی توسط کورش برافتاد و سرزمین‌های شرقی ایران ضمیمه کشور هخامنشی گردید. این نظریه را که زرتشت اصلاً از ری و یا آذربایجان و به هرحال از سرزمین ماد بوده و بعدها به خاور هجرت کرده، هنینگ با دلایل کافی مردود می‌شمارد.

از نکات تازه‌ای که در این خطابه‌ها در تأیید "خوارزم بزرگ" به عنوان سرزمین زرتشت می‌یابیم، مقایسه‌ای است که هنینگ میان زبان خوارزمی، که خود به کشف آن مشغول بود، و زبان اوستایی می‌کند و عده‌ای از کلمات مشابه آنها را برمی‌شمارد و احتمال می‌دهد که گات‌ها در حوالی مرو و هرات و بیشتر قسمت‌های تازه‌تر اوستا در حوالی سیستان به وجود آمده باشد،¹⁰ هرچند به احتیاط از تصریح به اینکه زبان خوارزمی—که جملات و کلمات پراکنده‌ای از آن در برخی آثار فقهی اسلامی و کتب بیرونی دیده می‌شود و ترجمه مقدمه‌الادب زمخشری نیز به آن زبان موجود است—دنباله مستقیم زبان اوستایی باشد خودداری می‌کند.

آنگاه هنینگ به آیین زرتشت و کیشی که وی به جهانیان عرضه کرد می‌پردازد. نظر نوبرگ و هرتسفلد هر دو را منافی مقام واقعی پیامبر ایرانی می‌شمارد و رسالت و ارشاد او را برتر از آن می‌بیند که در نظریه این دو دانشمند و یا در نظر کسانی که زرتشت را بیشتر در بند کار زراعت و گله‌پروری شمرده و به جنبه بسیار مهم اخلاقی تعلیمات او کمتر توجه کرده‌اند، می‌توان دید. به اعتقاد هنینگ، آیین زرتشت بیش از هر چیز به دو

¹⁰Herzfeld, *Zoroaster and his World*, 44.

اصل اساسی ممتاز است: یکی آزادی انسان در اختیار خوب و بد و مقام والایی که انسان در آفرینش برای تحقق بخشیدن به پیروزی نیکی و شکست و نابودی بدی و زشتی دارد. در ادیان باستانی تنها در این کیش است که چنین پایه بلند و چنین وظیفه شریفی به انسان بخشیده شده. در جهانی که از آمیزش نیک و بد برخاسته، پیروزی نهایی نیکی به کمک انسان که به اختیار دوستدار و هواخواه هرمزد است به دست می‌آید.^{۱۱}

دوم، دوگانگی. به گمان هنینگ، زرتشت خود در آیینی رشد و نما یافت که به یک خدا (مзда) گروه داشت. اما وی، که مصلحی اخلاقی بود، زادن نیکی و بدی را که پیوسته در کشمکش‌اند از یک اصل صواب ندانست و به عنوان واکنشی نسبت به توحید کهن‌تر، آیین ثنوی را، که روشنگر آمیختگی جهان و لزوم یاری دادن به عوامل نیکی و جهاد بر ضد زشتی و بدی است، منتشر ساخت. اصرار برخی از دانشمندان پارسی را در توحید زرتشت هنینگ دور از صواب و مبتنی بر روشی دفاعی در برابر عقاید جاری می‌شمارد، هر چند به عقاید زروانیان، از فرق زرتشتی که می‌توان آنان را موحد شمرد، اشاره می‌کند. منتهی معتقد است که عقیده به زروان، خدای زمان که زروانیان قدیم‌تر از هرمزد و اهریمن می‌شمردند، در اواخر دوره هخامنشی جان گرفت و توسعه یافت و از عقاید بابلی اثر پذیرفت و تا چند قرن اول میسحی نیز، چنان که از گفته‌های مانی برمی‌آید، رواج قوی داشت، ولی پس از آن به تدریج سنت خود زرتشت برتری گرفت و آخر استوار شد و در کتاب‌های دینی زرتشتی جانشین عقاید زروانیان گردید.

رساله زرتشت هنینگ با وجود اختصارش بلافاصله در ردیف یکی از آثار عمده این رشته درآمد و در حقیقت میزان عقیده سلیم درباره نکات اساسی زندگی و آیین زرتشت شد، چنان که زینر، استاد تاریخ مذاهب در دانشگاه آکسفورد و متخصص مشهور کیش زرتشتی، قسمت انتقادی آن را به صورت ضمیمه در آخر کتاب اساسی خود، بامداد و شامگاه کیش زرتشتی، مجدداً به طبع رسانده است.^{۱۲}

هنینگ با احاطه بی‌نظیری که بر زبان‌های ایرانی داشت و فراست خارق‌العاده‌ای که در نهاد وی بود، سال‌ها شاخص صحت و سقم آثاری بود که درباره این زبان‌ها انتشار می‌یافت. بسیاری از مقالات او اصلاح اشتباهات دیگران و به دست دادن قرائت و یا تعبیر درست کتیبه‌ها و سایر نوشته‌های کهنسال ایرانی است. چنان که نخست او بود که پس از آنکه در سال ۱۹۳۷ تصاویر کتیبه پهلوی شاپور اول انتشار یافت، دریافت که این

Zoroastrianism (London: Weidenfeld and Herzfeld, *Zoroaster and his World*, 45ff.

Nicholson, 1961), 349-359.

¹²R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of*

کتیبه از شاپور اول و موضوع آن پیروزی وی بر رومیان و دستگیری والرین است.^{۱۳} این کتیبه که در ردیف کتیبه داریوش در بیستون یکی از دو کتیبه بسیار مهم به زبان‌های ایرانی و مهم‌ترین کتیبه عهد ساسانی است و شامل اطلاعات گرانبهای جغرافیایی و تاریخی از قبیل اسامی شهرها و مناصب و القاب درباری و دیوانی است، نخست موضوع کوشش شپرنگلینگ قرار گرفت و او قرائتی از کتیبه را در دو مقاله نسبتاً مفصل منتشر کرد^{۱۴} و کتیبه را از نرسی شمرد و در فهم مضمون آن نیز به اشتباه افتاد. بعدها که متن پارتی و یونانی کتیبه به دست آمد و انتشار یافت، دانسته شد که نظر هنینگ تا چه حد صائب بوده است.

همچنین، هنینگ بود که نخستین بار قرائت درست کتیبه فیروزآباد را که هرتسفلد از ابرسام، وزیر اردشیر اول (قرن سوم مسیحی)، شمرده بود به دست داد و دریافت که کتیبه از مهر نرسی، وزیر نامدار یزدگرد اول و بهرام گور و یزدگرد دوم (قرن پنجم مسیحی)، است.^{۱۵} و نیز او بود که سنگ‌نوشته "تنگ ازئو"، میان هرات و کابل، را که برخی گمان برده بودند کتیبه پارتی است به درستی قرائت کرد و روشن ساخت که این کتیبه، که مرکب از سه کتیبه کوچک است، نخستین سند زبان فارسی است^{۱۶} و مورخ است و به خط عبری است. تاریخ کتیبه تاریخ سلوکی است و معادل سال ۳-۷۵۲ مسیحی است، یعنی تقریباً ۱۰۰ سال پس از مرگ یزدگرد، آخرین شاهنشاه ساسانی.

همچنین، قرائت درست کتیبه "هوسک" را که گیرشمن در شوش کشف کرد و متعلق به سال‌های آخر حکومت اشکانیان است و نیز تاریخ دقیق آن (۲۱۵ مسیحی) را نخست هنینگ در ضمن قرائت کتیبه "تنگ سروک"^{۱۷} به دست داد.^{۱۸} مقاله اساسی وی درباره آثار تنگ سروک بهبهان از شاهکارهای خط‌شناسی و کتیبه‌خوانی است. کتیبه‌های تنگ سروک به زبان آرامی و به خط خاصی مقتبس از خط آرامی است و متعلق به خاندانی با

این پل را ساخت. به یاری یزدان خطا و فریب در آن نیست." بنگرید به

W. B. Henning, "The Inscription of Firuzabad," 102.

¹⁶W. B. Henning, "The Inscription of Tang-i Aza," *BSOAS*, 20 (1957), 335-342.

¹⁷W. B. Henning, "The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak," *Asia Major*, 2:2 (1952), 151-178.

¹⁸W. B. Henning, "The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak," 176.

¹³W. B. Henning, "The Great Inscription of Šāpūr I," *BSOS*, 9:4, 823-849.

¹⁴M. Sprengling, "A New Pahlavi Inscription," *AJSALL*, 53:2, 126-144; A Zur Parsik-Inschrift an der "Kaaba des Zoroaster," *ZDMG*, 91:3, 652-672.

¹⁵W. B. Henning, "The Inscription of Firuzabad," *Asia Major*, 4:1 (1954), 98-102.

این کتیبه را مهر نرسی به مناسبت ساختن پلی نزدیک فیروزآباد نویسنده و ترجمه آن این است: "این پل به فرمان مهر نرسی بزرگ فرمادار برای آامرزشا روان او و به هزینه خود او ساخته شد. هر کس بر این راه می‌گذرد مهر نرسی و فرزندانش را دعا (افرین) کند که

اسامی اشکانی است که در ایلام حکومت می‌کردند و نزدیک به اواخر دوره اشکانی نوشته شد. قرائت درست این کتیبه‌ها را نخست در این مقاله می‌بینیم و اهمیت پیکره‌های آن را که از آثار معدود دوره اشکانیان است، نخست از این مقاله درمی‌یابیم.

در مقاله "کتیبه آرامی اشوکا،"^{۱۹} هنینگ با فراستی شگفت‌آور موفق شد تا قرائت درست کتیبه‌ای را که مخلوطی از کلمات آرامی و سانسکریت میانه (پراکریت) است و متعلق به زمان آشوکا، پادشاه مقتدر و بودایی هند، است و فهم آن از چندین تن دانشمندان مشهور فوت شده بود به دست بدهد و روشن کند که کتیبه اصلاً آرامی است، ولی به خلاف آنچه گمان کرده بودند، عده‌ای کلمات پراکریت که به فرامین سابق آشوکا اشاره می‌کند در آن جا دارد. تسلطی که هنینگ در این مقاله بر زبان سانسکریت و آرامی نشان می‌دهد حیرت‌آور است.

باز هنینگ بود که در انتقادی که بر دو کتاب از آثار آلتهایم و شتیهل نوشت، قرائت درست عده‌ای از مخطوطات پارتی و پهلوی را که از کاوش‌های شهر دورا به دست آمده بود و مؤلفان آن دو کتاب آنها را به غلط دریافته و نتایج غلط‌تر بر آن بنا نموده بودند، به دست داد.^{۲۰} انتقاد شکننده هنینگ مقدمه انتقادات شدید برخی از دانشمندان طراز اول دیگر چون شادروان برنهارد گایگر و اوتومنشن هلفن^{۲۱} بر ضد آلتهایم گردید و هر چند این ایرادات از سرعت نویسندگی آلتهایم چندان نکاست، اعتبار آثار او را مورد تردید اساسی قرار داد.

هنینگ با وجود حُجبی که در رفتار و ملایمتی که در سخن داشت، در انتقادات و مسایل علمی صریح و جسور و مصالحه‌ناپذیر بود. غرض و تعصب و سهل‌انگاری و شیادی در علم را دشمن می‌داشت و از آشکار کردن آنها حذر نمی‌کرد. اما در جایی که صمیمیت و پشتکار و دانایی می‌دید، اشتباه را نه تنها بر کسی نمی‌گرفت، بلکه از تشویق نیز هیچ‌گونه دریغ نداشت. چنان که وقتی که دانشمند فقید بلژیکی آندره ماریک پس از چند سال زحمات شبانه‌روزی کتیبه بلخی معبد "سرخ‌کتل" را که کاشف از یکی از زبان‌های گمشده ایرانی بود قرائت کرد و منتشر ساخت،^{۲۲} این هنینگ بود که محل درست این زبان را در میان زبان‌های ایرانی معین کرد و معنی واقعی کتیبه و زمان آن

Stiehl," *Gnomon*, 26 (1954), 476-480.

²¹O. Menchen-Helfen, "Geschichte der Hunnen by Franz Altheim," *JAOS*, 79:4 (1954), 295-298.

²²A. Maricq, "La Grande Inscription de Kaniska et l'éteo-tokharian," *JA*, 4 (1958), 345-441.

¹⁹W. B. Henning, "The Aramaic Inscription of Asoka found in Lampāka," *BSOAS*, 13:1 (1949), 80-88.

²⁰W. B. Henning, "Asien und Rom: Das erste Auftreten der Hunnen, von F. Altheim und R.

را دریافت و کلمه‌ای را که به معنی "آب" است و کلید مضمون کتیبه است، تشخیص داد و مفهوم کتیبه را روشن کرد.^{۲۳} با این همه، مقالهٔ هنینگ نشان تحسین او نسبت به دانشمند پرکار بلژیکی و قدردانی از زحمات او در کشف زبانی تازه است.

این کتیبهٔ بسیار مهم که تاکنون سه سواد از آن به دست آمده و صورت نهایی آنها موضوع مقاله‌ای از استاد گرنامه‌ی امیل بنونیس است،^{۲۴} از یکی از پادشاهان کوشانی است؛ نه کانیشکا، چنان که ماریک گمان برده بود، بلکه به احتمال قوی هویشکا، به طوری که هنینگ و بنونیس متفق شده‌اند. موضوع آن عمارت بنا و حفر چاه و تحصیل آب در بقعه‌ای است که به نام "کانیشکای پیروزگر" خوانده می‌شده و پس از چندی به علت خشکیدن آب رو به ویرانی رفته بوده و ظاهراً هویشکا، از جانشینان کانیشکا، در آن چاهی حفر کرده و آن را مجدداً آبادان ساخته و این کتیبه را به یادگار نویسانده است. کتیبه به زبان باستانی بلخ و به خط یونانی است که پس از غلبهٔ اسکندر خط رایج این نواحی گردید. اما کلمات این کتیبه از هم مجزا نیستند و مشکل عمدهٔ خواندن آن نیز این است.

هنینگ طبعی مشکل‌پسند داشت و این نکته در تدریس او، در روابط او با دیگران و به‌خصوص در کار خود او مؤثر بود. نه تنها سخت‌کوش و کمال‌اندیش بود، بلکه اصولاً جز به مشکل و دشوار نمی‌پرداخت. تقریباً تمام کارهایی که در پیش گرفت در زمینهٔ خود مردافکن و توان‌فرسا بود. از خواندن قطعات فروریخته و به مجهول آگندهٔ تورفان و درافتادن با خطوط و زبان‌هایی که گاه هیچ‌چیز از آنها شناخته نبود گرفته تا پنجه انداختن با کتیبه‌های گزندیدهٔ کرتیر، موبد زرتشتی و بنیان‌گذار آیین رسمی ساسانیان، و نبرد آزمون با مشکلات زبان ناشناختهٔ خوارزمی. تلاش او همه‌جا شیوهٔ پهلوانی داشت. کسی به ظاهر گمان نمی‌برد که در پس جثهٔ نحیف وی چنین جسارت و نیرویی باشد. کار دشوار و مُعَدَّ او را برمی‌انگیخت و یارایش در کار آخر نداشت. در سال ۱۹۵۰، پرفسور دوشن‌گیمن که اکنون استاد زبان‌های هندوایرانی در دانشگاه لیژ است و پرفسور بویس که اکنون استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه لندن است و آقای دکتر ماهیار نوایی، رئیس سابق دانشکدهٔ ادبیات تبریز و استاد دانشگاه تهران، و نگارنده در کلاس کتیبه‌های پهلوی هنینگ شرکت داشتیم. موضوع درس کتیبهٔ "پایقلی" بود. این کتیبه که در نزدیک سرحد کنونی ایران و عراق و ملتقای رود حلوان و دیاله قرار

²⁴E. Benveniste, "Inscriptions de Bactriane," *JA*, 2 (1961), 113-153.

²³"The Bacthrian Inscription," *BSOAS*, 23 (1960), 47-55.

دارد و به دو زبان پهلوی و پارسی است عبارت از تعداد زیاد، ولی ناقصی، از سنگ‌های تراشیده است که اصلاً در بنایی که نرسی، شاهنشاه ساسانی، در اینجا برپا کرد و کتیبه‌ای بر آن نویسانند به کار رفته بود. این بنا اکنون فرو ریخته و سنگ‌های آن پراکنده شده و بسیاری نیز ناپدید گردیده. هر تسفلد سال‌ها نقش سنگ‌های موجود را در هر فرصتی مثل کارت‌های بازی پهلوی هم می‌چید و وامی‌چید، مگر بتواند چیزی از جملات اصلی را به دست بیاورد. آخر نظمی حاصل کرد و آنچه به دست آورد موضوع مهم‌ترین اثر او "پایقلی" قرار گرفت که شامل قرائت هر دو کتیبه و ترجمه و لغتنامه توجیهی و تصاویر سنگ‌هاست؛ منهای قریب سی سنگ که بعداً به دست آورد.^{۲۵} تفصیل و دشواری و سقّطات این کتیبه چنان است که تقریباً هیچ‌یک از ایران‌شناسان خود را به در دسر تجدیدنظر در قرائت این کتیبه مهم نینداخت، مگر هنینگ که در علم معتقد به استقصای شخصی بود و می‌بایست همه چیز را خود ببیند و خود بخواند.

برای همه ما که در آن کلاس شرکت داشتیم، اسباب تعجب فوق‌العاده بود که هنینگ آن قدر حوصله داشت و آن قدر بر عبارات گسیخته این سنگ‌ها محیط بود که غالباً نظم تازه‌ای پیشنهاد می‌کرد و قرائت جدیدی پیش می‌کشید که لازمه‌اش به هم ریختن نظم سابق و ترکیب تازه‌ای از سنگ‌های کتیبه بود. دو سال بعد، مقاله معروف او، "وداع با خاقان خزران سفید،"^{۲۶} منتشر شد. این مقاله که تجدید نظری در قرائت یک سلسله از اسامی جغرافیایی و تاریخی و نام قبایل و ملل کتیبه پایقلی است، احاطه کم‌نظیر او را بر منابع جغرافیایی ایران و عراق و سوریه و آسیای صغیر، از یونانی و لاتینی گرفته تا سریانی و عربی و چینی، نشان می‌دهد. در ضمن آن، هنینگ با همان شیوه طنزآمیزش اول به برانداختن خاقانی که هر تسفلد "خاقان آق‌اقتران" خوانده بود می‌پردازد. عنوان به ظاهر غنایی مقاله از اینجاست. سپس، به اصلاح برخی قرائت‌های دیگر هر تسفلد و روشن ساختن اسامی تاریخی و جغرافیایی کتیبه دست می‌زند. اما در اواخر مقاله، صفحه ۵۱۷ به بعد، است که اهمیت اساسی مقاله او آشکار می‌شود. مثل موارد دیگر، در اینجا نیز هنینگ مضمون اصلی کتیبه و "شأن نزول" آن را به دست می‌دهد: بنای پایقلی را که امروز فرو ریخته و پراکنده شده، نرسی، شاهنشاه ساسانی، به یادگار راندن بهرام دوم از سلطنت برپا کرد. پس از مرگ بهرام اول، بیشتر بزرگان ایران به نرسی، آخرین فرزند شاپور اول و عموی بهرام اول، راغب شدند. وی که در ارمنستان بود، از راه گنجه آذربایجان به سوی تیسفون راند. در پایقلی، که معبری است در نزدیکی ملتقای

²⁶W. B. Henning, "A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqataran," *BSOAS*, 14:2 (1952), 501-522.

²⁵*Paikuli Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire* (Berlin, 1924).

رود حلوان و دیاله و به سوی جلگه عراق باز می‌شود، نرسی بزرگان و نمایندگانی را که خواستار و هواخواه او بودند نزد خود پذیرفت و در آنجا شاهنشاه خوانده شد. کتیبه پایقلی یادگار این واقعه و شرح ماجرای او و اسامی هواخواهان نرسی است.

هنینگ پس از حل مشکلات متعدد کتیبه می‌گوید: "اما برانداختن خاقان آسان‌تر از یافتن جانشینی برای اوست."²⁷ آنگاه به تحلیل دو کلمه‌ای که هر تسفلد به اشتباه "خاقان آق‌اقتران" خوانده است می‌پردازد و خواننده را پایه‌پا به آنجا می‌رساند که درمی‌یابد که به جای نام خاقان، نام محلی قرار دارد که هواداران نرسی قبل از رسیدن با پایقلی از هر سو در آن گرد آمده بودند و سرانجام نه تنها اسم آن، بلکه محل کنونی آن را نیز علی‌رغم همه بی‌نشانی‌ها به دست می‌آورد.²⁸

هنینگ با این احاطه بی‌نظیر مقدمات قرائت و انتشار کتیبه‌های دشوار کرتیر موبد ساسانی و همچنین کتیبه شاپور اول را نیز فراهم ساخته و تصاویر کتیبه‌های کرتیر را نیز منتشر کرده بود،²⁹ اما اجل دست وی را کوتاه کرد و این کار عظیم، که وی یگانه متخصص مسلم آن بود، ناتمام ماند.

دشوارجویی هنینگ حتی در تفریحات او نیز منعکس بود. از هنرها به موسیقی کلاسیک مایل بود. در ۵۰ سالگی در صدد برآمد تا نواختن پیانو را یاد بگیرد. معمولاً همه کس معلم می‌گیرد و از تمرین "گام" و قطعات آسان شروع می‌کند، اما این با شیوه وی سازگار نبود. پیانو را بدون معلم شروع کرد و از همان آغاز ۴۸ "پرلود" و "فوگ" باخ را بدون توجه به آسایش خود یا دیگران به تدریج به آخر رسانید. معتقد بود که اگر چیزی یادگرفتنی باشد، او باید بتواند به خود بیاموزد. تفریحات دیگر او شطرنج و سکه‌شناسی و گردآوردن تمبر بود.

هنینگ در ۲۶ اوت ۱۹۰۸ در راگنیت (Ragnit)، از شهرهای پروس شرقی، به دنیا آمد. پدرش کارمند دولت بود. خانواده وی یکی دو بار محل اقامت خود را عوض کردند و هنینگ همه یا بیشتر تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را در کوسلین (Koeslin) شهر نسبتاً کوچک، ولی پرآمودودی، در پومرانی انجام داد. معروف است که وقتی تحصیلات دانشگاهی وی نزدیک شد، یکی از معلمین مدرسه متوسطه وی به او گفت که با ذهن

²⁹See *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, edited by an International Committee (London: Published on behalf of Corpus Inscriptionum Iranicarum by P. Lund Humphries, 1955).

²⁷W. B. Henning, "A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqataran," 516.

²⁸Binqundreh > Bêth-Niqâtôr

تیزی که تو داری می‌توانی هر رشته‌ای را که بخواهی انتخاب کنی، مگر رشته زبان را که در آن امید پیشرفتی نمی‌توانی داشته باشی.

هنینگ رشته ریاضی را انتخاب کرد و وارد دانشگاه معروف گوتینگن (Goettingen) گردید. بی‌شک مهارت او در گاهشماری و بصیرت او در مسایل نجومی و ریاضی تاریخ ایران، چنان که مثلاً در مقاله "فصل نجومی بندهشن"³⁰ او مشهود است، از این تحصیلات اثر دارد. اما پس از چندی از ریاضیات به تاریخ ریاضیات کشیده شد و برای مطالعه آثار ریاضیدانان اسلامی به آموختن زبان عربی پرداخت و از این راه سرانجام با آثار ایرانی آشنا شد و ایران‌شناسی را رشته خاص خود قرار داد.

از استادان او لومل (Lommel) و لیدربارسکی (Lidzbarshy) و شتیگ (Stieg) و شدر بودند. اما استاد خاص او آندرناس (F. A. Andreas)، ایران‌شناس و محقق معروف، بود که بیش از همه کس در حیات علمی هنینگ مؤثر شد و هنینگ همیشه یاد آن استاد را با مهر و احترام در خاطر داشت. در برخی احوال و آداب، هنینگ به استاد فقید خود شبیه بود. هنینگ نیز مانند آندرناس روز خواب و شب‌زنده‌دار بود و بیشتر مطالعات خود را در دل شب‌ها انجام می‌داد. آندرناس نظر به همین عادت، جلسات درس و بحث را غالباً در خانه خود که دور از مرکز شهر و در محل مصفایی بود تشکیل می‌داد. جلسات سمینار او ساعت ۹ شب آغاز می‌شد و تا پس از نیمه‌شب ادامه می‌یافت.

آندرناس از محققان یگانه نسل خود بود. از سال ۱۹۰۳ تا سال ۱۹۳۰ که درگذشت، مقام استادی زبان‌های ایرانی را در دانشگاه گوتینگن داشت. در همین سال‌ها بود که نسخی از آثار پهلوی و پارتی و سغدی و اویغوری تورفان، که هیئت آلمانی در آسیای مرکزی کشف کرده بود، در اختیار وی قرار گرفت و او بود که قدم‌های اساسی و اولیه را در کشف رمز این آثار برداشت. وی نیز مانند خلف خود احاطه‌ای نادر بر عده کثیری از زبان‌ها داشت. نه تنها همه زبان‌های ایرانی را از اوستایی تا فارسی روزمره کنونی و لهجه‌های رایج ایرانی می‌دانست، بلکه در عربی و ترکی و سریانی و آرامی و عبری و سانسکریت و ارمنی نیز دست داشت و به قوت این احاطه بود که از عهده حل معمای اوراق تورفان برمی‌آمد. زبان سغدی را در این آثار نخست او شناخت و هویت آن را او معلوم کرد.

با این همه، آندرناس مردی ادیب و شعرشناس نیز بود. علاقه او به ادبیات و آمیزش او با نویسندگان و شعرا موجب آشنایی او با لو سالومه (Lou Salome)، دختر یکی از

³⁰W. B. Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn," *JRAS* (1942), 229-248.

ژنرال‌های روسی و از زنان مشهور عصر خود، گردید که آثار متعدد از خود به یادگار گذاشته است و دوستی و مصاحبتش با برخی از مشاهیر زمان خود از جمله نیچه و ریلکه و فروید معروف است. آشنایی آندرناس و سالومه آخر به زناشویی انجامید و همسر آندرناس که پس از آشنایی با فروید به روانکاو گراییده بود، چندین سال پس از وفات شوهرش زنده ماند.

اما آندرناس به نوشتن کتاب و مقاله چندان علاقه‌ای نداشت. بدان خرسند بود که کشف‌ها و یافته‌های خود را با شاگردان و همکارانش در میان بگذارد و غالباً در آثار همکاران و شاگردان اوست که به کشفیات او و اهمیت ارشاد او پی می‌توان برد. از مقامی علمی شاگردان او، از جمله بار (K. Barr)، استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه کپنهاک و رئیس کنونی جامعه خاورشناسان؛ لنتز (M. Lentz)، استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه هامبورگ؛ تیمه (P. Thieme)، استاد سانسکریت در دانشگاه گوتینگن و استاد سابق سانسکریت در دانشگاه ییل؛ و هنینگ به آسانی می‌توان دریافت که استادی توانا و صاحب‌نفس بوده است. در حقیقت، نسل ایران‌شناسانی که معاصران هنینگ بودند بیشتر از حلقه درس او منشعب شدند، چنان که متخصصین زبان‌های ایرانی نسل بعد نیز بیشتر شاگردان هنینگ‌اند؛ از این جمله‌اند گرشویچ (I. Gershevitch)، استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه کیمبریج؛ و فرای (R. N. Frye)، استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه هاروارد؛ و بوپس (M. Boyce)، استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه لندن؛ و مکنزی (D. N. MacKenzie)، دانشیار زبان‌های ایرانی در دانشگاه لندن؛ و شاکد (S. Shaked)، دانشیار زبان‌های ایرانی در دانشگاه تل‌آویو؛ و شوارتز (M. Schwartz)، دانشیار زبان‌های ایرانی در دانشگاه کلمبیا. همچنین، شمیت (P. Schmid)، استاد زبان‌های هند و اروپایی در دانشگاه گوتینگن، و دوشنگیمن (J. Duchesne-Guillemin)، استاد زبان‌های هند و ایرانی در دانشگاه لیژ، مدتی از کلاس‌های درس او استفاده کرده‌اند.^{۳۱}

پس از خاتمه تحصیلات دانشگاهی، هنینگ در سال ۱۹۳۰ به عنوان دستیار برای تنظیم کشف‌الکلمات احادیث اسلامی به لیدن رفت و یک‌سالی در این کار بود. در ۱۹۳۱، یعنی در ۲۳ سالگی به گرفتن درجه دکتری با عنوان ممتاز از دانشگاه گوتینگن موفق شد و اندکی بعد، در ۱۹۳۲، به سمت "ادیتور" برای طبع نسخ مانوی در فرهنگستان علوم و

^{۳۱} از هموطنان گرامی، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، آقایان دکتر رفعتی افشار و دکتر ماهیار نوایی، استادان دانشگاه تهران، و خانم دکتر بدری قریب، دانشیار دانشگاه پهلوی، و آقای دکتر سلیم، دانشیار دانشگاه تبریز، و خانم

مهین حاجیان‌پور (خانم همبلی) و آقایان دکتر مهرداد بهار و حمید محامدی و دکتر احمد تفضلی در محضر استاد فقید درس خوانده‌اند. آقایان میرزا و پشتون اتکلساریا از پارسیان هندوستان نیز شاگرد وی بودند.

معارف پروس (برلین) مشغول کار شد و تا سال ۱۹۳۶ که به دانشجویی دانشگاه لندن برگزیده شد، در این سمت باقی بود.

از دوران تحصیل در دانشگاه گوتینگن، هنینگ با چند تن از جمله پال تیمه (Paul Thieme)، استاد کنونی سانسکریت در دانشگاه گوتینگن، و پولوتسکی (H.J. Polotsky)، استاد مشهور تتبعات قبطی و مانوی و استاد کنونی دانشگاه اورشلیم، دوستی نزدیک داشت. بعداً چند تن دیگر نیز از اهل تحقیق به آنان پیوستند و از اجتماع آنها حلقه‌ای از دوستان دانشمند فراهم آمد. مباحثات جدی آنان غالباً با اشعار طنزآمیزی که برخی از آنها می‌سرودند و گاهی به صورت جلسات خود می‌افزودند، ذوق طیبیت می‌یافت. هر یک از اعضا را نامی داده بودند و همه یکدیگر را به همان نام می‌خواندند. قدرت ذهنی هنینگ را دوستان او که بعداً غالباً در عداد دانشمندان طراز اول درآمدند، از همان اوان دریافته بودند. یکی از آنان در آن ایام نسخه‌ای از مقاله خود را به هنینگ اهدا کرده و بر آن به مناسبت کوچکی جنئه وی چنین نوشته است: "به کوچک [نمای] بزرگ." ("Dem'kleinen Grossen").

در نتیجه دوستی با پولوتسکی، هنینگ با خواهر وی، ماریا پولوتسکی، آشنا شد. این دو اصلاً از خانواده‌های روسی و مقیم آلمان بودند. در سال ۱۹۳۳ این آشنایی به نامزدی انجامید، ولی با قدرت یافتن هیتلر کار بر هنینگ که مسیحی، ولی آزادیخواه و دشمن روش نازی‌ها بود دشوار شد و درصدد ترک آلمان برآمد و داوطلب تدریس در دانشگاه لندن شد. در سال ۱۹۳۶، دانشگاه لندن وی را با سمت دانشیار به خدمت دعوت کرد.

اندکی بعد، در ۱۹۳۷، نامزد وی از آلمان به وی پیوست و مراسم زناشویی آنان در لندن انجام گرفت. یگانه فرزند آنان، آنه هنینگ (Anne Henning)، یک سال بعد، در ۱۹۳۸، تولد یافت. قریب یک سال بعد، وقتی جنگ جهانی دوم در گرفت، دولت انگلستان کلیه مردان خارجی آلمانی را که میان ۱۶ و ۶۰ سال سن داشتند، برحسب احتیاط بازداشت و به اردوگاه فرستاد. هنینگ نیز برکنار نماند و مدت شش‌ماه در اردوگاهی در یکی از جزایر غربی انگلستان، جزیره مان (Isle of Man)، به سر برد و این ماجرا در سلامت ناستوار وی اثری نامطلوب به جا گذاشت. کتاب سغدیات^{۳۲} وی در زمانی که وی در اردوگاه بود، با نظارت پرفسور بیلی به طبع رسید.^{۳۳} در این ضمن، مدرسه تتبعات شرقی

^{۳۲} دیباچه سربسته پرفسور بیلی، مبنی بر اینکه به علت بروز جنگ هنینگ نتوانست کار طبع را به آخر برساند، اشاره به بازداشت وی است.

^{۳۳} Sogdica, J. G. Forlong Fund, vol. 21 (London, 1940).

و افریقایی به علت بمباران آلمان‌ها به کمبریج منتقل شد و خانوادهٔ هنینگ در این شهر مستقر گردید و هرچند مدرسهٔ مزبور پس از جنگ به لندن بازگشت، خانوادهٔ هنینگ تا سال ۱۹۴۸ در کمبریج باقی ماند و هنینگ برای تدریس به لندن سفر می‌کرد. در سال ۱۹۴۶، به دعوت دانشگاه کلمبیا، که در پی یافتن جانشینی برای شادروان ویلیام جکسن (William Jackson) بود، برای تدریس زبان‌های هندوآیرانی به آن دانشگاه رفت، اما آنجا را چندان خوش نیافت و به لندن بازگشت. در سال ۱۹۴۸، به سمت استاد مطالعات آسیای مرکزی در دانشگاه لندن تعیین گردید؛ در حقیقت این کرسی را خاص وی تأسیس کردند. در سال ۱۹۵۴، به عضویت فرهنگستان انگلستان برگزیده شد و دو سال بعد به عضویت مؤسسهٔ تحقیقات عالیۀ پرینستون انتخاب گردید. در سال ۱۹۵۸، به ریاست شعبهٔ خاور نزدیک و خاورمیانهٔ مدرسهٔ تتبعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن انتخاب شد و تا سال ۱۹۶۱ که دعوت دانشگاه کالیفرنیا را برای استادی زبان‌های ایرانی پذیرفت، در این سمت باقی بود.

هنینگ در زندگی خود با مشکلات گوناگون روبه‌رو شد. بیشتر این مشکلات از تسلط یافتن نازی‌ها بر آلمان و بروز جنگ سرچشمه می‌گرفت. ترک وطن، قلت وسایل مادی، بازداشت در اردوگاه، گرفتاری‌های عمومی ناشی از جنگ و به‌خصوص ضعف بنیه و ناتوانی ریه برخی از این مشکلات بود. از این گذشته، صراحت او در امور علمی و اعتقاد تزلزل‌ناپذیرش به حرمت علم و اصول علمی و نیز قلم تند و تصحیح‌گرش، هرچند احترام او را در دل بسیاری جای می‌داد، برخی را نیز می‌رنجاند و روابط او با دیگران هم از این جهت و هم از جهت نجوشیدن با اشخاص و پرهیز از سیاستمداری گاه چندان هموار نبود. اما از طرفی هنینگ معتقدان راسخ و مریدان پابرجای بسیار داشت و خاصه در میان دانشمندان طراز اول هواداران وی فراوان بودند و به تدریج که آثار هنینگ بیشتر انتشار یافت و نبوغ علمی او آشکارتر شد، آزدگان و مدعیان نیز عموماً مقام پیشوایی و اولویت او را در ایران‌شناسی پذیرفتند. قول کمتر کسی مانند قول او حجت شمرده می‌شد.

هنینگ هرچند در زندگانی با مشکلات گوناگون روبه‌رو شد، در خانوادهٔ خود مرفه و شادکام بود و این بیش از همه نتیجهٔ ملکات و فضایل همسر وی بود که نه تنها برای وی مصاحبی مهربان و غمخواری بصیر به شمار می‌رفت، بلکه با ذکاوت و فهم و استعداد استثنایی خود در امور علمی نیز همراه و مساعد او بود. هنینگ عموماً کشفیات علمی خود را نخست با همسرش در میان می‌گذاشت و همسرش با وجود پیچیدگی و دشواری

مسایلی که موضوع تحقیق هنینگ بود، چندان با این مسایل آشنایی داشت که آنها را به درستی درک می‌کرد و لوازم آنها را درمی‌یافت. مدتی کوتاه پیش هنینگ فارسی خواند. مقالات هنینگ را عموماً او ماشین می‌کرد و فقط دقت و تیزبینی خداداد او بود که می‌توانست هنینگ را راضی کند. از آثار مستقل خانم هنینگ ترجمه‌گات‌های زرتشت از فرانسه به انگلیسی است³⁴ که در اصل پرفسور دوشن‌گیمین از اوستایی ترجمه کرده است. در چند سال آخر، که عارضه کسالت خانم هنینگ را قدری ضعیف کرد، دختر وی به تدریج بعضی از مراقبت‌های مادر خود را دربارهٔ هنینگ به عهده گرفت.

در سال‌های تدریس در دانشگاه لندن بود که هنینگ به تربیت بیشتر شاگردانی که امروز در نقاط مختلف عالم پراکنده‌اند و به تحقیق و تدریس ایران‌شناسی مشغول‌اند پرداخت. هنینگ معلمی ممتاز و رهبر و آموزنده‌های بصیر و توانا بود. در تدریس سخت‌گیر و پرتوقع بود و هیچ‌یک از شاگردان او نیست که مکرر در حضور او از نادانی و کندھوشی خود عرق خجلت بر پیشانی‌اش ننشسته و در مقابل سوالات او از بی‌خبری خود شرم‌منده نشده باشند. اما از شاگردان کوشا و ثابت‌قدم او نیز هیچ‌کدام نیستند که محبت و تشویق او را حس نکرده و قدر محضر گرانمایه و دانش‌افزای او را ندانسته باشند. تاب تحمل شاگردان نامستعد و سهل‌انگار را نداشت و در منصرف ساختن آنها از تتبعات ایرانی می‌کوشید و صرف وقت با آنها را اتلاف عمر می‌شمرد. به تدریس مقدمات تن‌در نمی‌داد. منتظر بود شاگردی که به کلاس درس می‌آید مقدمات را از قبیل خط و دستور زبان و معنی متونی که موضوع درس قرار داشت و مقدمات تاریخی و ادبی و غیره که برای فهم آن لازم بود، قبلاً آموخته باشد. جلسهٔ درس بیشتر برای بحث در دشواری‌ها بود. همان شیوهٔ صریح و بی‌ملاحظه‌ای را که در انتقاد آثار علمی داشت با شاگردان خود نیز به کار می‌برد، ولی در تدریس و گفتار مطلقاً فضل‌فروشی نداشت. کمتر به آثار دیگران اشاره می‌کرد و شنونده را هیچ‌باذخایر حافظهٔ حیرت‌انگیز خود خیره نمی‌کرد. نوشته‌های او بود که انسان را در برابر آن همه دانش و احاطهٔ ذهنی و نبوغی انکارناپذیر خیره می‌کرد. البته شاگردان او به تدریج درمی‌یافتند که با استادی عادی سروکار ندارند. همان‌طور که دکتر گرشویچ، که از استادان برجستهٔ زبان‌های ایرانی و از شاگردان قدیم آن شادروان است، می‌نویسد:

شاید در هر قرن چند تنی بیش نیستند که قدرت ذهنی و علم موسع و شم صائب و رأی نافذ و مستقیم را می‌توانند به وفور در خود جمع داشته باشند و اگر از اینها

translated from the French by Mrs.M. Henning (London:J. Murray, 1952).

³⁴The Hymns of Zarathustra. *Being a Translation of the Gathas together with Introduction and Commentary by Jacques Duchesne-Guillemin,*

یکی به رشته ایران‌شناسی رو کند، باید آن را کار بخت شمرد. هر کس با هنینگ ارتباط نزدیک پیدا می‌کرد درمی‌یافت که با یکی از نوابغ سروکار دارد.^{۳۵}

غریب این است که هنینگ با همه شایستگی و توانایی که در کار تعلیم داشت و با همه‌اhtمامی که در تربیت شاگردان خود به کار می‌برد، کار تدریس را چندان خوش نمی‌داشت و از امور اداری، که چندی علی‌رغم میل او با ریاست شعبه خاور نزدیک و خاورمیانه تا اندازه‌های دامنگیرش شد، به طریق اولی رویگردان بود. آنچه شوق او را برمی‌انگیخت و از هر جهت ملایم طبع او بود، تحقیق و پژوهش بود و در این زمینه است که اهمیت مقام علمی و نبوغ او آشکار می‌شود.

رشته خاص او، مانند رشته استادش آندرئاس، زبان‌های ایرانی از کهن‌ترین ازمنه تا امروز و تحولات این زبان‌ها بود. در پهلوی و پارتی و سغدی بی‌بدیل بود. در خوارزمی، که خود کاشف اساسی آن بود، محقق یگانه به شمار می‌رفت. اما از اینها گذشته، اوستایی و فارسی باستان و ختنی و بلخی، که خود آن را اسم بخشید، و نیز زبان‌های رایج ایرانی از فارسی و کردی و بلوچی گرفته تا اوستی (الانی) و پشتو در حیطة تتبع او بود و نیز همه زبان‌هایی را که به نحوی در تتبعات ایرانی به کار می‌رفت، از سانسکریت و یونانی و لاتینی و عربی و ارمنی و آرامی و سریانی گرفته تا چینی و اویغوری، می‌دانست و در برخی از این زبان‌ها صاحب‌دست و محقق بود.

نخستین آثار هنینگ متوجه آثار تورفان، خاصه آثار مانوی، گردید. کتاب اول او به نام افعال زبان فارسی میانه قطعات تورفان^{۳۶} در سال ۱۹۳۳ به طبع رسید. مقارن همان ایام، قسمتی از آثار مانوی پارتی و پهلوی تورفان را که آندرئاس قرائت کرده بود، با حواشی و توضیحات به طبع رسانید.^{۳۷} مقالات اولیه او نیز عموماً مربوط به مذهب و آثار مانوی است. در سال ۱۹۳۷، مجموعه‌ای از ادعیه و اعترافات مانوی به زبان سغدی را منتشر کرد.^{۳۸} دشواری قرائت و دریافتن معنی این‌گونه آثار از آنجا بود که نه زبان آنها شناخته بود و نه ترجمه‌ای از آنها وجود داشت.

تحقیقات هنینگ درباره مانویان و کوشش وی در روشن ساختن وجوه تاریخ و آیین آنان تا آخر عمر وی ادامه یافت. از مهم‌ترین آثارش در این باب، پس از ۱۹۴۰، یکی

Turkestan: i-iii (Berlin: Walter de Gruyter, 1932-1934).

³⁸W. B. Henning, *Ein Manichaeisches Bet- und Beichtbuch* (Berlin, 1937).

³⁵*The Times* (11 January 1967).

³⁶*Das Verbum des Mittelpersischen der Turfan-fragmente* (Gottingen, 1933).

³⁷F. C. Andreas and W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-*

مقاله "آخرین سفر مانی"^{۳۹} است که در آن قطعه‌ای از آثار تورفان را به زبان فارسی میانه (پهلوی) با قرائت و ترجمه به طبع رسانده است و آن شرح ملاقات مانی است با بهرام دوم، پادشاه ساسانی، با حضور شهبانوی ایران و کرتیر، رایزن بهرام، و نیز مترجمی که همراه مانی آمده بود. این نوشته از اسناد مهم تاریخی ایران محسوب می‌شود.

دیگر از این آثار مقاله "روزه‌های مانوی"^{۴۰} است و همچنین ترجمه رساله‌ای چینی به نام "مجموعه اصول عقاید و اسالیب تعلیمات مانی، بودای نور"^{۴۱} که با شرکت پرفسور هالون (G. Haloun) انتشار یافت. این رساله را که حاوی نکات بسیار جالب درباره مذهب مانوی است، سر اورل ساتین (Sir Aurel Stein) در غار "تون هوانگ" کشف کرد و با آنکه پلیو (P. Pelliot) آن را تشخیص داد و قصد انتشارش را داشت، ولی تا زنده بود توفیق نیافت. در این مقاله است که هنینگ به استناد یک قطعه ترکی از اسناد مانوی به این نتیجه رسید که تاریخ تولد مانی روز دوشنبه ۴ مارس ۲۷۴ مسیحی، مطابق ۴ اذار بابلی، بوده است و این با نظر استاد محقق سیدحسن تقی‌زاده که قبول عام یافته بود و بر طبق آن دوشنبه چهارم ماه اذار بابلی سال ۲۷۷ مسیحی سال وفات مانی شمرده می‌شد، اندکی اختلاف داشت.^{۴۲} تبعات جناب آقای سیدحسن تقی‌زاده نه تنها در باب سال تولد و بعثت و وفات مانی، بلکه در باب گاهشماری‌های گوناگونی که در سرزمین ایران و برخی کشورهای مجاور در ادوار مختلف رایج بوده و تطبیق آنها با یکدیگر و خاصه در تعیین سنوات تولد و جلوس و وفات پادشاهان ساسانی—که با سنواتی که نولدکه به دست داده بود اختلاف دارد و در آثار مختلف ایشان به زبان انگلیسی انتشار یافته^{۴۳}—عموماً مورد اقتدای ایران‌شناسان قرار دارد و آثار ایشان در این ابواب محل رجوع اهل فن است.

تاریخ تازه‌ای که هنینگ برای سال وفات مانی پیشنهاد کرد موجب بحث دوستانه‌ای میان این دو دانشمند که احترام عمیق متقابل نسبت به یکدیگر داشتند و روابط مودت و مخالفت از دیرباز، یعنی از زمانی که هر دو در مدرسه تبعات شرقی دانشگاه لندن تدریس می‌نمودند، میانشان مستحکم شده بود، گردید. جناب آقای تقی‌زاده در تکمله‌ای که بر دو خطابه خود در باب "مانی و دین او" نوشتند^{۴۴} نظر جدید هنینگ را

³⁹W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani," 196ff.

⁴²ترجمه فارسی این آثار به قلم دانشمند گرامی آقای احمد آرام در بیست مقاله تقی‌زاده به طبع رسیده است. بنگرید به سیدحسن تقی‌زاده، بیست مقاله تقی‌زاده، ترجمه احمد آرام (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱).
⁴⁴بنگرید به نشریه انجمن ایران‌شناسی (۱۳۳۵)، بعد از صفحه ۱۰۷۰-یج.

³⁹W. B. Henning, "Mani's last journey," *BSOS*, 10 (1942), 941-953.

⁴⁰W. B. Henning, "The Manichaean Fasts," *JRAS* (October 1945), 149-184.

⁴¹W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light," *Asia Major*, 3:2 (1952), 184-212.

مورد بحث قرار داده تردید خود را در قبول آن اعلام داشتند. در اوایل این تکمله چنین می‌نویسند: "اینجانب که از همه بیشتر معترف به فضل و مقام شامخ علمی هنینگ که استاد من در زبان پهلوی نیز بود هستم، باز از اظهار تردید در قبول این عقیده نمی‌توانم خودداری کنم."^{۴۵} و در اواخر تکمله چنین می‌گویند:

با اعتقادی که به مقام علمی و صفت تحقیق و تدقیق و احاطه ایشان دارم، ادعایی بر صحت قطعی ملاحظات خود ندارم و به امکان اشتباه و قصور خود معترفم و امکان صحت عقیده استاد را منکر نیستم، لکن اجازه فحوای خود ایشان به اینجانب به اظهار نظر مرا جرئت عرضه کردن نکات فوق به مقاله ایشان داد، ورنه اظهارات متغفن در مقابل متخصص جز عنوان تذکر نمی‌تواند داشته باشد.^{۴۶}

هنینگ که احترام فوق‌العاده به نظریات جناب آقای تقی‌زاده می‌گذاشت و مکرر تحقیقات ایشان را در آثار خود به کار برده بود، این تکمله را به انگلیسی ترجمه کرد و منتشر ساخت.^{۴۷} در مقدمه آن چنین می‌گوید:

از قضا در همان اوان س. ح. تقی‌زاده، که عموماً به عنوان ثقة فرد اول درباره گاهشماری شرقی شناخته شده است، درصدد طبع کتابی به فارسی راجع به مانی بود و چون از مقاله ما [هنینگ و هالون] آگاه شد، تکلمه‌ای بر آن افزود. جناب آقای تقی‌زاده نمونه مطبعی این تکمله را لطفاً برای من ارسال داشتند. به نظر من رسید که بسیار حیف خواهد بود اگر مقاله‌ای به این اهمیت که به فارسی نوشته شده از دسترس تقریباً کلیه دانشمندان که به تاریخ مانویت علاقه‌مندند دور بماند. زیرا فقط معدودی از این دانشمندان که آشنایی آنها با زبان فارسی به حدی است که می‌توانند دلایل باریک آن را دریابند. بنابراین، من ترجمه‌ای مقدماتی از این تکلمه فراهم کردم و به نظر آقای تقی‌زاده رساندم . . . و آقای تقی‌زاده لطفاً ترجمه انگلیسی مرا تصویب کردند و با اجازه ایشان است که در اینجا به طبع می‌رسد.^{۴۸}

پس از ترجمه تکمله، هنینگ استدلال‌های دیگری را که در تأیید فرضیه‌اش درباره سنوات زندگی مانی و شاهان ساسانی به نظر وی رسیده است طرح می‌کند و در آغاز آن می‌گوید:

Concluded by W. B. Henning, "Asia Major, 6:1 (1958), 106-121.

⁴⁸"The Dates of Mani's Life," 106.

⁴⁵نشریه انجمن ایران‌شناسی، ب.

⁴⁶نشریه انجمن ایران‌شناسی، پب.

⁴⁷"The Dates of Mani's Life, by S. H. Taqizadeh, Translated from the Persian, Introduced and

من مخصوصاً از حذف بند آخر [که در فوق نقل شد] و همچنین بعضی دیگر از ملاحظات لطف‌آمیزی که در ضمن تکمله آمده است خودداری کردم، زیرا اینها مظهر سخاوت طبع مؤلف است. حقیقت این است که در امر گاهشماری و مسایل مربوط به آن جناب آقای تقی‌زاده، و لا غیر، معلم من بوده‌اند. آنچه را من در این باب می‌دانم مدیون ارشاد ایشانم. از این رو، با تردید بسیار بود که جرئت پیشنهاد فرضیه‌ای را که با نظر ایشان مخالف است به خود دادم.^{۴۹}

در آخر نیز پس از بیان مطالب خود دربارهٔ سنوات حیات پادشاهان نخستین ساسانی و تاریخ جلوس اردشیر و ارائهٔ فهرستی از این سنوات که عموماً سه سال با فهرست پیشنهادی تقی‌زاده اختلاف دارد و همچنین اشاره به موارد مهم و متعدد توافق میان هر دو نظریه، فروتنی عالمانهٔ تقی‌زاده را چنین پاسخ می‌گوید: "از من پسندیده نخواهد بود اگر پس از دفاعی که از نظر خود نموده‌ام، نپذیرم که ممکن است نظریهٔ من سرانجام اشتباه باشد و صواب در حقیقت نظریهٔ آقای تقی‌زاده باشد. آنچه مورد احتیاج مبرم است سند واضحی است که این مسایل را به طور قطع جواب بگوید."^{۵۰}

این گفت‌وگو را از آن رو اندکی تفصیل دادم که نمونهٔ برجسته‌ای از بحث دو دانشمند متتبع است که در عین کمال دوستی و اخلاص نسبت به یکدیگر، لوازم پژوهش و تحقیق علمی را از نظر دور نداشته و حساب ذهن و ضمیر را با تواضعی شریف و احترامی متقابل جدا از یکدیگر نگاه داشته‌اند.^{۵۱}

دهد. از نشان‌های بارز اخلاص و احترام هنینگ نسبت به تقی‌زاده یکی "ارمغان‌نامه‌ی" است که به مناسبت ۸۰ سالگی ایشان با نظارت خود انتشار داد. بنگرید به W. B. Henning and E. Yarshater (eds.), *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh* (London: Percy Lund, Humphries, 1964).

عنوان کتاب را هنینگ از بی‌تی که دانشمند گرامی آقای دکتر عباس زریاب خوئی گوشزد کردند انتخاب نمود و در مقدمهٔ آن از مقام علمی و تحقیقات تقی‌زاده و کوشش مداوم ایشان در پیشرفت تنبغات ایرانی با خلوص بسیار یاد می‌کند. گذشته از جناب آقای تقی‌زاده که دوست دیرینه و بسیار صمیمی هنینگ بودند، آن شادروان با برخی دیگر از دانشمندان ایرانی دوستی و رابطهٔ علمی داشت. گذشته از شاگردانش که پیوسته مشوق و مددکار آنها بود و ذکر آنها گذشت، به دقت و استقصای آقای دکتر زریاب به حق معتقد بود و کوشش مخصوص به کار برد، مگر ایشان برای تدریس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی مقیم

⁴⁹"The Dates of Mani's Life," 115.

⁵⁰در تعلیقاتی که آقای تقی‌زاده بر کتاب بیست مقاله خود نوشته‌اند (صفحهٔ ۵۵۲ و بعد از آن)، نظریهٔ هنینگ را بیش از سابق نزدیک به صواب شمرده‌اند.

⁵¹محبت و موافقتی که میان این دو محقق فرزانه از سال‌ها پیش استوار گردیده بود، به طول ایام محکم‌تر شد. نگارنده که ابتدا در محضر استاد دانشمند گرانمایه‌ام ابراهیم پورداوود به زبان‌ها و فرهنگ ایران باستان آشنا شدم و با شوقی که این استاد شریف ایران‌دوست با دروس شورانگیز خود در من بیدار کرد، به عزم تکمیل تحصیلات خود در این رشته عازم انگلستان گردیدم، نخست توسط شادروان هنینگ بود که با آثار تقی‌زاده آشنا شدم. بعدها، با وجود احتیاطی که ایشان در سخن و پرهیزی که از گزافه دارند، مگر از ایشان شنیدم که هنینگ را فرد اول مستشرقین ایران‌شناس و بی‌مثل و نابغه می‌خواندند و به راستی چگونه ممکن بود کسی آثار هنینگ را بشناسد و با آثار دیگران نیز آشنا باشد و تحقیقات و کشفیات او را با فراستی کم از نبوغ توضیح

تحقیقات هنینگ در آثار مانوی تا پایان عمر او ادامه یافت، اما به تدریج که بعضی دیگر از مسایل دشوار تاریخ و فرهنگ ایران رو نمود، قرائت بعضی از این آثار را به شاگردان کوشای خود واگذاشت. کشف کتیبه‌های تازه در ایران، خاصه کشف کتیبه‌های "کعبه زرتشت" در نقش رستم که توسط مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو به عمل آمد، توجه هنینگ را با تجربه کم‌نظیری که در طی سال‌ها قرائت آثار پریشان و گزندیده تورفان به دست آورده بود و مهارتی فطری که در حل معما و گشودن مشکل داشت، به سنگ‌نوشته‌های ایرانی معطوف نمود.

نخستین اثر مهم او در این زمینه در سال ۱۹۳۹ درباره کتیبه بزرگ شاپور اول در کعبه زرتشت انتشار یافت^{۵۲}، و، چنان که گذشت، هنینگ در اندک مدتی موفق شد مضمون کتیبه را دریابد و صاحب آن را (شاپور اول) بشناسد. پس از آن، به تدریج مقالات متعدد درباره سنگ‌نوشته‌های پهلوی و پارتی و بلخی و فارسی و آرامی و نیز خطوط منقور بر سکه‌ها و ظروف و نگین‌ها از وی انتشار یافت که از مهم‌ترین آنها، چنان که گذشت، یکی مقاله "تنگ سروک" و دیگر مقاله‌ای است درباره کتیبه بلخی سرخ‌کتل که در آن باز هنینگ مضمون کتیبه و تاریخ آن و هویت زبان آن را اعلام می‌دارد.^{۵۳}

در سال ۱۹۵۰، هنینگ به دعوت دولت ایران به منظور مطالعه سنگ‌نوشته‌های ایرانی به ایران سفر کرد و در ظرف چند ماهی که در ایران بود، توانست با دقت خاص خود و به کمک اداره باستان‌شناسی از کتیبه‌های مهم پهلوی و پارتی و آرامی و برخی کتیبه‌های دیگر نسخه لاتکس بردارد و به بسیاری از گوشه‌های تاریک و مبهم این کتیبه‌ها که از دیگران فوت شده بود دست بیابد.

به مناسبتی به وی در کالیفرنیا تلفن کردم. ضمن گفت‌وگو صحبت از مجله گرامی دانشکده ادبیات و شماره ۱۳ سال ۱۴ مجله، که مقاله بسیار محققانه جناب آقای دکتر غلامحسین صدیقی به نام "بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی" در آن به طبع رسیده است، به میان آمد. سراسر این مقاله مفصل را به دقت خوانده بود و درباره آن همان ستایشی را که درخور بود نشان می‌داد و از مؤلف مدقق و دانشمند آن جویا می‌شد. در میان معاصران وی از ایران‌شناسان غربی کسانی که بیش از همه با وی دوستی و همفکری داشتند و مورد احترام متقابل یکدیگر بودند، مرگن ستیرنه و بیلی و بنونیست و بار را می‌توان نام برد که به حقیقت برگزیده ایران‌شناسان معاصرند.

⁵²Henning, "The Great Inscription of Šāpūr I."

شوند. همچنین، با دانشمند محترم آقای مجتبی مینوی، چنان که گذشت، دوستی داشت و نامه تنسر را سابقاً در لندن با وی به پایان آورد و آقای مینوی نیز از وی پهلوی آموخت. نسبت به استاد گرانقدر آقای ابراهیم پورداوود، که پایه‌گذار تحصیل زبان‌های باستانی و فرهنگ ایران در کشور ماست، ارادت داشت و کوشش‌های وی را بسیار قدر می‌شناخت. همچنین، مجاهدات استاد کوشا و گران‌مایه آقای دکتر محمد معین را در کار لغت تشویق می‌کرد. فهرستی از آثار مهم ایران‌شناسی که هنینگ فراهم کرده بود به همت آقای دکتر معین به نام مأخذ مهم تتبعات ایرانی در سال ۱۳۲۹ش در تهران توسط کتابخانه دانش به طبع رسید و این یکی از بهترین و سودمندترین آثار در نوع خود است. چند ماه پیش از درگذشت آن شادروان،

هنینگ به تدریج به فکر افتاد تا انتشار مجموعه سنگ‌نوشته‌ها و مخطوطات ایرانی (*Corpus Inscriptionum Iranicarum*) را از قدیم‌ترین ازمنه تا دوران صفوی بنیان بگذارد. در سال ۱۹۵۴، که مجمع جهانی خاورشناسان در کمبریج تشکیل شد، هیئتی بین‌المللی از ایران‌شناسان عالم به ریاست افتخاری جناب آقای تقی‌زاده به این منظور فراهم آمدند و اساسی برای این امر عظیم گذاشته شد و هیئت اجرائی‌های به ریاست هنینگ و نیابت ریاست بنویست و عضویت مرگن ستیرنه و بیلی و بویس و فرای و نگارنده انتخاب گردید.

از این مجموعه تاکنون چندین جلد انتشار یافته. از جمله هنینگ تصاویر سنگ‌نوشته‌های کرتیر را در نقش رستم و سر مشهد و همچنین کتیبه‌های کوچک‌تر وی را منتشر کرد،^{۵۴} ولی عمرش به انتشار قرائت و توضیح این کتیبه‌ها و سایر کتیبه‌های ساسانی و اشکانی که همه با اشتیاق در انتظار آن بودند وفا نکرد.

زبان سغدی که نخستین آثار مکتوب آن در کاوش‌های تورفان به دست آمده بود، تقریباً از همان آغاز کار هنینگ موضوع پژوهش و تتبع او قرار گرفت و بسیاری از قطعات سغدی را با قرائت و توضیحات منتشر کرد و علم وسیع و فطانت طبیعی خود را برای روشن ساختن این قطعات و تشخیص کلمات آنها و اشتقاق این کلمات به کار برد. گذشته از کتاب ادعیه و اعترافات مانوی و سغدیات، که ذکر آنها گذشت، یک رشته مقالات اساسی در این زمینه انتشار داد. از آن جمله است "تاریخ نامه‌های کهن سغدی،"^{۵۵} که شامل تحقیق درخشانی در برخی اسامی جغرافیایی چینی و رفع اشتباهات رایج، ناشر "نامه‌های سغدی،"^{۵۶} و همچنین تعیین تاریخ دقیق این نامه‌هاست (۳۱۲ مسیحی). دیگر مقاله‌های "درباره گاهشماری سغدی"^{۵۷} و "لغات مقروض فارسی از سغدی"^{۵۸} و "قصه‌های سغدی"^{۵۹} و "متون سغدی در پاریس"^{۶۰} و "یک قطعه سغدی درباره خلقت برحسب عقیده مانویان"^{۶۱} را می‌توان نام برد.

Winter's Universitätsbuchhandlung, 1931).

⁵⁷W. B. Henning, "Zum sogdischen Kalender," *Orientalia*, 8 (1939), 87-95.

⁵⁸W. B. Henning, "Sogdian Loan-words in New Persian," *BSOS*, 10 (1939), 93-106.

⁵⁹W. B. Henning, "Sogdian Tales," *BSOAS*, 11:3 (1945), 465-487.

⁶⁰W. B. Henning, "The Sogdian Texts of Paris," *BSOAS*, 11:4 (1946), 713-740.

⁶¹W. B. Henning, "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony," *BSOAS*, 12:2 (1948), 306-318.

⁵³Henning, "The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak."

⁵⁴W. B. Henning, *The Inscription of Sar-Mashad*, CII, iii/ii, portfolio i, 1955; W. B. Henning, *The Inscription of Naq̄-i Rustam*, CII, iii/ii, portfolio ii, 1957; W. B. Henning, *Minor Inscriptions of Kartir*, CII, iii/ii, portfolio iii, 1963.

⁵⁵W. B. Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters," *BSOAS*, 12:3-4 (1948), 601-615.

⁵⁶H. Reichelt, *Die soghdischen. Handschriftenreste des Britischen. Museums* (Heidelberg: C.

هنینگ به علت اهتمامش در کشف رمز و قرائت آثار تورفان نه تنها به زبان‌های آسیای مرکزی از سغدی و خوارزمی و ترکی و چینی توجه کرد، بلکه در تاریخ و جغرافیا و مذاهب این ناحیه وسیع نیز صاحب‌دست شد و چنانکه گذشت، چندین سال در لندن کرسی تتبعات آسیای مرکزی را شاغل بود و مقالات وی در این زمینه که بیشتر در مجله Asia Major طبع شده، هر کدام روشنگر وجهی از حیات مردم این ناحیه است.

با این همه، از مسائل دیگر دربارهٔ زبان‌ها و فرهنگ ایران دور نمی‌ماند. در مقالهٔ "فصل نجومی بندهشن"^{۶۲} به توضیح یکی از دشوارترین فصول این کتاب که با دستگاه‌های مختلف گاهشماری سروکار دارد دست می‌زند و اصطلاحات ایرانی را برای مفاهیمی از قبیل ثانیه و دقیقه و ساعت و تقسیمات دیگر زمانی روشن می‌کند. در مقالهٔ دیگری به نام "یک قطعه شعر پهلوی"،^{۶۳} هنینگ گذشته از طبع و ترجمهٔ یک قطعه شعر مانوی و قطعه شعر دیگری که در متون پهلوی بازشناخته است، به موضوع وزن و قافیه در شعر این زبان می‌پردازد و به‌خصوص این نکته را که اساس وزن در شعر پهلوی مبتنی بر تساوی عدّه هجاها نیست و بلکه بر اساس هجاهای مؤکد و همچنین نگاه‌داشتن میزان متوسطی در عدّه هجاهاست، روشن می‌سازد.

موضوع شعر در زبان‌های ایران باستان یک‌بار نیز پیش از این مورد تحقیق هنینگ قرار گرفته بود و آن در خطابه‌ای به نام "پیشانی شدن تتبعات اوستایی" بود که وی در انجمن زبان‌شناسی انگلستان در سال ۱۹۴۲ قرائت کرد.^{۶۴} در این مقالهٔ بسیار مهم، هنینگ دو مطلب اساسی دربارهٔ اوستا و زبان اوستایی را پیش می‌کشد و نظری را که امروز قبول عام یافته است طرح می‌کند. یکی موضوع وزن اشعار اوستایی که گلدنر، محقق معروف زبان‌های هندوایرانی گمان برده بود بر اساس تساوی هجاها قرار دارد و بر این اساس در قرائت اوستا به کم‌وزیاد کردن بعضی هجاها دست زده و برخی تصرفات و "اصلاحات" ناروا را در متن اوستا مجاز شمرده بود؛ هرچند در طبع متن اوستای خود که بهترین طبع موجود است از این‌گونه تصرفات خودداری کرد. دوم مسئلهٔ متن اصلی اوستاست. در این باب آندرتاس، استاد هنینگ، فرضیه‌ای آورد که مورد استقبال بسیاری از ایران‌شناسان قرار گرفت و برخی آن را فصل تازه‌ای در تتبعات اوستایی شمردند. به موجب این فرضیه، متن فعلی اوستایی مبتنی بر متنی دیگر است که اصلاً در دورهٔ اشکانیان به خط معلوم زمان و شبیه به خط پهلوی نوشته شده بوده و بعدها، شاید در

13:3 (1950), 641-648.

^{۶۴}W. B. Henning, "The Disintegration of the Avestic Studies," *TPS* (1944), 40-56.

^{۶۲}W. B. Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn," *JRAS* (1942), 229-248.

^{۶۳}W. B. Henning, "A Pahlavi Poem," *BSOAS*,

حدود قرن چهارم مسیحی، که فهم و قرائت اوستا به تدریج دشوارتر می‌شده، اوستا را به خط تازه‌ای که ۴۸ حرف دارد و از خط پهلوی استخراج شده نقل کرده‌اند. منتهی، ناقلین که عموماً اطلاع درستی از زبان اوستایی نداشته‌اند، در نقل کلمات از خطی به خط دیگر به شیوهٔ "مکانیکی" عمل کرده‌اند و مکرر از رعایت مقتضیات تلفظ درست بازمانده‌اند. بنابراین، برای تحقیق درست‌تر اوستا و فهم بهتر آن باید کلمات اوستایی را به صورت اولیه که در متن قدیمی داشته‌اند برگرداند و فقط آن صورت را موضوع تحقیق قرار داد.

این نظر را بسیاری از دانشمندان بزرگ ایران‌شناس از قبیل می‌یو (A. Meillet) و بنونیست (E. Benveniste) و گایگر (B. Geiger) و لومل (H. Lommel) و گری (L. Gray) و واکرناگل (J. Wackernagel) در مرحله‌ای از مراحل تتبعات خود کم‌وبیش و با بعضی تغییرات پذیرفتند و حتی برخی آن را فصل تازه‌ای در تحقیقات اوستایی خواندند.^{۶۵} نتیجهٔ این نظر و ترکیب آن با نظر گلدنر دربارهٔ وزن اشعار اوستایی نوعی آزادی زبان‌بخش در تصرف در متن اوستایی به وجود آورد. با این همه، بارتولومه، استاد محقق آلمانی و مؤلف فرهنگ زبان ایرانی باستان، از پذیرفتن این نظر خودداری کرد.

در این خطابه، هنینگ با وجود احترام فوق‌العاده‌ای که نسبت به استادش آندرناس داشت، دین خود را به حقیقت علمی برتر می‌شمارد و با اعتراف به حقی که استادش بر وی داشت، می‌گوید که آندرناس این نظر را در سال ۱۹۰۲، یعنی هنگامی که آثار ایرانی تورفان هنوز آشکار نشده بود و زبان‌های سغدی و پارتی چنین شناخته نبود، اظهار داشت و بی‌شک اگر تاکنون زنده می‌بود، وی نخستین کسی می‌بود که با توجه به آثار جدید فرضیهٔ خود را باطل کند. آن‌گاه شواهدی را که از تتبع در آثار تورفان به دست می‌آید و مؤید صحت متن کنونی اوستایی است برمی‌شمارد و به‌خصوص به بعضی کلمات که مورد اشکال آندرناس و گلدنر بود، ولی شکل اوستایی آنها با کشفیات تورفان تأیید شده است، توجه می‌کند و لزوم توجه به زبان‌های ایرانی را در تحقیقات اوستایی تأکید می‌نماید.

همچنین، نظر گلدنر را دربارهٔ وزن شعر اوستایی رد می‌کند و مدلل می‌سازد که تساوی عدهٔ هجاها میزان وزن شعر اوستایی نیست، هرچند در هر قطعه شعری حداقل و اکثری از عدهٔ هجاها حفظ شده است. وزن شعر اوستایی به احتمال قوی بر اساس ترکیبی از عدهٔ هجاهای عادی و مؤکد بوده است.

^{۶۵}Henning, "The Disintegration of the Avestic Studies," 51.

این مقاله، که مضمون آن با آنچه بیلی در همان اوان در کتاب مسایل زرتشتی در کتاب‌های قرن نهم منتشر ساخت موافق است، به حقیقت پریشانی را از تبعات اوستایی دور کرد و اتحاد نظر هنینگ و بیلی آن را بر اساسی محکم که مبتنی بر قبول متن موجود اوستایی است استوار ساخت. بعدها با تتبع بیشتری که هنینگ در زبان خوارزمی کرد، دلایل بیشتری بر صحت این عقیده یافت.

اولین نوشته هنینگ درباره زبان خوارزمی در سال ۱۹۳۶ انتشار یافت.^{۶۶} از آن پس، این زبان که مجهول‌ترین زبان‌های ایرانی است پیوسته مورد توجه او بود. تا آنکه در حدود سال ۱۹۵۳، جداً به کشف این زبان و تحلیل و ترجمه خوارزمی مقدمه‌الادب زمخشری کمر بست، چه با آنکه جملاتی چند از این زبان شناخته شده بود، قسمت عمده صرف و نحو و کلمات آن به‌طور کلی مجهول مانده بود. در سال ۱۹۵۵، هنینگ مقاله "ساختمان فعل در زبان خوارزمی"^{۶۷} و "یک سال بعد مقاله زبان خوارزمی"^{۶۸} و در ۱۹۶۵ مقاله "اسناد خوارزمی"^{۶۹} را انتشار داد. اما کار اساسی آن شادروان در زبان خوارزمی روی طبع ندید و آن فرهنگ خوارزمی بود که سال‌ها در تنظیم آن می‌کوشید و در حیات خود نمونه‌ای از آن را نیز به مطبعه داد و قرار بود طبع آن به زودی آغاز شود. با درگذشت هنینگ، عالم علم از این اثر اساسی نیز محروم گردید.

مهم‌ترین اثر واحد هنینگ درباره زبان‌های میانه ایران (پهلوی، پارتی، سغدی، خوارزمی و غیره) از حیث اشمال فصل کتاب‌مانندی است که وی درباره این زبان‌ها در مجلد اول ایران‌شناسی در مجموعه راهنمای خاورشناسی^{۷۰} انتشار داد. تتبع و استقصایی که در این اثر جامع، ولی موجز، دیده می‌شود خیره‌کننده است و جای خوشوقتی بسیار است که شیپولر، ناظر این مجموعه، توانست هنینگ را برای نوشتن این فصل مجاب کند و در نتیجه خلاصه‌ای از تحقیقات وسیع هنینگ را درباره ایرانی میانه به دست طالبان برساند. چه، به طوری که گذشت، هنینگ اصولاً تلخیص و تکرار و کلیات را خوش نداشت و به همین جهت هم واقعاً هیچ‌وقت کتابی به معنی مألوف ننوشت و کتاب‌هایی که از وی ذکر می‌شود، اصولاً مقالات مفصلی است که متوجه کشفی تازه است و در آنها از مقدمات و تلخیص معلومات قبلی و فصول کلی اثری نیست و یکسره گام‌های تازه در

Z. V. Togan *Armagani* (Istanbul, 1956), 421-436.

⁶⁹W. B. Henning, "The Choresmian Documents," *Asia Major*, 11:2 (1965).

⁷⁰W. B. Henning, "Mittliranisch: Handbuch der Orientalistik," *Iranistik* (Leiden, 1958), 20-129.

⁶⁶W. B. Henning, "Uber die Sprache der Chvarezmier," *ZDMG*, 90 (1936), 30-34.

⁶⁷W. B. Henning, "The Structure of Khwarezmian Verb," *Asia Major*, 4:2 (1955), 43-49.

⁶⁸W. B. Henning, "The Khwarezmian Language,"

توسعهٔ افق علم است. حتی همین فصل "زبان‌های ایرانی میانه" که به ظاهر خلاصه‌ای از تحقیقات سابق او باید محسوب شود، مزین به بسیاری نکات تازه و آرای بدیع است که اول بار روی طبع می‌بیند.

اما مهم‌ترین این است که این اثر نظر هنینگ را به‌طور ضمنی و برحسب تأیید یا رد یا تغافل نسبت به آرا و تحقیقات دیگران روشن می‌سازد. اهمیت این نکته از آنجاست که در مورد زبان‌های ایرانی و تحولات فرهنگ تاریخی ایران، که بیش از همه‌جا در سیر زبان‌های ایرانی منعکس است، موارد اختلاف بسیار است و نظر هنینگ که در این مسایل استاد مسلم و به قوت رأی و احاطه‌ای بی‌نظیر ممتاز بود، برای متبعان این رشته راهنمایی گرانبها به شمار می‌رود.

تأیید هنینگ مؤثرترین پشتیبان و مدیح بود. رد او که همیشه به دلایل نیرومند و استقرای عمق متکی بود، ضربه‌ای مبطل و شکننده به شمار می‌رفت و هنینگ از به کار بردن آن در مواردی که نظریه‌ای می‌توانست موجب اشتباه کلی بشود باک نداشت. اما تغافل او نیز پرمعنی بود و عموماً قرینه‌ای گویا به شمار می‌رفت. چنان که هنینگ هیچ‌وقت متعرض عقاید ژرژ دومزیل نشد. سکوت او دربارهٔ فرضیه‌ای که با تحول عقاید مذهبی ایران باستان و نام ایزدان و امشاسپندان زرتشتی سروکار داشت، برخی از پیروان دومزیل را رنجه کرد، چنان که دوشن‌گیمن، دانشمند ایران‌شناس بلژیکی، با کمی بی‌تابی این تغافل را "توطئهٔ سکوت" در آن سوی آب (انگلستان) خواند، چه بیلی و گرشویچ و بویس نیز در این باب ساکت مانده بودند؛ هرچند گرشویچ بعداً از سکوت بیرون آمد و در ضمن انتقادی بر یکی از آثار دوشن‌گیمن، سردی خود را نسبت به نظریات دومزیل آشکار ساخت. هدف فرضیهٔ دومزیل یافتن تعبیر روشنگری برای خدایان هنداروپایی و کیفیت توالی و وظایف آنهاست. اساس نظر او این است که در خدایان هنداروپایی اصولاً سه طبقه می‌توان تشخیص داد که انعکاسی از سه عمل یا سه نیروی اجتماعی یعنی "حکومت"، "جنگ و دفاع" و "آبادگری" است. این سه عمل یا نیرو اساس طبقات سه‌گانهٔ جامعه‌های هنداروپایی، یعنی طبقهٔ حاکم (دینی و دنیایی هر دو)، طبقهٔ جنگیان و طبقهٔ کشاورزان و پیشه‌وران و عامه است. این تقسیم را مثلاً در روم قدیم در سه خدای ژوپیتر و مارس و آکوی‌رینوس منعکس می‌بینیم و در هند باستان در سه خدای ورنا و ایندرا و ناستیا. ضمناً غالباً هر یک از این خدایان همکار یا همزادماندی دارند و این دو به هم پیوسته‌اند، چنان که مهر به ورونا پیوسته است و ناستیا خود خدایی مزدوج یا توأمان است. همچنین، در غالب مذاهب قدیم هنداروپایی

می‌بینیم دو خدای دیگر یکی در آغاز و دیگری در انجام خدایان سه‌گانه قرار دارند. دومزیل خدای آغازین را در هند وایو (باد) و خدای انجامین را اگنی (آتش) می‌شمرد. دومزیل در خصوصیات و وظایف و صفات این خدایان به تفصیل وارد بحث می‌شود و آنگاه این تعبیر را در توضیح امشاسپندان زرتشتی به کار می‌برد و در نتیجه، بهمن و اردیبهشت را مزدوج می‌شمارد و مقابل مهر و رونای کهن‌تر قرار می‌دهد و شهریور، ایزد قدرت، را برابر ایندرا، خدای جنگ، و خرداد و مرداد را برابر ناستیا می‌گیرد.^{۷۱} سپنتامینو و انگره‌مینو را نیز توأم شمرده، مقابل دو جنبهٔ آبادگر و مخرب وایو می‌گذارد و آذر را در آخر این فهرست قرار می‌دهد. دو کتاب او به نام تولد امشاسپندان و تارپیا ناظر به این تعبیر است.^{۷۲} تفصیل نظر او در اینجا ممکن نیست، ولی دومزیل به تدریج این دستگاه را بسط می‌دهد و برای ایزدانی مثل آریامن و سروش و بهرام نیز منصب و مقام و سابقه‌ای تعیین می‌کند که گاه قبولش برای کسانی که خود هنگام تعیین این مناصب حضور نداشته‌اند دشوار است.

آثار هنینگ در زبان‌های کنونی ایرانی محدودتر است، ولی هر یک اثری مهم و اساسی محسوب می‌شود. گذشته از کشف نخستین اثر زبان فارسی در سنگ‌نوشته‌ای مکشوف در افغانستان، که ذکر آن گذشت، می‌توان از مقالهٔ «نسخ شعر فارسی از زمان رودکی» نام برد که موضوع آن کشف و قرائت و انتشار دو قطعه شعر به زبان فارسی در میان آثار تورفان و به خط مانوی است. از این دو یکی متعلق به منظومهٔ بلوهر و بوداسف است و دیگری قصیده‌ای است در بحر مضارع از شاعری مانوی که قدیم‌ترین نسخهٔ شعر فارسی محسوب می‌شود. این قطعه که بسیار زیان‌دیده و فرسوده و در نتیجه مبهم و ناخواناست، به طوری که هنینگ استنباط کرده رثای کسی است از زبان «روح زنده» خود وی و در آن سخن از ناراستی زمانهٔ ستیزکار و قهر مردمان و بی‌مهری و بی‌وفایی دوستان و رنج و آزار روح علوی در این زندگی می‌رود.

قرائت و تجدید بنای این قطعه شاهد گویایی از استقرار هنینگ در شعر سامانی و وزن شعر فارسی است. در برخی مقالات وی که با زبان عربی سروکار دارد، همین تسلط دیده می‌شود، چنان که از مقالهٔ وی به نام «یک روایت عربی از اندرزنامه‌های پهلوی»^{۷۳} پیداست. این مقاله که در اصل خطابه‌ای است که در هشتمین مجمع خاورشناسان آلمان در

in honour of S. H. Toqzadeh (London, 1962).

⁷³W. B. Henning, "Eine arabische Version Mittelpersischer Weisheitsschriften," *ZDMG*, 106:1 (1956), 73-77.

⁷¹G. Dumezil, *Naissance d'Archanges* (Paris: Gallimard, 1945); G. Dumezil, *Tarpeia* (Paris: Gallimard, 1947).

⁷²W. B. Henning, "Persian poetical manuscripts from the time of Rūdaki," *A Locust's Leg: Studies*

هامبورگ خوانده شد، پس از طبع الحکمة الخالدة ابن مسکویه توسط عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۵۲ انتشار یافت. اسم اصلی کتاب جاویدان خرد است. هنینگ در ضمن بحثی دربارهٔ اندرزنامه‌های پهلوی و ترجمهٔ آنها به عربی، انطباق فصلی از این کتاب به نام "آداب بزرجمهر" را با متن پهلوی "یادگار بزرجمهر" اعلام می‌دارد و هم احتمال می‌دهد که در عنوان "هوشنگ‌نامه"، که از مأخذ کتاب ابن مسکویه شمرده شده، اسم هوشنگ باید تحریفی از Aoshnar باشد که اندرنامه‌ای به نام "اندرج ائوشنر داناک" در متون پهلوی از او باقی است. هم در این مقاله است که هنینگ به نظر بعضی که ممکن است اندرزهای عربی را اصل و اندرزهای پهلوی را ترجمهٔ آنها بدانند قویاً جواب می‌گوید. دریغا که مهم‌ترین اثر هنینگ دربارهٔ زبان فارسی، یعنی فرهنگ اشتقاقی زبان فارسی، ناتمام ماند و دست طالبان از چنین اثر پرنویدی کوتاه شد.

از مقام علمی و نبوغ ذهنی آن شادروان سخن بسیار می‌توان گفت، اما آنچه آن استاد بلندپایه را چنین عزیز و گرامی می‌کرد، تنها دانش پهناور و نیروی ذهنی او نبود. هنینگ مردی شریف و پاک‌نهاد بود. در دفتر عمرش رقمی از عیب و عار نیست. هرچند زندگی‌اش وسعتی نداشت، ولی مانند شادروان مینورسکی و شادروان عبدالعظیم قریب به آزادی و سربلندی زیست. وقتی هیتلر بر سر کار آمد، ترک خانمان را بر تحمل جور ترجیح داد و از آیندهٔ درخشانی که در آن هنگام در برابر وی قرار داشت صرف نظر کرد و رخت به دبار بیگانه کشید. همچنین، هنینگ را باید از پاسداران بزرگ علم شمرد. عالمی معتقد به عزت و شرافت علم بود و حریم دانش را از شائبهٔ دروغ و ریا و غرض و تعصب منزّه می‌خواست و هرگز زبان و قلم خود را به آنچه منافای این اصول باشد آلوده نکرد. در همه حال راهبری آزاده و بزرگووار بود. به هیچ‌یک از ایران‌شناسان معاصر او آن قدر کتاب اهدا نشده که به او اهدا گردیده.

از اینها گذشته، هنینگ دانشمندی ایران‌دوست بود و در طی سالیان دراز مدافع و پشتیبان ایران‌شناسی و منافع فرهنگی ایران به شمار می‌رفت. با وجود تسلطش بر آثار یونانی، نسبت به مبالغه‌ای که دربارهٔ تمدن یونانی در قبال مشرق می‌شود معترض بود و اسکندر مقدونی را به خلاف بیشتر خاورشناسان خوش نمی‌داشت. به اعتبار کشف‌های بی‌حساب و آثار استادانه‌اش و به اعتبار شاگردان متعدد و شایسته‌ای که تربیت کرد، بزرگ‌ترین خادم توسعهٔ ایران‌شناسی و آگاهی از فرهنگ باستانی ما بود. آیین زرتشت را آیینی بزرگ می‌شمرد و از آن به احترام یاد می‌کرد و از خدمات فرهنگی ایرانیان در طی قرن‌ها نیک آگاه بود. از همهٔ شعرها به شعر فارسی رغبت داشت.

مرگ نابهنگام هنینگ نه تنها دوستان و شاگردان و پیروان او را غمزده کرد، بلکه ایران را نیز از دوستی پاک‌نهاد و محقق‌نیرومند محروم ساخت و جامعه علمی را از گنجینه گرانبهایی که وی هنوز آشکار نکرده بود بی‌بهره گذاشت.

با این همه، باید سپاس داشت که بزرگمردی چون وی عمر خود را وقف ایران‌شناسی کرد و آن را به نیروی نبوغ خویش پیش برد و اثری پایدار از ذهن توانای خود بر صفحات آن به جا گذاشت. روانش شاد باد.

دانشمند محترم^۱

ره‌سپر [احسان یارشاطر]

“دانشمند محترم” از محصولات خاص کشور ماست. اگر در یکی از دانشکده‌های تهران یا شهرستان‌ها تدریس نمی‌کند و یا به اداره نگارش وزارت فرهنگ وابسته نیست، شغلی در یکی از ادارات دولتی مثل بانک رهنی یا سررشته‌داری ارتش یا اداره امانات پستی دارد و در حاشیه خدمت روزانه به دولت و ملت، به دانشمندی می‌پردازد، برای مجلات ماهیانه یا هفتگی مقاله می‌نویسد و برای کمک به فرهنگ عمومی کشور آثار دیگران را به زبان رایج مملکتی از نو تألیف می‌کند.

“دانشمند محترم” کمی عربی می‌داند و کمتر از آن فرانسه یا انگلیسی. موضوع تخصصش هر چه هست، در علم تاریخ و روان‌شناسی و احیاناً جامعه‌شناسی نیز متبحر است. تاریخ بشر را از دوران “ماقبل تاریخ” ورق زده و روح انسان را با دیده تیزبین شکافته و سیر اجتماعات و سر تنزل و اعتلای آنها را از نظر گذرانده است و در نتیجه قادر است خوانندگان آثار خود را از زحمت هر نوع تردیدی برهاند و اطمینان بدهد که موقعی که اوراق تاریخ بشر را ورق می‌زده، تاریخ به او نشان داده است . . . و علمای روان‌شناسی به او ثابت کرده‌اند و علمای جامعه‌شناسی با وی متفق شده‌اند که مثلاً نعمت چون از دست برود عزیزتر است.

“دانشمند محترم” سال‌های دراز است فرصت مطالعه پیدا نکرده. سال گذشته به یک کتاب فوق‌العاده مهمی تألیف یکی از دانشمندان بزرگ برخورده و دو سال پیش

^۱ره‌سپر [احسان یارشاطر]، “دانشمند محترم”، یغما، سال ۱۴، شماره ۲ (اردیبهشت ۱۳۴۰)، ۴۹-۵۲.

شنیده است که یکی از علمای معروف—که اسمش اکنون درست به خاطرش نیست— کتابی نوشته و مطالب خیلی عمیقی اظهار داشته و همین چند روز اعلان انتشار کتابی را که یکی از همکاران او طبع کرده—که خیلی هم در ادارات دارد، گرچه بی ذوق و کم‌مایه است—دیده و قصد دارد آن را به زودی فراهم کند و با چند کتاب دیگر که فراهم کرده است بخواند. اما مشغله زندگی مگر امان می‌دهد. از وقتی که به اصرار و ابرام ریاست تبلیغات و انتشارات “حفر قنوات کم‌عمق” را به گردنش گذاشته‌اند، دائماً گرفتار توقع بی‌جای این و آن است. وانگهی، اعتبار کافی به اداره‌اش نمی‌دهند و باید دائماً زد و خورد کند. فکر اینکه در کشوری که سابقه تمدن چند هزار ساله دارد، بودجه قنوات کم‌عمق لنگ باشد اصلاً او را از حوصله خواندن و نوشتن می‌اندازد. البته مشغول اقدام است که قراردادی با وزارت فرهنگ برای طبع کتابی که چندین سال “روی آن” زحمت کشیده است ببندد و در این باب با دانشگاه و اداره جهانگردی وزارت کشور هم تماس گرفته، خیلی هم به او اصرار کرده‌اند، تقریباً هم کاملاً حاضر است، فقط مقدمه و متن آن باقی است که می‌شود زود تکمیل کرد. اما تازگی نمی‌داند چه عیبی در چشمش پیدا شده که وقتی می‌آید به کتاب نگاه کند، سرش درد می‌گیرد.

اوراق تاریخ و درس اجتماع به “دانشمند محترم” این درس تلخ را آموخته است که کسی قدر دانش را نمی‌داند. ناچار برای تقویت علم و فرهنگ باید اهمیت علمی خود را شخصاً به کرسی بنشانند.

صبح‌های جمعه و احياناً سایر روزهای هفته برای “عرض ارادت” به ملاقات دانشمندان محترم‌تر از خود می‌رود تا ببیند امری فرمایشی دارند و ضمناً اگر ممکن باشد، توصیه‌ای بفرمایند که برای دانشجویی دانشکده هنرهای اجتماعی و اداری او را در نظر بگیرند تا زحمات او از میان نرود.

“دانشمند محترم” زحمت بسیار کشیده است. در کودکی در مکتب درس خوانده. نه تنها خلاصه الحساب و صرف میر را دیده، شرح لمعه را هم از نظر گذرانده است. گذشته از آنکه می‌تواند “ادخار” را از “ذخر” و “ق” را از “وقی بقی” بنا کند و قضیه موجب کلیه را از قضیه سالبه جزئیه تمیز بدهد و از قاعده لا ضرر و لا ضرار و اسقاط خیار غبن در فقه و از قوه به فعل آمدن صورت و هیولی در حکمت نیز بی‌خبر نیست، در مطالعات اخیر که به برکت روزنامه خدنگ امروز و مجله آسیای مصور برای او حاصل شده، از عقاید دانشمندانی مثل ویکتور هوگو و لامارتین و گوستاو لوبون هم توشه‌ای گرفته و از وسوسه نویسنده میمون پرست انگلیسی داروین و طبیب هرزه‌گوی اتریشی فروید

در کار علم مطلع شده است و شنوندگان خود را کمتر از این‌گونه اطلاعات وسیع محروم نگاه می‌دارد. افسوس که در دورهٔ او لیسانس و دکترا معمول نبود و دستش به یکی از این تصدیق‌ها بند نشد تا بتواند مثل یکی از این فکلی‌های هرزه و بی‌مایه که تمام مایه‌شان چهار تا لغت فرنگی دست و پا شکسته است، گذشته از استادی دانشکده، ریاست روابط عمومی پست و تلگراف را هم بگیرد و به عشق عیاشی به عنوان نمایندهٔ دولت در کنفرانس بین‌المللی "گشت کائوچو در ممالک استوایی" در ژنو یا استکهلم نفسی بکشد. در دنیا قسمت او همین دانشمندی محترم شد.

اما نخست با برادر کوچکش، که گذشته از "دانشمند محترم" "استاد محترم" هم شده است، یار بود. اول در رشتهٔ فنی اسم نوشت، ولی بعدا که لیسانسش را از دانشکدهٔ حقوق گرفت، دولت تصمیم گرفت چند نفر را برای مطالعهٔ بهداشت شهری و روستایی به خارج بفرستد و از جمله او را فرستاند. در خارج، در رشتهٔ تعلیم و تربیت اسم نوشت و در ظرف یک سال و نیم رساله‌ای که فوق‌العاده مورد تشویق قرار گرفت و "سوربن" از او تقاضا کرد که به خرج دانشگاه برای استفادهٔ استادان طبع کند، در موضوع "حقوق خانواده در اسلام" نوشت، گو اینکه اول موضوع "مقایسهٔ عطار و اوحدی مراغه‌ای" را انتخاب کرده بود و تا نصفه هم رسانده بود.

هنوز دو سال نگذشته، با درجهٔ دکترا از دانشگاه‌های فرانسه و سویس به ایران برگشت و هفت‌خوان شورای عالی فرهنگ را در دو ماه و نیم طی کرد و هشت ماه پس از ورود به دانشیاری کرسی "حقوق یونان و روم" منصوب شد. از آن تاریخ، دو جلد کتاب در "تاریخ انقلاب صنعتی اروپا" از آثار استادان سابق خود تألیف کرده و جزو انتشارات دانشکده‌اش منتشر ساخته و حالا چند سال که گذشته از تدریس فرانسه در "هنرستان عالی" و تاریخ در مدرسهٔ "سن ژوزف" و اقتصادی در "مؤسسهٔ علوم اداری و ارتباطی"، صبح‌ها در "بانک استخراج معادن" کار می‌کند و پارسال هم توانست با استفاده از لیسانس حقوق مشاور قضایی "بنگاه مستقل قطع اشجار نادره" بشود. چیزی که او را عمقا آزار می‌دهد و نمی‌تواند از گفتنش خودداری کند، خرابی وضع فرهنگ و بی‌اساس بودن کار است.

"دانشمند محترم" شب که به خانه می‌رسد، روز درازی از جوش و تلاش و دریغ و حسرت و حسد را پشت سر گذاشته است. کتاب‌هایی که در قفسهٔ خانه‌اش چیده است، مثل طلبکاران خاموش و گویا به او خیره می‌شوند. صبح امروز، صحبت از فرضیهٔ تازه‌ای شد که می‌گویند خیلی سروصدا کرده است. از آن هیچ خبر ندارد. از وقتی که

”دانشمند محترم“ شده، نتوانسته است پنج صفحه کتاب را با دقت بخواند. یاد از ایامی که در مدرسه فارغ از مشغله زندگی درس می‌خواند، همیشه شاگرد اول بود، چقدر آرزو داشت تمام کتاب‌های دنیا را بخواند، دانشمند بشود، دانشمند واقعی بشود. از دانشمندی فقط استادی نصیب او شد. مثل مرغ پر شکسته‌ای که همت کند و بال بزند، دست دراز می‌کند و کتابی را پیش می‌کشد و باز می‌کند. چند سطر می‌خواند. دوباره می‌خواند. فکر اینکه رئیس بانک قرار است عوض شود نمی‌گذارد. سه‌باره می‌خواند. می‌گویند می‌خواهند قانونی تصویب کنند که ادارات نتوانند مشاور قضایی داشته باشند. از نو می‌خواند. نمی‌داند چشمش چه عیبی کرده که وقتی چند سطر چیز می‌خواند سرش درد می‌گیرد. چشم‌هایش را می‌بندد. خطوط صورت ملول و غمزده‌اش آشکارتر می‌شود. یاد آرزوهای جوانی در سرش می‌پیچد و دل خسته‌اش را به هم می‌فشد. غمخوار جوان مستعدی که می‌توانست دانشمند حقیقی بشود و فقط ”دانشمند محترم“ شد، کیست؟

فرد یا اجتماع

احسان یارشاطر

آناتول فرانس در کتاب مسیو برژه در پاریس، که در آنجا مقداری از افکار و عقاید خود را از زبان مسیو برژه نامی که در پاریس استاد دانشگاه است اظهار می‌دارد و در مورد صحبت از شهر پاریس چنین می‌گوید: "سراسر هر شهر و ملتی در وجود چند تن خلاصه می‌شود که فکر ایشان از فکر دیگران قوی‌تر و درست‌تر است. باقی به شمار نمی‌آیند. آنچه صفات برگزیده هر نژاد خوانده می‌شود، جز به وسیلهٔ عدهٔ معدود به ظهور نمی‌رسد. مردان آزاده‌ای که بتوانند از حدود بیم‌های عوام درگذرند و خود حقیقت مکتوم را کشف کنند، در همه‌جا بسیار کمیاب‌اند." مجلهٔ سخن از بعضی دانشمندان و ارباب فضل و اندیشه درخواست کرده بود که لطف کرده، عقیدهٔ خود را در باب این نظر آناتول فرانس به سادگی و اختصار ارسال فرمایند، به‌طوری که از یک صفحه یا نیم صفحهٔ مجله تجاوز نکنند.^۱

سخن آناتول فرانس این است که ارزش معنوی هر ملتی به برگزیدگان آن ملت است. باقی به شمار نمی‌آیند.

در این سخن تردیدی ندارم. اگر ایران ارجمند و شریف است، از آن جهت نیست که سالیان دراز مسکن گروهی از آدمیان فارسی‌گو بوده است، از آن روست که کورش و مازیار و فردوسی و بیهقی و خیام و بیرونی و حافظ و مولوی و ماندگان ایشان ایرانی بوده‌اند.

همان‌گونه که مساوات افراد از لحاظ امتیازات اجتماعی ضروری به نظر می‌رسد، برتری معنوی گروهی معدود نیز که نمودار صفات برگزیدهٔ هر ملت‌اند در دیدهٔ انصاف آشکار است.

اما آناتول فرانس در تعریف این برگزیدگان بیشتر به صفات ذهنی آنان نظر دارد و در آنان "اندیشهٔ قوی" و "فهم درست" می‌جوید و گمان دارد سراسر شهر و ملتی را در وجود مردان روشن‌بین و درست‌اندیشش می‌توان دید.

احسان یارشاطر، "فرد یا اجتماع"، سخن، سال ۴، شماره ۱۱ (آبان ۱۳۳۲)، ۸۳۹-۸۴۰.

چنین تأکیدی از آنا تول فرانس، که خود مرد اندیشه و انصاف بود و همه عمر با کج روی فکر و اوهام عامیان ستیزه کرد، دور نیست. راستی هم این است که مردان درست اندیش هم برگزیده‌اند و هم بسیار کمیاب. در میان هزاران هزار مردم عادی که عمر را در تلاش روزی و غم فردا می‌گذرانند، تنها چند تن وجودشان به فهم درست و اندیشه توانا آراسته است.

آنها که به نیروی اندیشه پرده اوهام را می‌درند و به دلیری در چهرهٔ عریان حقیقت می‌نگرند و از سردی و نازیبایی آن دست در دامن خرافه و خودفریبی نمی‌زنند، آنها که گوهر نایاب انصاف را به شعبده خاطر خویشان و دل هوس‌ساز از دست نمی‌دهند، کسانی که آفت شتاب و تعصب دام‌گیر ذهنشان نیست و از سختی پژوهش و جستجو در مأمّن عادت و سنت نمی‌گریزند، بسیار اندک‌اند. هدایت حب و بغض را گردن نهادن و پای اندیشه را از رشتهٔ پنهان دل آزاد داشتن از تعریف آدمیزاده بیرون است. شاید چندان که شاعر توانا و نقاش چیره‌دست و سردار دلاور می‌توان یافت، مرد انصاف و اندیشه نمی‌توان یافت.

اما تردید دارم که برگزیدگان نژاد یا ملتی را بتوان در مردان اندیشه منحصر کرد یا صفات ممتاز ملتی را در آنان آشکارتر دید. چگونه می‌توان آنجا که سخن از صفات برگزیدهٔ ملتی در میان است، از هنرمندان و دلاوران چشم پوشید یا کریمان و خودداران بزرگ را کوچک گرفت؟ چگونه می‌توان از تمدن معنوی آلمان سخن گفت و از نیچه و لوتر و بتهون و هولباین و شیلر یاد نکرد و یا در خصال برجستهٔ مردم ایتالیا نام گاریبالدی و سن‌فرانسوا و میکلاَنژ و پوچینی را به خاطر نیورد؟ اگر ولتر و آنا تول فرانس در کشتن وهم و خرافه گوشه‌ای از صفات ممتاز مردم فرانسه را می‌نمایند، ورلن و دکا و برلیوز نیز، با آنکه شهرتشان به سلامت اندیشه نیست، گوشهٔ دیگری از این صفات را آشکار می‌سازند.

شاید اگر دست عادل و قادری طرحی نو می‌ریخت و عالمی دیگر می‌ساخت، جامعهٔ اندیشه و ابداع را به قامت همهٔ مردمان راست می‌کرد و معدودی را چنین بر صدر امتیاز نمی‌نشاند. اما در جهانی که ماییم، دست فطرت قهرمان‌پرور است و در سراسر معدنی زغال، جز چند پاره الماس پدید نمی‌آید.

اگر جهانی سنگ باشد، دیدهٔ تیزبین و گوهرشناس به لعل نظر دارد و در این انتخاب، حکم ذوق سلیم را گردن می‌نهد. خادمان بزرگ نیکی و خوبی و زیبایی نیز گوهران عالم انسانی‌اند.

وطن پرستی^۱

احسان یارشاطر

به دوست فاضل و شیرین‌سخنم دکتر محمدجعفر محجوب

وطن پرست کسی است که ایران را مایهٔ فخر عالم بشمارد و دیگران را خوار بدارد. هر کس ترک و تازی را زشت تر ترسیم کند و بر آنها تیزتر بتازد وطن پرست تر است، خاصه اگر هنگام فخرپرذای مشت‌ها را هم گره کند و خون به چهره بدواند و رگ‌های گردنش برخیزد. هر که بانگش در نکوهش نایرانیان بلندتر باشد و کینه‌اش نسبت به آنان ژرف‌تر در وطن پرستی بلندنام تر است. هر چیزی را به ضدش می‌توان شناخت. میزان مهر ما به وطن کینه‌ای ست که به همسایگان ابراز کنیم. حماسه‌سرایی در مدح و تهنیت خود روی دیگر این سکه است. فروتنی و تواضعی که در فرد پسندیده است، آنجا که پای جامعه و کشور به میان می‌آید به کلی ناپسند است. خودستایی است که فضیلت به شمار می‌رود.

این‌گونه خوددوستی و کینه‌توزی با همسایه و بیگانه مخصوص ما نیست. در بیشتر نقاط دنیا به صورتی خفیف‌تر یا شدیدتر به چشم می‌خورد. در سیری که از تعصبات عشیره‌ای آغاز شده و به اندیشهٔ یگانگی جهان و وحدت عالم انسانی انجامیده، برخی هنوز در مراحل نخستین آن قرار دارند. جنگ‌های قبیله‌ای که در بعضی از نقاط افریقا با صحنه‌هایی وحشت‌انگیز از خشونت و قساوت هنوز بروز می‌کند از این قبیل است. آنچه امروز در یوگسلاوی پیشین می‌گذرد و یا سودان و لبنان و افغانستان را به خاک‌وخون

۱ احسان یارشاطر، "وطن پرستی"، ایران‌شناسی، سال ۵، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۲)، ۱۴-۱۹.



احسان یارشاطر، برگرفته از مجموعه شخصی احسان یارشاطر

کشیده نیز به واقع از نوع جنگ‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای ست و از آنجاست که مردم آن در طی تاریخ خود از آن‌گونه تربیت ذهنی و عادات اجتماعی که مثلاً مردم اسکانندیناوی یا انگلستان یا سوئیس را از جنگ‌های نژادی و مذهبی بازمی‌دارد برخوردار نشده‌اند و اصل بردباری و تساهل میان آنان پایگاه محکمی نیافته است. در بسیاری کشورهای دیگر نیز چنین وضعی بالقوه موجود است و اگر ترس از حاکم مستبدی که بر سریر قدرت نشسته است مانع نشود، انفجار کینه‌هایی که از دیرباز با فخریه‌های قومی و حماسه‌های میهنی تقویت شده‌اند، مردم را به کشتار یکدیگر خواهد کشاند. نمونه‌های آن گاه‌گاه در کشورهای آسیایی و امریکای مرکزی و جنوبی بروز می‌کند و اکنون شاهد منظره‌های خونینی از آن در امپراتوری سابق شوروی و اروپای شرقی هستیم.

این کینه‌ای که صرب‌ها و کروات‌ها و مردم بوسنی را به جان هم انداخته و زندگی آنها را ویران ساخته، عمدتاً پرداخته همان جدانندیشی و شورهای میهنی و نازش‌های وطن‌پرستانه است که در حماسه‌های آنها و تبلیغات "ملی" آنها جلوه‌گر است و در دنیایی که هنوز از بند ستیزه‌خویی بدوی نرسته است، ممدوح و مقدس شمرده می‌شود. قدرت

این ستیزه‌خویی و کینه‌توزی، که در لباس معصوم‌نمای وطن‌پرستی روی می‌نماید، در بعضی جامعه‌ها هنوز به حدی است که اگر کسی به علت مظلالم و شقاوت‌هایی که از آن می‌زاید حتی تأملی در ترویج خودستایی ملی نشان بدهد، نه تنها به بی‌علاقگی به وطن متهم می‌شود، بلکه دور نیست که به خیانت به وطن و مقدسات ملی و مذهبی نیز محکوم گردد، تا چه رسد به این که خلاف آن را بگوید.

با این همه، تردید نمی‌توان کرد که اگر بناست روزی صلح و صفای پایدار در عالم برقرار شود، باید دست از خودپرستی در جامهٔ "وطن‌پرستی" برداشت و از پیشوایان سیاسی و فرهنگی که با بهره‌برداری از احساسات بدوی افراد علم برتری ملی برمی‌دارند و به عنوان حفظ خانه و لانه، دل‌های مردم را به خشم و کینه می‌آلایند دوری گزید. همچنین، باید به همهٔ کسانی که به افغانی بودن یا چینی بودن یا بلغاری بودن خود "افتخار" می‌کنند به دیدهٔ تردید نگریست و از خود پرسید "افتخار" از چه روست؟ به مناسبت فضل پدر و نیاکان است و یا دستاوردهای شخصی؟ اگر کسی خود کاری کرده است، آیا زشت نیست که فخرفروشی کند؟ و اگر نازش او به فضل پدران است که باید گفت پهلوانی به زور بازوی مرده کردن است. البته می‌توان در دنیا به اموری افتخار کرد، ولی نه به مطلق زاده شدن در کشوری یا شهری یا قبیله‌ای. زادگاه ما از اختیار ما بیرون است و در رویداد آن تصرفی نداشته‌ایم. این افتخارها و وطن‌پرستی‌های کاذب در نهایت مانع صلح و سلامت ماست و مؤید جنگ و شقاوت.

خوانندهٔ تیزبین خواهد گفت پس در این جهان آشفته که هر کس دستش برسد کلاه از سر دیگری برمی‌دارد، چگونه باید در حفظ منافع خود کوشید و کاشانهٔ خود را از گزند دشمن نگاه داشت؟ اگر حس وطن‌پرستی مردم تقویت نشود، چگونه می‌توان چشم داشت که روز حادثه نگریزند و پایداری و جان‌فشانی نمایند؟ آیا جز این است که حس وطن‌پرستی افراد را تنها با یادآوری دلآوری‌ها و افتخارات ملی و پیروزی‌های گذشتگان می‌توان نیرو بخشید؟ کسی که به خانمان و میهن خود عشق نورزد، چگونه از آن پاسداری تواند کرد؟

این نکته بی‌وجه نیست، هر چند در اساس با استدلالی که ممکن است پیشوایان قبیله‌ای برای پایداری در برابر هجوم محتمل قبیله‌ای دیگر پیش بکشند یکسان است. راست است که در دنیایی که هنوز دستگاه عادلانه بر امور آن حکمفرما نیست، هر کشوری ناچار است برای نگاهداری خود سپاهی داشته باشد و مردم خود را ذهناً برای جان‌بازی اگر ضرورتی پیش آمد آماده کند. همچنین، در دنیایی که دستبرد به مفاخر فرهنگی

کشورهای دیگر هیچ نادر نیست و یا هویت ملتی دستخوش مطامع پنهانی یا تعصبات کور فرقه‌ای قرار می‌گیرد، هر جامعه‌ای باید در حفظ میراث خود بکوشد و کلاه خود را نگاهدارد، چنان که خود نگارنده نیز به ضرورت مکرر پی‌سپر این طریق شده‌ام و در مقاله‌ای که به نام "Persian Presence in the Islamic World" برای طبع در دست تهیه دارم، همه سخن از کارهایی است که ایرانیان انجام داده‌اند، هر چند غرضم روشن ساختن رویدادهای تاریخی است، نه مباحثات. در حقیقت بیش از آنکه موجب مباحثات باشد، مایه تأسف و حتی شرمندگی است که روزگاری نظایر بیرونی و بیهقی و بهزاد از این آب و خاک برخاسته‌اند و امروز ما نتوانیم چیز قابلی به گنجینه علم و ادب جهان بیفزاییم و در دانش و شیوه پژوهش ریزه‌خوار خرمن دیگران باشیم.

اما باید ضرورت نامطلوب را با آرمانی که می‌باید جهت ما را تعیین کند و مسیر ما را روشن سازد فرق گذاشت. زندگی معنوی و اخلاقی بشر تلاش مداومی در مهار کردن نفس ستیزه‌گر و درنده‌خو و عادت دادن افراد به پاسداری حق دیگران بوده است. جنبه اخلاقی ادیان نیز متوجه این معنی است. زندگی صلح‌آمیز جامعه وقتی به درستی امکان‌پذیر می‌شود که زیاده‌طلبی در درون ما حدی بشناسد و مهر و آشتی و نیک‌خواهی در ذهن و وجود ما ریشه بگیرد و فقط ترس از زور نباشد که ما را از تجاوز بازدارد و این محتاج تربیت است. ترویج "وطن‌پرستی"، آن‌گونه که مرسوم غالب نقاط دنیاست، منافی تربیت و تلقینی است که به صلح و آسایش راهبر شود. وطن‌پرستی کاذب در واقع تعمیم خودخواهی است؛ وسیله پوشیده‌ای برای بزرگداشت خود و تفاخر و تشویق تعرض است. اما وطن‌دوستی می‌تواند معنی شریف‌تری داشته باشد، معنی‌ای که منافی آزادی و صلح‌جویی نباشد و به رفاه و بهزیستی همگانی بینجامد.

به گمان من، وطن‌دوستی راستین بیش از همه این است که هر کس در هر کاری که هست، به مقتضای آن وفا کند و داد آن را بدهد. اگر پزشک است، صمیمانه در درمان بیماران بکوشد و وقت خود را همه صرف زمین‌بازی و قمارهای شبانه نکند، بلکه عمده آن را به فراگرفتن پیشرفت‌های پزشکی بگذراند. اگر معلم است، همه در بند تربیت شاگردان خود باشد و از پژوهش و افزودن دانش خود غافل نماند. اگر بقال است، کم‌فروشی و گران‌فروشی نکند. اگر کارمند اداره است، خود را خادم مردم بداند، رشوه نگیرد و از کار ندرزد. اگر پاسبان است، با دزد نسازد و هدیه نخواهد و در اندیشه جان و مال مردم باشد. اگر بازرگان است، به نفعی عادلانه خرسند باشد و احتکار و سودجویی از فرصت را روا ندارد. اگر قاضی است، به حق داوری کند. اگر وکیل دعاوی است، راست را

دروغ نکند و موکل خود را نفریبید. اگر در کار سیاست است، بهبود حال مردم و مصالح راستین کشور را راهنمای گفتار و کردار خود قرار دهد و اگر سرباز یا فرمانده است، خود را برای دفاع آماده بدارد و از دشمن نگریزد. این اصلی است که اگر رعایت شود و به تربیت در ضمیرها خانه بگیرد، مردم را از جنگ و ویرانی‌ها و مصایب آن در امان نگاه خواهد داشت. چنان که عبید زاکانی دریافته بود و در لطیفه‌ای آورده است: "قزوینی با کمان بی تیر به جنگ می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید، بردارد. گفتند: شاید نیاید. گفت: آن وقت جنگ نباشد."

وطن‌پرستی راستین و خدمت به جامعه‌ای که ما را پرورده است این است. فراتر از این، کسی که وطن خود را به راستی دوست دارد در آبادانی آن می‌کوشد، اگر بتواند به علم و فرهنگ و ادب آن خدمت می‌کند و هم غافل نمی‌ماند که آسایش او به آسایش دیگران وابسته است. عواطفی هست که برتر از علاقه‌های شخصی و ملی است. راستی و خیرخواهی و ترحم و آنچه آدمیت و انسانیت خوانده می‌شود از این‌گونه است، هر چند "وطن‌پرست" کذایی فغان بردارد که وطن مقدس و مقدم است و دین‌مدار ریاکار فریاد و اشریعتا سر دهد. پیشوایان آزمند و زیاده‌جوی سیاسی و نظامی پیوسته افراد ساده‌دل را به عنوان وطن‌پرستی و دفاع از منافع ملی فریفته‌اند و با انگیختن احساسات بدوی در آنها آنان را روانه میدان‌های جنگ کرده‌اند تا پایه‌های قدرت و مال‌اندوزی خود را با استخوان درخاک خفته این فریفتگان استوارتر کنند و سفره خود را از خون این کشتگان رنگین‌تر نمایند. پیشوایان به ظاهر آراسته و به باطن کاسته مذهبی نیز که داعیه قدرت در دل آنها می‌جوشد و از دیرباز مردم ساده‌دل را به همین نحو فریفته و به عنوان دفاع از "مذهب بر حق" به کشتار و غارت یکدیگر واداشته‌اند، به جای آنکه پیام آنها مبشر صلح باشد، در عمل مروج جنگ بوده است. کافی است جنگ‌های خونین میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در اروپا و منازعات معتقدان به یگانگی یا دوگانگی ذات عیسی در خاورمیانه و آزار مانویان و مزدکیان در دوران ساسانی و زندیق‌زدایی در خلافت مهدی و تعقیب معتقدان به قدم قرآن در ایام مأمون و معتصم و نزاع سنی و قرمطی در قرن چهارم و سنی‌کشی شاه اسماعیل و شیعه‌کشی ازبکان و قتل عام ۴۰ هزار علوی به دست سلطان سلیم عثمانی در قرن دهم و بابی‌کشی‌های ایران و مقاتلات امروزی شبه‌قاره هند را به یاد بیاوریم. پیروان مذاهب خاورمیانه غالباً طبع خودپرست و بیدادگر خود را راهنمای تأویل دین قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که راه رسیدن به حق یکی بیش نیست و آن راهی است که صاحب داعیه گزیده است؛ هر کس اعتقادی جز آن داشته باشد، ملحد و بی‌دین است و مرگ‌ارزان، هر چند بی‌آزار و نیکوکار باشد. بد نبود که درسی از سنت

دینداری در خاور دور می‌آموختیم که حتی التقاط ادیان را روا می‌دارد و از آن نزدیک‌تر راه و روش عرفای خود ماست که از مسجد و کلیسا و کنشت و حتی میخانه نیز راهی به خدا یافته‌اند و خوبان آنها در ترک تعصب و دویینی و عناد کوشیده‌اند و دین درست را در مهرورزی و خدمت به خلق و شکستن نفس و فروتنی و پاکی دل دانسته‌اند و به باطن دین توجه کرده‌اند، نه ظواهر تفرقه افکن آن.

در بیشتر نقاط دنیا کتاب‌های تاریخ و ادب که مروج وطن‌پرستی و ملت‌خواهی و دینداری‌اند، در اساس سر در خدمت حرص و قدرت‌جویی پیشوایان سیاسی و مذهبی دارند و هدف باطنی آنها آماده ساختن عامه برای کشته شدن در راه آز و شهوت این پیشوایان در روز مباداست.

خواهید گفت تا دیگران سالک این راه‌اند چاره نیست، والا دستخوش تجاوز دیگران خواهیم شد. اما اگر تن به این استدلال بسپاریم، از این دور باطل رهایی نخواهیم داشت. مطلوب آن است که نخست ریای وطن‌پرستی به معنی رایج آن را بشناسیم و زبان آن را دریابیم. دیگر آنکه کوشش ما همه برای آماده کردن ذهن‌ها برای دفاع از خود باشد نه هجوم و دستبرد به دیگران. سوم آنکه در عین آنکه در حفظ آب و خاک و فرهنگ خود و ذخایر و مفاخر ملی می‌کوشیم، از این نکته غافل نمائیم که اگر ملت‌پرستی مرحله پیشرفته‌تری از قبیله‌پرستی و کشمکش‌های عشیره‌ای است، جهان‌دوستی نیز مرحله تکامل‌یافته‌ای از وطن‌پرستی است. می‌توان آن را ترویج کرد و عشق آن را در دل‌ها نشانند و امیدوار بود که کوشش‌های آغازین در راه این هدف که امروز شاهد آنیم و جسته‌گریخته به گوش می‌رسد و طرح وحدت اروپا از گام‌های نخستین آن است، روزی پیروز شود و رنج جنگ و زبان ستیزه و کشتار به تدریج از میان برخیزد. روزی برسد که "وطن‌پرست" بی‌دغدغه خاطر "جهان‌پرست" شود و همه عالم را خانه خود بشمارد و در آبادی و بهروزی آن بکوشد.

وطن دو گانه ما^۱

احسان یارشاطر

ما دو گونه وطن داریم. یکی آنکه میان دریای مازندران و خلیج فارس قرار دارد، با کوه‌های بلند و رودهای کم‌آب و صحراهایی فراخ و ریگزارها و شوره‌زارهایی گرم و خشک و بیشه‌هایی که از چند قرن پیش باز رو به کاستی داشته است و درختانی که نسل بسیاری از آنها را تبر زغالگران و اره تخته‌سازان برانداخته است، با دهکده‌هایی بیشتر کم‌حاصل و تنگدست و شهرهایی عموماً بی‌نقشه و بازیچه مطامع زمین‌خواران، وطنی که بارها به سم اسبان مهاجمان ترک و تازی و تاتار کوفته شده و باز با تن ناتوان به پا خاسته و به درمان زخم‌های خود پرداخته تا یورش و غارت بعدی را مهیا شود، وطنی که زندگی دنیایی‌اش غالباً دستخوش آزار و ستم حکمرانان و آز و خشونت باج‌ستانان و تجاوز کارفرمایان و زندگی عقبایی‌اش در گرو انذار و تهدید دین‌فروشان و سالوس جبه‌پوشان و فریب روحانی‌نمایان بوده است، وطنی که از تاریخش ماجرای آشفته و خون‌آلودی است که غمنامه‌های سوزناک در قبال آن رنگ می‌بازند، وطنی که از چند قرن به این طرف فتور سالخوردگی و فرسودگی گام‌های آن را سست و ناتوان کرده و آن را توشه‌خوار تمدنی بیگانه و پیرو صنعتی زبردست و بالنده ساخته است. هر چندی برای درمان درد پنهان خود دست در دامن شیوه‌ای می‌زند و علاج تازه‌ای را می‌آزماید، اما ضعف درون نقش‌های او را باطل می‌کند و بر حسرتش می‌افزاید.

وطن دوم ما وطنی است که در آفاق ذهن ما خانه دارد. وطنی است روشن و دل‌انگیز، با رنگ‌های شفاف و دیده‌فریب. در آن رودکی چنگ برمی‌گیرد و سرود شادی و نغمه

احسان یارشاطر، "یادداشت ۲۱"، ایران‌شناسی، سال ۷، شماره ۳ (پاییز ۱۳۷۴)، ۴۸۸-۴۹۳؛ نقل از ۴۹۱-۴۹۳.

می و مستی می‌نوازد و فردوسی داستان دلاوری‌های قهرمانان ما را با آهنگی پهلوانی سر می‌دهد. خیام شگفتی حیات و سرگردانی انسان را بازمی‌نماید، ابوسعید از صفای درون و دستگیری مردمان و پرهیز از خودفروشی سخن می‌گوید، نظامی ظرایف عشق و شوق را با قلم‌موی کلمات به استادی ترسیم می‌کند و هم ما را به تأمل در حکمت و اخلاق می‌خواند، سعدی آدمیت و عدل‌پروری و پوزش‌پذیری و خدمت به خلق و زیبایی آنها را در نظر ما ترسیم می‌نماید و با چنگ و دف ما را به عاشقی و دلدادگی و تماشای جلوه‌های طبیعت دعوت می‌کند و مولوی شور و شیدایی خود را به بانگ بلند به گوش‌ها می‌رساند. حافظ پرده از زرق صوفیان و ریای زاهدان و سالوس مفتیان و محتسبان برمی‌گیرد و نوای عشق و آزادگی را به آهنگی لطیف در گوش ما زمزمه می‌کند.

در گستره شوق‌انگیز این وطن نقش‌های شگفت با خطوط رقصان و رنگ‌های درخشان از زیر دست نقاشان و نسخه‌پردازان بیرون می‌آیند و بناهای خوش‌ساخت با کاشی‌های رنگین و گنبدها و ستون‌ها و طاق‌های دیده‌نواز به دست معماران به پا می‌خیزند و افق شهرها را در گرگ‌ومیش غروب به قامت مرموز و موقر خود زینت می‌بخشند. خوش‌نویسان چیره‌دست با قلمی ساحر شعری از پیچ‌وخم حروف بر صفحه کاغذ می‌نشانند و نقره‌کاران و خاتم‌سازان و حکاکان وسایل و ابزار زندگی را به صورت اثری دلربا در برابر ما می‌گذارند.

در آفاق این وطن نمونه‌های الهام‌بخشی از عطوفت و بنده‌نوازی و تساهل و مدارا و صفای باطن هست، خار از پای یتیم‌کندن و اشک از گونه بینوایان ستردن و تهیدستان را دستگیری کردن و پوزش گناهکاران را پذیرفتن و پدر و مادر را سپاس داشتن و بر حیوانات ترحم آوردن و خطاهای خود را به خاطر داشتن و فروتنی گزیدن هست، وطنی آراسته و فرح‌بخش که می‌توان بدان سرافراز بود و در بستر امن آن جای گرفت و دیده و دل را به لقای آن خوش داشت.

وطن خاکی ما پیوسته در معرض آفات است و وطن معنوی ما برعکس، از گزند باد و باران و دستبرد ویرانگر حوادث در امان و درخشش آن را تیرگی اعمال ما زایل نمی‌کند. گنجی است که از آن ماست، آفتابی است که پیوسته می‌تابد و زنده و پایدار است. بر ماست که این وطن را زیباتر و تابناک‌تر کنیم.

Mary Boyce & Gernot Windfuhr, "Professor Ehsan Yarshater," *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), IV-XIX.

Professor Ehsan Yarshater*

Mary Boyce & Gernot Windfuhr

Professor Ehsan Yarshater is an outstanding figure in Iranian studies, unique in his range of interests and achievements, and remarkable for the way in which he has joined profound devotion to Iran with scholarly objectivity, seeking always a balanced judgment and wide perspectives; a deeply cultivated scholar with a phenomenal capacity for work, who has sought tirelessly both to acquire knowledge and to disseminate it for the benefit of others.

He was born on April 3, 1920 in Hamadan of a family which originated in Kashan. His father, a businessman, had a bent for learning, read widely and taught himself Arabic and Esperanto. His mother, a lady of great refinement, had a deep love of nature and the fine arts. She herself possessed a beautiful singing voice, and played the *ney*; and she inspired in her son a love of music and literature, and impressed on him also the need to study hard and become a useful member of society. But she died young, when he was only eleven, and his father a year later—a heavy double sorrow. He went then to live in Tehran with his maternal uncle, a well-known philanthropist whose benefactions included the building and endowing of the Mithaqiyya Hospital. Ehsan Yarshater's schooling had been interrupted; but in

*This article originally appeared as the "Introduction" to *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: Brill, 1990). This volume was edited by A. Amin, M. Kasheff, and A.Sh. Shahbazi. We are grateful for their invaluable efforts. *Iranica Varia* is a publication of Centre International d'Études Indo-Iraniennes.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.1/IV-XIX

TEXTES ET MÉMOIRES

VOLUME XVI

IRANICA VARIA:
PAPERS IN HONOR OF
PROFESSOR EHSAN YARSHATER



1990

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

1934 he won a scholarship to the newly opened Normal School (Daneshsara-ye Moqaddamati). There the teacher of Persian literature, Mohammad ‘Ali Ameri, made a deep impression on him, and by encouraging him to memorize a great number of passages of excellent Persian poetry and prose, helped him to form his own pure and elegant style. From there a second scholarship took him to the Teachers’ College, Tehran University, where he studied Persian language and literature under such outstanding scholars as Ebrahim Pour-Davud, Mohammad Taqi Bahar, Ahmad Bahmanyar, Badi‘ al-Zaman Foruzanfar, Sayyid Kazem Assar and Abbas Eqbal Ashtiyani. Following their courses gave him a deep knowledge of Iran’s literature and history, although looking back he came to regret the lack of teaching in other languages and literatures. This gap he worked hard to fill for himself in later years.

In 1941 he obtained the degree of B.A. (Licence-es-Lettres), and began teaching at the ‘Elmiyya School in Tehran; and two years later he was appointed associate director of the Normal School there. While holding these posts he studied law, obtaining a second B.A. in that subject in 1944. He then proceeded with his literary studies under the supervision of ‘Ali Asghar Hekmat, and in 1947 was awarded a D. Litt. with distinction for a dissertation on “Persian poetry in the second half of the ninth century.” (This was published, with some revisions, in 1955.)¹ He was then appointed Assistant Professor of Persian in the Faculty of Theology; but was awarded in the same year a fellowship by the British Council to study educational methods in England. When in London he called on W.B. Henning, and, swiftly appreciating the depth of his learning, resolved to abandon other plans and study pre-Islamic Iranian languages and culture with him. His interest in this field had already been awakened by Pour-Davud; but at that time the teaching available in it in Tehran was at an elementary level. He enrolled accordingly for one of the courses created by Henning at the School of Oriental and African Studies, London University, in Old and Middle Iranian; and years of exacting study followed, during which he had to add English and German to his knowledge of French, and to absorb analytic and critical methods of handling texts. In addition, he set himself, with energy and discernment, to learn all that he could of Western art and architecture, painting and music, using part of the vacations to travel in other European countries for this purpose.

¹*Persian Poetry under Shahrokh: The Second Half of the 15th Century* [She‘r-e fan’ dar ‘and-e Shahrokh] (Tehran: The Tehran University Press, 1955).

Henning himself was deeply interested at this time in the dialects of north-western Iran. In 1950 he had been able to make brief notes on one of them, to the south-west of Qazvin, and this, he thought, might prove to be a link in a long chain of related dialects, all in imminent danger of dying out.² The evidence was too scanty, however, for this to be then more than a well-reasoned piece of deduction. With Henning's encouragement, Ehsan Yarshater determined to undertake the search for such dialects, and this developed into his scholarly lifework. With it he was to make a major contribution to Iranian linguistic studies, recording and analysing dialect after dialect of what he came to term the Tati-Taleshi groups, and gaining a rich store of knowledge that fully substantiated Henning's brilliant but tentative surmise. His work was much appreciated by Henning himself, who over the years provided Ehsan Yarshater with "enriching advice, friendship and support."³

In 1953 Ehsan Yarshater, having obtained the degree of M.A. by examination, returned to Iran to pursue this research; but there was much else there to claim his attention. He was at once appointed lecturer in ancient Iranian languages in the Faculty of Letters at Tehran University, and assistant to Pour-Davud. Some excellent students attended his classes, and he is gratefully remembered by them, as by numerous generations of their successors, for the clarity and detail of his teaching, his patience and evenness of temper, and his concern for their progress. (Thus once, when a strike closed the university, he continued quietly giving his courses at his own home rather than let their work be interrupted.) His standards were exacting; and conscious, with his own phenomenal memory, of the advantages of storing knowledge in the mind, he required his students to combine analytical work with some learning by heart, including passages from old Persian inscriptions.

Ehsan Yarshater found time nevertheless to embark on the first of his many field trips to study dialects; and these were to be the most enjoyable of his many scholarly undertakings, combining as they did the intellectual pleasure of discovery with the keen delight of travel to remote parts of Iran and the exploration of village life and traditions. Such travel involved, however, a considerable measure of physical hardship and hours of exacting work, during which his informants were apt to flag long before he wished to release them. In 1956 the Société de la dialectologie iranienne

²See his "The Ancient Language of Azerbaijan," *Transactions of the Philological Society*, 53:1 (November 1955), 157-177.

³E. Yarshater, "The Tati Dialects of Taron," *W. B. Henning Memorial Volume* (London: Asia Major Library, 1970), 451-67.

was founded, with G. Redard, G. Morgenstierne and E. Benveniste as active members; and Ehsan Yarshater, as vice-president, was made responsible for supervising the recording of dialects throughout Iran.

This blend of teaching, administrative duties and strenuous research would for most scholars have made up a full working life; but during his years in England Ehsan Yarshater had been forming plans to fill gaps which he had come to perceive in the cultural life of Iran; and in 1954 he took the major step of founding the *Bongah-e Tarjoma va Nashr-e Ketab* (Institute for the Translation and Publication of Books).⁴ Under his direction this was to make a massive contribution in the following decades to the intellectual life of the nation. Its primary aim was to have foreign works of recognized worth translated into Persian by scholars of repute, the translations to be carefully edited and accurately printed. In the long run it was hoped that the venture would be largely self-supporting, but Ehsan Yarshater obtained initial funding from the Crown Properties. This was the first instance of his ability, as a practical visionary and skillful, patient diplomat, to obtain financial support for a nobly conceived plan. The series of translations was inaugurated with five books published simultaneously in 1955, and others followed in rapid succession, to be swiftly bought up by an appreciative readership. Although his own work lay in higher education, Ehsan Yarshater was deeply concerned with the intellectual development of children; and a year later he inaugurated three series of works for different age groups among the young, some of them translations, some original writings. These too were eagerly acquired.

In 1957 he persuaded a number of scholars, notably among them Iraj Afshar, to join him in founding the *Anjoman-e Ketab* (Book Society).⁵ Its purpose was to foster interest in good publications, and its main organ was the *Rahnema-ye Ketab* (Book Guide), which was launched by Ehsan Yarshater that same year as a quarterly journal, with Afshar and M. Moqarrabi as associate editors. From its second year it became a monthly journal, and was expanded to include as well as book reviews articles on Persian language and literature, accounts of rare manuscripts and, latterly, surveys of current research in Iranian studies. From 1965 Afshar was editor

⁴For a detailed account of the *Bongah* and its undertakings see E. Joseph, "Bongāh-e Tarjoma wa Našr-e Ketāb," *Encyclopaedia Iranica* II, 351-55.

⁵On the *Anjoman-e Ketab* see Iraj Afshar, "Anjoman-e Ketab," *Encyclopaedia Iranica* I, 85-86.

in charge, and under his direction annual bibliographies were published of Persian printed books. The *Anjoman-e Ketab* also organized annual book exhibitions in Tehran, and sponsored exhibitions of Persian books abroad.

With all this activity even Ehsan Yarshater was fully stretched, working as has been his wont through much of his life, a twelve to fourteen hour day. Yet he managed during these years to write a number of learned and literary articles for the journals *Yaghma*, *Mehr and Sokhan*, as well as for the *Bulletin of the Faculty of Letters* of Tehran University. One day, meeting him in the Senate Library, Habib Yaghma'i pressed him for another article for his journal; whereupon Ehsan Yarshater, characteristically unable to refuse a friend, sat down and there and then wrote a piece which he called "The respected scholar" (*Daneshmand-e mohtaram*).⁶ This, published as the leading article in *Yaghma*, has been twice reprinted in anthologies, and is often quoted as an admirable piece of satirical humour. For all his deep seriousness, Ehsan Yarshater has a rich vein of wit and humour, is quick to make or appreciate a jest, and breaks readily into warm, delightful laughter.

Another striking facet of Ehsan Yarshater's character is his apparently effortless calm and self-control, maintained in the teeth of all the harassments that inevitably beset a man who initiates far-reaching plans, and who in the course of fulfilling them has to persuade large numbers of people, with different temperaments and interests, to cooperate and be reasonable. With this calmness goes iron resolve, once a goal has been fixed upon, and enviable powers of concentration. These struck even German scholars during a visit Ehsan Yarshater paid to Gottingen to study dialect materials there. While others came and went during the day, seeking refreshment, fresh air or relaxation, he sat on at his library desk from early till late, oblivious alike of the outer world and the inner man, working with total absorption.

During the academic year 1958/59 he visited Columbia University, New York, as associate professor; and Columbia showed appreciation of his teaching by extending its invitation for a second year. Back in Iran during the summer of 1959 Ehsan Yarshater inspired the founding of a lending library by the *Anjoman-e Ketab*. This

⁶"The Respected Scholar" [Daneshmand-e mohtaram], *Yaghma* 14:2 (Urdibihisht 1340/April 1961), 49-52. Reprinted in J. Matini, ed., *Nemanahha'i az nathr-e fasihe Farsi-e mo'aser* [An Anthology of Contemporary Elo-

quent Persian Prose], 274-76; and in *Gozida'i az adab-e Farsi* [An Anthology of Persian Literature], ed. A.A. Khobrazada, Vol. 2 (Tehran: Ketab-e Zaman, 1973).

came to contain some 3000 books, mostly in the humanities, which people were actively encouraged to borrow, and for a time small mobile collections of books were sent to some of the poorer districts of Tehran, as well as to townships round about.

When Ehsan Yarshater returned from Columbia in the summer of 1960, Pour-Davud had died, and he was appointed to succeed his former teacher as professor of Old Persian and Avestan. In that year he attended the International Congress of Orientalists in Moscow; and the oral examination was held there of his thesis on "The Tati dialect spoken to the south of Qazvin," for which he was awarded a Ph.D. by London University. The examiners were W. B. Henning, E. Benveniste and I. Gershevitch.

In the following year Ehsan Yarshater had the happiness to marry Latifeh Alvieh. The two had become friends when he returned from his studies in England in 1953, and had come to discover much in common, notably a deep devotion to Iran and its culture, and an interest in education generally. Latifeh Alvieh was then acting as cultural advisor to the United States Information Agency in Tehran; and her voluntary work included organizing and directing summer camps for schools and university students, and the first youth conference in Iran. She was founder and president of the Shahnaz Girls' Clubs, and a founding member of the National Council of the Women of Iran; and had represented various Iranian organisations at conferences in Germany, India, Ceylon and Turkey, as well as having studied for a year on a visiting fellowship in the United States of America.

After their marriage she and Ehsan Yarshater, as well as pursuing their own separate but complementary activities, created together a gracious and profoundly civilised home-life, dispensing a generous hospitality which many were to enjoy over the years.

Meantime Columbia University was expanding its Middle East department, and with financial help from Hagop Kevorkian had established a chair in Iranian Studies, which in 1961 Ehsan Yarshater was invited to occupy. After much hesitation, and prolonged discussions with his wife, he accepted and embarked thus on an even more arduous but richly productive period of his life. During it he worked immensely hard in New York for three-quarters of the year, and returned every long vacation to Iran to work immensely hard there. He retained the directorship of the *Bongah-e Tarjoma*, keeping in close touch from the United States with a succession of deputy directors; and he continued as president of the *Anjoman-e*

Ketab, the *Rahnema-ye Ketab* being mainly in charge of Iraj Afshar. Each summer, after a busy university session, he found awaiting him in Tehran a quantity of matters—scholarly, administrative and financial—which demanded his attention; and a press of people impatient to discuss with him, sometimes at great length, their own particular problems. Yet even in these circumstances his first act was always to set in motion arrangements for a field trip to study yet another dialect which he had identified as little known or insufficiently explored.

At Columbia University he was deeply engaged in developing undergraduate and graduate courses, teaching and supervising, and taking his full part in departmental and university duties. He was also planning volumes for a projected series of translations of Persian classical works called *Persian Heritage Series*. UNESCO had a similar project in hand, under the title of *Persian Representative Works*, but it was making little progress. In 1962 the UNESCO department concerned proposed that their undertaking should be merged with Ehsan Yarshater's. This series was funded largely by the *Bongah-e Tarjoma*, with smaller contributions by UNESCO; and its agreed aim was to make "the best of Persian literary, historical and scientific texts available in the major world languages . . . not only to satisfy the needs of the students of Persian history and culture, but also to respond to the demands of the intelligent reader who seeks to broaden his intellectual and artistic horizons." Under Ehsan Yarshater's direction the publication of volumes in this important new series proceeded apace.

From 1964 to 1966 he was granted extended sabbatical leave, which he spent in Iran. The royal Pahlavi Foundation was established in 1964, and the prestigious *Bongah-e Tarjoma* was made one of its affiliates. "In editorial matters, however, the Institute continued to maintain essentially an independent stance, with the director exerting full discretion in the choice of works and the selection of authors, editors and translators in the series published under his general editorship."⁷

As well as devoting much time to the Bongah's affairs during these two years, Ehsan Yarshater brought out in two volumes his own *Naqqashi-e novin* (Modern Painting).⁸ This he published under the pen-name Rahsepar, which he had used as art-critic over the years for the journal *Sokhan* (published by his friend P.N. Khanlari). His reason for seeking anonymity was that he regarded these writings as the fruit of an

⁷Joseph, "Bongah," 352.

novin], 2 vols. (Tehran: Amir Kabir, 1965-66); 2nd printing, 1975.

⁸E. Yarshater, *Modern Painting* [Naqqdshi-e

amateur interest only; but *Naqqashi-e novin*, reprinted in 1975, remains the only substantial work of recognized merit in Persian devoted to this subject. Chapters from it have been prescribed for classwork, and others have been included, for the quality of their writing, in Jalal Matini's *Nemunahha'i az nathr-e fasih-e Farsi-e mo'aser* (An Anthology of Contemporary Eloquent Persian Prose).

His dominant professional interest continued to be his dialect studies, and these two sabbatical years gave him further opportunities for intensive field work. His researches, which had begun in the 1950's with southern Tati, had been extended during the intervening years; and down to 1979 he was able to work systematically over a wide area, which included Taleshi-speaking districts on the west Caspian coast, Khalkhal and Tarom in Azerbaijan, Kho'in and the Zanzan region, Rudbar, Kuhpaya and Alamut to the east of Qazvin and Ramand to the south of it, with the Sava and Kashan districts, and regions yet further south where Central dialects are spoken. In recording many largely unknown or ill-explored village dialects of this area Ehsan Yarshater has shown great exactness and analytical skill, and his attention to detail in both phonology and morphology makes his work outstanding among recent contributions to Iranian dialectology, setting him in the great tradition of Andreas and Mann, Zhukovsky, Christensen and Morgenstierne. He is never a reductionist, nor one to gloss over problems by superimposing a phoneme where there is variation; and with his care for detail he truly shows language at work. His descriptions are full of precise observations about differences in usage between speakers of different ages, and even between inhabitants of different quarters of the same village; and where documents exist he has studied the changes between earlier and modern speech. He sets this minute recording in a wider context by consistently noting similarities between dialects and dialect-groups; and he has traced changes (as for example in postpositional patterns) which may reflect usages in the Turkish superstratum. He observes moreover the ways of life and social interactions which tend to bring about linguistic interference such as by Turkic with Iranian, or by one form of Iranian with another. No description of an Iranian dialect offers a more delicate analysis of intricate relationships (such as morphological case, number and gender-marking in relation to the scales of animacy, reference and thematicity) than his study of southern Tati; and this makes it ideal for use in typological studies and general works on variation and language changes.⁹ Nor is there anything

⁹E. Yarshater, *A Grammar of Southern Tati Dialects*, *Median Dialect Studies I* (The Hague and Paris, Mouton and Co., 1969); cited by G. Bossong, *Empirische Universalienforschung*.

comparable to his study of gender in the dialects of the Kashan area, with its admirable analysis of the multiple parameters, only a few of which have ever attracted the attention of researchers. The same precision and depth characterize his coverage of whole areas and his attention to minute differences between closely related dialects; and this has then enabled him to trace the network of linguistic change on a micro-scale.

On a larger scale his work has been nothing less than the rediscovery of the descendants of ancient Median, long thought wholly to have disappeared. He named his book on southern Tati "Median Dialect Studies I," and convincingly justified this title by his masterly summary of what is known of the languages of Azarbaijan in the Middle Ages and pre-modern times. This study included in fact Greater Media with Media Atropatene; and in it he showed that it had been wrong to suppose that the Iranian dialects spoken within Azarbaijan were immigrant ones from other regions."¹⁰ Instead he was able to establish that the dialects which he had studied reflect a linguistic continuum from Azarbaijan southward to where the Taleshi dialects join the northernmost Tati ones, with the southernmost Tati ones then linking up in their turn with those of the central dialects. He also discovered the importance within this continuum of the Iranian dialects spoken by local Jewish communities, which he studied extensively in Tehran, Hamadan, Isfahan, Kashan, Golpayegan and other towns, together with the "secret" Perso-Aramaic language which some of them used. His conclusion was that "the Jewish dialects and sub-dialects are the indicators of Median dialects long forced out from urban centers by Persian. In other words, whereas Persian is the intruder in Western and Central Persia (that is, the Median territory) the Jewish dialects are native."¹¹ "His researches as a whole led him to the major discovery that some western Iranian dialects are as conservative as some eastern Iranian ones, and that the traditional perception (based essentially on Middle Persian, Parthian and modern Persian with its variants) of a morphologically wanting western Iranian is misleading, this being in fact by no means typical. It seems very fitting that an Iranian scholar from Hamadan, once the capital of Media, should have discovered these remarkable facts, and should by his labours have thrown so much new light on the linguistic heritage of western Iran.

Differentielle Objektmarkierung in den neuiranischen Sprachen (Tubingen, 1985) 22-25.

¹⁰E. Yarshater, "Azari, the Ancient Language of Azerbaijan," *Dānesh-nāma-ye Iran-o Eslām* (*Encyclopedia of Iran and Islam*) I (Tehran: 1976), pp. 61-69; "Azari, the Old Iranian Lan-

guage of Azerbaijan," *Encyclopaedia Iranica*, op. cit., Vol. III/2, 1987.

¹¹E. Yarshater, "Jewish Communities of Iran and their Dialects," *Jean de Menasce Memorial Volume*, ed. by Ph. Gignoux and A. Tafazzoli, Paris, 1974, 453-66.

This important and prolonged research continued to be interwoven by Ehsan Yarshater with his work at Columbia University, to which he returned in the late summer of 1966. Soon afterwards he established a Center for Iranian Studies there, of which he continues to be the director; and the next year he organised a major conference on all aspects of contemporary Iranian life, together with an exhibition of Persian painting—the most extensive that had then been held. The conference papers were edited by him, and were published in 1971 under the title *Iran Faces the Seventies*. In 1968, Ehsan Yarshater was elected chairman of the Middle East department, and served in this capacity until 1973, when he resigned in order to be able to devote more time to developing the activities of the Center.

Meantime in Iran the *Bongah-e Tarjoma*, still under his direction, continued to be vigorously active. The first “Foreign Literature Series” (*Majmu‘a-ye adabiyat-e khareji*) was in the end to contain 71 works, and the various series for children and young readers, together, 155 titles. To these had been added an “Iranology Series” (*Majmu‘a-ye Iran-shenasi*), which consisted of translations of works by Western orientalist and classical writers, and by Muslim historians and geographers in Arabic. This comprised some 60 volumes. There was also a “Persian Texts Series,” devoted to critical editions of Persian texts which were either unpublished or available only in uncritical editions. This series, which reached 48 volumes, “represented the first attempt in Iran to publish Persian texts systematically. It adopted, under Yarshater’s general editorship, the common method of critical editions in the West, best exemplified in Iran by M. Qazvini, with the manuscripts clearly defined and the significant variants recorded in the footnotes.”¹²

A general knowledge series was also launched, which consisted primarily of works of popular science, and which reached 138 volumes; but after the early ones had appeared Ehsan Yarshater relinquished its general editorship to Mohammad Sa‘idi.

Another important scholarly series was of bibliographies. This was initiated in 1958 with the publication of the “Bibliography of Persian Printed Books” (*Fehrest-e ketabha-ye chapi-e farsi*) by Khanbaba Moshar. A second volume appeared in 1961, and a three-volumed second edition in 1973. There were moreover a number of other series, for science, art, history and philosophy, which were begun later and so remained less extensive than the earlier ones.

¹²Joseph, “Bongāh,” 1753.

In 1969 the Bongah adopted a proposal put forward by Ehsan Yarshater to translate into Persian the second edition of the *Encyclopaedia of Islam*, with supplementary articles to be specially commissioned to expand the entries on Iran. The first fascicle of the *Encyclopaedia of Iran and Islam (Danesh-nama-ye Iran va Eslam)* was published in 1975 with 112 original entries and 99 translated from the *Encyclopaedia of Islam*'s and eight more fascicles appeared during the next three years.

Meanwhile, in 1972, Ehsan Yarshater presented to the National Endowment for the Humanities, an American federal agency, through Columbia University, a proposal for an "Encyclopaedia Iranica" in the English language. This he conceived as a research tool, to meet the needs of scholars and students in Iranian studies and related fields by providing accurate and up-to-date presentations on "topics of archaeological, geographic, ethnographic, historical, artistic, literary, religious, linguistic, philosophical, scientific and folkloric interest," over a stretch of time extending from pre-history to the present; and he suggested that it should aim at setting Iranian culture in a broad context, and showing reciprocal influences exerted on one another by Iran and its neighbours. The plan was a noble one, and its scope so huge that probably no individual scholar could have won a hearing for it other than Ehsan Yarshater, who already had so many massive achievements to his credit, and who was known not only for initiating but also for carrying through large undertakings. He was also a persuasive advocate; and not only did the National Endowment for the Humanities provide some funding but generous support was offered by the Iranian Plan Organization. Accordingly the great undertaking got under way, and the first contracts were signed with contributors in 1979.

Two years earlier Ehsan Yarshater and his wife had decided to use their private means to endow a foundation that would ensure that work on the *Encyclopaedia* and other major projects which he had initiated could continue after him. By 1979 the legal work had been completed, trustees were appointed, and the foundation was about to be registered with the Ministry of Justice when revolution broke out in Iran. The work of the *Bongah-e Tarjoma*, which was affiliated with the Pahlavi Foundation, was brought to an immediate halt.

Subsequently the new government took over the *Bongah*, and tacitly acknowledged the admirable work which it had been doing over the previous quarter of a century by continuing to operate it under its own name. Some works were published which

were already in the press (including two more fascicles of the *Encyclopaedia of Iran and Islam*). A fairly large number of the *Bongah*'s publications were moreover reprinted in the course of time, a further tribute to the excellence of its work. Its library was also expanded by the addition of that of the *Anjoman-e Ketab*, which, with its journal *Rahnemai-ye Ketab*, was closed down."¹³ But in 1981 the *Bongah* itself was merged, with some other organizations, in a new "Centre for Scientific and Cultural Organizations," renamed in 1986 the "Scientific and Cultural Publication Company" (*Markaz-e Entesharat-e va Farhangi*).

In the very year of the revolution Ehsan Yarshater had convened a meeting in England of the panel of consulting editors of the *Encyclopaedia Iranica*; and he found himself facing this meeting with funding for the project suddenly and drastically reduced, while he felt himself still with obligations to staff, printers and publishers, as well as to the large number of scholars who had been drawn into the undertaking, some of whom had already written contributions for it. Nevertheless, almost anyone else would have given up at this point, yielding to the force of large and unforeseen events. But for Ehsan Yarshater great odds seem only a challenge to still greater endeavour, when the cause is a worthy one; and he resolved to continue in the hope that he could raise new funding somehow. In this he was successful, thanks to his own qualities and achievements, and tenacity of purpose. But it is a continuing struggle, which swallows up all too much of his time and energy at the expense of purely scholarly pursuits.

From then on the complex and arduous work of compiling and producing the *Encyclopaedia* has been carried on at the Center for Iranian Studies, Columbia University chiefly with the continued support of the National Endowment for the Humanities. The first fascicles were published in 1982, and by the end of 1989 three bound volumes had come out, with ten more planned to follow over the years. The undertaking has benefited from the unremitting labours of a succession of assistant editors, notably among them M. Kasheff, who began working on the "Encyclopaedia of Iran and Islam," transferring without break to the *Encyclopaedia Iranica*; and latterly P.O. Skjaervo; but the driving force and inspiration continues to be Ehsan Yarshater, who oversees its every aspect. For this, long experience has uniquely qualified him, both on the practical and scholarly sides; and his extraordinary width of

¹³After the *Rahnema-ye Ketab* ceased publication in 1979 its editor, I. Afshar, managed to continue "its format, rubrics and tradition" in

Ayanda, a new journal under his editorship see Afshar, "Anjoman-e Ketab."

knowledge is invaluable for the choice of rubrics and invitation of contributors. There are few Persian writers and men of learning of the twentieth century whom he has not known, few Iranists whose work he has not read and remembered, perhaps no aspect of Iranian history and culture to which he has not devoted some attention. The usefulness of the *Encyclopaedia* is generally recognized; and it is proving not only an indispensable source of knowledge, but is itself a stimulus to research and fresh thinking on the part of scholars who are invited to contribute, and who respond to the opportunities which it provides. The heavy burdens which it lays on its chief editor have unfortunately kept his own contributions relatively few; but they have ranged characteristically widely, with a number of entries on Iranian dialects, a vivid and sympathetic account of the village of Abyana, and a meticulously documented article on Afrasiyab. He has made moreover striking contributions from his own unique knowledge to articles by others, for example to that on the great modern Persian singer Banan.

Since all his labours on the *Encyclopaedia* have been in addition to his full-time professorial work at Columbia University, it seems incredible that even Ehsan Yarshater should have been engaged at the same time on another major task; but since the early 1970s he had been preparing, as general editor and contributor, the third volume of the *Cambridge History of Iran*, devoted to the Seleucid, Parthian and Sasanian periods. This massive work, in two parts, was planned to compass “every aspect of Iranian civilisation from the death of Alexander in 323 B.C. to the advent of Islam in the seventh century A.D.” There were 33 contributors, and their contributions came in irregularly over a number of years, with many delays and difficulties; and as they were assembled it became clear to Ehsan Yarshater that the enormous timespan and diversity of subject-matter were going to present problems for the general reader. Accordingly he went beyond what most would consider to be the call of editorial duty, providing the work with a long, lucid and deeply perceptive introduction, in which he provided guidelines to the whole; and he also set concise introductory pieces before each of the nine main sections into which it is divided. His own contributions comprised chapters on “Iranian common beliefs and world-view,” “Iranian national history,” and “Mazdakism.” The volume appeared in 1983; and the first print was sold out with the same rapidity that had marked the purchase of publications of the *Bongah-e Tarjoma*.

Just a little later yet another massive undertaking, which had been initiated by Ehsan Yarshater in 1971, began to bear fruit. This was an annotated English translation of Tabari's "History of Prophets and Kings" (*Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*). Ehsan Yarshater had suggested this as a desirable enterprise to UNESCO, for consideration by its Arabic Commission; but since that Commission favored other tasks, he himself undertook it, with UNESCO's approval, under the auspices of the *Bongah*. Only a few contracts had been signed with scholars when the *Bongah* was closed down, and funding had again to be sought elsewhere. It came to be provided by the National Endowment for the Humanities; and publication of the *History*, to be in 40 volumes, began in 1985. Seventeen volumes have by now appeared, with ten in the press. Ehsan Yarshater sometimes regrets his involvement in this work, more properly the domain of Arabists; but, again, it is not in his character to abandon a task once embarked on.

The work of the Iranian Center proceeded vigorously meanwhile, and was diversified. The publication of volumes in the multilingual, multinational *Persian Heritage Series* continued steadily; and the Columbia Iranian Lecture Series, founded and endowed by Ehsan Yarshater in 1979, brought a succession of Iranists from other universities in the States and abroad to give an annual set of lectures. This was fittingly inaugurated by the great Iranist H.W. Bailey, and his and three other sets of lectures have so far been published in book form. Subsequently in 1987, Ehsan Yarshater established an Iranian Seminar, whose meetings are regularly attended by Iranists from New York's universities and those of neighbouring states, and often, by invitation or the chance of travel by others from farther afield. Both lectures and seminars are occasions for stimulating discussion and the fruitful sharing of knowledge.

With his capacities and experience, it was inevitable that Ehsan Yarshater should be elected member of a number of councils and committees, among them the Council of Corpus Inscriptionum Iranicarum (from 1954); the Iranian branch of the International Council for Philosophy and the Human Sciences (of which he was general secretary from 1957 to 1961); the National Translation Council, Columbia University (from 1976); and the American Institute of Iranian Studies (trustee from 1978).

One of Ehsan Yarshater's special gifts was threatened with total neglect under the huge pressure of professorial, scholarly, editorial and administrative work, namely his writing of elegant Persian; but latterly his friend Jalal Matini has persuaded him to contribute

from time to time short notes (*yaddashtha*) to the journals *Iran Nameh* and *Iran Shenasi*, both edited in the United States; and these have given much pleasure to its readers.

All this vast amount of achievement could be accomplished only by long toil; and often after a hard day's work Ehsan Yarshater returns in the late evening to his office at the Iran Center (which is interconnected with his apartment), to put in more hours of concentrated work at his desk there. He has been fortunate to have in his wife a lady who not only understands but supports such dedication, matching it indeed with hard work and idealism of her own. Once settled in the United States, she studied for a B.A. (1975) and M.A. (1981) at Columbia University, published articles, and applied her knowledge and experience through serving on numerous councils and committees; and from 1986 she has worked part-time at the Middle East Institute of Columbia University as coordinator of its Outreach Program, which aims at bringing accurate knowledge of Middle Eastern affairs to students, teachers and the general public.

Events in Iran in the past decade have brought deep personal sorrows to the Yarshaters, as to many other Iranian families. These they have borne with characteristic courage and dignity. Nor is life for them ever wholly toil. There is music, poetry and the visual arts to be enjoyed; and friends and colleagues treasure memories of their delightful hospitality, with wide-ranging talk, rich reminiscences, wit and laughter. He has always been a lover of sport and the open air; and in his student days he went on long mountain walks with friends in the Alborz, and later skied there. For a long time it was mainly his dialect studies which took him from his desk; but latterly a threat of ill-health from unremitting work has forced him out of doors again for recreation. He goes regularly on long walks with the Appalachian Mountain Club, adding enjoyment of American natural beauty to his recollections of that of his much loved motherland; and it is to be hoped that with retirement he will take to the mountain trails more often, thus keeping his health and strength, and being able to see to completion the formidable enterprises which he has in hand (notably among them the publication of many notes and texts gathered during his field-work in Iran, and still to be edited). He has already made profound contributions to Persian scholarship and letters, and Iran and Iranian studies owe him immense debts. May he live to increase that indebtedness, and to enjoy the satisfaction of large tasks fulfilled and new knowledge continually gained.

Homa Katouzian, "Literature and Politics in Iran, 1919–1925," *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), XX-XLVII.

Literature and Politics in Iran, 1919–1925

Homa Katouzian

St Antony's College, Oxford

Earlier Developments

In a general sense, "politics" and literature had been close to each other ever since the rise of classical Persian literature in the ninth and tenth centuries, although the art of politics, as distinct from practical rules for successful state management,¹ did not exist, precisely because the state was bound by no law or tradition of any kind, and its power was based on force rather than some kind of deep-seated legitimacy. It follows that usually the people's submission was not based on consent but on fear. The state was inclined toward arbitrary rule and the people were commensurately inclined toward rebellion.²

Homa Katouzian is a social scientist, historian and literary critic. He is the Iran Heritage Foundation Research Fellow, St Antony's College, and Member, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford. In October 2013, he was awarded the first SINA "Outstanding Achievement Award in Recognition of Exceptional Contributions to Humanities" in a ceremony which was held at Harvard University. He has published widely both in English and Persian. His books in English include *Iran: Politics, History and Literature* (Routledge, 2013), *IRAN: A Beginner's Guide* (Oneworld, 2013), *The Persians, Ancient, Mediaeval and Modern Iran* (Yale, University Press, 2010), *Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World* (ed., Routledge, 2011), *Iran in the 21st Century* (co-ed, Routledge, 2008), *Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society* (Routledge, 2007), *Sa'di, the Poet of Love, Life and Compassion* (Oneworld 2006), *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis* (I. B. Tauris, 2006) *Sadeq Hedayat: The Life and Legend of an Iranian Writer* (I.B. Tauris, 2002) and *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran* (I. B. Tauris, 1999).

Homa Katouzian <homa.katouzian@sant.ox.ac.uk>

¹Discussed in various "mirrors for prince" and other *andarz namehs*, perhaps the quintessential example is Nezam al-Molk's famous Si-

yasatnameh or Siya al-Moluk.

²For a comprehensive analysis of the sociology of Iranian history based on the theory of

It was the window of Europe in the nineteenth century which showed the intellectual elite that there was an alternative to both arbitrary rule and chaos, and that was government based in law. Thus the constitutional movement began first and foremost for the abolition of arbitrary rule, and it came to fruition when, following the campaign for a constitution, the Qajar shah agreed to a constitutional government in 1906.³

Politics itself was new. By the turn of the twentieth century they did not yet have a Persian term for it so they habitually applied the term *polteek*, which was a corruption of the French word *politique*. They even called European politicians *polteek-chi*. It was later that they used the term *siyasat*, which did exist in Persian but had had other meanings. Politics was new, but so were the modern political press and the use of poetry, including scathing or obscene poetry, in public discourse. Advanced prose and poetry were no longer confined to the elite or the private sphere; on the contrary, they made up much of the emerging public sphere. This initiated a long tradition of the closeness of politics with literature, and especially poetry, in the twentieth century, which in effect ended by the revolution of February 1979.⁴

Qanun, or law, was the sacred objective, the password for which freedom was often used as the alternative term, because in an arbitrary regime it meant freedom from arbitrary rule; but in time it came to be identified with licence and chaos as well since the triumphant revolutionaries behaved as if they had been liberated not just from arbitrary rule but from the state itself, constitutional or otherwise. Hence the years after the final revolutionary triumph of 1909 witnessed increasing chaos rather than constitutional, let alone democratic, government. The paradox was that the typically weak governments which were but pawns in the hands of a very strong parliament were trying as hard as they could to modernize politics and society; nationalist sentiments which were latent during the revolution were emerging fast, and lofty ideals were being aspired to in the midst of poverty, anarchy, and virtual

arbitrary rule, see Homa Katouzian, *Iranian History and Politics* (New York: Routledge, 2003); "The Short-term Society, a Study of the Problems of Political and Economic Development in Iran," *Middle Eastern Studies* 40, no. 1 (January 2004): 2–22.

³Sources are innumerable and many of them may be found in Homa Katouzian "The Revolu-

tion for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran," *Middle Eastern Studies* 47, no. 5 (2011): 757–77.

⁴See further, Homa Katouzian, "Problems of Democracy and the Public Sphere in Modern Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18, no. 2 (1998): 31–37.

disintegration, especially after World War I inevitably intruded in the country.⁵ Soon the nationalist poet Mirzadeh-ye 'Eshqi (1894–1925) would write:

آزادی و انقلاب اول گم شد
بار دگر انقلاب می باید کرد⁶

The first freedom and revolution were lost
We should start another revolution.

By the end of the world war Iran was on its knees, with chaos and rebellion both in the center and in the provinces adding to the Spanish flu epidemic, which wreaked havoc especially among the poor masses. The country was but a short distance from total disintegration. The financial situation was so dire that the British government was paying monthly subsidies to Iran in order to be able to keep the civil service and the Cossack Division barely afloat. At least with hindsight it is clear that to avoid total collapse two alternatives were open to the country: a relatively strong constitutional government or a military dictatorship with the risk of reverting to arbitrary rule.

1919–1921

It was in August 1918 that Vosuq al-Dowleh formed a cabinet with the support of the British embassy and a splinter group of the Iranian Democrat party; he also had the backing of Seyyed Hasan Modarres, the astute, popular, and very influential Mojtahed-politician who had just returned from Turkey and, as he was to say later, had witnessed the appalling state of the country and people on his way.

Lord Curzon, chairman of the eastern committee of the British war cabinet, soon to become foreign secretary, was keen to enter an agreement with Vosuq, universally regarded as being a very able politician, which would restore order to Iran and make it safe for India as well as Iraq, which was expected soon to become a British pro-

⁵See further, Homa Katouzian, "European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty in Iran," in *IRAN: Politics, History and Literature* (New York: Routledge, 2013). Wm. J. Olsen, *Anglo-Iranian Relations during World War I* (London: Frank Cass, 1984).

⁶Mohammadreza (Mirzadeh) 'Eshqi, *Kolliyat-e Mosavar-e 'Eshqi*, ed. Ali Akbar Moshir-Salimi (Tehran: 1943), 176. For a

study of 'Ehsqi's life and works see the entry in *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/esqi-mohammad-reza-mirzada>. For further and more recent studies of 'Eshqi and his works, see Mohammad Qa'ed, *Eshqi, Sima-ye Najib-e Yek Anarshist* (Tehran: Virastr-e Dovvom, 2001); Solmaz Naraq, *Mirzade-ye 'Eshqi* (Tehran: Nashr-e Thaleth, 2009).

tectorate via the Paris conference and the Versailles Treaty. Vosuq and two of his colleagues, Nosrat al-Dowleh and Sarem al-Dowleh, responded positively, although negotiations took very long and it was only on August 9, 1919, that the agreement was signed in Iran with the support of the young Ahmad Shah. Vosuq, Nosrat, and Sarem subsequently became known as the triumvirate.

The agreement began by emphasising respect for the independence and integrity of Iran, and its main points were a British loan of £2 million to Iran at 7 percent interest – against the security of the Iranian customs revenues – to be repaid over the next twenty years; a financial adviser employed from the private market to help organize Iran’s chaotic and penniless financial administration; and a military adviser to help organize a uniform central army. The couple of remaining points referred to the reconstruction of the Iranian customs tariffs, British backing for Iran to become a member of the League of Nations, and so on.⁷

It is not clear exactly when opposition began to spread to the agreement, but it is fairly certain that it began while the agreement was still being negotiated. The Iranian delegation on the fringes of the Paris Conference that was not privy to negotiations was one important source of spreading rumors against it. Having been cold-shouldered by the British, entertaining ideas of their own about being accepted as the Iranian delegation by the conference, and aspiring to obtaining aid from other countries as well, but especially the United States, they began to express doubt as to the bona fide nature of the negotiations and the subsequent agreement. They also expressed concern to French diplomats who were eager to listen and who were offended when the agreement was signed.

Another source of opposition to the agreement from beginning to end was the government of Imperial British India. They even suggested that, instead of the agreement, Britain apologize to Iran for their intrusion in the country during the war and offer generous assistance for reconstruction and development. There is little doubt that their views leaked to the Iranian elite and intellectuals.

⁷For a comprehensive study of the process of making the Anglo-Iranian agreement of 1919, see Homa Katouzian, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Rise of the Pahlavis* (New York: I.B. Tauris, paperback edition, 2006), chap. 4. See further, Wm

Olson. “The Genesis of the Anglo-Persian Agreement of 1919,” in *Towards a Modern Iran: Studies in Thoughts, Politics and Society*, Elie Kedourie and Sylvia Kedourie, eds. (London: Frank Cass, 1980).

Bolshevik Russia, which was deeply engaged in civil war, also wanted a neutral and possibly benevolent Iran on its southern borders—a buffer at least between them and British India—and burst out against the agreement as soon it was formally declared. The United States was at first silent but when a pro-Vosuq newspaper in Tehran claimed that they had declined to help Iran, it reacted angrily and all but in name denounced the agreement.⁸

Thus barely a couple of months after the agreement came into existence, it had been one way or another denounced by France (mainly through Bonin, their minister in Tehran), Russia, the United States, and British India. Iranians, however, began to get suspicious much earlier and soon became convinced that it was “the agreement for Iran to become a British protectorate.” This was far from the truth since there was nothing in the text of the agreement or its secret protocols to that effect; the idea of the creation of a protectorate via an agreement between two independent states was preposterous, and both the British and Iranian governments published several public statements emphatically denying it. Indeed, Curzon had informed the British cabinet that the agreement did not in any way undermine the sovereignty and independence of Iran.⁹

But the idea had the force of a religious conviction and no amount of argument, evidence, or reassurance was to change the minds of Iran’s political public; if anything, the idea spread further and wider as time went by. It was here that romantic nationalist poets ‘Eshqi (1893–1924), ‘Aref (1882–1934), and Farrokhi Yazdi (1889–1939), all of whom spent a term in jail, first showed their feverish reaction.

‘Eshqi wrote a poem entitled “Love of the Motherland,” in which he said, among many other things, that a feast of blood had been launched for “the Anglo-Saxon wolves” by their Iranian hosts. He then directly attacked Vosuq, the prime minister:

ای وثوق الدوله ایران ملک بابایت نبود
اجرت المثل زمان بچگی هایت نبود
مزد کار دختر هر روز یک جاییت نبود
تا که بفروشی به هر کو زرفشانی می کند^{۱۰}

⁸All the primary sources of the opposition to the 1919 agreement are cited in Homa Katouzian, “The Campaign against the Anglo-Iranian Agreement of 1919,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 25, no. 1 (1998): 6–46.

⁹Memorandum by Earl Curzon on the Persian Agreement, 9/8/1919, *British Documents of Foreign Policy*, vol. vi, no. 710.

¹⁰‘Eshqi, *Kolliyat-e Mosavvar*, 290–91.

O' Vosuq al-Dowleh Iran was not your daddy's estate
Or the rent payments for when you were a youth
Or the wages of your loose-legged daughter
So you could sell it to whoever spreads gold

He wrote in another poem:

داستان موش و گربه‌ست عهد ما و انگلیس
موش را گر گربه برگیرد رها چون می‌کند؟
شیر هم باشیم گر ما روبه دهر است این
شیر را روباه معروف است مغبون می‌کند^{۱۱}

It is a cat and mouse game, our pact with England
Once it catches the mouse how could the cat let it go?
Even if we be lion, she is the fox of our time
The fox famously defeats the lion

And in another poem:

خاکم به سر ز غصه به سر خاک اگر کنم
خاک وطن که رفت چه خاکی به سر کنم^{۱۲}

Wretched me, if I go under dust from grief

What dust should I go under when the motherland's is lost?

'Aref-e Qavini also exploded like thunder. Vosuq, who was something of a poet, had recently published a ghazal which many poets, including poet-laureate Bahar, had "welcomed" (*esteqbal*) with poems of their own in the same meter and rhyme. 'Aref published a seemingly respectable one as well,¹³ but he also published a sequel to it which was virtually unprintable:

¹¹Ibid., 305–6.

¹²Ibid., 355.

¹³*Divan-e 'Aref-e Qazvini*, ed., 'Abd-al-Rahman Seyf-e Azad (Tehran, 1948), 235, in which he nevertheless compared her beloved's popularity with the Bolsheviks, who were opposed to the agreement. For 'Aref's life and works, see the entry on him in *Ency-*

clopaedia Iranica, <http://www.iranica.com/articles/aref-qazvini-poet>. For a few previously unpublished works by 'Aref in addition to critical comments on his life and works by a number of leading twentieth-century literary critics, see *Athar-e Montasher Nashodeh-ye 'Aref-e Qazvini*, ed. Seyyed Hadi Ha'eri (Tehran, 1993).

ای خانه تو در به رخ جنده باز کن
وز در برون زنت همه را جنده باز کن . . .
ای برده هر چه بود به دزدی و خلق را
محتاج قوت قالب و نان و پیاز کن
هنگام احتیاج صدارت چهار وقت
پشت سرجناب مدرس نماز کن
این نیز بر قرار نماند غمین مباش
ای در قرارداد حقیقت مجاز کن^{۱۴}

You the door of whose home is open to whores
While out of doors your wife makes everyone a whore-monger
You who have stolen the whole of the public money
Making the people hungry, in need of bread and onions
And when you aspire to premiership
You say your daily prayers behind the revered Modarres
This too shall pass don't be concerned
You who in the agreement have sacrificed the truth for appearance

Like most others, 'Aref too believed that Vosuq and his associates had sold the country to Britain:

الهی آنکه به ننگ ابد دچار شود
هر آن کسی که خیانت به ملک ساسان کرد
به اردشیر غیور درازدست بگو
که خصم ملک ترا جزو انگلستان کرد^{۱۵}

God damn to everlasting shame
He who betrayed the land of Sasan
Tell the zealous Long-armed Ardeshir
That the enemy annexed your land to England

As noted, the issue had come to boil and people of various political persuasions had no doubt that the triumvirate had committed high treason. Mohammad Farrokhi

¹⁴*Divan-e 'Aref*, 325.

¹⁵*Divan-e 'Aref*, 247.

Yazdi(1889–1939), poet as well as journalist, had been a highly emotional revolutionary ever since his youth when the governor of Yazd had had his lips sewn together as punishment for outspokenness. Now he wrote a scathing piece against Nosrat al-Dowleh, one of the triumvirate and foreign minister, accusing him of being busy selling the country in Europe:

نصرت‌الدوله در فنای وطن
در اروپا کند تلاش ببین . . .
همچو دلال در فروش وطن
دائمش مشتری تراش ببین . . .
تا وطن را به انگلیس دهد
کاسه گرم‌تر از آتش ببین^{۱۶}

Nosrat al-Dowleh is busy in Europe
Annihilating the motherland-look and see . . .
Like a dealer for the sale of the motherland
Constantly finding customers-look and see . . .
To deliver the motherland to Britain
He is even keener than her-look and see

And when, as a result of his campaigns against the agreement he was arrested, he wrote in jail:

Take this message to Vosuq al-Dowleh, O'zephyr,
It's not nice to mistreat Iranian patriots
He whose only offence is love of the motherland
No creed would condemn to a dark cell . . .
The one who affirmed our independence in the agreement¹⁷

Means none but to appropriate [Iran] by the ominous points of the agreement

¹⁶*Divan Farrokhi* (which also contains biographical material), ed., Hosyeh Makki, Tehran: Amir Kabir, 1978: 194. On Farrokhi and his works see also Hoseyn Maserrat, *Divan-e Farrokhi Yazdi Hamarah ba Asha 'r-e Naw -yafteh*, Tehran: Mawla, 2012. Moham-

mad 'Ali Sepanlu, *Majmu' h-ye Asha 'r-e Farrokhi Yazdi*, Tehran: Negah, 2001. Encyclopaedia Iranica's entry on Farrokhi Yazdi: <http://www.iranicaonline.org/articles/farrokhi-yazdi>

¹⁷*Divan-e Farrokhi*, 197–98.

The odd poet out was the leading poet-laureate Bahar (1887–1951) himself.¹⁸ He was (and remained) close to Vosuq and his brother Qavam al-Saltaneh and was editor of the semi-official *Iran*. He certainly did not oppose the agreement, but there is no evidence of his having written a poem in favor of it. However, when on one occasion Vosuq's forces defeated Kuchik Khan and his Jangal (forest) guerrillas in Mazanderan,¹⁹ Bahar wrote a long and lofty qasideh celebrating the event and praising Vosuq:

شد به اقبال شهنشه ختم کار جنگلی
 جنگل از خلخال و طارم امن شد تا انزلی
 دولت دزدان جنگل ساخت مستعجل فتاد
 دولت دزدی بلی باشد بدین مستعجلی...
 صاحب اعظم و ثوق دولت عالی، حسن
 مشتهر در مقبلی ضرب المثل در عاقلی...^{۲۰}

By the Shahanshah's good fortune, the Jangal insurgency was ended
 The Jangal was made secure from Khalkhal and Tarom to Anzali
 The Luck of the Jangal robbers quickly turned
 Indeed the luck of robbers always turns quickly . . .
 The great leader, Support of the Sate, Vosuq
 Well known for his good luck and his wisdom . . .

After the fall of Vosuq in July 1920 in the wake of the Bolshevik invasion of Gilan and the virtual, though not yet formal, abandonment of the 1919 agreement, Bahar found a new cause to refresh his revolutionary reputation. Vosuq had tolerated the revolt in April 1920 of the popular and charismatic Sheykh Mohammad Khiyabani in Tabriz, but his successor, the equally popular Moshir al-Dowleh, was determined to stamp out the revolts in the provinces of Gilan, Mazanderan, and Azerbaijan. In the case of the first two provinces, he managed to persuade Khuchik Khan to break up his coalition with the Gilan Bolsheviks, but the new Tabriz governor Mokhber

¹⁹On Kuchik Khan, see Ebrahim Fakhra'i, *Sardar-e Jangal, Mirza Kuchik Khan* (Tehran: Javidan, 1978). Mohammad 'Ali Gilak, *Tarikh-e Enqelab-e Jangal* (Rasht: Nashr-e Gilak, 1990). Gholamhoseyn Mirza Saleh, *Jonbesh-e Mirza Kuchik Khan bana bar Go-*

zaresh-ha-ye Sefarat-e Igilis (Tehran: Nashr-e Tarikh-e Iran, 1990).

²⁰*Divan-e Ash'ar-e Shadravan* Mohammad Taqi Bahar, *Malek 'shara'*, vol.2 (Tehran: Amir Kabir, first ed., 1957) 489–93.

al-Saltaneh (Hedayat) put down Khiyabani's revolt in that city, which led to the unplanned death of Khiyabani himself. He was mourned in Tehran in meetings held by radical Democrats, and Bahar wrote a tarji'band with the refrain:²¹

گر خون خیابانی مظلوم بجوشد
سرتاسر ایران کفن سرخ بیوشد²²

If the blood of the innocent Khiyabani comes to boil
From end to end Iran will wear a red shroud

Bahar had been a Vosuq supporter and did not mind attacking his replacement, Moshir, and in the deal, Mokhber as well. But we may surmise that the reason for 'Aref's, 'Eshqi's, and Farrokhi's silence in this case was that they regarded Moshir as a popular politician.

1921–1923

It was barely six months between the fall of Khiyabani and the Reza Khan-Seyyed Zia's coup of February 1921, during which chaos as well as feverish opposition to the agreement merely intensified. The coup was assisted by a few British military and diplomatic officers on the ground, but Curzon and the British government were totally oblivious to it. The officers in question had come to believe that Curzon's insistence on the implementation of the agreement was prejudicial to both British and Iranian interests and thus acted on their own.²³ For at least a year the coup was quite popular, since Reza Khan, the war minister began to organize the new army and managed to suppress both the Bolshevik and Jangal movements in the Caspian provinces. It is highly instructive that not even the romantic nationalist poets such as 'Eshqi and 'Aref wrote a line in defense of Kuchik Khan, who had been popular even in Tehran. Indeed, they had welcomed with open arms Seyyed Zia', the civilian leader of the coup and its first prime minister, who had imprisoned many landlords and members of the political elite.

²¹See further Ahmad Kasravi's *Qiyam-e Sheykh Mohammad Khiyabani*, Kasravi's unpublished manuscript, ed., annotated, and with an 82-page introduction by Homa Katouzian (Tehran: Nashr-e Markaz, third impression, 2006). See also Homa Katouzian,

"The Revolt of Shaykh Muhammad Khiyabani," *IRAN, Journal of the British Institute of Persian Studies*, no. 37 (1999).

²²*Divan-e Bahar*, vol. 1: 313–15.

²³For details, see Katouzian, *State and Society in Iran*, chap. 9.

Ten days after the coup, Bahar found himself in jail, not to be released until Zia's dismissal and departure from Iran more than three months later. While in Zia's jail, he wrote a scathing piece, in the form of a long qasideh, on Ahmad Shah, apparently because the shah had recognized the Seyyed Zia-Reza Khan coup and in that sense acquiesced in the arrest of politicians and notables, although Bahar was to learn later that the shah had had very little choice in the matter.²⁴ He wrote about the end of the poem that when the people move to avenge themselves on the shah:

نه زور رضات می کند یاری
نه نور ضیات می شود رهبر^{۲۵}

Neither Reza's force would be of much help to you
Nor would Zia's light, of any use
Zia, of course, literally means light

But he also wrote a humorous qat'eh (fragment), poking fun at his young friend and jailer, it being more like a joke than a lampoon:

من و تو هر دو ای ضیال‌الدین
دو جوانیم شوخ و مندیلی
تو کنون از وجوه هندستان
زر ستاندی و می کنی پیلی . . .^{۲۶}

You and I, O' Zia al-Din, are both
Two young men with little turban cloth
This minute you've got some money
from India's budget, and look mighty . . .

'Eshqi's sentiments toward the Seyyed were quite the opposite. He wrote in a long qasideh:

پی تجدید فیروزی نسل پاک ساسانی
مهین سید ضیاء‌الدین خجسته صدر اعظم شد^{۲۷}

²⁴See, for example, Katouzian, *State and Society*, chaps. 8 and 9.

²⁵This qasideh has been published in the third edition of *Divan-e Bahar* (Tehran: Tus,

1989), vol.1: 347-52.

²⁶*Divan-e Bahar*, vol. 2:1305.

²⁷*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 302-05.

The great Seyyed Zia' al-Din became the auspicious prime minister
To revive the victories of the pure descendants of Sasan

And when within a hundred days the shah and Reza Khan brought down Zia' and sent him into exile, 'Aref wrote his famous song lamenting his departure. Zia's cabinet had been known as the black cabinet mainly because he wore a black hat, beard, and coat. So 'Aref wrote:

ای دست حق به پناهت بازآ
چشم آرزومند نگاهت بازآ
وی توده ملت سپاهت بازآ
قربان کابینه سپاهت بازآ . . .²⁸

May you enjoy God's support, come back
Eyes long for seeing your eyes, come back
People at large are your soldiers, come back
We love your black cabinet, come back . . .

Despite the expulsion of Seyyed Zia' (in which they saw the British rather than Reza Khan's hand!), there was no serious opposition to Reza Khan among modern and romantic nationalist poets and intellectuals. On the contrary, when on the first anniversary of the coup in February 1922 largely positive articles were published by the press speculating who were "the real persons behind the coup," Reza Khan proudly responded in a long statement issued by the war ministry (and written by his chef de cabinet) that he was the real person behind the coup.²⁹

There had however been one major incident for political poetry writing in that period. It was the death in battle of Colonel Mohammad Taqi Khan Pesyan (1892–1921), the young, able, and romantic nationalist Gendarmerie chief of Khorasan. There had been a long and bitter feud between the colonel and Qavam (Vosuq's brother), the former governor-general of Khorasan, whom the colonel had arrested on Zia's order and sent to Tehran after the coup. Qavam having become prime minister after Zia' in June 1921, the colonel felt highly insecure and, although he reaffirmed his loyalty to the shah, in effect he revolted against the government. He had six thousand well-trained

²⁸*Divan-e 'Aref*, 41113.

(Tehran: Elmi 1993), vol. 2:70–76.

²⁹Hoseyn Makki, *Tarikh-e Bist Saleh-ye Iran*

gendarmes under his command, which made him militarily stronger than Reza Khan, and there was even fear of his joining hands with the Gilan insurgents with whom Reza was currently engaged. In the end, Qavam persuaded the tribes of northern Khorasan to rise against him, and that was how he was slain in battle in October. With Qavam taking the entire blame, the biggest winner of the event was Reza Khan, who had painlessly lost a dangerous rival without being tainted.³⁰

Poets went into action, and even the prominent poet Iraj Mirza (1874-1926),³¹ who was not a political poet but a close friend and admirer of the colonel, wrote a long tarkib-band against Qavam:

... که گمان داشت که این شور به پا خواهد شد؟
 هر چه دزد است ز نظمیه رها خواهد شد
 دور ظلمت بدل از دور ضیا خواهد شد
 دزد کت‌بسته رئیس‌الوزارا خواهد شد ...³²

... Who'd believe there'd be such an upheaval?
 Every thief would be released from police custody
 The period of darkness would follow the period of light (=Zia')
 A thief in chains would become prime minister ...

And in a long qat'eh:

دل‌م به حال تو ای دوستدار ایران سوخت
 که چون تو شیر نری را در این کُنام کنند
 به چشم مردم این مملکت نباشد آب
 وگرنه گریه برایت علی‌الدوام کنند ...³³

³⁰See, for example, Ali Azari, *Qiyam-e Mohammad Taqi Khan Pesyan dar Khorasan* (Tehran: Safi'ali Shah, 1965). Gholamhoseyn Mirza Saleh, *Jonbesh-e Kolonel Mohammad Taqi Khan Pesyan bana bar Gozaresh-ha-ye Konsulgari-ye Ingilis dar Mashhad* (Tehran: Nashr-e Tarikh-e Iran, 1987).

³¹On Iraj Mirza, see Seyri dar Zendgi va Athar-e Iraj Mirza, ed. Ali Dehbashi (Tehran: Akhtaran, 2008). Mohammad 'Ali Sepanlu, *Sharh-e She'r-e Iraj: Zendagi va Nemuneh-ye*

Asthar-e Iraj Mirza Jalal al-Mamalek (Tehran: Nashr-e Elm, 1997). Homa Katouzian, "Iraj, the Poet of Love and Humour," in *IRAN, Politics, History and Literature*. The article entry in *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/iraj-mirza-jalal-al-mamalek>.

³²*Divan-e Kamel-e Iraj Mirza*, ed., Mohammad Ja'far Mahjub (United States: Sherkat-e Ketab, 1989), 213-16.

³³*Divan-e Kamel-e Iraj Mirza*, 182-83.

I grieved for you o' lover of Iran
That they'd put a lion like you in that den
No more water is left in the peoples' eyes
Or they would cry for you always

And in another piece referring to Pesyan's severed head:

به احترام به این سر نظر کنید ای خلق
که بی حیات ولی با حیات جاوید است^{۳۴}

People! Regard this head with respect
Since it's lifeless but enjoys eternal life

Farrokhi Yazdi wrote in a lead article in his newspaper Tufan:

روزی که شهید عشق قربانی شد
آغشته به خون مفخر ایرانی شد^{۳۵}

The day they sacrificed the martyr to love
Rolling in blood, he became the pride of Iran

'Aref knew Pesyan well, loved him, and was his guest for a time in Mashhad. He mourned Pesyan's death bitterly in a few poems and songs, in one of them even displaying a death wish. He wrote in one poem:

زنده به خون خواهی ات هزار سیاوش
گردد از آن قطره خون که از تو زند جوش
عشق به ایران به خون کشیدت و این خون
کی کند ایرانی ار کس است فراموش^{۳۶} . . .

Alive to avenge your blood, a thousand Siyavosh
Will rise from a drop of blood which is lost by you
Love of Iran soaked you in blood and this blood
Iranians will never forget if they are humans at all . . .

³⁴Makki, *Tarikh-e Bist Saleh*, vol. 1: 462.

³⁶*Divan-e 'Aref*, 251.

³⁵Makki, *Tarikh-e Bist Saleh*.

And the death wish:

مگر چسان نکنم گریه گریه کار من است
کسی که باعث این کار گشته یار من است . . .
تدارک سفر مرگ دید عارف و گفت
در این سفر کلنل چشم انتظار من است^{۳۷}

How can I not cry, it is my habit
My beloved is the cause of it . . .
'Aref prepared himself for the journey of death and said
In this journey the colonel is waiting for me

For some time nothing very exciting happened within the realm of current politics that would attract the direct engagement of the political poets. Some of them were busy elevating their ideals of pre-Islamic Persia, while others had given up all hope and had death wish for themselves as well as their country. 'Aref wrote in a longish ghazal:

مشکل کار من آسان نکند کس جز مرگ
چه کنم آنکه کند مشکلم آسان نرسید
من در این غم که سکندر ز چه ایران آمد
تو به فکری ز چه بر چشمه حیوان نرسید . . .
من به فکرم شه خائن به سر دار رسد
تو در این غم ز چه عرض تو به سلطان نرسید
تا که شد پای عرب باز به ایران زآن روز
خبر خرمی از دولت ساسان نرسید . . .
عارف از بهر همین آمده پرسد از چیست
خبر کن فیکون کردن تهران نرسید^{۳۸}

Naught but death would relieve my pain
That which would relieve my pain did not arrive
I am mourning Alexander's adventure in Iran
You wonder why at the Spring of Life he did not arrive . . .

³⁷*Divan-e 'Aref*, 253–54.

³⁸*Divan-e 'Aref*, 262–63.

I think of the traitorous shah being hanged
You are sad that to the sultan your petition did not arrive
When the Arabs found their way into Iran and since
A word of happiness from the land of Sasan did not arrive . . .
That is why 'Aref has arrived wondering
Why the news of the total destruction of Tehran did not arrive

'Aref then completely gave up on Iranians and, in a long mathnavi called "The Book of Asses," described them all as asses:

. . . اهل این ملک بی لجام خردند
به خدا جمله خاص و عام خردند
. . . شاه و کابینه و وزیر خردند
از امیرانش تا فقیر خردند . . .
آنکه دارد ریاست وزرا
به خداوند خالق دو سرا
زین خران جملگی بزرگترست
می توان گفت یک طویله خر است . . .
شحنه و شیخ تا عسس همه خر
زن و فرزند و هم نفس همه خر . . .³⁹

. . . People of this lawless land are asses
By God both commoners and elite are asses . . .
He who is the head of ministers
I swear by the God of both worlds
Is a bigger ass than them all
In fact he is a stable-full of assess
Sheykh, police chief and his men are all asses
Wife, children and companion, all asses . . .

And he ended this long narrative poem with verses which could well be the subject of a separate study as it comes from a person who knew nothing about Lenin except that he was a successful revolutionary, who praises him as well as Bolshevism in

³⁹*Divan-e 'Aref*, 298–300.

Muslim religious terms, and who is unlikely to have been a believer:

بلشویک است خضر راه نجات
— بر محمد و آله صلوات—
ای لنین ای فرشته رحمت کن
کن قدم رنجه زود و بی زحمت
هین بفرما که خانه خانه توست
تخم چشم من آشیانه توست
یا خرابش بکن و یا آباد
رحمت حق به امتحان تو باد^{۴۰}

The Bolshevik is the divine guide to salvation
– Blessed be Mohammad and his people –
O' Lenin, O' angle of mercy
Take the trouble if you please
You may nest in the apple of my eyes
Please step in, the home is yours
Either devastate or develop it
May God bless your efforts

Several years earlier, 'Eshqi had been particularly active in writing poems and operettas bitterly lamenting the real and imagined glories of ancient Persia, which he now published. In his operetta "Resurrection of Iranian Kings," set in the ruins of Ctesiphon, he introduces several ancient Persian kings and queens (Achaemenid as well as Sasanian), appearing one by one and singing songs of lament about the contemporary state of Iran. The following is a verse which is repeated several times:

این خرابه قبرستان نه ایران ماست
این خرابه ایران نیست، ایران کجاست^{۴۱}

This ruined graveyard is not our Iran
This ruin is not Iran, where is Iran

⁴⁰*Divan-e 'Aref.*

⁴¹*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi, 262–72.*

The last ghost to speak is none other than Zoroaster himself, after which the kings and nobles begin to disappear one after the other. The piece reflects the familiar intensity of the poet's romantic nationalism which is further enhanced by his passionately charged personality. Much the same sentiments are shown in his long tarkib-band "The Black Shroud" (kafan-e siyah), except that here he combines his allusions to the ancient glories with a discourse on hijab. The ancient past and inglorious present are in the background, but the focal point is the veil, veiled women, and "brides in shrouds." It ends with the verse: As long as Iranian women live in shrouds / Half of the Iranian people are not alive.⁴²

Being also a journalist, this talented and highly excitable ultra-revolutionary poet in his mid- to late twenties went as far as writing two articles where he advocated the holding of annual "blood festivals" (*'eid-e khun*). Through the year, he argued, a large number of the people at the top of the society inevitably become corrupt and turn traitors. There then should follow five days of a blood festival, the first four days of which would pass in public enjoyment and celebrations, and then on the fifth day all the traitors would be slain. This would return the society back to a happy and cleansed state until next year where inevitable accumulation of corruption and treason should be remedied in the same way. However, he cannot quite make up his mind about the number of days of bloodshed since somewhere else in his articles he talks about five days, not one day, of bloodshed during the blood festival.⁴³

1923-1925

It is not as if between 1921 and 1923 things had been quiet on the political front. On the contrary, there had been a growing power struggle between Reza Khan and his (largely nationalist modernist) supporters and the old constitutionalists, led by Seyyed Hasan Modarres. Modarres had been the most powerful figure in the fourth Majlis (1921–23), normally leading the majority, but with the growth of Reza Khan's military power and his successes in putting down provincial rebellions and bringing security to towns, Modarres's luck was in decline. He saw Qavam as a civilian match for Reza Khan and managed to put him in the prime-minister's office for a period, but it was clearly not a line which could end in dislodging Reza Khan's dictatorship. There were also the popular Independents, respectable constitutionalists

⁴²*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 183–203.

⁴³*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 90–105.

such as Mostowfi al-Mamalek, Moshir al-Dowleh, his brother Mo'tamen al-Molk, and Hajj Mirza Yahya Dowlat-Abadi, among others, who supported Reza Khan's efforts in stamping out chaos but were committed to genuine constitutionalism. The spring and summer of 1923 saw the end of the fourth Majlis and the elections for the fifth. The revolutionary poets were still silent about Reza Khan in their works, but they hated the old elite, including Modarres, if only because of his support for the unpopular Qavam.⁴⁴

As soon as the fourth Majlis was dissolved 'Ehsqi took to the field and did not spare any libel and invective on nearly any of its members, except for Soleyma Mirza and Mostowfi al-Mamalek, the former because he was anti-Qavam, and the latter because Modarres had tried to replace Mostowfi with Qavam as prime minister. This he did in a long qasideh-ye mostazad which began:

این مجلس چارم بخدا ننگ بشر بود دیدی چه خبر بود؟
هر کار که کردند ضرر روی ضرر بود دیدی چه خبر بود؟⁴⁵

This fourth Majlis was a blot on humanity
 Didn't you see it all?
 Whatever they did was loss upon loss
 Didn't you see it all? . . .
 No more will Modarres below and jump
 In the Majlis hall
 The jamboree of donkeys is now up
 Didn't you see it all? . . .
 Shahzadeh-ye Firuz, that traitorous whore
 With that jinn-like bearing of his
 Was Curzon's concubine and looked for lovers too
 Didn't you see it all?
 Mohammad Vali Mirza who is Curzon's sister-in-law
 The whole point is this:

⁴⁴On Modarres, see Ebrahim Khvajeh-Nuri, *Bazigaran-e Asr-e Tala'i: Seyyed Hasan Modarres* (Tehran: Javidan, 1978). Malek al-Sho'ra' Bahar, *Tarikh-e Mokhtasar-e Ahzab-e Siyasi*, vol.1 (Tehran: Jibi; 1978), vol. 2 (Tehran: Amir Kabir, 1984). Hoseyn Makki,

Modarres, *Qahreman-e Azadi* (Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab, 1980). Nasrollah Salehi, *Ganjineh-ye Khvaf* (Tehran: Tahuri, 2006). Homa Katouzian, *State and Society in Iran*, chap. 10.

⁴⁵*Ibid.*, 396–402.

Like a mouth he was constantly trying to steal gold
 Didn't you see it all? . . .
 The fount of baseness and god of turning coat
 Mister Tadayyon
 This wife-prostitute was worse than wife-whore Davar
 Didn't you see it all? . . .

The reason, despite some law and order measures taken by Reza Khan, that such a piece could still be published with impunity must be that despite its onslaught on traditional politicians, especially on Modarres and Qavam, there is total silence about Reza Khan. 'Eshqi had also written a piece chastizing the Majlis, the shah, some notables, among others, but he had left Reza Khan out of it.⁴⁶ Indeed between 1921 and 1923 this silence had been deafening. Minor and unknown versifiers may indeed have written praises of Reza Khan, but perhaps the only fairly respectable poet who wrote a panegyric for him was Vahid-e Dastgerdi, whom 'Eshqi took to task in a qasideh only because incidentally he had disparaged 'Aref and 'Eshqi in his poem, while incidentally commending his praise of Reza Khan.⁴⁷

This however would change soon. At the opening of the fifth Majlis Modarres tried but did not succeed in installing Qavam in the prime-minister's office, the popular Moshir al-Dowleh, who was no match for Reza Khan, being elected. But soon Reza Khan manoeuvred Moshir out of office when at a stroke he also exiled Qavam, sent the shah to Europe, and became prime minister. This was October 1923, and he was now officially "the government." He was soon to become the army commander-in-chief as well, a move which Mosaddeq and other Independents supported and Modarres did not resist. There was one step left for Reza Khan to formally becoming the dictator of Iran, and both he and his military and civilian well-wishers believed that this could only be achieved by a change of regime and the declaration of a republic. The field of political conflict now became wide open, although the Independents still stayed largely in the margins until when one of them, Mo'tamen al-Molk, Majlis, speaker and head of the legislature, lost his cool and rebuked Reza Khan for having ordered the parliamentary guards to attack the anti-republic demonstrators outside the Majlis.

⁴⁶From now on the entire motherland must be shat on / Such a Majlis and its high and low must be shat on. And more of the same. *Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 403.

⁴⁷O' Vahid-e Dastgerdi filthy mouth Sheykh / Who call the filth of your mouth poetry. And worse. *Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*. 405-09.

A stream of petitions to the Majlis in favor of the declaration of a republic were sent daily, especially from the provinces which army commanders in effect ruled. Reza Khan had the majority of the Majlis as a result of many defections to his side, and the further support of Democrats and Social Democrats who believed that a republican regime was progressive. There was going to be a bloody fight and the lines were clearly drawn. By all accounts the call for a republic should have been successful, as Reza Khan had funds, the army, as well as the Majlis majority. But it failed for two principal reasons. First, they were over-confident and in a hurry to declare a republic and elect Reza Khan president by March 1924, in time for Reza Khan to take the traditional Noruz salute as president. Second, Modarres played his hands astutely both by his incredibly effective power of the word and by mobilizing the common people and bazaaris to resist. It worked so well that Reza Khan resigned, though he was soon returned from his estate to Tehran with some pomp. There was no more mention of a republic, however.⁴⁸

‘Aref, ‘Eshqi, and Bahar took to the field. ‘Aref was delighted while ‘Eshqi defected to the opposition led by Modarres, of which Bahar was a leading member. ‘Aref saw all Iran’s ills as the doing of the shah and the traditional politicians, so he organized concerts and wrote poems in which he sang the praise both of republic and Reza Khan, although he was to change his view about Reza Khan sometime after he occupied the throne.⁴⁹

باد سردار سپه زنده به ایران عارف
دولت رو به فنا را به بقا خواهد برد⁵⁰

Long live Sardar-e Sepah (Reza Khan) in Iran, ‘Aref
He will save the country from annihilation

⁴⁸Contrary to general belief, however, it was not the maraje’ in Qom who defeated the campaign for a republic. Reza Khan went to see them *after* the event in order to enlist their support, and they told him that they would not oppose his potential bid to become a constitutional monarch. See *Khaterat-e Mehdi Ha’eri Yazdi, Tarh-e Tarikh-e Shafahi-ye Iran*, ed. Habib Ladjevardi, Markaz-e Motale’at-e Khavar-e Miyaneh-ye Daneshgah-e Harvard, December 9, 2001, 12–16. Katouzian, *State*

and Society in Iran, chap. 10; *Iran: Politics, History and Literature*, chap. 11. Vanessa Martin, “‘Mudarris, Republicanism and the Rise to Power of Riza Khan, Sadar-i Sipah” in *The Making of Modern Iran, State and Society under Reza Shah*, ed., Stephanie Cronin (New York: Routledge, 2003).

⁴⁹*Athar-e Montasher Nashodeh-ye ‘Aref-e Qazvini*.

⁵⁰*Divan-e ‘Aref*, 418.

And in praise of republic:

... پس از مصیبت قاجار عید جمهوری
یقین بدان بود امروز بهترین اعیاد
خوشم که دست طبیعت گذاشت در دربار
چراغ سلطنت شاه در دریچه باد . . .^{۵۱}

. . . After the catastrophe of the Qajars
The feast of republic is the finest festival
I am happy that the hand of nature put
The lamp of the monarchy, in the royal court,
In the window of the wind . . .

The response of Bahar and 'Eshqi was quite the contrary. 'Eshqi virtually exploded. Bahar first wrote a mosammat-e movashah and published it in a pro-Reza Khan newspaper apparently in favor of republic, but read as a movashah poem, it is quite the opposite:

در پرده جمهوری کوبد در شاهی
ما بی خبر و دشمن طماع زرنگ است^{۵۲}

In the guise of republicanism
He [Reza Khan] is knocking at the door of *Shahi*
We are naïve and the greedy enemy is canny.

However, he also wrote a long, sardonic, satirical, and humorous poem entitled “The Republic “Saga” (“Jomhurinameh”). Written in the wake of the campaign’s collapse, the poem describes its various stages and those involved in it in detail. This was believed to have been the work of 'Eshqi, who was publishing signed and very much more scathing poems and articles against the proposed republic, the continuation of which long after the event led to his assassination by two police agents (see below). However, “Jomhurinameh” was a product of collaboration between him and poet-laureate Bahar, though out of the forty stanzas only four were written by 'Eshqi. It describes, more or less faithfully, the republican campaign and its failure from

⁵¹*Divan-e 'Aref*, 282–83.

⁵²*Divan-e Bahar*, vol.1: 357–59.

the viewpoint of its opponents. With its semi-colloquial language and crypto-journalistic narrative style of reporting as well as its commenting on a contemporary event, it is almost unique among Persian political poems of the twentieth century.

Bahar wrote in "The Republic Saga" that, as soon as a strong man appears, he is surrounded by a few "tramps," "Who would tell him to take off the shah's crown / And put it upon his own head":

اگر پیدا شود در ملک یک فرد
بمانند رضا خان جوانمرد
کنندش دوره فوراً چند ولگرد
به فکر این که باید ضایعش کرد
بگویند از سر شه تاج بردار
به فرق خویشتن آن تاج بگذار . . .

And referring to a leading republic enthusiast and campaigner:

. . . چه جمهوری عجب دارم من از او
مگر او غافل است از قصد یارو
که می خواهد نشیند جای قاجار
همان طوری که کرد آن مرد افشار . . .

. . . What republic[?], I am surprised at him
Who seems to be unaware of the bloke's motive
That he wishes to succeed the Qajars
Just like that man of the Afshars [Nader Shah] . . .

And further:

نخستین بار سازیم آفتابی
علامت های سرخ انقلابی
که جمهوری بود حرفی حسابی
چو گشتی تو رئیس انتخابی
بباید گفت کین مرد فداکار
بود خود پادشاهی را سزاوار . . .

At first we shall put out
Red revolutionary signs
That republic is a good idea
And after you become an elected president
We would say that this self-less man
Surely deserves to be shah . . .

Bahar goes on:

When there appears a republican in Mr Dashti
His standard bearer being that devil of a Rashti
Tadayyon, that insane old *Mashti*
Sits every night in his home's *hashti*
Summons the riffraff from hither and thither
From cotton-whippers to pawn-brokers . . .

Listen to a tale about 'Adl al-Molk
That that tall and useless bloke
Between shit and piss he tries to mediate
Sometimes to Tadayyon he lends support
Other times he becomes Soleyman's assistant
So he can bring these two together . . .

'Aref is putting on a show this week
With the support of the ministry of culture
It'll be clear with a little expenditure
That republicanism has no opponent
It'll be proven with the drum and the *tar*
That constitutional monarchy has no-one on its side . . .

The idea has been approved by London
That quickly summoned Sir Percy Loraine
If Shumiyatsky gets suspicious
I'll send him that master fixer
That same duplicitous rogue

Karim-e Rashti that devil of a conjuror . . .
And so on and so forth.⁵³

But 'Eshqi would not give up. He wrote a dramatic piece in his newspaper *Qarn-e Bistom* (twentieth century), in which the supreme leader (*qa'ed*) and symbol (*mazhar*) of republicanism sings his part first. Above the poem features the picture of a fierce-looking man in military uniform, overshadowed by John Bull, who holds a rifle in one hand and a fistful of money in the other. He declares both that he is a big bully and that he must be excused since he is a foreign agent. Then there is a chorus one by one of pro-Reza Khan newspapers—all of them mentioned by name but also represented by various animals such as a serpent, cat, mouse—confessing their loyalties to the great leader. For example, the mouse (i.e., the *Kushesh* newspaper) tells Reza Khan:

I am a little poor mouse, committed to you
I have been elated by your smile
In thieving and fraudulence, I am just like you
Let me get my just desert, just like you . . .⁵⁴

'Eshqi also wrote the long mathnavi based on the folk tale about a man called Yasi. He is a fraud who takes advantage of a simpleton and steals his syrup of dates (*shireh*) by leaning over the pot of syrup while mounted on a donkey. The poor simpleton is confused seeing the impression of the donkey's hooves on the ground, and that of Yasi's hand in the syrup:

یاسی ماهست ای یار عزیز
حضرت جمبول یعنی انگلیز

Our Yasi, my dear man
Is the venerable John Bull, that is, Britain

Britain first tried to eat Iran like Yasi ate the syrup by imposing the 1919 agreement. That did not work and she arranged a coup. But Seyyed Zia' upset her design. This time she decided to use an indirect route and so put forward the idea of republican-

⁵³*Divan-e Bahar*, 359–66.

⁵⁴*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 245–47.

ism. Just like Yasi, she mounted the donkey to steal the syrup, the donkey's republican hooves showing on the ground and Britain's hand, in the syrup's pot, saying:

'I shall make an ass of the republican people
And shall do worse than I have ever done before'
But the Iranians saw her trick and began to shout:
The hooves of a republic, the hand of Britain?
Police come, come, thief, thief!
What kind of red and blue flags are these?
People, this republic is a fraud!
Suddenly the people began to boo
The ass took fright and ran off
Neither money nor force helped her win
The syrup remained, the geezer lost the game.⁵⁵

In the same issue of his newspaper, 'Eshqi wrote another dramatic piece in which the coffin of republicanism is being carried by its mourners. There is a picture of a coffin under which it is written "the corpse of the late fraudulent republic," and some vultures are clattering their wings over it:

The vultures flew about the corpse
They beat their heads for this catastrophe
They repeatedly beat their heads and breasts
They put their hands in the gold in the coffin
They took their shares of the gold coins
-Alas, our republic was annihilated . . .⁵⁶

These poems were open, vehement, and insulting and were all published in the same and last issue of 'Eshqi's newspaper. Needless to say, his accounts of the 1919 agreement, the coup, and the republican campaign were not correct. However, shortly afterward 'Eshqi, who had gone into hiding, was gunned down by two police agents in broad daylight.⁵⁷ This happened in June 1924, two weeks before the Saqqa-khaneh incident which led to the unplanned murder of the US envoy in Tehran. The government unfairly blamed the opposition for the whole incident

⁵⁵*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 241–45.

⁵⁷Makki, *Tarikh-e Bist-saleh*, vol. 3, chap. 1.

⁵⁶*Kolliyat-e Mosavvar-e 'Eshqi*, 247–50.

and a period of suppression followed.⁵⁸ In the meantime twelve journalists had taken *bast* (sanctuary) in the Majlis against the murder of ‘Eshqi, protesting that there was no security left for them.⁵⁹ Poet-laureate Bahar had been stopped from delivering a firm speech in the Majlis condemning Eshqi’s murder, but he delivered one later defending the opposition from the charge of responsibility for the Saqqa-khaneh incident and protesting against the ensuing oppressive measures taken by the government.⁶⁰ It goes without saying that many in the government and opposition saw it as a British plot, while Britain and the United States suspected the hand of Reza Khan in it.⁶¹

It took another year and three months and a great deal of further power struggles—though with declining luck for the opposition—before the republicans could change the regime and replace it with the Pahlavi monarchy. The Majlis vote was taken on October 31, 1925. On the evening of October 29 there was a lengthy debate regarding public petitions received for the deposition of the Qajars. Bahar delivered a long—reasoned and tempered, even subtle—speech on behalf of the opposition. His entire emphasis was on the argument that whatever decision might be taken, it should be strictly according to the constitution.⁶²

Agents had gone there to kill him, but not for that reason—merely to spread fear among the opposition—and in a case of mistaken identity they killed a pro-Reza Khan journalist instead. The idea was to intimidate the dozen or so deputies who were opposed to the move, and, judging by the number of those who defected or were absent from the Majlis two days later when the vote was taken, they seem to have succeeded. However, they would have obtained the vote even without the employment of such tactics.

Bahar went into hiding and wrote a very moving *qasideh*, reflecting the mood of a man who might well have died a violent death that night, and lamenting the death of

⁵⁸Makki, *Tarikh-e Bist-saleh*. Bahar, *Tarikh-e Mokhtasar*, vol. 2. Homa Katouzian, “Miracles at the *Saqqa-khanih*: Power Struggles, Baha’i Pogrom and Murder of the American Envoy in Tehran,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40, no. 3 (October 2013): 295–304. Michael Zirinsky, “Blood, Power and Hypocrisy: The Murder of Robert Imbrie and American Relations with Pahlavi Iran,” *International Journal*

of Middle Eastern Studies 18, no. 3 (August 1986).

⁵⁹They included Farrokhi Yazdi. See Makki, *Tarikh-e Bistsaleh*, vol. 3, chap. 1. Bahar, *Tarikh-e Mokhtasar*, vol. 2, 104–30.

⁶⁰Ibid.

⁶¹Katouzian, “Miracles at the *Saqqa-khanih*.”

⁶²Bahar, *Tarikh-e Mokhtasar*, vol. 2.

the poor pro-government journalist who had travelled from Qazvin to cover the big event for his newspaper, *Ra'd*:

شب چو دیوان به حصار فلکی راه زدند
اختران میخ بر این بر شده درگاه زدند . . .
خواستند اهرمنان تا ز کمینگاه مرا
خون بریزند از آن رو گه و بیگاه زدند
ناگهان واعظ قزوین به کمینگاه رسید
بر سرش ریخته و زندگی اش تاه زدند . . .
بر تو ای واعظ مسکین دل من سوخت از آنک
خونیان بر تو چنان ضربت جانکاه زدند . . .
شدی از قزوین تا تمشیت رعد کنی
جای رعدت به جگر صاعقه ناگاه زدند . . .^{۶۳}

At night when demons intruded into the castle of time
Stars spot-marked the elevated heavens
The devils came to shed my blood
Hence they bided their time
Suddenly the Va'ez of Qazvin reached the trap
They led an onslaught on him and ended his life . . .
I pitied you poor Va'ez because
The murderers hit you to your death . . .
You came from Qazvin to prepare for *Ra'd* [=thunder]
Instead of thunder they hit you with lightning!'

Shortly after that, the constitutional era came to an end.

⁶³*Divan-e Bahar*, vol. 1: 367–68.

Farhad Kazemi, "Mirza Kuchik Khan and the Jangali Movement," *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), XLVIII-XLIX.

Mirza Kuchik Khan and the Jangali Movement

Farhad Kazemi

Professor of Politics and Middle Eastern Studies, New York University

Introduction

The topic of peasant involvement in protest movements, uprisings, rebellions, and revolutions has remained an important concern for many scholars of the Third World. What has made the Jangali movement¹ in Iran (1915–21) particularly interesting is not simply the involvement of peasants in the rebellion that engulfed the very important Caspian littoral province of Gilan. It is rather in the movement's ability to forge unlikely coalitions between rural and urban groups as well as its success in creating an unholy alliance of nationalists, leftists, and communists, and incorporating religious elements. Furthermore, connections with foreign powers and the presence of non-Iranians in the leadership circle gave an international posture to the group and raised a host of questions about them. Very importantly, the towering figure of Mirza Kuchik Khan, the movement's leader and his aspirations for national leadership added yet another dimension to the Jangalis.²

Farhad Kazemi is Professor Emeritus of Politics and Middle Eastern Studies at New York University. He is the author of several books and articles on politics in the Middle East particularly Iran.

Farhad Kazemi <farhad.kazemi@nyu.edu>

¹Earlier versions of this paper were presented at the Eleventh Hamid Enayat Lecture at St. Antony's College, Oxford University and at Columbia University's Faculty Seminar on Iran, which was chaired by Dr. Ehsan Yarshater.

²See Farhad Kazemi and Ervand Abrahamian, "The Nonrevolutionary Peasantry of Modern Iran," *Iranian Studies* 11 (1978): 259–304; and Farhad Kazemi, "Peasant Uprisings in Twentieth-Century Iran, Iraq, and Turkey," in

Since the Islamic Revolution, the Jangali movement has acquired a very special notoriety in Iran.³ A large number of books and articles have been written about them. Several memoirs of the movement's leadership circle have been published. Their newspaper, *Jangal*,⁴ has been reprinted and stamps honoring Mirza Kuchik Khan have been issued. Other commemorations, including a ten-part television series,⁵ have given wide publicity to the Jangalis and their movement. Both the Left and the Right, even the center, have come to claim Mirza Kuchik Khan as one of their own. What follows is an overview account of the Jangalis, Mirza Kuchik Khan's personality, and the movement's ideology and organizational structure.

Mirza Kuchik Khan

Mirza Unes Rashti, known as Mirza Kuchik Khan (son of Mirza Bozorg), was born in 1881 in a middle class Gilani family residing in the area of Rasht. His early years were spent in two schools studying grammar and religious subjects. He then went to Tehran and studied religious sciences at the Mahmudiyeh School. His plans were apparently to become a Mujtahid. But this was not to be. As his biographer, Ibrahim Fakhra'i points out: "The turmoil and events of the country changed the course of his thoughts; he exchanged his turban, cloak, and clog for guns, ammunition, and hand grenades."⁶ His religious faith, however, remained strong to the end and he performed regularly all his religious duties, including prayers, fasting, and other obligations. He was a well-built, powerful, and handsome man with green eyes, a smiling face, a long forehead, and muscular arms.

Kuchik was known among his fellow students as a bright and unusual person who stood for fairness and justice. He apparently loved sports and athletics. He avoided alcohol and opium (which was plentiful at the time in Iran). He was apparently totally committed to divination. Whenever a difficulty or any doubts arose about any issue, he would immediately turn to divination using his ever-present worry

Peasants and Politics in the Modern Middle East, ed. Farhad Kazemi and John Waterbury (Gainesville: University of Florida Press, 1991), 101–24.

³For a discussion of the Jangalis after the Islamic Revolution, see Ervand Abrahamian, *Khmeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press,

1993), 97–101.

⁴See *Jangal*, 1916, reprinted in Tehran by Intesharat-i Mo'ula.

⁵"Seriyal-i Televisioni-yi Mirza Kuchick Khan Sardar-I Jangal," dir. Behrooz Afkhami, five episodes (Tehran: 1989).

⁶Ibrahim Fakhra'i, *Sardar-i Jangal* (Tehran: Sazman-i Intesharat-i Javidan, 1366), 36–45.

beads. He would always abide by the results of the divination. This applied to all critical decisions, including decisions about warfare. It is reported that on several occasions Ehsanollah Khan, one of Kuchik's close followers, said to another ally, Dr. Heshmat, that "after we are gone, the number one hero of this movement will be none other than Mirza Kuchik Khan's rosary."⁷ In a famous picture of the Revolution Committee, Kuchik's large rosary is placed on a small table alongside the Red Guard revolutionary leaders from the Soviet Union.

According to Fakhra'i, because of his native shyness and shame (*hojb va haya*), Kuchik did not want to get married. He only married toward the end of his life.⁸ There are different stories about his wife and whether or not she was an active fighter for his cause. As with all revolutionary leaders who became legend after death, there remain many tales about Kuchik, his personality and character. In one story, apparently told by Kuchik himself, he was in Tehran during the time that the Mojahedin were trying to get rid of Mohammad Ali Shah Qajar, helping them in their efforts. He was, however, upset by some of their actions and severed his ties with them. He was consequently living in Tehran without any money and destitute. He relates that

One day I was very upset at the turn of events and worried about Iran's future. As I was walking in the street, a beggar saw me and asked for a hand-out. I had no money and was poorer than the beggar (*darih jibam ra tar ankabut gerefteh bud*), as they say (*bakhiyeh be ab dugh mizadam*). But the beggar would not give up and continued to follow and pressure me. I did not have a penny but the persistent (*semej*) beggar would not let me go and continued to follow and pester me. Eventually I lost my patience and slapped him in the face. As if waiting for this strike, the beggar fell down and died instantly. I was very upset and knew that I deserved punishment. So I went to the police and gave myself up as a murderer. The chief of police, Yaphrum, was very surprised by my honesty and fortitude. But I was put in jail for a long time until, eventually, with the forgiveness of the family of injured party, I was released from jail.⁹

Kuchik and the Jangalis all looked fierce with their long hair, elaborate mustaches, and bushy beards. According to some sources, this style was based on a collective

⁷Fakhra'i, *Sardar-i Jangal*, 37–38. See also Mahmud Payandah Langarudi, *Yadi Az Duk-tur Hishmat Jangali* (Tehran: Intesharat-i

Shu'lah-yi Andisheh, 1989).

⁸Fakhra'i, *Sardar-i Jangal*, 36–37.

⁹Fakhra'i, *Sardar-i Jangal*, 42.

decision that they would not shave or shorten their hair until their goals were reached and all foreign forces were out of Iran. This objective was at least partly based on the religious concept of *nazr kardan*, a common practice among Shi'ites and other Muslims. However, after the movement's initial success and after trained officers (Turks, Iranians, and Germans) joined their ranks, the appearance of many Jangalis (but not Kuchik and some of his close associates) also changed. At this time, it was not unusual to see Jangali forces in proper and official military uniforms.

But the legend of long-haired and wild-eyed Jangalis remained strong and alive. Their hard looks made them appear as historical and legendary figures and even helped create an image of fear. In fact, it is alleged that some of the common folks of Gilan thought that Mirza Kuchik Khan was the hidden Imam who had now appeared from his Great Occultation. Sir Percy Sykes, in volume 2 of *A History of Persia*, maintains that the term Jangali was bestowed on the party by others and as a derogatory term in contempt.¹⁰ The depiction of Jangalis as uncivilized forest dwellers versus civilized urban residents is not accurate. At least this is not how they were viewed at the time. Many Gilan residents revered Kuchik and his crowd and paid them immense respect.

The Movement

The rise and development of the Jangali movement was in part helped by the Gilan peasants and the peculiarities of Iranian agriculture. "The Iranian agrarian structure operated on the basis of five distinct classes composed of absentee landlords (which included state, waqf, and large and small landowners), rich peasants, middle peasants, sharecroppers with cultivation rights, and poor peasants who neither owned land nor enjoyed the rights of cultivation."¹¹ There is no precise information on the relative size of these groups. Historically, however, the tendency in Iran has been progression toward large landownership.¹²

The large landowners found numerous ways to increase their holding since it was an essential source of economic security. The rising numbers of poor peasants paid the price for their increasing dependency on the absentee landlord for survival. Gilan

¹⁰Percy Sykes, *A History of Persia*, 2 vols. (London: Macmillan, 1921).

¹¹Kazemi, "Peasant Uprisings," 116–18. Please note that I have freely used some of my previously published material in this article.

¹²See Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration* (London: Oxford University Press, 1969).

province also enjoyed a somewhat larger size of the middle peasantry than the rest of the country. Middle peasants (smallholders who use family labor to cultivate their land) always fear the loss of their small holdings. The fact of ownership, however, gives them some autonomy from the landlords' full control. This tactical freedom has historically provided the impetus for the middle peasants to get involved in rural uprisings in the hope of solidifying their land ownership.¹³ Other factors also helped give rise to peasant support and solidarity for the movement. These include the weakness of the central government, Gilan's ethnic homogeneity, the absence of settled tribes, greater advancement in the market economy, and the pace of agricultural commercialization. The combination of these factors provided Mirza Kuchik Khan a base of support among the peasants and solidified his rebellion.

The Jangali movement¹⁴ began in the early years of World War I as Russian and British troops occupied the main cities of Iran. The movement was led by a dynamic preacher named Mirza Kuchik Khan. He had been an armed volunteer in the Constitutional Revolution and had joined the pro-clerical Moderate Party in 1909 in opposition to the secular Democratic Party. At the outbreak of the World War I, Kuchik established contacts with officials of the Ottoman Empire, formed the Committee of Islamic Unity, and, with weapons obtained from German and Turkish agents, led an armed band into the forests of Gilan to wage guerrilla war against the Russians. He was soon joined by two other groups. The first, headed by a minor Kurdish chief named Kahlo Qorbanat, consisted of Kurds who had been forced out of Kermanshah after an unsuccessful military campaign against the British. The second, formed by Democrats from Tehran, was led by Ehsanollah Khan, a young intellectual who

¹³For descriptions of these general categories and peasant movements, see Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (New York: Harper and Row, 1969). Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon, 1967). Samuel Popkin, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1979). James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985). Jeffery Paige, *Agrarian Rev-*

olution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World (New York: Free Press, 1975).

¹⁴For more details on foreign incursions, see Cosroe Chaqueri, *The Soviet Socialist Republic of Iran, 1920–1921: Birth of the Trauma* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1995). Pezhmann Dailami, "Jangali Movement," *Encyclopedia Iranica* XIV, 2008, 534–44. See also the extensive files in the British Foreign Office on the Jangalis, Great Britain, Public Record Office, FO 248/1168; 371/5069, 5071, 5230-32; 6406, 10863, 11556, 13827, 45452-31.

had been influenced by revolutionary political thought, especially anarchism, while studying law in Paris.

These three groups, despite their differences, managed to work together against the occupying armies. They harassed the Russian and British troops, published a clandestine paper called *Jangal*, and arrested government officials suspected of collaborating with the foreigners. Moreover, they consciously tried to build a popular base among the rural population. They increased the sharecropper's portion of the harvest, lightened labor services, abolished dues in kind, investigated complaints against landowners, recruited peasants into their bands, paid for the food they obtained in the villages, and even forced wealthy collaborators to distribute some of their estates among the peasantry. They confiscated property of some large landowners, distributed it among peasants in the neighboring area, and levied taxes on landowners' produce.

The Jangalis were strengthened further by the collapse of the Tsarist Regime. As the Russian armies disintegrated, the rebels assumed control over much of Gilan, including Rasht and Enzeli, obtained additional weapons, and recruited more local volunteers. Moreover, while the Red Army chased the remnants of the White Army into the Caspian provinces, the rebels found new allies in the recently formed Communist Party of Iran. Transferring its headquarters from Baku to Gilan, the Communist Party reinforced the Jangalis with their own armed volunteers, most of whom were Azeri-speaking Iranians, both intellectuals and oil workers, residing in the Caucasus. The party was headed by Haydar Khan Amu-Ogli, a Tiflis-educated electrical engineer who had joined the Russian Social Democratic Party, fought in the Constitutional Revolution in Iran, and helped organize the Democrat Party in Tehran.¹⁵ Allying with the Communists, the Jangalis declared the formation of the Soviet Socialist Republic of Gilan in June 1920.¹⁶ The new republic was headed by a coalition cabinet of Democrats, Communists, and local Muslim leaders. Meanwhile, its expanding army of some 1500 guerrillas was commanded by Mirza Kuchik Khan, Ehsanollah Khan, Khalu Qorban, and Communist representatives.¹⁷

¹⁵See Alireza Sheikholeslami, "Haydar Khan Amu-Ogli," *Encyclopedia Iranica* XII, 69–70. Isma'il Ra'in, *Haydar Khan Amu-Ogli* (Tehran: Intesharat-i Ra'in, 1973).

¹⁶See Chaqueri, *Soviet Socialist Republic of Iran*, for details on the Gilan Republic. Also

see Stephanie Cronin, *Tribal Politics in Iran: Rural Conflict and the New State, 1921-1941* (London: Routledge, 2007), esp. pp. 16-39.

¹⁷See Girgor Yaqikian, *Shoravi va Jonbesh-e Jangal: Yaddashtha-i Yek Shahed-i 'Eini* (Tehran: Novin, 1984).

Internal contradictions soon broke apart the united front. While the Communists called for the immediate distribution of land, Kuchik and his religious supporters talked of the sanctity of private property. While the Communists initiated an anti-clerical campaign and championed the rights of women, Kuchik declared that “principles, not weapons, generate political movements. In the past, the principles that have generated meaningful political movements in Iran have been those of Sacred Islam.”

These differences came to a head after February 1921, when Colonel Reza Khan of the Cossack Brigade, the future Reza Shah Pahlavi of Iran, overthrew the government in Tehran, denounced former agreements with Britain, signed a pact with the Russian Bolsheviks, negotiated the evacuation of the Red Army, and extended the hand of friendship to all patriotic and progressive groups in Iran. The Communists and many of the Democrats, convinced by the Soviet-Iranian Treaty, were willing to accept this hand of friendship. But Kuchik Khan, distrustful of the Cossack officers, foreign intentions, and Tehran politicians, refused to negotiate with the new government. Suspecting double dealing, Kuchik Khan murdered Haydar Khan, tried to murder Khalu Qorban, and forced Ehsanollah Khan to evacuate with the Red Army. Left without allies and confronted with an expeditionary force from Tehran, Kuchik Khan retreated to the snow-covered mountains of Gilan where he froze to death during the bitter winter of 1921. By December 1921, Kuchik Khan’s head was on public display in Rasht to prove to all that the Jangali movement had ended and to preempt future rebels from taking on the dead hero’s cause.

Although Kuchik Khan failed to appear, the Jangali movement revived briefly during World War II. With the weakening of the central government, survivors from the earlier movement regrouped under the name the Jangali Party. They demanded the convening of provincial assemblies, elimination of court influences in politics, and distribution of crown and state lands among the peasantry.¹⁸ Moreover, they formed the Farmer’s Association and allied with the Tudeh Party and its Peasant Union. By 1945 the local branch of the Communist Tudeh Party, together with the Jangali Party, controlled much of Gilan and the adjacent districts of Mazandaran. While their trade union dominated the towns, their peasant organizations and armed

¹⁸See newspapers *Donya*, January 7, 14, and 13, 1945; and *Gileh Mard*, May 10, 1946.

militias controlled the countryside, setting up roadblocks, imposing fines on landlords, and successfully encouraging sharecroppers not to give up any share of the harvest. This situation continued until after the end of World War II, when Soviet troops evacuated the region, allowing the Iranian army to reassert central authority.

After the victory of the Islamic Revolution in Iran in 1979, the Jangalis were once again rehabilitated. The government praised the Jangalis' Islamic orientation and their fight against the oppressors. It republished Jangal, issued a commemorative stamp honoring Kuchik Khan, and held a memorial marking the sixty-ninth year of his "martyrdom."¹⁹ The minister of culture and Islamic guidance, a cleric, praised Mirza Kuchik Khan for his "Islamic nationalist" uprising and for his attempt to "rescue the people in the name of of Islam and under the protection of religion." A ten-part series on Iranian television featuring Kuchik Khan's "struggles with Tsarist Cossacks and Victorian lackeys," was also widely shown.

Organization and Structure

The Jangalis' organization and structure evolved in response to the demands of the moment and the circumstances of their lives. Much of the Jangalis' time was devoted to either armed combat with local and foreign forces or to disputes (including armed disputes) among themselves. There was not much opportunity, with the exception of the brief period when they ruled Rasht, to put into operation a governmental organization and structure. Broadly speaking, their organization was composed of military units headed by Kuchik. They had also established a training school for lower-level officers in Gharb-i Zarmakh, which was directed by a German officer (Major von Paschen) and assisted by several officers from Germany and Austria. Other administrative units were organized around central critical topics. These included finance, internal affairs, health, judiciary, fabric- and cloth-making factories, and others.

At their height, the Jangalis had divided the areas under their control into four basic geographic and administrative units. Each unit had an head. Kuchik was in charge of Fuman and Gilan forests, Haydar of Enzeli, Khalu Qorban of Rasht, and Ehsanollah of Lahijan.¹⁹ Coordination among the four top leaders was mired with problems and persistent mistrust. They were also fiercely competitive with one another.

¹⁹See Shahapur Ravasani, *Nihzat-i Mirza Shura'i dar Iran* (Tehran: Sham'i, 1989). *Kuchik Khan-i Jangali va Avvalin Jumhuri-i*

The Jangalis' finances came from several varied sources. They were based on Islamic ushr taxation payments, funds from local governments' treasuries, foreign governments, and the "Robin Hood syndrome" (taking the money from the rich and distributing it to the poor).²⁰ A prominent example of the latter was the kidnapping of wealthy landowner Amin al-Dowleh (husband of Fakh-a-Dowleh and father of Dr. Ali Amini who later became Iran's prime minister in the 1960s). Amin al-Dowleh was released after the family paid some 70,000 tumans in cash.

Ideology

The Jangali movement was not a sophisticated organization with elaborate ideological positions. Its basic ideological stance was simple and pure: expulsion of foreign forces, establishment of public safety, elimination of injustice, and struggle against dictatorship. These views were formally enshrined in their official statement of goals and aims (*maramnameh*) which was composed of seven principal articles dealing with government, civil laws, elections, economics, religion, justice, defense, labor, and health.²¹ This document is quite progressive by the standards of the time, although some of its provisions may strike us as naive and somewhat elementary. It declares that all individuals are deemed to be equal before the law irrespective of their religion or race. Equality of men and women in civil law and social affairs are specified. It guarantees all essential freedoms such as freedom of thought, opinion, speech, and assembly. In many respects, this document has become the critical source for judging the Jangalis main ideological thrust.

Since the Jangali movement went through three critical phases, its ideological positions are not always the same. Its first (1915–20) and last (1921) phases are probably more reflective of the above positions than their brief second phase (a few months between 1920 and 1921). The second phase corresponds to the Gilan Republic period and the union of Jangalis and Communists. Hence leftist positions dominate the Jangali ruling coalition and its propaganda. In this phase, the talk was about establishing an Iranian Red Guard military organization similar to the Soviet Union's, disenfranchising the landowners, and promoting the welfare of urban and rural workers. It is probably not unreasonable to judge the Jangalis primarily on the basis

²⁰Major M. H. Donohoe, *With the Persian Expedition* (London: Edward Arnold, 1919), 127.

²¹Mahmud Payandah Langarudi, *Yadi Az Duktur Hishmat Jangali* (Tehran: Sh'lah-i Andishah, 1368/1989), 36–42.

of their positions in the first and third phases. The second phase was a short-lived period and soon ended with the Jangalis pitted against the leftist and pro-Soviet forces.

Broadly speaking, the Jangalis were made up of three different political constituencies and groups. First, is the main group, known as the National Revolutionary group and led by Kuchik Khan. This group had a strong base among peasants and farmers as well as important support among some city dwellers and urban progressive forces. Second, is the Reformist group, which included merchants and even some of the major landowners. This group was generally well-off financially and was willing to push for political reform until it infringed on their economic and social positions. They supported Kuchik initially but turned against him in the second and third phases of the movement. The third, the Leftist group, consisted of leftists and Communists who were for the most part attached to foreign governments and forces. This group included Ehsanollah Khan, Haydar Khan Amu-Ogli, and even Khalu Qorban, even though Khalu Qorban was not fundamentally ideological in orientation. Most but not all members of the Leftist group were all too willing to do the bidding of foreign forces.

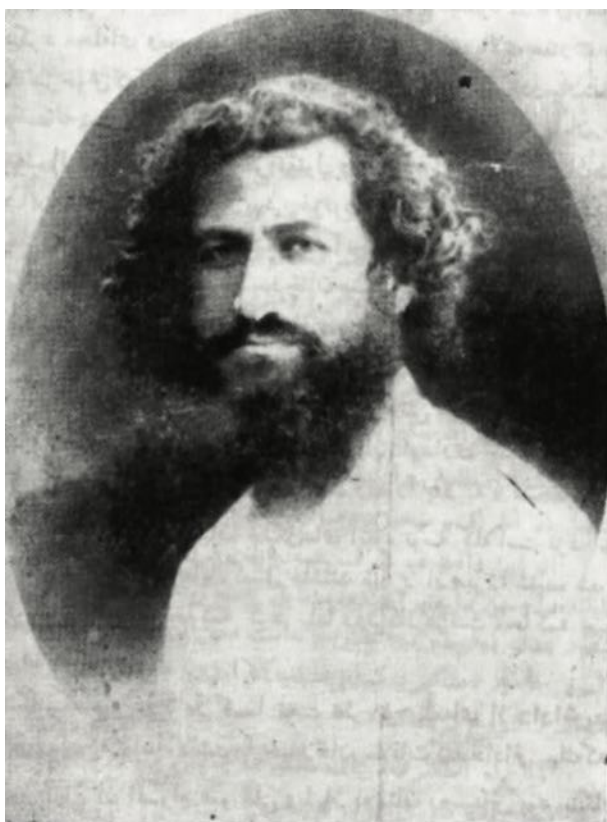
None of the principal allies in the movement fared well in the end. Khalu Qorban gave himself up to Reza Khan and was given the rank of colonel and sent to fight the Kurdish rebel Semitqu. He was reportedly killed by the Kurdish forces. He had earlier taken the severed head of Mirza Kuchik Khan (which had been on display in Rasht) to Reza Khan. Reza Khan did not like this and rebuked and scolded Khalu Qorban. Kuchik's severed head was then taken by the order of Reza Khan to Tehran's Hasanabad cemetery and later removed and buried in Rasht's Soleyman-i Darab. The anniversary of Kuchik's death is regularly held at this site, where the Gilanis mourn his death and adorn their native son's grave with flowers.

Ehsanollah Khan went to Baku and was rumored to be in the regular payment of the Soviet government. He either died or, most likely, was killed in one of the Stalinist purges.²² Suspected of treachery and double dealing, Amu-Ogli was killed by the Jangalis "with or without" Kuchik's knowledge.²³ With the fall of Kuchik Khan and his close allies, the Jangali movement came to an official end.

²²Cosroe Chaqueri, "Ehsan-allah Khan," *Encyclopedia Iranica* VIII, 267–68.

²³Sheikholeslami, "Haydar Khan Amu-Ogli," 70.

The Jangali movement is an important episode in the history of modern Iran. It is a movement based on rural and peasant support that also managed to recruit urban allies. It combined nationalist zeal, religious dogma, and leftist forces. It took place in an area where both the pattern of landownership was somewhat different from the rest of the country and agricultural commercialization was more advanced. Mirza Kuchik Khan and the Jangali movement also created a legend that continues to absorb scholars and laymen alike.



The last picture of Mirza Kuchik Khan Jangali
<http://i45.photobucket.com/albums/f81/Nytol/mirza56o.jpg>

THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

The Foundation for Iranian Studies (FIS), an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies
(published since 1982) <http://irannameh.org>

The Oral History Collection

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

Dissertation Award

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

Women's Center

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

Economic and Social Development Series

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

The Annual Noruz Lecture

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

Institutional Collaboration

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to fis@fis-iran.org or to

4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA

Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983

<http://fis-iran.org/en/irannameh>

Pardis Minucheher, "Persian Language Policies: Nationalism and Islam," *Iran Nameh*, 30:2 (Summer 2015), LX-LXXVI.

Persian Language Policies: Nationalism and Islam

Pardis Minucheher
George Washington University

In a German monograph entitled, *Persephonie*,¹ the Iranian studies scholar Bert Fragner examines the evolution of the Persian language in a succinct, concise, and cogent manner. Fragner attributes the success of the spread of the Persian language to its expansion in multiple urban centers such as Herat, Tus, Shiraz, Lahore, Kabul, Samarqand, Bukhara, and Isfahan, calling Persian a "polycentric" language, where geographically distant cities generated highly esteemed literary and artistic work while maintaining an indigenous language and culture.

The "polycentric" nature of the Persian language, however, has posed a major challenge in studying Persian language policies, which have been state imposed in Iran, Afghanistan, and Tajikistan. By language policies, here I mean both state policies and non-state language planning, both publicly known changes as well as "covert"

Pardis Minucheher is currently the Director of the Persian Program and Assistant Professor of Persian at George Washington University. She holds a Ph.D. from Columbia University and has taught at various institutions, including the University of Pennsylvania, Bilkent University in Turkey, and as a Fulbright Fellow at the Free University of Berlin in Germany. As the president of the American Association of Teachers of Persian (AATP)(2009- 2014), she organized multiple workshops and conferences on Persian professional development, and spearheaded the Persian Curriculum Guide Project. She has written and published on issues related to the Persian language and Iran's intellectual discourses of the constitutional revolution.

Pardis Minucheher <pardisminucheher@gmail.com>

¹Bert Fragner, *Die "Persophonie": Regional- Geschichte Asiens* (Berlin: Anor; Das Arabische Buch, 1999), 36.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2015/30.1/LX-LXXVI

implementations. In addition to the political agenda language policies may or may not have pursued, therefore, other non-written but existing proclivities have directed the course of language evolution. As such, language policies emerged as a product of complex, social, political, and economic changes which culminated in on-going, and mostly unexplainable, shifts of lexical, linguistic, and rhetorical nature. Any attempt for identifying, categorizing, and more importantly defining Persian language policies will therefore require analyzing related political, social, and historical contexts since Persian has functioned as a widely used lingua franca among the administrative elite, the merchants, and the literati in multiple centers over many centuries, persisting throughout a large geographical area from the Bosphorus straits to the eastern shores of India. In this article, first I discuss the linguistic specifications that distinguished Persian from other regional languages at its time of emergence, and then I examine some of the dominant ideologies that have impacted our understanding of the evolution of modern Persian, in particular its relationship with national identity and Islam. These narratives, I argue, have formed an underlying motive for many future language policies. In the last section of this paper, I examine contemporary language decrees and the ongoing transformations of the Persian language in Iran, questioning how in a globalizing world, with the accelerating easy access to the Internet, satellite dishes, and the information superhighway, lexical and linguistic transformation can be monitored, relegated, and orchestrated in a standardized way. Can state mandates alone dictate policies related to language use? In other words, to what extent are other elements and social factors, despite strict state regulations, responsible for directing the pace and course of change? At the end, I analyze how different responses to language policies are formed, and are constantly forming, in contemporary post-revolutionary Iran.

Linguistic Specifications

The Modern Persian that initially emerged in the greater Khorasan area, and then later spread to both East and West, is quite different from the known Middle Persian varieties, no longer comprehensible to modern Persian speakers. As such, modern Persian, which remained syntactically and morphologically the same in the expansion of a millenium,² distinguished itself fundamentally from its predecessor, the Middle Persian varieties. Compared to Arabic, Soghdian, Pahlavi, Sanskrit, Oguz

²John Perry, "On the Expansion, Standardization, and Ideology of Persian," presentation at the Persian Diplomats Workshop in October 2006 at the University of Pennsylvania.

Turkish, and other pre-Islamic existing languages of the Iranian plateau, the modern Persian simplified syntax and morphology. In a study on the semantic development of Arabic loan words in Persian, Asya Asbaghi has studied how the Persian language adopted basic Arabic vocabulary but modified meaning to properly serve the new Persian language. Thus,³ the new language maintained a Persian syntax but incorporated Arabic loan words for its particular purposes throughout history.

What we call the Modern Persian language is at least one thousand years old. Over this time, the Persian language has not undergone any significant morphological or syntactic transformations. While other modern languages like German, English, and French have existed for much less time than that, Persian's linguistic transformations have been minimal at best. Contributing factors to this phenomenon are mainly a result of Persian's linguistic specifications, and the fact that Persian has been in constant interaction with multiple indigenous languages at any given time. This condition has increasingly given way to a pragmatic, viable, and conventional state of "diglossia" over large geographical territories.⁴

When modern Persian emerged between the ninth and tenth centuries—almost two centuries after the Islamic conquests, it was a completely different language from Arabic and other indigenous languages such as Pahlavi, Oguz Turkish, and Soghdian, or other known Middle Persian variants. Modern Persian evolved with its own grammatical and syntactic features, with an advanced morphology and vocabulary. While Persian vocabulary has increased dramatically over the years, the user-friendly structure of modern Persian, which unlike many other Indo-European and Semitic languages had no grammatical gender distinction, possessed a simplified morphology and nominal inflections and employed a predictable verbal system, facilitated its use. Furthermore, this condition contributed to the Persian "diglossic" norm, "a relatively stable language situation" which allows the "highly codified" version of a language to exist alongside regional and standard dialects of the language.⁵ In explaining this diglossia, linguists have categorized the high standard version of a language as the "H- variety" and the spoken version as the "L- variety." For Persian, we can call the language which was embellished in multiple centers as the "H- variety,"

³Asya Asbaghi, *Die Semantische Entwicklung Arabischer Wörter im Persischen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987).

⁴Harold Schiffman, *Language Policy and Language Conflict in Afghanistan and Its Neighbors: The Changing Politics of Language Choice* (Leiden: Brill, 2011).

which served as the main administrative language, as well as the language of trade and literature. At the same time, the “L” varieties of the Persian language operated as the accepted and demanded mode of communication among speech communities in the multiple urban centers. The standardized modern Persian versions in Iran, Afghanistan, and Tajikistan are thus each initially an “L” variety that has thus turned into an “H” variety, each acceptable as an official state language.

Persian and the Sixteenth Century

Persian language, culture, literature, and art reached an unprecedented cultural and political zenith by the middle of the sixteenth century, mainly on account of a remarkable rivalry of three emerging empires whose rule encompassed a vast geographical expanse from the straits of Bosphorus to the Bay of Bengal. The Safavids, the Ottomans, and the Mughals solidified their political rule covering a geographical terrain that settled over one-fourth of the world’s population at the time. In the course of their sovereignty over this area, the Persian language evolved in various forms and in a multitude of ways, contributing further to its poly-centric nature. At this time, the modern Persian language with the Arabic script (now known as the Perso-Arabic script) had already become the linguistic medium of scholars and Sufis as well as tradesmen, merchants, and world travelers. This modern language that emerged in the aftermath of the conquests of the Arab Muslims of Persian lands in the seventh century replaced many of the already existing languages of the region, including middle Persian, Sogdian, Oguz Turkish, and so on. The language itself actually traversed beyond the initial expanse of Muslim conquerors of Persian territories. By the thirteenth century, we have numerous accounts, including Marco Polo’s,⁶ which affirm Persian served as a language of trade and commerce in the East, and there is strong evidence that the fourteenth-century Chinese Yuan dynasty used the Persian *siyaq* as their main language of accounting and trade — calling it *steffi (istifa)*.⁷ From the eighth century onward, court poets, scholars, philosophers, scientists, historians, and literati composed major literary and scholarly works in the

⁵Charles Albert Ferguson and Thom Huebner, *Sociolinguistic Perspectives: Papers on Language in Society, 1959–1994* (New York: Oxford University Press, 1996).

⁶Brian Spooner and William Hanaway, *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order* (Philadelphia: University of

Pennsylvania Press, 2012).

⁷Ibid. See David Morgan. “Persian as a Lingua Franca in the Mongol Empire.” pp. 160–170. *Steffi* was the Chinese pronunciation of *istifa*, the Persian language of accounting at the time.

written Persian language. The employing of Persian as a lingua franca continued rapidly until the new emergent empires of the sixteenth century adopted Persian—to varying degrees—as their administrative language and formalized its use. And later in the eighteenth and nineteenth, the Qajars (themselves Turkic speakers) also led the way for formalizing and standardizing the Persian language.

When the young and intrepid Ismail, the founder of the Safavid Dynasty, initiated a series of conquests from Ardabil in 1501, he soon conquered Tabriz and Qazvin, his two earlier capitals, before settling in Isfahan—calling himself “Padeshah-i Iran.” Shah Ismail composed poetry in a Turkic Azeri variant of Ardabil under the pen name “Khatayi” (hence *Divan-i Khatayi*). Ismail’s native language was not Persian, but he and his successors in the Safavid Dynasty became major patrons of Persian literary culture, cultivating the creation of magnificent works of art and architecture.

The eastern neighbors, the Mughal Indians, looked up to the Safavids, and as one of the last Mughal Shahs once stated, “No other nation is better than the Persians for acting as clerks.” Muzaffar Alam maintains that, “the Mughal literary culture has been noted for its notable achievements in poetry and a wide range of prose writings in Persian. In terms of profusion and variety of themes, this literary output was also perhaps incomparable.”⁸ This achievement is especially noteworthy as the founder of the Mughal Empire in the East, Babur, a descendant of both Timur and Chengiz khan, and a playmate of Ismail, cultivated a Persian court culture in northern India. Although Babur was not a Persian speaker, his administrative language in the Mughal court remained Persian. His successor, Homayoon, is especially known to be one of the ardent patrons of Persian poetry and prose—partly because of his short refuge into Persian territories early on. Later, Akbar (1542–1605) formally declared Persian as the language of administration at all levels in the Mughal court.

By choosing Persian as their court language, the Mughals associated themselves closely with their Safavid neighbors, but the Safavids distinguished themselves from their western neighbors, the Ottomans. In order to solidify this distinction, the Safavids also forcefully converted the Sunni Iranians into their brand of Imami Shi’ism. Thus, in terms of both language and religion, the Ottomans and the Safavids separated themselves by mid- sixteenth century.

⁸Muzaffar Alam, “The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics” *Modern Asian Studies* 32, no.2 (May 1998): 317–49.

Regardless of this seeming difference, the Ottoman court kept on sponsoring and cultivating Persian art and language to a great extent. Although linguistically speaking the Ottoman language belongs to a Turkic family, the Ottomans infused their language with countless Persian and Arabic words. Nonetheless, many kept on writing in Persian and the most striking example is that of Sultan Selim, who wrote poetry in eloquent Persian- and not Ottoman.

Later on, the elite language of the few, however, came under attack during the Kemalist era, and a widespread purge of Persian and Arabic vocabulary began as early as the 1920s in the new Republic of Turkey.⁹ The Ottomans certainly cultivated Persian literary culture and art for centuries, as is evident in their art, literature, and especially the large range of Persian vocabulary in their language up until the twentieth century. The political exigency of the sixteenth century had politicized language to such an extent that by the twentieth century, various narratives of Persian's evolution emerged. These narratives are important in that they form the underlying cultural exigencies of future language planning and language policies, particularly policies adopted by nation-states in the twentieth century.

Evolution Narratives

A. The Language of Islam

One widely accepted narrative about the evolution of the Persian language considers Persian to be the language of Islam, and the main language which embraced the new religion after the Islamic conquests, becoming their vehicle for the expansion of the religion of Islam. In *Persephonie*, Bert Fagner explains this phenomenon as such:

The Persian language was not the language of cultural resistance to Islamization, it was more the language of the process of Islamization. By adopting the Arabic script, but a Perso-Arabic vocabulary, the early Muslims created a language that they could take from land to land as a court and administrative language. Thus, the language that early Muslims adopted and expanded was not really Arabic, but the modern Persian language.¹⁰

⁹Yilmaz Colak, "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey," *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (November

2004): 67–91.

¹⁰Fagner, "Die Persophonie," 36.

Here, Fragner is responding to those who claim that Persian language actually developed in resistance to Islam, and not as a result of subduing to it. His analysis attempts to contextualize the evolution of the Persian language within the Islamization process of the early Arab Muslims, and views the development of this new administrative language as the efforts of Muslims to spread their religion. Fragner's argument situates Persian as the primary vehicle for the transportation of Islam. Likewise, several historical accounts and *hadiths* contribute to such statements about Persian as the main language of Islam. Many of these accounts go back to the early years of Islam, and the conquests of Persian territories, and in response to language policies set in the early Islamic era, when all correspondence and administrative affairs were ordered to be conducted in Arabic throughout the Islamic conquest territories.¹¹ For the new converts (or pseudo-converts), however, the Arabic language proved difficult to learn and inaccessible at the time. Recognizing this issue early on, an early decree by Abu Hanifa (699–767 A.H.), one of the founders of a main Sunni theological school, acknowledged the legitimacy of Persian alongside Arabic in both religious and administrative affairs.¹² In a religious decree, he named both Persian and Arabic to be the languages of residents of heaven, and the recitation of prayers and “*salat*” in Persian language as legitimate as the Arabic language. Likewise, in another *hadith* attributed to the prophet (deemed as forgery), which became quite popular in Transoxiana, cited the prophet Mohammad saying, “in the East, in Khorasan, there are three cities—one of them Bukhara—which will rise on resurrection day, ornamented with precious stones and corals. In each of these cities, seventy thousand flags will wave and bring salvation to all those who believe in Allah, and speak Persian.”¹³ In the early Islamic era, the main intention of such decrees and accounts was to consolidate power, convert non-Arabs, and alleviate political tensions between Persians and Arabs who had fought fiercely against each other. Such statements, however, created an early rift among some Arab conquerors who saw their conquests futile if they could not export their language and culture

¹¹Lajos Fekete, *Einfuehrung in die persische Palaeographie: 101 Persische Dokumente. Aus dem Nachlass des Verfassers Herausgegeben von G. Hazai* (Budapest: Akademiai Kiado, 1977), 17.

¹²Shahrokh Meskoob, *Iranian National Identity and the Persian Language 900–1900: The Roles of Court, Religion and Sufism in Per-*

sian Prose Writing, trans. Michael C. Hillman (Mage:1999), 13.

¹³Lutz Rzehak, *Vom Persischen zum Tadschikischen: Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956)* (Wiesbaden: Reichert, 2001). Cited from Tarikhi-i Narshakhi, 1897, 32.

with them to the new lands. Eventually, this group succeeded in enforcing the use of only Arabic as the language of prayer in all Islamic lands, especially in Persian territories.

Thus, Arabic continued to remain the main administrative and court language in Persian territories for at least another two centuries, but not without its own contestations. *Tarikh-i Sistan* (The history of Sistan) narrates an episode when Ya'qub-i Layth (840–879 A.H.), of the Saffarid Dynasty, lambasts the recitation of Arabic poetical verse in his court, “Why should something be composed that I cannot understand?” he rants. Mohammad ibn-i Wassif, his administrative secretary, then began composing court poetry and reciting it for him in Persian. This watershed moment, in most historical sources, marks the beginning of literary modern Persian in the 9th century A.D.¹⁴ It was then that this language spread throughout the Islamic world and beyond and served as a model for a generation of other Islamic languages and literatures, such as Urdu.¹⁵

Fragner’s argument about Persian being the first language of Islam thus theorizes the expansion and evolution of Persian based on the above mentioned accounts, and it does not give as much weight to the role of Arabic in the expansion of Islam, or the reasons for the expansion of Persian in non-Islamic areas of the subcontinent, where the export of religion did not take place at the same pace of the language.

Ironically, the idea of Persian as the first and main language of Islam has not gained much support, even in the Islamic Republic of Iran. Rather, in a state that bases its legitimacy on its Islamic past, the state-funded institutions explicitly state Persian to be the second language of the Islamic world, after Arabic. This designation has been proudly stated on the public website of the Academy of Persian Language and Literature.¹⁶ In fact, the view that Persian is the language of Islam after Arabic has gained more attention by the Islamic state. Nonetheless, both perspectives deem Persian as a language closely associated with the coming of Islam to the region, and attribute its evolution to the religion of Islam. For centuries, this narrative associating Persian with Islam has become prevalent in studying the evolution of the Persian language,

¹⁴Mohammad Taqi Bahar, *Sabk-shenashi ya Tarikh-e Tatavvor-e Nasr-e Farsi: bara-ye tadrīs dar daneshkadeh va dowreh-ye doktori-ye adabiyat*, 3 vols. (Tehran: Ketabha-ye

Parastu, 1321-26. 1942-47), 165. Also see *Tarikh-i Sistan*, 120.

¹⁵Fragner, “*Die Persophonie*,” 36.

¹⁶<http://www.persianacademy.ir/>.

especially gaining more ground after the Iranian Revolution of 1979. This religious view has found its own opponents—some very radical—especially after the Iranian Revolution.

B. The Nationalist Approach

Perhaps it was against this prevalent view that nationalist arguments about the evolution of Persian was formed, for the most part in contradiction to the Islamic and religious analysis that strongly asserts a close association between the evolution of Persian and the expansion of Islam. The nationalist theories idealize the Persian language, and deem it a distinguishing factor between Arabs and Iranians, one which solidifies a distinct identity apart from the Islamic conquerors. In his book on Iranian national identity and the Persian language, Shahrokh Meskoob, whose book has been translated by Michael Hillman and edited by John Perry, highlights this nationalist tendency and spells out how he views Iranians to be distinct from Arabs:

Only with respect to two things were we Iranians separate from other Muslims: history and language, the two factors on which we proceeded to build our own identity as a people or nation. History was our currency, the provisions for the way, and our refuge. Language was the foundation, floor, and refuge for the soul, a stronghold within which we stood.¹⁷

In contrast to the earlier narrative that associates the evolution of the Persian language with the emergence of Islam, this narrative emphasizes that Persian evolved despite Islam- and not the other way around. Meskoob's account of the evolution of Persian in resistance to Islam highlights the nationalist view that sees Iranians in the garb of combatants against the invading Arabs. These Arabs believed that "the language which Allah hated the most was the Persian, the language of the devils of Khuzestan, and the hell-dwellers of Bokhara."¹⁸ This belief, Meskoob states, clearly showed a bifurcation between the Persians and Arabs, confirming that Arabs operated in opposition to the Persian language, and were it not for the heroism, gallantry, and the strength of the Iranian culture, this strong, rich, and fascinating language would not have survived. He reiterates the belief of many secular nationalists and idealizes the Persian resistance to Islam and politicizes the function of the language against not only the Arabs, but all Muslims:

¹⁷Meskoob, *Iranian National Identity*, 13.

¹⁸Meskoob attributes this saying to Abu Horayra, and Fueck in *Arabiya* to Maqdisi.

In the tenth century we Iranians, a people who had undergone the test of defeat, shouldered the knapsack of our history and stood on the territory of our language. An ancient people sprang up anew, like all other Muslims yet different from the rest on account of a distinctive identity and awareness of this distinction, on account of an Iranian awareness of being Iranian. The tree of Iranianness grew on the earth of the Persian language and in the climate of Islam.¹⁹

Marking Ferdowsi's composition of the *Shahnameh* (completed in the tenth century) as the date for the reification of Persian identity, such nationalist arguments appeal to those who glorify Iran over Islam. Some such nationalists have even converted back to Zoroastrianism in protest to what they deem a forced conversion over centuries. Some more radical have formed strong anti-Islamic sentiments, expressing a loyalty to Iran as their primary cause. In all cases, the *Shahnameh* stands as the symbol of Iran's greatness and Iranian identity.

National Identity and Language

Lutz Rzehak, the German scholar of the Tajik language, explores the evolution of the Persian language in Central Asia in a phenomenal German monograph, *Vom Persischen zum Tadschikischen: Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956)*, where he argues that the evolution of modern Persian occurred mainly as a result of frequent trade between Khorasani merchants who brought the language from the Khorasan area into northern Khwarazm and Transoxiana- merchants who happened to be Muslims. Rzehak examines the transformation of the Persian language from a language of a multilingual society for centuries, the leading language of religion, science, literature, administration, correspondence, and trade, to a language whose function has been reduced to the primary language, defined according to national criteria of a speaker community—in the twentieth century. In the course of this transformation, he claims, the Persian language emerged as a decisive element for national identity.

From a global perspective, following the French Revolution, the idealization of a national language as an essential factor for nationalism became a widespread attitude in the late nineteenth and twentieth centuries. Nation-states traditionally played a central role in promoting and preserving their national languages by safeguarding

¹⁹Meskoob, *Iranian National Identity*, 13.

the spheres of domestic politics, national culture, education, and law. Thus, standardization processes typically have a reciprocal impact on nationalistic approaches, and national identities. In the Iranian case, efforts to standardize Persian continue to be of state concern. The presidential decree issued in July 2006 (by then president Ahmadinejad) banned the usage of foreign vocabulary in Persian media, educational materials, and daily correspondences.²⁰ By foreign vocabulary, the decree meant words from Western languages such as English and French, but not Arabic. In this official act, the president endorsed the equivalents coined by the state-funded Academy of the Persian Language and Literature. These words were coined for almost fifteen years, but had neither found their way in administrative correspondence, nor been accepted on a mass level. The state, once again, aimed at supervising cultural policies to solidify a national identity, aligned with the post-revolutionary slogans of combatting the Western “cultural invasion” (*tahajum-i farhangi*) in Iran. It is also important to note that post-revolutionary language policies closely adhered to other Western-combatting cultural policies such as the earlier ban of any Western music on public television and radio.

While such decrees for deliberate cultural engineering of language cannot be considered anything new, or effective for that matter, this particular decree highlights how Persian as a national language has attained a certain socio-political status, suggesting the intricate, nuanced, and complex ways and means by which language and politics are inextricably linked. This top-to-bottom approach, however, should be seen within the existing cultural narratives that I have discussed here earlier. While the presidential decree calls for a nationalist cause, purging foreign words and influence from the language, at the same time it does so within the context of an “academy” that regards Persian as the second language of Islam. In a way, and paradoxically, the Iranian president’s decree attempts to reconcile the two opposing views regarding Iran and Islam. In fact, the controversial idea of an “Iranian Islam” was raised during Ahmadinejad’s presidency, which at the time outraged several religious clergy. The idea of an Iranian Islam more than anything else attempted to find a third way to maintain the glorifying and valorizing of being an Iranian, but not seeing this Iranian-ness as distinct and in opposition to Islam. As such, the presidential decree advocated a standardization policy, aligned with the idea of revealing

²⁰“Ahmadinejad Orders Foreign Words out of Persian Language” *AFP*, July 29, 2006.

in the glories of Islam and at the same time asserting a pride for the Iranian past by preserving the *esalat* of the Persian language. Unfortunately, public discussion about such views is not tolerated in Iran today, which makes it difficult to gauge its actual number of supporters.

According to the Iranian national census, no more than 50 percent of the Iranian population of the estimated 80 million are Persian speakers at home.²¹ This multi-ethnic and multi-lingual reality contributes to regarding the Persian language as a national unifying factor, for both political and cultural purposes. The ideology of one nation, one language, which solidified in the 1930s with the rise of Reza Pahlavi to power, attempted to integrate the national identities of different ethnic groups under one umbrella. “Language has been regarded as an indisputable unifying factor in the otherwise linguistically and ethnically heterogeneous country of Iran,” writes Helena Bani-Shoraka, whose socio-linguistic study of the Iranian Azerbaijani community in Tehran examines the impact of language policy in Azeri and Persian in Tehran.²² Her analysis underscores the political motives behind recognizing Persian as the only language of the country:

Since there is historically strong fear that a movement in support of cultural autonomy would soon develop into a political movement with features of separatism, there is no real interest on the part of the state to stimulate the development of a vigorous Azerbaijani language used for public purposes.²³

It is exactly for this purpose that official interest grows in regulating and controlling the national language as the unifying language of a country which has diverse ethnicities and regional dialectic varieties. Nonetheless, the post-revolutionary Academy of Persian focused more on the Western threat than the domestic ethnic diversity. Founded by the decree of the “Cultural Revolution’s High Council” (Showra-ye ‘Ali-ye Enqelab-eFarhangi) in 1989, the first meeting of the current post-revolutionary Farhangestan-e zaban va adab-e Farsi (The Academy of Persian Language and Literature) was convened with seventeen members of the academy at the Iranian president’s office. In its initial charter, the academy emphasizes the conservation of the

²¹http://www.princeton.edu/irandataportal/socioecon/census-data-1/2011-census/2011_Census_Persian.pdf.

²²Helena Bani-Shoraka, *Language Choice and Code-Switching in the Azerbaijani Com-*

munity in Tehran: A Conversation Analytic Approach to Bilingual Practices, doctoral dissertation, Uppsala University, 2005.

²³Bani-Shoraka, *Language Choice and Code-Switching*, 74.

“authenticity” (*esalat*) of the Persian language as one of the main tenets for Iranian national identity, with the objective of monitoring and regulating the evolution of the new Persian language. This objective reveals a significant political urgency and asserts the expansion of the Persian language to be a necessity for creating a link with its historical, cultural, and literary heritage as well as with that of future generations. The academy’s main responsibility, furthermore, lies in the attempt to devise equivalents for foreign words in order to ensure that scientific and technical language is translated into Persian terms, rather than the commonly used Western terms. This essential objective had also been pursued with the first Iranian Farhangestan, the precursor to the current one, with more attention given to eliminating the overwhelming number of obsolete Arabic terms. This objective, however, is less pronounced in the post-revolutionary Farhangestan, where Arabic terms are not an issue and there are less efforts to translate such terms. In fact, Arabic loan words such as *Ertehal*, *tahlif*, and *tanfiz* have entered the vocabulary in the revolutionary era as accepted terminology, whereas the Farhangestan has created Persian equivalents for technical terms such as “computer,” (*rayaneh*) “fax” (*namabar*) and “text messaging” (*payamak*).

In the first Farhangestan, founded in 1934, the predominant basis for finding equivalents was to get away from some of the Arabic compounds, such as replacing “*tasdiq-e madreseh*” (“diploma”) to the compound word “*govahi-nameh*,” and if the degree was issued by an institution of higher education, it would be called a “*danish-nameh*,” or instead of “*dastur-e tahsilat*” (program/schedule) the simpler word “*barnameh*” was substituted. Now, many years later, we see that these lexical changes have been integrated into the language but have not caused the complete obliteration of the original terms in all cases.²⁴ As a result, sometimes both terms are interchangeably used in Persian texts.

While the state-funded existing Farhangestan attempts to create a unified and acceptable usage of orthography, morphology, and most significantly vocabulary, there are many outside factors, such as the Internet, multimedia, satellite programs from North America and Europe, sit-coms, soap operas, university education, which transform the language in unprecedented ways, preventing state-issued language policy decrees to be fully implemented.

²⁴Yasir Suleiman, ed. *Language and society in the Middle East and North Africa: Studies in Variation and Identity* (Surrey: Curzon, 1999).

In the words of Mir Jalal al-Din Kazazi, a professor of Persian literature at Allameh Tabataba'ii University, and a radical pioneer in the "Persianizing movement," "the assault against the Persian language has spawned farther and mightier than before, and a cultural institution alone is not capable of challenging this assault."²⁵ Kazazi makes an unprecedented effort to write and speak in pure Persian—eliminating almost all foreign vocabulary in his speech and writing, being especially conscious of avoiding Arabic words. While his case may be the most radical, there certainly exist common movements of purifying and purging Persian of foreign elements in reaction to the rapid and steady bombardment of new terms from the outside. The general population, however, seems to be more reflexive, and this reflexivity takes its own path.

Sit-coms, Satellites, and Slangs

One of the crucial design features of languages is their reflexive ness, where speakers constantly reflect on their speech and consciously change the way they speak. Hence, it is no wonder that language from television, film, and other media has a lasting effect on the language of speech communities. Furthermore, the demographic increase of over 70 percent of the Iranian population under thirty accounted partly for a rise in a new slang, which is rapidly being formalized. Mehdi Sama'ii has compiled this swiftly evolving language and has brought it to the attention of the formal learners of the language in a work called *Farhang-i Loghat-i Zaban-i Makhfi* (The dictionary of underground language).²⁶ In his socio-linguistic introduction, the author of this rather popular but thin compilation, re-published in six editions within three months, contextualizes his work within the international dictionaries of slang. Despite its deficiencies, such as not paying complete attention to the nuances of this new language, including defining Jamshid, Javad, Abolhassan, Hassan all to have a similar meaning as a simple-minded, unsophisticated dupe, the book offers a valuable collection of popularly used vocabulary that opens up a window to the vernacular culture of Persian speakers.

The slang culture is growing very rapidly in Iran today and is transforming the standardized Persian in dramatic ways. This vernacular culture creates a discernible

²⁵"Haftad-o- yek salegi-yi Farhangestan-i Iran; in pir degar tavan nadarad?" BBC, May 17, 2006, http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2006/05/060517_jb_culture-academy.shtml.

²⁶Mahdi Sama'ii, *Farhang-i Loghat-i Zaban-i Makhfi* (Tehran: Nashr-e Markaz, 2003).

rift between the standardized culture advocated by the Farhangestan and the actual culture used by the people on the streets in everyday life.

In addition to Iranian-produced sit-coms and street slang, the proliferation of satellite programs broadcasting mainly from North America and Europe has also influenced the Persian language in unforeseen ways.

The vernacular is also finding its way on the Internet, as blogging gains popularity among young Persian writers. In 2005, there were over 700,000 Persian bloggers on the web,²⁷ but this number decreased slightly after the events of the Green movement. Although the Iranian government has developed highly advanced filtering systems to control the content of these blogs, served by Persianblog, Blogfa, Blogsky, Parsiblog, and Mihanblog, among others, Iranian bloggers continue to organize public blogging festivals and express themselves freely on social media, especially Facebook, Twitter, and FriendFeed. Writing on blogs also influences the Persian language in unprecedented ways, as more and more bloggers write in the colloquial, with all its diglossic characteristics. This colloquialization of the written language now dominates social media:

Writing colloquial Persian on weblogs has become a linguistic trend, meaning verbs are conjugated in a way common among people in cabs and busses. This act does not add to its beauty and lucidity, nor does it assist one in comprehending the matter better. If this kind of writing establishes itself in the country, tomorrow the younger generation will encounter major problems in understanding Persian texts, especially poetry.²⁸

There is a clear cultural contention about writing in colloquial Persian, or the diglossic “L variety,” as in response to the criticism on the deformation of the Persian language through blogs, Dadfar responds:

I am against all these opinions and believe that it is the Persian standard language that actually contributes to the language’s deformation. Those who

²⁷According to the October 2005 issue of the *Herald Blog*, of the 700,000 Iranian blogs, over 100,000 of them are active ones. www.blogherald.com.

²⁸This quote was cited in Dadfar’s blog from

an article entitled, “Chera bayad Rooznameh-negaran be jang-e zaban-e madari beravand?.” He responded by writing the article, “Chera nabayad an-guneh ke mi-gooyim benevisim?,” 1 Mordad 1385/2006.

have formed and formulated Persian vocabulary and sentences in such a way that only the few “elite” would comprehend them, and only the speakers and composers with knowledge of the language, who would be placed above the laymen in distinction, it is they who have corrupted the language, not these young people who wish, just like Ya’qub-i Layth-i Saffari, to say something that they understand and not that which they don’t know.²⁹

The changes in the political economy of language will certainly weaken the state’s ability to control the dynamics of language change, the patterns of language use, and linguistic standardization.

Standardization policies in Iran intended to create proper speakers of language, with a proper accent and proper syntax and spelling, associated with a particular social status.

The reflexive ness of the language, with its various external factors that cause the transformation of the language, has now undermined the social status associated with standardizations and is certainly changing over time. The deliberate attempt to engineer lexical equivalents and issue political regulations through state decrees, only underscores the dilemma of any language policy, as well as the importance of the negotiating cultural narratives and ideologies. However, knowing its own limitations, the state may also be cognizant of the fact that several outside factors, as the ones mentioned above, restrict the capacity of the language community to abide by those set norms. Especially rapid transformations in the information superhighway, the accessibility of multimedia communication methods, and many other global elements impact the way people write and speak Persian in the twenty-first century. At the same time, domestic and local politics, such as satisfying a constituency, may be a major determining factor for cultural policies and impact decisions related to language.

Final Remarks

The narratives discussed in this paper delineate prevailing trends and cultural ideologies in local language politics—and how such ideas have been socially, politically, and culturally negotiated in various spheres of language use. The polycentric nature of Persian in its historical evolution underscores the complexity and the diversity of language planning and language policy approaches. In outlining such policies,

²⁹Hosseini, “Haftad-o- yek salegi-ye Farhangestan-e Iran: In pir degar tavan nadarad?”

Persian's relationship toward Islam has remained central to impacting the path and method of cultural planning. By illustrating the major narratives underlying such policies, in this article, I showed how they guided national debates, as well as scholarly arguments, in describing the evolution of Persian. As John Perry, the Persian studies scholar argues, "no language is inherently religious," and Persian was "devoid of religious connections and connotations."³⁰ The polycentric nature of Persian, especially, deems it difficult to cast generalizing statements about its relationship with one particular religion, or to dismiss its relationship with one or more ideologies. What we know is how political exigencies, and cultural policies, superimpose perspectives and ideas in pursuit of a particular public agenda that continue to affect the evolution of Persian—for now and the future.

³⁰John Perry's article in Brian Spooner and William Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012).

Shadi Mazhari, "The Violation of Human Rights in Marjane Satrapi's *Persepolis*,"
Iran Nameh, 30:2 (Summer 2015), LXXVIII-XCVI.

The Violation of Human Rights in Marjane Satrapi's *Persepolis*

Shadi Mazhari

Independent Scholar

A critical analysis of the official Iranian accusations against *Persepolis* would not persuade the officials of their impasse. Rather, there would be a risk that such an analysis might relegate *Persepolis* to the condition of some memoirs published by Iranian exiles in the West: that of contributing to the propaganda in favour of imposing regime change on Iran by ever more destructive sanctions or the threat of military force.¹ I hope that in

Shadi Mazhari completed her PhD in French and Francophone Literature at University College London in September 2012. Her thesis entitled 'The pre-and post-Revolutionary political representation of the self in French-language autobiographical works by two Iranian exiles: *Les Nuits féodales* by Fereydoun Hoveyda (1983) and *Persepolis* by Marjane Satrapi (2000-2003)' explores the representation of the self, as defying closure by the totalitarian systems of the Pahlavi Shahs and the mullahs, and the interlinking of the self with its socio-political context, whereby dissent from dictatorship implies a mental space where democratic sensibility develops. Her research interests, however, include and extend to twentieth- and twenty-first-centuries French literature and thought, comparative criticism, francophone identities in visual arts and autobiographical writing. She holds a MA in Critical Theory and French from University College London, in addition to a BA honours degree in French Literature from the University of Tehran. Her postdoctoral research pioneers a new approach to the field of French and francophone studies through surveying and examining the literature of contemporary francophone writers of Iranian origin.

Shadi Mazhari <mazhari.shadi@gmail.com>

¹See, for example, Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran* (London and New York: I.B. Tauris, 2003). Hamid Dabashi criticises the book as basically propaganda for the Bush

confronting those accusations with a discussion of the text of *Persepolis*, one might avoid that risk. An invasion would in fact fuel the nationalistic patriotism of many exiled Iranians and send them home to fight for their country. One might, however, argue to a Western readership in favour of a deeper grasp of the political and aesthetic complexities of Satrapi's work. For that, a critique of the Iranian charges is a means to an end.

Persepolis is political not only because it critically represents actions of national and international powers and the realities of war, but also because one of its main issues is that of the question of rights. Human rights, which emerge on the world political scene with the late eighteenth-century Declarations, are not the property of a type of regime; they belong to the democratic sensibility present in all people in the modern world.² They are the central motivation for the street demonstrations in Iran, which began in June 2009, when the results of the presidential elections were contested and violations of the peoples' vote and their freedom of expression were alleged. As long as there are no lasting improvements in human rights in Iran, *Persepolis* can still be experienced by today's public in the manner of a powerful negative dialectic; a conflict with no foreseeable resolution, brought to the surface of discourse and portrayed with the energetic immediacy of a modern artistic work.

administration to attack countries like Iran and Iraq. He writes: "Nafisi portrays Iran as a land where crazed (clergy) men are abusing virgin houris who are impatiently reading *Lolita* while waiting to be liberated by George W. Bush and his Christian Crusaders." see Hamid Dabashi, *Iran: A People Interrupted* (New York: The New Press, 2007), 7.

²On the question of democratic sensibility in *Persepolis*, see Nima Naghibi and Andrew O'Malley, "Estranging the Familiar: 'East' and 'West' in Satrapi's *Persepolis* 1," *English Studies in Canada*, 31:2-3 (2005), 223-48. What Naghibi and O'Malley do not mention in their essay is the Iranian origin of the democratic sensibility, the appeal for human rights, represented by the narrating character Marjane throughout *Persepolis*, and identified with the work's powerful democratic

critique of the totalitarian regime ruling Iran. They do not mention that the child Marjane's precocious political awareness is a product of her parents' and grandmother's teaching, and, in short, that Iran has its own indigenous tradition of democratic thinking. Thus, they see the narrative as shaped from start to finish by a "contrapuntal relationship between East and West," exaggerating the "Western" origin of all that is modern, secular (or not Muslim), and dissident, whereas Marjane's family clearly represents that part of the population which espouses those qualities as Iranians, and as people who do not mind if modernisation, secularity, or dissidence can be furthered by an equally Iranian tradition of openness to the outside—including, when desirable, the "West."

The perspective of Claude Lefort's analysis of rights changes our viewpoint on the traditional scholarly question of the autobiographer's truth claim.³ Our attention shifts from the democratic reader's suspicion that the writer may be lying, to the writing subject's right to tell his or her own story, a story hitherto suppressed. The right to freedom of speech, to self-expression in the public space, actually founds democracy as one of its basic principles. Autobiographical writing constitutes an important exercise of that democratic right, and the political representation of the self in *Persepolis* dramatically elicits the social and political differences between the Western and the Iranian regimes, through their divergent responses to this work.

As far as I have been able to establish, no reviewer in the West has cast suspicion on any of Satrapi's statements, and from my own reading and personal experience, I would, like many Iranian clandestine readers of the work, endorse that general attitude of trust, which seems appropriate, given such a work's quality of *témoignage*, written in exile for readers living in an open society, about life in a regime of severe censorship.⁴ Strictly speaking, it is not impossible that a writer in that situation might depart from factual accuracy, but the breaking of a silence probably incites Western readers to give the exiled writer the benefit of the doubt. Besides, the veracity in question here does not concern solely external facts. Satrapi reports in her *Cahier du Monde* interview, that by the time she composed the last volume of *Persepolis*, what mattered for her was to maintain her subjective viewpoint

³For an interesting discussion of truth claims within the narrative of *Persepolis*, see Mélanie Carrier ("Persepolis et les révolutions de Marjane Satrapi"), who, when analysing the status of the representing/represented subject in *Persepolis*, distinguishes the unreliable subjectivity of the child Marjane's discourse when it is not authenticated by what adults have told her from occasions when what she tells other children is so authenticated. The irony is that the other children do not believe what she tells them in either case (*Belphégor: Littérature populaire et culture médiatique*, 4:1 (2004), 1–12. This is indeed important in its reverberations in the case of adult autobiography, whose truth claim is also customari-

ly treated as unreliable. But Carrier's point is problematic because she does not take account of the fact that every aspect of *Persepolis*, including the little girl's stories, is controlled not by the "narratrice enfant" but by the adult narrator and behind the figure of the narrator, the writer Satrapi herself.

⁴The only negative criticism I have encountered in reviews is that of the Iranian exile writer Gelareh Asayesh; she writes that Satrapi shows "a certain narrowness of perspective, and occasional lapses into historical myopia." See "Pictures from the Revolution," *St. Petersburg Times* (29 June 2003). <http://www.lexis.com> (accessed 5 October 2006).

through the identity of the artist as the central character;⁵ that was a condition of her readers' ability to identify with Iranians' fear of invasion. It follows that while no one can confirm or refute Satrapi's singular perspective on Iranian reality, we can uphold her right to represent her perspective in her own way in the public space—in this case, a transnational democratic space.⁶

In contrast to that trusting acceptance of this work in the West, the Iranian regime's official denunciation of *Persepolis* (the film and by extension, the book) starkly represents the totalitarian assumption that any subjective departure from the regime's own discourse can only be dishonest, since that official discourse holds that the inner reality of every subject coincides perfectly with it. A conservative Iranian film critic, Hussein Moazzezinia, in a public debate after the screening of the movie, criticised the work, denouncing Satrapi's subjectivity as inherently mendacious: "Satrapi was selective in presenting her narrative. She omitted certain facts, which at times makes her film unreliable and dishonest."⁷

The political subject's claim to have rights, freedoms, which include dissidence in democratic societies, is exactly what the regime condemns, thereby defining itself as totalitarian. The above-mentioned descriptions,

⁵Thomas Sotinel, "Une distance entre moi et l'histoire," *Cahier du Monde*, 17 May 2007, 11.

⁶A recent innovation in research on autobiography is the substitute term *autofiction* which would in principle liberate researchers from the chore of verifying the writer's facts. Gillian Whitlock, in *Soft Weapons*, commits her thoughtful study of life writing by writers from the Middle East to the notion of autofiction through her use of the term *avatar* (meaning the autobiographical narratee), in its "virtual reality" sense of an icon, which can be moved freely with no constraints of veracity. See Gillian Whitlock, *Soft Weapons* (Chicago: University of Chicago Press, 2007). The term *autofiction* has the advantage of abolishing the often-antipathetic suspicion that the writer may have "lied." Whitlock thus differs radically from the aesthetic of the anthropologist-autobiographer Michel Leiris, whose

moral and political *engagement* as a writer entails a requirement "not to misuse language," that is, to make his writing "always the truth," the very "negation of a novel." Then writing could be action, striving against oppression for "the emancipation of all humans," without which the individual could not achieve emancipation for himself. See "De la littérature considérée comme une taurromachie," preface to the 2nd ed. of *L'Age d'homme* (Paris: Gallimard, 1946), 15–24. In this regard also, I refer to Felicity Baker's critique of the scholarly tendency to devalue the truth claim, in "Autobiography as Non-Fiction," 141–59.

⁷"Rare Iran Screening for Controversial Film *Persepolis*," ABC News, <http://www.abc.net.au/news/2008-02-16/rare-iran-screening-for-controversial-film/1044548> (accessed 20 February 2008).

derived from Claude Lefort's formulation of totalitarianism and democracy, help me to frame the present article theoretically and analytically. Thus, this article on *Persepolis* attempts to approach the work as a whole from the perspective of the question of human rights, whose violation dominates all four volumes, by a consideration of critics' responses to the book or the film, notably those of the Iranian critics, in whose comments we see a clear denial of the issue of rights. In what follows, I shall discuss aspects of *Persepolis*'s critical reception with reference either to the comic or to its cinematic adaptation, because, whereas I have no records of Iranian criticisms of the comic, they are not lacking for the film.⁸

The Iranian Charges (i): Class Prejudice

Satrapi's remark in the *Cahier du Monde* interview that she was not interested in politics, but that politics was interested in her may refer to the impact of political events on her entire life, or to the Iranian government's banning of *Persepolis* and condemnation of the 2007 film version of it, or both those things.⁹ Of course, there is no reason why commentaries on *Persepolis* should correspond to Satrapi's own account of her creative process, but they have often diverged widely from it for manifestly political reasons, for example, in denial of the work's political force. Mahmud Husseinizad, the program production director of the Iranian State-run Channel Three, even asserts that "the film is not political": it just happens "to have been made at a politically sensitive juncture," referring presumably to the aftermath of 11 September 2001.¹⁰ The experienced and perceptive London film critic, Derek Malcolm, also writes in *Evening Standard*: "But it is not so much a political film—even if it dares more in that direction than you might expect—as a wonderfully accurate-seeming portrait of growing up within the tide of history."¹¹ Malcolm makes an identical point to that of Husseinizad: the film

⁸See Claude Lefort, *Les formes de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1978); Claude Lefort, *L'Invention démocratique* (Paris: Fayard, 1981); Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris: Seuil, 1986), and Claude Lefort, *Ecrire: A l'épreuve du politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1992).

⁹"La politique s'intéresse à moi." Thomas So-

tinel, "Une distance entre moi et l'histoire," *Cahier du Monde* (17 May 2007), 11.

¹⁰"*Persepolis* is more harmful than 300," www.mehrnews.ir/en/NewsDetail.aspx?NewsID=638318 (accessed 13 February 2008).

¹¹Derek Malcolm, "Out from under the veil," *Evening Standard* (24 April 2008).

is not really political. The ways in which Husseinizad and Malcolm qualify their comments to the effect that *Persepolis* is not political suggest that they really think that the work is political in a certain way, but in a different sense from their own statements. Satrapi herself says that she is not a political commentator;¹² in this she resembles many other artists, for instance Orhan Pamuk, who strongly object to the label of political writer. She is a political artist however, in Lefort's sense of a subject who differs, who does not conform exactly to the official discourse of power politics. In the case in point, "political film" and "portrait in history" are not, as Malcolm seems to imply, two different and separable categories. *Persepolis* represents the artist's life through the traumatic impact on her of political events.

Describing *Persepolis* as a political work, I do not refer to partisan politics. In no way does Satrapi endorse Western policies (as some Iranian exiles do), which could favor an eventual invasion of Iran or other destructive interventions. The work represents Iranian reality as universally human, and Iranian social facts as inherently political—including that important dimension of reality, which is fantasy, individual, or collective. It makes a major political statement, portraying simultaneously an indestructible love of country and the pain of living under unliveable conditions; the egalitarian relationships and the democratic love of freedom of men and women enduring forms of hardship maintained by the governing regime. Satrapi's work attempts to foster in a Western public a questioning attitude about their own notions of Iranian identity, and about the history and culture of a nation that has been scandalously misconstrued in the West. She undertakes to enlighten the West from a woman's viewpoint, and to add her woman's voice to the call for change in Iran.

Satrapi's remarkable achievement, on a first level, resides in the destruction of the Western stereotype of Iranians as "terrorists and fanatics."¹³ "People have stopped thinking of us as human beings," she said in an interview; if *Persepolis*

¹²Simon Hattenstone, "Confession of Miss Mischief," *Guardian Weekly* (11 April 2008).

¹³In his review of *Persepolis* the movie, Matt Bochenski writes that Satrapi shows us the unseen side of Iran: "Satrapi has taken a black-and-white issue and invested it with new co-

lour. The Iran that we see everyday—the 'axis of evil,' the terrorist state—is not the Iran of Iranian people." See "Persepolis Review," *Little White Lies: Truth and Movies*, Matt Bochenski, issue 16, March/April 2008, 9.

has a political point, it is just that “a human being is a human being.”¹⁴ That is indeed a political point; the reduction of some humans (“Iranians” in the minds of so many Westerners; “women,” or “homosexuals,” in the Islamist regime) to a position of inferiority or exclusion is bound to be analyzed in terms of political power.¹⁵ Breaking the spell of the stereotype to show the humanity of Iranians’ lives is no superficial success. In the perception of Western readers and spectators, the comic’s drawings of the little girl growing into womanhood transform Iranians from the status of objects of manipulative propaganda to that of active subjects engaged in the lifelong process of becoming human, which is what all humans are. Satrapi suggests that the very images of the comic assist that transnational achievement for human rights: “drawing is abstraction,” which makes identification possible, she says.¹⁶ Conversely, Western political propaganda, through the antipathetic reduction which creates the negative stereotype (“terrorist,” for example), had made it impossible.¹⁷ That breakthrough corresponds to the work’s cognitive function, which actually reaches the minds of readers by undoing their prejudiced perceptions. The almost Brechtian aesthetic of the comic-book form of *Persepolis* enables the artist to address us seemingly directly, maintaining a playful spirit even when representing appalling events.

¹⁴Stephen Applebaum, “Curtain Up,” *review in Scotsman* (18 April 2008), 27.

¹⁵The partly Kenyan Barack Obama’s electoral victory was said to attest the humanity of Kenyans: The Kenyan newspaper, *Daily Nation*, referred to the political force of that recognition of black people’s *humanity* (*Le Monde*, 8 November 2008). There could be no more direct confirmation of the political significance of Satrapi’s comment that her only political point is that “a human being is a human being.” Applebaum, “Curtain Up,” 27.

¹⁶Applebaum, “Curtain Up,” 27.

¹⁷Hamid Dabashi writes that the expression “Iranian terrorists” is almost entirely fictional: the action which could warrant creating that label was the hostage taking in the US embassy in 1979—in fact, a symbolic action by a group of militant students, members of the new postrevolutionary religious regime, to warn the United States against intervention.

Dabashi writes “On November 4, 1979, a group of militant students took American diplomats hostage in their own embassy. Thus began 444 days of crisis—public humiliation for the United States, accompanied by a possible forceful retaliation by the Americans if diplomacy could not resolve the stalemate. [. . .] Khomeini probably did not know about the plan for or approve this takeover, but once it happened it was a godsend to him. The cunning revolutionary leader took full and immediate advantage of it. At a critical moment the students in the U.S. embassy called themselves ‘Students following the Line of the Imam,’ and Khomeini endorsed their actions. For days, weeks, and months, massive anti-American demonstrations were staged in front of the embassy. [...] President Carter was humiliated, day after excruciating day.” Hamid Dabashi, *Iran: A People Interrupted*, 165–66.

The caricatural aspect of most comics, even found in Spiegelman's *Maus*, leaves room for differences of degree and style, which can signify different affections or value judgments, provoking sympathy or antipathy.¹⁸ The nature of the drawings aids identification only in the case of the sympathetic characters (Marjane, her family and friends, and so on); when Satrapi draws the mullahs or the Guardians of the Revolution, whose task—that of overseeing the “moral purity” of the citizens—gives them the power of life and death, her caricatures are as savage as the Western propaganda which has labelled all Iranians terrorists. *Persepolis* demolishes the stereotype of ordinary Iranians, but retains that of certain officials of the regime. This latter differentiation probably helped to provoke official condemnation of the film in Iran, but in terms that misrepresent it. Mahmud Husseinizad describes the differentiation in the following way:

Satrapi has skillfully interwoven facets of her own imagination in the film. Thus it can be observed that she has depicted people from her own social class as white and other social classes have been portrayed as being dark, of uniform social appearance, and unattractive.¹⁹

Husseinizad radically displaces Satrapi's differentiation of degrees of caricature, misrepresenting its effect; we cannot disagree about the skill with which the artist shows us how her imagination interacts with history. In *Persepolis*, the representation of class in Iranian society is very largely limited, inexorably, to the middle class, to which the first-person subject belongs. But a few members of Iran's poor have a place in *Persepolis*; they are drawn no less sympathetically than its middle-class characters, and are certainly not “darker” or less attractive than these:

¹⁸Ari Folman's 2008 antiwar film *Waltz with Bashir* modifies that statement (graphics by David Polonsky, and published in February 2009 as a comic book). Folman has said (in audience discussion, London Film Festival, 24 October 2008) that the Israeli soldiers are drawn in a manner intended to make it impossible to imagine them as heroes. The figures are not caricatures, either; they represent very young men dominated by fear.

¹⁹“*Persepolis* is more harmful than 300.”

²⁰For the present article I make use of the translation of the original four-volume comic book, which was published in Paris by L'Association from 2000 to 2004. The English translation appeared in two volumes; the first part was translated by Mattias Ripa in 2003 and the second part by Blake Ferris in 2004, both New York: Pantheon. Quotations in English adopt the translators' versions. However, I bring these closer to the French when necessary.

for instance, Mehri, the illiterate teenaged housemaid, and Madame Nassrine, the cleaner.²⁰

In the strip entitled “The letter” (Volume One) ten-year-old Marjane decides to undermine class inequality in the family home by fostering Mehri’s dream: she has fallen for a youth seen standing at a neighboring window. Marjane’s complicity in the secret exchange of letters (she writes Mehri’s for her) comes to light when the boy learns Mehri’s humble status. He retreats; to express her own anger against the class system and to rescue Mehri from her grief, Marjane resolves, against parental orders, that they both join the next day’s demonstration. This turns out to be Black Friday, when many are killed in another part of the city. Returning home after seeing violence at close hand, both girls are slapped equally hard by the anxious, furious mother.²¹

In the strip “The key,” (Volume One) Madame Nassrine shows Marjane and her mother a gold-colored plastic key and tells them it has been given to her twelve-year-old son to open the way to heaven and a better life if he is lucky enough to die in the war. The government’s crudely classist key campaign targeted only underprivileged, potentially gullible young boys.²² A young cousin of Marjane, whose military service has coincided with the outbreak of war, describes the daily coachloads of singing children arriving at the battlefields, intoxicated with false promises of eternal sexual bliss, who go straight to their death. Even Madame Nassrine, one of the religious poor, seems to have lost her faith as a result of the authoritarian regime’s

²¹Referring to a rumour that Israeli soldiers perpetrated the butchery, Satrapi concludes: “But in fact it was really our own who had attacked us” above an image of the two socially unequal girls smarting from the dark sore patches on their cheeks.

²²On the strip’s final page, there are two contiguous rhyming images of entry to the sexual heaven, which explode the illusion of the key. In the larger frame, boys deluded by the hope of an erotic paradise are bombed to death. In the other one, luckier twelve- to fourteen-year-olds, Marjane among them, go wild at their

first rave party. The gyrating, leaping bodies on the dance floor echo the flailing bodies of the dying boys on the field of battle. Marjane even apes the poor in a sweater full of holes (knitted by her mother for the occasion) with a chain of key-shaped nails around her neck. Patricia Storace describes these two frames, where real deaths seem to be mimed by the “aestheticized violence of punk fashion” as “one of her most effective juxtapositions of images.” Patricia Storace, “A Double Life in Black and White,” *The New York Review of Books*, 52: 6 (7 April 2005), 41.

misuse of religious and spiritual beliefs: “All my life, I’ve been faithful to religion. If it’s come to this . . . well, I can’t believe in anything anymore.” Marjane’s mother takes Madame Nassrine comfortingly in her arms and later convinces the boy that the promise of the key is make-believe. The class structure remains stable, but the aspect of antagonism has gone elsewhere.

Furthermore, the comfortably-off people in Vienna, for whom Marjane shows no respect, are drawn as of fair complexion and often unattractive (Volume Two). So Husseinizad’s idea of a light-dark, positive-negative classist opposition in *Persepolis* is not borne out by observation of the text and drawings. He abuses class ascription in order to elide what Satrapi clearly shows: that the Islamic regime effectively reverses the cross-class power relations on certain levels; the Guardians of the Revolution, who throughout *Persepolis* patrol the streets and sporadically raid people’s homes, spreading terror by fanatical application of religious rules, exercise great power with little or no training, unchecked by legal controls and impervious to people’s rights. Husseinizad’s reference to class misrepresents Satrapi’s depiction of class. His incrimination by class ascription of Satrapi’s viewpoint in *Persepolis* takes the official charges into a pseudo-Marxist discourse characteristic of the regime since 1979. Satrapi does represent class difference—the radical realism of the comic genre would be completely sacrificed if she did not. Her penetrating analysis of social complexities is exemplified by the strip “The wine” (Volume One). The festive title carries a heavy burden of irony. The mere smell of alcohol on Ebi’s breath is enough to put him in danger. Near the end of this strip, Ebi’s car, with Marjane and her family inside, is stopped by Revolutionary Guards on their way back from a party. Ebi is asked to breathe out and because his breath smells of wine, the Guardians follow his car in their patrol car. Upon reaching home, the women manage by lying to go upstairs ahead of Ebi and the Guardians. They hastily throw all their stored wine down the lavatory. Satrapi dedicates three pages to this ordeal, ending it with Ebi arriving upstairs, after having bribed the young man, and exclaiming: “Their faith has nothing to do with ideology! A few bills were all he needed to forget the whole thing!!” The strip simultaneously shows, on the one hand, the manipulateness of the middle-class characters, their exploitation of their superior skills when confronted by two ignorant youths, and on the other, the immediate awakening of pity in the

two youths as soon as the grandmother appeals to them as a diabetic needing her medication. When two very young Guardians are arresting Marjane's family, the grandmother's cunning initially plays on the youths' feelings by claiming she has diabetes so that she can run upstairs and dispose of all their alcohol, leaving the father to cope with the Guardians' determination to raid the house. The mitigating factor which lessens the guilt of Marjane's family in this case is that the essentially kind-hearted, ignorant youths hold at that moment the power of life and death over the middle-class characters, while at the same time Satrapi's representation of the poor and uneducated shows their humanity; it cannot, even here, be called negative or even unattractive.

Another strip "The passport" (Volume One) dramatizes a more radical reversal of a power relationship. Marjane's aunt, the wife of her uncle Taher who urgently needs to travel to undergo a life-saving operation, has to place his life in the hands of their former window cleaner, now the hospital director, an unqualified man now possessing the authority to certify the need for a passport or not (the borders were closed between 1980 and 1983 and only very sick people were allowed to leave the country).²³ He tells the distraught wife that the issue is in God's hands. Permission is granted, but too late. In this strip, we might call the representation of class tensions "unattractive," both in Husseinizad's sense (that the wife doubtless finds it wrong that her husband's life is in the hands of their former window cleaner), and also in a further analysis, that a certain reversal of the power hierarchy, true as it may be to revolutionary theory, certainly does not reduce the injustice of traditional class structures. That irony, tragic for the grieving family, perhaps finds its farcical equivalent in the irony of the aforementioned story of the family's destruction of all its alcohol just when they most needed a drink. Such truthful anecdotes give *Persepolis* an educational function for all the classes, which may explain the official critics' silence about its portrayal of Iran's ruling caste of mullahs.

In the strip "The makeup" (Volume Two) Marjane is exploiting her superior position to escape arrest. The mitigating factor of danger to her own life

²³Accentuated social divisions and loss of contact across different social groups stress the discontinuity created by the new regime. Ordinary people start to change religious-political colour with the change of regime; for

example, the very "Westernised" neighbours of Marjane's family transform themselves into fundamentalists, as this is the way-the only way-to achieve advancement within the restricted social framework.

makes Marjane cruelly outwit her class “inferior” without exonerating herself. The focus on the middle class and the intelligentsia in *Persepolis* does not imply superiority as Husseinizad suggests. This story exposes the budding intellectual’s own moral fallibility. As the novelist J. M. Coetzee has observed, an absolutist regime which imposes a dehumanising social system makes everybody crude, somehow less than human; even artists.²⁴ In interviews, when asked why she included the story in question, she replies that she had a reason; and although she considers herself a very nice person, she wanted to show that in a situation of fear, no one is exempt from evil.²⁵

This story faces the reader with the spectacle of Marjane gravely compromising her integrity. On a summer day in Tehran, Marjane and her boyfriend Reza have a rendezvous in front of a shopping center. To surprise Reza, who has complained about her inelegance and unadorned face, she arrives heavily made-up. While waiting she sees a car full of Revolutionary Guards arriving, followed by a van; a raid is imminent. As her flashy lipstick makes arrest inevitable, an instant decision is needed for survival. Spotting a man on the steps of the shopping center, she decides to report him to the Guardians before they notice her makeup. At this moment of decision, Satrapi depicts a devilish Marjane, projecting blame and tracking her prey. Accusing the man of saying something indecent to her, Marjane has him arrested.²⁶ She appeals successfully to the Guardians’ Islamist dogma of “protecting the woman,” to the point where they forget their misogyny, their class resentment, their duty of morality control—her false charge against the man even blinds them to her makeup.²⁷ There is no classism here, but a critical realism. In the frames depicting the man’s arrest, which occupy a full page, Marjane shows herself

²⁴Speech made when accepting the Jerusalem Prize in 1987. See David Attwell, *Doubling the Point: Essays and Interviews* by J. M. Coetzee (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 98.

²⁵See Powell’s author interviews, “Marjane Satrapi Return,” (September 2004). <http://www.powells.com/authors/satrapi.html> (accessed 14 October 2006).

²⁶Iran’s citizens’ lives are at the mercy of the lawless “Guardians of the Revolution,” who

arrest Marjane’s scapegoat without so much as asking her to sign a written statement of her accusation, or even to give them her name.

²⁷A recently-formed committee of the United Nations eliminates all reference to the claim that Sharia law serves “to protect women.” Malka Marcovich comments on this in “Quand l’ONU déraile” in *Le Nouvel Observateur* (22 March–1 April 2009), 35.

coldly indifferent to the pleas of the innocent man, even insisting she is in the right, asking him how he dares to look her in the eye and lie to her. The penultimate frame of this strip depicts a Guardian pushing the protesting man into the van as he calls upon his mother and the Qur'an to attest his innocence; here Marjane turns her face away, momentarily ashamed of what she has done. But Satrapi does not excuse Marjane's action. She shows her in the last frame, in profile, breathing in relief, without remorse. The rest of the strip shows a momentary remorse when she tells Reza what she has done and he says that the wronged man might even be put to death if the Guardians are in an ugly mood, but she cheers up, later laughingly telling her story to her grandmother, who shocks her with an outright condemnation for her despicable behavior and for deserting her family's honorable history and her own integrity. Reminding Marjane that the blood of her grandfather and uncle flows in her veins, she leaves her alone to reflect. The strip concludes on an image of Marjane without makeup, looking at herself in a mirror, absorbing the condemnation by a grandmother who has never disapproved of her before. That reduction of the self by shame for endangering another can perhaps strike the reader as discrediting Husseinizad's accusation that the film (and by extension, the comic book) is classist.

Husseinizad's denunciation of *Persepolis* for the alleged crime of classism seems to serve the purpose of masking the work's far more serious denunciation of the mullahs' regime for its distortion of the individual's moral life.

While we join Satrapi in condemning Marjane's terrible action as such, which is not obliterated by her later remorse, we observe that the ambient violence has not left her intact. She has partially internalized it and, in a desperate moment, which may be a life-or-death alternative, she decides to save her own life at the cost of someone else's. As long as she is still living in the consciousness of the danger she is in, she does not care about the other's life.²⁸ One cannot fail to observe the symmetry created across *Persepolis* by this story of 1989 and a moment of the childhood story of

²⁸Cf. Maurice Blanchot, who in *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969) discusses very extreme instances of this, called "limit-experiences."

1979 in Volume One, “The party”; the milieu of political evil conditions every moment of both stories. The child Marjane, sharing the general jubilation at the abdication of the Shah, sets out with some friends on a project of violent retribution against another child whose father had killed “millions of people.” Her mother intercepts the three small bullies, her daughter and two others bent on punishing the small boy; she explains that he is not responsible for his father’s crime, and prompts Marjane to question her own moral assumptions, suggesting the possibility of forgiving the boy when he echoes his father’s assertion that he did not kill people, only communists. The episode illustrates the circulation of guilt and accusation through a society that has suffered too much evil. We also see how political violence slips into the sadistic possibility of even a decently raised child, one who already lives by moral principles, but whose immaturity exposes her dangerously to the temptations of her own sense of triumphant power. These two episodes speak to each other across the volumes of *Persepolis*, partially framing the work. Satrapi allows readers to glimpse for themselves their universal vulnerability to authoritarianism. *Persepolis* focuses repeatedly on the inescapable mix of political and emotional experience, for people whose personal lives are, from birth, invaded by politics. That doubtless explains why some artists who enact the political in the public space—whether in their works, in public statements, or in long-term militancy—must refute the opinion that their work belongs to politics.²⁹ Everything about *Persepolis*, from its narrative line to the boldness of the images, indicates the child’s and the artist’s love of truth, justice, and equality under the law. It represents democratic sensibility.

The Iranian Charges (ii): Islamophobia

Hostility to Muslims, or “Islamophobia,” has become quite common in Western democracies, at least partly an effect of the political propaganda of those in power to “justify” the “war on terror.” Certainly, *Persepolis* protests

²⁹While preparing this article I have noticed a number of such assertions, for instance, that of Folman saying *Waltz with Bashir* “is not a political film,” and that of Miriam Makeba insisting she knew nothing about politics (interview rebroadcast on BBC Radio Three, in

a programme celebrating her life; “World Routes” [13 Dec 2008]). See, in particular, Claude Lefort, “Humanisme et anti-humanisme: Hommage à Salman Rushdie,” *Ecrire: A l’épreuve du politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1992), 45.

against injustices perpetrated in the name of Islam, in the episodes where it functions as a weapon of political repression, but neither Marjane nor her autobiography can be called Islamophobic. The Muslim religion that we see represented in *Persepolis* is Marjane's personal relationship with God. Some individuals in exile from Middle Eastern countries, and even some still at home, may turn away from the religion of their birthplace (even while many Westerners espouse Islam), but *Persepolis* enacts no such turning away.

The Iranian Government's charges against the film as "Islamophobic" and "anti-Iranian" are explicitly political.³⁰ But *Persepolis* defies that charge by demonstrating the nationalistic patriotism of the protagonist, as both child and adult. The work goes further than that, denouncing America's role as supplier to both Iran and Iraq of the weapons with which the two nations could destroy each other in the 1980–1988 war. And even further: we read Marjane's father's story of the hypocrisy of the British, who, in 1921, installed the first Pahlavi Shah in their own interests, as a kind of negative founding myth of modern Iranian nationalism, whose earliest origins go back to a much more distant past. *Persepolis* belongs in fact to a small minority of works by exiled Iranians in that it is an anti-Western, pro-Iranian work addressed to the Western public.

Ascribing the label "Islamophobic" to the work disregards the fact that Marjane begins her life deeply religious; she is born a Muslim, she prays, and has a vividly portrayed relationship to God. Although her relationships with God and her faith are turbulent at times, she maintains them. She questions and at times defies the regime's political Islamism and its interpretation of her religion. *Persepolis* represents the subjective value of religion; it also reduces Marjane's own originary faith in Zoroastrian wisdom to one image encompassing the values of social justice, and weighs it against the entire violent action resulting from a state where the religious hierarchy controls political power. Her religious milieu is given as virtually preceding her birth: "I had been born with religion" (Volume One, "The veil"). However, the subjective reference itself always consists in events that provoke in the

³⁰This condemnation appeared after the screening of the film. However, the same official condemnation can be assumed to apply to the book, which is banned in Iran. See "Rare Iran Screening for Controversial Film *Persepolis*."

child a new and precociously critical consciousness of the *political-religious* milieu; the changes in that milieu dramatize the moments of constitution of the subject. At the same time, her parents' modern morality permeates the child's religious sensibility. Religious and political (revolutionary) fervor are one and the same for her. The imposition of the veil is one of the early signs that the people's real revolutionary hopes have been dashed. The fundamentalists have taken over the pluralist inclusive revolution and replaced the objectives of the "legitimate heirs of the Revolution" (words she attributes to her father) with their own monolithic religious domination. "Islamophobia" is a false accusation that evades the political critique of a regime that does not separate politics and religion, but fills the space of power with religious rules that restrict the freedom of the people.

Marjane's childhood religion is not democratic, it is predemocratic. Applying Lefort's terms, her childhood religion might be said to evoke the period before 1789 and the birth of democracy, when the political and the religious are one and when the political ruler rules in the name of the divinity. The political regime which rules Iran from 1980, is also predemocratic. However, its leaders do not resemble the "enlightened despots" of prerevolutionary Europe, as they use theocratic power not to emancipate but to oppress. Marjane's childhood religion perseveres, in effect, in her adult relationship to her country and to God: both seem to be metaphors for what becomes, in *Persepolis*, a political commitment to human rights which cannot be negotiated; first and foremost, freedom of thought and speech. Marjane is already on the level of the universal when she writes her sacred book as a child; her religious embrace takes in all humans equally. On the other hand, in her adult life, she puts herself in danger at a university assembly by questioning the political use of religious rules.

Satrapi's work, far from "anti-Iranian," is consistently patriotic, with copious reference to Iran's distinguished and beloved history. The very fact that Satrapi's motivations for creating *Persepolis* included fostering sympathy for Iran in French readers' hearts and then in the West generally, freeing the country from closure in outsiders' dangerously negative preconceptions, in itself constitutes a powerfully patriotic act, and as such in my understanding a political act. She takes her own and her compatriots' democratic aspirations

seriously. If we accept Lefort's assertion that the advocacy and defence of human rights is a fundamental principle of modern democracy, not just a defining quality of a type of regime, but a democratic sensibility, present in all peoples, then in that sense also, although *Persepolis* may be considered critical of the government, it certainly cannot be perceived as anti-Iranian. The desire for a democratic space in Iran clearly undermines the anti-Iranian claim, by expressing a desire for social improvement in her country of origin. The two official charges against *Persepolis*, that the work is Islamophobic and anti-Iranian, serve to deny the manifestly political character of its critique, displacing it on to fictitious objects. The regime holding political power thus seeks to defuse legitimate democratic criticism of certain of its practices—sexual discrimination, abuses of persistent class inequalities, and the permanence of the highest levels of the ruling hierarchy—a situation complicated by the practice of periodic election of the president, a practice democratic insofar as it appears to admit the necessity of disagreement and criticism which are defining features of democracy. *Persepolis* shows that the contradiction on the level of power goes right down through people's lives: "This disparity made us schizophrenic" (Volume Two, "The socks").

What the Iranian critics call unreliable and dishonest is, in fact, the work's subjectivity—fantasy, imagination—that is, the internal enemy, which threatens any regime calling itself a theocracy. It is the extension of subjectivity beyond the self to the larger realm, the society as a whole, which grounds the universal value of *Persepolis* and also makes the Iranian critics find Satrapi's subjectivity inadmissible.³¹

³¹The truth of autobiography is always subjective. To query her subjective truth or call her work autofiction may seem an unfitting response to such candid writing. The subjective dimension of Satrapi's imagination and fantasy questions the theocratic regime and as such could be construed as Islamophobic by the regime; these consciously creative images of Satrapi's subjective fantasy include, to name a few, Satrapi's depiction of herself as the last prophet (Volume One, "The veil"), her blasphemous depiction of God and his

strong resemblance to Marx (Volume One, "The bicycle"), her preference for Zoroastrian rituals (Volume One, "The veil"), or her depiction of the two gigantic and monstrously terrifying female Guardians of the Revolution as representatives of the Islamic Republic (Volume Two, "Kim Wilde"). However, Marjane is a believing Muslim in her own subjective way, and all those examples are cases where Islam has become corrupted by totalitarian power politics.

The charge of unreliability and dishonesty is the most complex of the official Iranian attacks on the author of *Persepolis*, a much more personal attack than the above imputations of Western ideological bias. This charge actually anathematizes subjectivity as such, since the first-person subject cannot truthfully communicate her perception of real events without showing how her perception is permeated by her fantasy life, or without showing the impact of events on her hopes and dreams. To negate the interpenetration of subjectivity and objectivity is to deny human reality. That anathema has a patently political purpose, since the denial of the right to self-expression belongs to political oppression and inequality, while the subject's decision to express her protest reaffirms the founding principles of democracy.

But we cannot voice that critique of the Iranian charge of dishonesty without observing that a similar critique can be addressed to the Western neologism *autofiction*, differently rejecting subjective truth. That term, *autofiction*, too, may be regarded as political, insofar as it repeats the subtle erosion of rights that has characterized the Western democracies in recent years, disseminating it through the literary dimension of the culture.

On a different level, the effortless recourse to the concept of *autofiction* could also facilitate Western readers' abdication from a disciplined suspicion about truth claims. That relaxing of the suspicion which is usually seen as the democratic citizen's duty, while it may in some cases result from a just awareness of the authentic complexity of the task of a work such as *Persepolis*, must in other cases reflect a facile readiness to adhere to Western stereotypes about Iran and to dub the artist-narrator "like us," or "Westernized," echoing the Iranian accusations. So for the sake of justice, as well as in the interest of Westerners' self-critical vigilance, we need to resist the trend toward the newly minted term *autofiction*. That term could undervalue the truth claim of Satrapi's affirmation that Iranians are human too, and are therefore not reducible to the Western stereotypes of them as either fanatics or oppressed females. The representation of their humanity shows the susceptibility of all of us to ideological control and false consciousness. The term *autofiction* could prevent critical engagement with the representation of Iranian reality and its significance for the West, as a reminder of the danger of totalitarian

thinking and of the urgent need of a democratic space that allows for freedom of expression and critical reflection on society.

Conclusion

Persepolis represents the impossibility of Iranians' lives with the simultaneously comic and tragic force of the comic book. In line with my opening suggestion of a negative dialectic of *Persepolis*, we might suggest that this is one of the works which, through an "aesthetics of perceptual revolution," transcend the phase of the "lipstick jihad" and renew the political rebellion of 1979 which the world also saw spreading across Iran from June 2009.³² The official Iranian critics react to the impact of *Persepolis* on the perception of all its readers, but concerned only about their local public, they direct almost comically false charges against the work as if anxious to stem an unstoppable flood of protest of which *Persepolis* itself must have been just one of the recent signs. Since 2009 we know that their fears were real.

All the charges made by Iranian critics serve the purpose of evading the real public issues foregrounded by *Persepolis*: religious freedom and human rights, especially the right to free self-expression in the democratic space. If rights are jettisoned by political power, is it not precisely because they are fundamentally political? Thus the impossibility Marjane has to face again and again is shared by the citizens and ultimately by the regime itself, since its need to suppress dissent never ends. The revolt of the people in 2009 against this impossibility has spread awareness. They now know that they are the source of the state's power, and that their refusal to be obedient can erode that power. As events unfolded in Iran and the people enacted their disobedience in nonviolent protests, the state lost any appearance of legitimacy and its ability to rule except by brute force. *Persepolis* already represents that knowledge in a nascent, or rather in an earlier renascent stage. Such a work is itself nonviolent action.

³²F. Jameson, "Reflections in Conclusion," afterword to T. Adorno, et al., *Aesthetics and Politics*, (London: Verso, 1980 edition), 196–

213, gives the name "aesthetics of perceptual revolution" to the works of both realism and modernism.

The first comprehensive and accessible
introduction available to modern Iran

Iran

A Beginner's Guide

Homa Katouzian

**"A must-read... it could only have been written
by a doyen of Iranian studies."**

Fariba Adelkhah – author of *Being Modern in Iran*

**"The most lucid, engaging, and authoritative introduction
to the study of Iran available in any language today?"**

Ali Banuazizi – Professor of Political Science and Director,
Program in Islamic Civilization & Societies, Boston College



**Order directly from Oneworld using the
discount code Nameh to save 30%**

us.oneworld-publications.com/books/iran

Iran
A Beginner's Guide
Homa Katouzian

Paperback
\$14.95
9781780742724

Beginners
GUIDES



بنیاد مطالعات ایران

Foundation for Iranian Studies

Recipients of The Foundation for Iranian Studies
Best Ph.D. Dissertation Award, 1984-2014

2014 Eric Sanders Lob

An Institutional History of the Iranian Construction Jihad: From Inception to Institutionalization (1979-2011)
Princeton University

2013 Ata Anzali

Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and the Emergence of Irfan
Rice University

2012 D. Gershon Lewental

Qadisiyyah, Then and Now: A Case Study of History and Memory, Religion, and Nationalism in Middle Eastern Discourse
Brandeis University

2011 Roham Alvandi

Nixon, Kissinger and the Shah: US-Iran Relations and the Cold War, 1969-1976
Oxford University

2010 Zuzanna Olszewska

Poetry and its Social Contexts among Afghan Refugees in Iran
Oxford University

2009 Francesca Leoni

The Revenge of Ahriman: Images of Divs in the Shahnama, ca. 1300-1600
Princeton University

2008 Shahrokh Razmjou

Ritual Practices at Persepolis
University of London

2007 Alyssa Gabbay

The Language of Tolerance: Amir Khusraw and the Development of Indo-Persian Culture
University of Chicago

2006 Sarah Bowen Savant

Finding Our Place in the Past: Genealogy and Ethnicity in Islam
Harvard University

2005 Dagmar A. Riedel

Searching for the Islamic Episteme: The Status of Historical Information in Medieval Middle-Eastern Anthological Writing
Indiana University

2004 Cyrus Schayegh

Science, Medicine, and Class in the Formation of Semi-Colonial Iran in the 1900-1940s
Columbia University

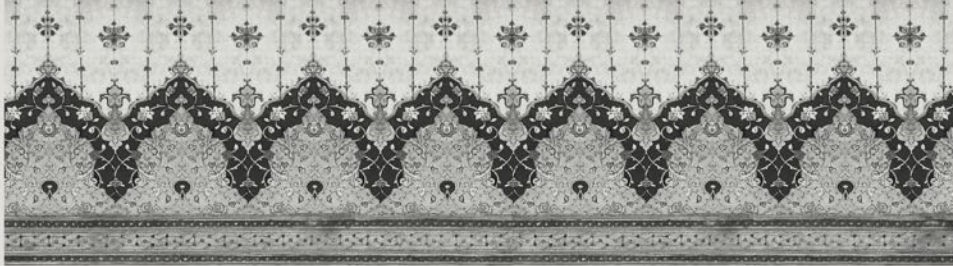
2003 Deborah Gerber Tor

From Holy Warriors to Chivalric Order: The Ayyars in the Eastern Islamic World, A.D. 800-1055
Harvard University

2002 Mohammad-Nader Nari-Moghaddam

Les missions archeologiques Francaises et la question des antiquites en Perse (1884-1914)
Sorbonne Nouvelle (Universite Paris III)

- 2001 Shafique Nizarali Virani**
Seekers of Union: The Ismailis from the Mongol Debacle to the Eve of the Safavid Revolution
Harvard University
- 2000 Christoph Werner**
An Iranian town in transition: A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747-1848
Otto-Friedrich University, Bamberg
- 1999 Negar Mottahedeh**
Representing the Unrepresentable: Historical Images of Reform, from the Qajars to the Islamic Republic of Iran
University of Minnesota
- 1998 Shahzad Bashir**
Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaksh
Yale University
- 1997 Nader Sohrabi**
Constitutionalism, Revolution and State: The Young Turk Revolution of 1908 and the Iranian Constitutional Revolution of 1906 with Comparisons to the Russian Revolution of 1905
University of Chicago
- 1996 David J. Roxburgh**
Our Works Point to US: Album Making, Collecting and Art (1427-1565) Under the Timurids and Safavids
University of Pennsylvania
- 1995 Franklin D. Lewis**
Reading, Writing and Recitation: Sana'i and the Origins of the Persian Ghazal
University of Chicago
- 1994 Layla S. Diba**
Laquerwork of Safavid Persia and its Relationship to Persian Painting
New York University
- 1992 Jamsheed K. Choksy**
Muslims and Zoroastrians in Medieval Iran and Western Inner Asia: Cultural Transition and Religious History
Harvard University
- 1991 Janet Afary**
Grassroots Democracy and Social Democracy in the Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911
University of Michigan
- 1990 Mehrzad Boroujerdi**
Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960-1990
American University
- 1989 Jeannine Davis-Kimball**
Proportions in Achaemenid Art
University of California
- 1988 Abbas Alizadeh**
Mobile Pastoralism and the Development of Complex Societies in Highland Iran: The Evidence from Tell-i Bakun A
University of Chicago
- 1987 Almuth Degener**
Khotanische Suffixe
University of Hamburg
- 1986 Yeganeh Shaygan**
Avicenna on Time
Harvard University
- 1985 Anne H. Betteridge**
Ziarat: Pilgrimage to the Shrines of Shiraz
University of Chicago
- 1984 Farah Gilanshah**
The Iranians of the Twin Cities
University of Minnesota



IRAN NAMEH

A Quarterly of Iranian Studies

Editor-in-Chief, Mohamad Tavakoli

editor@irannameh.org

Published regularly since 1982

ISSN 0892-4147 (print)

ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سردبیر، محمد توکلی

“مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده”

امیرپیشداد

“a serious and objective scholarly journal”

Encyclopædia Iranica

با اشتراک و هدیه‌دادن ایران‌نامه ما را در انتشار این فصلنامه “آموزنده و ارزنده” ایران‌شناسی یاری رسانید.

Subscribe to *Iran Nameh* and recommend *Iran Nameh* to your librarian!

It's easy easy to subscribe! Please visit: www.irannameh.org

SUBSCRIPTION RATES

VOLUME 30, NUMBER 1- 4, 2015

Student \$100 | Individual \$120 | Institution \$200 | Digital \$20

Subscription Details

Institution:

First Name:

Last Name:

Email:

Website:

Mailing address:

Foundation for Iranian Studies, Department of Near and Middle Eastern Civilizations,

University of Toronto, 4 Bancroft Avenue, Toronto, Ontario M5S 1C1 Canada

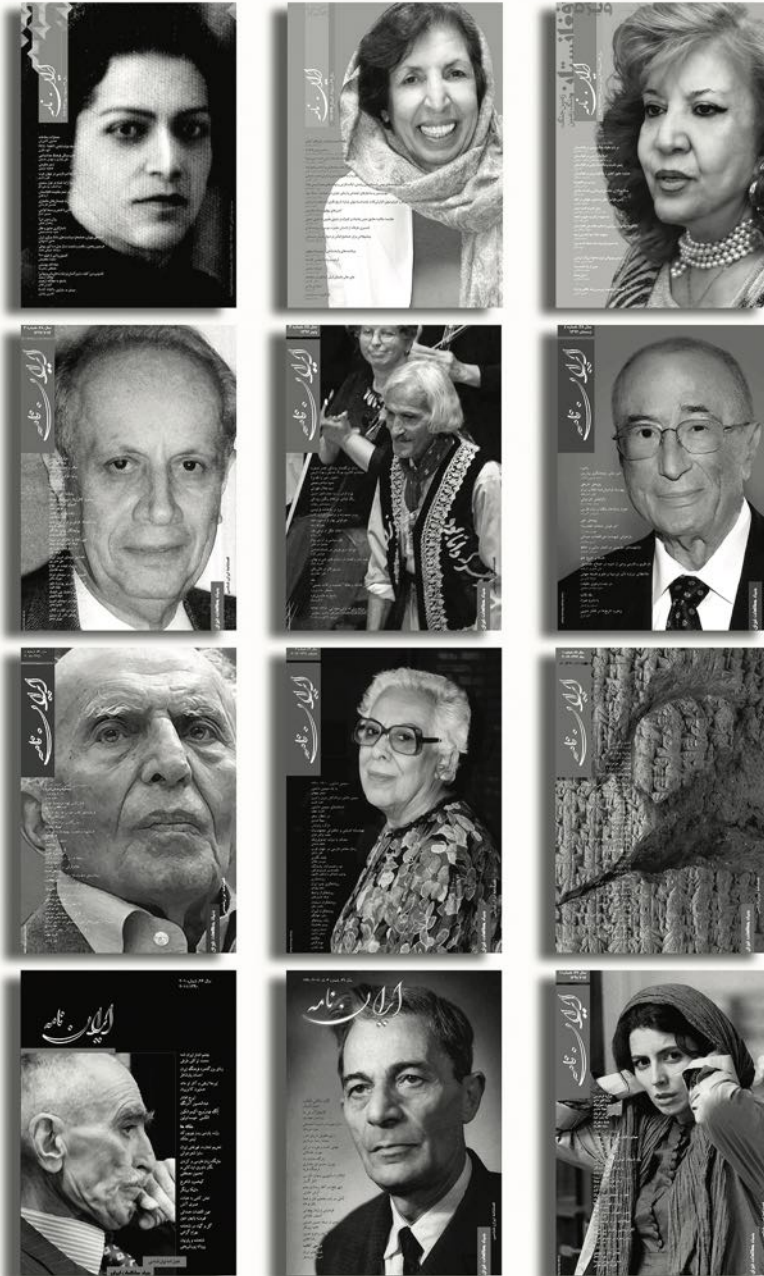
Please visit: www.irannameh.org | Join *Iran Nameh* on facebook: www.facebook.com/Irannameh



فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سر دبیر محمد توکلی طرقي



It is easy to subscribe!

Please visit: www.irannameh.org

Join Iran Nameh on facebook: www.facebook.com/Irannameh

Foundation for Iranian Studies, Department of Near & Middle Eastern Civilization,
University of Toronto, 4 Bancroft Avenue, Toronto, Ontario M5S 1C1, Canada.

Phone: 1.416.978-2413 Fax: 1.416.978.3305

Table of Contents

Iran Nameh: A Quarterly of Iranian Studies
Volume 30, Number 2 (Summer 2015)

Special Issue Dedicated to Ehsan Yarshater
for his Lifetime Service to Iranian Studies

English Section

Professor Ehsan Yarshater Mary Boyce and Gernot Windfuhr	IV
Literature and Politics in Iran, 1919-1925 Homa Katouzian	XX
Mirza Kuchik Khan and the Jangali Movement Farhad Kazemi	XLVIII
Persian Language Policies: Nationalism and Islam Pardis Minuchebr	LX
The Violation of Human Rights in Marjane Satrapi's <i>Persepolis</i> Shadi Mazhari	LXXVIII

Persian Section

Iranian Studies' Advocate and Patron Mohamad Tavakoli-Targhi	4
A Young Scholar at the University of London: Ehsan Yarshater, Walter Henning and the Study of Persian Dialects Ahmad Karimi-Hakkak	12
The Tale of an Enduring Devotion Mohammad Estelami	22
Accompanying Ostad Ehsan Yarshater Jalal Matini	30

'Birth, Evolution and Pride:' The Institute for the Translation and Publication of Books, the Book Society, and the Culture of Translation and Criticism	36
Mandana Zandian	
The Civilizational Turn, Cyrusian Tolerance and Citizenry's 'Equality Rights'	52
Mohamad Tavakoli-Targhi	
History and Archaeology: Ernst Herzfeld in Iran	120
Jennifer Jenkins	
The Emergence of Iran as a <i>Vatan</i> During the Safavid Era	156
Ahmad Ashraf	
Red Iranian Studies	174
Touraj Atabaki and Lana Ravandi-Fadai	
Perspectives of Ghaznavid Poetry	192
Mahmoud Omidsalar	
Storytelling in Classical Persian Texts: A Concordance of Two Texts	210
Nasim Khaksar	
The Mihrans and the Articulation of Islamic Dogma	218
Parvaneh Pourshariati	
The Tale of Siavash	246
Fazlollah Reza	
The Manifestations of Soroush in Avestan and Pahlavi Texts and the <i>Shahnameh</i>	270
Firouzeh Qandehari	
Why Was Kartir Forgotten?	280
Touraj Daryaei and Soudabeh Malekzadeh	
Mazdian Eschatology and the Disintegration of the Sassanids	288
Daryoosh Akbarzadeh	

Selections

My Biography	296
Introduction: Encyclopedia of Iran and Islam	310
An Untimely Foray of Death: [Obituary of W.B. Henning and Review of His Works]	334
The Respected Scholar	366
The Individual or the Society	370
Patriotism	372
Our Dual Homeland	378